

موافقان و مخالفان عرفان در حوزه علمیه قم

محمود شیخ^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱۲/۱۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱۲/۲۳)

چکیده

یکی از رویکردهای دینی و دانشی در حوزه علمیه قم، رویکرد عرفانی است که از بدو تأسیس حوزه نوین این شهر، در آغاز سده کنونی تا زمان حاضر حیات داشته است. مخالفان این رویکرد در این دوره همواره به نقد جدی این رویکرد پرداخته‌اند. خاستگاه رویکرد عرفانی قم دو مکتب حکمی تهران و اخلاقیون نجف است و حامیان این رویکرد در پایبندی به میراث عرفانی اسلام و نقد جنبه‌های خانقاهی تصوف و نیز تطبیق آموزه‌های صوفیه با کلمات امامان شیعه و نیز ارائه تفسیر عرفانی از قرآن و روایات مانند سلف خود عمل کرده‌اند و همین امور باعث فاصله گرفتن آنان از تصوف محض شده است و در نتیجه، از اتهام صوفی بودن رهیده‌اند. همچنین، آن‌ها از فشار مخالفان خود نیز متأثرند و در استناد به کلمات صوفیه بسیار محتاط عمل می‌کنند و همواره بر تمایزات و اختلافاتشان با تصوف تأکید دارند. مسیر سومی در میانه نزاع موافقان و مخالفان و متأثر از این نزاع، در دهه‌های اخیر سر برآورده است که مدعایش گذر از عرفان موجود به سوی عرفان ناب، راستین، حقیقی و بدون شائبه است. کوشش‌های معرفتی این دسته نقش مؤثری در حفظ و بقای گفتمان عرفانی و نیز آشناکردن مخالفان عرفان با این گفتمان داشته است و البته چنین رویکردی در شیعه بدیع نیست و پیش‌تر در آثار امثال فیض کاشانی بروز داشته است و این عده عملاً در برابر عرفان از جست‌وجوی عرفانی ناب با عناوینی چون عرفان و حیانی و اهل بیتی سخن می‌گویند.

کلید واژه‌ها: تصوف، حوزه قم، عرفان اسلامی، عرفان شیعه

۱- مقدمه

در حدود یکصد سالی که از تأسیس حوزه علمیه قم به همت شیخ عبدالکریم حائری یزدی می‌گذرد، دو ستیز و صف‌آرایی را می‌توان در آن مشاهده کرد: نخستین تقابل ناظر به مسائل سیاسی و اجتماعی و دیگری ناظر به مسائل دین‌شناختی و ابعاد علمی و معرفتی است. تقابل نخست در دوران حائری و پس از آن مراجع ثلاث و نیز در دوره زعامت آیت‌الله بروجردی و دوران هفده‌ساله پس از درگذشت او تا انقلاب اسلامی ادامه دارد و در این تقابل، گفتمان مبارزه با حکومت با گفتمان سازش یا سکوت با یکدیگر نزاع سختی را داشته‌اند و پس از سرنگونی نظام شاهنشاهی، آن تقابل در قالب جدید دخالت روحانیت در حکومت و سیاست یا پرهیز از دخالت در حکومت و سیاست بازآفرینی می‌شود. در عرصه علمی و معرفتی و پارادایم‌های دین‌شناختی نیز دو جریان موافقان و مخالفان عرفان و حکمت دو رویکرد رقیب را پدید آورده‌اند؛ به نحوی که برخورد‌های شدیدی را در بعضی ادوار با یکدیگر داشته‌اند و امروز وضعیت به گونه‌ای است که نمی‌توان از غلبه هیچ‌یک بر دیگری سخن گفت. امروز هم در طیف موافقان و هم در طیف مخالفان حکمت و عرفان شخصیت‌های تأثیرگذاری در رده مراجع تقلید وجود دارند و پیش‌ازین، در نسل‌های قبل نیز چنین نزاعی در میان علمای طراز اول وجود داشته است، چنان‌که مخالفت آیت‌الله بروجردی با درس فلسفه علامه طباطبایی و نیز فشارهایی که بر آیت‌الله خمینی به سبب درس فلسفه وارد می‌شده است، مشهور است. مخالفت‌ها عمدتاً مبتنی بر پیش‌انگاره‌های فقهی و کلامی است و تنها یک جریان به شکل منسجم، به نقد نظام‌مند مباحث عرفانی می‌پرداخته است که بنیان‌گذار آن میرزا مهدی اصفهانی بوده است و پس از او، شاگردانش راه او را تا امروز ادامه داده‌اند و اکنون با عنوان «مکتب معارف خراسان» یا «مکتب تفکیک» شناخته می‌شوند.^۱ برخی از شخصیت‌های حوزه‌های مشهد، تهران و اصفهان نیز از مخالفان عرفان‌اند؛ اما از آنجاکه موضوع این نوشتار بررسی تقابل مخالفان و موافقان عرفان در حوزه قم است، از مراجعه

۱. برای دریافت تمایزات موافقان عرفان و پیروان مکتب تفکیک به کتاب *مناظره حضرت آیت‌الله جوادی آملی با حضرت آیت‌الله سیدجعفر سیدان* [۳۴] و برای مطالعه در آرای مکتب تفکیک که با عنوان «مکتب معارف» نیز شهره است، مراجعه شود به کتاب‌های *ابواب الهدی* [۲]، *توحید از نگاه وحی و فلسفه و عرفان* [۱۸]، *بیان الفرقان* [۳۳] و دو کتاب *عارف و صوفی چه می‌گویند* [۳] و *میزان المطالب* از میرزا جواد طهرانی و همچنین، دو کتاب *مکتب تفکیک* [۸] و *معاد جسمانی در حکمت متعالیه* از محمدرضا حکیمی [۹].

به آثار این افراد و بررسی آرای آنان پرهیز کرده‌ایم. از میان مراجع تقلید قم، آیات حسین وحید خراسانی (یکی از مهم‌ترین مراجع قم و از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی و متأثر از اندیشه‌های او در ضدیت با حکمت و عرفان)، لطف‌الله صافی گلپایگانی (داماد و شاگرد سیدمحمدرضا گلپایگانی، مرجع پیشین حوزه قم و یکی از سرسخت‌ترین منتقدان عرفان و فلسفه در قم کنونی) و ناصر مکارم شیرازی که اثری با عنوان *جلوه حق در نقد تصوف و عرفان* دارد و در کتاب *فتاوی خود قائلان* به وحدت وجود را کافر و نجس تلقی کرده است [۳۸، صص ۱۹-۲۰]، با عرفان و حکمت بر سر ستیزند و در مقابل، مراجع و علمایی چون عبدالله جوادی آملی، حسن حسن‌زاده آملی، علی سعادت‌پرور و یحیی انصاری شیرازی و برخی دیگر از شاگردان علامه طباطبایی و امام‌خمینی بر سر مهر دوستی با فلسفه و عرفان‌اند و بر تدریس و تحقیق در آن و گسترش گفتمان معنوی پافشاری داشته‌اند. نویسنده در این نوشتار، در پی تبیین ابعاد رویکرد عرفانی با تمرکز بر نیمه دوم قرن چهاردهم شمسی، در حوزه قم و بررسی ابعاد و نتایج تقابل موافقان و مخالفان رویکرد عرفانی در حوزه قم از نظر معرفتی و پیامدهای این تقابل است و بنا ندارد وارد زمینه‌های اجتماعی و سیاسی این مسئله بشود. نتیجه تقابل این دو پارادایم چه بوده و به عبارت دیگر، فشار مخالفان عرفان چه تأثیری بر طیف موافقان عرفان داشته است. بنابراین، ابتدا رویکرد عرفانی در حوزه قم و مبنای موافقان این رویکرد در مواجهه با میراث عرفانی اسلام و ایران و سنت صوفیه معرفی می‌شود و سپس نوع و دایره مخالفت‌ها با این رویکرد و آثار این مخالفت در طیف موافقان بررسی می‌شود و نهایتاً از رویکرد سومی که مولود این نزاع دیرینه است و در جست‌وجوی عرفان ناب و بی‌شائبه است، سخن گفته خواهد شد. تذکر این نکته ضروری است که هدف این مقاله نقد موافقان یا مخالفان رویکرد عرفانی نیست و مؤلف می‌کوشد بدون جانبداری از طرفین، ابعاد معرفتی این نزاع و آثار آن را به‌دقت توصیف کند.

