بخش مفصلی از مجلد سیزدهم منهاج البراعه، شرح حاج میرزا حبیب الله خویی (م۱۳۲۴ق) بر نهج البلاغه از جمله آثار علمای متأخر شیعه، در نقد تصوف است که جهت علمی آن نیرومند است و براساس تحقیق و اطلاع نوشته شده و صرف نظر از بعضی زیاده روی های لفظی و با حذف دشنام های رایج ردیه ها، می توان تلخیص و ترجمهٔ آن را نمونه ای از نقد شیعه بر صوفی شمرد؛ همچنان که تلبیس ابلیس عمدتاً نقد سنیان حدیثگرا بر صوفی و تصوف است.

شارح از آنجا وارد مطلب می شود که «علی بن ابی طالب(ع) به عیادت ربیع بن زیاد الحارثی رفت. ربیع از برادرش عاصم نزد حضرت شکوه نمود که پشمینه پوشیده و ترک دنیا نموده و خانواده اش را غمگین ساخته. حضرت به دنبال عاصم می فرستد و بر او رو ترش می فرماید که از خانواده ات شرم نمی کنی؟ به بچه هایت رحمت نمی آید؟ تو خیال می کنی خدایی که طیبات (چیزهای خوش و حلال) را بر تو روا داشته، خودش نمی تواند آن را بگیرد که تو خود را از آنها محروم می داری؟ مگر نه اینکه خدا خود فرموده است: «والارض وضعها للانام ...» مگر نفرموده است: «و اما بنعمة ربک فحدّث؟» عاصم گفت: یا امیرالمؤمنین! پس چرا تو شور و درشت می خوری و زبر و خشن می پوشی؟ علی در پاسخ فرمود: خداوند بر پیشوایان عدل واجب کرده که زندگی خود را با ضعیف ترین مردم اندازه گیرند تا فقر، فقیر را دل آزرده نسازد. پس عاصم بازگشت و پیرهن نرم پوشید» (و زندگی عادی در پیش گرفت) (ص۱۳۱).

آن گاه شارح می گوید: «از کلام علی(ع) اجمالاً دریافتی که سلوک راه بندگی جز بر آن گونه که شریعت مقرر داشته، انحراف و گمراهی است. پس شایسته دیدم سخن را دربارهٔ کسانی که راه راست را گذاشته، به مجادلات کلامی و هذیانات فلسفی و عبادات اختراعی سرگرم شده اند و حقایق دین و ملت و اسرار کتب و سنت را کنار گذاشته، خویش را صوفیه و متصوفه نامیده اند، بسط دهم و ناچار به مقدمه ای هستیم و آن اینکه مقصود بالذات از آفرینش انسان، عبودیت و خداشناسی است و ارسال رسل و انزال کتب برای همین بوده؛ چون عقل بشر بالاستقلال به دین حق نمی رسد. لذا هرگاه بنده بخواهد با عبادات خود ساخته به حق برسد، نمی تواند و بایستی ملتزم همان چیزهایی که شرع مقرر داشته است، بوده باشد» (ص۱۳۱ـ۱۳۲).

# صوفیه

# از دید علمای شیعه در قرن گذشته

علیرضا ذکاوتی قراگزلو

«شیطان مأمور به سجده شد، اما ابا نمود و خطاب آمد: من می خواهم آن گونه پرستیده شوم که خود می خواهم که آیهٔ دیگری هم در قرآن به وجود دیگر همین را تأیید می نماید: «لیس البرّ بان تأتوا البیوت من ظهورها ولکن البرّ من اتقی و اتو البیوت من ابوابها» [بقره، ۱۸۹] که از در خانه وارد آن شدن به معنی اخذ به حجت است. برای هر کار باید حجت شرعی داشته باشیم». (ص۱۳۴).

صوفیان که خود را با دعوی ترک تکلف به خرقه پوشی و حلقهٔ ذکر و تغنی اشعار و صیحه زدن و رقصیدن مشغول داشته اند، با عقل فاسد و رأی کاسد خود راهی بی دلیل می روند و از آنچه مقدمتاً گفته شد، غافل اند». (ص۱۳۴ـ۱۳۵).

### وجه تسمیهٔ صوفیه

اما وجه تسمیهٔ صوفی علی المشهور از صوف است که به معنای «پشمینه پوش» می شود، و روایاتی آورده اند که انبیا و صالحان پشمینه می پوشیدند (ص۱۳۶). وجه دیگر اینکه به قول جنید بغدادی از صوف است که سه حرف «صاد» و «واو» و «فاء» باشد، صاد: «صبر و صدق و صفا»، واو: «اودّ و ورد و وفا»، فاء: «فرد و فقر و فنا». وجه دیگر، انتساب است به صفّه؛ یعنی صوفیه خود را دنبالهٔ اهل صفه می دانند که فقرای مهاجرین بودند و (در طول زمان) چهارصد مرد بودند که اسباب معیشت نداشتند، روی سکوی مسقف به نخل مسجد می خفتند، شب ها قرآن می خواندند و روزها هیزم کشی می کردند و پیغمبر(ص) و اصحاب با آنان معاشرت و مؤانست می نموده و هم خوراک می شدند و خیرات و مبرّات به آنها می رساندند و پیغمبر(ص) به آنها وعده می داد که رفیقان او در بهشت خواهند بود.

از مشاهیر اصل صفه می توان سلمان و ابوذر و صهیب و بلال و ابوهریره و خبّاب بن ارتّ و حذیفة بن الیمان و ابوسعید خُدری ... را نام برد که اینها پشمینه می پوشیدند. بعدها بعضی شان لغزیدند و میل دنیویان کردند (همچون ابوهریره و صهیب) و بعضی در فقر ثابت ماندند (مثل سلمان و ابوذر و حذیفه و بلال و ابوسعید خدری) و همین ها هستند از سابقان در اسلام که پیشاهنگان شیعه نیز شمرده می شوند و در مجمع البیان ذیل آیه «واصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی یریدون وجهه ... » [کهف، ۲۸] آورده است که اینان فقرای اصحاب اند همچون سلمان و ابوذر و صهیب ... که «مؤلفة قلوبهم» می خواستند. پیغمبر(ص) آنان را به دور از خود و انتهای مجالس براند تا اینان (یعنی مؤلفة قلوبهم) از بوی پشمینهٔ آنان متأذی نشوند؟ و پس از نزول آیه که پیغمبر(ص) را از پیروی نظر «مؤلفة قلوبهم» نهی می کند، پیغمبر(ص) برخاست و خدا را حمد نمود که او را مأمور فرموده با همین فقرای اصحاب در حیات و ممات بشکیبد (ص۱۳۷).

در هر حال، این اشتقاق را هم با آنکه از لحاظ لغوی سر راست نیست ـ برای آنکه ظاهر حال صوفیه را تا حدی منطبق با اهل صفه می نمایاند که اینان نیز برای خدا از دیرباز در رباط ها و زاویه ها می زیسته اند ـ مسامحتاً می شود گفت اشکالی ندارد (ص۱۳۸).

بعضی نیز صوفی را منتسب به بنی صوفه دانسته اند، و آن جماعتی از اعراب بودند که پارسا پیشه می بودند و کمتر به دنیویات می پرداختند. در قاموس آورده است که «صوفیه» پدر طایفه ای است از مضرّ و نامش «غوث بن مرّ بن ارّبن طانجه» بوده. اینان خدمت کعبه می کردند و زائران را عرفات عبور می دادند. در صحاح و بعضی دیگر از کتب لغت آمده که اینان قبیلهٔ خاصی نبودند؛ بلکه از گمنامان قبایل مختلف کسانی جمع می شدند و مثل گلولهٔ پشم درهم تنیده می شدند و لذا به «صوفیه» موصوف و موسوم شدند (ص۱۳۸).

اما ابتدای ظهور این طایفه؛ سید نعمت الله جزایری گوید: «صوفیه» به معنی گروهی از حکمای منحرف از راه راست است که بعداً این کلمه دربارهٔ زنادقه هند و براهمه استعمال گردید. [این شبیه نظر ابوریحان است که صوفی را محرّف کلمهٔ یونانی «سوفیا» به معنی حکمت می گیرد] و بعد از اسلام بر گروهی از اهل خلاف [یعنی غیر شیعی] همچون: حسن بصری و سفیان ثوری و ابوهاشم صوفی اطلاق گردید که معارض ائمه بودند. بعضی علمای ما کتب آنان را دیدند و به مسامحات و رخصت هایی در آن برخوردند؛ همچون جایز بودن غنا (که در مجالس فاسقان و اهل شُرب مستعمل است). پس اینان هم انواع غنا را برای تابعان خویش روا شمردند و مردم هم گرایش به آسانی و لذت دارند و همچنین ترک تزویج و تمایل به پسران خوبروی که میان (بعضی) صوفیه بوده؛ تعجب است که چگونه بعضی شیعیان این شیوه های خلاف اهل بیت را به دیدهٔ قبول نگریسته اند [منظور از موافق با غنا، ملا محسن فیض و از فقرهٔ دوم ملاصدراست. ر. ک: اسفار، ج۷، ص۱۷۱].

