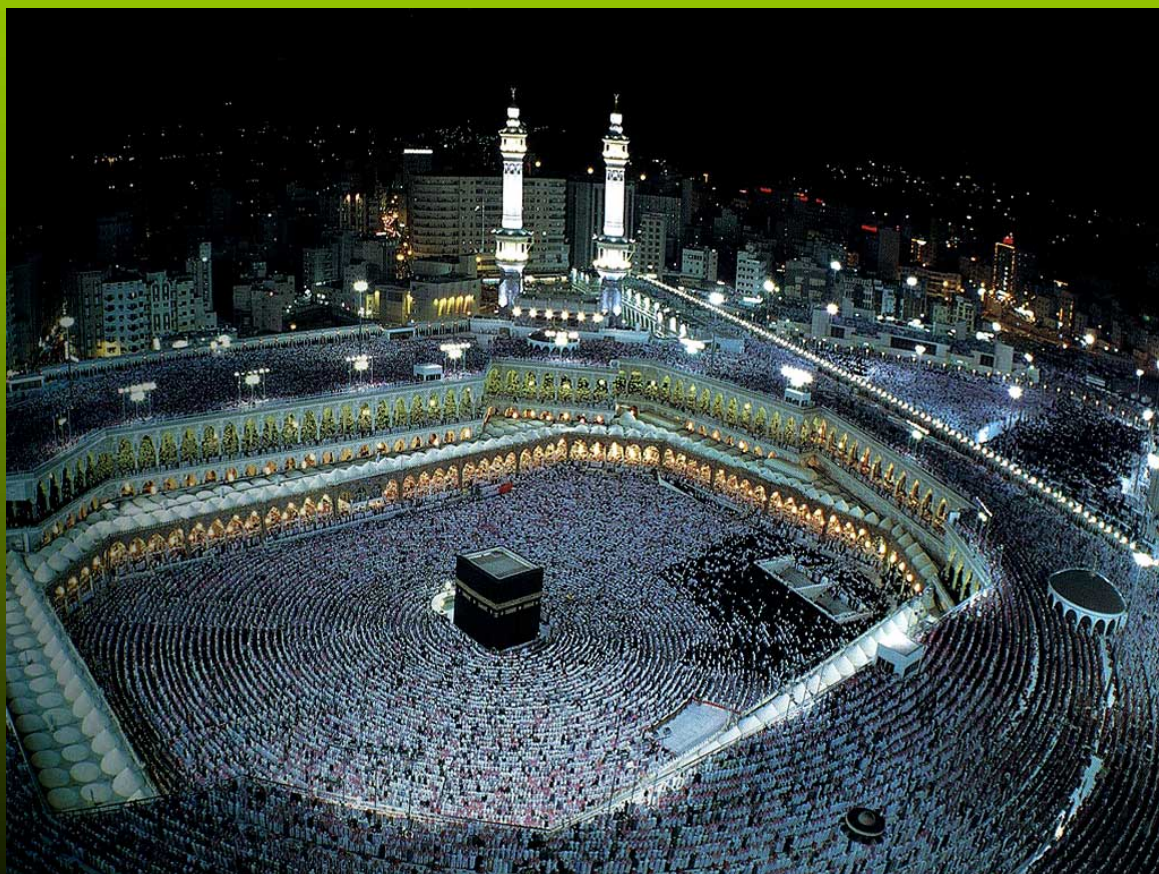




۲۷۳

فرقه های اسلامی (۴)



فرق فقهی



اهل سنت

حنفی

تاریخچه مذهب حنفی

کتاب: ره توشه حج، ج ۱، ص ۱۴۷
نویسنده: حسن ایدرم لاهیجی

مذهب حنفی، قدیمی ترین مذاهب فقهی اهل سنت و بنیان گذار آن، ابوحنیفه نعمان بن ثابت است. جدش زوطی از اسیران کابل بود و پدرش در کوفه به آزادی دست یافت. او در سال ۸۰ ه. ق. در همانجا دیده به جهان گشود و مدت ۱۸ سال در حلقه درس حماد بن ابی سلیمان (م ۱۲۰ ه. ق.) به فراگیری فقه به روش ابراهیم نخعی پرداخت.

نعمان، پس از مرگ استادش، سفرهایی هم برای فقه اندوزی به حجاز داشت و از نخبگان علمی آن دیار و از جمله امام باقر علیه السلام توشه برگرفت.

ابوحنیفه که پس از استادش حماد، بر جای او تکیه زد، مکتب فقهی نوینی پدید آورد. او قایل به کاربرد رأی و اجتهاد بود و قیاس و استحسان را به عنوان منبعی فقهی مورد توجه قرار داد. اساس اندیشه فقهی ابوحنیفه بر هفت اصل: کتاب خدا، سنت رسول، سخنان صحابه، قیاس، استحسان، اجماع و عرف استوار بود.

ابوحنیفه به جز رساله های کوچکی؛ از جمله رساله فقه اش، کتابی را به نگارش در نیامورد شاگردانش پس از وی فتاوی او را در مجموعه ای گرد آوردند. نعمان در اواخر دوره اموی مورد توجه همه مسلمانان بجز خوارج قرار گرفت او به تشیع تمایل نشان می داد و در اندیشه سیاسی اش چون زیدیه بود و بر این باور بود که رهبری ابوبکر و عمر مشروع بوده و در امام بودن وصایت لازم نیست.

در قیام زید بن علی، پنهانی به یاری اش شتافت و همچنین نقل شده که او از قیام ابراهیم بن عبدالله حسنی از پیشوایان زیدیه در شهر بصره حمایت نموده است.

ابوحنیفه در خلافت منصور از کوفه به بغداد فرا خوانده شد تا قاضی القضاتی آن جا را بر عهده گیرد ولی مقاومت او در برابر این خواست خلیفه موجب شد او زندانی شود و سرانجام در سال ۱۵۰ ه. ق. در همان زندان درگذرد.

مذهب حنفی پس از مرگ ابوحنیفه، توسط دو شاگرد برجسته اش ابو یوسف قاضی مشهور (م ۱۸۲ ه. ق.) و محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹ ه. ق.) رواج یافت.

مذهب حنفی در زمان خلافت هارون و پس از وی بدل به مذهب رسمی خلفای عباسی گردید به گونه ای که تنها فقیهان این مذهب مستنددار قضا می شدند. اما حاکمیت طولانی فاطمیان بر مصر مانع از گسترش این مذهب در غرب جهان اسلام گشت. بعدها مذهب حنفی، مذهب رسمی خلافت عثمانی هم شد. ولی آن هم باعث نشد که قلمرو حاکمیت مذهب از شرق جهان اسلام فراتر رود.

علمای حنفی در مکتب اعتقادی خود، پیرو ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۲ ه.ق). هستند ریشه مکتب ماتریدی را باید در اندیشه‌های کلامی ابو حنیفه جستجو کرد، چرا که ابوحنیفه پیش از ورود در فقه، کرسی‌نشین استادی کلام در کوفه بود، این مکتب نزدیک بلکه تا حدودی مؤید مکتب اعتزالی‌هاست. موارد اختلاف مکتب ماتریدی با مکتب اشعری به حدود ۴۰ مسأله می‌رسد. در مکتب ماتریدی به عقل بیش از مکتب اشعری توجه نشان داده می‌شود. شماری از مسایل اختلافی این دو مکتب چنین است:

۱ - اشاعره حسن و قبح اشیاء را ذاتی و عقلی ندانسته‌اند اما ماتریدی‌ها، همانند معتزله برآنند که اشیاء حسن و قبح ذاتی داشته و عقل به خودی خود آن را درک می‌کند.

۲ - اشاعره معتقدند صفات الهی بر دو گونه است؛ صفات فعل که صفاتی حادثند و صفات ذات که صفاتی قدیم‌اند. در برابر این اندیشه، ماتریدیه همه صفات الهی را صفاتی قدیم دانسته و صفات افعال را به يك صفت ذاتی بازگردانیده‌اند.

۳ - اشاعره قایل به رؤیت خدایند و ماتریدیه آن را انکار می‌کنند.

۴ - اشاعره، قرآن را ناآفریده و قدیم دانسته و ماتریدیه باورشان این است که خداوند دارای دو کلام بوده، یکی نفسی و نا آفریده و دیگری کلامی که از اصوات متشکل شده و آفریده است .

از دیگر باورهای ماتریدیه می‌توان به، ظلم نکردن خدا و محال عقلی بودن آن نسبت به او، مبتنی بودن افعال‌اش بر مصالح، آزادی انسان در کارهایش و... اشاره داشت.

قلمرو مذهب حنفی

مذهب حنفی، از نظر شمار پیروان در بین مذاهب اسلامی، رتبه نخست را داراست.

این مذهب بر ترکیه، آلبانی و مسلمانان شبه جزیره بالکان، بر اهل تسنن غیر کرد عراق، افغانستان، ترک‌نشین‌های آسیای میانه، قفقاز و سرزمین‌های مجاور آن؛ هندوستان غلبه دارد . نیمی از مسلمانان سرزمین شام شامل کشورهای سوریه و لبنان، حنفی بوده و در سرزمین فلسطین سومین مذهب است. پیروان این مذهب در مصر هم پر شمار است و به صورت محدود در ایران، حجاز، یمن و سیام وجود دارند.

فقهاء و کتب فقهی حنفی

کتاب: ادوار فقه و کیفیت بیان آن، ص ۶۴
نویسنده: محمد ابراهیم جناتی

فقهای مشهور در مذهب حنفی
فقهای مشهور در این مذهب عبارتند از:

علامه محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹)، نویسنده کتاب «الجامع الصغير، «الجامع الكبير، الامالی و الحجة علی اهل المدينة» .

علامه شمس الاثمة محمد بن احمد معروف به سرخسی (م حدود ۴۸۳) مؤلف کتاب «المبسوط فی شرح الکافی (۱) این کتاب دارای سی جزء است.

علاء الدین کاشانی (م ۵۸۱) نویسنده کتاب «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرايع» این کتاب دارای هفت جزء است.



مولی شیخ نظام صاحب کتاب «الفتاوی الهندیه» این کتاب دارای شش جزء است. و در حاشیه آن فتاوی الخانیة محمود اوزجندی قاضیخان حسن بن منصور (م ۵۹۲) و الفتاوی البزازیة از حافظ الدین محمد معروف به ابن بزاز (م ۸۲۷) قرار دارد.

برهان الدین علی مرغینانی (م ۵۹۳) صاحب الهدایة شرح بدایة المبتدی، این کتاب را مؤلف در چهار جلد قرار داد. و بسیار مشهور است و دارای حاشیه‌های فراوانی است از آن جمله: الغایة از سروجی و الکفایة از کرلافی و الوقایة از تاج الشریعة و النقایة از صدر الشریقة و النهایة از سغناق و حاشیة النهایة از قونوی و معراج الدراية از قوام الدین کاکلی و العنایة از بابریتی و البناية از عینی

عبدالله موصلی صاحب المختار و شرحه الاختیار.

شیخ عبدالغنی غنیمی میدانی صاحب اللباب فی شرح الکتاب.

علامه کمال الدین معروف به ابن همام صاحب فتح القدر این کتاب دارای هشت جزء است.

محمد امین معروف بن ابن عابدین (م ۱۲۵۳) صاحب نشر العرف فی بناء بعض الاحکام. علی العرف و صاحب رد المختار علی الدر المختار، این کتاب دارای هفت جزء است که دو جزء آن به عنوان تکمله می‌باشد.

ابن قاضی سماوه یا سماونه (شیخ محمود بن اسماعیل) (م ۸۱۸ یا ۸۲۳) نویسنده «جامع الفصولین» این کتاب در دو جزء قرار دارد.

زین‌العابدین - معروف به ابن نجیم نویسنده کتاب «البحر الرائق فی شرح کنز الدقائق»، این کتاب دارای هشت جزء است. و نیز نویسنده کتاب الاشباه و النظائر کتاب کنز الدقائق از حافظ الدین النسفی (م ۷۱۰) می‌باشد و از اهمیت خاصی برخوردار شد و بر آن حواشی زیادی است از آن جمله تبیین الحقائق فی شرح کنز الدقائق عثمان بن علی زیلعی که دارای شش جزء است و رمز الحقائق عینی و النهر الفائق عمر بن نجیم و منحة الخالق محمد بن امین بن عابدین و کشف الحقائق افغانی و نیز غیر اینها.

ابن وهبان - نویسنده کتاب منظومه الوهبانية، که در حاشیه المحببة چاپ شده است.

محمد علاء الدین - معروف به حصفکی (م ۱۰۸۸) نویسنده الدر المختار فی شرح تنویر الابصار، دارای دو جزء می‌باشد.

ملا خسرو (م ۸۸۵) مؤلف در الاحکام فی شرح غور الاحکام و حاشیه آن غنیة ذوی الاحکام از شرنبلالی (م ۱۰۶۹).

احمد بن محمد - معروف به حموی، نویسنده غمز عیون البصائر شرح الاشباه و النظائر دارای دو جزء.

احمد بن مهیر معروف به خصاف (م ۲۶۱) صاحب کتاب الحیل، و کتاب الوقف.

محمد بن سلیمان - معروف به داماد افندی (م ۱۰۷۹) نویسنده کتاب «مجمع الانهر فی شرح ملتقى الابحر» و شرح دیگر آن الدر المنتقى فی شرح المتقى.

ابو جعفر طحاوی (م ۳۲۱) صاحب کتاب جامع الكبير فی الشروط و نیز جز اینها که نیازی به بیان آنها نمی‌باشد.

رساله‌های فتوائی در مذهب حنفی

و از مجموعه‌های فتوائی در مذهب حنفی این کتابها از شهرت خاصی برخوردار شدند:

الفتاوی الولوالجیه عبد الرشید و الوالجی (م حدود ۵۴۰).

الفتاوی الخانیة و الفتاوی البزازیة.

الفتاوی الظهیریة از ظهیر الدین محمد بخاری (م ۶۱۹).



الفتاوی الطرطوسیه از ابراهیم طرطوسی (م ۷۵۸) .
الفتاوی التتارخانیه از ابن علاء الدین (م ۸۰۰) .
الفتاوی الخیریة از خیر الدین رملی (م ۱۰۸۱) .
الفتاوی انقرویه از محمد افندی انقروی (م ۱۰۹۸) .
الفتاوی الحامدیة از حامد افندی و الفتاوی المهدیه فی الوقایع المصریة.

مالکی

تاریخچه مذهب مالکی

کتاب: ره توشه حج، ج ۱، ص ۱۵۰
نویسنده: حسن ایدرم لاهیجی

این مذهب، دومین مذهب اهل سنت از نظر قدمت و سومین آن از نگاه قلمرو است.

مؤسس این مذهب، مالک بن انس اصبحی از طبقه سوم فقیهان تابعی مدینه است.

او حدود سالهای ۹۰ تا ۹۷ در آن شهر تولد یافت. مالک بیشتر زندگانی خود را در مدینه سپری کرد، فقه را نزد ربیع بن فروخ، ابن شهاب زهري، نافع مولى عبدالله بن عمر بن هرمز، امام جعفر صادق علیه السلام و ابوالزناد فرا گرفت.

مالک، در برابر خلفا، سیاست آرامی را دنبال می کرد. اما با سکوت، او در برابر قیام نفس زکیه - سال (۱۴۵ ه.ق). والی مدینه را به او بدگمان ساخت. والی مالک را مجازات کرد.

منصور بابت این رفتار والی که بی اطلاع او صورت یافته بود، از مالک عذرخواهی نمود. همچنین هارون در سفر حج خود در سال ۱۷۹ ه.ق. در آخرین سال عمر مالک، از او دیدار به عمل آورد.

با این همه، می توان گفت که مالک از عباسیان ناخشنود بوده چنانکه همین ناخشنودی او سبب گرایش امویان اندلس به او گشت.

مالک، در حدیث شناسی پیشگام بود.

اثر مهم فقهی مالک کتاب «الموطأ» است که به درخواست منصور به نگارش آن پرداخت.

دیگر اثر او، «رسالة إلى الرشید» است.

مذهب فقهی مالک، به مثابه يك مدرسه فکری نبوده و اجتهاد فقهای آن فراتر از رأی مالک نمی رود. مالکیان در باورهای اعتقادی خود پیرو مکتب اشعریند.

مذهب مالک پیش از ظهور مذهب شافعی، بر حجاز، مصر و سرزمین های آفریقایی اطراف آن، اندلس و سودان غلبه داشت و در بغداد هم حضور چشمگیری داشت تا آن که پس از سال ۴۰۰ ه.ق. رو به افول نهاده، با ظهور مذهب شافعی در مصر، مذهب مالکی در آن به جایگاه دوم تنزل یافت اما موقعیت خود در شرق آفریقا را از دست نداد.

امروزه مذهب مالکی در قسمت های شمالی آفریقا، الجزایر، تونس، در قسمت های کوهستانی مصر، سودان، کویت، قطر، بحرین غلبه دارد و در فلسطین و عربستان هم - به ویژه منطقه احساء - به صورت محدودتر ادامه حیات می دهد.



ویژگیها و منابع مذهب مالکی

کتاب: ره توشه حج، ج ۱، ص ۱۵۰
نویسنده: حسن ایدرم لاهیجی

مالك علاوه بر کتاب، سنت، فتاوی صحابه، اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسله و استصحاب، عمل اهل مدینه را در زمره منابع دینی یاد کرده است. مالك، ظاهر قرآن را بر سنت مقدم می‌داشت. مالك طعن بر اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را زشت شمرده و آن را جرم بزرگ می‌دانست. مالك به درستی نظام «استخلاف» اذعان داشت. او همچنین قرآن را قدیم دانسته و به جبر باور داشت.

فقها و کتب مالکی

کتاب: ادوار فقه و کیفیت بیان آن، ص ۶۷
نویسنده: محمد ابراهیم جناتی

فقهای مشهور در این مذهب عبارتند از:

مالك بن انس اصبحی (امام المذهب) (م ۱۷۹) صاحب المدونة الكبرى به روایت سحنون.

ابوقاسم، معروف به ابن جزى (م ۷۴۱) نویسنده کتاب القوانين الفقهیه فی تلخیص مذهب المالکیه.

احمد بن ادريس معروف به قرافى (م ۶۸۴) صاحب الاحکام فى تمييز الفتاوى عن الاحکام و مؤلف الفروق این کتاب دارای چهار جزء است.

ابراهیم بن محمد، معروف به ابن فرحون مؤلف تبصره الحکام، این کتاب در دو جزء تنظیم شده است.

محمد بن محمد اندلسی قرناطی، معروف به ابن عاصم (م ۸۲۹) مؤلف تحفة الحکام، که این کتاب هم دو جزء می‌باشد.

ابوالحسن معروف به تسولی، مؤلف البهجة فى شرح التحفة بالتحفة.

ابو عبدالله معروف به خطاب، صاحب مواهب الجلیل شرح سیدی خلیل. این کتاب شامل شش جزء می‌باشد.

عبد الله معروف به خرشی (م ۱۱۰۱) صاحب شرح مختصر سیدی خلیل (م ۷۶۷). این کتاب دارای شش جز می‌باشد و عدوی (م ۱۱۸۹) حاشیه‌ای بر «مختصر» نوشته که با آن چاپ شده است.

مواق، مؤلف التاج و الاکلیل لمختصری خلیل.

علامه محمد بن احمد معروف به ابن رشد قرطبی (م ۵۹۵) نویسنده بداية المجتهد و نهایه المقتصد، این کتاب بسیار جالب است و دو جزء را شامل می‌شود.



تاریخچه مذهب شافعی

کتاب: ره‌توشه حج، ج ۱، ص ۱۵۱

نویسنده: حسن ایدرم لاهیجی

مذهب شافعی از نظر قدمت، سومین مذهب فقهی اهل سنت است. بنیان‌گذار این مذهب فقهی، ابو‌عبدالله، محمد بن ادریس، از طبقه چهارم فقیهان تابعی مکه است.

نگاهی به زندگانی شافعی:

محمد بن ادریس به قبیله قریش منتسب بوده و در سال ۱۵۰ ه.ق. در شهر غزه از شهرهای فلسطین دیده به جهان گشود. در آغاز، فقه را در نزد مسلم بن خالد زنجی در شهر مکه فراگرفت و در چهارده سالگی از او رخصت فتوی یافت. در بیست سالگی به مدینه رفت و در شمار شاگردان مالک بن انس درآمد. شافعی به مدت ۹ سال و تا مرگ مالک در نزد او بسر برد. مالک او را بزرگ می‌داشت و او را به فتوی اذن می‌داد. شافعی پس از این، قضاوت یمن را بر عهده گرفت. او در آنجا با زیدیان ارتباط پنهانی داشت تا آن که در ۱۸۷ ه.ق. با تنی چند از زیدیان به اسارت در آمد و به نزد هارون در بغداد برده شد. اما مدت اسارت شافعی دیری نپایید و هارون پس از آگاهی بر مقام علمی‌اش او را آزاد ساخت. شافعی در بغداد با محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹) فقیه معروف حنفی آمد و شد علمی داشت. آشنایی شافعی با مذهب حنفی - مکتب اهل رأی که در عراق متداول بود، سرانجام به آن انجامید که او مذهب نوینی، که میانه و حد وسط مذهب حنفی و مذهب مالکی است، یعنی مکتب اهل حدیث که در حجاز رایج بود - پدید آورد.

ویژگیها و منابع مذهب شافعی

کتاب: ره‌توشه حج، ج ۱، ص ۱۵۳

نویسنده: حسن ایدرم لاهیجی

۱ - «سنت» تفصیل دهنده قرآن است.

۲ - نسخ کتاب به سنت، هر چند هم اخبار متواتر بر آن باشد، پذیرفتنی نیست.

۳ - اجماع پس از کتاب و سنت حجت شمرده می‌شود.

۴ - «اقوال صحابه» حجتی بر احکام الهی بوده و بر قیاس مقدم است.

۵ - «اجتهاد به رأی» بی آن که نصی از کتاب و سنت به عنوان مقیاس علیه وجود داشته باشد، ممنوع است و به این نوع اجتهاد، استحسان گفته شده و از زمره منابع فقهی در نزد حنفی‌هاست.

۶ - «مصالح مرسله» یعنی تقنین بر اساس مصلحت امت، آن چنان که مالکیان می‌گویند در مذهب شافعی در شمار منابع فقهی قرار ندارد.

۷ - فقه شافعی، فقهی افتراضی نبوده و تنها به حل مسایلی می پردازد که روی داده است.

چند دیدگاه برجسته شافعی و شافعیان

۱ - رهبری دینی در نگاه شافعی تنها با دو شرط پذیرفتنی است:

۱ - قریشی بودن رهبر

۲ - همراهی مردم نسبت به او.

شافعی رهبری بدون بیعت را جز در زمان ضرورت، نامشروع می داند. این است که خلافت حضرت علی علیه السلام را بر حق دانسته و رویارویان با او را چون معاویه و پیروانش، «اهل بغی» شمرده است و جنگهای آن حضرت را در جمل، صفین و نهروان، جنگی دینی تلقی نموده است. ولی با این همه دشنام بر آنان از نگاه او روا نیست.

۲ - حدیث در دیدگاه شافعی تنها بر سخن رسول خدا اطلاق می گردد.

۳ - علاقه شدید به صحابه و اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از برجستگی مهم مذهب شافعی است.

۴ - شافعیان، باورمند به توسل و تبرک به اولیای الهی بوده و کرامت آنان را به دید انکار نمی نگرند.

فقها و کتب فقهی شافعی

کتاب: ادوار فقه و کیفیت بیان، ص ۶۷
نویسنده: محمد ابراهیم جناتی

فقهای معروف در مذهب شافعی
فقهای معروف در این مذهب عبارتند از:

محمد بن ادريس شافعی (امام مذهب) (م ۲۰۴) صاحب کتاب الام این کتاب در هفت جزء قرار دارد و در حاشیه آن مختصر اسماعیل مزنی (م ۲۶۴) چاپ شد.

ابوالقاسم رافعی (م ۶۲۳) مؤلف کتاب فتح العزیز فی شرح الوجیز.

محيی الدین نووی (م ۶۷۶) مؤلف کتاب المجموع فی شرح المذهب و تقی الدین سبکی بر آن تکمله دارد و تا کنون این کتاب در ۱۲ جزء چاپ شد او دارای کتابهای دیگری مانند منهاج الطالبین و الفتاوی المعروفة بالمسائل المنثورة می باشد.

جلال الدین سیوطی (م ۹۵۰) صاحب الاشباه و النظائر.

ابو حامد محمد غزالی (م ۵۰۵) صاحب کتاب الوجیز که در دو جزء می باشد.

ابو اسحاق شیرازی (م ۴۷۶) صاحب کتاب المذهب دارای دو جزء است.

محمد حسینی حصنی دمشقی (م در قرن چهارم) مؤلف کتاب کفایة الاخبار.

دمشقی نویسنده کتاب رحمة الامة فى اختلاف الائمة.

ولى الدين بصير (م..)، مؤلف نهاية فى شرح الغاية و التقريب ابو شجاع.

علامه عبدالوهاب معروف به شعرانى (م..)، نویسنده کتاب الميزان الكبرى که در ۲ جزء قرار دارد.

رساله های فتوائی در مذهب شافعی
صاحبان مجموعه های فتوائی این مذهب که از درخشندگی خاصی برخوردار شدند عبارتند از:

ابن حجر (م ۸۵۲) صاحب الفتاوى الحديثة

محمد زهری عمرای مؤلف السراج الוחاج

ابن حجر هیثمی نویسنده کتاب تخفة المحتاج فى شرح المنهاج نووی.

شیخ رملی صاحب نهاية المحتاج فى شرح المنهاج.

حنبلی

تاریخچه مذهب حنبلی

کتاب: ره توشه حج، ج ۱، ص ۱۵۵
نویسنده: حسن ایدرم لاهیجی

این مذهب در میان مذاهب فقهی اهل سنت، از نظر پیدایش و پیروان، در رتبه چهارم است.

مؤسس مذهب حنبلی، ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل شیپانی است. او ریشه عربی داشت. جدش در زمان امویان فرماندار سرخس بوده. ابن حنبل در سال ۱۶۴ ه.ق. در شهر بغداد زاده شد و در کودکی قرآن را از بر کرد. ابتدا نزد قاضی ابویوسف به فراگیری فقه پرداخت اما پس از مدتی به اهل حدیث روی آورد.

او تا زمانی که شافعی به مصر نرفته بود، در نزد وی فقه آموخته و از شاگردان برجسته اش بود. اصرار او بر آفریده نبودن قرآن، او را رو در روی دولت عباسیان قرار داد. و در زمان معتصم به مدت ۱۸ ماه به زندان افکنده شد. اما با به قدرت رسیدن متوکل، از او دلجویی شد و آن قدر قرب یافت که متوکل بی مشورت او کاری را به انجام نمی رسانید.

ابن حنبل، پس از جدا شدن از شافعی، مذهب جدیدی را در فقه پی نهاد. بنیادهای این فقه بر پنج اصل استوار بود: کتاب الله، سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، فتاوی صحابه پیامبر، گفته برخی از صحابی که با قرآن سازگار می نمود و تمامی احادیث ضعیف. او آن قدر در استناد به حدیث مبالغه می کرد که بزرگانی همچون طبری و ابن ندیم او را از مجتهدان ندانسته اند. مهمترین اثر ابن حنبل، کتاب «مسند» اوست که در بر دارنده سی هزار و اندی روایت است. این کتاب در شش جلد به چاپ رسیده است. از آثار دیگر او می توان به تفسیر قرآن، فضایل، طاعة الرسول و ناسخ و منسوخ اشاره نمود. مهمترین اثر فقهی او، مجموعه ای از فتاوی او در پاسخ به سؤالات دینی شاگردانش است که توسط ابن قیم (م ۷۵۱) گردآوری شده است. این مجموعه در ۲۰ جلد انتشار یافته است. محمد بن اسماعیل بخاری، مسلم بن الحجاج نیشابوری در شمار دانش اندوختگان مکتب اویند. ابن حنبل در سال ۲۴۱ ه.ق. در بغداد درگذشت.

مذهب حنبلی در قرن هشتم
ابن حنبل، پیش از آن که در زمره پیشوایان فقهی به شمار رود، پیشوای در عقاید بود. اوج این درخشش در روزگار متوکل بود. مذهب کلامی ابن حنبل تا آن جا پیش رفت که مذهب همه حدیثگرایان در عقاید گشت. با ظهور مذهب کلامی اشعری، مذهب کلامی ابن حنبل جای خود را به آن داد.

اما پس از قرن‌ها، در قرن هشتم، ابن تیمیه (م ۷۲۸) به احیای اندیشه کلامی احمد پرداخت. ابن تیمیه به احیای تنها اکتفا نکرد، نوآوری‌هایی به مکتب حنبلی افزود، از جمله بدعت بودن سفر زیارت حضرت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، ناهمگونی تبرک و توسل با توحید و انکار بسیاری از فضیلت‌های اهل بیت که در روایات صحاح شش گانه و حتی در مسند ابن حنبل آمده بود.

این موج نو حنبلی در برابر مخالفت دانشوران اسلامی یارای مقاومت پیدا نکرد و فروکش نمود تا آن که محمد بن عبدالوهاب (۱۱۱۵ - ۱۲۰۶ ه.ق). آن را دوباره به صحنه آورد.