۲- پیشینه

اثری که مستقلاً به ابعاد گوناگون رویکرد عرفانی در حوزه قم و سوانح و تطورات آن در یک قرن اخیر بپردازد، در ایران و خارج از ایران وجود ندارد؛ گرچه آثار فراوانی درباره شخصیت‌های برجسته و آرای عرفانی آنان تولید شده است. درحقیقت، در این نوشتار، به‌جای ورود به زندگی و آثار و اندیشه‌های عرفانی شخصیت‌های برجسته حوزه قم، کوشیده شده است تا با رویکردی کل‌نگر، به رویکرد عرفانی در حوزه قم به‌مثابه یک

جریان معرفتی بنگرد و دربارهٔ رویایی بزرگان این جریان با مخالفان عرفان و تأثیر احتمالی مخالفت‌ها در این رویکرد بپردازد. سید حسین نصر که یکی از دغدغه‌هایش معرفی حکمت و عرفان معاصر شیعه در مغرب‌زمین است، در مقاله‌ای با عنوان «عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آنها در دوران کنونی»، ضمن ارائهٔ تاریخچه‌ای بسیار گذرا از سیر تصوف علمی یا عرفان نظری در جهان اسلام، در چند بند به ایران معاصر توجه می‌کند و ضمن یادکرد دو شخصیت برجسته حوزهٔ قم در عرفانیات، یعنی امام خمینی و علامه طباطبایی، از برخی از شاگردان ایشان نیز یاد می‌کند [۴۰، صص ۸-۹] اما به شهر قم، به‌عنوان مرکزی برای مباحثات عرفانی عالمان شیعه در قرن اخیر و صف‌آرایی موافقان و مخالفان عرفان نظری در این شهر وارد نمی‌شود. همو تصریح می‌کند که تحقیقات غربی دربارهٔ حیات معنوی و عقلانی جهان اسلامی بیشتر به قرون وسطی معطوف است و دربارهٔ دورهٔ معاصر، مطالعات به حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی محدود است؛ به‌گونه‌ای که گویا دوران اخیر فاقد بعد عقلانی است [۳۹، ص ۴۷۲]. همین امر را در تحقیقات ایرانیان نیز می‌توان مشاهده کرد، ضمن آنکه در اندک آثار موجود در عرفان معاصر، توجه به شخصیت‌ها و آرای آنان در موضوعات گوناگون یا حیات علمی و فرهنگی آنان است و کمتر کوشش شده است تا جریان‌ات مهم به‌نحو کلی، بررسی و شناخته شوند.

۳- رویکرد عرفانی در حوزهٔ قم: خاستگاه و موضع در برابر میراث عرفانی

برای معرفی رویکرد عرفانی در حوزهٔ قم، باید به خاستگاه این رویکرد از نظر تاریخی توجه داشت و از آنجاکه عرفان اسلامی محصول سنت دیرینه تصوف است، برای تبیین این رویکرد ناچاریم به موضع آنان در برابر تصوف در دو عرصهٔ معرفتی و اجتماعی وارد شویم و چنانکه نشان خواهیم داد؛ این رویکرد در حوزهٔ قم امری بدیع نیست و سابقه‌ای طولانی دارد، همچنان که جریان مخالف این رویکرد نیز سابقه‌ای به قدمت تشیع دارند. رویکرد عرفانی در حوزهٔ قم مولود جریان حکمی حوزهٔ تهران و طریقهٔ اخلاقیون نجف است و برآمدن آن نتیجهٔ مهاجرت شخصیت‌های برجسته‌ای چون میرزا جواد ملکی تبریزی و شیخ محمدتقی بافقی از نجف و میرزا محمدعلی شاه‌آبادی و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی از تهران به قم در نسل اول و نیز هجرت علامه طباطبایی و آیت‌الله محمدتقی بهجت و تنی چند از شاگردان مرحوم قاضی از نجف و حضور امام خمینی (شاگرد شاه‌آبادی و برخی دیگر از استادان وابسته به حوزهٔ حکمی تهران) در نسل دوم است. حوزهٔ تهران خود وارث حوزهٔ حکمی اصفهان است و آنچه در طریقهٔ

اخلاقیون رخ می‌داده است، ریشه در جریان‌های سلوکی کهن شیعه در قرون هفتم هجری به بعد و شخصیت‌هایی چون سیدبن طاووس و دیگران دارد. به همین جهت، رویکرد عرفانی قم در اصول کلی خود با آنچه در عهد مغول، صفویه و قاجار در عرفان شیعه وجود داشته، همسو است.

آنچه از دوران صفویه به بعد و پس از کار بزرگ صدرالمتألهین در حکمت اسلامی، در کانون اندیشه حکمی و عرفانی شیعه قرار می‌گیرد، جدایی‌نداشتن عرفان و برهان و قرآن و به تعبیر دیگر، شهود، فلسفه و وحی از یکدیگر است. این ایده نقطه پیوند حکمت و عرفان در ایران است، به نحوی که محققان عرفان و حتی کسانی که به سلوک عملی می‌پرداخته‌اند، به حکمت توجه ویژه داشته‌اند. این تئوری یکی از کانونی‌ترین نظریه‌ها در میان حکمای قم است و شکل‌دهنده نگرش دینی و معرفتی آنان نیز است.^۱ آیت‌الله حسن‌زاده آملی در اثری با نام *عرفان و حکمت متعالیه* بر این امر تأکید می‌کند که «حکمت متعالیه و صحف عرفانیه تفسیر انفسی آیات و روایات‌اند.» [۷، ص ۵۷] این ایده کانونی در حوزه فرهنگ ایرانی از دوران صفویه به این سو، شکل‌دهنده همه کوشش‌های علمی حوزویان در حکمت، عرفان، تفسیر و حدیث است. به همین جهت، در نظر آنان همسویی شگفت‌انگیزی میان آموزه‌های عرفان عملی و نظری، چنانکه در متون صوفیه و عرفا ثبت است و آموزه‌های امامان شیعه وجود دارد و فهم آنان از نظریه ولایت شیعی مبتنی بر قرائت عرفانی متصوفه از اصل انسان کامل است و به عقیده آنان، مدعیات شیعه درباره شأن و جایگاه معنوی امام در کیهان، جز با معارف عرفانی تبیین‌کردنی نیست. به همین جهت، دل‌بستگان عرفان در قم مانند سلف خود، چه حکمای تهران و چه سالکان طریقه اخلاقیون، به تطبیق ایده‌های عرفانی با کلمات امامان شیعه علاقه‌مندند و این امری بدیع در تشیع ایرانی نیست؛ به‌ویژه آنکه تشیع و تصوف به‌واسطه رویکرد معنوی و نیز قول به تأویل قرآن کریم و همچنین، توجه به مسئله ولایت و انسان کامل، نزدیکی بسیاری با هم دارند و متصوفه احترامی بسیار برای امامان شیعه قائل‌اند [نک: ۵]. یک نمونه بسیار قدیمی از این کوشش‌ها تفسیر ابن‌میثم بحرانی از *نهج البلاغه* در قرن هفتم است و پس از او، این وضعیت تا دوره معاصر ادامه یافته است و کسانی چون امام خمینی چنین کرده‌اند و شرح حدیث *جنود عقل و جهل*،

۱. این موضوع در مقاله «هستی‌شناسی و وجودشناسی عقل در تفسیر ملاصدرا بر اصول کافی» به نحو مستوفایی تبیین شده است [نک: ۴۳].

شرح چهل حدیث، شرح دعای سحر و ... نمونه‌هایی کامل از کوشش یک عالم شیعی معاصر برای فهم صوفیانه سخنان ائمه شیعه است. چنین رفتاری در طول زمان، باعث آمیزش ایده‌های شیعی و عرفانی شده است و این آمیزش و پیوند همچنان ادامه دارد. نتیجه این پیوند ایجاد یک لایه محافظ برای گفتمان عرفانی در دنیای شیعه بوده است و اکنون می‌توانیم از این امر به‌عنوان یکی از عوامل حیات گفتمان عرفانی در حوزه علمی قم نام برد، به‌نحوی که حتی مخالفان سرسخت عرفان اصل سیروسلوک را پذیرفته‌اند و به‌هیچ‌وجه توان عبور از گفتمان سلوکی به نحو تام و تمام را نداشته‌اند.