اینکه چرا چنین مذهبی اختراع شد، عوامل دارد: یکی اینکه خلفا می خواستند کسانی اهل پارسایی و عبادت و غیبگویی ـ ولو به دروغ ـ باشند تا با ائمه بتوانند معارضه بنمایند و جز این گروه گمراه نیافتند و سلاطین جور نیز از همین جهت این جماعت را با ساختن بقعه ها و بخشیدن مال ها تأیید کردند. دوم اینکه راه علم سخت است، اما در این فرقه تا چهل روز چله نشینی که بسا منجر به [توهم] دیدن جنّ شود، مدعی رسیدن به درجه ای می گردد که با پنجاه سال علم آموزی نتوان رسید؛ بلکه اعتبار این چله نشینی از عالم پنجاه ساله بیشتر است. سوم اینکه صوفیگری دام نان و نام و جاه و جلال برای خاندان است. (ص۱۳۹).

در حدیقة الشیعه آمده است: نخستین کسی که صوفی نامیده شد، ابوهاشم کوفی بوده که مثل راهبان پشمینه می پوشید و به حلول و اتحاد قائل بود؛ همچنان که نصارا برای مسیح قائل اند، و ظاهر این است که مرام اموی و مسلک جبری داشته، اما در باطن ملحد و دهری بوده و احادیثی در طعن بر او وارد شده است. سفیان ثوری نیز طریقه وی را پسندید و نظریهٔ رؤیت الهی و تشبیه و تجسیم را بر آن افزود. بعدها بایزید و سپس حلاج آمدند و نظریه وحدت وجود را آوردند. به همین لحاظ، خصوصاً شباهت آنان با نصارا، ائمه، آنان را «مبتدعه» نامیده اند. (ص۱۴۰).

بر مخالفت صوفیه با شریعت در عقاید و اعمال، از دو طریق عقلی و نقلی استدلال می شود.

### عقاید صوفیه

یکی از عقاید صوفیه حلول و اتحاد است؛ چنان که محقق طوسی در رسالهٔ قواعد العقاید گوید: «و ذهب بعض الصوفیة الی جواز حلوله فی قلوب اولیائه و لعل مرادهم غیر ما یعنی به من حلول الاعراض فی محلّها»، و علامه در کشف الفوائد در شرح این قسمت گوید: چون خدا در جهتی یا محاذاتی یا حیّزی یا مکان و محلی نیست، پس قابل حلول هم نیست. همچنین محقق طوسی گوید: «ولا یجوز علیه الاتحاد، و هو صیرورة الشیئین شیئاً واحدا، بأن ینتفی أحدهما و یبقی الآخر أو ینتفیا معاً و یحدث شیئی آخر فإن ذلک محال عقلا ... ». آن گاه در اینجا محقق طوسی اتحاد عاقل به معقول را هم که در اصل قول فرفوریوس است، ردّ کرده است (ص۱۴۲)، و اینکه نصارا گفته اند: لاهوتیت خدا با ناسوتیت مسیح متحد شد و نصیریه همین را دربارهٔ علی(ع) قائل شده اند و صوفیه همین را برای بعضی از خودشان مدعی اند،

باطل است، و اگر منظور خاص دیگری دارند که باید بیان کنند (ص۱۴۳)؛ چنان که شارح قوشچی در شرح الهیات تجرید نیز قول بعضی متصوفه را در حلول با قول نصارا یکی دانسته و رد کرده است. شارح بحرانی در توضیح فقرهٔ قواعد العقاید گوید: برخلاف نظر بعضی حکمای قدیم و نصارا و بعض صوفیه، نظریه اتحاد باطل است. شارح طوالع گوید: قول نصارا در حلول و اتحاد و همچنین عقیدهٔ بعضی متصوفه در این مورد باطل است. علامه مجلسی نیز در رسالهٔ عقاید قول صوفیه و غلات را دربارهٔ اتحاد رد کرده است. صاحب شوارق قول به وحدت وجود و موجود را به حکم بداهت عقل رد می کند؛ همچنان که خود محقق طوسی در شرح اشارات صریحاً می نویسد: «حقیقة الواجب لیست هی الوجود العام بل هی مجرد وجوه الخاص به المخالف لسائر الموجودات لقیامه بالذات» (ص۱۴۵).

مستند و مستمسک صوفیه در این نظریات چیست؟ کشف و عیان، نه بحث و برهان. به گفته بعضی طرفداران تصوف وقتی انسان خیلی در خداشناسی غرق شود، نوری ورای عقل و فراتر از عقل برای او حاصل می گردد. اما این برای رفع استعباد کافی نیست؛ زیرا ورای عقل نوری جز نور نبوّت نداریم و اگر غیر این نوری تصور کنیم، باید شرایع و ادیان و امان و ایمان از میان برود و احکام عقل و نقل همگی باطل شود! و آنچه از سمعیات برای ایجاد تقریب ذهنی جهت حرف صوفیه آورده اند، از این هم ضعیف تر است؛ همچون استناد به آیهٔ «ونحن اقرب الیه من حبل الورید»، و آیه «وهو معکم اینما کنتم»، و آیه «و فی انفسکم افلا تبصرون»، و آیه «و هو الذی فی السماء اله»، و آیه «الله نور السماوات والارض»، و آیه «والله بکل شیء محیط»، حدیث «و کنت سمعه و بصره»، و حدیث «لو لدیتم بحبل لهبط علی الله»؛ در حالی که اقرب بودن خدا از حبل ورید به بنده اش، خود مستلزم مغایرت خالق و مخلوق است و در اینجا مراد این است که خدا به اعتبار علم و احاطه از همه چیز به ما نزدیک تر است و معیّت نیز غیر عینیت است، و آیه سوم هم استدلال انّی است از نفس انسان ها به خالق، که منافی عینیت است. در آیه چهارم احاطه علمی خدا را بر اشیا می رساند که خود گواه مغایرت است بین کل شیء و خدا، و آیه پنجم مرادش این است که در همهٔ عوالم آسمانی و زمینی خدا خداست هدایت اهل آسمان بلاواسطه و هدایت زمینیان به واسطهٔ پیغمبران و ائمه(ع).

اما حدیث قرب نوافل مراد تخلق به اخلاق الهی است که از اعضای بنده جز کاری که وی را به قرب الهی برساند، سر نزند و اینکه همهٔ اعضای خود را طبق رضای خدا به کار می برد، و اینکه چون شکر نعمت موجب مزید نعمت است. وقتی بنده اعضای خود را در راه رضای حق به کار برد، حق تعالی نیز قوت اعضای او را افزون می فرماید و فوق طاقت بشر عادی به وی قوت می دهد؛ چنان که به علی(ع) در کندن در قلعهٔ خیبر قدرت بخشید. و اینکه چون بنده تمام قوای خود را در راه رضای مولا بذل کرده، خداوند مدبر بدن او می شود و به درجهٔ «ما یشاؤون الا ان یشاء الله» می رسد. این است معنی درست حدیث قرب نوافل، نه آنچه کفر صریح و شرک قبیح است.

اما حدیث «لو دلیتم بحبل ...»، اگر راست باشد و از برساخته های عامه (اهل تجسیم و تشبیه) نباشد، معنی اش احاطهٔ الهی است به همه عوالم و خالی نبودن هیچ جا از او، نه اینکه همه چیز خداست! (ص۱۶۱ـ۱۶۵)

شاید خواننده بپندارد که انتساب حلول و اتحاد (و وحدت وجود و موجود) به صوفیه از جهت عصبیت و عناد است. حال عین گفته های محیی الدین بن عربی را از «خصّ هارونی» می آوریم تا رفع شبهه شود و بدانند این خود عقاید صوفیه است. قرآن می گوید: وقتی موسی برگشت و دید قوم گوساله می پرستیدند، سر و ریش هارون را چسبید که چرا چون دیدی اینها گمراه شده اند، از امر من تبعیت نکردی؟ هارون جواب داد: ترسیدم که تو بگویی میان بنی اسرائیل پراکندگی ایجاد کرده ام (ص، ۹۴). اما محیی الدین می گوید: موسی خود می دانست که به مفاد آیهٔ «وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاه» گوساله پرستان فی الواقع خدا را در هیئت گوساله می پرستند (و باید بپرستند). پس موسی ایرادش بر هارون این نیست که چرا مانع نشدی؛ بلکه ایرادش این است که چرا در دل گوساله پرستی را منکر شمردی! عارف حق را در همه چیز می بیند؛ بلکه حق را عین همه چیز می بیند. پس موسی داشت هارون را از راه علم تربیت می نمود. آن گاه محیی الدین می افزاید: البته پیغمبر مأمور به ظاهر است و واجب است ارباب متفرقه را انکار نماید و لذا همه انبیا (به ظاهر) بت پرستی را نهی کرده اند و هارون هم کارش درست بوده، اما موسی از راه کشف دریافت که هارون از شهود حق در مظهر گوساله غافل مانده، پس این گونه ارشادش کرد. آن گاه موسی از راه غیرت گوسالهٔ سامری را سوزاند و خاکسترش را به آب داد که خدای خودت را ببین! و بدین گونه تعلیمش داد و آگاهش نمود که این هم مظهری از مظاهر خداست. آن گاه محیی الدین می گوید: اینکه هارون نتوانست مانع گوساله پرستی شود، حکمت الهی بود که خدا در صورت گوساله نیز پرستیده شود و اینکه موسی توانست آن صورت را از میان ببرد، بعد از آن است که خدا در صورت گوساله هم پرستیده شده بود؛ چون قضای الهی است که خدا به هر صورت و شکل عبادت شود، چه عبادت به معنی متبادر به ذهن، و چه مال پرستی و جاه پرستی و غیره. پس منع انبیا دیگران را از بت پرستی، به این معناست که شما حق ندارید فقط