تفکر نو حنبلی تفکری آمیخته با جمود است آن گونه که دستاوردهای تمدن جدید، مانند عکسبرداری را بدون نص دینی بر منع آن، به دیده تحریم می‌نگرد.

قلمرو

مذهب حنبلی در عربستان مذهب نخست است. در منطقه نجد عربستان اهل تسنن بیشتر حنبلی بوده و در حجاز با مذهب شافعی و در احساء با مذهب مالکی رقابت می‌کند.

یک چهارم مسلمانان شام حنبلی هستند. این مذهب سومین مذهب در فلسطین است و پیروان کم شماری در مصر، عمان و افغانستان دارد.

ویژگیها و منابع مذهب حنبلی

کتاب: ره‌توشه حج، ج ۱، ص ۱۵۶
نویسنده: حسن ایدرم لاهیجی

احمد بن حنبل سنت را حاکم بر قرآن دانسته و در فتاوی خود بر احادیث و فتاوی صحابی تکیه می‌زد. او بر طبق «مصلحت» فتوی نمی‌داد. آن گاه که نصی را روی در روی آن می‌یافت بر خلاف مالک عمل می‌کرد و هر گاه هم نصی را در برابر مصلحت نمی‌دید، آن را مبنای حکم قرار می‌داد و همانند شافعی از مصلحت گریزان نبود.

احمد، حدیث مرسل و ضعیف را معتبر دانسته و آن را بر قیاس برتری می‌داد.

کاربرد قیاس در نزد او تنها در زمان ضرورت روا بود.

برخی از معتقدات مذهبی حنابله

۱ - در فقه حنبلی، رکن اصلی در معاملات، رضایت عاقلان بوده و هر معامله‌ای درست شمرده شده مگر آن که نصی بر بطلان آن رهنمون باشد.

۲ - حنابله در موضوع طهارت و نجاست، حساسیت ویژه‌ای داشته‌اند و از این جهت در میان مذاهب شهره‌اند.

۳ - فقه حنبلی با پذیرش اصل ذرایع گسترش ویژه‌ای یافته است. بر اساس این اصل، حکم غایات به وسایل آن و حکم نتایج به مقدماتش تسری می‌یابد.

۴ - ویژگی مهم حنبلیان توجه افراطی آنان نسبت به قضیه امر به معروف و نهی از منکر است.

برخی از آرای ابن حنبل در عرصه کلام سیاست و فقه عبارت است از:

۱ - او در نصوص که گویای تشبیه و یا تجسیم و رؤیت حق تعالی بود، تأویل را روا نمی‌دید.

۲ - معنی صحابی در نزد احمد معنایی فراگیر داشت و هر که را ولو در ساعتی با پیامبر به سر آورده بود، به او صحابی گفته می‌شد. مسلمانی که به صحابی دشنام می‌داد، اسلام صحیحی در نگاه او نداشت.



با این همه، احمد خلافت امام علی بن ابی طالب علیه السلام را خلافتی معتبر و دینی می‌شمرد. از فضایی که برای او در مسندش یاد کرده بر می‌آید که احمد، علی علیه السلام را سرآمد صحابی در فضیلت‌ها می‌دانسته است.

۳ - احمد گزینش خلیفه پیشین و خلیفه بعد از خود را امری درست می‌دید. احمد اطاعت پیشوای پیروز را لازم دیده هر چند که آن پیشوا ستمکار باشد. او خواندن نماز جمعه به اقتدای بر چنین پیشوایی یا برگزیدگان او را وظیفه دانسته و دوباره خوانی آن نماز را بدعت می‌انگاشت.

۴ - ابن حنبل تارك نماز را کافر دانسته و قتلش را واجب می‌دید.

فقها و کتب فقهی مذهب حنبلی

کتاب: ادوار فقه و کیفیت بیان، ص ۶۸

نویسنده: محمد ابراهیم حناتی

فقهای معروف در این مذهب عبارتند از:

احمد بن شهاب الدین معروف به ابن تیمیه (م ۷۲۸) صاحب مجموعه الرسائل الکبری و منهاج السنة و الفتاوی که در پنج جلد قرار دارد.

ابن قیم جوزی (م ۷۵۱) مؤلف اعلام الموقعین عن رب العالمین این کتاب در چهار جلد قرار دارد و نیز مؤلف الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة و زاد المعاد فی هدی خیر العباد.

ابو الفرج عبد الرحمان معروف به ابن رجب صاحب الفوائد فی الفقه الاسلامی.

موفق الدین معروف به ابن قدامه (م ۶۲۰) مؤلف کتاب المغنی که دارای ۱۲ جزء است.

شمس الدین ابن قدامه. مقدسی (م ۶۸۲) نویسنده کتاب الشرح الکبیر که شرحی استبر المقنع.

عبدالرحمان مقدسی صاحب العمدة فی شرح العمدة.

ابوبکر بن هانی معروف به الاثرم صاحب کتاب السنن.



ظاهریه

مذهب ظاهریه

اقتباس از «مناهج الاجتهاد فی الاسلام» از ص ۶۹۷ تا ص ۷۱۲
دکتر محمد سلام مذکور

مذهب ظاهریه منسوب به «داود بن علی بن خلف ابی سلیمان» متولد سال ۲۰۲ ه. ق است؛ او اصفهانی الاصل است، ولی در بغداد می‌زیسته، و نیز مدتی برای فراگیری تفسیر و حدیث، از «اسحاق بن راهویه» به نیشابور رفته، ولی دوباره به بغداد آمده، و تا پایان زندگی یعنی سال ۲۷۰ ه. ق در همانجا ساکن بوده است.

داود، فقه خود را از ابی ثور، و ابن راهویه، و از کتب و شاگردان شافعی، فرا گرفت؛ مخصوصاً افکار شافعی، در رد فقهاء اهل رای، و رد قیاس و استحسان و احترام به نصوص تأثیر فراوانی در او گذاشت، و مورد پسند او واقع شد؛ هر چند بر شافعی اعتراض می‌کند که در بعضی احکام به قیاس و استحسان عمل می‌کند.

ویژگی مهم مذهب داود تمسک به ظاهر نصوص (آیات و روایات) است و به همین جهت مذهب او را ظاهری می‌نامند، و فقه او غیر نصوص چیز دیگری ندارد، او در این روش راه افراط می‌پیماید و جمود بر ظاهر نصوص دارد بنحوی که هیچ تعلیل و تأویلی را نمی‌پذیرد، بلکه بالاتر - می‌گوید: خداوند هیچ کاری را بجهت علتی انجام نمی‌دهد، حتی اگر خدا و رسول علت حکمی را بیان کنند نمی‌توان در غیر مورد آن سرایت داد، چون نهایت آن این است که آن چیز سبب این مورد خاص است، پس نمی‌توان گفت که هر جا این علت هست آن حکم هم هست.

و این در واقع نوعی انکار قانون علیت است.

داود با اینکه اطلاعات فراوانی در حدیث داشت، و خود اهل ورع و زهد بود، ولی بجهت بعضی عقاید چنانکه بیان خواهیم کرد، و نیز برخورد خشن در مقام گفتگو با مخالفین، مورد نفرت علماء زمان خود قرار گرفت.

مذهب داود (ظاهری)، حدوداً دو قرن بعد، توسط «ابن حزم اندلسی»، تقویت و گسترش یافت و بنحوی که گفته‌اند: «لولا ابن حزم لاندشرت فروع هذا المذهب و اصوله».

اگر ابن حزم نبود، فروع و اصول این مذهب (ظاهری) از بین می‌رفت.

اسم کامل ابن حزم، «علی بن احمد بن سعید بن حزم»؛ و کنیه او «ابو محمد» است. او در قرطبه اندلس در سال ۳۸۴ ه. ق متولد شد؛ و در سال ۴۵۸ ه. ق از دنیا رفت.

ابن حزم، علاوه بر حفظ قرآن، در علم فقه، حدیث، علوم عقلی و فلسفی، ادبی، تاریخی و سیاسی تبحر داشت.

در فقه، ابتدا مذهب مالکی را که در اندلس شیوع داشت، فرا گرفت؛ و پس از آن به فراگیری فقه شافعی پرداخت؛ و در نهایت فقه ظاهری، را از مسعود بن سلیمان بن صلت آموخت.

ابن حزم، هر چند مذهب «داود» را پذیرفت ولی مقلد محض او نیست چنانکه بر خلاف داود قرآن را مخلوق نمی‌داند.

ابن حزم به شدت با تقلید مخالفت می‌کند و می‌گوید: «مجتهد مخطی پیش خداوند از مقلد مصیب افضل است».

ابن حزم نیز در جدل و گفتگو دارای شدت و حدت بود، و همین امر موجب دوری علما هم عصرش از او گردیده بود.

ابن حزم معروف است به حمایت از امویین و دشمنی با علویین و بنی‌هاشم.

بعضی از آراء و عقاید مذهب ظاهری:

- ۱- قابل رؤیت بودن خداوند در قیامت برای مسلمین.
- ۲- اعتقاد به قضا و قدر حتمی.
- ۳- یکی بودن ایمان و اسلام، که همان «عقیده قلبی و گفتار زبانی و عمل جوارحی» است، و قابل زیاده و کم شدن، بواسطه طاعت و معصیت است.
- ۴- انحصار خلافت در قریش، عدم جواز بودن بیش از يك امام در زمان واحد، و مردن بدون امام مثل مرگ در جاهلیت است، عدم جواز تردید بیش از سه روز در انتخاب امام جدید بعد از مرگ امام سابق.
- ۵- وحدت روایات صحیح با قرآن، در اینکه همه من عند الله هستند.
- ۶- حدیث باید عین لفظ رسول الله (ص) باشد، و نقل به معنا جایز نیست.
- ۷- در راوی، عدالت (یعنی قیام به فرائض و اجتناب از محارم) و ضبط شرط است.
- ۸- باطل بودن تعادل و تراجیح، پس در صورت تعارض باید تا آنجا که ممکن است به هر دو آیه یا هر دو حدیث و یا آیه و حدیث معارض با هم عمل کرد.
- ۹- اجماع منحصر است در اتفاق جمیع صحابه پیامبر (ص) پس اتفاق غیر صحابه اجماع نیست و نیز اختلاف و لو يك نفر از صحابه مخل به اجماع است.
- ۱۰- مخالفت با تقلید و فتح باب اجتهاد.
- ۱۱- مخلوق بودن قرآن؛ البته از مجموع گفته‌های داود می‌توان گفت که او برای قرآن دو مرتبه قایل بوده است. الف) مرتبه مکنون (پنهان) ب) مرتبه ظاهر یعنی همین صفحات که در دست مردم است با مرتبه مکنون که لا یمسه الا المطهرون، غیر مخلوق است؛ اما مرتبه ظاهر که ملموس مردم است، مخلوق است.

شیعه

تاریخچه تشیع

کتاب: زمین در فقه اسلامی
نویسنده: حسین مدرسی طباطبایی

۱

تشیع به مثابه يك مكتب عقیدتی در اسلام، گرایشی خاص بر اساس يك سلسله نظرات و تحلیلات کلامی و تاریخی است. حدیث «ثقلین» که وسیله محدثان شیعی و سنی از پیامبر روایت‌شده و وی بر اساس آن مسلمانان را پس از خود به پیروی از قرآن و خاندان خویش فرا خوانده بود همراه تعدادی دیگر از روایات نبوی، ریشه اصلی این گرایش را که بعداً با استدلالات کلامی و فلسفی و تاریخی تقویت گردید تشکیل می‌داد.

در مباحث مذهبی، مكتب شیعی نظرات خود را عموماً از رهنمودهای بزرگان و ائمه اهل بیت پیامبر الهام گرفته است. اختلاف اصلی دو مكتب فقهی سنی و شیعی در کیفیت تلقی سنت نبوی و منابع فقه است. اهل سنت، حدیث نبوی را از طریق صحابه پیامبر اخذ نموده‌اند در حالی که شیعه این حدیث را از طریق خاندان وی به دست آورده است. از سوی دیگر مذاهب فقهی اهل سنت دنباله رو نظرات فقهی چند تن از فقهاء مدینه



و عراق اند لیکن مذاهب فقهی شیعی تابع نظرات امامان اهل بیت هستند که از آن میان مکتب شیعی دوازده امامی که عمده ترین نحله شیعی است از آراء امامان دوازده گانه مشهور خود به خصوص امام ششم ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق پیروی می کند و به همین جهت به «جعفری» نیز شهرت دارد. قرآن، حدیث، اجماع و عقل منابع فقه شیعه را تشکیل می دهند (۱) :

قرآن در همین شکل و مفاد ظاهری خود حجت، و شکل دهنده روح حاکم بر فقه شیعی است.

حدیث یعنی گفتار و کردار و تقریر پیامبر یا امام، باید با وسائط موثق و معتبر رسیده باشد که البته در این مورد وضع مذهبی راوی تأثیری ندارد. حدیثی که وسیله يك غیر شیعی راستگو نقل شده باشد به همان اندازه معتبر و مورد عمل است که حدیث شیعی راستگو.

اجماع یعنی وحدت نظر همه دانشمندان شیعی در يك موضوع، به خودی خود حجت نیست لیکن گاه به تفصیلی که در کتابهای اصول فقه هست از راه آن «سنت» به اثبات می رسد.

مراد از عقل به عنوان يك منبع برای حقوق شیعی (۲) حکم قطعی عقل مجرد انسانی است چنان که در خوبی عدالت و بدی ستم (۳) . در تعالیم اسلامی قاعده ای است که به مقتضای آن هر آنچه عقل بدان حکم کند شرع نیز برابر آن حکم خواهد نمود و از این رو، در این گونه موارد بر حکم این قاعده که «قاعده ملازمه» خوانده می شود حکم شرعی از حکم عقلی ناشی و استنتاج خواهد شد (۴) . تلازم میان وجوب چیزی با وجوب مقدمات آن، یا میان امر به چیزی با نهی از ضد آن، همچنین این که امر و نهی در يك مورد نمی تواند جمع شود (که همه از مسائل علم اصول فقه و منشاء آثار و احکام فقهی است) همه از قبیل همین احکام عقلی است.

از این میان، منبع دوم یعنی احادیث وارده از پیامبر و امامان اهل بیت که مهم ترین منبع فقهی شیعی است در مجامعی خاص گردآوری شده که مشهورترین آنها که مرجع فقهاء است عبارت است از:

- (۱) کتاب الکافی، از محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)
- (۲) کتاب من لا یحضره الفقیه، از محمد بن علی بن بابویه قمی، صدوق (م ۲۸۱) .
- (۳) تهذیب الاحکام، از محمد بن حسن طوسی، شیخ الطائفه (م ۴۶۰) .
- (۴) الاستبصار، از همو.
- (۵) الوافی، از محمد محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۰) .
- (۶) وسائل الشیعه، از محمد بن حسن حر عاملی (م ۱۱۰۴) .
- (۷) بحار الانوار، از محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (م ۱۱۱۰) .
- (۸) مستدرک الوسائل، از حسین بن محمد تقی نوری (م ۱۳۲۰) .

از این جمله، چهار کتاب نخست به عنوان «کتب اربعه» شناخته شده و در فن حدیث شیعی از اهمیتی همانند «صحاح سته» نسبت به مجامیع حدیثی اهل سنت برخوردار است. متداول ترین کتاب از فهرست بالا در مراجعات فقهی، کتاب وسائل الشیعه است که جامع احادیث چهار کتاب نخست (کتب اربعه) و بسیاری از کتابهای حدیث دیگر است و چون منحصر به روایاتی است که در مباحث فقهی رسیده است کتاب دستی برای مراجعه هر فقیهی است.

استناد به روایات این مجامیع تابع وجود شرایط خاصی است (۵) . وثاقت و راستگویی همه راویان سلسله سند يك حدیث باید به ثبوت رسیده باشد. دانشی خاص به نام علم رجال که درباره روایات حدیث و شرح حال آنان بحث می کند متکفل این کار است. احادیث از نظر مقدار اعتبار و سندیت بر اساس ضوابط مخصوصی که در علمی دیگر به نام علم درایه مورد بحث قرار گرفته است به انواع ورده های مختلفی تقسیم می شود (۶) و بر همین اساس، بسیاری از روایات متون ذکر شده از نظر فقهاء ضعیف و غیر قابل استناد است.

استخراج احکام شرعی از منابع یاد شده بر اساس قواعد و ضوابطی که در علم اصول فقه بیان شده است به كمك استدلال عقلی و با روش تحلیل منطقی انجام می پذیرد که نام آن در اصطلاح اسلامی «اجتهاد» است. از نظر اصول تعالیم شیعی امکان اجتهاد همواره برای دانشمندان وجود دارد و هر فقیه الزاما باید در برخورد با



مسائل، دلایل و مستندات هر مساله را شخصا ملاحظه کرده و در مورد آن نظر بدهد. تقلید و پیروی يك مجتهد از مجتهد دیگر در مسائل شرعی حرام است.

۲

استنباط و کشف حکم شرعی و فقهی از منابع یاد شده پیش که گاه در برخی موارد با یکدیگر متضاد و متعارض نیز هستند دارای نظام و سیستم خاصی است که در واقع منطق فقه است و در اصطلاح علم اصول فقه خوانده می‌شود.

این علم مجموعه اصول و ضوابطی کلی است برای به دست آوردن حکم مسائل فقهی از منابع آن. بسیاری از این اصول و ضوابط از علوم دیگر مانند منطق و فلسفه و لغت و کلام گرفته شده و برای استفاده در يك مسیر مشخص به ترتیبی خاص با یکدیگر ترکیب، و به شکلی ویژه منسجم گردیده‌اند.

در دوره‌های نخست اسلامی رسائلی در این فن وسیله شیعیان اولیه نوشته شده بود که یاد آن در مصادر آمده (۷) لیکن قدیم‌ترین اثری که در این باب از دانشمندان شیعی در دست است عبارت است از کتاب «التذکره باصول الفقه» شیخ مفید، محمد بن محمد بن النعمان البغدادی (م ۴۱۳) که کراچکی تلخیصی از آن در کتاب کنز الفوائد خود درج نموده است (۸).

پس از آن کتاب بزرگی در اصول فقه از شریف مرتضی علی بن الحسین الموسوی (م ۱۲۶۸) در دست است به نام الذریعة الی اصول الشریعة (۹). کتاب مشهور شیخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسی به نام عدة الاصول (۱۰) مشهورترین کتاب اصولی است که از آن قرن به جای مانده و مدتها در حوزه‌های علمی شیعی متن درسی بوده است.

یکی دیگر از مصادر اصلی فن از این ادوار، بخش اصول فقه از کتاب الغنیه سید ابو المکارم ابن زهره حلبی (م ۵۸۵) است (۱۱). کتاب المصادر فی اصول الفقه سدید الدین محمود حمصی - دانشمند و متکلم شیعی نیمه دوم قرن ششم - به دست ما نرسیده (۱۲) لیکن بندهایی از آن در کتاب السرائر ابن ادریس هست (۱۳). پس از آن معارج الاصول محقق جعفر بن الحسن الحللی (م ۶۷۶) و سپس آثار اصولی علامه حسن بن یوسف بن المطهر الحللی (م ۷۲۶) مانند تهذیب الاصول، مبادی الوصول و نهاية الوصول این علم را با تحولاتی تازه همراه ساخت.

پس از این دوره کارهای بسیاری از جانب دانشمندان شیعی به صورت تحشیه و شرح بر آثار علامه در اصول فقه انجام گرفت که فهرست‌برخی از آنها در الذریعة (۱۴) هست و از مشهورترین آنهاست شروح ضیائی و عمیدی (۱۵) که در پیشبرد علم اصول فقه نقشی قابل توجه داشته است. شهید اول شمس الدین محمد بن مکی العاملی (م ۷۸۶) این دو شرح را در کتابی با نام جامع البین گرد آورد و خود نیز مطالبی سودمند بر آن افزود (۱۶).

حسن بن زین الدین العاملی فقیه مشهور آغاز قرن یازدهم (م ۱۰۱۱) با تالیف متنی مرتب و پاکیزه در علم اصول فقه به عنوان مقدمه‌ای بر کتاب معالم الدین خود، راه را برای بحث‌های متمرکز بر روی مباحث اصول فقه به شکل تحشیه و شرح گشود و این گونه بحث‌ها به سبب همین تمرکز و اظهار نظرها و نقد و ایرادهای دانشمندان در مورد واحد، با توجه به اظهارات و آراء دیگر در همان جا، در پیشبرد اصول فقه بسیار مؤثر افتاد. دقیق‌ترین نظرات علمی در این باب در قرن یازدهم وسیله سلطان العلماء حسین بن رفیع الدین محمد مرعشی مازندرانی (م ۱۰۶۴) یکی از حاشیه نویسان بر معالم ابداع و اظهار گردیده است. زبده تالیف بهاء الدین محمد عاملی (م ۱۰۳۰) و وافیة تالیف عبد الله بن محمد تونی (م ۱۰۷۱) از متون مشهور اصولی قرن مزبور است.

در قرن دوازدهم اخباریگری که دشمن سرسخت علم اصول فقه بود به مرور بر محیط مذهبی شیعه چیره شد و پیشرفت این دانش متوقف گردید. لیکن در ثلث اخیر آن قرن با ظهور عالم عالقدری چون وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (م ۱۲۰۵) و کوشش و سعی بلیغی که او در نشر و ترویج اصول و مبارزه با طرز فکر اخباری از خود نشان داد این علم احیاء شد و به سرعت رو به گسترش نهاد. شاگردان مکتب وحید هر يك به سهم خود در ترقی و توسعه این دانش کوشش فراوان کردند. کتابهایی چون قوانین از ابو القاسم بن حسن

گیلانی، میرزای قمی (م ۱۲۳۱)، فصول از محمد حسین بن محمد رحیم اصفهانی (م ۱۲۵۴)، هدایة المسترشدين از محمد تقی بن محمد رحیم اصفهانی (م - ۱۲۴۸)، مفاتیح از سید محمد مجاهد کربلایی (م ۱۲۴۲) و ضوابط از ابراهیم بن محمد باقر قزوینی (م ۱۲۶۲) از آثار شاگردان و پیروان این مکتب است.

شیخ مرتضی انصاری دانشمند و متفکر بزرگ حقوقی این قرن (م ۱۲۸۱) بنای اصول فقه را تجدید کرد و با نبوغ خود آفاق جدید و گسترده‌ای را به روی این علم گشود و آن را به شکلی بسیار دقیق و اصولی از نو پایه ریزی نمود. مجموعه‌های رسائل او در اصول فقه که به نام رسائل یا فرائد الاصول شناخته می‌شود تا کنون در حوزه‌های سنتی فقه شیعی متن درسی است.

در مکتب علمی شیخ انصاری که تا به امروز ادامه و استمرار یافته است مبانی اصول فقه همواره مورد دقت‌ها و موشکافی‌های دانشمندان قرار گرفته و با ظهور متفکرانی بزرگ چون ملا محمد کاظم آخوند خراسانی (م ۱۳۲۹) نگارنده کفایة الاصول، محمد حسین نائینی (م ۱۳۵۵)، ضیاء الدین عراقی (م ۱۳۶۱) نگارنده مقالات و محمد حسین اصفهانی کمپانی (م ۱۳۶۱) نگارنده نهایة الدرایه و با کوشش‌های فکری بسیار دقیق آنان، اینک علم اصول فقه شیعی دقیق‌ترین دانش اسلامی است که از همیت بسیار برخوردار بوده و کما کان مورد بحث‌ها و بررسی‌ها، و در معرض تحولات و تکمیل و تغییر است.

۳

تقسیم مباحث فقهی و دسته‌بندی آن برای دادن يك نظم درست و اصولی به فقه، به چند نحوه گوناگون انجام گرفته است. در فقه سنی معمولاً مباحث فقه را به دو گروه: عبادات و معاملات تقسیم می‌نموده‌اند. غزالی دانشمند شافعی در احیاء علوم الدین خود تمامی احکام و مقررات مذهبی و اخلاقی اسلامی را به چهار گروه: عبادات، عادات، منجیات و مهلکات دسته‌بندی کرد (۱۷) که این روش بر متون فقه شافعی (۱۸) تأثیر نهاده و اساس تقسیم مباحث فقهی به چهار گروه: عبادات، معاملات، مناکحات و جنایات قرار گرفته است. در توجیه این روش دسته‌بندی اخیر گفته شده است که مباحث فقه یا مربوط به امور اخروی است یا امور دنیوی. بخش نخست یعنی احکامی که برای تأمین سعادت اخروی است احکام عبادات است و بخش دوم که برای تنظیم زندگانی مادی است بر سه گونه است زیرا یا قوانینی است برای تنظیم روابط افراد بشری با یکدیگر که ابواب معاملات فقه را تشکیل می‌دهد و یا قوانینی است که برای حفظ نوع بشر وضع شده و آن ابواب مناکحات است و یا قوانینی که بقاء فرد و نوع بشر هر دو، وابسته بدان است و آن احکام جنائی و جزائی است (۱۹).

در فقه شیعی قدیم‌ترین طرح‌ها در مراسم سلار بن عبد العزیز دیلمی (م ۴۴۸)، مهذب قاضی عبد العزیز بن براج (م ۴۸۱) و کافی ابو الصلاح حلبی (از میانه قرن پنجم) دیده می‌شود. ابو الصلاح حلبی تکلیف شرعی را بر سه قسم می‌داند که آن را به ترتیب: عبادات، محرمات و احکام خوانده است. او در مبحث عبادات، جز عبادات مصطلح مشهور (نماز، روزه، حج، زکات و خمس، و جهاد) تعدادی از مباحث بخش عقود و معاملات (از قبیل نذر و عهد و وصایا) را نیز گنجانیده و دیگر ابیات فقه را در مبحث احکام جای داده است (۲۰).

ابن براج در مهذب احکام شرعی را دو بخش می‌کند. بخشی برای احکامی که مورد ابتلاء همگان است و بخشی برای احکامی که چنین نیست. احکام نوع نخست همان عبادات هستند که به همین دلیل نیز مقدم بر دیگر ابواب فقه ذکر می‌گردند (۲۱). او هیچ گونه تقسیم و تبویب خاص دیگری برای احکام فقهی ذکر نمی‌کند.

سلار فقه را به دو بخش عبادات و معاملات تقسیم کرده و بخش دوم را نیز در دو قسمت «عقود» و «احکام» (۲۲) «و احکام را نیز به نوبه خود در دو بخش: احکام جزائی و سایر احکام» (۲۳) دسته‌بندی نمود. محقق حلی با الهام از ابن روش، کتاب شرایع خود را بر چهار بخش پایه‌گذاری کرد که به ترتیب ذکر: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام بود (۲۴).

و این روش مورد قبول و پیروی فقهاء پس از او قرار گرفت (۲۵). شهید اول در کتاب قواعد این تقسیم را چنین توجیه علمی نمود که مباحث فقه یا مربوط به جنبه‌های روحانی و اخروی و یا مربوط به جنبه‌های زندگانی دنیوی و برای تنظیم آن است. بخش اول عبادات و بخش دوم معاملات خوانده می‌شود. لیکن بخش دوم نیز به نوبه خود دو تقسیم دارد زیرا یا احکامی است که بر تعهدات خود افراد مترتب می‌گردد و یا احکامی است که مربوط به تعهدات آدمیان نیست. این نوع اخیر را احکام می‌گویند و شامل مباحث قضایی و جزائی وارث و نظائر

اینهاست. تعهدات نیز بر دو نوع است چه برخی از آنها طرفینی است و برخی دیگر يك طرفی و قائم به شخص متعهد. نوع اول را عقود و نوع دوم را ایقاعات می خوانند (۲۶). شهید همین بیان را در کتاب ذکری نیز دارد جز آن که در آن جا اساس فرق میان عبادات و سایر مباحث را بر این پایه استوار ساخته است که اعمال عبادی باید به نیت اطاعت فرمان الهی و به منظور نزدیکی به او و به خاطر رضای او انجام پذیرد اما در سایر موضوعات فقهی این نیت و نظر شرط نیست (۲۷).

برخی دیگر از دانشمندان مناط فرق و امتیاز را وجود نوعی محبوبیت و مطلوبیت الهی و رجحان ذاتی در عبادات دانسته اند که در سایر موضوعات نیست (۲۸).