در اینجا نباید فراموش کرد که باور به یکسانی قرآن و برهان و عرفان به معنای باور به تصوف نیست. در نظر اغلب طرفداران عرفان، به رسمیت شناختن عرفان، تنها به معنای به رسمیت شناختن تصوف علمی و عملی است و به معنای به رسمیت شناختن صوفی‌گری و تعلقات سلسله‌ای و خانقاهی نیست؛ بلکه تصوف از این جهت، مورد نقد است. به همین جهت، عرفانیون قم نیز مانند حکما و اخلاقیون سلف بر جداسازی مفهوم عرفان از تصوف و مخالفت با تصوف در عین قبول عرفان توجه دارند. جداسازی دلالت واژگانی عرفان و تصوف و عارف و صوفی یکی از رخدادهای مفهومی در دنیای اسلام است که خاص ایران است و در اغلب کشورهای مسلمان از واژه تصوف بر اطلاق بر سنت معنوی اسلام یاد می‌کنند و غالباً برای یادکرد از بعد معنوی اسلام از واژه عرفان استفاده نمی‌کنند و این تفکیک بسیار هوشمندانه به ادامه حیات گفتمان عرفانی و صوفیانه در حوزه‌های علمی یاری کرده است. این تفکیک در فرایندی چندصدساله پدید آمده است و محصول صوفی‌ستیزی فقه‌های شیعه در عصر صفوی در عین توجه به میراث معرفتی صوفیه است: به این ترتیب، برای یادکرد جنبه خانقاهی، اجتماعی و سلسله‌ای از واژه تصوف و برای یادکرد جنبه معرفتی و علمی و سبک زندگی معنوی از واژه عرفان بهره‌برداری شده است.^۱ امروزه هم کسانی چون امام خمینی، علامه طباطبایی و شاگردان آن‌ها را با عنوان عارف معرفی می‌کنند نه صوفی و منظور از اطلاق عارف به آنان رویکرد معنوی آنان در نحوه نگاه به زندگی و شریعت یا دانش آنان در علوم صوفیانه است. موافقان عرفان در قم امروز و دیروز، اگرچه معارف صوفیه چون وحدت وجود و مراتب و مراحل سلوک را می‌ستایند؛ اما در همان دم که دم از چنین معارفی

۱. موضوع نسبت عرفان و تصوف، از موضوعات مورد توجه محققان در ایران است و جهت مزید اطلاع مراجعه شود به [۳۶، صص ۲۵-۲۶] و [۲۷، صص ۲۱۹-۲۲۴]؛ نیز نک: [۴۴].

می‌زنند، بر تصوف خرده می‌گیرند و با انتقاد از آن فضایی امن برای ادامه حیات خویش را مهیا می‌کنند. مرتضی مطهری که از پروردگان بنام حوزه علمی قم در عرفان و فلسفه است و هم شاگرد علامه طباطبایی بوده و هم شاگردی امام خمینی را کرده است، بر تفکیک میان عرفان و فلسفه تأکید دارد و همین تفکیک او پذیرفته اکثر عرفان‌گرایان قم است. به عقیده او، درباره عرفان از دو جنبه اجتماعی و فرهنگی می‌توان سخن گفت و عرفا علاوه بر داشتن بُعد علمی، یک فرقه اجتماعی نیز هستند و صرفاً یک طبقه فرهنگی نیستند و از آنان از بُعد فرهنگی با عنوان «عرفا» و از بُعد اجتماعی‌شان با عنوان «متصوفه» یاد می‌کنند و این بُعد اجتماعی مشتمل بر آداب خاص در معاشرت و پوشش و گاه آرایش سر و صورت و سکونت در خانقاه و مانند آن است و این امور به آن‌ها، به‌عنوان یک فرقه مذهبی و اجتماعی، رنگی خاص داده است [۳۷، صص ۲۵-۲۶].

مطهری ضمن تفکیک تأکید می‌کند که «همواره، خصوصاً در میان شیعه، عرفایی بوده و هستند که هیچ امتیاز ظاهری با دیگران ندارند و در عین حال، عمیقاً اهل سیر و سلوک عرفانی می‌باشند و درحقیقت، عرفای حقیقی این طبقه‌اند نه گروه‌هایی که صدها آداب از خود اختراع کرده و بدعتها ایجاد کرده‌اند» [همان، ص ۲۶] و سپس اشاره می‌کند که از نظر ابعاد اجتماعی باید «این فرقه را از نظر علل و منشأ و از نظر نقش مثبت یا منفی، مفید یا مضر که در جامعه اسلامی داشته است، فعل و انفعال‌هایی که میان این فرقه و سایر فرق اسلامی رخ داده است، رنگی که به معارف اسلامی داده است، تأثیری که در نشر اسلام در جهان داشته است» [همان] مورد بحث قرار داد. این رویکرد مطهری خاص او نیست و او درحقیقت، سخن‌گوی همه کسانی است که در حوزه قم به تدریس فصوص الحکم و منازل السائرین اشتغال داشته و دارند و در عرفان نظری و عملی صاحب‌رأی‌اند و خود نیز اهل سلوک معنوی‌اند؛ اما در عین حال، نه تنها خود را صوفی نمی‌دانند، بلکه بر تصوف نقدهایی جدی دارند. پیش از مطهری، استاد او، علامه طباطبایی نیز باب‌شدن رسوم و آداب در مجامع متصوفه را نقد می‌کند و معتقد است که صوفیه برای سیر و سلوک، رسم‌هایی و آدابی که در شریعت سابقه‌ای نداشته است، باب کرده‌اند و در طول زمان آداب و رسوم را به جای آداب و رسوم دیگر باب کرده‌اند تا آنجا که نهایتاً شریعت در یک سو و طریقت در سوی دیگر قرار گرفت و این امر به از میان رفتن حرمت محرمات و اهمیت واجبات انجامید و شعائر دین تعطیل و تکالیف منتهی شد [۲۹، ص ۲۸۲]. بر همین مبنا، طرفداران گفتمان عرفانی در قم، مانند سلف

خود، به نقد تصوف رسمی یا بازاری^۱ پرداخته‌اند و همین امر البته نقطه اشتراک آنان با عرفان‌ستیزان نیز هست. البته آنان منتقد همه ابعاد تصوف نیستند. سنت عرفانی اسلام ابعاد متفاوتی دارد؛ یک عرصه دانشی و معرفتی دارد که خود به دو بُعد نظری و عملی تقسیم می‌شود در کنار عرصه دانشی و معرفتی که بُعد نظری‌اش با فلسفه و کلام و بعد عملی‌اش با اخلاق پیوند می‌یابد، یک عرصه بیرونی و اجتماعی هم دارد که بیشتر در قالب ظهورات سلاسل صوفیه خود را نشان می‌دهد و آن جایی است که تصوف به یک نهاد اجتماعی اثرگذار تبدیل می‌شود. بی‌شک، روحانیت چه موافق و همدل با عرفان باشد و چه مخالف و منتقد آن، به دو علت با ظهور بیرونی و اجتماعی تصوف چندان میانه خوشی ندارد: نخست آنکه هر نهادی، به‌ویژه نهادهای دینی مایل‌اند که مرجعیت اجتماعی از آن‌ها باشد. در این زمینه، تصوف رقیبی جدی برای نهاد روحانیت است؛ زیرا توان بالایی برای هدایت افکار عمومی و راهبری اجتماعی دارد. دیگر آنکه تصوف به‌صورت کلی و سلاسل صوفیانه، به‌نحو خاص، در عرصه اجتماعی برای تعیین خویش و اعلام هویت، لباس و آداب و رفتاری ویژه و مراکز ویژه‌ای برای تجمع به نام خانقاه و زاویه و ... را برگزیده‌اند و این کار عملاً آنان را از عامه مردم جدا می‌کند و همین کار منشأ سوءظن عامه و روحانیان نسبت به آنان است. نقد کسانی که خود عمیقاً دلبسته سلوک عرفانی یا معارف حکمی و نظری صوفیه‌اند، نقدی همه‌سویه و عمیق نیست، بلکه موضعی و بیشتر متوجه جنبه‌های سلسله‌ای تصوف است و چنانکه در جایی دیگر گفته آمده است، می‌توان این نوع نقد را نقد همدلانه تصوف و شاید به عبارتی بهتر، همدلی نقادانه با تصوف دانست [۲۱، ص ۱۵۹] همان مسیری که بزرگانی چون شیخ بهایی در موش و گربه، میرفندرسکی در رساله صناعیه، ملاصدرا در کسر اصنام الجاهلیه و فیض کاشانی در شرح صدر المحاکمه و علم الیقین فی اصول الدین پی نهاده بودند [همان، ص ۱۵۵] و سنت آن‌ها در علمای عصر قاجار و پس از آن، از جمله مکتب اخلاقی عرفانی نجف [نک: همان، صص ۱۵۹-۱۸۱] و حکمای تهران [نک: ۲۲، صص ۱۷۵-۱۹۶] ادامه یافت.^۲ برای نمونه، امام خمینی که در اصول نظری و عملی کاملاً به آموزه‌های صوفیان

۱. رسول جعفریان این‌گونه از تصوف را تصوف بازاری می‌خواند و به‌نظر، نام دقیقی برای صوفیان مورد انتقاد علمای

عارف مشرب باشد و البته پیش از علمای بزرگان صوفیه خود منتقد این‌گونه از تصوف بوده‌اند [۶، ص ۵۲۵].

۲. جهت آشنایی تفصیلی با رویکرد حکمای عارف‌مشرب عصر صفوی به دو کتاب صوفیه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست [۶، صص ۵۲۰-۶۸۶] و تاریخ تصوف و عرفان اسلامی از آغاز عصر صفوی تا-

بزرگی چون ابن عربی پایبند است، در عین پایبندی به معارف تصوف، منتقد تصوف از جنبه اجتماعی و بیرونی آن است؛ به عبارت دیگر، با معارف صوفیه همسویی دارد؛ اما با آداب سلسله‌ای تصوف میانه‌ای ندارد و پرهیزی از بیان نقد خود، به‌ویژه در غزلیات عرفانی‌اش، ندارد [۱۹].