این مظهر و مجلای خاص را بپرستید. محیی الدین این هدف را در «فصّ نوحی» نیز تعقیب می کند. دربارهٔ قوم نوح آمده است که در مقابل دعوت نوح «مکروا مکراً کبّارا و قالوا لا تذرنّ آلهتکم ...» که خود دعوت نوح مکر بوده؛ زیرا شخص دعوت شونده، خالی از مرتبهٔ عبادت و عبودیت نبوده تا دعوت شود. پس دعوت شدگان با مکری بزرگ جواب دادند: مظاهر خدا را رها نکنیم؛ زیرا به همین اندازه که از اینها غافل شوند، از مرتبه هایی از مراتب عبادت خدا غافل شده اند. حاصل این می شود که قوم نوح در بت پرستی خود محقّ بودند و اصلاً خود آنها مظهری از مظاهر حق بودند و نوح نیز همین را می دانست، الاّ اینکه می خواست آنها را از عبادت مقیّد به آن به عبادت خدا در هر شکل و مظهر برساند. ملاحظه می شود که محیی الدین و شارحانش چگونه کلام خدا را به آرای باطل خودشان تمویه و تأویل نموده اند؛ حال آنکه از پیغمبر(ص) روایت است که: «من فسّر القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار» (ص۱۷۱ـ۱۷۶).

و این مصداق کلام علی(ع) است که «کسانی شیطان را ملاک امر خود قرار داده اند و شیطان آنها را دام خود ساخته و در سینه شان تخم گذاشته و جوجه پرورده، پس با چشم آنان می نگرد و با زبان آنان سخن می گوید و آنان را به سوی لغزش می راند و خطا را در نظرشان می آراید ...»؛ چنان که ابن عربی در فتوحات گفته است که خدا کراراً بر من تجلی کرد و گفت: بندگانم را نصیحت کن! و ما بعضی سخنان او را با طول و تفصیل مطرح کردیم که گمراهی اش آشکار شود (ص۱۷۷).

همو در «فصّ ابراهیمی» گوید: «انما سمّی الخلیل خلیلا لتخلله ... کما یتخلل اللون والمتلوّن و لتخلل الحق وجود صورة ابراهیم و کل حکم یصحّ من ذلک». بدین گونه می شود خلق ظاهر حق باشد یا برعکس حق ظاهر خلق باشد. اگر به اسم ظاهر تجلی نماید، خلق مستور در حق است و اگر به اسم باطن تجلی نماید، حق مستور در خلق است. پس خلق، حجاب حق و حق، حجاب خلق می شود؛ حال آنکه علی(ع) فرموده است: «لاتحجبه السواتر». و عجب اینکه کتاب و سنت به صدای بلند منادی توحید خالق و تفاوت خالق و مخلوق است و اینها در مقام انکار و مکابره و معارضه ایستاده اند، اما اینان عینیت خالق و مخلوق را که شرک و الحاد و جحود است، توحید می پندارند (ص۱۷۸ـ۱۸۰).

همو در «فصّ اسماعیلی» گوید: «فلا تنظر الی الحق فتعریه عن الخلق/ ولا تنظر الی الخلق و تکسوه سوی الحق». قیصری شارح ابن عربی گوید: حق را منزه از مظاهر خلقی و عاری از صفات آنها قرار مده و خلق را مجرد از حق و مغایر با آن از هر جهت مپندار و لباس غیریت مپوشان (ص۱۸۱).

همو در «فصّ لقمانی» خدا را غذا و رزق برای هستی و هستی را غذا و رزق برای خدا می پندارد که اگر مطلب اول را به وجهی بپذیریم، مطلب دوم پذیرفتنی نیست. و اینکه شارح به اینکه بعضی صفات مخلوق را به خدا نسبت می دهیم، اعتذار جسته و توجیه نموده، حقیقت این است که صفات مورد اشارهٔ او طبق اذن شرع برای خدا به کار می رود و تأویل شرعی دارد [مثل صفت رضا و غضب برای خدا] و نیز شارح قیصری برای آنکه حرف محیی الدین را درست کند، گفته است این کتاب را خود پیغمبر(ص) در خواب به محیی الدین داد و گفت برای مردم بیرون کن که از آن فایده ببرند و آن در سال ۶۲۷ق در دمشق بوده است. مؤلف گوید: آن خواب جز دروغ بی اصل چیزی نیست و از خود بافته تا مریدان احمق را به ترویج ضلال بفریبد و برانگیزد. یا اگر راست گفته باشد، رؤیای سودائی پریشانی است که شیطان در ضمیرش دمیده؛ آخر چگونه ممکن است پیغمبر(ص) کتابی برای تبلیغ به محیی الدین دهد که اسلام را تخریب و ریشه کن سازد (ص۱۸۱ـ۱۸۲).

همو در «فصّ عیسوی» گوید: پس از ذکر احیای اموات به دست عیسی(ع) دربارهٔ او معتقد به حلول شدند و بعضی گفتند: «مسیح همانا خداست» و به همین سبب کافر شدند؛ زیرا الوهیت را منحصر در مسیح کردند!» و خطا هم کردند؛ زیرا «کفر» به معنی «ستر» است. اینکه حق را در لباس انسان پوشاندند، کفر است و اینکه منحصر در او کردند، خطا است. مؤلف گوید: ببین به چه شکل اشمئزازآوری کلمهٔ کفر را به اسلام و اسلام را به کفر تبدیل می کند (ص۱۸۵). مؤلف احادیث رؤیت را هم که مورد استناد صوفیه است، از طریق عامه می داند؛ چرا که ائمه رؤیت بصر را در دنیا و آخرت محال دانسته اند (ص۱۸۹).

آنچه گذشت، در مورد تشبیه بود. در مورد تنزیه نیز قیصری گوید: تنزیه یا منزه داشتن خدا از نقائص امکانی است و یا از کمالات انسانی، و در هر حال تحدید و تقیید حضرت حق است و جدا نمودن خداست از موجودات؛ و بدین معناست که خدا در بعض موجودات ظهور می کند و در بعضی نمی کند؛ در حالی که حقیقت غیر از این است. حقیقت این است که موجودات با تمام ذات و وجودشان مظاهر حق اند و همه امور اصالتاً راجع به حق است و تبعاً راجع به خلق؛ پس کسی که خدا را از بعضی جهات تنزیه می نماید (چه جاهلانه چه عالمانه)، در هر حال بی ادب است؛ چون هرچه را خدا در مقام جمع و تفصیل به خود نسبت داده، نفی می کند. آنچه گفته شد، مربوط به حضرت الهیت است، اما در مقام احدیت ذاتی تشبیه و تنزیه هیچ یک معنی ندارد. خدا منزه است از تنزیه، چه رسد به تشبیه. حال کسی که قائل به شریعت است، وقتی خدا را تنزیه نماید یعنی صفاتی را که رسلی و کتب آسمانی به خدا نسبت داده اند، نفی و تکذیب می نماید و کسی که قائل به شریعت نیست و تنزیه می نماید

(همچون فلاسفه و مقلّدین ایشان) هم حقیقت امر را نمی داند، هم گمراه است و هم گمراه کننده. پس مؤمن موحّد باید جامع دو مرتبهٔ تشبیه و تنزیه باشد (ص۱۹۳ـ۱۹۵)؛ چنان که محیی الدین در «فص الیاسی» گفته است: کسی که معرفت به تجلی دارد، سریان حق را در تمام صور عنصریه و طبیعیه می بیند. هیچ تشبیهی خالی از تنزیه و هیچ تنزیهی خالی ازتشبیه نیست (ص۱۹۶) که وجه تدلیس محیی الدین ظاهر است. و مگر نه اینکه خدا خود فرموده: «سبحانه و تعالی عما یشرکون»، و مگر نه اینکه خدا خود فرموده: «سبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیرا»، و مگر نه اینکه خدا خود فرمود: «سبحان ربک رب العزة عما یصفون». اصلاً تنزیه یعنی تنزیه خدا از همین ها که گمراهان صوفی می گویند و خدا را [از جمله] به صفات مخلوقات معرفی می نمایند. (ص۱۹۷)

اینکه جاهلان صوفیه گفته اند. صفات کمال خالق همان صفات کمال مخلوق است، چون مخلوقات مظهر و مجلای حق هستند، خلاف چیزی است که قرآن می فرماید: «أأرباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الاّ اسماء سمیتموها انتم ما انزل الله بها من سلطان ان الحکم الا لله امر ان لاتعبدوا الا ایاه ذلک الدین القیم ولکن اکثر الناس لایعلمون» (یوسف، آیه۳۹ـ۴۰) و نیز می فرماید: «ربنا رب السموات والارض لن ندعو من دونه الها، لقد قلنا اذا شططا و هولاء قومنا اتخذوا من دونه الهة لولا یاتون علیهم بسلطان بین فمن اظلم ممن افتری علی الله کذبا» (کهف، آیه۱۴ـ۱۵). به هر حال، منظور از تنزیه، تنزیه از تشبیه است.