فاضل مقداد (م ۸۳۶) برای تنظیم و ترتیب موضوعات فقهی دو شیوه دیگر پیشنهاد نموده که هر دو از نوشته های شهید اول در کتاب قواعد (۲۹) الهام گرفته شده است. یکی از آن دو شیوه که خود آن را روش فلسفی دانسته بر این اساس است که بشر در راه تکامل شخصیت انسانی خویش ناگزیر باید عوامل سودمند را فراهم کند و عناصر زیان بخش را از مسیر خود دور نماید. عوامل سودمند به اختلاف طبیعت خود برخی نتیجه فوری می بخشند و برخی دیگر در آینده نتیجه خواهند داد. عبادات از این قسم دوم، و احکام و مقررات مربوط به ازدواج و معاملات و مسائل تغذیه و نظایر آن از قسم اول است. احکام جزائی نیز برای جلوگیری از عوامل زیان بخش در مسیر تکامل افراد بشر تشریع گردیده است. این بیان و تقریر چنان که می بینیم مباحث فقه را در سه گروه دسته بندی می کند. شیوه دیگر که فقه را به پنج بخش تقسیم می کند بر این اساس است که مذاهب برای حفظ و حراست پنج عنصر بنیادی زندگی انسانها آمده اند و آن عبارت است از دین، جان، مال، نسب و عقل. عبادات به عنوان پشتوانه دین، قسمتی از احکام جزائی برای پاسداری از جان، مقررات ازدواج و توابع آن و برخی از احکام جزائی برای نگاهداری انساب، مقررات باب معاملات برای تنظیم روابط مالی و حفظ اموال، و احکام مربوط به تحریم مسکرات و مجازات شرابخواری و نظایر آن به منظور مراقبت و حراست از عقل آدمی تشریع شده، و ابواب قضاء و شهادات که مشتمل بر دستورالعمل ها و مقررات و احکام قضائی است به عنوان حافظ و نگاهبان کلیت نظام اسلامی، و ضامن اجراء درست آن طرح ریزی شده است (۳۰).

فیض (در گذشته ۱۰۹۰) در کتاب های فقهی و حدیثی خود مانند وافی و معتصم الشیعه و مفاتیح الشرایع ترتیب نوینی پیش گرفت و با ادغام پاره ای ابواب در برخی دیگر و جابه جا کردن ابواب، تدوین جدیدی برای فقه و حدیث پدید آورد (۳۱). او فقه را در دو بخش ریختیکی در فن عبادات و سیاسات، و دیگری در فن عادات و معاملات (۳۲).

يك دسته بندی دیگر روشی است که در برخی مصادر جدید پیش گرفته شده و از روش های تقسیم بندی حقوقی جدید متأثر است. بر اساس این روش جدید مباحث فقهی در چهار گروه رده بندی می شوند به شرح زیر:

۱. عبادات (نماز، روزه، اعتکاف، حج، عمره و کفارات)

۲. اموال که بر دو قسم است:

ا - اموال عمومی، اموالی که به شخصی خاص متعلق نیست و برای مصالح عمومی و مصارفی مشخص در نظر گرفته شده است مانند خراج، انفال، خمس و زکات. دو عنوان اخیر گرچه جنبه عبادی نیز دارند لیکن جنبه مالی آن قوی تر و بارزتر است.

ب - اموال خصوصی، اموالی که مالک یا مالکان مشخصی دارد.

مقررات مربوط به این بخش در دو قسمت جدا مورد بررسی قرار می گیرد:

(يك) اسباب شرعی تملك یا به دست آوردن حق خاص. مباحث احیاء موات، حیازت، صید تبعیت، میراث، ضمانات و غرامات (۳۳) و نظایر آن در این مبحث مورد سخن قرار می گیرد.

(دو) احکام تصرف در اموال. شامل مباحث بیع، صلح، شرکت، وقف، وصیت و سایر تصرفات و معاملات.

۳. سلوک و آداب و رفتار شخصی، یعنی اعمال شخصی که ربطی به عبادات و اموال ندارد که دو گروه است:

ا - روابط خانوادگی، مناسبات دو جنس زن و مرد. مباحث نکاح و طلاق، خلع و مبارات، ظهار و لعان و ایلاء، و از این قبیل.

ب - روابط اجتماعی و مقررات مربوط به تنظیم رفتار فردی افراد جامعه.

مقررات مربوط به اطعمه و اشربه، ملابس و مساکن، آداب معاشرت، احکام نذر و عهد و یمین، ذباحه، امر به معروف و نهی از منکر همه در این بند جا می‌گیرد.

۴. آداب عمومی یعنی رفتار و سلوک دستگاه‌های حکومتی و عمومی در مسائل قضاء و حکومت، و صلح و جنگ، و روابط بین المللی. ابواب و مباحث ولایت عامه، قضا و شهادات، حدود، جهاد و نظایر آن در این مقوله وارد است (۳۴).

۵

ابواب فقه که از هر يك به «کتاب» تعبیر می‌شود (۳۵) چنان که دانستیم در موضوعات گوناگون و در مجموع، مجموعه وظایف يك فرد مسلمان شیعی از نظر فردی و اجتماعی است.

ترتیب وقوع این ابواب در متون فقهی مختلف است لیکن عموماً مباحث مربوط به عبادات (۳۶) در آغاز، مباحث معاملات در میان و مباحث ارث و قوانین جزائی در انتها قرار می‌گیرد (۳۷). در پاره‌ای از مآخذ فقه سنی دلیل این پیشی و پس‌ها، و فلسفه نظام حاکم بر کتب مختلف فقهی در آغاز برخی از ابواب و کتابها شرح و توضیح و شیعی (۴۰) وجه تقدم برخی مباحث و ابواب را اهمیت آنها و اهتمام مذهب نسبت‌بدانها می‌دانسته‌اند، لیکن قاضی عبد العزیز بن براج در آثار خود نظر می‌دهد که این پیشی و پس‌ها نسبت‌به مباحث فقهی در کتب فقه به لحاظ عمومیت مبحث است. از این رو عبادات که تکلیف همه مسلمانان است و در همه حال شامل آنها خواهد بود بر معاملات یا احکام قضائی و جزائی که شمول آن اختیاری یا مربوط به شرائطی خاص است مقدم گردیده، و از میان عبادات نیز نماز که تکلیف روزانه هر فرد مسلمان و در واقع عمومی‌ترین تکلیف اسلامی است با شرط مقارن خود (طهارت) بر دیگر انواع پیشی گرفته است (۴۱). ابن حمزه فقیه شیعی دیگر در قرن ششم بر همین اساس میزان عمومیت و شمول هر يك از عبادات را سنجیده، و شرحی در این باب در مقدمه کتاب وسیله خود آورده است (۴۲).

روشن است که اختلاف نظر در مناط تقدم و تاخر بخش‌ها و ابواب فقه بر نحوه ترتیب آنها در متون فقهی تاثیر گذارده است. عامل دیگر در این مورد اختلاف نظری است که در مورد مصادیق و تعداد موضوعات هر بخش وجود دارد (۴۳). از باب مثال شیخ طوسی و ، سلار شش (۴۵)، ابو الصلاح و ابن حمزه و محقق حلی ده (۴۶)، و یحیی بن سعید چهل و پنج (۴۷) دانسته‌اند.

از طرف دیگر در برخی مآخذ بسیاری از ابواب را در یکدیگر ادغام کرده و تا حد ممکن عناوین کلی را کاهش داده‌اند. این کار در مآخذ قدیم کمتر انجام شده و بسیاری از ابواب که می‌توانسته است در تحت عنوانی جامع مورد بحث قرار گیرد تجزیه گردیده است. از این رو مآخذ فقهی جز از نظر ترتیب ابواب، از رهگذر شماره آنها نیز تفاوت‌هایی چشمگیر دارند. به عنوان مثال کتاب نه‌ایه شیخ طوسی بیست و دو باب، کتاب مبسوط وی ۷۱ باب، کتاب شرایع الاسلام محقق حلی ۵۲ باب، کتاب قواعد علامه حلی سی و يك باب، تبصرة المتعلمین او هیجده باب، اللمعة الدمشقية شهید اول پنجاه و دو باب، دروس وی چهل و هشت‌باب، مفاتیح الشرایع فیض دوازده باب و وافی که کتاب حدیث است ده باب دارد.

يك نکته دیگر در این باب آن که ابو الفتح محمد بن علی بن عثمان کراچکی فقیه شیعی نیمه نخستین قرن پنجم در اثر فقهی خود به نام بستان ابواب فقه را به ترتیب مشجر از یکدیگر تفریع کرد که عملی ابتکاری بود و این راه را پیش از او کسی نرفته بود (۴۸).



۵

سیستم حقوقی که اکنون به نام فقه شیعه به دست ما رسیده است ادواری مختلف گذرانده و به وسیله شخصیت‌هایی مبرز تجدید سازمان و تکمیل شده است. شیخ الطایفه محمد بن الحسن الطوسی (م ۴۶۰)، محقق جعفر بن الحسن الحلی (م ۶۷۶)، علامه حسن بن یوسف بن المطهر الحلی (م ۷۲۶) و صاحب المدارک، محمد بن علی العاملی (م ۱۰۰۹) از این نامدارانند.

معمولا در متون فقهی، ادوار فقه شیعی را به دو دوره متقدمین و متاخرین تقسیم می‌کنند (۴۹). در متون فقهی قرن‌های ششم و هفتم معمولا مقصود از متقدمین فقهاء معاصر ائمه، و متاخرین فقهاء پس از دوران حضور امام (از ۳۶۰ به بعد) می‌باشند (۵۰). گاه نیز اصطلاح متقدمین بر شیخ الطایفه و فقهاء مقدم بر او (۵۱)، و اصطلاح متاخرین بر دانشمندانی که پس از وی آمده‌اند اطلاق شده است (۵۲).

همچنان که اصطلاح «متاخر» گاه نیز در معنای لغوی خود (یعنی دانشمندانی که «در همین اواخر» و نزدیک به زمان گفتگو پدیدار شده‌اند) به کار رفته است (۵۳).

در متون فقهی قرن‌های بعد متقدمین دانشمندان پیش از محقق یا علامه حلی، و متاخرین فقهاء پس از آنانند. در متون فقهی قرن سیزدهم معمولا اصطلاحی دیگر دارند به شکل متاخری المتاخرین که مراد از آن فقهائی هستند که پس از صاحب مدارک آمده‌اند (۵۴).

این ترتیب چندان دقیق نیست. ادوار فقه شیعی را در يك تقسیم دقیق‌تر بر اساس تحولات عمده فقهی شاید بتوان به هشت دوره تقسیم کرد. در زیر هر يك از این ادوار به اجمال یاد، و خصوصیات هر يك ذکر می‌گردد. نام مهم‌ترین دانشمندان تشکیل دهنده هر دوره و مهم‌ترین مأخذ فقهی مربوط به آن نیز ذکر می‌گردد (۵۵). شرح حال تمامی این دانشمندان با ذکر مصادر سرگذشت و فهرست آثار هر يك در کتاب روضات الجنات سید محمد باقر خوانساری (چاپ هشت جلدی جدید) آمده و نظر به وضع این نوشته به رعایت اختصار از هر گونه توضیح اضافی خودداری شد (۵۶).

۱ - دوره حضور امام:

معمولا چنین تصور می‌شود که فقه شیعی در دوران حضور امام که از زمان پیامبر آغاز شده و تا سال ۳۶۰ ادامه یافت دامنه‌ای بسیار محدود داشته است زیرا با وجود امامان و امکان دسترسی بدانان، مجال برای فقاقت و اجتهاد آزاد حاصل نبوده و فقه این دوره در شکل سماع و نقل حدیث از امامان محصور بوده است. این تصور درست نیست و برای روشن شدن حقیقت امر باید چند نکته در مورد وضع و حال، و طبیعت و معتقدات جامعه شیعی اعصار اولیه توضیح گردد:

(۱) بنابر آنچه از روایات مذهبی به دست می‌آید امامان شیعه به تحریک و ایجاد زمینه تفکر عقلی و استدلالی در میان شیعیان خود علاقه فراوانی داشته‌اند. در زمینه بحث‌های کلامی و عقیدتی، تشویق‌ها و تحسین‌های بسیار از آنان نسبت به متکلمان شیعی زمان خود نقل شده است (۵۷). در مسائل فقهی آنان به صراحت وظیفه خود را بیان اصول و قواعد کلی دانسته و تفریع و استنتاج احکام جزئی را به عهده پیروان خویش گذارده‌اند (۵۸). این نکته را گاه حتی در پاسخ سؤالات اصحاب خویش خاطر نشان ساخته و بدانان تذکر می‌داده‌اند که پاسخ مساله ایشان با روش استدلالی و اجتهادی از اصول کلی و مسلم حقوقی اسلامی قابل استنتاج و استنباط است (۵۹). در برخی روایات به روشنی تمام طرز اجتهاد صحیح و روش فقه استدلالی را بر اساس سنت‌شخصا پیروی نموده، و از این راه تبعیت از این شیوه را به یاران و اصحاب خویش آموخته‌اند (۶۰).

(۲) دوره حضور امامان از نظر تنوع گرایش‌های اعتقادی میان شیعیان و اصحاب ائمه، دوره‌ای کاملا ممتاز است. بسیاری از اصحاب ائمه و دانشمندان شیعی در آن اعصار متکلمانی برجسته بوده (۶۱) و آراء و انظار دقیقی در مسائل کلامی از برخی از آنان چون هشام بن الحکم و هشام بن سالم و زرارة بن اعین و مؤمن الطاق و یونس بن عبد الرحمن (از قرن دوم) و بزنطی و فضل بن شاذان (از قرن سوم) نقل شده است (۶۲). بسیاری از مکتب‌های کلامی دیگر رایج در آن اعصار، در میان متکلمان شیعی قرون اولیه هوادار داشته (۶۳) که امروزه وجود چنین گرایش‌هایی در میان شیعیان آن عصر با تعجب تلقی می‌شود. دانشمندان متاخر از وجود همین



گرایش‌ها نتیجه‌گیری کرده‌اند که در مذهب شیعی جز در مورد پنج اصل بنیادی مذهب هر گونه نظر و رای مستند به طرز تفکر شخصی آزاد و مجاز است (۶۴).

اختلافات مکتبی در مسائل کلامی موجب پیدایش گروه‌ها و دسته‌بندی‌های مختلف، و پدید آمدن بحث‌های حاد میان اصحاب ائمه گردید (۶۵). صحابه بزرگ هر يك برای خود گروهی مستقل داشتند (۶۶) و گاهی هر دسته، دسته دیگر را کافر می‌شمردند (۶۷) و کتابها در رد یکدیگر و به طرفداری از گروه‌های متخاصم نوشته‌اند (۶۸). جالب است که گاهی افراد يك گروه در تمامی اصول فکری جز اصل پذیرفتن امامت ائمه با رهبر و رئیس علمی خود اختلاف نظر پیدا می‌کردند (۶۹).

بسیاری از شیعیانی که گرد ائمه جمع شده بودند به کار سماع و نقل احادیث مشغول بوده و از مباحثات و مناظرات کلامی دوری می‌جستند و نظر خوشی نسبت به متکلمان شیعی نداشتند (۷۰). متکلمان که مورد تشویق و تحسین امامان بودند از آزارهای زبانی این افراد رنجیده می‌شدند و ائمه آنان را تسلی می‌دادند (۷۱)، و بدانان می‌گفتند که باید با این گروه مدارا کرد چه اندیشه آنان از درک نکات ظریف و دقیق عاجز است (۷۲). محدثان قم نیز با متکلمان سخت در ستیز بودند (۷۳)، و برخی از آنان روایات بسیاری در ذم و طعن دانشمندان و متکلمان می‌ساختند و به ائمه نسبت می‌دادند (۷۴). و کتابها در این مورد تدوین می‌نمودند (۷۵). از طرف دیگر ائمه، شیعیان خود را به همین متکلمان و کتابهای آنان ارجاع و راهنمایی می‌کردند (۷۶)، و حتی قمیان را به رغم دشمنی محدثان آن شهر، به دوستی و حرمت نهادن نسبت به متکلمان ترغیب می‌نمودند (۷۷). کتب رجال حدیث‌شیعی به خصوص رجال کشی پر است از موارد اختلافات عقائدی و گرایش‌های گوناگون کلامی میان شیعیان در قرون اولیه، و درگیری‌ها و کشمکش‌های حادی که در این مورد جریان داشت، و از هواداری ائمه نسبت به متکلمان و شواهد علاقه آنان به رشد و شکوفایی فکری شیعه.

امام رضا پیشوای هشتم شیعیان در پاسخ پیروان یونس بن عبد الرحمن که سایر هواداران امامان آنان را کافر می‌شمردند فرمود: شما را در راه رستگاری می‌بینم (۷۸).

۳) در جامعه شیعی زمان حضور امامان، گرایش‌هایی وجود داشته که با طرز تفکر و اعتقاد سنتی شیعه در مورد امامان خویش مخالف داشته است. گروهی از صحابه برای امامان تنها نوعی مرجعیت علمی قائل بوده و آنان را دانشمندانی پاک و پرهیزکار (علماء ابرار) می‌دانستند و منکر وجود صفاتی فوق بشری از قبیل عصمت در آنان بودند (۷۹). نظری که برخی متکلمان شیعی دوره‌های بعد نیز از آن پشتیبانی کرده‌اند از جمله ابو جعفر محمد بن قبه رازی از دانشمندان و متکلمان مورد احترام شیعی در قرن چهارم که رئیس و بزرگ شیعه در زمان خود (۸۰) و آراء و انظار او مورد توجه و استناد دانشمندان شیعی پس از وی بوده است (۸۱) امامان را تنها دانشمندان و بندگانی صالح، و عالم به قرآن و سنت می‌دانسته و منکر دانایی آنان به غیب بود (۸۲). شگفتا که با این وجود مشی عقیدتی او مورد تحسین جامعه علمی شیعه در آن ادوار قرار داشت (۸۳). برخی از محدثان قم نیز مشابه چنین نظری را در مورد امامان داشته‌اند (۸۴). و گویا نویختن نیز چنین می‌اندیشیده‌اند (۸۵). گروهی از اصحاب امامان حتی معتقد بودند که آنان در مسائل فقهی مانند سایر فقهاء آن اعصار به اجتهاد آزاد شخصی (رای) (۸۶) یا قیاس (۸۷) عمل می‌کنند و این نظر نیز مورد پشتیبانی و قبول گروهی از محدثان قم بود (۸۸). از ابو محمد لیث بن البختری المرادی معروف به ابو بصیر که از دانشمندترین اصحاب امام صادق (۸۹) بوده و روایات بسیار در ستایش او از امامان رسیده (۹۰) و یکی از رؤساء و سرآمدان چهارگانه مذهب شیعی شمرده شده است (۹۱) نظر غریب و سخن نادرستی در مورد علم امام در چند روایت (۹۲) نقل شده که موجب شگفتی است.

به نظر می‌رسد این گونه طرز تفکرها در مورد امامان موجب بود که بسیاری از صحابه امامان گاه در مسائل علمی با آنان اختلاف نظر داشتند (۹۳) و بر سر مسائل مورد اختلاف به مناظره و بحث می‌پرداختند (۹۴) و حتی گاه در مسائل فقهی از آنان درخواست‌سند و ماخذ می‌نمودند (۹۵). در مسائلی که اصحاب خود با یکدیگر اختلاف نظر داشتند گاهی اوقات کار به منازعه می‌کشید و به ترك دوستی و قطع رابطه میان آنان برای همیشه می‌انجامید (۹۶). در حالی که بر اساس طرز تفکر سنتی شیعه، به حسب قاعده باید در چنین مواردی مورد اختلاف را بر امامان عرضه می‌نمودند و از آنان می‌خواستند که واقع امر را بیان کنند چنان که شیعیان معتقد، معمولاً چنین مشکلاتی را با آنان در میان می‌گذاشته و کسب تکلیف می‌کردند (۹۷). پیش‌تر گفته شد که اساس اجتهاد در فقه شیعه بر تحلیل و استدلال عقلی در چهار چوب نصوص قرآن و سنت است. مراد از این روش همان شیوه استدلال در منطق صوری است که بر اساس اصول آن منطق، قطع آور و حجت است. روش ظنی تمثیل منطقی که در فقه قیاس خوانده می‌شود و مبتنی بر کشف احتمالی علل احکام



است از آغاز راه یافتن خود در فقه اسلامی در قرن دوم (۹۸) در فقه شیعی مردود بوده است اما در مواردی که علل احکام به صورت قطعی و اطمینان بخش قابل کشف باشد این کشف حجت و معتبر شناخته شده و بدان استدلال و استناد می‌شود.

در قرون اولیه، محدثان که مخالف هرگونه استدلال عقلی بودند این گونه کشف‌های قطعی را نیز در حکم قیاس می‌شمردند و عمل به آن را ناروا می‌دانستند (۹۹) همچنان که برخی از دانشمندان متأخرتر آن را قیاس مشروع می‌خواندند (۱۰۰) با آن که این نوع از تحلیلات عقلی در واقع ربطی به قیاس در مفهوم سنی آن ندارد (۱۰۱). به نظر می‌رسد که به خاطر مشابهت ظاهری یا تشابه اسمی، هرگونه استدلال و تحلیل عقلی در عرف مذهبی دوره‌های اولیه قیاس شناخته می‌شده (۱۰۲) و بدین ترتیب اصحاب الحدیث دستوراتی را که در نهی از عمل به قیاس در روایات مذهبی شیعی رسیده است شامل آن نیز می‌دانسته‌اند.

در روایات مزبور از اجتهاد آزاد شخصی يك فقیه در مسائل شرعی که آن را اصطلاحاً رای می‌خوانند نیز نهی و منع شده است. اصطلاح اجتهاد در عرف فقهی ادوار اولیه به معنی استدلالات غیر علمی و از جمله همین رای به کار می‌رفته (۱۰۳) و پرهیزی که شیعه تا قرن‌های پنجم و ششم نسبت به کلمه اجتهاد داشته و مخالفت‌هایی که با اجتهاد در کتابهای کلامی شیعه اظهار گردیده (۱۰۴) و کتاب‌هایی که متکلمان شیعی مانند و ابو القاسم علی بن احمد الکوفی (۱۰۶) در رد اجتهاد نوشته‌اند همه ناظر به همین معنی اصطلاح اجتهاد بوده است. و گرنه اجتهاد به معنی استدلال تحلیلی عقلی از قرن دوم به بعد در میان شیعه رایج بوده و از اواخر قرن چهارم به صورت روش منحصر در مباحث فقهی درآمده است.

با توجه به آنچه گذشت طبیعی است که روش‌های استدلالی و تحلیلی فقهاء شیعه قرون اولیه در نگرش سطحی محدثان که مخالف اعمال و استفاده از استدلال و تحلیل عقلی در فقه بودند نوعی عمل به رای و قیاس تلقی گردد.

۵) در روایات مذهبی که بیشتر آنها وسیله محدثان روایت شده است گفته می‌شود که گروهی از صحابه امامان در مواردی که حکم يك مساله در قرآن و سنت صریحاً بیان نشده است به قیاس عمل می‌نموده‌اند (۱۰۷). در برخی روایات دیگر از عمل آنان بر اساس رای نیز سخن رفته است (۱۰۸).

گروهی از دانشمندترین صحابه امامان که آراء و اجتهادات دقیقی از آنان در مآخذ فقهی نقل شده است به پیروی از قیاس متهم گردیده‌اند. فضل بن شاذان نیشابوری فقهی و متکلم معروف شیعی و نگارنده کتاب ایضاح (م ۳۶۰) که آراء او در مباحث طلاق و ارث و برخی مسائل دیگر از فقه و مباحث عقلی اصول فقه شیعی در دست و مورد توجه است (۱۰۹)، یونس بن عبد الرحمن که نظرات وی در مباحث خلل صلاة و زکات و نکاح و ارث فقه نقل شده است (۱۱۰)، زرارۃ بن اعین کوفی (۱۱۱)، جمیل بن دراج که دانشمندترین صحابه امام صادق پیشوای ششم شیعه بود (۱۱۲)، عبد الله بن بکیر که از فقهاء بزرگ شیعی در قرن دوم است (۱۱۳) و گروهی دیگر از مشهورین صحابه از این جمله‌اند که به عنوان عمل به قیاس مورد طعن قرار گرفته‌اند (۱۱۴). در حالی که تقریباً قطعی است که آنان در فقه پیرو روش استدلالی و تحلیلی بوده‌اند نه پیرو قیاس سنی (۱۱۵).

فتاوی آنان که بسیاری از موارد آن را مؤلف کشف القناع (۱۱۶) گرد آورده است خود بهترین دلیل بر صحت این مدعا است.

از مجموع آنچه در این پنج‌بند گفته شد روشن گردید که در دوره حضور امام دو گونه فقه در جامعه شیعی وجود داشته است. يك جنبش استدلالی و اجتهادی و تعقلی که در مسائل فقهی با در نظر گرفتن احکام و ضوابط کلی قرآنی و حدیثی به اجتهاد معتقد بوده (۱۱۷)، و يك خط سنت گراتر که به نقل و تمرکز بر احادیث تکیه داشته و کاری اضافی به صورت اجتهاد متکی بر قرآن و سنت انجام نمی‌داده است. بندهایی که از رسائل فقهی فقهاء دوره حضور مانند فضل بن شاذان و یونس بن عبد الرحمن در آثار دوره‌های بعد نقل شده است به خوبی نشان می‌دهد که کار تدوین و تجزیه فقه از حدیث، بر خلاف نظریه متداول، از اواخر قرن دوم و اوائل سوم آغاز شده بوده است.

در کتاب‌های علم رجال حدیث شیعه (۱۱۸) و سایر مآخذ (۱۱۹) از بسیاری از فقهاء شیعه در قرون نخست و زمان حضور امامان یاد شده است. در فهرست ابن ندیم نیز نام و فهرست آثار جمعی از آنان دیده می‌شود



(۱۲۰). آراء و انظار برخی از ایشان و دیگر فقهاء شیعی این عهد در متون فقهی ادوار بعد نقل گردیده و مورد اعتنا و توجه بوده است (۱۲۱).

(۲) نخستین قرن غیبت:
در دوره غیبت صغری (۳۶۰ - ۳۲۹) تا اواخر قرن چهارم سه گرایش گوناگون فقهی در جامعه شیعی وجود داشته است:

(۱) اهل الحدیث - این گرایش دنباله رو و استمرار گرایش سنت گرای دوره حضور بوده، و همت خود را بر جمع آوری احادیث و ضبط و حفظ آن مصروف می‌داشته است. هواداران این مکتب عموماً چنان که پیش‌تر دیدیم با اجتهاد به صورت يك عمل و کوشش فکری بر اساس استنباط تعقلی میانه‌ای نداشتند و حتی استدلال‌های عقلی کلامی را که برای تقویت مذهب و در حمایت از نقطه نظرهای شیعی به کار می‌رفت محکوم می‌نمودند (۱۲۲). درست‌حالتی که در میان پیروان مکتب اهل الحدیث‌سنی وجود داشت و احمد بن حنبل - به عنوان مثال - حتی از آن قسم کلام که در دفاع از اسلام به کار رود نیز نهی می‌نمود (۱۲۳).

فقهاء مکتب اهل الحدیث از رهگذر پیروی از احادیث به دو گروه تقسیم می‌شده‌اند: گروهی که روایات را با اصول درست علم رجال و علم حدیث نقادی می‌نمودند و هر روایتی را با هر کیفیت و وضع نمی‌پذیرفتند و به روایات وارده درمسائل فقهی احاطه و اطلاع داشتند و چه بسا قواعد و ضوابط اصول فقه را در مورد حالات مختلف ادله، و لو به صورت ساده آن می‌دانستند (۱۲۴) و حتی قسمتی از این ضوابط را که در روایات راهنمایی شده است عملاً به کار می‌بستند (۱۲۵). با این همه به رعایت‌شیوه محافظه‌کارانه و سنت گرای خود هرگز به فکر جدا کردن فقه از حدیث، و تدوین و ترتیب کتاب‌های فقهی مستقل برنیامدند و از نوشتن مطالب فقهی با عباراتی جز نص عبارات روایات مذهبی هراس و وحشت داشتند (۱۲۶).

نوشته‌های فقهی این گروه از محدثان مجموعه‌ای از متون روایات بود که به ترتیب موضوعی دسته بندی شده، و گاه اساتید روایات نیز حذف گردیده بود (۱۲۷).

محدثانی چون محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)، محمد بن الحسن بن احمد بن الولید (م ۳۴۳) و محمد بن علی بن بابویه قمی - صدوق (م ۳۸۱) از این گروه بوده‌اند (۱۲۸).

گروه دیگر طرفدار پیروی بی‌قید و شرط از احادیث بوده و با مبانی اصول فقه و قواعد جرح و تعدیل حدیثی يك سر بیگانه، و از قوانین استدلال و آداب بحث به کلی بی‌اطلاع بوده‌اند (۱۲۹). تمایلات افراطی این گروه در جانبداری از احادیث، هم‌طراز گرایش افراطی حشویه در مذهب سنی بود که از گرایش اصحاب الحدیث در همان مذهب افراطی‌تر، انحرافی‌تر و خشک‌تر بود (۱۳۰) هر چند در تالیفات متکلمان شیعی قرن‌های چهارم و پنجم و ششم اصطلاحاتی از قبیل حشویه (۱۳۱) و مقلده (۱۳۲)، در کنار اصطلاحاتی چون اصحاب الحدیث (۱۳۳) و اخباریه (۱۳۴) بر تمامی هواداران گرایش محدثان در این دوره اطلاق شده است.

در کتابهای علم رجال از برخی از فقهاء این مکتب و گرایش آنان صریحاً یاد شده است مانند ابو الحسن الناشی، علی بن عبد الله بن وصیف (م ۳۶۶) که گفته‌اند در فقه به روش اهل ظاهر سخن می‌گفت (۱۳۵). لیکن به خاطر عدم وجود استدلال و مبنای اجتهادی در این مکتب، و نبودن هیچ گونه فکر نو و تازه‌ای در میان آنان، آراء و انظار فقهی هواداران این روش که چیزی جز مفاد احادیث مذهبی نبوده است ارزش فقهی مستقل نیافته و در متون و مآخذ مربوط بدان اعتنا نشده است (۱۳۶)، ولی نظرات کلینی و صدوق از گروه اول در منابع فقهی نقل می‌شود (۱۳۷).