از سوی دیگر، تصوف چون در بستر اهل سنت زاده شده است و در بسیاری موارد متأثر از آموزه‌های اشاعره و ماتریدیه است، در عین آنکه از نظر روح حاکم بر آن با تشیع هم‌نواست، در بخش‌هایی از متون و نصوص خود، همچون توجه به قطبیت مشایخ در عین وجود امام معصوم و برخی از آداب و نظریات در تعارض با آموزه‌های شیعی است و گرچه صوفیان شیعه‌مذهب کوشیده‌اند با طبقه‌بندی ولایت به قمریه و شمسیه [۱۰، ۱۵۷] این تعارض را مرتفع کنند؛ اما در کار خود موفق نبوده‌اند؛ زیرا امام در ساختار تفکر مذهبی شیعه چنان جایگاه عظیمی دارد که به‌هیچ‌وجه، جایی برای ولایت غیر باقی نمی‌گذارد. بدیهی است که روحانیت شیعه به هر میزان هم موافق عرفان و تصوف باشند، با این آموزه‌ها سر سازگاری ندارند. همین امر را به‌وضوح در متصوفه شیعه هم می‌توان ملاحظه کرد که یا با ارائه تفسیری جدید یا با نقد می‌کوشند خود را از آموزه‌های غیرشیعی تصوف جدا کنند. البته باید یادآور شد که در نظر برخی از عرفان‌گرایان قم، تصوف اساساً جریانی شیعی است که برخی مانند مطهری دقت‌های تاریخی بیشتری دارند، ضمن پذیرش تفکیک تصوف اهل سنت از تصوف شیعی، تصوف شیعی را در جایگاهی برتر قرار داده‌اند، چنانکه در مورد حافظ و تأکید بر وجود مربی سلوکی برای او، معتقد است مربی حافظ از سنخ مشایخ معروف صوفیه و سلسله‌های معروف متصوفه نبوده است. سپس توضیح می‌دهد که «تصوف شیعی از تصوف سنی این امتیاز را دارد که این سلسله‌ها و این تشریفات بیشتر مال متصوفه اهل تسنن است.» او متصوفه شیعه را عمیق‌تر از متصوفه اهل تسنن می‌داند و معتقد است در متصوفه شیعی کمتر اهل آن بوده‌اند که استادشان را نشان بدهند و ای بسا آن‌ها را، علی‌رغم برخورداری از عالی‌ترین مقامات معنوی، در زمان خودشان هیچ‌کس، حتی همسر و

→ /اواخر دوره قاجاریه [۱، ۱۰۶-۶۸] مراجعه شود و نیز برای آشنایی با موضع طریقه اخلاقیون و حکمای عارف‌مشرّب حوزه تهران که رویکرد عرفانی در حوزه قم محصول پیوند این دو مکتب و انتقال معارفشان به قم است، به دو کتاب مکتب اخلاقی عرفانی نجف [۲۱، صص ۱۴۳-۱۸۲] و مکتب حکمی تهران و عرفان اسلامی [۲۲، صص ۱۷۴-۱۹۶] مراجعه شود.

فرزندان، همسایگان و حتی شاگردان‌شان نمی‌شناخته‌اند و تنها همان معلم خاصشان آن‌ها را می‌شناخته و از غیر او همیشه پنهان بوده‌اند [۳۳۵، ۳۶].

گذشته از این اختلاف‌نظر، با داشتن رویکرد نقادانه نسبت به صوفی‌گری و پذیرش تفکیک عرفان و تصوف از سوی مخالفان، عملاً یک نقطه اشتراک میان موافقان و همدلان عرفان و مخالفان و ستیزندگان با آن پدید می‌آید و آن نقد اجتماعی عرفان یا همان تصوف است. وجود این نقطه پیوند باعث تلطیف موضع مخالفان نسبت به موافقان می‌شود. گرچه نزاع اصلی در زمینه عرفان نظری سخت‌تر از آن است که به‌سادگی از میان برود.

۴- تقابل موافقان و مخالفان و ابعاد و آثار آن

در طول یک قرن که از تأسیس حوزه قم می‌گذرد، دلبستگان به حکمت و عرفان تحت فشار مخالفان بوده‌اند. این فشار از دو جهت اجتماعی و معرفتی بوده است و در اینجا تنها به ابعاد معرفتی این فشار و آثار آن می‌پردازیم. درحقیقت، مخالفان هم می‌کوشیده‌اند که طالبان مباحث عرفانی را از متن اصلی حوزه‌ها خارج کنند و هم با نوشتن و گفتن در نقد تصوف و عرفان، می‌کوشیده‌اند حجت طیف موافقان را در دفاع از عرفانیات تضعیف کنند. گذر ایام نه‌تنها از حدت و شدت ستیزها نکاسته است؛ بلکه نقدها را عریان‌تر از گذشته کرده است تا آنجا که آیت‌الله وحید خراسانی، یکی از مراجع معاصر، اندیشه‌های مولوی و /سفر ملاصدرا را «کشک» می‌خواند و دیگر آن را پایین‌تر از کشک تلقی می‌کند [۴۶].

مبنای مخالفان بسیار روشن است. آن‌ها اخذ هرگونه معرفت و هدایتی را از غیر قرآن و معصوم ناموجه می‌دانند؛ لذا موضع یکسانی نسبت به عرفان و حکمت دارند و هر دو را از حیث اتکای به غیر مردود می‌دانند [نک: ۴۵]. چون راه دستیابی به سخن معصوم رجوع به روایات است و متخصصان این کار علمای دین و مجتهدان‌اند. به‌جای عارف و فیلسوف به دیگران توصیه می‌کنند که دست به دامن علما و شوند و از تأویلات فلاسفه و عرفا بپرهیزند، برای نمونه، آیت‌الله صافی بر بهره‌مندی از علما و مراجع و پرهیز از تأویل در مواجهه با کتاب و سنت تأکید بسیار دارد [۲۴، ص ۴۱] و بر این باور است که اسلام حقیقی به دست فقها زنده مانده است، نه فیلسوفان و قائلین به عرفان. به عقیده او اگر فقها و علما نبودند، «قشرهای دیگر از عهده این امانت بر نمی‌آمدند و در غوغاهای بحث‌های فلسفی و افکار و سخنان صوفیانه این و آن، نه چیزی ثابت و خالص

باقی مانده بود و نه مبانی اعتقادی اسلامی از گزند تحریف و تاویل مصون می‌ماند» [همان]. به عقیده او: «رشته‌های فلسفه و عرفان هیچ گرهی از کار مسلمین نگشوده‌اند و اصلاً این هدف را ندارند و به یقین اگر مسلمان‌ها بودند و علاءالدوله سمنانی‌ها و بایزیدها و ابوسعیدها و صوفیان هند و ایران و خانقاه‌ها، آنچه امروز در دست مردم نبود، اسلام بود و هرچه هم بود، برای اداره دین و دنیا قابل عرضه نبود» [همان]. درحقیقت، مخالفان معتقدند که باید برای تشخیص سره از ناسره معارف ممزوج با فلسفه و عرفان، به سراغ روایات اهل بیت رفت [۸، صص ۴۶-۴۸]. از نظر این دسته ابزار آمیخته‌شدن معارف و حیانی با معارف بشری تاویل است [همان، ۷۹]؛ لذا هرگونه تاویلی جز تاویل امامان معصوم از قرآن را باطل می‌دانند. درحقیقت، مبانی اعتقادی آن‌ها در نپذیرفتن حکمت و عرفان تفکیک میان معارف بشری از معارف الهی است و در عرصه روش‌شناختی، پرهیز از تاویل و بسنده کردن به ظاهر سخن قرآن و روایات است؛ زیرا تاویل مدخلی برای ورود اندیشه بشری به ساحت معارف الهی است.^۱ از این منظر می‌توان بیشتر مخالفان عرفان در حوزه قم را ظاهرگرایان معاصر در مذهب شیعه تلقی کرد؛ زیرا تاویل را نمی‌پذیرند و آن را عامل کجی و انحراف از متن دین و هدایت الهی می‌دانند. برای نمونه، در نظر آیت‌الله صافی گلپایگانی، مولوی و ابن عربی و دیگر رجال نامی تصوف «که به اصطلاح عرفا نامیده می‌شوند، اکثریت دارای انحرافات فکری و عقیدتی و روش‌های خرافی هستند و گفتارها و سخنانی دارند که با نصوص قرآن مجید و احادیث شریفه مخالفت دارد و اگر هم برخی آن‌ها را از عقائد فاسده تبرئه کنند، برای شخص مسلمان آراء و عقایدشان حجت نیست» و به عقیده او بر «شناسایی حال این افراد» رجوع به کتاب‌هایی چون *خیراتیه*، *فضایح الصوفیه*، *نقدی بر مثنوی*، *حدیقه الشیعه*، *عرفان و تصوف و جست‌وجو در عرفان اسلامی* مفید است [۲۶، ج ۳، ص ۴۲]. در همین زمانی که آیت‌الله صافی گلپایگانی از فساد عقیده این افراد سخن می‌گوید، آیت‌الله سعادت‌پرور در کتاب *پاسداران حریم عشق* این افراد را می‌ستاید و پاسدار حریم عشق معرفی می‌کند و امام خمینی به کنایه منتقدان این افراد و منکران مقاماتشان را تقبیح می‌کند و خطاب به یکی از وابستگان خود، درباره فصوص *الحکم* و دیگر کتب عرفانی، آن‌ها را آثاری با قدر و منزلت و کمک‌کننده به معرفت قرآن و کتب ادعیه ائمه

۱. نویسنده در مقدمات مقاله‌ای با عنوان «نقد‌های مکتب تفکیک بر وحدت وجود» به روش‌شناسی علمای این مکتب در دین‌شناسی‌شان پرداخته است [۲۰، صص ۱۶۱-۱۶۲].