و اینکه محیی الدین در عنقاء مغرب گفته است که تنزیه کننده نفس خود را تنزیه می کند نه خدا را، زیرا خدا محتاج به تنزیه او نیست، قول باطلی است؛ زیرا تنزیه خدا به همین گونه که ما می گوییم، عین قرآن است: «الحمدلله الذی لم یتخذ ولدا و لم یکن له شریک فی الملک و لم یکن له ولیّ من الذّل» (اسراء، آیه۱۱۱) و «قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغنی، له ما فی السموات و ما فی الارض» (یونس، آیه۱۸). اینکه محیی الدین می گوید: شخص تنزیه کننده نفس خود را تنزیه می نماید، حرفی سفیهانه و دیوانه وار است؛ زیرا ممکن الوجود هیچ گاه بریّ از عیب و نقصان نیست که خود را تنزیه نماید (ص۱۹۸ـ۱۹۹).

محیی الدین اصرار دارد بر اینکه آیات و احادیث دربارهٔ خدا همگی محدود کننده است، چه تنزیهی باشد و چه نباشد؛ و مواردی را ذکر می کند: یکی حدیث اعرابی که از پیغمبر(ص) پرسید: خدا پیش از آفرینش کجا بود؟ حضرت طبق این روایت پاسخ داد: «کان فی عماء ما فوقه و لا تحته هواء» و این اول تحدید است. عماء در لغت به معنی مه است و در اصطلاح عرفاً اولین تعین حق برحسب اسم جامع الهی است و هر دو معنی محدودیت را می رساند و این همان صورت محمدیه (حقیقت محمدیه) یا انسان کامل است که تفصیل آن می شود عالم اعیان، چه به لحاظ علمی و چه ظهور عالم خارجی. دیگر آیهٔ «استوی علی العرش» است که ظهور اسم رحمانی است در صورت عرش، و این هم محدودیتی دیگر. دیگر حدیثی است منسوب به پیغمبر(ص) که «خداوند هر شب بر آسمان دنیا (پایین و نزدیک) نزول می کند که آیا توبه کاری هست توبه اش را بپذیرم؟» و این خود محدودیت است. دیگر آیهٔ ۸۴ است از سورهٔ زخرف «و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» که این هم محدودیت است. دیگر آیهٔ «وهو معکم اینما کنتم» که همین محدودیت است. دیگر حدیث قرب نوافل است: «... کنت سمعه و بصره...» که این محدودیت است. دیگر آیه مشهور «لیس کمثله شیء» می باشد. چه حرف تشبیه «ک» را زائد بگیریم و چه زائد نگیریم، حتی این آیه محدودیت را می رساند؛ زیرا تقیید که تقیید است و اطلاق هم نوعی تقیید است؛ چون تقیید به اطلاق است (۲۰۶ـ۲۰۷).

مؤلف در جواب، حدیث عماء را از مجعولات عامه می شمارد که خلاف مضمون آن مکرر در احادیث شیعه آمده است (ص۲۰۳). دربارهٔ دیگر آیات و احادیث پیشتر توضیح داده شد و در مورد آیه «لیس کمثله شیء» و قضیه اطلاق و تقیید که محیی الدین و قیصری خیلی به آن چسبیده اند، مؤلف گوید: تمیز و تفاوت ممکنات از یکدیگر و تنزیه خالق و مخلوق، دو چیز است و این تنزیه محدودیت لازم نمی آورد (ص۲۰۸).

اما قضیهٔ رؤیت، می دانیم طبق حدیث مشهور ذعلب، خدا با چشم ظاهر و عیان دیده نمی شود، اما با چشم دل و ایمان مشهود خدابینان است؛ در حالی که قیصری و محیی الدین اصرار دارند بر آنکه هرچه در اعیان دیده می شود، در واقع خداست و نام مخلوق جز پندار و ساختگی نیست؛ چنان که ماده «خلق و اختلاق» در معنای «تهمت و دروغ سازی» هم به کار رفته. در نظر اهل کشف «حق محسوس است و خلق معقول است» و در نظر محجوبان همچون متکلمین و حکما و عوام «حق معقول است و خلق مشهود است» (ص۲۱۱).

محیی الدین به صراحت خدا را در نشان دادن آفرینندگی خود محتاج به خلق می داند و این با صریح قرآن و روایات که خدا را غنی بالذات می دانند، منافات دارد (ص۲۱۸).

اما قول به عدم خلود کفار در جهنم که محیی الدین در «فص یونسی» عنوان کرده، خلاف صریح قرآن و اجماع مسلمین است. جالب اینکه خلود در جهنم را که نصّ کتاب الله است، به این صورت منکر شده که گوید خلود در عذاب تحقق نمی یابد و اهل جهنم به همان وضع عادت می کنند (بلکه لذت هم می برند) و عذاب، «عذب» می شود. (ص۲۴۱ـ۲۴۴) اشکال تنها بر

عقیدهٔ خلاف اسلامی محیی الدین نیست؛ بلکه تأویلات با رد و دور و دراز او که نصوص را بازیچه و اسباب ریشخند قرار داده، از انکار بدتر است. چگونه می توان گفت معنی آیات قرآن در تعذیب کفار و اقوام یاغی بر خدا بر پیغمبران، تعظیم و تجلیل از مقام معرفت آنهاست؟ چگونه می تواند معنی آیات قرآن این باشد که قوم عاد و ثمود و قوم نوح و لوط از مؤمنان موحد به خدا نزدیک تر باشند؟ آیا کسی که این حرف ها را زده «خاتم ولایة محمدیه» است یا ماحی الدین؟ (ص۲۴۵) اینکه محیی الدین فرعون را هم ناجی می داند نه هالک، آن قدر عجیب است که قیصری گوید: این حرف پذیرفتنی است؛ چون در کتابی که محیی الدین [به ادعای خودش] به امر پیغمبر (ص) اظهار کرده، مسطور است! اما منکران مغرور [یعنی عموم مسلمین که از ظاهر کتاب الله هلاک فرعون را می فهمند] نیز معذورند. بدین گونه تخفیف داده، اما عموم مسلمین را «فریب خورده» دانسته است (ص۲۴۷).

محیی الدین آن قدر دایرهٔ رحمت الهی را توسعه می دهد و بر عفو تکیه می نماید که تقریباً برابر تکذیب وعیدهای قرآنی است و لازمه اش این خواهد بود که قرآن در اخبار وعیدها کاذب است (ص۲۵۳) و همین توهّمات بوده که پیش از محیی الدین احمد غزالی را لغزانده؛ به طوری که ابلیس را «رئیس الموحدین» می نامد (ص۲۵۳). همو روزی در منبر گفت: هرکس از ابلیس توحید نیاموزد، زندیق است؛ زیرا امر شد به غیر خدا سجده نماید، نکرد. و نیز آورده است: آن گاه که خدا به موسی پاسخ «لن ترانی» داد، موسی خطاب به خدا گفت: «کارت همین است، آدم را برمی گزینی و سپس سیاه رویش می سازی و از بهشت بیرون می اندازی، و مرا به طور دعوت کردی و اکنون مورد شماتت دشمنان قرار دادی؛ با دوستان چنینی، با دشمنان چگونه ای؟»

و نیز احمد غزالی روایت کرده که موسی و ابلیس در گردنه کوه طور به هم برخوردند. موسی به ابلیس گفت: چرا آدم را سجده نکردی؟ ابلیس گفت: هرگز و حاشا، اگر غیر خدا را سجده کنم، موحّد نیستم؛ اما تو همانی که طلب رؤیت خدا نمودی. گفته شد: به کوه نگاه کن و کردی! بدین گونه احمد غزالی با این منبرها، عامهٔ اهل بغداد را شیفته کرده، بین آنها شهرت یافته بود. به نوشتهٔ ابن الجوزی، روزی بر منبر گفت: «ای مسلمانان! من پیوسته شما را به سوی خدا می خواندم. اکنون شما را از خدا برحذر می دارم که این همه زناربند و جزیه پرداز همه دوستار خدایند!» و نیز آورده است که یک یهودی نزد احمد غزالی آمد مسلمان شود. احمد گفت: مسلمان مشو! گفتند: چگونه او را از اسلام منع می نماید؟ گفت: یهودی را نزد منافقین مبرید؛ نزد برادرم ابوحامد (محمد غزالی) ببرید تا تعلیمش دهد. سپس گفت: وای بر شما! خیال می کنید لا اله الا الله منشور ولایت است؛ خیر منشور عزل است، و از این قبیل شطحیات (ص۲۵۴).

از بایزید بسطامی شعری نقل شده که ترجمه اش این است:

هرگاه تو نبودی آدم در میان نبود و ابلیس کی بود؟

همه را تو به فتنه افکندی و با این همه دوستت دارند (ص۲۵۵).