این مکتب که نخست در دوره حضور یکی از دو گرایش رایج در جامعه علمی شیعه بود در روزگار غیبت صغری اندک اندک بر مراکز علمی و محیط فکری شیعی چیره گردید و گرایش عقلی کلامی و فقهی را که براساس اجتهاد و استدلال متکی بود بالکل مغلوب ساخت. مرکز علمی قم که در آن هنگام بزرگ‌ترین و مهم‌ترین مجمع مذهبی شیعی بود به طور کامل در اختیار این مکتب قرار داشت و فقهاء قمیین همگی از محدثان (۱۳۸)، و مخالف با هر گونه استدلال و اجتهاد و تفکر عقلانی در جامعه شیعی بوده‌اند. اکثریت قاطع فقهاء شیعی در این دوره تا اواخر قرن چهارم جزء پیروان این مکتب قرار داشته‌اند (۱۳۹).



این مکتب چنان که خواهیم دید در اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم با کوشش و تلاش شیخ مفید و شاگردش شریف مرتضی در هم کوبیده شد و گرچه چند تنی به صورت پراکنده تا دوره های بعد از هواداران آن باقی مانده بودند (۱۴۰) لیکن دیگر هیچ گونه اثر و تأثیری در محیط علمی شیعه نداشتند.

در آثار مفید و مرتضی شیوه فقهی و اصول معتقدات هواداران این مکتب به خوبی نشان داده شده است (۱۴۱).

(ب) قدیمین - هم زمان با استیلاء محدثان بر محیط علمی و مذهبی شیعه در نیمه دوم قرن سوم و قسمت عمده قرن چهارم، دو شخصیت بزرگ علمی در میان فقهاء شیعی پدیدار شده اند که هر يك دارای روش فقهی خاصی بوده اند. نقطه مشترك در روش فقهی این دو، استفاده از شیوه استدلال عقلی است.

بنابر این کار این دو به نوعی ادامه فقه تحلیلی و تعللی دوره حضور امام بوده، و نخستین دوره فقه اجتهادی شیعی به صورت مجموعه ای مدون و مستقل شمرده می شود (۱۴۲). مستقل از حدیث و جدا از آن، لیکن بر اساس آن و در چهارچوب آن، به شکل تفریع فروع از اصول به کمک استدلال عقلی و اعمال فکر و اجتهاد و نظر.

این دو شخصیت با آن که هر يك از گروهی دیگر، و دارای روش و خط مشی مختلف بوده اند لیکن در بسیاری موارد در تصمیم گیری های حقوقی به نتیجه واحدی رسیده و نظر مشترکی اتخاذ نموده اند. از این رو در مآخذ فقهی معمولاً با عنوان قدیمین به آراء فقهی آنان اشاره می شود (۱۴۳). این دو عبارتند از:

۱ - ابن ابی عقیل، ابو محمد حسن بن علی بن ابی عقیل العمانی الحذاء، دانشمند نیمه اول قرن چهارم (۱۴۴)، نگارنده اثر فقهی مشهوری به نام المتمسك بحبل آل الرسول که در قرن های چهارم و پنجم از مشهورترین و مهمترین مراجع فقهی بوده (۱۴۵) و بندهایی از آن در مآخذ فقهی متاخرتر نقل شده است (۱۴۶).

۲ - ابن الجنید، ابو علی محمد بن احمد بن الجنید الکاتب الاسکافی، دانشمند میانه قرن چهارم (۱۴۷)، نگارنده تهذیب الشیعه لاحکام الشریعه و الاحمدی فی الفقه المحمدی (۱۴۸).

چنان که دیده می شود این دو دانشمند تقریباً در يك زمان می زیسته اند. ابن ابی عقیل که اندکی بر ابن الجنید تقدم زمانی دارد (۱۴۹) از نظر گروه علمی در زمره متکلمان شیعی قرار داشته (۱۵۰) و در واقع نخستین شخصیت در مکتب فقهی متکلمان است که دوره سوم فقه شیعی را تشکیل می دهد و ویژگیها و روش کار آنان را پس از این خواهیم دید. او نیز مانند متکلمان دیگر، احادیث غیر مسلم مذهبی را - که در اصطلاح اصول فقه خبر واحد خوانده می شود - معتبر و حجت نمی دانسته است. روش فقهی او بنابر آنچه از آراء و فتاوی وی بر می آید بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلم استوار بود. در مواردی که قاعده ای کلی در قرآن و احادیث مشهور و مسلم استوار بود. در مواردی که قاعده ای کلی در قرآن وجود داشته و در احادیث استثناهایی برای آن ذکر گردیده است وی عموم و کلیت قاعده مزبور را حفظ می نمود و به آن احادیث اعتنا نمی کرد مگر آن که آن احادیث قطعی و تردید ناپذیر باشد (۱۵۱). البته در دوره وی به خاطر نزدیکی به روزگار حضور امام، وضع بسیاری از احادیث روشن و مشخص بود (۱۵۲) و نظرات امامان در اصول و مبانی بنیادی حقوقی به خاطر اختلافات روایتی دچار ابهام فراوان نشده بود، و به همین دلیل بسیاری روایات که او در کتاب خود به امامان نسبت داده مورد قبول مطلق دانشمندان شیعی پس از او قرار گرفته است (۱۵۳). روش فقهی ابن ابی عقیل مورد احترام و تحسین دانشمندان پس از او قرار داشته (۱۵۴) و آراء حقوقی او در همه مآخذ شیعی نقل شده است. اما شخصیت دوم در این طبقه یعنی ابن الجنید اقبالی بلند نیافته، و روش فقهی وی مورد انتقاد معاصران و متاخران از وی قرار گرفته است.

ابن الجنید نیز از متکلمان پر اثر شیعی بوده و آثار و مؤلفات کلامی متعددی داشته است (۱۵۵) از جمله کتابی در دفاع از فضل بن شاذان متکلم مشهور شیعی قرن سوم (۱۵۶) که چنان که پیش تر دیدیم از هواداران مشی تفکر عقلانی در شیعه و از پیروان روش استدلالی و تحلیلی در فقه بود. با این همه ابن الجنید از نظر گرایش فقهی پیرو مکتب اصحاب الحدیث شمرده می شد (۱۵۷) چه مانند آنان احادیث مذهبی غیر قطعی را حجت می شمرد و بدان عمل می کرد. لیکن از طرف دیگر در استنباط و استخراج احکام فقهی از منابع آن، به روش تحلیلی و استدلالی عقلی معتقد بود و بر عکس محدثان که ظاهر روایت را به تنهایی پیروی می کردند او



گویا درك کلی حقوقی از هر روایت را در مقایسه با اشباه و نظائر آن ملاك عمل قرار می‌داد (۱۵۸). كشف قطعی علت يك حكم كه در فقه شیعی متأخر، حجت و معتبر شناخته شده است گویا در روش فقهی او نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته (۱۵۹) و پیش‌تر گفته شد كه این روش حقوقی - كه موجب تاسیس ضوابط و قواعد کلی در مسائل، و بی‌نیازی از دستور و نص خاص حدیثی در هر مورد است - در قرون اولیه نوعی قیاس شمرده می‌شد (۱۶۰) و اصحاب الحدیث آن را نیز مانند قیاس مصطلح سنی ناروا می‌دانستند. از این رو ابن الجنید نیز مانده‌واداران گرایش تعقلی و استدلالی فقه دوره حضور امام از جمله فضل بن شاذان به پیروی از قیاس (۱۶۱) و همچنین رای (۱۶۲) متهم گردید و این نکته موجب شد كه تالیفات او بر عكس آثار فقهی ابن ابی عقیل متروك شود (۱۶۳) و نظرات فقهی وی در دوره سوم و چهارم فقه - كه تا حدود زیادی از بینش‌های مكتب اهل الحدیث متأثر بود - چندان مورد توجه قرار نگیرد (۱۶۴).

ابن الجنید برای دفاع از خود و روش فقهی خویش کتابهایی نوشته كه نام برخی از آنها مانند كشف التمويه و اللباس علی اغمار الشیعه فی امر القیاس و اظهار ما ستره اهل العناد من الروایة عن ائمة العترة فی امر الاجتهاد (۱۶۵) خود بیانگر شیوه او در فقه است. او در كتاب المسائل المصرية خود نیز از روش خویش دفاع نمود (۱۶۶).

مفید، دانشمند معروف شیعی آغاز قرن پنجم كه خود شاگرد وی بود (۱۶۷) و هوش و استعداد فقهی او را می‌ستود (۱۶۸) با روش فقهی وی سخته‌به مبارزه برخاست و آن را در برخی آثار خود از قبیل المسائل الصاغانیة (۱۶۹) و المسائل السرویة (۱۷۰) و دو رساله خاص یکی در رد المسائل المصرية وی با نام نقض رسالة الجنیدی الی اهل مصر (۱۷۱) و دیگری با نام النقض علی ابن الجنید فی اجتهاد الراي (۱۷۲) تخطئه نمود. شاگردان مفید نیز آراء فقهی ابن الجنید را در آثار خویش نقل نموده و آن را رد کردند (۱۷۳). روش فقهی ابن الجنید - كه از يك سو بر خلاف دوره سوم فقه، حجت و اعتبار احادیث مذهبی را به عنوان منبع اساسی فقه می‌پذیرفت و از طرف دیگر عقل را به مثابه ابزار اساسی استنباط احكام به رسمیت می‌شناخت - چنان كه گفته شد با روش‌های تكامل یافته‌تر فقه شیعی دوره‌های بعد سازگارتر و هماهنگ‌تر بود (۱۷۴) از این رو دو قرن پس از او، آراء فقهی وی برای نخستین بار وسیله ابن ادریس فقیه شیعی اواخر قرن ششم با حرمت نقل گردید (۱۷۵). سپس از نیمه دوم قرن هفتم كه استدلالات دقیق عقلی راه خود را در فقه شیعی بیشتر گشود آثار ابن دانشمند با اعجاب و تحسین و حرمت بسیار نگریسته شد. علامه حلی دانشمند معروف شیعی آغاز قرن هشتم او را در عالی‌ترین رتبه فقاها دانست (۱۷۶) و آراء فقهی او را در آثار خود نقل کرد (۱۷۷).

فقهاء دوره پنجم به خصوص شهید اول، فاضل مقداد و ابن فهد به آراء او توجه و اعتناء بسیار داشته و تمامی نظرات او را در مسائل مختلف فقهی در آثار خود نقل نموده‌اند. شهید دوم از پیروان همین دوره فقهی درباره وی می‌گوید كه او در میان فقهاء قدیم شیعی از رهگذر تحقیق علمی و دقت نظر كم نظیر بوده است (۱۷۸).

در هر صورت به شرحی كه دیدیم كار تدوین و ترتیب مستقل مجموعه فقه شیعی، و جدا كردن آن به صورت دانشی كاملا مجزا و ممتاز از حدیث، برای نخستین بار در این دوره و به وسیله این دو دانشمند انجام گرفت (۱۷۹).

(ج) مكتب واسطه - در همین دوره فشری از فقیهان صاحب فتوی (۱۸۰) در مراكز علمی شیعه بوده‌اند كه گرچه با اجتهاد دقیق به سبك مكتب قدیمین آشنا نبوده و فقه را به صورت كاملا مستقل از متون روایت، و بر اساس تحلیلات دقیق حقوقی تلقی نمی‌كرده‌اند لیكن از روش محافظه كارانه و مقلدانه و سنت گرای اهل الحدیث نیز پیروی نمی‌نموده و در مسائل فقهی به نظر و اجتهاد قائل بوده‌اند و به اختصار از مكاتبی متوسط میان دو گرایش ذكر شده فوق پیروی می‌كرده‌اند.

اجتهاد در این مكتب به شكل استخراج احكام جزئی‌تر از قواعد عمومی حدیثی، یا انتخاب یکی از دو طرف یا چند طرف در مورد تعارض اخبار با یكدیگر انجام می‌گرفت. روشن است كه تصمیم‌گیری‌ها در این مورد همواره با یكدیگر برابر نبود و همین مطلب به این مكتب فقهی نوعی تحرك ملایم و معتدل می‌بخشید كه گاه در مورد برخی از مسائل مورد ابتلاء، شدیدتر و جدی‌تر می‌شد.

مساله عدد در مورد ماه رمضان (یعنی این بحث كه آیا تعداد روزهای ماه رمضان مانند همه ماه‌ها تابع شرائط نجومی است یا دارای يك میزان ثابت و تغییر ناپذیر است) از جمله این مسائل بود كه دانشمندان این مكتب در موضوع آن اختلاف نظر داشتند و رسائل متعددی در رد یكدیگر و انتقاد از نظر مخالف خود پرداخته‌اند (۱۸۱).



مهمترین شخصیت‌های این گرایش متوسط که از آراء آنان در برخی متون فقهی جا به جا یاد شده است عبارتند از:

- ۱ - علی بن بابویه قمی (م ۳۲۹) .
- ۲ - ابو الفضل محمد بن احمد الصابونی الجعفی، صاحب الفاخر (نیمه اول قرن چهارم) .
- ۳ - جعفر بن محمد بن قولویه قمی (م ۳۶۹) .
- ۴ - محمد بن احمد بن داود بن علی قمی (م ۳۶۸) .

(۳) متکلمان:

مکتب اهل الحدیث که چنانکه دیدیم در اوائل دوره غیبت صغری تا نیمه دوم قرن چهارم بر محیط علمی و مراکز فرهنگی شیعه کاملاً چیره شده و حکمروایی بلا منازع داشت، در دهه‌های اخیر قرن مزبور با پیدایش قشری جدید از متکلمان زیر دست و نیرومند زیر فشار قرار گرفت و تحت تاثیر انتقادات شدید و کوبنده آنان روز به روز تضعیف شد تا جایی که تقریباً به صورت کامل از میان رفت.

شخصیت برجسته‌ای که توانست این موفقیت را برای گرایش کلامی و عقلی شیعی به دست آورد متکلم و حقوقدان برجسته شیخ مفید، ابو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان بغدادی، ابن المعلم (م ۴۱۳) بود (۱۸۲) . او بر احمد بن محمد بن جنید اسکافی، محمد بن علی بن بابویه قمی - صدوق، جعفر بن محمد بن قولویه، احمد بن محمد بن علی بن داود قمی و ابو الحسین علی بن وصیف الناشی شاگردی کرده (۱۸۳) و بنابراین با هر سه مکتب فقهی رایج در قرن چهارم آشنایی درست یافته بود.

او برای گشودن راه استدلال و تعقل در کلام و فقه شیعی چاره‌ای جز انتقاد سخت و خشن از روش قشری و متحجر اهل الحدیث در برابر خود ندید و از این رو کوشید تا با ضربات کوبنده‌ای تسلط و حاکمیت قشریگری را بر محیط علمی و جامعه مذهبی شیعه در هم بشکند، و سرانجام نیز در کار خود به طور کامل توفیق یافت. گویا يك عامل اساسی در موفقیت او آن بود که محدثان قم - که سردمدار و پرچمدار مکتب اهل الحدیث بودند - در مورد امامان نظرات خاصی داشتند و نسبت دادن هر گونه امر غیر طبیعی و فوق العاده را بدانان غلو و انحراف مذهبی تلقی می‌نمودند (۱۸۴) تا آنجا که معتقد بودند اگر کسی پیامبر را مصون از فراموشی یا اشتباه بداند غالی و منحرف است (۱۸۵) . مساله‌ای که با نام سهو النبی در اصطلاح کلامی شیعه شناخته می‌شود و بیشتر محدثان و اخباریان متأخر شیعی و برخی از مجتهدان نیز در این مساله همانند محدثان صدر اول می‌اندیشیده‌اند (۱۸۶) .

روشن است که این گونه نظرات برای شیعیان عادی که معمولاً مقام الهی‌پیشوایان خود را بسی فراتر و والاتر از این حد می‌شناختند چندان دوست داشتنی نبود، و مفید به خصوص از این گونه فرصت‌ها برای درهم شکستن قدرت مخالفان به نحو اکمل استفاده کرد.

او با آن که نزد صدوق درس خوانده و شاگرد وی شمرده می‌شد در چندین اثر خود او را که سرآمد قمیان (۱۸۷) و رئیس محدثان (۱۸۸) بود به شدت مورد حمله قرار داد. در رساله تصحیح الاعتقاد که شرح رساله اعتقادات صدوق است، در مسائل سرویه (۱۸۹) ، در رساله جواب اهل الحائر و رسائل دیگر عقائد و آراء او را مورد انتقاد شدید قرار داد. به خصوص در رساله اخیر با عباراتی چنان تند به او تاخت (۱۹۰) که برخی از دانشمندان در صحت نسبت آن به مفید تردید کرده‌اند (۱۹۱) و برخی دیگر آن را به شریف مرتضی نسبت داده‌اند (۱۹۲) یا از شخصی ثالث دانسته‌اند (۱۹۳) . گرچه روشن است که این رساله از مفید است (۱۹۴) و بسیاری از مطالب آن عیناً همان هاست که در آثار دیگر وی به خصوص تصحیح الاعتقاد (۱۹۵) نیز دیده می‌شود.

از این حملات و انتقادات تند و تیز، و اعتراضات دیگر او به روش اهل الحدیث (۱۹۶) ، بر می‌آید که کار محدثان به جایی رسیده بود که مفید برای نجات علمی و فکری شیعه چاره‌ای جز چنین خشونت و شدت عمل در برابر آن نمی‌دید (۱۹۷) . او کتابی نیز در رد مکتب اهل الحدیث با نام مقایس الانوار فی الرد علی اهل الاخبار نگاشته بود (۱۹۸) . شریف مرتضی نیز در قلع و قمع محدثان و مکتب آنان نقشی مهم داشت. او در بسیاری از آثار خود از جمله جوابات المسائل الموصلیة الثالثة (۱۹۹) و رساله فی الرد علی اصحاب العدد (۲۰۰) و رساله فی ابطال العمل باخبار الاحاد (۲۰۱) بر آنان سخت تاخت و همگی محدثان قم را به فساد عقیده و



انحراف مذهبی متهم ساخت (۲۰۲) . جز آن که درباره صدوق روش معتدل در پیش گرفت و حساب او را از دیگران جدا نمود.

حملات مفید و مرتضی و دیگر متکلمان شیعی در نیمه نخستین قرن پنجم به زوال و انقراض مکتب اهل الحدیث انجامید (۲۰۳) . از این کشمکش سخت میان دو مکتب شیعی در برخی از مآخذ قدیم سخن رفته (۲۰۴) که اصحاب الحدیث را با اصطلاح اخباریه و گرایش متکلمان را با اصطلاحاتی از قبیل معتزله و کلامیه یاد کرده‌اند (۲۰۵) . همچنان که مفید و شریف مرتضی نیز از مکتب متکلمان و محققان در برابر مکتب اصحاب الحدیث یاد می‌کنند (۲۰۶) . لیکن در مآخذ شیعی متأخرتر از هواداران این مکتب معمولاً با اصطلاح اصولیه تعبیر می‌شود (۲۰۷) .

مفید فقه را نزد جعفر بن محمد بن قولویه از فقهاء مکتب واسطه فرا گرفته (۲۰۸) و با سایر روشهای فقهی روزگار خود نیز چنان که دیدیم آشنایی یافته بود. لیکن به حکم گرایش کلامی خود ناگزیر شخصاً شیفته روش ابن ابی عقیل بود (۲۰۹) که میراث فقهی او الگوی کلی برای مکتب متکلمان به شمار می‌رفت.

فقه متکلمان چنان که پیش‌تر ذیل سخن از روش فقهی ابن ابی عقیل اشاره شد بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مسلم و مشهور استوار بود و روایاتی را که شیعیان از امامان خود نقل می‌کردند لیکن صحت انتساب آن قطعی نبود (اخبار الاحاد) بی‌اعتبار می‌دانست و به جای آن بر نظریات مشهور و متداول میان شیعه که عمل طائفه بر اساس آن بود (اجماع) تکیه می‌نمود (۲۱۰) . استنباط احکام شرعی از منابع مزبور براساس روش استدلالی و تحلیل عقلی انجام می‌پذیرفت که متکلمان به خاطر درگیری روزمره با تفکر و استدلال و بحث و مناظره، با قواعد و شیوه‌های آن به درستی آشنا و در به کار بستن آن ورزیده و ماهر بودند. با این وجود باید توجه داشت که مکتب اهل الحدیث به خاطر آن که مدتی طولانی بر جامعه علمی شیعه حکمفرمائی داشت تأثیرات بسیاری بر طرز فکر کلی پیروان تشیع به جای نهاد که با زوال و انحطاط خود مکتب، آن آثار از میان نرفت و به صورت اجزاء و عناصر ثابت فکر شیعی درآمد. اختلافاتی که گاه در برخی مسائل میان بینش شیعی در دوره حضور امام و دوره‌های متأخرتر دیده می‌شود از همین حقیقت سرچشمه می‌گیرد. برخی دو گونگی‌ها میان مکتب متکلمان در قرن پنجم با مکتب متکلمان زمان حضور مانند فضل بن شاذان نیز از همین راه قابل توجیه است.

مشخصه اصلی مکتب متکلمان به شرح بالا، تأکید آنان بر عدم اعتبار احادیثیه و شاگردان آن دو (۲۱۳) همه بر این نکته تکیه کرده‌اند. سه فقیه بزرگ در این دوره فقهی که فقه هر يك چهره‌ای ممتاز از این مکتب است عبارتند از: - مفید، محمد بن محمد بن النعمان البغدادی (م ۴۱۳) ، نگارنده رسائل فقهی متعدد و متونی همچون المقنعه و الاعلام فیما اتفقت علیه الامامیه من الاحکام.

۲ - شریف مرتضی، علی بن الحسین الموسوی (م ۴۳۶) ، نگارنده الانتصار و المسائل الناصریات، و مجامعی در سؤالات و اجوبه فقهی، و رسائل فقهی بسیار، و شاگرد مفید.

۳ - ابو الصلاح تقی الدین بن نجم الدین الحلبي، شاگرد مرتضی (م ۴۴۷) ، نگارنده کتاب الکافی فی الفقه.

این سه دانشمند هر يك دارای ابتکاراتی مخصوص خویش هستند (۲۱۴) .

جمعی دیگر از فقهاء این دوره نیز که پیرو همین مکتب و شارح و بازگو کننده انظار آن می‌باشند و در متون فقهی از آنان یاد می‌شود عبارتند از:

سلار بن عبد العزيز دیلمی (م ۴۴۸) ، نگارنده کتاب المراسم العلویه و الاحکام النبویه قاضی عبد العزيز بن براج (م ۴۸۱) ، نگارنده کتابهای المذهب و الجواهر و شرح جمل العلم و العمل ابو الحسن محمد بن محمد البصروی، شاگرد مرتضی و نگارنده کتاب المفید فی التکلیف ابو الفتح محمد بن علی کراچکی (م ۴۴۹)

۴ مکتب شیخ الطائفه:

در مکتب متکلمان چنان که دیدیم اساس فقه ظواهر قرآنی و احادیث مسلم و مشهور بود و به روایات مذهبی به خودی خود به صورت منبع فقه نظر نمی‌شد.



شیخ الطائفة محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰) کوشید با حفظ شکل تعقلی و تحلیلی فقه، اعتبار این گونه احادیث را منهای قرائن و شواهد خارجی بر صحت بازگرداند (۲۱۵). او در این کار توفیق یافت و اساس نوینی برای فقه شیعی گذارد که با شیوه‌های پیشین به کلی فرق داشت.

مکتب شیخ الطائفة در واقع حاصل ترکیب عناصر قوام دهنده مکتب متکلمان و مکتب اهل الحدیث بود. او با تالیفات فقهی متعدد خود آفاق تازه‌ای را به روی فقه شیعی گشود. فقه تفریعی از راه یافتن صور و اشکال گوناگون يك مساله با کتاب المیسوط او، و فقه تطبیقی از راه مقایسه میان مکتب‌های مختلف فقهی اسلامی با کتاب الخلاف وی در فقه شیعی راه یافت. شالوده این دو کتاب از متون سنی گرفته شده و بدین وسیله بخشی مهم از معارف حقوقی سنی به فقه شیعی انتقال یافته و موجب رشد و شکوفایی بیشتر آن گردیده است. در واقع فقه شیعی در مکتب شیخ الطائفة از میراث فرهنگی فقهی سنی که در قرون اولیه روی آن بسیار کار شده بود تغذیه کرد و بسط و توسعه یافت.

این موضوع چهره فقه شیعی را به طور کلی دگرگون ساخت و عمدتاً موجب پیشرفت و تحول و تکامل آن گردید هر چند مفاهیمی غیر شیعی را نیز داخل فقه شیعی نمود که با مبانی سنتی آن ناهمگون بود. شیخ در این دو اثر، همه جا نظر خود را بر پایه مبانی فقه شیعی به شالوده سنی کتاب افزوده که بیشتر شکل تحشیه به خود گرفته و گاهی نتوانسته است درست در متن فقه او هضم و جذب شود. این روش نوعی آشفتگی و نامنظمی و عدم انسجام در میراث فقهی شیخ الطائفة پدید آورده که بعدها به وسیله محقق حلی اصلاح گردیده است.

شیخ در فقه سنتی شیعی کتاب النهایه را نوشت که تا چند قرن مهمترین متن فقهی شیعی به شمار می‌رفت. جز آن کتاب الجمل و العقود و برخی آثار و رسائل فقهی دیگر از وی بر جای مانده است. تدوین دو مجموعه حدیثی تهذیب الاحکام و استبصار و روش‌های او در جمع میان احادیث متعارض و در برداشت‌های فقهی بر روند تکاملی فقه شیعی تأثیر گذارده است.

مکتب شیخ الطائفة به عنوان يك دوره دیر پای فقهی سه قرن تمام به خوبی پایید و بر جامعه حقوقی و محیط علمی شیعه حکمفرما بود. جز آن که در طول این سه قرن، سه مرحله مختلف بر آن گذشته است این چنین:

۱. پیروان شیخ - از زمان حیات شیخ الطائفة تا يك قرن پس از مرگ او دوره شاگردان و پیروان اوست. در این يك قرن تمامی کسانی که بر مسند فقاقت نشستند و به تالیف و تدریس حقوق شیعی پرداختند جز نقل گفتار شیخ و شرح آن هیچ کار جدیدی نیاوردند. گویا شخصیت شیخ چنان بر مراکز علمی شیعی سایه افکنده بود که کسی را یارای ابداع و ابتکار یا پیشنهاد طرحی جدید و نظری نو نبود. از این رو فقهاء این دوره را مقلده می‌گویند که مقصود تقلید آنان از روش شیخ، و تبعیت و پیروی کامل ایشان از آراء و انظار اوست (۲۱۶). سدید الدین حمصی دانشمند مشهور شیعی در پایان قرن ششم می‌گوید پس از شیخ، شیعه هیچ فقیه مفتی و صاحب نظری نداشته و همه فقهای شیعی حاکمی و بیان کننده نظرات شیخ می‌باشند (۲۱۷).

مشهورترین فقهاء این دوره که نام و آثار آنان در مآخذ فقهی نقل می‌گردد عبارتند از:

ابو علی حسن بن محمد بن حسن طوسی، فرزند شیخ (در گذشته پس از ۵۱۵) نگارنده شرح نهایی و المرشد الی سبیل التعبد نظام الدین سلیمان بن حسن صهرشتی شاگرد شیخ و نگارنده اصباح الشیعه بمصباح الشریعه علاء الدین علی بن حسن حلبی نگارنده اشاره السبق الی معرفة الحق ابو علی فضل بن حسن امین الاسلام طبرسی (م ۵۴۸) نگارنده المنتخب من مسائل الخلاف عماد الدین محمد بن علی بن حمزه طوسی (در گذشته پس از ۵۶۶) نگارنده الوسيله الی نیل الفضیله قطب الدین سعید بن هبة الله راوندی (م ۵۷۳) نگارنده فقه القرآن و چند شرح بر نهایی قطب الدین محمد بن حسین کیدری بیهقی (زنده در ۵۷۶) نگارنده الاصابح رشید الدین محمد بن علی بن شهر آشوب سروی مازندرانی (م ۵۸۸) نگارنده متشابه القرآن و مختلفه. دوره نقد - يك قرن پس از درگذشت شیخ الطائفة و پیروی مطلق از فتاوی او، تنی چند از فقهاء در نیمه دوم قرن ششم به مخالفت با اساس کار او برخاستند و با انکار حجیت احادیث مذهبی به خودی خود (اخبار آحاد) طرح پیشین فقه مکتب متکلمان را احیاء کردند. شخصیت‌های اصلی این گرایش (۲۱۸) که در واقع رجعتی به فقه مفید و مرتضی بود و رواج و رونقی نیافت عبارتند از:



۱ - سدید الدین محمود بن علی حمصی رازی (در گذشته پس از ۵۷۳) (۲۱۹) ۲ - ابو المکارم عز الدین حمزه بن علی بن زهره حلبی (م ۵۸۵) نگارنده غنیة النزوع (۲۲۰) ۳ - محمد بن ادریس حلی (م ۵۹۸) نگارنده سرائر (۲۲۱) روشن ترین چهره این گرایش همین ابن ادریس است که فقهی ادیب بوده و با داخل کردن نکات و تدقیقات لغوی و رجالی و انساب در فقه شیعی، بدان رنگ و رونقی خاص بخشید که اثر مشهور فقهی او السرائر خود بهترین نمونه این گونه فقه ادیبانه است. او روحی نقاد داشت و با آراء و انظار شیخ طوسی سخت به مقابله برخاست و روش وی را در فقه به شدت مورد انتقاد قرار داد به طوری که خشونت او در این مورد، در مآخذ متاخرتر نوعی تجاوز از حد و سنت شکنی تلقی گردیده است (۲۲۲). انتقادات ابن ادریس هر چند چندان موفق نبود و هواداری نیافت لیکن چون حرکت و جنبشی در راه خارج ساختن فقه شیعی از جمود و تحجر بود به نوبه خود خدمتی شایسته به اجتهاد و سیر تکاملی فقه نمود. مشخصه اصلی روش او همان روح نقد و ایراد، و اعتقاد به تفکر آزاد، و آسیب پذیر دانستن اجتهادات و اندیشه هاست که در دیپاچه و خاتمه کتاب سرائر خود بدان اشاره کرده (۲۲۳) و گویای آزاد اندیشی و روح نقد علمی اوست.