معصومین می‌خواند [۱۳، ص ۲۳۷] و در جایی دیگر، تنگ‌نظری در تحریم آموزش و فلسفه و عرفان را چنین نقد می‌کند: «یادگرفتن زبان خارجی، کفر و فلسفه و عرفان، گناه و شرک به شمار می‌رفت. در مدرسه فیضیه فرزند خردسالم مرحوم مصطفی از کوزه‌های آب نوشید، کوزه را آب کشیدند؛ چراکه من فلسفه می‌گفتم. تردیدی ندارم اگر این روند ادامه می‌یافت، وضع روحانیت و حوزه‌ها، وضع کلیساهای قرون وسطی می‌شد» [۱۳، ص ۲۷۹]. چنانکه از این سخن امام خمینی روشن است او به‌جای منحصر کردن معارف دینی بر ظاهر آیات و روایات، مطالعه فلسفه و عرفان و حتی زبان خارجی را برای آشنایی با اندیشه دیگران ضروری می‌داند و کسی چون علامه طباطبایی چون چنین ضرورتی را احساس می‌کرد، با شخصیت‌های علمی آن روزگار چون هانری کربن، سید حسین نصر، داریوش شایگان و ... به گفت‌وگو می‌نشست و از مطالعه متون دینی دیگر حتی *اوپانیساده‌ها* ابایی نداشته است. درمقابل، آیت‌الله صافی مطالعه نظریات فلسفی و عرفانی ابن عربی، ابن رشد و ابن ترکه را که «مطالبشان مملو از ضلالت و گمراهی است»، خود را به ورطه هلاکت افکندن توصیف می‌کند و معتقد است «پی‌بردن به لغزش‌ها و انحرافات ایشان و بازگشت از آن برای کسانی که خوش‌بین نسبت به آن‌ها بوده‌اند، بسیار سخت و به ندرت پیش آمده است» [۲۶، ج ۳، ص ۳۴۹].^۱ آیت‌الله حسین نوری همدانی، یکی دیگر از مراجع معاصر، نه تنها عقاید صوفیه را باطل و رفتن به مجالس و کمک مالی به آن‌ها و تقویت آن‌ها را جایز نمی‌داند، حتی خرید و فروش و مطالعه کتب

۱. آیت‌الله صافی معتقد است که مومنین باید از رفتن به خانقاه و حضور در جلسات فرق صوفیه که به اسم برگزاری اعیاد و ایام سوگواری‌های مذهبی و ذکر فضائل ائمه اطهار اجرا می‌شود و درحقیقت، ترویج باطل و ضلال و بدعت است، خودداری کنند و از مجالست و مصاحبت با آن‌ها پرهیز کنند [۲۶، ج ۲، ص ۳۶۱]؛ در نظر او، «عقیده به وحدت وجود که وجود را مثلاً دریا و کل اشیا را مثل امواج آن بدانند و یا صدور اشیا را از خدا بطور صدور معلول از علت یا نور از شمس و یا جبر و حرف بدانند، حلول و اتحاد و جواز ترک عبادات و صلح کل بعض معانی فاسده آن خلاف ضروری و موجب کفر و ارتداد است و عقیده به مهدویت نوعیه خلاف مذهب حق تشیع اثنی‌عشری است. اگر افرادی این اصطلاحات را بگویند و حتی اظهار عقیده کنند ولی ملتفت به معنی و لوازم باطله آن نباشند حکم به کفر آن‌ها نمی‌شود [همان، ص ۳۵۸]. همچنین، معتقد است «صوفیه با فرقه‌ها و انشعابات بسیاری که دارند، اگرچه در انحراف در یک سطح نیستند و بسا که برخی از آنان خارج از ربنه اسلام شمرده نمی‌شوند؛ اما در مجموع، منحرفند و عقاید خاصه‌ای که دارند، غیراسلامی است. موضوع توجه خاص و بیش از حد به قطب در بعضی صورت‌ها شرک و کفر است و باید مشخص شود به چه صورتی است تا معلوم گردد از مصادیق بدعت یا بالاتر کفر و شرک است. به‌هرحال، انکار هر یک از ضروریات دین کفر است [همان، ج ۱، ص ۳۵۰].

آن‌ها را حرام تلقی می‌کند و تنها این کار را برای افرادی جایز می‌داند که از جهت اطلاعات و معلومات صلاحیت دارند که با مطالعه این نوع کتب به مدعیات آن‌ها پاسخ دهند [۳۱، ص ۸].

از این مبنای اصلی که بگذریم، در مصادیق مهم‌ترین وجه مخالفت آنان به عرفان مخالفت با وحدت وجود است و این مخالفت در میان علمای فریقین از دیرباز مشهور بوده است و امری نو نیست. آیت‌الله صافی گلپایگانی در کتاب معارف دین که مجموعه پاسخ‌های او به پرسش‌های اعتقادی است، وحدت وجود را خلاف نصوص کتاب و سنت می‌داند و می‌نویسد «وحدت وجود به معنی نفی غیریت الله من غیره من الموجودات و نفی الاثنینیه و وحدت شخصی فی دار التحقق، باطل و خلاف نصوص کتاب از بسم الله فاتحه الكتاب تا من الجنة والناس و نصوص سنت و احادیث متواتر است؛ اگر کسی بر این عقیده باشد واجب است به قرآن مجید و عترت رجوع کند و توبه کند [۲۶، ج ۳، ص ۶۶]. این سخن ایشان در شرایطی است که در همین شهر کوچک قم، درس‌های فصوص در تعلیم سخنان او در وحدت شخصی وجود برقرار است و حتی امام خمینی از قائلان به وحدت وجود بوده است و پس از او شاگردان او نیز چنین کرده‌اند.

این مخالفت‌ها نمونه‌هایی از سیل همه‌ها به عرفان و تصوف است و طبیعی است که برخی در صدد دفاع برآیند و برخی نیز بکوشند به قرائتی تازه‌ای از عرفان دست یابند که با این انتقادات جمع بشود. کسانی مانند امام خمینی صریحاً منتقدان را ناآگاه می‌خوانند^۱ و گروهی دیگر به جست‌وجوی عرفان ناب یا عرفان اهل‌بیتی یا عرفان

۱. امام‌خمینی می‌گوید: «لازم نیست اگر انسان دارای علمی نشد، آن را تکذیب کند و به صاحب آن علم جسارت نماید. پیش عقل سلیم همان طور که تصدیق بی‌تصور از اغلاط و قبایح اخلاقیه به شمار می‌آید، تکذیب بی‌تصور نیز همین‌طور، بلکه حالش بدتر و قبحش افزون است. اگر خدای تبارک و تعالی از ما سؤال کند که شما که مثلاً معنی «وحدت وجود» را به حسب مسلک حکما نمی‌دانستید و از عالم آن علم و صاحب آن فن اخذ نکردید و تعلّم آن علم و مقدمات آن را نکردید، برای چه کورکورانه آن‌ها را تکفیر و توهین کردید، ما در محضر مقدس حق چه جوابی داریم بدهیم؛ جز آن‌که سر خجلت به زیر افکنیم. البته این عذر پذیرفته نیست که من پیش خود چنین گمان کردم. هر علمی مبادی و مقدماتی دارد که بدون علم به مقدمات، فهم نتیجه میسر نیست؛ خصوصاً مثل چنین مسئله دقیقه که پس از عمرها زحمت باز فهم حقیقت و مغزای آن به حقیقت معلوم نشود. چیزی را که چندین هزار سال است حکما و فلاسفه در آن بحث کردند و موشکافی نمودند، تو می‌خواهی با مطالعه یک کتاب یا شعر مثنوی مثلاً با عقل ناقص خود ادراک آن کنی! البته نخواهی از آن چیزی ادراک کرد» [۱۱، ص ۳۹۰]. همچنین، درباره فرمان امام خمینی به آیت‌الله سید جلال‌الدین آشتیانی برای دعوت مخالفان فلسفه در حوزه مشهد به تدریس آثار حکمی و فلسفی مراجعه شود به «امام (ره)، استاد آشتیانی و مخالفان فلسفه» [۴۱].