عبدالرزاق کاشی در شرح فصوص گوید: هر قدر شخص دعوت شده به خاطر تصلّب بر دینش، بیشتر در برابر دعوت کننده مقاومت کند، در حقیقت بیشتر مطیع پروردگارش می باشد؛ مثل ابلیس که سرکشی اش از سجده عین اطاعت بود. (ص۲۵۵)

آورده اند که سهل بن عبدالله تستری به ابلیس اعتراض کرد که خود را از رحمت حق دور ساختی. ابلیس گفت: مگر نه اینکه در قرآن آمده است: «و رحمتی وسعت کل شیء» و مگر نه اینکه من جزء کل شیء هستم؟ شیخ ساکت شد و در خانه به قرآن نگریست، دنبالهٔ آیه را چنین خواند: «ساکتبها للذین یتقون» (اعراف، آیه۱۵۶). بار دیگر وقتی شیطان را دید، همین را برایش گفت. شیطان خندید که من به معرفت تو بیش از اینها امیدوار بودم. آیا ندانسته ای که از جانب خدا قیدی نیست و همه اطلاق است. اگر تقییدی هست، از جانب بندگان است. شیخ چون دید ابلیس طبق اصطلاح قوم حرف می زند و به مقاصد و مطالب صوفیه از خود آنها واردتر است، دانست به غلط رفته است و از ابلیس عذرخواست (ص۲۵۵).

جامی در حواشی بر نقد النصوص همین حکایت را آورده، و نیز در مباحثهٔ بین موسی و ابلیس شعری دارد. ابلیس می گوید: حال که خدا مرا لعنت کرده، پس دیگر عشق من به خدا ناب و بی شائبه خواهد بود: «لطف و قهرم همه یک رنگ شده/ کاه و کوهم همه همسنگ شده/ عشق شست از دل من نقش هوس/ عشق با عشق همی بازم و بس» (ص۲۵۶).

مؤلف گوید: ظاهراً راوی این روایت خود ابلیس بوده است که صوفی مذاق است!

اما اعتقاد صوفیه همچون اشاعره به جبر، لازمهٔ قول ایشان به وحدت وجود می باشد و تا آنجا در این قضیه پیش رفته اند که به حدیث «القدریة مجوس هذه الامة» استناد نموده و قائلان به غیر جبر را «گبر» نامیده اند؛ حال آنکه جبری محض نیز طبق کلام علی بن ابی طالب(ع) همچون بت پرست و دشمن خدا و حزب شیطان و «قدریه این امت» معرفی شده است (ص۲۵۸). طبق نظر شیعه امر بین الامرین صحیح است و جبری محض و تفویضی محض هر دو مصداق «قدریه» هستند. در این میان صوفیه همچون اشاعره جبری اند. اما به قول سید حیدر [آملی] این ظاهر مطلب است؛ باطناً صوفی و اشعری خیلی فاصله دارند؛ زیرا

اشاعره هنوز از ظلمت رؤیت غیر نرسته اند و به توحید وجودی که دیدن حق است، بدونَ ملاحظهٔ وجود غیر نرسیده اند؛ حال آنکه صوفیه بعد از رسیدن به این حالت و فنای در حق و فراغ از رؤیت غیر حق، سخن از جبر می گویند و دم از «لا فاعل الا هو» می زنند. پس جبر صوفی مستند به وحدت وجود است و با بطلان وحدت وجود، جبر صوفیانه هم باطل خواهد بود (ص۲۵۹).

دیگر از عقاید واهی صوفیه، سقوط تکالیف است پس از رسیدن به مرتبهٔ یقین، که به آیه «فاعبد ربک حتی یأتیک الیقین» (حجر، آیه۹۹) متمسک می شوند؛ حال آنکه در اینجا «یقین» به معنی مرگ است. علامه حلی خود یک صوفی را در حرم امام حسین(ع) مشاهده کرد که از میان جمع صوفیان نماز مغرب به جای نیاورد. علامه سبب پرسید. گفتند او به خدا رسیده و نیاز به حاجب ندارد (ص۲۶۰). ابن ابی جمهور احسائی در اواسط کتاب المجلی گوید: اینکه اباحیه گفته اند: «عارف واصل نیاز به صورت ظاهری عبادات ندارد»، پندار شیطانی است؛ زیرا ملاحظهٔ معانی بدون صورت، تمام نیست و منظور حقیقی از وصول ترک عمل نیست؛ ترک ملاحظهٔ عمل است. آن گاه داستان مردی گوشه نشین را می آورد که اهل دانش و صلاح و نیکوییان و خوش محضر بود، الاّ اینکه می گفتند طبق سنت شرع نماز می گزارد. ابن ابی جمهور گوید: سبب پرسیدم. آن مرد پاسخ داد: «وقتی حاجی به مکه رسید، راحله برای چیست؟ پرسیدم: به فرض اگر تو واصل باشی، آیا درجهٔ وصولت از پیغمبر(ص) بالاتر است؟ گفت: حاشا که چنین باشد. گفتم: پس چگونه است که صورت ظاهر و عبادات را کاملاً مواظب بود و تو نیستی؟ گفت: برای آنکه او به وصال رسید و باز گردانده شد. گفتم: پس تو افضلی؟ گفت: مقصود مرا درنیافتی. پیغمبر(ص) بازگردانده شد تا مردم را تکمیل کند و به خدا برساند. پس باید به عنوان پیشوا تمام اعمال را برای آنکه بدو اقتدا کنند، به جای آورد، وگرنه خودش نیازی به این اعمال ندارد؛ اما من که واصل شده ام و تکلیفی هم برای هدایت مردم ندارم، مستغنی از مجاهده هستم و به مشاهده باطنی مشغولم. ابن ابی جمهور گوید: نخست از تقریرش مبهوت شدم، اما به عقل خود رجوع کرده، در پاسخش گفتم: وصول یعنی ترک ملاحظهٔ عمل، نه ترک عمل. ابن ابی جمهور گوید: مرد گوشه نشین به فکر فرو رفت. آن گاه سر برآورد و گفت: ای فلان! مرا از آنچه در آن بودم، بازداشتی. برو و دیگر حرفی با من نزن که از دست امثال تو به این غار پناهنده شده ام. ابن ابی جمهور گوید: از نزد او بیرون آمدم و دانستم یکی از کسانی است که با اوهام اباحیه به هلاک افتاده است. (ص۲۶۳)

مؤلف گوید: عجب است از ابن ابی جمهور که از همان اول چرا این شخص را منع و تکفیر نکرد. آری، او چون خود صوفی مذاق بود، به سخن دراز او گوش سپرد و آخر هم با زبان خودشان جوابش را داد، نه براساس اصول شرعیه.

**نقد صوفیه در ناحیهٔ افعال و اعمال**

از جمله انحرافات صوفیه در ناحیهٔ اعمال و افعال، اعتماد و تکیه بر اخبار مجعوله است؛ بلکه بر خویش وضع حدیث را جایز می دانند؛ حال آنکه در حدیث متفق علیه شیعه و سنی، پیغمبر(ص) فرموده است: «من کذب علیّ متعمداً فلیتبوأ مقعده من النار». ابن حجر عسقلانی شافعی، از جمله انگیزه های جعل کنندگان حدیث را جهالت تقدس پیشگان یا تعصب تقلیداندیشگان یا پیروی رؤسای اهل هوا و شهرت جویی می داند که این همه حرام است؛ اما کرامیه و بعضی صوفیه در مقام ترغیب و ترهیب وضع حدیث را جایز دانسته اند [شبیه آن چیزی که به تسامح در ادلهٔ سنن مشهور است]؛ حال آنکه ناقل حدیث کذب هم با علم به کذب آن، کذّاب است. از بایزید نقل است که خطاب به عالمی گفت: شما علم خود را از مردگان گرفتید و ما از زنده ای که نمیرد [حدثنی قلبی عن ربّی] و این تعریض است به روایت سینه به سینه تا برسد به معصومین(ع). سید نعمت الله جزایری از یک صوفی حکایت می کند که گفت من کتب اربعه (کافی و تهذیب و استبصار و من لایحضره الفقیه) را به دست خود نوشتم و چون آنها را بی فایده یافتم، به درهمی فروختم و آن درهم را در آب انداختم. بدین گونه معلوم می شود صوفی، چه شیعی، چه سنی، در دین سهل انگار و لاابالی است و لذا برای اثبات مطالب بی پایه خود متوسل به حدیث سازی می شوند و محدثان را به ریشخند می گیرند و در واقع پیرو شریعت نیستند، چه رسد به طریقت و حقیقت (ص۲۶۷).

بعضی صوفیه و تقدس پیشگان که خواسته اند حدیث مذکور را توجیه نمایند، گفته اند یک فقرهٔ «لیضلّ به الناس» هم دارد. منظورشان این است که هرگاه شخص حدیث ساز هدفش گمراه کردن مردم نباشد، جهنمی نیست؛ حال آنکه در اینجا «ل» برای غایت نیست؛ بلکه برای عاقبت است؛ یعنی دروغ سازی و حدیث پردازی در هر حال منجر به گمراهی می شود.