در نیمه اول و میانه قرن هفتم تنی چند از فقیهان صاحب نظر وجود داشته اند که نوآوری هایی داشته (۲۲۴) و آراء و انظار آنان در کتاب های فقهی ذکر می شود. مشهورترین این فقهاء که در واقع پیروان نقاد مکتب شیخ شمرده می شوند عبارتند از:

مذهب الدین حسین بن محمد نیلی، فقیه اوائل قرن هفتم معین الدین سالم بن بدران مصری (زنده در ۶۲۹) نگارنده تحریر الفرائض و المعونه زین الدین محمد بن قاسم برزهی نیشابوری (زنده در ۶۶۱)

نجیب الدین محمد بن جعفر بن هبة الله بن نما (م ۶۴۵)

سدید الدین یوسف بن مطهر حلی (زنده در ۶۶۵)

احمد بن موسی بن طائوس حلی (م ۶۷۳) مؤلف بشری المحققین.

یحیی بن سعید حلی (م ۶۸۹) نگارنده جامع الشرایع و نزهة الناظر عماد الدین حسن بن علی طبری (زنده در ۶۹۸) نگارنده العمدة و الفصیح المنهج و نهج العرفان ۳. محقق و علامه - پیشتر گفته شد که میراث فقهی شیخ الطائفة به رغم وسعت و غناء فرهنگی خود، پراکنده و فاقد پختگی و انسجام لازم بود و این مجموعه حقوقی نیاز مبرمی به ترتیب و تدوین داشت. بسیاری از عناصر زنده ای که شیخ از فقه سنی به فقه شیعی منتقل ساخت به خاطر ناهمگونی با فقه شیعی و باقی ماندن در چهارچوب اصلی، در این سیستم جدید هضم نشد و جا نیافتاد.

برای این که فقه شیعی بتواند از این عناصر به نحوی شایسته استفاده کند طبعاً می بایست تمامی سیستم، تحول یافته و به شکلی جدید با نظامی اصولی مدون گردد تا مطالب تازه در قالب جدید هضم و جذب شود. محقق ابو القاسم نجم الدین جعفر بن حسن حلی (م ۶۷۶) نگارنده شرایع الاسلام و معتبر و مختصر النافع و نکت النهایه و تالیفات فقهی دیگر این کار را به خوبی تمام انجام داد.

او فقه شیخ الطائفة را به درستی تهذیب کرد و آراء و انظار وی را در مسائل مختلف از کتابهای متعدد او گرد آورد و مرتب نمود، و فقه وی را به شکلی پخته و منسجم و اصولی مدون ساخت و اعتبار آن را که با انتقادات ابن ادریس خدشه دار شده بود بدان باز گرداند. او با آن انتقادات به سختی مقابله کرد و از روش و مکتب فقهی شیخ الطائفة در برابر آن دفاع نمود.

نقش عمده محقق در فقه همین جمع و جور کردن و پیراستن و پخته ساختن فقه شیخ الطائفة است. ترتیبی که او در فقه به وجود آورد در تکامل و به راه درست انداختن فقه شیعی نقشی اساسی داشت. شاگرد او علامه حسن بن یوسف بن مطهر حلی (م ۷۲۶) نیز همین راه را پیمود. او در چهار چوب فقه شیخ و ترتیب محقق کوشش پیگری برای بسط و تنقیح فقه مبذول داشت و تالیفات فراوانی در فقه تطبیقی و تفریعی و تتبعی و تحقیقی به جای گذارد که همه پس از او مرجع فقهاء و مأخذ اصیل و معتبر فقه شیعی بوده و هست و از آن جمله: مختلف الشیعه، تبصرة المتعلمین، تذکرة الفقهاء، منتهی المطلب، قواعد الاحکام، تحریر الاحکام الشرعیة، ارشاد الاذهان، نهایة الاحکام و تلخیص المرام.

نقش مهم علامه در فقه و اثر بازمانده از وی دو چیز است یکی تبسیط و توسعه بی نظیر بخش معاملات بر اساس استفاده از قواعد مشهور فن که بیشتر از فقه اهل سنت گرفته شده و علامه به خاطر آشنایی کامل



با مبانی فقهی آنان توانست گسترش بی سابقه‌ای به مباحث تفریعی، و شقوق و فروع فقهی شیعی در آن ابواب دهد. دیگر آن که او به دلیل آشنایی کامل با ریاضیات، در مباحث مربوط فقه از قواعد ریاضی بهره فراوان برد و نخستین فقیه مشهور شیعی بود که ریاضیات را در فقه آورد (۲۲۵). او همچنین با کارهای رجالی خود و تدوین و گروه‌بندی روایات از نظر وضع وثاقت (۲۲۶) به دقت و درستی بنیادی فقه شیعی مدد بسیار نمود. همچنین با تهذیب اصول فقه از راه کتابهای متعددی که در این فن نوشت کمک بسیاری به تنقیح مبانی و قواعد فقهی کرد و راه را برای استقلال کامل فقه و اصول شیعی هموار ساخت.

به هر حال فقه شیخ الطائفه که در میانه قرن پنجم خود را به عنوان مکتب پیروز و غالب بر جامعه علمی شیعه قبولاند در نیمه دوم قرن هفتم و آغاز قرن هشتم با تهذیب و تنقیح محقق و کوشش و تبسیط علامه به حد کمال خود رسید و بهترین صورت آن در آثار این دو دانشمند تجلی کرد. شاگردان و پیروان آن دو نیز همه در همین چهار چوب تکامل یافته فقهی کار می‌کرده‌اند. مشهورترین آنان که نام و آراء ایشان در مآخذ فقهی نقل می‌شود عبارتند از:

ابو محمد حسن بن ابی طالب یوسفی آبی، ابن ابی زینب، نگارنده کشف الرموز در ۶۷۲ عمید الدین عبد المطلب بن محمد حسینی اعرجی (م ۷۵۴) نگارنده کنز الفوائد.

فخر المحققین محمد بن حسن حلی (م ۷۷۱) نگارنده ایضاح الفوائد و حاشیه ارشاد.

۵) مکتب شهید اول:

پیش‌تر دیدیم که فقه شیعی به مثابه مجموعه‌ای مستقل از حدیث در دوره دوم فقهی پدیدار شد. متون فقهی بازمانده از آن دوره و دوره سوم نمودار سبک فقه سنتی شیعی است که شیخ الطائفه نیز کتاب النهایه خود را چنان که دیدیم بر همان روال نگاشت. لیکن پس از آن با ظهور کتابهای مبسوط و خلاف که به اسلوب فقه سنی و بر شالوده آن تدوین شده بود تغییراتی اساسی در شکل و محتوای فقه شیعی پدید آمد.

از نظر شکل، بافت عمومی فقه شیعی به هم خورد و به صورت مخلوطی از دو سیستم درآمد. کتابهای تفصیلی و استدلالی فقهی از این پس معمولاً مباحث را به روال مآخذ سنی طرح نموده و نخست انظار و استدلالات فقهاء سنی را در آن مساله نقل می‌کردند که معمولاً بر نقل کتاب الخلاف مبتنی بود. سپس نوبت به آراء و استدلالات فقهاء شیعی می‌رسید. آبی شاگرد محقق حلی و نگارنده کشف الرموز گویا یکی از نخستین کسان بود که از پیروی این روش دست کشید و از نقل آراء و استدلالات فقهاء سنی در کتاب خود خودداری کرد. شاگردان علامه حلی به خصوص فخر المحققین فرزند او در ایضاح الفوائد این راه را تعقیب نمودند و نقل فتاوی و انظار و استدلالات فقهاء شیعی را جایگزین آراء و استدلالات فقهاء سنی ساختند.

از نظر محتوا نیز تغییرات فقه شیعی چشمگیر و اساسی بود. تفریعات زیادی که در مبسوط انجام گرفته و الگوی فقه تفریعی شیعه گردید، و تفریعات مشابهی که بعداً در آثار علامه در بخش معاملات افزوده شد نوعاً مآخوذ از فقه سنی، و بر اساس قواعد و مبانی و اصول آن فقه بود که با فقه شیعی تطبیق داده می‌شد. از این رو آموختن مبانی فقه سنی برای بررسی اجتهادی و تحقیقی مآخذ فقه شیعی گامی اساسی بود. شهید اول، شمس الدین محمد بن مکی عاملی (م ۷۸۶) با تنقیح قواعد و اصول بنیادی فقه شیعی در کتاب القواعد و الفوائد و دیگر آثار خود، و با به کار بستن عملی آن در متن فقه شیعی، این محتوا را نیز تغییر داد و بدان شخصیت و هویت مستقل بخشید.

شهید به کمک همین قواعد و اصول، فقه شیعی را بسیار تبسیط نمود و آفاق تازه‌ای را به روی آن گشود. او در تفریعات تحقیقی و ارزنده فقهی ابتکارات و نوآوری‌های بسیار دارد که فقه او را از پیشینیان خود به طور کامل مشخص و ممتاز می‌سازد. آثار فقهی او مانند الفیه، نغلیه، القواعد و الفوائد، البیان، الدروس الشرعیه، غایة المراد، ذکر الشیعه و اللمعة الدمشقیه از مصادر ارزنده فقه شیعی و نمایانگر خصوصیات مکتب فقهی اوست.

دانشمندان پس از او تا حدود یک قرن و نیم پیرو مکتب او بوده و گریه تازه آوریهای داشته‌اند اما در اساس کار بیشتر بر شرح و بیان آراء و افکار او همت می‌گماشته‌اند و از چهار چوب ترسیمی او پا فراتر نهاده‌اند. مشهورترین این دانشمندان عبارتند از:

ابن الخازن، زین الدین علی بن حسن بن خازن حائری (آغاز قرن نهم)

ابن المتوج، احمد بن عبد الله بحرانی (م ۸۲۰) نگارنده النهایه فی تفسیر الخمسائة آیه فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله سیوری حلی (م ۸۲۶) نگارنده کنز العرفان و التنقیح الرائع ابن فهد، احمد بن محمد بن فهد اسدی حلی (م ۸۴۱) و نگارنده المذهب البارع و المقتصر و الموجز الحاوی و رسائل فقهی متعددشمس الدین محمد بن شجاع قطان حلی نگارنده معالم الدین فی فقه آل یاسین (نیمه اول قرن نهم)

مفلح بن حسین صیمری (در گذشته پس از ۸۷۸) نگارنده غایة المرام و کشف الالتباس و جواهر الکلمات ابن هلال، علی بن محمد بن هلال جزائری (در گذشته پس از ۹۰۹)

ابراهیم بن سلیمان قطیفی (در گذشته پس از ۹۴۵) نگارنده ایضاح النافع شهید دوم، زین الدین بن علی بن احمد جبعی عاملی (م ۹۶۶) نگارنده الروضة البهیة و روض الجنان و مسالك الافهام.

(۶) فقه دوره صفوی:

فقه دوره صفوی (۹۰۷ - ۱۱۳۵) از نظر گرایش های حاکم بر آن و مکتب هایی که در طول این دو قرن و نیم بلکه تا نیم قرن پس از آن بر محیط علمی شیعی حکمفرما بود به سه بخش جدا تقسیم می گردد که گرچه از نظر تاریخی پس از یکدیگر به وجود آمده اند لیکن در سیر زمان و در ادامه کار، در کنار یکدیگر فعالیت خویش را انجام داده و پیگیری می نموده اند:

۱. مکتب محقق کرکی - محقق دوم علی بن حسین بن عبد العالی کرکی (م ۹۴۰) از شخصیت های بزرگ فقه شیعه است که در سیر تکاملی آن نقشی مهم داشته و به خصوص در استوار ساختن مبانی فقه کوشش های اساسی نموده است.

فقه کرکی از دو نظر با فقه دوره های پیش تر فرق دارد. یکی آن که او با قدرت علمی خویش مبانی فقه را مستحکم ساخت. مشخصه عمده فقه او استدلال قوی در هر مبحث است. او هم دلایل و براهین نظرات مخالف را به نحو عمیق و دقیق مطرح ساخته و هم نظر خود را در هر مورد با استدلال محکم به کرسی نشانده است. در مکتب های پیش تر استدلال فقهی چنین قوی نبوده و به خصوص در مواردی که چند استدلال برای يك مطلب آورده می شد استدلال ضعیف و سطحی، فراوان به چشم می خورد. این نکته مخصوصا در آثار برخی از فقهاء مشهور به خوبی جلب توجه می کند.

فرق و مشخصه دیگر فقه کرکی، بذل توجه خاص به پاره ای مسائل است که تغییر سیستم حکومتی و به قدرت رسیدن شیعه در ایران به وجود آورده بود. مسائلی از قبیل حدود اختیارات فقیه، نماز جمعه، خراج و مقاسمه و نظائر آن که پیش از این تغییر به خاطر عدم ابتلاء، جای مهمی در فقه نداشت اکنون مورد توجه بسیار قرار می گرفت. کرکی شخصا این مسائل را در آثار فقهی خود مانند جامع المقاصد و تعلیق الارشاد و فوائد الشرائع به تفصیل مورد بحث قرار داده و در برخی از آنها رسائلی مستقل نیز نوشته است.

بیشتر فقهاء و مجتهدان شیعه پس از کرکی تا پایان دوره صفوی متاثر از روش فقهی او بوده اند چه مجموعه حقوقی عمیق و متین او را با استدلال قوی و محکم در برابر خود داشته اند. مشهورترین این فقیهان که نام و آراء ایشان در مآخذ فقهی نقل می شود عبارتند از:

حسین بن عبد الصمد عاملی (م ۹۸۴) نگارنده العقد الطهماسبی و رسائل فقهی دیگر عبد العالی بن علی بن عبد العالی کرکی (م ۹۹۳) نگارنده شرح ارشادیهاء الدین محمد بن حسین عاملی (م ۱۰۳۰) نگارنده مشرق الشمسین و حبل المتین و اثنی عشریات و مجامع عباسی.

میر داماد، محمد باقر بن شمس الدین محمد استرآبادی (م ۱۰۴۰) نگارنده شارع النجاة سلطان العلماء، حسین بن رفیع الدین محمد مرعشی (م ۱۰۶۴) نگارنده حاشیه ای بر الروضة البهیة محقق حسین بن جمال الدین محمد خوانساری (م ۱۰۹۸) نگارنده مشارق الشموس جمال الدین محمد بن حسن خوانساری (م ۱۱۲۵) نگارنده حاشیه ای بر الروضة البهیة فاضل هندی، محمد بن حسن اصفهانی (م ۱۱۳۷) نگارنده کشف اللثام و المناهج السویه ۲. مکتب مقدس اردبیلی - محقق احمد بن محمد اردبیلی (م ۹۹۳) نگارنده مجمع الفائدة و البرهان و زبدة البیان در فقه روشی کاملا مستقل و مخصوص به خود داشت که مکتبی خاص به



وجود آورد. مشخصه کار او اتکاء بر فکر و اجتهاد تحلیلی و تدقیقی بدون توجه به آراء و انظار پیشینیان بود. او اگرچه در اساس فقه تغییر و تحولی به وجود نیاورد لیکن دقت‌های خاص و موشکافی‌ها، و روش آزاد و شجاعت‌حقوقی او مکتب وی را کاملاً ممتاز ساخت.

گروهی از بهترین فقهاء این دوره پیرو روش اردبیلی و دنباله‌رو او هستند که مشهورترین آنها این چند نفرند:

محمد بن علی موسوی عاملی (م ۱۰۰۹) نگارنده مدارک الاحکام و هدایة الطالبین حسن بن زین الدین عاملی (م ۱۰۱۱) نگارنده معالم الدین و منتقى الجمال.

عبد الله بن حسین شوشتری (م ۱۰۲۱) نگارنده جامع الفوائد (۲۲۷) محمد باقر بن محمد مؤمن سبزواری، محقق (م ۱۰۹۰) نگارنده کتاب کفایة الاحکام و ذخیرة المعادنام ملا محسن فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (م ۱۰۹۰) نگارنده الوافی و معتصم الشیعه و مفاتیح الشرائع را نیز باید به فهرست‌بالا افزود چه او اگرچه پیرو مکتب اخباری بود لیکن روش آزادیخواهانه مقدس اردبیلی را می‌پسندید و در فقه‌اخباری خود از همین روش حقوقی پیروی می‌نمود. از این رو در بسیاری موارد که مقدس با فقهاء پیشین شیعه اختلاف نظر دارد او نیز مانند پیروان مقدس به خصوص سبزواری و صاحب مدارک با وی همفکر است (۲۲۸). صاحب جواهر، محمد حسن بن محمد باقر نجفی، فقیه بزرگ شیعی که روش متهورانه و آزاد این فقیهان و بی‌اعتنائی آنان را به آراء و افکار پیشینیان نمی‌پسندد از فیض و سبزواری و صاحب مدارک به اتباع المقدس تعبیر می‌کند.

علامه محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (م ۱۱۱۰) نگارنده مرآت العقول و بحار الانوار نیز به آراء و بیانات اردبیلی و صاحب مدارک علاقمند بوده و از آن دو در آثار خود بسیار نقل نموده است.

۳. اخباریان - مکتب اهل الحدیث چنان که پیش‌تر دیدیم در اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم به دست متکلمان شیعی در هم کوبیده شد. با این همه معدودی از هواداران آن در گوشه و کنار باقی ماندند که فعالیت‌ناداشتند و به همین دلیل نیز کسی کاری به کار آنان نداشت. تا آن که در اوائل قرن یازدهم بار دیگر این مکتب به وسیله محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶) با نگارش کتاب الفوائد المدنیة تجدید حیات یافت.

این گرایش که این بار با نام سابقه‌دار دیگر خود اخباری شناخته می‌شد مانند سلف خویش روش اجتهاد و تفکر تعقلی و تحلیلی را در فقه شیعی محکوم می‌نمود و به پیروی از ظواهر احادیث مذهبی دعوت می‌کرد. امین استرآبادی در کتاب مزبور با استدلالاتی حجیت عقل را برای کشف حقائق مورد تردید قرار داد و اصول فقه شیعی را که بر اساس استدلال و تحلیلات عقلی بنا گردیده است به شدت رد کرد. این گرایش از نظر مبانی و معتقدات تقریباً برابر بود با گرایش افراطی‌تر مکتب اهل الحدیث که تمامی احادیث مذهبی را معتبر می‌پنداشت و قدرت نقادی درست همان احادیث را نیز فاقد بود (۲۲۹).

گرایش اخباری از دهه چهارم قرن یازدهم در نجف و سایر مراکز علمی بین النهرین نفوذ کرد و به زودی مورد پیروی بیشتر فقهاء آن سامان قرار گرفت (۲۳۰). سپس در ایران نیز به مرور از میانه و نیمه دوم قرن مزبور هوادارانی یافت و بسیاری از فقهاء در شهرستانهای مختلف از آن جانبداری کردند (۲۳۱). حوزه اصفهان که بزرگ‌ترین مرکز علمی شیعه در آن ادوار بود بیشتر در دست اصولیان بود هر چند مجلسی اول متمایل به اخباریگری بود (۲۳۲) و مجلسی دوم خود می‌گوید که روش او حد وسطی میان اخباریان و اصولیان است (۲۳۳). زین الدین علی بن سلیمان بن درویش بن حاتم قدمی بحرانی (م ۱۰۶۴) این گرایش را از ایران به بحرین برد (۲۳۴). در آن ادوار کار این گرایش هنوز به افراط زیاد نرسیده بود. با این همه درگیری میان اخباریان و اصولیان از اواخر همین قرن پدیدار گردید (۲۳۵).

اخباریگری از دهه‌های نخستین قرن دوازدهم بر همه مراکز علمی شیعه در ایران و عراق غلبه کرد و چند دهه فقه شیعی را در تصرف انحصاری خود داشت. تا در نیمه دوم این قرن - چنان که اندکی بعد خواهیم دید - مجدداً در برابر گرایش اصولی به سختی شکست‌خورد و از میدان بیرون رفت. مرکز اصلی این گرایش در این دوره بحرین بود و پس از زوال اخباریگری در ایران و عراق، همچنان در آن منطقه باقی ماند که تا به امروز در آن دیار مسلط و متبع است.

فقهاء اخباری که در نیمه دوم قرن یازدهم تا پایان قرن بعد صاحب انظار می‌مخصوص به خود بوده و در فقه نام بردارند تنی چند بیش نیستند که از آن میان ملا محسن فیض کاشانی و یوسف بن احمد بحرانی نگارنده

الحقائق الناضرة (م ۱۱۸۶) با داشتن روشی معتدل مقامی ارجمند دارند. محمد بن الحسن الحر العاملی (م ۱۱۰۴) نگارنده وسائل الشیعه نیز از بزرگان پیروان این روش است.

نام چند تن دیگر از سرآمدان گرایش اخباری چنین است: خلیل بن غازی قزوینی (م ۱۰۸۸) نگارنده دو شرح بر کافی نعمت الله بن عبد الله جزائری (م ۱۱۱۲) نگارنده غایة المرام و کشف الاسرار سلیمان بن عبد الله بحرانی ماحوزی (م ۱۱۲۱)

عبد الله بن صالح سماهیچی بحرانی (م ۱۱۲۵)

(۷) مکتب وحید بهبهانی:

چنان که دیدیم مکتب اخباری در نیمه نخستین قرن دوازدهم بر مراکز علمی شیعه چیره شد و نظر به دشمنی سختی که آن مکتب با علم اصول فقه داشت این دانش در حوزه های فقه شیعه به طور کلی متروک ماند. در بررسی تاریخ فقه شیعی در میانه قرن مزبور به نام هیچ فقیه اصولی مهمی از پیروان مکاتب فقهی کرکی یا اردبیلی برخورد نمی کنیم. تنها یکی دو تن از این رده در گوشه و کنار شهرهای دور از مراکز علمی بوده اند که معمولاً حوزه های تدریس کوچک و گمنامی داشته اند.

در نیمه دوم قرن مزبور يك دانشمند بزرگ شیعی که دارای نبوغی خاص در استدلال و تحلیل و تفکر عقلانی بود بساط مکتب اخباری را پس از سالها حکومت بلا منازع بر فقه شیعی در هم پیچید و مکتب خاص خود را به جای آن نشانید. این دانشمند وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (م ۱۲۰۵) است که آثار و رسائل فقهی بسیاری از او در دست است از آن جمله الفوائد الحائریة و شرحی بر مفاتیح الشرایع فیض.

فقه وحید بهبهانی نخستین فقه شیعی است که قواعد اصول فقه در آن به درستی اعمال شده و این خود مشخصه اصلی آن است. وحید در تاسیس این روش فقهی و احیاء علم اصول کوشش فراوان نمود و رنج بسیار برد و مکتب علمی او که نمونه يك حقوق منطقی پیشرفته، با سیستم حقوقی قوی و هماهنگ و استوار است با هیچ مکتب پیشین قابل مقایسه نیست.

وحید شاگردان و پیروان مبرز و نخبه ای داشت که روش او را به درستی حفظ کردند و فقه شیعی را به سوی تکامل به پیش بردند. مشهورترین آنان عبارتند از: محمد مهدی بن مرتضی طباطبائی، بحر العلوم (م ۱۲۱۲) نگارنده المصابیح حواد بن محمد حسینی عاملی (م ۱۲۲۶) مؤلف مفتاح الکرامه جعفر بن خضر جناحی نجفی، کاشف الغطاء (م ۱۲۲۸) نگارنده کشف الغطاء علی بن محمد علی طباطبائی کربلائی (م ۱۲۳۱) نگارنده ریاض المسائل ابو القاسم بن حسن گیلانی قمی (م ۱۲۳۱) نگارنده جامع الشتات و غنائم الایام و مناہج الاحکام اسد الله بن اسماعیل شوشتری کاظمی (م ۱۲۳۴) نگارنده مقایس الانوار.

محمد بن علی طباطبائی مجاهد (م ۱۲۴۲) نگارنده المناهل و المفاتیح.

احمد بن محمد مهدی نراقی (م ۱۲۴۵) نگارنده مستند الشیعه مناہج الاحکام محمد باقر بن محمد نقی موسوی، حجة الاسلام شفتی (م ۱۲۶۰) نگارنده مطالع الانوار حسن بن محمد باقر نجفی (م ۱۲۶۶) نگارنده جواهر الکلام

(۸) مکتب شیخ انصاری:

آخرین تحول اساسی که در فقه شیعی روی داده و موجب پیدایش مکتبی نو گردید تحریر و تنقیح اصولی و فقهی، و روش بسیار دقیق علمی شیخ مرتضی بن محمد امین انصاری (م ۱۲۸۱) بود که چهره فقه شیعه را به کلی دگرگون ساخت.

شیخ انصاری مباحث اصول عملی اصول فقه را به میزانی شگرف تبسیط کرد و با موشکافی ها و دقت های بی نظیر آن را به شکل فنی بسیار ظریف درآورد و بر اساس علمی مستحکم بنیاد نهاد. سپس فقه را به خصوص در مباحث معاملات بر همان روش اصولی تفریع نمود. نتیجتاً مجموعه فقهی وی به شکلی چنان دقیق و ظریف درآمد که بالکل ناسخ ما سبق گردید. از این رو در بیشتر مباحثی که از شیخ انصاری بحثی مکتوب به جای مانده است نوشته ها و مآخذ پیشین در آن باب بالمره منسوخ است.

مکتب شیخ انصاری تاکنون بر جوامع علمی شیعه حکمفرماست و با وجود پیدایش شخصیت‌های بزرگ حقوقی در فقه شیعی، طرح کلی که وی پایه ریزی کرد تا به این روزگار تغییر نکرده و همچنان اساس کار فقه و اصول فقه شیعی است. کتابهای او مانند رسائل در اصول، مکاسب و کتابها و رسائل گوناگون در فقه همواره مورد مراجعه و بحث و تدریس است.

مهم‌ترین شاگردان و پیروان مکتب او که تاکنون جریان فقهی و حقوقی شیعی را رهبری کرده‌اند عبارتند از:

حبیب الله بن محمد علی رشتی (م ۱۳۱۲) نگارنده الالتقاطات محمد حسن بن محمود حسینی، میرزای شیرازی (م ۱۳۱۲)

رضا بن محمد هادی همدانی (م ۱۳۲۲) نگارنده مصباح الفقیه محمد کاظم بن حسین خراسانی، آخوند (م ۱۳۲۹) نگارنده حاشیه‌ای بر مکاسب محمد کاظم بن عبد العظیم یزدی طباطبائی (م ۱۳۳۷) نگارنده العروة الوثقی و حاشیه‌ای بر مکاسب محمد تقی بن محب علی شیرازی (م ۱۳۳۸) نگارنده حاشیه‌ای بر مکاسب علی بن عبد الحسین ایروانی نجفی (م ۱۳۵۴) نگارنده حاشیه‌ای بر مکاسب محمد حسین بن عبد الرحیم نائینی (م ۱۳۵۵)

عبد الکرم بن محمد جعفر حائری یزدی (م ۱۳۵۵) نگارنده کتاب الصلاة ضیاء الدین محمد عراقی (م ۱۳۶۱) نگارنده شرح التبصرة محمد حسین بن محمد حسن اصفهانی کمپانی (م ۱۳۶۱) نگارنده حاشیه‌ای بر مکاسب.

پی‌نوشت‌ها:

۱. منابع مشترك فقه مذاهب چهارگانه اهل سنت عبارتند از: قرآن، سنت، اجماع و قیاس. برخی از مذاهب مزبور پاره‌ای منابع دیگر را نیز به این لیست افزوده‌اند (زرقاء ۱: ۳۱ و ۴۷/عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه: ۲۲) مقصود از قیاس سرایت دادن حکم يك موضوع است به موضوع مشابه بر اساس کشف و استنتاج احتمالی علت، بدون دستیابی بر علت واقعی و قطعی حکم. این کار برابر است با «تمثیل» منطقی که در استدلالات عقلی و فلسفی آن را حجت نمیدانند با «قیاس» منطقی که کشف قطعی علت، و در استدلالات عقلی معتبر و حجت است. قیاس به خاطر آن که دلیلی قطع آور نیست در اصول فقه شیعه به صورت يك منبع فقه شناخته نمی‌شود.