و حیانی مشغول شده‌اند. آنچه مسلم است، آن است که یکی از مهم‌ترین آثار این فشارها احتیاط موافقان عرفان در استناد به کلمات صوفیه است، به نحوی که آنان اگر اثری در این باره می‌نویسند، حتماً در مقدمه توجیهی برای کار خود می‌آورند، برای نمونه، آیت‌الله علی سعادت‌پرور در مقدمه کتابی که دربارهٔ معاریف عرفا با عنوان *پاسد/ران حریم عشق* نوشته است، سبب سخن گفتن از غیر اهل بیت را توصیه خود آنان بر اخذ حکمت از هر کس، فارغ از مذهبش، می‌خواند و نمونه‌هایی از عملکرد بزرگان شیعه را در این زمینه را شاهد می‌آورد [۱۷، صص ۷-۹]. یکی دیگر از آثار فشار مخالفان، چنانکه پیش‌تر نیز اشاره شد، تصریح موافقان بر تمایزات و اختلافاتشان با تصوف است. این بدان معنا نیست که موافقان بر سر مهر با تصوف‌اند، به هیچ وجه چنین نیست؛ اما از آنجاکه تصوف در حوزه‌های علمیه بسیار ناپسند تلقی می‌شود و معمولاً مخالفان عرفان، موافقان را به صوفی بودن متهم می‌کرده‌اند، موافقان در نقد تصوف در عین قبول معارف عرفانی می‌کوشیده‌اند.

البته برخی از موافقان راه دیگری را در پیش گرفته‌اند و در عین نقد صوفی‌گری، برخی نیز می‌کوشند اثبات کنند که عرفان اساساً صبغه‌ای شیعی دارد و معارفش برگرفته از کلمات امامان شیعه است و صوفیان و عرفان حقیقی شیعیان واقعی‌اند. این مسیر به ارائهٔ تفسیر عرفانی از کلمات ائمه شیعه نیز منتهی می‌شود. برای نمونه، طباطبایی در گفت‌وگویش با هانری کربن، پدیدآمدن «خط سیروسلوک» در قرن دوم را نتیجهٔ «نفوذ و سرایت تعلیمات معنوی اهل بیت» و در رأس آنان، امام علی (ع) و حضور شاگردان و تربیت‌شدگان آنان در میان مردم می‌داند [۲۸، ص ۹۳]. امام خمینی نیز در عبارتی خطابی، از باب نصیحت به خوانندگان آثارش در عرفان و تصوف تذکر می‌دهد که مبدا نسبت به عرفا و حکما که از شیعیان خالص امیرالمؤمنین و اولاد اویند، سوءظن داشته باشند و دربارهٔ آنان به بدی سخن بگویند و آنچه را بدگویان دربارهٔ آنان می‌گویند، بپذیرند [۱۲، ص ۳۶].

البته ارائه چنین تفاسیری از کلمات امامان شیعه به سبب رویکرد مشترک تصوف و تشیع در قرائت معنوی از دین و نیز قول به تأویل قرآن کریم و همچنین، توجه به مسئله ولایت و انسان کامل دشوار نیست و قدمای علمای صوفی مشرب شیعه نیز در آن ورود داشته‌اند. شخصیتی مانند امام خمینی میان عرفان شیعی و عرفان ابن عربی جمع کرده است و نمونه بارز آن شرح اوست بر یکی از ادعیهٔ منسوب به ائمه شیعه مشهور به دعای سحر. در کنار تعلیقاتش بر *فصوص الحکم* و *مصباح الانس* که متعلق به سنت

عرفان ابن عربی است. تلفیق این دو رویکرد را در کتاب *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية* می‌توان مشاهده کرد [۴۰] او در ساحت سلوک نیز شرحی بر چهل حدیث از امامان شیعه دارد و نیز شرحی بر حدیث جنود عقل و جهل؛ اما پیوند معارف شیعه و معارف سلوکی صوفیه را در دو اثر *سرالصلوة* و نسخه مفصل‌تر آن به فارسی، یعنی *آداب الصلوة* می‌توان مشاهده کرد.

در مورد علامه طباطبایی نیز چنین است و شرح او بر *رساله سیر و سلوک* منسوب به سیدمهدی بحرالعلوم را که کتابی صوفیانه است، باید در کنار شروح او بر *کافی* و *بحارالانوار* و رویکرد تلفیقی‌اش را در *رسالة الولاية* جست. البته علامه به علت اشتغالش به تدریس حکمت و تفسیر، علی‌رغم دانشش در عرفان نظری، به تألیف و تدریس در زمینه عرفان نظری نمی‌پردازد [۴۲، ۳۳۷] و تنها در *رسائل توحیدی* است که تا حدودی به گفتمان عرفانی نزدیک می‌شود. در شاگردان این دو نیز وضع به همین منوال است و چنین رفتاری در طول زمان، باعث آمیزش ایده‌های شیعی و عرفانی شده است و این آمیزش و پیوند همچنان ادامه دارد. آیت‌الله حسن‌زاده آملی در *الصحیفة الزجریدة فی کلمات سجادية، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، حکمت عملی یا اخلاق مرتضوی: صد کلام از کلمات قصار سیدالموحیدین و سرالعارفین امیرالمؤمنین امام علی علیه‌السلام*، شرح فص حکمة عصمتیة فی کلمة فاطمیة، صحیفه زمردین در سخنان سید ساجدین که برخی تألیف او و برخی شرح و تعلیقه اوست بر آثار دیگران، این مسیر را با تأکید بیشتر ادامه می‌دهد. نتیجه این پیوند ایجاد یک لایه محافظ برای گفتمان عرفانی در دنیای شیعه بوده است و اکنون می‌توانیم از این امر به‌عنوان یکی عوامل حیات گفتمان عرفانی در حوزه علمی قم دانست.

۵- جریان سوم: در جست‌وجوی عرفان موعود و گریز از عرفان موجود

چنانکه گفتیم برخی در مواجهه با فشار مخالفان عرفان، رویکردی محافظه‌کارانه را اتخاذ کرده‌اند و خود را منتقد عرفان تلقی می‌کنند. اینان به رویکرد عرفانی و معنوی دل‌بسته‌اند؛ اما معتقدند باید از عرفان موجود درگذشت و به‌سوی عرفان راستین و حقیقی و بدون شائبه رسید. کوشش‌های معرفتی این دسته، گرچه در خود انکار میراث عرفانی اسلام را به همراه دارد؛ اما نقش مؤثری در حفظ و بقای گفتمان عرفانی و نیز آشناکردن مخالفان عرفان، با این گفتمان داشته است. طرفه آنکه مخالفان سرسخت عرفان با این رویکرد هم‌داستان‌اند. البته چنین رویکردی نیز در میان علمای شیعه امری

بدیع نیست و از دیرباز ردپای این گرایش را در آثار کسانی چون فیض کاشانی می‌توان دید. او نیز هدفش در نوشتن کتاب *المحجة البيضاء*، تهذیب آموزه‌های عرفانی غزالی از شوائب با تکیه بر کلمات ائمه شیعه بوده است. جالب آنکه فیض در دوره حیات خود همواره از ناحیه اخباریان عصر خود تحت فشار معرفتی و اجتماعی بوده است و این فشار در این روزگار نیز به‌نوعی از جانب علمای سنتی و نیز پیروان مکتب تفکیک بازتولید شده است و همین فشار معرفتی سبب شده است که موافقان عرفان در طیفی از موافقان و منتقدان شکل یابند.