دیگر از ویژگی های صوفیه التزام آنان به دلالت مرشد است و تسلیم محض بدو؛ و استنادشان در این قضیه به داستان موسی و خضر(ع) است. می بایستی خواب و خور و نشست و برخاست و دادوستد و حتی عبادات واجب و مستحب، با اختیار و موافقت پیر باشد و اگر دید که پیر فلان کار را دوست ندارد، باید از آن دست بکشد و همواره بایستی گوش به کلام پیر بسپرد؛ چرا که خدا از زبان پیر سخن می گوید. پیر دارای ولایت جزئیه است

و ولایت الهی را در نفس مرید اعمال می نماید. اول کسی که این اصل فاسد را بر کرسی نشاند، ابن عربی بود و او با آنکه سنّی است، افکارش چنان عمومیّت و رواج یافته که صوفیه شیعه نیز مرشدهای خود را «اولیاءالله» می نامند. ابن عربی شخص خود را «خاتم ولایت محمدیه» می داند؛ چنان که در «فصّ شیثی» و نیز فتوحات مکیه گوید: ولایت را در رؤیا همچون دیداری دیدم که فقط جای دو خشت نقره و طلا در آن خالی بود. چنین تعبیر کردم که خاتم ولایت، به من خواهد بود. مشایخ عصر نیز بر وفق تعبیر من تأویل کردند [ص۲۶۸ قس: شرح فصوص الحکم خوارزمی، چاپ نجیب مایل هروی، ج۱، ص۱۳۳].

قیصری گوید: منظور از خشت نقره، تبعیت ظاهری از احکام و منظور از خشت طلا، پیروی باطنی است؛ یعنی ابن عربی از همان منبعی می گیرد که خود پیغمبر(ص) می گرفت (ص۲۶۹). البته خود ابن عربی خاتم ولایت محمدیه مقیّده است و خاتم ولایت مطلقه عیسی(ع) خواهد بود که اول امر با یک پیغمبر الهی یعنی آدم شروع و آخرش هم با عیسی تمام شده باشد. اما «خاتم ولایت محمدیه» به طور مطلق یکی از اولاد پیغمبر(ص) خواهد بود که ابن عربی وی را در سال ۵۹۵ق دیده و علامتش را مشاهده کرده. بدین گونه ابن عربی مدّعی دیدن مهدی[عج] نیز می شود (ص۲۷۰) و همین حرف ها زمینه ای شد که صوفیه مرشدپرست شوند و حتی صورت مرشد را در نماز همراه داشته باشند و در نظر بگیرند و توجه نکنند که این همه بدعت است.

آنچه در تشیع هست، رجوع به «روات احادیث اهل بیت» است، آن هم به شرط اینکه همچون علمای یهود و بعضی علمای عامه دنیاجوی و حرامخوار و ظاهر الفسق نباشند؛ بلکه باید دارای صفت «صائناً لنفسه، حافظاً لدینه، مخالفاً علی هواه، مطیعاً لمولاه» بوده باشند تا قابل تقلید باشند. ضمناً باید متعمّد در کذب [ولو با نیّت مصلحت] نباشند و مطلبی را تحریف و جابه جا نکنند (ص۲۷۴). این در مورد علمای شیعه است. حالا در باب مرشدهای صوفیه، چه فسقی از این بزرگ تر که رقص و کف زدن و غنا و اذکار و اوراد اختراعی به کیفیت و شرایط مخصوص را که هیچ مدرکی از کتاب و سنت ندارد، تجویز کرده اند و عجب اینکه همچون بتان در تصور بت پرستان، اینان نیز در نظر مریدان شان وسیلهٔ تقرب ایشان به خدا هستند.

کف زدن و سوت زدن هنگام طواف را خداوند وسیلهٔ عتاب بر کفار قرار داده: «و ما کان صلوتهم عند البیت الا مکاء و تصدیة» (انفال، آیه۳۵). صوفیه نیز رقص و آواز و کف زدن را از اسباب حصول جذبه می دانند. سماع به وجد می انجامد و وجد موجب حرکات ناموزون (اضطراب) یا موزون (رقص) می شود. ابوطالب مکی به عمل اهل مکه و مدینه بر مواظبت سماع استناد می نماید و می نویسد: ما خود روزگار ابومروان قاضی را درک کردیم که تعدادی کنیز آوازه خوان آماده برای سماع صوفیه داشت. و نیز حدی خوانی در کاروان های حج را به منظور تهییج کاروانیان و صدای طبل برای به حرکت درآوردن مجاهدان و غازیان و نیز آهنگ های شادمانه به مناسبت اعیان را بر حلیّت غنا و سماع دلیل می آورد و می گوید: این گونه سماع دل را آتش می زند و از کدورات زدوده می سازد، اما ادب سماع این است که صوفی تا با خود است، از جا برنخیزد و صدا به گریه و غیر آن بلند نکند که بیم ریا هست؛ اما اگر بی اختیار شد و به رقص برخاست یا بدون ریا حالت گریه به خود گرفت، بر وی باکی نیست؛ زیرا جلب حزن یا سرور از مباحات است. از دیگر آداب سماع این است که هرگاه یکی به رقص برخاست و از باب ریا و تکلف نبود، دیگران هم به موافقت او برخیزند و هرگاه اوّلی عمامه اش بی قصد افتاد یا لباس خود را کَند، دیگران هم به موافقت همان کار را بکنند و اگر خرقه چاک زد، آنها نیز چنین کنند و این سخن نشنوند که بدعت است. مگر باید همهٔ مباحات مأثور و منقول (و منصوص) باشد؟ بدعت چیزی است که خلاف سنت مأثوره است. البته هرگاه کسی خوب نتواند بر قصد و رقص او بر یاران گران آید، همان به که وقت دیگران را ناخوش و حالتشان را مشوّش نسازد، خصوصاً اگر رقصش از روی تواجد باشد، نه وجد صادق؛ و تشخیص صدق با صاحبدلان حاضر در مجلس است. از جمع بندی این همه برمی آید که سماع یا حرام است (مانند سماع جوانان و اکثریت که شیفتهٔ شهوت اند) یا مکروه (مانند سماع کسانی که عادت دائمی اش نیست، ولی غالباً از آن راه تفریح می کند) یا مباح (سماع کسی است که فقط از صدای خوش لذت می برد) یا مستحب (سماع کسی است که حبّ الهی بر وی غالب است و سماع صفات نیک را در او برمی انگیزد). این بود پایان سخنان ابوطالب مکی و غزالی که از وی اقتباس کرده است(ص۲۷۷).

این سماع صوفیه از دیرباز معمول و معهود بوده؛ چنان که ابوالعلاء معری در تعریض بر ایشان سروده است:

آگاه باشید ای گروه صوفیان که شما بدترین گروهید
که امری محال آورده اید
آیا خدا در قرآن به شما گفته است
که مثل چهارپایان بخورید و برای من برقصید؟ (همان)

در مورد قرائت قرآن هم روایت است که قرآن را با الحان عرب بخوانند، نه آهنگ های اهل فسق یا نوحه گری و ترجیع صوت رهبانان (ص۲۸۳).

آورده اند که شیخ علی بن بزغش در مجلس سماع شهاب الدین سهروردی [صاحب عوارف المعارف] بود و حاضران بی حرکت نشسته بودند. شیخ نهیب زد که «سماع بی کشمکش مثل بستان

بدون مشمش است!» ناگهان قوم به حرکت درآمدند و مطرب شروع به خواندن نمود:

أیا جَبَلَی نعمان بالله خلّیا
نسیم الصبا یخلص إلی نسیمها
فإن الصبا ریح إذا ما تنسمت
علی قلب محزون تجلّت همومها

یعنی:

ای دو کوه نعمان شما را به خدا
بگذارید نسیم صبا خالص بر می بوزد
که این باد صبا هنگامی که بوزد
نسیمی است که اندوه دل غمگینی را پاک می کند

درویشی در گوشهٔ مجلس بود که به شنیدن این شعر در اضطراب افتاد و نور و سوز عجیبی از وی درخشید که جماعت را به دهشت افکند؛ پس همگی به گریه و شور و التهاب افتادند. پس چون به خویش آمدند، آن درویش پرسید: یاران می دانید «دو کوه نعمان» چیست؟ مرا چه در نظر آمد؟ بعضی گفتند: «بیم و امید». بعضی گفتند: «نفس حیوانی و طبیعی». بعضی گفتند: «فرشته و دیو». بعضی گفتند: «امّاره و لوّامه»؛ اما درویش به هیچ یک از این جواب ها اعتنا ننمود. گفتند: خودت چه می گویی که ما به همان خشنودیم. گفت: جز در حضور شیخ نگویم. شیخ آمد و به درویش گفت: بگو تا از تو استفاده کنند. گفت: «آن دو کوه ابراهیم و محمدند و شریعت های آن دو که مانع است نسیم الهی بی واسطه بوزد و مراسم عبادات نگاشته اند و هرکس را در مرتبه ای بازداشته اند». شیخ و یاران را آن سخن خوش آمد و بار دیگر از صبح تا وقت چراغ به سماع پرداختند که سماع برای اهل دل از اشرف عبادات است و بسی دور از رسوم و عادات (ص۳۷۸).