۲. پس از این خواهیم دید که عقل در حقوق شیعی همچنین به عنوان ابزار فکر، اساس کار و مورد استفاده است که البته مقصود از عقل در این مورد، استدلال عقلی و شیوه تحلیل منطقی است.

۳. ببینید محقق حلی، المعتبر: ۶/شهید اول، ذکری: ۵/همو، قواعد: ۲۵/مقداد، التنقیح الرائع: ۲ پ - ۳ و/صاحب مدارک، هدایة الطالبین: ۷ ر - ۱۱/قطیفی، کشف الفوائد: ۱۳۰.

۴. برخی دانشمندان متأخر شیعی معتقدند که عقل يك منبع بالقوه برای فقه شیعی است نه يك منبع بالفعل، به این معنی که اگر چه بر اساس ضوابط علم اصول فقه عقل به تنهایی می‌تواند حکمی فقهی را کشف کند و ما را به یکی از احکام و تکالیف مذهبی راهنمایی نماید لیکن این مطلب عملاً در هیچ موردی اتفاق نیافتاده و تمامی احکام شرعی که بر اساس احکام قطعی عقل مجرد انسانی قابل کشف است در همان حال در قرآن و سنت، مورد راهنمایی قرار گرفته و با دلیل شرعی (سمعی) بیان شده است (ببینید محمد باقر الصدر، الفتاوی الواضحه ۱: ۹۸)

۵. ببینید شهید دوم، الدراية: ۶۲ - ۸۱/ابو القاسم بن حسن یزدی ۱: ۴۴ - ۶۱.

۶. ببینید شهید اول، الذکری: ۴/ابن فهد، المذهب: ۲ پ/مقداد، تنقیح: ۳ ر/کرکی، طریق استنباط الاحکام: ۱۰/شهید دوم، الدراية: ۱۹ - ۶۱/حسین بن عبد الصمد، وصول الاخیار: ۲۰ - ۵۶/صاحب مدارک، هدایة الطالبین: ۵ ر/بهاء الدین عاملی، الوجیزه: ۴ - ۵/همو، مشرق الشمسین: ۲۶۹/میرداماد، الرواشح السماویة: ۱۱۵ - ۲۰۴/بهبهانی، تعلیقات منهج المقال: ۵ - ۹/ابو القاسم بن حسن یزدی ۱: ۳ - ۴۴/مامقانی، مقباس الهدایة: ۳۵ - ۱۰۵.

۷. ببینید تاسیس الشیعة لفنون الاسلام از سید حسن صدر: ۳۱۰ - ۳۱۲. پس از این خواهیم دید که يك گروه از فقهاء شیعی در اول و معاصر ائمه، قواعد اصولی را برای استنباط احکام فقهی به کار می‌بسته‌اند.

۸. کنز الفوائد: ۱۸۶ - ۱۹۴. نیز ببینید دیباچه عده شیخ (ص ۲) و یادنامه شیخ طوسی ۳: ۳۷۲.

۹. چاپ تهران - ۱۳۴۶/۴۸ ش در دو مجلد. او در کتاب الذخیره خود نیز که در اصول عقائد (کلام) ، و نسخ متعددی از آن در دست است مبحث خبر واحد از علم اصول را بسیار دقیق و محققانه طرح و بحث می کند که در عده شیخ طوسی (ص ۳۴ - ۳۷) نیز نقل شده است.
۱۰. چاپ تهران ۱۳۱۳/۱۴ و بمبئی ۱۳۱۳/۱۸.
۱۱. چاپ شده در مجموعه الجوامع الفقهیه (تهران - ۱۳۷۶) : ۵۳۳ - ۵۴۹.
۱۲. ذریعه ۲۱:۹۵.
۱۳. السرائر: ۴۰۹ - ۴۱۰.
۱۴. ج ۶، ص ۵۴ - ۵۵ ج/۱۳:۱۶۵ - ۱۷۰ ج/۱۴:۵۲ - ۵۴.
۱۵. یعنی منیه اللیب از ضیاء الدین عبد الله بن مجد الدین محمد الاعرجی الحسینی، و شرح التهذیب از عمید الدین عبد المطلب بن مجد الدین محمد الاعرجی الحسینی، خواهر زادگان علامه حلی که هر دو برادر از دانشمندان میانه قرن هشتم بوده اند (ذریعه ۱۳:۱۶۸).
۱۶. ذریعه ۵:۴۳ - ۴۴.
۱۷. غزالی، احیاء ۱:۳/فیض، المحجة البيضاء ۱:۴ - ۵.
۱۸. مانند ال؟؟؟، حلیه العلماء ۲:۳۸۲/غزی، فتح القریب: ۵۹۸/یاجوری، حاشیه فتح القریب ۲:۳۳۲.
۱۹. نفائس الفنون شمس الدین محمد بن محمود آملی: ۱۴۶. نیز ببینید فلسفه التشریع فی الاسلام، صبحی محمسانی: ۲۳ - ۲۴.
۲۰. الحلی، الکافی فی الفقه: ۱ - ۲. او در تقریب المعارف: ۹۶ ر تکالیف شرعی را در دو قسم: افعال و ترکها دسته بندی کرده و برای هر یک اقسامی ذکر نموده است.
۲۱. ابن البراج، مهذب: ۱۲۳ پ.
۲۲. سلار، مراسم: ۲۸.
۲۳. ایضا: ۱۴۳.
۲۴. محقق، شرایع ۱:۱۹ و ۱۶۳ و ۲:۵۳ و ۱۳۵.
۲۵. برای نمونه ببینید علامه، تحریر ۱:۴ و ۱۵۸ و ۲:۵۲ و ۱۲۳. نیز رجوع شود به منیه الطالب نائینی ۱:۳۳.
۲۶. شهید اول، القواعد و الفوائد: ۴/مقداد، التنقیح: ۳ پ - ۴ ر/شرح قطرة البحرين: ۱ پ.
۲۷. شهید اول، ذکری: ۶ - ۷/کلباسی، شوارع الهدایه: ۲ ر.
۲۸. کاشف الغطاء، شرح القواعد: ۱ پ.
۲۹. شهید اول، قواعد: ۴ - ۶.
۳۰. مقداد، التنقیح الرابع: ۴ ر. پایه این روش دوم از مصادر سنی است. ببینید مستصفی غزالی و موافقات شاطبی ۱:۳۸. نیز ببینید مسوده ابو العباس الحرانی: ۴۵۵ و مدخل زرقاء ۱:۶۴ - ۶۷.
۳۱. این روش نیز تا حدود زیادی از شیوه غزالی در احیاء علوم الدین - که وسیله فیض با نام «المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء» تلخیص و تهذیب شده - الهام گرفته شده است.
۳۲. ببینید مفاتیح الشرایع فیض ۱:۱۴/وافی ۱:۱۶. نیز نائینی ۱:۳۳.
۳۳. مانند مباحث ضمان، حواله، قرض، بیمه و مانند آن. زیرا مقصود از «اموال» مفهومی است اعم از اشیاء و اموال عینی واقعی، و اعتبارات و اموال فرضی (تعهدات).
۳۴. محمد باقر الصدر، الفتاوی الواضحه ۱:۱۲۲ - ۱۳۴.
۳۵. درباره این اصطلاح و وجه این تسمیه ببینید: فصول خطر بالبال: ۸۴ پ - ۸۵ و/ ۸۷ پ - ۸۸ ر/شهید دوم، شرح لمعه ۱:۳۶.
۳۶. شهید اول در آثار فقهی خود - با الهام گرفتن از روش ابو الصلاح حلبی در کافی - عبادات را با يك مفهوم وسیع تر شامل همه واجبات قرار داده و از این رو پاره ای از مباحث «احکام» و «معاملات» را در این بخش مقدم جای داده است. در این مورد مخصوصا ببینید نائینی ۱:۳۳.
۳۷. جز در ترتیب فیض که مباحث جزائی پیش از معاملات قرار می گیرد. ببینید مفاتیح الشرایع او ۱:۱۴.
۳۸. از باب نمونه ببینید طحطاوی ۲:۲.
۳۹. نفائس الفنون آملی: ۱۴۶/فصول خطر بالبال: ۸۹.
۴۰. شرایع ۱:۱۹/تبصره علامه: ۱/رسالة فی الطهارة و الصلاة، برگ ۳۴ ر.
۴۱. ابن البراج، شرح جمل العلم و العمل: ۵۴/همو، مهذب: ۱۲۴. نیز ببینید فصول خطر بالبال: ۸۹/شیخ، اقتصاد: ۲۲۹.
۴۲. ابن حمزه، وسیله: ۶۶۲.
۴۳. ببینید کلباسی، شوارع الهدایه: ۲ ر.
۴۴. شیخ، اقتصاد: ۲۳۹/ابن زهره، غنیه: ۵۴۹.
۴۵. سلار، مراسم: ۲۸.

۴۶. ابو الصلاح، کافی: ۲/پ/ابن حمزه، وسیله: ۶۶۲/محقق حلی، شرایع ۱: ۱۹.
۴۷. یحیی بن سعید، نزهة الناظر: ۶ - ۷.
۴۸. مستدرک نوری ۲: ۴۹۸/ذریعه ۳: ۱۰۵.
۴۹. این تقسیم جز تقسیم مربوط به روایت و علم الحديث است که در آن مشایخ حدیث شیعه را به ده طبقه، تقسیم نموده‌اند (سید حسن صدر عاملی، بغية الوعات فی طبقات مشایخ الاجازات به نقل ذریعه ۳: ۱۳۷). ملاکات تقسیم در علم الحديث نیز جز ملاکات تقسیم در فقه است.
۵۰. محقق حلی، المعتبر: ۷/النقض عبد الجلیل رازی: ۲۰۹.
۵۱. شیخ خود جزء متقدمین شمرده می‌شود. ببینید شهید دوم، شرح لمعه ۲: ۷۳.
۵۲. نمونه را یحیی بن سعید، نزهة الناظر: ۶/نکت النهاية محقق: ۴۲۸.
۵۳. ابن ادریس، سرائر: ۲۶۵/حر عاملی، امل الآمل ۲: ۵.
۵۴. تنقیح المقال مامقانی به نقل ریحانة الادب ۳: ۴۲۹.
۵۵. مقصود تنها دانشمندانی است که آراء و انظار آنان در متون فقهی مورد توجه بوده و نقل شده است. معمولاً بر اساس سنت متداول فقه شیعی پیش از بررسی هر مسأله، اقوال گوناگون مجتهدان پیشین شیعی و گاه حتی سنی در آن باب نقل می‌گردد که برای باز کردن زمینه تفکر بسیار مفید و مدد کار است. البته آراء تنها تعدادی از مجتهدان صاحب نظر و برجسته که در افکار دانشمندان دوره‌های بعد مؤثر بوده‌اند نقل می‌گردد و مورد توجه قرار می‌گیرد. در مقدمه مقابس الانوار کاظمی (صفحات ۴ - ۱۹) نام تمامی این دانشمندان و اثر یا آثار مشهور و مورد استناد آنان ذکر، و دوره هر يك مشخص شده است.
۵۶. در متون فقهی اصطلاحات و اختصارات خاصی برای اسامی فقهاء و مآخذ فقهی به کار می‌رود که بسیاری از این اصطلاحات و اختصارات در همان روضات الجنات ۲: ۱۱۴ - ۱۱۵ و در مقدمه کتاب مقابس الانوار کاظمی: ۱۹ - ۲) یاد و شرح گردیده است.
۵۷. رجوع شود به کشی: ۲۶۸ و ۲۷۸ و ۴۸۴ - ۴۸۶ و ۴۸۹ و ۴۹۰ و ۵۲۸ و ۵۴۲/قهپایی ۶: ۲۲۳ - ۲۳۰ و ۲۹۳ - ۳۰۷/کافی ۱: ۱۶۹ - ۱۷۴/مفید، تصحیح الاعتقاد: ۱۷۱ - ۱۷۲.
۵۸. «علینا القاء الاصول و علیکم بالتقریر» جامع بزنطی: ۴۷۷/وسائل الشیعه ۱۸: ۴۱/الحق المبین فیض: ۷.
۵۹. از باب نمونه ببینید کافی ۲: ۳۳/تهذیب ۱: ۳۶۳/استبصار ۱: ۷۷ - ۷۸/وسائل ۱: ۳۲۷/جامع احادیث الشیعه ۱: ۱۱۶ - ۱۱۸.
۶۰. برای نمونه رجوع شود به کافی ۳: ۸۳ - ۸۸/وسائل ۲: ۵۳۸ - ۵۳۹ و ۵۴۲ و ۵۴۶ و ۵۴۷ - ۵۴۸.
۶۱. رجوع شود به کتاب خاندان نویختی، عباس اقبال، به خصوص صفحات ۷۵ - ۸۴.
۶۲. از جمله ببینید توحید صدوق: ۹۷ - ۱۰۴/الفصول المختاره مفید: ۱۱۹ - ۱۲۱ اوائل المقالات او: ۱۳۱/کشی: ۲۶۸ و ۲۷۵ و ۲۸۴ - ۲۸۵ و ۲۹۰ و ۵۴۰ - ۵۴۴/قهپایی ۶: ۸/رضی الدین قزوینی، ضیافة الاخوان: ۱۸۰ - ۱۸۱/بحار ۳: ۲۸۸ و ۳۰۰ و ۳۰۳ و ۳۰۵/تعلیقات منهج المقال بهبهانی: ۸/کشف القناع کاظمی: ۱۹۸ - ۲۰۰/ابو علی: ۴۵ و ۳۴۶/تنقیح المقال: مقدمه: ۲۰۸ - ۲۰۹. کاظمی نگارنده مقابس آراء و معتقدات کلامی اصحاب ائمه را در کتابی با نام المناهج گرد آورده است (کشف القناع: ۷۱). نیز ببینید صفائی، ۳۶ - ۶۸. نیز آراء نویختیان در اوائل المقالات مفید.
۶۳. ببینید المسائل السرویه مفید: ۲۲۱/اوائل المقالات: ۷۷/مرتضی، رساله فی ابطال العمل باخبار الآحاد: ۱۴۲/ب/شیخ، عده: ۵۴ - ۵۵/همو، فهرست: ۱۹۰/ابن شهر آشوب، معالم العلماء: ۱۲۶/جامع الروات اردبیلی ۲: ۲۳۴/بحار ۳: ۲۰۴/فتونی، تنزیه القمیین: ۴/قهپایی ۵: ۱۷۷/نجاشی: ۲۸۹.
۶۴. ابو علی: ۴۵ و ۳۴۶.
۶۵. کشی: ۲۷۹ - ۲۸۰/توحید صدوق: ۱۰۰/بحار ۳: ۲۹۴ و ۳۰۷/کشف القناع: ۷۱ - ۸۴.
۶۶. کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۱.
۶۷. کشی: ۲۷۹ - ۲۸۰ و ۴۹۸ - ۴۹۹/کافی ۸: ۲۸۵/وسائل ۶: ۳۸۵.
۶۸. از باب نمونه: رساله هشام در رد مؤمن الطاق (نجاشی: ۳۳۸)، رساله فی معنی هشام و یونس، از علی بن ابراهیم بن هاشم القمی (نجاشی: ۱۹۷) و رساله الرد علی بن ابراهیم بن هاشم فی معنی هاشم و یونس، از سعد بن عبد الله الاشعری (همان ماخذ: ۱۳۴).
۶۹. برای نمونه رجوع شود به فهرست شیخ: ۱۳۲ ذیل شرح حال ابو جعفر محمد بن الخلیل السکاک.
۷۰. کشی: ۲۷۹ و ۴۸۷ - ۴۸۸ و ۴۹۶ و ۴۹۸ - ۴۹۹ از باب نمونه. نیز ببینید توحید صدوق: ۴۵۸ - ۴۶۰/کشف المحجة: ۱۸ - ۱۹/وسائل ۱۱: ۴۵۷ - ۴۵۹.
۷۱. کشی: ۴۹۸ - ۴۹۹.
۷۲. همان ماخذ: ۴۸۸.
۷۳. ایضا: ۴۸۹ (نیز ۴۸۳ و ۵۰۶)/جامع الروات، اردبیلی ۱: ۴۵۹، ۲: ۳۵۷/ابو علی: ۲۸.



۷۴. کشی: ۴۹۷ و برای نمونه‌هایی از این روایات همین مآخذ: ۴۹۱ - ۴۹۶ و ۵۴۰ - ۵۴۴/برقی، رجال: ۲۵/بزنطی، جامع: ۴۷۸.
۷۵. از باب نمونه کتاب مثالب هشام و یونس از سعد بن عبد الله الاشعری القمی (نجاشی: ۱۳۴).
۷۶. کشی: ۴۸۳ - ۴۸۵ و ۵۰۶/نجاشی: ۳۴۴ - ۳۴۸.
۷۷. کشی: ۴۸۹.
۷۸. کشی: ۴۹۹.
۷۹. بحر العلوم ۳: ۲۱۹ - ۲۲۰ نیز خصال: ۲۵۴/وسائل ۱۱: ۴۲۹ - ۴۳۰.
۸۰. علامه، خلاصة الاقوال: ۱۴۳.
۸۱. كشف القناع: ۳۰۵.
۸۲. كشف القناع: ۲۰۰. برخی دیگر از عقاید این دانشمند که مخالف بینش سنتی شیعی به نظر می‌رسد در موارد مختلف آثار شریف مرتضی نقل شده است (به عنوان يك نمونه شافعی: ۱۰۰).
۸۳. شیخ، فهرست: ۱۳۲/معالم العلماء ابن شهر آشوب: ۸۵/خلاصة علامه: ۱۴۳.
۸۴. تصحيح الاعتقاد مفید: ۲۱۸ - ۲۱۹.
۸۵. رجوع شود به عقاید آنان در اوائل المقالات مفید، از جمله ص ۷۸ و ۷۹ و ۸۰ و ۸۴.
۸۶. بحر العلوم ۳: ۲۲۰ - نیز اختصاص مفید: ۲۷۴ المسائل السرویه او: ۲۲۴/بصائر الدرجات: ۳۰۱/جامع احادیث الشیعه ۱: ۲۷۳.
۸۷. كشف القناع: ۸۳.
۸۸. تصحيح الاعتقاد: ۲۱۹.
۸۹. کشی: ۲۳۸/قاموس الرجال تستری ۷: ۴۵۱.
۹۰. کشی: ۱۳۶ - ۱۳۷ و ۱۷۰/قهپایی ۵: ۸۳/جامع الروات ۲: ۳۴.
۹۱. کشی: ۲۳۸ - ۲۳۹. سه تن دیگر عبارتند از زرارہ، محمد بن مسلم و برید بن معاویه العجلی.
۹۲. کشی: ۱۷۲/قهپایی ۵: ۸۴ - ۸۵. مشابه این سخنان از برخی دیگر از صحابه ائمه نیز نقل شده است. ببینید کشی: ۱۴۷ - ۱۴۸ و ۱۵۸.
۹۳. كشف القناع: ۷۱ - ۷۲.
۹۴. همان مآخذ: ۷۲.
۹۵. نمونه را ببینید کافی ۳: ۳۰/من لا یحضر ۱: ۵۶ - ۵۷/علل الشرایع ۱: ۲۶۴ - ۲۶۵/تهذیب ۱: ۶۱ - ۶۲/استبصار ۱: ۶۲ - ۶۳/وسائل ۱: ۲۹۱، ۲: ۹۸۰.
۹۶. کافی ۱: ۴۰۹ - ۴۱۱/مستدرک ۱: ۵۵۵.
۹۷. احتجاج ابو منصور طبرسی ۲: ۲۸۴/کشی: ۵۳۹.
۹۸. ابن حزم، الاحکام ۷: ۱۷۷/همو، ملخص ابطال القیاس: ۵.
۹۹. کرکی، طریق استنباط الاحکام: ۱۷. اخباریان متأخر نیز همه این گونه استدلالات را از نوع قیاس شمرده‌اند. ببینید فوائد المدنیه امین استرآبادی و هدایة الاخیار حسین بن شهاب الدین کرکی، فصل هشتم.
۱۰۰. المسائل المهنائیه: ۹۲/ر/شهید دوم، شرح لمعه ۳: ۶۵. نیز ببینید وحید بهبهانی، تحقیق فی القیاس: ۸۵.
۱۰۱. المسائل المهنائیه: ۹۲/مقداد، تنقیح: ۳/ر/وحید بهبهانی، تحقیق فی القیاس: ۸۵ پ.
۱۰۲. ببینید رجال کشی: ۱۸۹/معارج محقق: ۱۲۷.
۱۰۳. به عنوان نمونه رجوع شود به المعتمد فی اصول الدین، ابو الحسین البصری: ۶۸۹ و ۷۲۲ و ۷۶۱ - ۷۶۶/ذریعه مرتضی: ۶۷۲ - ۶۷۳ و ۷۹۲ - ۷۹۵/الفصول المختاره مفید: ۶۸/اختلاف اصول المذاهب، قاضی نعمان: ۲۰۳ - ۲۲۸. نیز ببینید دائرة المعارف اسلامی ۳: ۱۰۳۶/دروس فی علم الاصول صدر ۱: ۵۵.
۱۰۴. از باب نمونه اوائل المقالات مفید: ۱۲۷/الفصول المختاره او: ۶۶ - ۶۹. نیز تفسیر نعمانی: ۹۵ - ۹۶/الذریعه مرتضی: ۷۹۲ - ۷۹۵/الانتصار او: ۹۸/دروس فی علم الاصول ۱: ۵۶ - ۵۹.
۱۰۵. خاندان نویختی، عباس اقبال: ۹۴ و ۱۱۷ - ۱۱۸ و ۱۲۰ و مصادر آن.
۱۰۶. نجاشی: ۲۰۳ نیز ببینید دروس فی علم الاصول ۱: ۵۶ - ۵۷.
۱۰۷. کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۵/برقی، محاسن ۱: ۲۱۲ - ۲۱۵/کشی: ۲۳۹/اختصاص مفید: ۲۷۵/وسائل ۱۸: ۳۳ و ۲۸/مستدرک ۳: ۱۷۶ - ۱۷۷ قرب الاسناد: ۱۵۷/جامع احادیث الشیعه ۱: ۲۷۴ - ۲۷۶.
۱۰۸. محاسن برقی ۱: ۲۱۲ - ۲۱۵ کشی: ۱۵۶ - ۱۵۷.
۱۰۹. کافی ۶: ۹۳، ۷: ۸۸ - ۹۰ و ۹۵ - ۹۶ و ۹۸ - ۹۹ و ۱۰۵ - ۱۰۸ و ۱۱۶ - ۱۱۸ و ۱۲۰ - ۱۲۱ و ۱۴۲ و ۱۴۵ - ۱۴۶ و ۱۴۸ - ۱۴۹ و ۱۶۱ - ۱۶۲ و ۱۶۸/من لا یحضر ۴: ۱۹۷/مقنع صدوق: ۷۰ و ۱۷۵ - ۱۷۶/الفصول المختاره: ۱۲۳ - ۱۲۴/انتصار مرتضی: ۲۸۶/مثالب النواصب ابن شهر آشوب: ۲۳۳ پ - ۲۳۴ ر/قواعد شهید: ۲۱۶/دروس او: ۲۶۳/جواهر ۱۶: ۹۰.

۱۱۰. کافی ۷: ۸۳ و ۸۴ و ۱۱۵ - ۱۱۶ و ۱۲۱ - ۱۲۵/مقنع: ۱۷۵/انتصار مرتضی: ۷۷ - ۷۸/مختلف علامه ۱:
- ۱۳۶/قواعد شهید: ۳۲۵/دروس او: ۵۷/تونی، رساله فی صلاة الجمعة: ۹۷.
۱۱۱. برخی آراء فقهي او در کافی ۷: ۹۷ و ۱۰۰ - ۱۰۱.
۱۱۲. کشی: ۳۷۵.
۱۱۳. همان ماخذ: ۳۴۵.
۱۱۴. من لا يحضر ۴: ۱۹۷/مرتضی، رساله فی ابطال العمل باخبار الآحاد: ۱۴۳ ب/فتونی، تنزيه القميين من المطاعن: ۴۴/بحر العلوم ۳: ۲۱۵ و ۲۱۹/كشف القناع: ۸۳. نیز ببینید عده شیخ: ۵۱.
۱۱۵. شیخ طوسی نیز گویا بر همین اساس به پیروی از قیاس متهم شده است. ببینید هدایة الاخيار حسين بن شهاب الدين کرکی، فصل هشتم.
۱۱۶. كشف القناع: ۸۳ - ۸۳ و ۱۹۸ و ۲۴۴ از جمله.
۱۱۷. در این مورد به خصوص ببینید امام خمینی، رساله في الاجتهاد و التقليد: ۱۲۵ - ۱۲۸.
۱۱۸. از باب نمونه کشی: ۲۳۸ و ۲۷۵ و ۵۵۶ (نیز ۴۸۴) /فهرست شیخ: ۵۲/رجال ابو داود: ۲۷۲.
۱۱۹. به عنوان يك نمونه مفید، رساله في الرد على اصحاب العدد: ۱۲۸. نیز ببینید تاسیس الشیعه سيد حسن صدر: ۲۹۸ - ۳۰۲.
۱۲۰. فهرست ابن ندیم: ۳۷۵ - ۳۷۹.
۱۲۱. نمونه را ببینید دیباجه معتبر محقق حلی که می گوید در آن کتاب آراء پنج تن از فقهاء آن دوره نقل شده است (ص ۷). نیز هدایة الطالبین صاحب مدارك: ۴ پ. نیز دیباجه مقابس الانوار کاظمی که از شش تن نام می برد (ص ۲۳).
۱۲۲. اعتقادات صدوق: ۷۴. نیز ببینید تصحیح الاعتقاد مفید: ۱۶۹ - ۱۷۱/غیبت شیخ: ۳.
۱۲۳. ابن الجوزی، مناقب احمد: ۲۰۵. دانشمند حنبلی، ابن قدامه موفق الدین عبد الله بن احمد جماعلی مقدسی دمشقی (م ۶۲۰) رساله ای دارد در تحریم مطالعه کتابهای کلامی (ابن العماد، شذرات الذهب ۵: ۹۰ - ۹۱) که به چاپ رسیده است.
۱۲۴. عده شیخ: ۲۴۸.
۱۲۵. كشف القناع: ۲۰۷ - ۲۱۴/تونی، رساله في صلاة الجمعة: ۹۷.
۱۲۶. مبسوط شیخ ۱: ۲.
۱۲۷. از باب نمونه مقنع صدوق (رک: ص ۲ همین ماخذ).
۱۲۸. فهرست شیخ: ۱۲۵ و ۱۵۶ و ۱۵۷/تستری، رساله فی سهو النبی: ۹. نیز ببینید رسائل شیخ انصاری: ۸۷.
۱۲۹. عده شیخ: ۲۴۸/كشف القناع: ۲۰۲.
۱۳۰. افصاح مفید: ۷۷/اوائل المقالات همو: ۶۵/تبصرة العوام رازی: ۴۶.
۱۳۱. المسائل العکبریه مفید: ۵۹ ر/اوائل المقالات او: ۸۶/جواب اهل الحائر همو: ۱۱۴/النقض: ۳ و ۲۳۶ و ۲۷۲ و ۲۸۵ و ۵۲۹. نیز معتبر: ۶ و از آنجا در الاصول الاصلیة فیض: ۶۱.
۱۳۲. جواب اهل الحائر: ۱۱۲/عده شیخ: ۵۴.
۱۳۳. و مشابهات آن. ببینید رساله في الرد على اصحاب العدد مفید: ۱۲۴/اوائل المقالات او: ۸۰ و ۸۱ و ۸۷ و ۸۸ و ۸۹ و ۹۲ و ۱۰۱ و ۱۰۸ و ۱۱۸/تصحیح الاعتقاد او: ۱۸۶ و ۲۲۲/سرویه او: ۲۲۲ و ۲۲۳/الموصلیة الثالثة مرتضی: ۴۰ الف/التبانیات او: ۲/الطرابلسیات او: ۱۱۰/رساله في الرد على اصحاب العدد همو: ۱۲۰/سرائر: ۵ و ۲۴۹/عده شیخ: ۲۴۸/غیبت او: ۲ (نیز مبسوط از همو ۱: ۲).
۱۳۴. النقض: ۳ و ۲۳۶ و ۲۷۲ و ۲۸۵ و ۴۵۸ و ۵۲۹ و ۵۶۸ - ۵۶۹/علامه، نهاية الوصول: ۲۰۰ پ. نیز شهرستانی: ۱۶۹ و ۱۷۸/سید شریف، شرح مواقف: ۶۲۹ و ۱۷۸/محصول فخر رازی (به نقل كشف القناع: ۲۰۳).
۱۳۵. فهرست شیخ: ۸۹/قهپای ۴: ۲۳۳.
۱۳۶. رساله في الرد على اصحاب العدد، مرتضی: ۱۳۰ ب/التبانیات او: ۲/جوابات المسائل الموصلیة الثالثة: ۴۰ الف.
۱۳۷. معتبر محقق حلی: ۷/هدایة الطالبین صاحب مدارك: ۴ پ/مقابس کاظمی: ۲۳.
۱۳۸. رساله في ابطال العمل باخبار الآحاد، مرتضی: ۱۴۲ ب/فتونی، تنزيه القميين: ۴. نیز ببینید فهرست شیخ: ۱۵۷.
۱۳۹. عده شیخ: ۲۴۸/علامه، نهاية الوصول: ۲۰۰ پ.
۱۴۰. النقض: ۵۶۸.
۱۴۱. رجوع شود به سرویه مفید: ۲۲۲ و ۲۲۳/تصحیح الاعتقاد او: ۵۹ ر/جواب اهل الحائر همو: ۱۱۲ و ۱۱۶/رساله في الرد على اصحاب العدد او: ۱۲۴/الموصلیة الثالثة مرتضی: ۱۴۰ الف/تبانیات