مرز جدایی این طیف از محققان حوزه قم از جریان مخالفان عرفان، توجه آن‌ها به معارف عرفانی و حکمی است و بیشتر کسانی که در این طیف قرار می‌گیرند؛ خود از شاگردان عرفا و حکمای بزرگ قم بوده‌اند. به عبارت دیگر، خواندن عرفان و حکمت و آثار ابن عربی و غزالی از نظر آنان مردود نیست؛ اما در عین حال، باید دانست که این معارف لزوماً سره و بی‌شائبه نیست. البته باید توجه داشت که موافقان عرفان نیز عملاً در تقریر سخنان ابن عربی و ملاصدرا و دیگر معارف حکمت و عرفان اسلامی، چنین می‌کرده‌اند و مرز جدایی منتقدان و از مخالفان تنها در دایره مخالفت و لحن نقد و تصریح بر آن است. از منظر دیالکتیک موافقت و مخالف با عرفان، این جریان را می‌توان سنتزی برای آن تز و آنتی‌تز دانست. نمونه برجسته این طیف آیت‌الله مصباح یزدی است که خود از فیلسوفان شهر قم است و شاگرد علامه طباطبایی نیز بوده است و تقریباً همه آثار او در حکمت اسلامی و اخلاق است که با وجود تعلق به طیف موافقان حکمت و عرفان، از نظر تحصیلات و مشرب فکری، کتابی دارد با عنوان *در جستجوی عرفان اسلامی* و از عنوان کتاب پیداست که آنچه را اکنون به‌عنوان میراث عرفانی وجود دارد، به رسمیت نمی‌شناسد و در پی عرفانی موعود است. او مدعای صاحبان عرفان نظری که معتقدند حقایق را به علم حضوری یافته‌اند و سپس برای دیگران گزارش کرده‌اند، برای پذیرفتن سخنان آنان کافی نمی‌داند و معتقد است که تنها چنین مدعیاتی از پیامبر و امامان معصوم پذیرفتنی است؛ زیرا در ادراک شهودی آن‌ها و نیز دخالت نکردن خیال و وهم و القائات شیطان در این شهود مورد تردید نیست و گذشته از پیامبر و امام معصوم، دیگران مشکوک‌اند، مگر آنکه اولاً اطمینان پیدا کنیم که خلاف نمی‌گویند و چنین ادراکاتی برایشان حاصل شده است و ثانیاً با قرائنی احراز شود که آن ادراکات از عنایات ربانی است نه از القائات شیطانی و تسویلات نفسانی. او سپس بر همین مبنا نتیجه می‌گیرد

که سخن غیر پیامبر و امام معصوم، بدون کوچک‌ترین تردیدی، بی‌ارزش است و تنها برای خود آن فرد ارزش و اعتبار دارد [۳۵، ص ۳۸]. او در همین اثر این پرسش را طرح می‌کند که «آیا در اسلام چیزی به نام عرفان اسلامی وجود دارد، یا مسلمانان آن را از دیگران گرفته‌اند و آنچه به نام عرفان اسلامی نامیده می‌شود؛ درواقع، عرفان مسلمانان است نه عرفان اسلام؟ و در صورتی که اسلام چیزی به نام عرفان آورده باشد آیا این همان چیزی است که امروزه در میان مسلمانان وجود دارد یا دستخوش تغییر و تحول شده است؟» او در پاسخ ضمن اشاره به نظرات گوناگون می‌پذیرد که عرفان اسلامی ریشه در اسلام دارد؛ اما بلافاصله می‌گوید: «ما در عین اعتراف به وجود عرفان اصیل اسلامی - عرفانی که مرتبه عالی آن را پیامبر اکرم و جانشینان راستین آن حضرت داشتند - وجود عناصر بیگانه را در میان عرفا و متصوفان مسلمان انکار نمی‌کنیم و بسیاری از آرای نظری، شیوه‌های عملی و رفتاری طوایفی از متصوفان را قابل مناقشه می‌دانیم» [همان، ص ۵۴]. او با این مبنا باب نقد عرفان و تصوف را می‌گشاید و حسن ظن برخی به کلمات عرفا را ناپذیرفته تلقی می‌کند و بحثی مفصل را در انحرافات عرفا از دیدگاه خود می‌آورد.

بر اساس همین ایده، مفاهیمی چون عرفان ناب، عرفان اهل بی‌تی و عرفان وحیانی خلق شده و آثار متعددی در قالب مقاله و کتاب در این زمینه نوشته شده است و در سال‌های اخیر همایش‌هایی نیز با همین عناوین برگزار شده است. این طیف در پژوهش‌های خود به مسائلی چون راستی‌آزمایی عرفان اسلامی در پرتو تعالیم قرآن و اهل بیت و نیز امکان‌سنجی و منطق اکتشاف عرفان اهل بی‌تی توجه دارند. برای نمونه، باید از اثری چون *اصول عرفان ناب اسلامی در معارف سجادی* (ع) که مؤلف در آن از دگرگونی عرفان ناب اسلامی به دست ناپاکان، جاهلان، مغرضان، مدعیان و مزوران سخن می‌گوید و وظیفه عالمان برای زدودن این تحریفات سخن می‌گوید [۳۰، صص ۱۱-۱۲].^۱

پیش از این، گفته شد که گفتمان عرفانی در اصول تشیع چنان ریشه‌دار است که حتی مخالفان نیز از نمی‌توانند ذهن و زبان خود را از آن کاملاً بزدایند. این بخش از

۱. آثار دیگر در این زمینه که مدعی آن‌ها نیز مانند مدعی آیت‌الله مصباح یزدی در تبیین عرفانی سره و خالص شبهات دارد، عبارت‌اند از: مقالات «شاخصه‌های عرفان ناب شیعی» [۳۲]، «معرفت شهودی در عرفان وحیانی» [۱۴]، «چیستی عرفان وحیانی و شاخصه‌های آن با تأکید بر دو شاخص توحید و موحد در عرفان نظری» [۱۵] و «مؤلفه‌های صراط سلوک (با رویکردی به آیات و احادیث)» [۱۶].

مخالفتان نیز به عرفان صحیح یا ناب یا اهل بیته یا وحیانی تکیه دارند و اصل سلوک و شهود را انکار نمی‌کنند. برای نمونه، علی آیت‌الله صافی گلپایگانی در نوشتاری می‌کوشد عرفان به دور از معنای اصطلاحی آن، به‌مثابه یک علم تعریف کند [۲۵] و آیت‌الله صافی اصفهانی در نوشتاری با عنوان «طریق حق در سیر و سلوک» آیت‌الله حسن صافی اصفهانی را عارف قرآنی می‌خواند و معتقد است که او از فقها و عرفای حقه‌ای بوده که امدادهای غیبی و عنایات الهی شامل حال او شده و سر به بیگانه (ظاهراً اصحاب فلسفه و عرفان مرادند) نسپرده و درخت زندگی خود را به سوختن نداده و از چشمه فقاقت آن درخت را آبیاری کرده و از راه عشق و محبت به اولیای خدا و تبعیت مطلق از معصومان، مقامات بلند عرفانی را به سرعت و با عشق طی کرده است. نویسنده این‌سطور که از مخالفتان سرسخت عرفان و حکمت در ایران است، در همین چند سطر، اصل سلوک و مقامات عرفانی را تأیید کرده است [۲۳].

پرسش‌های فراوانی متوجه کوشش این جریان سوم است و نقدهایی جدی بر آنان وارد شده است؛ اما فارغ از این پرسش‌ها و نقدها، این جریان می‌تواند به‌مثابه یک پوشش، محافظ ادامه حیات رویکرد عرفانی و معنوی در حوزه قم باشد و طبیعی است که می‌تواند از هر دو طیف موافق و مخالف تأییدات و حمایت‌هایی را برای خود بیابد.

نتیجه

رویکرد عرفانی در حوزه قم مولود انتقال میراث حکمی تهران و طریقه اخلاقیون نجف به این شهر، پس از تأسیس حوزه علمیه است. این رویکرد موافقان و مخالفانی داشته است و ستیز این دو عرفان میراث ستیز علمای علاقه‌مند به آموزه‌های عرفانی و مخالفتان این رویکرد در عصر صفوی و پس از آن است. رویکرد عرفانی در حوزه قم بر اصل صدرایی وحدت قرآن و عرفان و برهان تکیه دارد، لذا به حکمت اسلامی، به‌ویژه حکمت صدرایی و روایات معرفتی معصومان توجهی ویژه دارد. البته این توجه به معنای تأیید همه ابعاد تصوف نیست، بلکه جنبه‌های خانقاهی و آداب‌ورسوم صوفیانه در نظر موافقان عرفان در حوزه قم محل نقد است. علاوه بر این، موافقان عرفان همچون سلف خود، در تطبیق کلمات امامان شیعه با معارف عرفانی بسیار کوشا بوده‌اند و در نقد ابعادی از تصوف که متأثر از مذهب اهل سنت است، جدیت داشته‌اند. مخالفتان نه‌تنها عرفان را محل نقد می‌دانند و آموزه‌های آن را انحراف از حقیقت اسلام می‌دانند، بلکه تحصیل و تحقیق در

آن را شایسته و گاه حتی جایز نمی‌دانند. در میانه این ستیز، جریان سومی نیز سر برآورده است که هدفش دستیابی به عرفان صحیح و ناب است. فارغ از اینکه آیا چنین کاری اساساً ممکن است و آیا می‌توان با ابزار اجتهاد، به کشف عرفان نایل آمد یا نه، کوشش این جریان نقش مؤثری در ادامه حیات گفتمان عرفانی در حوزه قم خواهد داشت.