از این حکایت عداوت ایشان با ابراهیم و محمد(ع) آشکار می شود! و عجیب است از متصوفه شیعه که غنا را تأیید می نمایند؛ چنان که یکی شان آورده است: در حضور پیغمبر(ص) این شعر را خواندند:

لسعت حیة الهوی کبدی
فلا طبیب له و لا راق
الاّ الحبیب الذی کلفت به
فانّه منیتی و تریاقی

بنابراین روایت مجعول که عامّه نیز آورده اند، حضرت به اهتزاز و هروله و سماع درآمد و «یا حبیب یا حبیب» تکرار می شود. پس اصحاب ردای حضرت را محض تبرک قطعه قطعه کرده بودند (ص۲۸۰). نقل این چنین احادیث واضح الکذب و عدم توجه یا کم اعتنایی به احادیث مسلّم، روی درهم کشیدن از مکروهات و فرو رفتن در محرّمات از عجایب حالات این عارف نمایان است و یادآور آن حکایت زمخشری است در ربیع الابرار: «کنیزی در دکان برده فروش قسم می خورد که نزد اربابش باز نمی گردد. پرسیدند: چرا؟ گفت: نشسته نماز می خواند، اما سرپا جماع می کند. با اعراب فحش می دهد، اما قرآن را غلط می خواند. هر دوشنبه و پنجشنبه روزه مستحبی می گیرد، اما سراسر رمضان را ـ به عذر ضعف و پیری ـ افطار می کند. نماز (مستحبی) چاشت می خواند، اما نماز صبح خواب می ماند...» (ص۲۸۱). و این یادآور تفسیر اینان است که غنای حرام را به آنچه در مجالس شرب و فسق خوانده می شود، منحصر کرده اند؛ و این فتوا مأخوذ از غزالی ناصبی دشمن اهل بیت است و با مذهب شیعه قابل جمع نیست (ص۲۸۳). مراد مؤلف از مطالب اخیر، تعریض به ملا محسن فیض است که غنا را جایز می دانسته و متأثر از غزالی بوده است.

به هر حال، پیدایش حالت جذبه و وجد بر اثر غنا و همچنین ظهور کارهای غریب بر دست اشخاص ریاضت کش اعم از مؤمن یا کافر، امری است معهود و معمول (ص۲۸۵) و دلیل بر حقانیتی نمی شود و چه بسا شیاطین در نظر آنها بیاید و موجب تغیّر مزاج و دیدن چیزهای [موهوم] شود که مدّعی اند.

همچنین است ادّعای کشف که غزالی مدعی است عدم جواز لعن بر یزید در آن حالت برای او معلوم گردیده ـ زیرا نهایت کار یزید این است که مرتکب کبیر شده! ـ و همچنین بعد از انقطاع تدریس و ده سال خلوت نشینی در مکه و قدس این کشف برای غزالی دست داده که اهل تعلیم [= اسماعیلیه] و رافضه [یعنی شیعهٔ امامیه] گمراه اند و تا آخر عمر بر این عقیده اصرار داشت و در کتاب المنقذ من الضلال مدعی شده که از انبیا و ملائکه هرگاه بخواهد استفاده می کند و آنها را می بیند. البته کتاب سرّ العالمین را به غزالی نسبت داده اند که در بخشی اظهار حقانیت شیعه می نماید که شاید ممکن است آن قسمت الحاقی باشد. به هر حال المنقذ را بعد از سرّ العالمین نوشته که باز از حق برگشته است، مگر اینکه سرّ العالمین و تأیید شیعه آخرین نوشتهٔ غزالی باشد. (ص۲۸۸)

محیی الدین در فتوحات [و کتاب الاسراء] ادّعا می نماید که مکرر به هفت یا نُه بار وی را به معراج برده اند و بعد از آنکه در هر یک از آسمان ها پیغمبری را ملاقات کرده، در عرش به دیدار ابوبکر صدیق نائل شد. این چه جور مکاشفه ای است که ابوبکر را بالاتر از موسی و عیسی و ابراهیم(ع) قرار می دهد؟ تازه اینها فضلای قوم اند، چه رسد به آن عده ای از صوفیان که اهل علم و تشخیص نبوده اند و نیستند و عوام بر سر آنان هجوم آورده، سجده می برند. پس دیگر نباید از حالت بت پرستان دچار تعجب گردید(ص۲۸۹).

البته امامیه به تدریج مقالات و مقولات صوفیه را وارد کتب

خویش کردند: نخست کلمات برگزیده را می آوردند و تأکید اصلی شان بر شریعت بود و مقصدشان تطهیر نفس ـ مانند آنچه شهید ثانی در این باب نوشته است ـ تا کار به آنجا رسید که هرچه صوفیه گفته اند، نقل کردند و پذیرفتند و فرق و تمیز برخاست و ابراز تنفر از اهل شرع لازمهٔ گرایش به تصوف گردید؛ زیرا جرئت نمی کردند از خود شرع اظهار نفرت نمایند و آن را برای وقت دیگر گذاشتند و این همان چیزی است که در وصایای پیغمبر(ص) به ابوذر آمده است: «در آخرالزمان پشمینه پوشانی خواهند آمد که خود را برتر از دیگران می پندارند؛ حال آنکه مورد لعن ملائکه هستند». این حدیث را ورّام آورده و در کتب امامیه مشهور است [ر. ک: عین الحیوة مجلسی] و احتجاج امام صادق(ع) با سفیان ثوری در کافی نقل شده است (ص۲۹۲).

ادّعاهای دروغین سران صوفیه جالب است. محیی الدین گوید: همهٔ انبیا به سال ۵۸۶ق در قرطبه تجمع کردند تا وی را به قطبیت برگزینند و سخنگویشان هود بود، مردی درشت اندام و نیکو روی و خوش سخن و رازدان (ص۳۰۰).

و نیز آورده اند محمد غزالی به برادرش احمد می گفت: چه خوب بود اگر تو مجتهد شریعت می شدی. احمد غزالی پاسخ داد: چه خوب بود اگر تو به علم حقیقت می پرداختی، و با یکدیگر به بحث افتادند که کدام یک برحق اند و آخر قرار شد پیغمبر(ص) را حکَم قرار دهند. خلاصهٔ مطلب اینکه محمد غزالی پس از عبادت و تضرع بسیار، حضرت و یکی از صحابه را در خواب دید که با طبقی خرما آمده اند و چند دانه خرما به محمد غزالی مرحمت شد که وقتی از خواب چشم گشود، آن چند خرما در دستش بود. با شادمانی به در خانهٔ احمد رفت. احمد از درون آواز داد که برای چند دانه خرما این قدر مناز که طبقش اینجاست. بدین گونه محمد غزالی فهمید که آن فیض مختصر هم که بدو رسیده، از برکات انفاس احمد بوده است (ص۳۰۱). از آن پس محمد غزالی نیز طریق عرفا در پیش گرفت. مؤلف گوید: این خواب ها یا ساختگی است یا پندارهای شیطانی است که محمد غزالی ناصبی مدافع از یزید و احمد غزالی ابلیس ستای را از بزرگان معرفت قرار می دهد (ص۳۰۲).

چگونه است که سلسله های صوفیه همه یکدیگر را رد می کنند و مُخطی می دانند؟ اگر مکاشفات صحیح بود می بایست همه به نتیجهٔ واحد بینجامد؛ اما مکاشفهٔ مورد ادعای آنها، همچنان که در شرح الاسباب نفیسی آمده است، محصول چله نشینی در تاریکی و التزام به ترک حیوانی و مصرف بنگ و داروهای مخدّر خیال انگیز می تواند باشد؛ همچنان که گاهی سراب به نظر آب می آید (ص۳۰۳)؛ حتی برای بعضی فلاسفه همچون فارابی شبیه این حالت غیر عادی دست داد که بر اثر خلوت نشینی و انزوا و ترک کلیهٔ اشتغالات دنیوی دچار مالیخولیا شدند؛ به طوری که گاهی به کوچه و بازار می آمد، منطقیات می بافت و کودکان و بازاریان سر به سرش می گذاشتند (ص۳۰۴). شهید ثانی در کتاب السهام المارقه اشاره کرده است که از لحاظ عقلی و نقلی پذیرفتنی است که اجانین برای این گونه گوشه نشینان مجسّم شوند؛ چنان که در ایام نزدیک ما (یعنی شهید ثانی) مردی بود که از شهرهای دور دست خبر می داد و در سریع ترین زمان از شام به مکه خبر می فرستاد. بعد از مرگ پدرش، مرد سیاه درازی نزد پسر او آمد و گفت: من خادم پدرت بودم. اگر می خواهی همان غیبگویی ها که پدرت داشت تو هم داشته باشی، باید به شرط او عمل کنی. پسر پرسید: شرط چیست؟ گفت: بر من به جای خدا سجده کنی. آن پسر نپذیرفت و سیاه دراز غایب شد و دیگر باز نیامد (ص۳۰۵).