- او: ۲/رسالة في الرد على اصحاب العدد او: ۱۳۰ ب/رسالة في ابطال العمل باخبار الآحاد: ۱۴۲ ب. نیز شیخ، عده: ۵۴ و ۲۴۸/غیت او: ۳/میسوط ۱:۲/النقض: ۵۲۹ و ۵۶۸.
۱۴۲. بحر العلوم ۲:۲۱۸.
۱۴۳. این اصطلاح وسیله ابن فهد حلی فقیه شیعی قرن نهم (م ۸۴۱) ابداع شده است. بینید المذهب البارع وی: ۳. ر. نیز المقتصر: ۲. ر. سپس مدارک: ۴۶۳ و سایر مآخذ متأخر از آن.
۱۴۴. او در نامه‌ای که به جعفر بن محمد بن قولویه (م ۳۶۹) نوشت به وی اجازه داد که تالیفات او را روایت کند (نجاشی: ۲۸). پس خود از دانشمندان نیمه اول این قرن خواهد بود.
۱۴۵. نجاشی: ۲۸/ذریعه ۱۹:۶۹.
۱۴۶. از جمله سرائر: ۱۰۲ (نیز ببینید صفحه ۳۹۸) و مختلف علامه در بسیاری از موارد و در آثار شهید اول.
۱۴۷. او در سال ۲۴۰ در نیشابور بوده و مورد توجه اهالی آن شهر قرار داشت (صاغانیه مفید: ۱۷). در جزء آثار این دانشمند از کتابی در پاسخ سؤالات معز الدوله دیلمی (م ۳۵۶) یاد شده است (نجاشی: ۳۰۱). بنابر این روزگار مرجعیت علمی و مذهبی او برابر با دوره فرمانروایی معز الدوله است که مصادف با دهه‌های چهارم تا ششم این قرن بود (بحر العلوم ۳:۲۲۲).
۱۴۸. بسیاری از عبارات این کتاب عیناً در مختلف علامه و آثار شهید اول هست.
۱۴۹. بحر العلوم ۲:۲۱۸.
۱۵۰. نجاشی: ۲۸/فهرست شیخ: ۵۴ و ۱۹۴/ابن داود: ۱۱۱.
۱۵۱. قاموس الرجال تستری ۳:۱۹۸.
۱۵۲. ببینید مدارک: ۲۱۹.
۱۵۳. مختلف علامه ۲:۱۵۷ و ۱۶۷/تنقیح مقداد: ۸۸ پ.
۱۵۴. نجاشی: ۲۸/سرائر: ۹۹ و ۱۰۲ و ۲۹۷ و ۳۹۸.
۱۵۵. فهرست شیخ: ۱۳۴/نجاشی: ۳۰۱ - ۳۰۲.
۱۵۶. نجاشی: ۳۰۱.
۱۵۷. المسائل السرویه مفید: ۲۲۳.
۱۵۸. تاسیس الشیعه سید حسن صدر: ۳۰۳.
۱۵۹. بحر العلوم ۳:۲۱۴/قاموس الرجال ۱۱:۹۴.
۱۶۰. باید انصاف داد که برخی از مبانی حقوقی فقه شیعی در ادوار اخیر که بر اساس آن علت قطعی حکم با نوعی تحلیل عقلی کشف می‌گردد با آنچه اهل سنت عملاً به عنوان قیاس پیروی می‌نموده‌اند فرق بسیار ظریفی دارد که درک آن کاری آسان نیست. فی المثل، اساس حقوقی «تنقیح مناط» و تناسب حکم و موضوع که گاهی با اعمال آن يك قاعده کلی بسیار وسیع از حکمی خاص در موردی مخصوص استنباط و کشف می‌شود (عجالتاً برای يك نمونه دیده شود فقه الامام جعفر الصادق مغنیه ۳:۲۹ - ۴۰) و اکنون از پایه‌ها و ارکان اساسی فقه شیعی است.
۱۶۱. المسائل الصاغانیه مفید: ۱۹/المسائل السرویه او: ۲۲۲ - ۲۲۳/فهرست شیخ: ۱۳۴/نجاشی: ۳۰۲/معالم العلماء ابن شهر آشوب: ۸۷/خلاصه علامه: ۱۴۵/ابن داود: ۲۹۲/بحر العلوم ۳:۲۰۷/ابو علی: ۲۴۶/امین استر ابادی: ۳۰/یحیی البحرانی: ۲۰۶/حسین بن شهاب الدین کرکی، هداية الاخيار، فصل هشتم.
۱۶۲. انتصار مرتضی: ۲۲۸/المسائل السرویه مفید: ۲۲۳.
۱۶۳. المسائل الصاغانیه مفید: ۱۹/فهرست شیخ: ۱۳۴/رجال ابن داود: ۲۹۲.
۱۶۴. المسائل الصاغانیه مفید: ۱۹/کشف القناع: ۲۹۷ - ۲۹۸.
۱۶۵. نجاشی: ۳۰۱.
۱۶۶. المسائل السرویه: ۲۲۴.
۱۶۷. فهرست شیخ: ۱۳۴.
۱۶۸. المسائل الصاغانیه: ۱۸ - ۱۹.
۱۶۹. ایضاً: ۱۷ - ۲۲.
۱۷۰. المسائل السرویه: ۲۲۲ - ۲۲۴.
۱۷۱. نجاشی: ۳۱۲/المسائل السرویه مفید: ۲۲۴.
۱۷۲. نجاشی: ۳۱۵.
۱۷۳. از جمله مرتضی در انتصار: ۷۷ - ۷۸ و - ۸۰ و ۸۱ و ۸۳ و ۲۱۷ و ۲۲۷ و ۲۳۷ - ۲۴۳ و ۲۴۴ و ۲۴۶/همو، المسائل الموصلیه الثانية: ۲۴ الف/ابن البراج، شرح جمل العلم والعمل: ۲۴۴ و ۲۵۱.
۱۷۴. قاموس الرجال تستری ۱۱:۹۴.
۱۷۵. سرائر: ۹۹.
۱۷۶. ایضاح الاشتباه علامه: ۸۸ - ۸۹. نیز ببینید بحر العلوم ۳:۲۰۵ - ۲۰۶/ذریعه ۴: ۵۱۰ و ۲۰:۱۷۷.



۱۷۷. خلاصه او: ۱۴۵/ایضاح الاشتباه همو: ۸۹.
۱۷۸. مسالك ۲: ۲۲۲.
۱۷۹. بحر العلوم ۲: ۲۱۸. نیز دیده شود المسائل السرويه مفید: ۲۲۲.
۱۸۰. المعتمر محقق حلی: ۷/هدایة الطالبین صاحب مدارك: ۴ پ.
۱۸۱. ببینید به خصوص اقبال سید بن طاوس: ۶. نیز كشف القناع: ۱۳۹ و ذریعه ۵: ۲۳۶ - ۲۳۸.
۱۸۲. امین استر ابادی: ۳۰.
۱۸۳. اقبال سید بن طاوس: ۵ به نقل از لمح البرهان خود مفید/فهرست شیخ: ۸۹ - ۹۰ و ۱۳۴ و ۱۳۶ و ۱۵۷.
۱۸۴. ببینید تنقیح المقال مامقانی، مقدمه: ۲۱۲، ۵: ۸۴ و ۲۴۰.
۱۸۵. صدوق، من لا یحضره الفقیه ۱: ۲۳۴ - ۲۳۵/روضة المتقین ۲: ۴۵۱ - ۴۵۲ که آن را به کلینی هم نسبت داده است.
۱۸۶. انوار نعمانیه ۳: ۱۳۱، ۴: ۳۵ - ۴۰. در مجتهدان متقدم، طبرسی نگارنده مجمع البیان هوادار این نظر است. ببینید مجمع البیان: ۱۸۱ (نیز ببینید ۴: ۳۱۷)، نیز ابو علی: ۴۵. در متاخران، مجلسی اول در این مسئله مردد است (روضة المتقین ۲: ۴۵۳).
۱۸۷. فهرست شیخ: ۱۵۷.
۱۸۸. حدائق ۱: ۱۷۰.
۱۸۹. المسائل السرويه: ۲۲۲.
۱۹۰. ببینید از جمله صفحات ۱۱۲ و ۱۱۶ و ۱۱۸ و ۱۲۰. نیز انوار نعمانیه ۴: ۳۴ - ۳۵ و کشکول بحرانی ۱: ۲۱۸ - ۲۱۹.
۱۹۱. در المنثور ۱: ۱۰۰. نیز ببینید Macdermott، ص ۴۱.
۱۹۲. انوار نعمانیه ۴: ۳۴/بحرانی، کشکول ۱: ۲۱۸ - ۲۱۹.
۱۹۳. ذریعه ۵: ۱۷۶.
۱۹۴. كشف القناع: ۲۱۱/تستری، رسالة فی سهو النبی: ۲. نیز ببینید بحار ۱۷: ۱۲۳ و ۱۱۰: ۱۶۵ و ۱۶۷.
۱۹۵. تصحیح الاعتقاد مفید: ۱۵۶ و ۱۶۰ و ۱۷۸ و ۱۸۲ - ۱۸۳ و ۱۸۶ و ۲۱۱ و ۲۲۲ دیده شود.
۱۹۶. از جمله در المسائل العکبريه: ۵۹ ر.
۱۹۷. كشف القناع: ۲۰۵ و ۲۱۱.
۱۹۸. نجاشی: ۳۱۵/ذریعه ۲۱: ۳۷۵.
۱۹۹. جوابات المسائل الموصلیة الثالثة: ۴۰ الف.
۲۰۰. رسالة فی الرد علی اصحاب العدد: ۱۳۰ ب.
۲۰۱. رسالة فی ابطال العمل باخبار الآحاد: ۱۴۲ ب.
۲۰۲. همان مآخذ.
۲۰۳. النقص: ۵۶۸.
۲۰۴. از جمله ملل و نحل شهرستانی: ۱۷۸. جالب است که صاحب حدائق از اخباریان دوره ششم (قرن ۱۲) تصور می کرد که در قرون اولیه با آن که مملو از اخباریان و مجتهدان بود میان آنان برخورد و تعارضی روی نداده بود (حدائق ۱: ۱۶۹).
۲۰۵. شهرستانی، ملل و نحل: ۱۶۹ و ۱۷۸/شرح مواقف سید شریف: ۶۲۹/محصول فخر رازی به نقل كشف القناع: ۲۰۳.
۲۰۶. اوائل المقالات مفید: ۹۸/التبانیات مرتضی: ۲.
۲۰۷. ببینید از جمله النقص: ۳ و ۱۷۸ و ۱۷۹ و ۲۳۱ و ۲۳۵ - ۲۳۷ و ۲۴۰ و ۲۷۲ و ۲۸۱ و ۲۸۲ و ۲۸۴ و ۴۱۵ - ۴۱۶ و ۴۵۹ و ۴۸۱ و ۵۰۴ و ۵۰۶ و ۵۲۸ و ۵۶۹/نهاية الوصول علامه: ۲۰۰ پ.
۲۰۸. نجاشی: ۹۵.
۲۰۹. همان مآخذ: ۳۸.
۲۱۰. ببینید تالیفات مفید و مرتضی. نیز فقه القرآن راوندی ۱: ۴. این نظر برابر است با نظری که متکلمان دوره حضور مانند فضل بن شاذان داشته اند. شیخ طوسی که خود طرفدار حجیت اخبار آحاد است رساله ای در رد فضل بن شاذان در این مورد نوشته است (بحر العلوم ۲: ۲۳۲/ذریعه ۲۴: ۲۸۷).
۲۱۱. رجوع شود به تصحیح الاعتقاد او: ۱۷۹ و ۲۱۲ و ۲۲۷ - ۲۲۹/التذکرة باصول الفقه: ۱۹۳/المسائل السرويه: ۲۲۳ - ۲۲۵/جواب مسائل اهل الحائز: ۱۱۲ و ۱۱۶. نیز سرائر: ۴۰۹/معارج محقق: ۱۲۷.
۲۱۲. در بسیاری از مؤلفاتش. به عنوان نمونه جوابات المسائل الموصلیة الثالثة ۴۰ الف/الذریعه الى اصول الشریعه: ۵۲۸ - ۵۵۵.
۲۱۳. از جمله ابو الصلاح حلبی، تقریب المعارف: ۹۱ ر/ابن براج، شرح جمل العلم و العمل: ۱۷۰ و ۱۷۷ و ۲۵۶/کراچکی، کنز الفوائد: ۲۹۶. نیز ببینید وجیزه بهائی: ۶/كشف القناع: ۴۴۲.

۲۱۴. به عنوان مثال قطب راوندی در رساله‌ای که در اختلافات فکری مفید و مرتضی نوشته است ۹۵ مساله کلامی که میان آن دو بر سر آن اختلاف نظر است گردآورده و گفته است که اگر تمامی این اختلافات را ذکر کند کتاب به درازا خواهد کشید. (کشف المحجۃ: ۲۰).
۲۱۵. بحث اخبار آحاد در عده الاصول وی: ۲۵ - ۶۳ دیده شود.
۲۱۶. ببینید کشف القناع: ۴۴۲.
۲۱۷. کشف المحجۃ سید بن طاوس: ۱۲۷/ وصول الاخیار حسین بن عبد الصمد عاملی: ۳۳/ معالم الدین، ص ۱۷۹ در پایان مبحث اجماع/ ابو القاسم بن حسن یزدی ۱: ۲۰/ روضات الجنات ۷: ۱۶۱.
۲۱۸. یکی دو تن از دانشمندان را که جزء پیروان شیخ نام بردیم می‌توان به اعتبار نظر آنان در مساله خبر واحد از هواداران این گرایش شناخت از جمله قطب الدین راوندی (رجوع شود به نظر او در باب خبر واحد در فقه القرآن وی ۱: ۴) و ابن شهر آشوب (نظر او در همین مورد در متشابه القرآن ۲: ۱۵۳ - ۱۵۴).
۲۱۹. نظر او را در مساله خبر واحد در سرائر ابن ادریس: ۴۰۹ - ۴۱۰ به نقل از کتاب المصادر خود او می‌توان دید.
۲۲۰. برای عقیده وی در بحث اخبار آحاد ببینید کتاب الغنیه وی: ۵۳۷ - ۵۳۹. با این همه این فقیه معمولاً در آراء فقهی خود پیرو شیخ است.
۲۲۱. نظر او درباره خبر واحد در سرائر وی: ۴.
۲۲۲. بعنوان يك نمونه جواهر الکلام ۱۹: ۳۷.
۲۲۳. سرائر: ۴ و ۴۹۴.
۲۲۴. ببینید منتهی علامه: ۴.
۲۲۵. پیش از او معین الدین مصری و سپس شاگرد وی نصیر الدین طوسی از قواعد ریاضی در خصوص مبحث ارث بهره گرفته و راه را برای علامه در آن مورد هموار ساخته بودند.
۲۲۶. این ترتیب در اصل از استاد علامه، ابن طاوس است که سپس به وسیله وی تحکیم شد و شیوع یافت.
۲۲۷. این فقیه خبر واحد را حجت نمی‌دانسته است. ببینید روضة المتقین ۱: ۲۰.
۲۲۸. به عنوان يك نمونه رجوع شود به جواهر الکلام ۱۶: ۷۱.
۲۲۹. ببینید الفوائد العتیقه بهبهانی: ۴۳۶ - ۴۳۸/ روضات ۱: ۱۲۷ - ۱۳۰.
۲۳۰. ببینید لوامع صاحبقرانی ۱: ۱۶/ روضات ۱: ۱۲۷.
۲۳۱. ببینید روضة المتقین ۱: ۲۱.
۲۳۲. لوامع صاحبقرانی ۱: ۱۶ و ۳۰/ روضات ۱: ۱۳۶ - ۱۳۷ و ۲: ۱۱۹.
۲۳۳. رساله سیر و سلوک مجلسی دوم: ۵۲. ر. نیز ببینید زاد المعاد: ۵۵۷ - ۵۵۸ ذیل سخن از خمس و انغال (نیز حدائق ۱۲: ۲۶۸ که همین عبارت مورد استناد را از زاد المعاد ترجمه و نقل کرده است).
۲۳۴. لؤلؤة البحرين: ۱۳/ قصص العلماء: ۲۷۷/ ذریعه ۱۵: ۷۶. مقصود از بحرین طبعاً مدلول قدیم این نام است. مرکب از جزیره بحرین و منطقه قطیف و احساء در شمال شرقی شبه جزیره عربی.
۲۳۵. ببینید روضات ۱: ۱۲۴ - ۱۲۵. نیز رساله السهام المارقه شیخ علی نواده شهید دوم: ۷ پ - ۱۰ ر.

تشیع در جهان امروز

کتاب: دایرة المعارف تشیع، ج ۴، ص ۲۹۵
نویسنده: مرتضی اسعدی

عده کل مسلمانان جهان در نخستین سالهای قرن بیستم میلادی / چهاردهم هجری قمری بنابر آمارهایی که بیگانگان گرفته‌اند، حدود ۲۳۳ میلیون نفر برآورده می‌شده است. (زوتیمر و دیگران، ۲۸۹)؛ با توجه به نو پدید بودن امر آمارگیری، و نیز با توجه به این که تا سالهای بعد از جنگ جهانی دوم بخشهای وسیعی از جهان اسلام تحت سلطه و سیطره غیر مسلمین بوده است، آمارهای مربوط به عده کل مسلمانان سرزمینهای مختلف، و مآلاً آمارهای مربوط به عده کل مسلمانان جهان، بویژه در سالهای پیش از استقلال بسیاری از کشورهای کنونی جهان اسلام، اساساً متکی یا منحصر بر همان تخمینهای اجمالی، و گاه آمارگیریهایی

جدی‌تری بوده است که کارگزاران آن قدرتهای غیر مسلمان غالب، با سبق نظرها و نیات مختلف، اعلام می‌کرده‌اند؛ از همین رو، منابع مختلف عده کل مسلمین جهان را در آخرین سالهای قرن نوزدهم میلادی / سیزدهم قمری، از ۱۵۷ میلیون نفر در سال ۱۸۹۴ م تا ۳۰۰ میلیون نفر در سال ۱۹۰۳ م تخمین زده‌اند. بنابر همان گونه تخمینها، ۱۲ میلیون نفر از جمعیت تخمیناً ۲۳۳ میلیونی مسلمین جهان را شیعیان تشکیل می‌داده‌اند؛ بنابراین ۲۲۱ میلیون نفر مسلمین اهل سنت، از ۱۴۰ میلیون حنفی، ۵۸ میلیون شافعی، ۱۶ میلیون مالکی، و ۷ میلیون حنبلی تشکیل یافته بوده است (همان، دیاگرام ۲۹۲). مهمترین کشور شیعه یا شیعه‌نشین جهان، یعنی ایران، در آن سالها ۹/۵ میلیون جمعیت داشته که ۸/۸ میلیون آن مسلمان و چهار پنجم از این مسلمین نیز شیعه بوده‌اند (همان، دو جدول آخر کتاب). بنابر منبع دیگری نیز ایران در سال ۱۹۰۰ م ده میلیون نفر جمعیت داشته است (اطلس تاریخ جمعیت جهان، ۱۵۳). قابل توجه است که در آن سالها نیمی از جمعیت ۶۱۰ هزار نفری (شامل ۶۰۰ هزار مسلمان) بحرین شیعه بوده‌اند، و هند ۵ میلیون شیعه (و کلاً حدود ۲۸۴/۳۶ میلیون نفر جمعیت) داشته است. اینک، در اواخر قرن بیستم میلادی علی‌رغم آن که دست کم حدود یک قرن از آشنایی جهان اسلام با امر آمارگیری و ضرورت آن می‌گذرد، هنوز آمارهای متقن و مطمئن و یکدستی درباره عده مسلمانان سرزمینهای مختلف (به ویژه سرزمینهای تحت حکومت غیر مسلمین). و به طریق اولی درباره عده شیعیان این سرزمینها، و مآلاً درباره عده مسلمانان و شیعیان جهان، در دست نیست: بنابر آمارهای سازمان کنفرانس اسلامی (تأسیس م ۱۹۷۱ / اردیبهشت ۱۳۵۰ ش) که تا کنون، به ویژه از نقطه نظر سیاسی، تنها سازمان فراگیر بین الدول الاسلامی یا مسلمان است، کل عده جمعیت مسلمان جهان در سراسر پنج قاره، در سال ۱۹۸۲ م / ۱۳۶۱ ش ۱،۰۲۹،۰۴۲۷،۰۰۰ نفر بوده که ۶۳۶،۷۲۰،۰۰۰ نفر از ایشان در کشورهای تحت حکومت مسلمین (به عنوان اکثریت)، و ۷۰۷،۳۹۲،۰۰۰ نفر از ایشان در کشورها و سرزمینهای تحت استیلای غیر مسلمین (به صورت اقلیت) زندگی می‌کرده‌اند، (اقلیتهای مسلمان در جهان امروز، ۲۸۷). بنابر آمارهای دیگری که علی القاعده انتظار می‌رفته متقن و قابل اطمینان باشند، کل عده مسلمانان جهان در حوالی سال ۱۹۸۴ م / ۱۳۶۳ ش ۸۰۵۲۸۶۱۵۰ نفر (یعنی ۱۷/۹۷ درصد از کل جمعیت ۴،۴۸۰،۹۰۷،۰۰۰ نفری جهان) بوده است (خريطة انتشار المسلمین فی العالم، ۲۶). بالاخره بنابر منبع دیگری که درباره «ادیان زنده جهان» آمارهای (حسب الادعا) جدیدی به دست داده، کل عده مسلمانان جهان در سال ۱۹۵۹ م / ۱۳۳۸ ش ۴۲۰ میلیون نفر بوده است (ادیان زنده جهان، ۳، ۱۵، ۲۲۰). منبع اخیر مدعی بوده است که این آمارها «بهترین ارقام دستیابی بوده‌اند که از چندین منبع تلفیق شده‌اند» (همان، ۱۵). با توجه به این مقدمات، وضع آمارهای مربوط به تشیع در جهان، خود معلوم است. بنابر یکی از جدیدترین منابع (سالنامه ۱۹۹۰ بریتانکا، ۷۷۸-۷۷۹) عده مسلمانان (شیعه و اهل تسنن) در کشورهایی که اکثریت یا نسبت قابل ملاحظه‌ای از جمعیتشان مسلمان‌اند در سال ۱۹۸۹ م / ۱۳۶۸ ش از این قرار بوده است:

کشورها/عده شیعیان/عده سنی‌ها/سایرین

افغانستان	۲۲۳۰۰۰۰ / ۱۰۹۷۰۰۰۰ / ۱۶۳۰۰۰۰
آلبانی	۶۶۰۰۰۰ (جمع) / ۲۵۴۰۰۰۰
الجزایر	۲۴۳۶۰۰۰ (جمع) / ۱۷۰۰۰
بحرین	۲۹۰۰۰۰ / ۱۲۰۰۰۰ / ۸۰۰۰
بنگلادش	۹۵۵۷۰۰۰۰ (جمع) / ۱۴۷۳۰۰۰۰
بنین (داهومی)	۷۰۰۰۰۰ (جمع) / ۳۸۹۰۰۰۰
برونی	۱۵۹۰۰۰ (جمع) / ۹۲۰۰۰
بلغارستان	۶۷۰۰۰۰ (جمع) / ۸۳۲۰۰۰۰
بورکینافاسو (ولتای علیای سابق)	۳۷۵۰۰۰۰ (جمع) / ۴۹۶۰۰۰۰
کامرون	۲۵۱۰۰۰۰ (جمع) / ۸۸۹۰
کانادا	۱۱۰۰۰۰ (جمع) / ۳۶۰۸۰۰۰۰
چاد	۲۴۴۰۰۰۰ (جمع) / ۳۱۰۰۰۰۰
چین کمونیست	۲۶۰۰۰۰۰۰ (جمع) / ۱۰۷۴۸۰۰۰۰۰
جزیره کریسمس	۴۰۰ (جمع) / ۱۰۰۰
جزایر کوکو (کیلینگ)	۲۴۰ (جمع) / ۲۶۰
کومور	۴۴۷۰۰۰ (فقط سنی) / ۱۰۰۰ (فقط مسیحی)
ساحل عاج	۲۴۰۰۰۰۰ (جمع) / ۹۹۰۰۰۰۰
قبرس	۱۷۰۰۰۰ (جمع) / ۵۶۲۰۰۰

جیوتی/۴۸۱۰۰۰ (فقط سنی) /۳۱۰۰۰ (فقط مسیحی)
 مصر/۴۸۷۰۰۰۰ (فقط سنی) /۲۰۵۰۰۰۰
 اتیوپی/۱۵۳۵۰۰۰۰ (اکثرا سنی) /۳۳۵۵۰۰۰۰
 فیجی/۵۷۰۰۰ (جمع) /۶۷۷۰۰۰
 فرانسه/۱۶۸۰۰۰۰ (جمع) /۵۴۴۳۰۰۰۰
 گامبیا/۷۹۷۰۰۰ (اکثرا سنی) /۳۸۰۰۰
 نوار غزه/۵۸۲۰۰۰ (اکثرا سنی) /۶۰۰۰
 آلمان غربی (قبل از ادغام) /۱۴۷۰۰۰۰ (جمع) /۵۹۶۶۰۰۰۰
 غنا/۲۲۹۰۰۰۰ (جمع) /۱۲۲۸۰۰۰۰
 یونان/۱۵۰۰۰۰ (جمع) /۹۹۴۰۰۰۰
 گینه/۵۷۰۰۰۰ (جمع) /۱۰۱۰۰۰۰
 گینه بیسائو/۲۹۰۰۰ (جمع) /۶۷۰۰۰۰
 گویان/۶۶۰۰۰ (جمع) /۶۸۸۰۰۰
 هند/۹۳۱۱۰۰۰ (جمع) /۶۹۹۷۰۰۰۰
 اندونزی/۱۵۳۳۹۰۰۰ (جمع) /۲۳۱۶۰۰۰۰
 ایران/۴۹۴۴۰۰۰۰ /۴۲۴۰۰۰۰ /۶۴۰۰۰۰
 عراق/۱۰۷۹۰۰۰۰ /۵۹۴۰۰۰۰ /۵۲۰۰۰۰
 اسرائیل/۶۳۰۰۰۰ (اکثرا سنی) /۳۹۴۰۰۰۰
 اردن/۲۸۴۰۰۰۰ (سنی) /۲۲۰۰۰۰
 کنیا/۱۴۱۰۰۰۰ (جمع) /۳۲۱۰۰۰۰۰
 کویت/۶۱۰۰۰۰ /۹۲۰۰۰۰ /۵۱۰۰۰۰
 لبنان/۹۳۰۰۰۰ /۶۱۰۰۰۰ /۱۳۷۰۰۰۰ (شامل ۲۰۰۰۰۰ نفر درون)
 لیبیا/۳۵۰۰۰۰ (جمع) /۲۱۶۰۰۰۰
 لیبی/۳۹۶۰۰۰ (سنی) /۱۲۰۰۰۰
 مالاوی/۱۳۸۰۰۰۰ (جمع) /۷۱۳۰۰۰۰
 مالزی/۹۳۲۰۰۰۰ (جمع) /۸۲۰۰۰۰۰
 مالدیو/۲۰۹۰۰۰ (سنی)
 مالی/۷۱۲۰۰۰۰ (جمع) /۷۹۰۰۰۰
 موریتانی/۱۹۳۰۰۰۰ (سنی) /۱۰۰۰۰
 موریس/۱۴۰۰۰۰ (جمع) /۹۲۰۰۰۰
 مایوت/۷۶۰۰۰ (سنی) /۲۰۰۰
 مراکش/۲۴۲۱۰۰۰۰ (اکثرا سنی) /۳۲۰۰۰۰
 موزامبیک/۱۹۹۰۰۰۰ /۱۳۳۰۰۰۰۰
 میانمار (برمه سابق) /۱۵۶۰۰۰۰ (جمع) /۳۹۲۵۰۰۰۰
 نپال/۵۰۰۰۰۰ (جمع) /۱۷۹۵۰۰۰۰
 نیجر/۵۷۲۰۰۰۰ (سنی) /۱۴۳۰۰۰۰
 نیجریه/۵۲۱۹۰۰۰۰ (جمع) /۶۳۷۷۰۰۰۰
 عمان/۱۲۲۰۰۰۰ (جمع) /۱۹۰۰۰۰
 پاکستان/۱۱۵۰۲۰۰۰۰ (اکثرا سنی) /۳۸۰۰۰۰۰
 فیلیپین/۲۵۸۰۰۰۰ (جمع) /۵۷۳۳۰۰۰۰
 قطر/۳۹۵۰۰۰ (اکثرا سنی) /۳۲۰۰۰
 رواندا/۶۳۰۰۰۰ (جمع) /۶۳۶۰۰۰۰
 عربستان سعودی/۱۳۴۳۰۰۰۰ (سنی) /۱۶۰۰۰۰
 سنگال/۶۷۳۰۰۰۰ (سنی) /۶۷۰۰۰۰
 سیرالئون/۱۵۶۰۰۰۰ (سنی) /۲۳۹۷۰۰۰
 سنگاپور/۴۲۸۰۰۰ (جمع) /۲۲۴۶۰۰۰
 سومالی/۷۳۲۴۰۰۰ (سنی) /۱۴۰۰۰
 آفریقای جنوبی/۴۱۰۰۰۰ (جمع) /۳۹۸۳۰۰۰۰
 سریلانکا/۱۲۷۰۰۰۰ (جمع) /۱۵۵۸۰۰۰۰
 سودان/۱۹۹۱۰۰۰۰ (سنی) /۷۳۶۰۰۰۰