منابع

- [۱]. اسفندیار، محمودرضا (۱۳۹۸). تاریخ تصوف و عرفان اسلامی از آغاز عصر صفوی تا اواخر دوره قاجاریه. زیر نظر شهرام پازوکی، تهران، سازمان مطالع و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- [۲]. اصفهانی، میرزامهدی (۱۳۸۶). ابواب الهدی به روایت نسخه فائقی. تحقیق حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب.
- [۳]. تهرانی، میرزا جواد (۱۳۹۰). عارف و صوفی چه می‌گویند. تهران: نشر آفاق.
- [۴]. ——— (۱۳۹۲). میزان المطالب. تهران، نشر آفاق.
- [۵]. پازوکی، شهرام (۱۳۷۹). «گفتاری در باب انتساب سلاسل صوفیه به حضرت علی». فصلنامه اندیشه دینی، تهران، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، دوره ۲، شماره ۱-۲، صص ۵۹-۷۴.
- [۶]. جعفریان، رسول (۱۳۷۹). صوفیه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست. جلد دوم، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- [۷]. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۰). عرفان، حکمت متعالیه. قم، الف. لام. میم.
- [۸]. حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۵). مکتب تفکیک. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- [۹]. ——— (۱۳۸۱). معاد جسمانی در حکمت متعالیه. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- [۱۰]. خاوری، اسدالله (۱۳۹۵). ذهبیه: تصوف علمی-آثار ادبی. تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- [۱۱]. خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۱). شرح چهل حدیث. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی(ره).
- [۱۲]. ——— (۱۳۷۶). مصباح‌الهدایة الی الخلافة و الولاية. مقدمه از سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- [۱۳]. ——— (۱۳۷۸). صحیفه امام. ج ۲۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.
- [۱۴]. رودگر، محمدجواد (۱۳۹۴). «معرفت شهودی به حق تعالی در عرفان و حیانی». مجله ذهن، تهران، زمستان ۱۳۹۴، شماره ۶۴، صص ۵-۳۸.
- [۱۵]. ——— (۱۳۹۵). «چیستی عرفان و حیانی و شاخصه‌های آن (با تأکید بر دو شاخص توحید و موحد در عرفان نظری)». فصلنامه قیاسات، تهران، بهار ۱۳۹۵، شماره ۷۹، صص ۱۵۱-۱۸۰.

- [۱۶]. _____ (۱۳۹۶). «مؤلفه‌های صراط سلوک (با رویکردی به آیات و احادیث. مجله مطالعات معنوی، قم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، شماره ۲۴، صص ۱۴۷-۱۶۶.
- [۱۷]. سعادت‌پور، علی (۱۳۸۸). پاسداران حریم عشق. ج ۱، تهران، احیاء کتاب.
- [۱۸]. سیدان، سیدجعفر، (۱۳۹۲). توحید از نگاه وحی و فلسفه و عرفان، قم، انتشارات دلیل ما.
- [۱۹]. شیخ، محمود (۱۳۸۸). «نهادهای دینی و اصناف دینداران در غزل عرفانی امام خمینی». تهران، دوفصلنامه پژوهشنامه عرفان، تهران، سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان.
- [۲۰]. _____ (۱۳۹۲). «نقد‌های مکتب تفکیک بر وحدت وجود». فصلنامه کتاب نقد، تهران، سال ۱۴-۱۵، شماره ۶۵ و ۶۶، زمستان ۱۳۹۱ و بهار ۱۳۹۲، صص ۱۶۱-۱۸۲.
- [۲۱]. _____ (۱۳۹۴). مکتب اخلاقی عرفانی نجف. تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۲۲]. _____ (۱۳۹۶). مکتب حکمی تهران و عرفان اسلامی. تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۲۳]. صافی اصفهانی، علی (۱۳۸۹). «طریق حق در سیر و سلوک ویژه پانزدهمین سالگرد ارتحال فقیه ربانی و عارف قرآنی حضرت آیت‌الله حاج شیخ حسن صافی اصفهانی»، فصلنامه نورالصادق، اصفهان، شماره ۱۳، صص ۱۰۸-۱۱۶.
- [۲۴]. صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۸۵). شرح حدیث عرض دین حضرت عبدالعظیم حسنی. قم، آستان مقدس حضرت معصومه (س).
- [۲۵]. _____ (۱۳۸۸). «عرفان اسلامی و عارف حقیقی: مرجع عالیقدر شیعه، آیت‌الله العظمی حاج شیخ لطف‌الله صافی گلپایگانی»، فصلنامه نورالصادق، اصفهان، شماره ۸، صص ۱۴-۱۹.
- [۲۶]. _____ (۱۳۹۱). معارف دین. قم، مرکز تنظیم و نشر آثار آیت‌الله صافی گلپایگانی.
- [۲۷]. صدوقی سها، منوچهر (۱۳۸۳). «در یگانگی و دوگانگی تصوف با عرفان»، مجموعه مقالات با عنوان فوائد در عرفان و فلسفه و تصوف و تاریخ آن، تهران، انتشارات آفرینش.
- [۲۸]. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). رسالت تشیع در دنیای امروز (گفت و گویی دیگر با هانری کربن). به کوشش هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب قم.
- [۲۹]. _____ (۱۳۹۵ق). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- [۳۰]. عراقی، محسن (۱۳۹۲). اصول عرفان ناب اسلامی در معارف سجادی (ع)، قم، دفتر نشر معارف.
- [۳۱]. فصلنامه نورالصادق (۱۳۸۸). «استفتاء در مورد صوفیه از آیت‌الله نوری همدانی»، فصلنامه نورالصادق، اصفهان، شماره ۸، صص ۱۳-۱۴.
- [۳۲]. فنائی اشکوری، محمد (۱۳۸۹). «شاخصه‌های عرفان ناب شیعی». مجله شیعه‌شناسی، قم، زمستان ۱۳۸۹، شماره ۳۲، صص ۷-۳۰.

- [۳۳]. قزوینی، مجتبی (۱۳۹۲). بیان الفرقان. تعلیقات سیدجعفر سیدان، قم، انتشارات دلیل ما.
- [۳۴]. مروارید، مهدی (۱۳۸۱). بحثی پیرامون مسئله‌ای از معاد در محضر استاد جوادی آملی و استاد سید جعفر سیدان. مشهد، ولایت.
- [۳۵]. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). در جستجوی عرفان اسلامی. تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.
- [۳۶]. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار، ج ۳: ۳: عرفان حافظ. تهران، انتشارات صدرا، چاپ هشتم.
- [۳۷]. _____ (۱۳۸۰). کلیات علوم اسلامی، ج ۲: کلام - عرفان - حکمت عملی. تهران، انتشارات صدرا، چاپ هشتم.
- [۳۸]. مکارم‌شیرازی، ناصر (۱۳۸۵). الفتاوی‌الجدیده. اعداد کاظم خاقانی و ابوالقاسم علیان‌نژاد، قم، مدرسه‌الامام علی بن ابیطالب.
- [۳۹]. نصر، سیدحسین (۱۳۸۳). سنت عقلانی اسلامی در ایران. ترجمه و تحقیق سعید دهقانی، تهران، قصیده‌سرا، چاپ دوم.
- [۴۰]. _____ (۱۳۸۴). «عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آنها در دوران کنونی، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، اطلاعات حکمت و معرفت، تهران، شماره ۱، صص ۱۱-۲۰.
- [۴۱]. یوسف‌وند، محمدصادق (۱۳۸۶). «امام (ره)، استاد آشتیانی و مخالفان فلسفه»، حکمت رضوی، مشهد، زمستان ۱۳۸۵ و بهار ۱۳۸۶، شماره ۱۶ و ۱۷.
- [42]. Algar, Hamid (2006). "Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn ṬabāṬabā'ī: Philosopher, Exegete, and Gnostic Author(s)". *Journal of Islamic Studies*, Vol. 17, No. 3 (September 2006), pp. 326-351, Published by: Oxford University Press
Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/26199626>.
- [42]. Algar, Hamid (2006). "Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn ṬabāṬabā'ī: Philosopher, Exegete, and Gnostic Author(s)". *Journal of Islamic Studies*, Vol. 17, No. 3 (September 2006), pp. 326-351, Published by: Oxford University Press
Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/26199626>.
- [43]. Asghari, Seyed AmirHossein. "Ontology and Cosmology of the 'aql in Ṣadrā's Commentary on Uṣūl Al- Kāfī." *Journal of Shi'a Islamic Studies* 10, no. 2 (2017): 157-82. <https://doi.org/10.1353/isl.2017.0011>.
- [44]. Asghari, Seyed Amirhossein. "Replacing Sharia, Ṭarīqah and Ḥaqīqah with Fiqh, Akhlāq, and Tawḥīd: Some Notes on Shaykh Muḥammad Bahārī (D.1325/1908)." *Journal of Sufi Studies (Brill)* 9, no. 2 (2021).
- [45]. Asghari, SeyedAmirHossein. "The Contemporary Shī'a Seminary: Opponents and Adherents of Philosophy and Sufism." *Shii Studies: The State of the Art*, the Institute for Advanced Study (IAS), Princeton NJ., December 7-9, 2017.
- [46]. <http://marjaema.net/?p=4&id=9>.