طبرسی در تفسیر آیهٔ «یلقون السمع و اکثرهم کاذبون» [شعراء۲۲۳] گوید: شیاطین آنچه را [از عالم بالا] شنیده اند، به دروغ می آمیزند و به کاهنان القا می کنند. در تفسیر صافی آمده است که دروغ پردازان به شیاطین گوش می سپارند و حدس و گمان هایی از آنان دریافت می نمایند و با خیالات خود می پرورند؛ به طوری که اکثرش منطبق با واقع نمی شود. مؤلف گوید: صوفیه بهترین مصداق مذکور هستند و نیز آیهٔ «ویل لکل افّاك اثیم یسمع آیات الله تتلی علیه ثم یصرّ مستکبراً کان لم یسمعها فبشره بعذابٍ الیم و اذا علم من آیاتنا شیئاً اتخذها هزوا اولئک لهم عذاب مهین» (جاثیه، آیه۷ـ۹)، توصیف کنندهٔ احوال امثال ابن عربی است.

در قصهٔ ادعای پیغمبری متنبی شاعر و دعوی حبس باران که با آن جمعی از نواحی شام را شیفته و فریفتهٔ خود کرده بود، نمونه ای هست از کسانی که هیچ کس آنان را از اولیاءالله نمی داند. در عین حال مریدان و معتقدانی داشته اند و کارهای غیر عادی از ایشان سر زده است و از انسان رفع استبعاد می نماید که کثرت مرید و معتقد برای کسی دلیل بر حقانیتی نیست. متنبّی آن پیشگویی را از قبایل عرب یمنی یاد گرفته بود و در جای دیگر نمایش می داد(ص۳۰۹).

مؤلف گوید: اکثر خرافات صوفیه و شیخیه و بابیه به همین کشف و شهود ادعایی برمی گردد و خواب هایی که دیده اند و تعبیرهایی که از آن خواب ها می شود. از شیخ مفید نقل است که خواب یا نتیجهٔ حدیث نفس و فکر کردن دربارهٔ امری است یا از جهت غلبهٔ طبیعتی بر طبیعتی و اضطراب مزاج در شخص است که بر حسب طبیعت غالب تخیّل خوردنی و نوشیدنی و پوشیدنی یا نکاح کردنی دلخواهی می نماید؛ حتی ممکن است این حالت در بیداری دست دهد، نه لزوماً در خواب و رؤیا؛ چنان که کسی بر اثر صفرازدگی ممکن است توهم سقوط از بلندی کند یا بر اثر سودازدگی پندار عروج و مشاهدهٔ ملائکه بدو دست دهد و حتی

فرشته ببیند و صدای وحی به گوشش برسد! سوم اینکه خداوند ممکن است بنده‌ای را از راه تبشیر یا انذار چیزی در ضمیرش بیندازد که وی را به طاعت و شکر وادارد یا از گناه و خلاف باز دارد. چهارم اینکه شیطان شخصی را وسوسه نماید یا امور هراس انگیزی در نظرش مجسم کند که باعث ارتکاب حرام یا پیدا شدن شبههٔ دینی گردد و کمتر کسی از خواب‌ها و پندارهای باطل در امان است، مگر انبیا و ائمه و صالحان راسخ در علم. هرکس علمش زیاد است و خواب کم می‌بیند و جسمش از عوارض پاک است، رؤیاهایش صادقه خواهد بود؛ اما آدم مست یا پرخواره و مُمتلی خوابش صحیح نخواهد بود. خواب‌های انبیا و ائمه(ع) در حکم وحی می‌باشد؛ همچنان که در روایت، خواب مؤمن را یک جزء از هفتاد و هفت جزء نبوت شمرده اند(ص۳۱۱).

اما اینکه جنّ چگونه به انسان وسوسه می‌کند، به این صورت است که اجانین اجسام بسیار رقیق و لطیف هستند. جن وارد عمق گوش انسان می‌شود و خاطر او را دچار شبهه می‌سازد؛ زیرا شخص در ظاهر چیزی را نمی‌بیند تا احساس او را ردّ کند [یا تصحیح نماید]. از پیغمبر(ص) روایت است که هرگاه در خواب بازیچهٔ شیطان شدید (مانند کسی که خواب دید سرش بریده شده و مثل گوی می‌غلتد) آن خواب را برای کسی حکایت نکنید(ص۳۱۲).

خواب مطابق اعتقادات دیده می‌شود: شیعی خواب شیعیانه می‌بیند و سنی خواب سنّیانه. اگر در بیداری کسانی مثل فرعون بوده اند که «انا ربکم الاعلی» گفته اند، چه استبعادی دارد که در خواب بدون آنکه موانع واقع بینانهٔ بیداری باشد، شیطان به کسی القا نماید که پیغمبر(ص) است؛ همچنان که محیی الدین مدعی شده پیغمبر(ص) در خواب کتاب فصوص را بدو داد و گفت: برای مردم بیرون کن تا از آن سود ببرند! (ص۳۱۴)

از جمله انحرافات صوفیه در اعمال و افعال، منع از طلب رزق است؛ چون طلب رزق را منافی توکل دانند و گاهی طلب رزق را که حلال است، تحریم می‌کنند؛ همچنان که غنا و رقص حرام را حلال شمردند. علامه حلی در مناهج الیقین گوید: صوفیه از آن جهت منع طلب رزق می‌کنند که حلال و حرام، مختلط و غیر قابل تشخیص است و باید پرهیز نمود، ضمن اینکه در موارد اختلاف مالی با اشخاص و ضمان و غیره باید از ظالم (=حکومت) استمداد نمود و نیز با دادن مالیات به ظالم کمک کرد. علامه گوید: این خیال ضعیفی است؛ زیرا اگر اختلاط حلال به حرام مسلّم باشد، اجتناب واجب است؛ اما اگر نمی‌دانیم، پرهیز لازم نیست و مساعدت ظالم هم مقصود بالذات نبوده است و مالیات را هم به زور می‌گیرند (ص۳۱۵). فاضل مقداد در ارشاد الطالبین گوید: طلب رزق می‌تواند واجب، مستحب، مباح و حرام باشد ـ وقتی خلاف شرع مسلّم است ـ و همچنین می‌تواند مکروه باشد وقتی شایسته است از امری خود را پاک نگه داریم [مثلاً اگر امر دایر باشد بین نظافتچی اتاق‌ها با کنّاس، باید شغل دومی را که به حیثیت خانواده و فرزندان برمی‌خورد، رد کرد؛ هرچند درآمدش بیش از اولّی باشد]. علاوه، در تعب طلب رزق نکته‌ای است که طالب دریابد منافع اخروی نیز بی رنج به دست نمی‌آید. روایاتی هم از ائمه(ع) و پیغمبر(ص) داریم کسانی را که به عبادت محض پرداخته، کار نمی‌کردند و حتی امور شخصی شان را به گردن دیگران می‌انداختند، توبیخ فرموده اند. زهد یعنی کوتاهی آرزو، نه پشمینه پوشی. و مشهور است که «الدّراهم مراهم». آری، زخم‌های دنیوی و اخروی با درهم (حلال) مداوا می‌شود.

محیی الدین در باب بیست ونهم فتوحات مکیه گوید: به هر اندازه که مخلوقی در عبادت یک بندهٔ خدا ذی حق باشد، از عبادت این کاسته می‌شود و بنده خالص خدا نیست و از همین جهت است که منقطعان الی الله سر به صحرا و دریا می‌گذارند و با مردم گریزی آزادی می‌جویند. ابن عربی گوید: از وقتی بدین مقام رسیده‌ام، صاحب حیوانی نیستم و لباس هایم همه عاریتی است که با اذن مالک در آن تصرف می‌کنم و هرگاه مالک چیزی شوم، اگر قابل بخشیدن باشد، فوراً می‌بخشم یا آزاد می‌کنم. و هرگاه بگویند باز هم حجت تمام نیست، می‌گویم: تمام است؛ زیرا بر کسی که معترف (به نیستی و نداری) است حجّت وارد نمی‌شود؛ بلکه صاحبان خط و دعوی مورد سؤال اند.

مؤلف گوید: این جاهل ندانسته که سیاحت اسلام جهاد است (نه رهبانیت). دیگر اینکه خروج از مالکیت عادتاً محال است؛ زیرا خدا انسان را مدنیّ بالطبع آفریده و مردم در رفع ضروریات یکدیگر باید تعاون ورزند و حتی زیستن با حداقل ممکن نیست، جز در ارتباط با دیگران، الاّ اینکه بایستی شکر مخلوق را هم به جای آورد. گذشته از اینها، حقوق که همه مال نیست؛ مثلاً پدر بر فرزند حقی دارد و فرزند بر پدر حقی دارد، خویشان و همسایگان و معلم و شاگرد و برادران ایمانی بلکه همهٔ اعضا و جوارح انسان بر صاحبش حقوقی دارند که انقطاع از دیگران این حقوق را ساقط نمی‌کند و گزاردن آنها منافی عبادت نیست [بلکه می‌تواند خود عبادت باشد]. همان عاریت نگه داشتن لباس مستلزم گزاردن حقوقی است و خیانت در آن گناه است و مستوجب حق استرداد و حق ضمان است. و اینکه پنداشته بدین گونه حجتی بر او نیست و از حساب و سؤال رسته است، باید گفت عجبا از جرئت و جسارت و خبط و گمراهی این شخص! ادعایی کرده که هیچ پیغمبری و هیچ معصومی نکرده است. آیا ادعای وحی و الهام بی واسطه و خاتمیت ولایت عقیدهٔ وحدت وجود موجود برای مسئولیت وی بس نیست؟ (ص۳۲۱).