سورینام/۸۵۰۰۰ (جمع) / ۳۵۰۰۰۰
 سوریه/۱۰۵۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۱۲۳۰۰۰۰
 تانزانیا/۷۸۳۰۰۰۰ (جمع) / ۱۵۹۰۰۰۰۰
 تایلند/۲۱۲۰۰۰۰ (جمع) / ۵۳۱۶۰۰۰۰
 توگو/۴۴۰۰۰۰ (سنی) / ۳۱۸۰۰۰۰
 تونس/۷۹۳۰۰۰۰ (سنی) / ۵۰۰۰۰
 ترکیه/۵۵۱۰۰۰۰ (سنی) / ۴۴۰۰۰۰
 اوگاندا/۱۰۹۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۱۵۳۶۰۰۰۰
 اتحاد شوروی سابق/۳۴۳۳۰۰۰۰ (جمع) / ۲۵۳۴۷۰۰۰۰
 امارات متحده عربی/۲۹۰۰۰۰/۱۴۶۰۰۰۰ / ۷۰۰۰۰
 انگلیس/۸۰۰۰۰ (جمع) / ۵۶۴۲۰۰۰۰
 امریکا/۴۷۳۰۰۰۰ (جمع) / ۲۴۴۰۵۰۰۰۰
 ساحل غربی رود اردن/۷۱۰۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۱۸۰۰۰۰
 صحرای غربی (افریقا) / ۱۹۵۰۰۰ (اکثرا سنی)
 یمن جنوبی (قبل از وحدت) / ۲۳۹۴۰۰۰ (اکثرا سنی) / ۱۲۰۰۰۰
 یمن شمالی (قبل از وحدت) / ۵۳۰۰۰۰۰ / ۳۵۳۰۰۰۰
 یوگسلاوی (قبل از تقسیم) / ۲۴۷۰۰۰۰ (جمع) / ۲۱۲۴۰۰۰۰

البته این ارقام کاملاً دقیق و قطعی نیستند، و در موارد متفاوت منابع دیگر ارقام کمابیش متفاوتی به دست داده‌اند؛ برای مثال، درباره عده شیعیان، اهل تسنن، و دروزهای لبنان در سال ۱۹۷۵ م/۱۳۵۴ ش و اوایل دهه ۱۹۸۰ م/۱۳۶۰ ش، از سوی برخی منابع محلی به ترتیب دو گروه ارقام ۹۷۰۰۰۰، ۶۹۰۰۰۰، ۳۴۸۰۰۰، ۱۱۰۰۰۰۰، ۷۵۰۰۰۰ و ۲۰۰،۰۰۰ نفر اعلام شده بوده است (موجان مؤمن، ۳۶۸) قطع نظر از این که به هر حال، می‌توان دروزها را جزو شیعیان اسماعیلی، و مالا جزو شیعیان به معنای موسع تلقی کرد (فرهنگ ادیان، ۱۱۲). بنابر آمار فوق، تنها رقم کل شیعیان کشورهای ایران و عراق و کویت و لبنان و بحرین (با احتساب حدود ۳۰۰۰۰۰ نفر دروزهای لبنان) به ۶۷۹۵۰۰۰۰ نفر سر می‌زده است، در حالی که شیعیان بسیاری از کشورهای مسلمان دیگر، مثل ترکیه، آلبانی، اتیوپی، عربستان سعودی، سوریه، یمن، یا فرانسه و شوروی (سابق) و چین کمونیست و امریکا و انگلیس، و یا مهمتر از همه اینها هند و پاکستان و افریقای شرقی محاسبه نشده‌اند. امروز شمار شیعیان به ویژه در ایران و عراق و شبه قاره هند و پاکستان و یمن چشمگیر است، اما شمار معتنابهی از شیعیان نیز در ترکیه و سوریه و لبنان و سواحل شرقی افریقا و نواحی شرقی جزیره العرب زندگی می‌کنند (فرهنگ ادیان، ۲۹۶؛ خاورمیانه و شمال افریقا ۱۹۹۰، ۱۱). در مجموع، امروزه عده شیعیان بالغ بر ۲۰ درصد کل عده مسلمانان جهان را تشکیل می‌دهد، و روی هم رفته دست کم به دو بیست میلیون نفر بالغ می‌شود (خاورمیانه و شمال افریقا، ۱۹۹۰، ۱۱). البته منابع شیعی نسبت عده شیعیان به کل عده مسلمین جهان را تا یک سوم یا ۳۰ درصد نیز دانسته‌اند (تاریخ الشیعة، مظفر، ۲۷۲). مرحوم سید محسن امین عاملی در اعیان الشیعة (که در سال ۱۳۱۴ ش تألیف کرده بود) عده کل شیعیان جهان را به طور کلی بالغ بر ۷۵ میلیون دانسته است (اعیان الشیعة، ۳۶/۱). از نقطه نظر تاریخی، کسانی همچون محمد جواد مغنیه علت کم یا زیاد شدن (یا در واقع، کم یا زیاد نمودن) عده شیعیان یا اهل تسنن را در سرزمینهای مختلف اسلامی، همانا استیلای خاندانهای حکومتگر (بویژه متعصبتر) شیعی یا سنی دانسته‌اند (الشیعة و التشیع، ۲۱۲). ولو آن که این نظر را کمابیش مبالغه‌آمیز بدانیم، منکر این نکته نمی‌توانیم شد که اقتدار سیاسی تشیع به هر حال به نحوی با توجه جدی (اگر چه به تشبه و تقرب) به این مذهب متناسب بوده است. شاهد نیرومند این مدعا این اعتراف هانس مولر، استاد دانشگاه فرایبورگ آلمان (به عنوان نماینده و نمونه یک نوع رویکرد) است که تا زمان وقوع انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۸ م/۱۳۵۷ ش، که اساساً بر مفاهیم و اصول و اندیشه‌های شیعی متکی و مبتنی و به استفاده از نمادهای شیعی مستظهر بود، همه غربیان و حتی شرق شناسان ایشان، تنها وجه سنی اسلام را می‌شناختند و به هر حال تنها به وجه سنی اسلام توجه داشتند (بازشناسی تشیع، ۸۵). یوزف شاخنت در مقدمه کتاب میراث اسلام (ص ۸) صریحاً گفته است که مراد از «اسلام» در این کتاب همانا اسلام سنی بوده است. «مرکز مطالعات عالی آسیا و افریقای جدید در پاریس، که خریطه انتشار مسلمانان در جهان را بر اساس آمارهای سال ۱۹۸۳ م/۱۳۶۲ ش بانک جهانی تهیه و منتشر کرده، عده و نسبت شیعیان کشورهای مختلف جهان را (که دارای سکنه شیعه قابل توجهی بوده‌اند) نسبت به کل عده مسلمین ساکن آن کشورها در اوایل دهه ۱۹۸۰ م/۱۳۶۰ ش (گاهی تخمیناً) محاسبه و اعلام کرده است (ص ۱۷). جز در مورد معدودی از کشورهای مسلمان که آمارهای تفصیلی دقیقی (یا بالنسبه دقیق‌تری) در مورد عده پیروان مذاهب مختلف مردمشان

تهیه و منتشر می‌کرده‌اند، تحدید و برآورد عده شیعیان بسیاری از این کشورها امری بسیار مشکل بوده، و گاهی در همان حد تخمین اجمالی فایده داشته و اطمینان‌بخش بوده‌اند.

کشورها/عده مسلمین/عده شیعیان/نسبت شیعیان به کل مسلمین

افغانستان/۱۶۱۸۵۰۰۰/۳۲۶۹۰۰۰/۲۰ درصد
 اسرائیل/۵۶۶۰۰۰/۵۲۶۰۰۰ (دروزیها) ۹,۲/ درصد (یا ۱,۳ درصد کل سکنه)
 اتحاد شوروی (سابق) /۴۴۶۱۸۰۰۰/۴۹۱۰۲۰۰۰/۲۰,۴ درصد
 امارات متحده عربی/۱۰۰۳۰۰۰/۱۶۳۰۰۰/۱۶,۳ درصد
 ایران/۳۹۳۹۳۰۰۰/۳۵۳۶۳۰۰۰/۹۰ درصد
 بحرین/۳۴۶۰۰۰/۵۲/۱۸۰۰۰۰ درصد
 پاکستان/۸۱۹۶۶۰۰۰/۶/۱۶۸۸۵۰۰۰/۲۰,۶ درصد
 ترکیه/۴۴۶۱۸۰۰۰/۴۹۱۰۲۰۰۰/۲۰,۴ درصد
 سوریه/۸۱۰۳۰۰۰/۱۸/۱۴۵۸۰۰۰ درصد شامل ۱۰۴۱۰۰۰ علوی که ۷۲ درصدشان شیعیان سوریه را تشکیل می‌دهند، ۲۷۹۰۰۰ دروزی)
 عربستان سعودی/۸۸۳۹۰۰۰/۳,۱۵/۲۷۸۰۰۰ درصد
 عراق/۱۲۸۶۴۰۰۰/۵۱/۶۵۶۰۰۰ درصد
 عمان/۹۱۹۰۰۰/۷۰/۶۴۳۰۰۰ درصد
 قطر/۲۳۶۰۰۰/۱۵/۳۵۰۰۰ درصد
 کویت/۱۳۶۱۰۰۰/۲۲,۲/۴۳۸۰۰۰ درصد
 لبنان/۱۳۸۵۰۰۰/۴۴/۶۰۹۰۰۰ درصد (منهای ۱۹۴۰۰۰ دروزی که خود ۱۴ درصد کل سکنه این کشور را تشکیل می‌دهند)
 هند/۸۲۰۸۰۰۰۰/۸/۱۷۰۷۲۰۰۰/۲۰,۸ درصد
 یمن شمالی (قبل از وحدت) /۷۱۴۸۰۰۰/۴۰,۴/۲۸۸۷۰۰۰ درصد

مقایسه این ارقام با ارقامی که از سالنامه بریتانیکا، ۱۹۹۰ نقل شد، قطع نظر از افزایش طبیعی‌ای که مولود نرخ رشدهای بسیار بالای متعلق به مسلمین (تا حدود ۲/۵ و گاهی ۴ درصد) است، در عین حال حاکی از تفاوت تخمینها و تلقی‌ها نیز هست. مقایسه این آمارها با آنچه در اطلس فرهنگی اسلام (ص ۲۶۷-۲۷۱)، یا اطلس کیمبرج خاورمیانه و شمال آفریقا (ص ۳۸)، یا تاریخ الشیعه مرحوم شیخ محمد حسین مظفر، و یا بالاخره الشیعه و التشیع محمد جواد مغنیه (ص ۲۱۲-۲۳۶) درباره عده مسلمین و شیعیان کشورهای مختلف عرضه شده است، مؤید این مدعا است. به هر حال، به قول جان چیتام در اطلس کیمبرج خاورمیانه و شمال آفریقا، «آمارها و ارقام عده پیروان مذاهب مختلف در خاورمیانه و شمال آفریقا جدلی الطرفین است و...» (ص ۳۹)، یا علی ای حال، دریغ است که یکی از اخیرترین ارقام و تخمینها درباره عده شیعیان امامی یا اثنی عشری و نسبت عده آنان به عده کل جمعیت کشورهای مختلف (به علاوه عده کل مسلمین این کشورها) بر اساس دایرة المعارف مسیحی جهان (Encyclopaedia, World Christian)، در سال ۱۹۸۰ م/۱۳۵۹ ش در اینجا نقل نشود:

کشورها/کل جمعیت/کل عده مسلمین/عده شیعیان امامی/نسبت عده شیعیان امامی به کل جمعیت

ایران/۳۸۴۹۲۰۰۰/۳۷۶۹۴۳۰۰/۸۸,۳/۳۴۰۰۰۰۰۰ درصد
 عراق/۱۳۱۴۵۰۰۰/۱۲۵۸۹۰۰۰/۵۷,۱/۷۵۰۰۰۰۰۰ درصد
 بحرین/۲۹۴۰۰۰/۲۷۹۳۱۰/۵۴,۴/۱۶۰۰۰۰ درصد
 لبنان/۲۳۶۰۰۰/۲۰۰۰۰۰/۲۹,۸/۱۰۰۰۰۰۰ درصد
 کویت/۱۴۳۹۰۰۰/۱۳۶۸۶۰۰/۱۸,۸/۲۷۰۰۰۰ درصد
 پاکستان/۸۲۹۵۲۰۰۰/۸۰۳۲۰۳۵۰/۱۴,۵/۱۲۰۰۰۰۰۰ درصد
 افغانستان/۲۲۰۳۸۰۰۰/۲۱۸۸۵۲۸۰/۵,۹/۱۳۰۰۰۰۰۰ درصد
 ترکیه/۴۵۳۶۳۰۰۰/۴۵۰۱۸۰۰۰/۳,۲/۱۵۰۰۰۰۰۰ درصد
 عربستان سعودی/۱۰۹۰۰۰۰۰/۱۰۷۶۸۰۰۰/۲,۳/۲۵۰۰۰۰۰۰ درصد

هند/۵۴۷۱۲۳۰۰۰/۸۰۵۴۰۰۰۰/۱,۸/۱۰۰۰۰۰۰۰ درصد
شوروی (سابق) /۳۶۸۱۱۵۰۰۰/۳۰۲۹۷۰۰۰/۱,۵/۴۰۰۰۰۰۰ درصد
سوریه/۸۵۳۶۰۰۰/۷۶۴۵۸۵۰/۰,۶/۵۰۰۰۰۰ درصد

سایر کشورهای آسیا/ ۳۰۰۰۰۰

قاره امریکا/ ۲۷۰۰۰۰

اروپا/ ۱۰۰۰۰۰

قاره افریقا/ ۴۰۰۰۰۰

استرالیا/ ۱۰۰۰۰۰

کل کشورهای جهان/۴۳۷۴۰۰۰۰۰/۷۲۳۰۰۰۰۰۰/۱,۷/۷۲۷۵۰۰۰۰ درصد

بحث تفصیلی درباره شیعیان کشورها و سرزمینهای مختلف مسلمانان و غیر مسلمان جهان را به مقالات مستقل مربوط به خود آن کشورها و سرزمینها موکول می‌کنیم. در اینجا شاید همین اندازه کافی باشد که بگوییم پراکندگی جغرافیایی تشیع در جهان امروز همچنان با آنچه که در قرن اول هجری قمری شکل گرفته و تثبیت گردیده بوده، مطابقت دارد (اطلس کیمبریج خاورمیانه و شمال افریقا، ۳۹). این جغرافیای تاریخی تشیع عمدتاً با گرایش کلی آمارها و ارقامی که در مورد سرزمینهای مختلف مسلمان ذکر شد، مطابق است؛ طرحی کلی از این جغرافیای تاریخی، یا پراکندگی جغرافیایی در جهان امروز، در اطلس تاریخی ادیان ویراسته مرحوم اسماعیل فاروقی عرضه شده است (۲۶۱).

منابع:

به جز آنچه در متن آمده است، الشیعه فی مصر، عثمان مرغی، ۵۹-۴۷؛

«~ s Living Religions, Robert Hume, 1959', 1984; The World.(ed) 1906; Muslim Minorities in the World today, M, Ali Kettani 1986; The Panguin Dictionary, John R. Hinnells (and others eds) Legacy of Islam, Joseph Schacht and Bosworth C.E. 1979; Middle East and North Africa 1990; The Faruqi, 1986; Historical - Muhammadan World today, S.M. Zwemer 'Faruqi and David E. North 1974 i Islam, Moojan Momen, 1985; Atlas of World Population History, Colin - Atlas of the Religions, al McEveday, 1980; Britannica World Data, 1990; The Cambridge Atlas of the Middle East and of ~ World Africa, 1987; cultural Atlas of Islam, Ismael Ragi World al' An Introduction to Shi

ویژگی ها و منابع مذهب شیعه

کتاب: زمین در فقه اسلامی
نویسنده: حسین مدرسی طباطبایی

تشیع به مثابه يك مكتب عقیدتی در اسلام، گرایشی خاص بر اساس يك سلسله نظرات و تحلیلات کلامی و تاریخی است. حدیث «ثقلین» که وسیله محدثان شیعی و سنی از پیامبر روایت شده و وی بر اساس آن مسلمانان را پس از خود به پیروی از قرآن و خاندان خویش فرا خوانده بود همراه تعدادی دیگر از روایات نبوی، ریشه اصلی این گرایش را که بعداً با استدلالات کلامی و فلسفی تقویت گردید تشکیل می‌داد.

در مباحث مذهبی، مكتب شیعی نظرات خود را عموماً از رهنمودهای بزرگان و ائمه اهل بیت پیامبر الهام گرفته است. اختلاف اصلی دو مكتب فقهی سنی و شیعی در کیفیت تلقی سنت نبوی و منابع فقه است.

اهل سنت، حدیث نبوی را از طریق صحابه پیامبر اخذ نموده‌اند در حالی که شیعه این حدیث را از طریق خاندان وی به دست آورده است. از سوی دیگر مذاهب فقهی اهل سنت دنباله رو نظرات فقهی چند تن از فقهاء مدینه و عراق‌اند لیکن مذاهب فقهی شیعی تابع نظرات امامان اهل بیت هستند که از آن میان مکتب شیعی دوازده امامی که عمده‌ترین نحله شیعی است از آراء امامان دوازده گانه مشهور خود به خصوص امام ششم ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق پیروی می‌کند و به همین جهت به «جعفری» نیز شهرت دارد. قرآن، حدیث، اجماع و عقل منابع فقه شیعه را تشکیل می‌دهند (۱):

قرآن در همین شکل و مفاد ظاهری خود حجت، و شکل دهنده روح حاکم بر فقه شیعی است.

حدیث یعنی گفتار و کردار و تقریر پیامبر یا امام، باید با وسائط موثق و معتبر رسیده باشد که البته در این مورد وضع مذهبی راوی تأثیری ندارد. حدیثی که وسیله يك غیر شیعی راستگو نقل شده باشد به همان اندازه معتبر و مورد عمل است که حدیث شیعی راستگو.

اجماع یعنی وحدت نظر همه دانشمندان شیعی در يك موضوع، به خودی خود حجت نیست لیکن گاه به تفصیلی که در کتابهای اصول فقه هست از راه آن «سنت» به اثبات می‌رسد.

مراد از عقل به عنوان يك منبع برای حقوق شیعی (۲) حکم قطعی عقل مجرد انسانی است چنان که در خوبی عدالت و بدی ستم (۳). در تعالیم اسلامی قاعده‌ای است که به مقتضای آن هر آنچه عقل بدان حکم کند شرع نیز برابر آن حکم خواهد نمود و از این رو، در این گونه موارد بر حکم این قاعده که «قاعده ملازمه» خوانده می‌شود حکم شرعی از حکم عقلی ناشی و استنتاج خواهد شد (۴). تلازم میان وجوب چیزی با وجوب مقدمات آن، یا میان امر به چیزی با نهی از ضد آن، همچنین این که امر و نهی در يك مورد نمی‌تواند جمع شود (که همه از مسائل علم اصول فقه و منشاء آثار و احکام فقهی است) همه از قبیل همین احکام عقلی است.

از این میان، منبع دوم یعنی احادیث وارده از پیامبر و امامان اهل بیت که مهم‌ترین منبع فقهی شیعی است در مجامعی خاص گردآوری شده که مشهورترین آنها که مرجع فقهاء است عبارت است از:

- (۱) کتاب الکافی، از محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)
- (۲) کتاب من لا یحضره الفقیه، از محمد بن علی بن بابویه قمی، صدوق (م ۳۸۱).
- (۳) تهذیب الاحکام، از محمد بن حسن طوسی، شیخ الطائفه (م ۴۶۰).
- (۴) الاستبصار، از همو.
- (۵) الوافی، از محمد محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۰).
- (۶) وسائل الشیعه، از محمد بن حسن حر عاملی (م ۱۱۰۴).
- (۷) بحار الانوار، از محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (م ۱۱۱۰).
- (۸) مستدرک الوسائل، از حسین بن محمد تقی نوری (م ۱۳۳۰).

از این جمله، چهار کتاب نخست به عنوان «کتب اربعه» شناخته شده و در فن حدیث شیعی از اهمیتی همانند «صحاح سته» نسبت به مجامیع حدیثی اهل سنت برخوردار است. متداول‌ترین کتاب از فهرست بالا در مراجعات فقهی، کتاب وسائل الشیعه است که جامع احادیث چهار کتاب نخست (کتب اربعه) و بسیاری از کتابهای حدیث دیگر است و چون منحصر به روایاتی است که در مباحث فقهی رسیده است کتاب دستی برای مراجعه هر فقیهی است.

استناد به روایات این مجامیع تابع وجود شرایط خاصی است (۵). وثاقت و راستگویی همه راویان سلسله سندیک حدیث باید به ثبوت رسیده باشد. دانشی خاص به نام علم رجال که درباره روایات حدیث و شرح حال آنان بحث می‌کند متکفل این کار است. احادیث از نظر مقدار اعتبار و سندیت بر اساس ضوابط مخصوصی که در علمی دیگر به نام علم درایه مورد بحث قرار گرفته است به انواع ورده‌های مختلفی تقسیم می‌شود و بر همین اساس، بسیاری از روایات متون ذکر شده از نظر فقهاء ضعیف و غیر قابل استناد است.

پی‌نوشتها:

۱. منابع مشترك فقه مذاهب چهارگانه اهل سنت عبارتند از: قرآن، سنت، اجماع و قیاس. برخی از مذاهب مزبور پاره‌ای منابع دیگر را نیز به این لیست افزوده‌اند (زرقاء ۱: ۳۱ و ۴۷/عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه: ۲۲) مقصود از قیاس سرایت دادن حکم يك موضوع است به موضوع مشابه بر اساس کشف و استنتاج احتمالی علت، بدون دستیابی بر علت واقعی و قطعی حکم. این کار برابر است با «تمثیل» منطقی که در استدلال عقلی و فلسفی آن را حجت نمیدانند با «قیاس» منطقی که کشف قطعی علت، و در استدلال عقلی معتبر و حجت است. قیاس به خاطر آن که دلیلی قطع آور نیست در اصول فقه شیعه به صورت يك منبع فقه شناخته نمی‌شود.
۲. پس از این خواهیم دید که عقل در حقوق شیعی همچنین به عنوان ابزار فکر، اساس کار و مورد استفاده است که البته مقصود از عقل در این مورد، استدلال عقلی و شیوه تحلیل منطقی است.
۳. ببینید محقق حلی، المعتمد: ۶/شهید اول، ذکر: ۵/همو، قواعد: ۲۵/مقداد، التنقیح الرائع: ۲ پ - ۳ و/صاحب مدارك، هداية الطالبین: ۷ ر - ۱۱ ر/قطیفی، کشف الفوائد: ۱۳۰.
۴. برخی دانشمندان متأخر شیعی معتقدند که عقل يك منبع بالقوه برای فقه شیعی است نه يك منبع بالفعل، به این معنی که اگر چه بر اساس ضوابط علم اصول فقه عقل به تنهایی می‌تواند حکمی فقهی را کشف کند و ما را به یکی از احکام و تکالیف مذهبی راهنمایی نماید لیکن این مطلب عملاً در هیچ موردی اتفاق نیافتاده و تمامی احکام شرعی که بر اساس احکام قطعی عقل مجرد انسانی قابل کشف است در همان حال در قرآن و سنت، مورد راهنمایی قرار گرفته و با دلیل شرعی (سمعی) بیان شده است (ببینید محمد باقر الصدر، الفتاوی الواضحه ۱: ۹۸).
۵. ببینید شهید دوم، الدراية: ۶۲ - ۸۱/ابو القاسم بن حسن یزدی ۱: ۴۴ - ۶۱.

اخباریان

کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۱۵۷
احسان قیصری

اخباری، میرزا محمد، ابو احمد جمال الدین (۲۱ ذیقعه ۱۱۷۸ - ۲۸ ربيع الاول ۱۲۳۲ ق/ ۱۲ مه ۱۵۱۷۶۵ فوریه ۱۸۱۷ م)، فرزند عبدالنبی بن عبد الصانع نیشابوری استرآبادی، فقیه، محدث و از پایه گذاران مکتب اخباریه.

درباره نسب او اختلاف بسیار است، یکی از نوادگان وی به نام ابراهیم بن میرزا احمد، در مقدمه کتاب ایفاظ النبی (ص ۳۱۳) میرزا محمد را از سادات رضوی دانسته، و نسبش را به حسین پسر موسی المبرقع از فرزندان امام جواد (ع) رسانده است (قس: ابن عنبه، ۲۰۱، که از حسین نامی در میان فرزندان موسی یاد نکرده است). در جایی نیز به نقل از کتاب ضیاء المتقین میرزا محمد، نسب او به شمس الدین محمد جوینی وزیر و صاحب دیوان رسانده شده است (آقا بزرگ، ۲۲۲/۱۴). شاید به جهت همین اختلاف است که برخی، سلسله نسب او را فقط تا عبدالصانع بر می‌شمارند (خوانساری، ۱۲۷/۷).

میرزا محمد در اکبر آباد (معصوم علیشاه، ۱۸۳/۱؛ شیروانی، ۵۸۱) یا فرخ آباد (ابراهیم، ۳۱۴) در سرزمین هند، از مادری استرآبادی (آقا بزرگ، ۲۲۱/۱۴) متولد شد. جدش عبدالصانع از مردم استرآباد و پدرش عبدالنبی مقیم نیشابور بود که بعدها به هند مهاجرت کرد (امین، ۱۷۳/۹). اینکه تنکابنی (ص ۱۷۷) او را از مردم بحرین دانسته است، صحت ندارد.

میرزا محمد تحصیلات مقدماتی خود را در هندوستان به انجام رسانید و در حدود ۲۰ سالگی برای گزاردن حج، با خانواده راهی حجاز شد و در میانه راه، پدرش را از دست داد (ابراهیم، ۳۱۴-۳۱۵). پس از اتمام مناسک، راه عراق را در پیش گرفت و چندی در نجف و سپس در کربلا ماند و سرانجام در کاظمین سکنی گزید، در این



شهرها، محضر چند تن از علمای برجسته، مانند آقا محمد علی بهبهانی، میرزا مهدی شهرستانی و شیخ موسی بحرینی را درک کرد و دیری نپایید که در علوم معقول و منقول صاحب بصیرت شد. او در کنار علوم متداول دینی، در علم غریبه از قبیل طلسمات و نیرنجات و جفر و اعداد مطالعاتی کرد و در بحث و جدل نیز مهارت یافت (شیروانی، همانجا).

از آنجا که وی سلوک اخباری را در پیش گرفته بود، با فقها و مجتهدان اصولی از جمله شیخ جعفر نجفی، سید علی طباطبایی، سید محمد باقر حجت الاسلام اصفهانی و محمد ابراهیم کلباسی، سخت درگیر شد و میان آنان دشمنی درگرفت (نک: تنکابنی، ۱۷۸-۱۸۰؛ نیز نک: ه د، اخباریه). فشار اصولیان سبب شد تا میرزا محمد، عراق را ترک گوید و راهی ایران شود. وی مدتی را در مشهد و دیگر شهرهای ایران گذراند و با استقبال دستگاه حکومتی فتحعلی شاه، مدت ۴ سال در تهران اقامت کرد (شیروانی، همانجا). حضور او در تهران مصادف با شروع دوره اول جنگهای ایران و روسیه (۱۲۱۸-۱۲۲۸ ق) بوده است.

وی در تمام این مدت مورد توجه و احترام شاه قاجار بود و روزگار را به تصنیف و تدریس می‌گذراند و از آنجا که از او کراماتی در میان عامه شهرت یافت، به «صاحب الکرامات» ملقب شد (ابراهیم، همانجا). یکی از کراماتی که بدو منتسب شد، داستان پیشگویی در خصوص قتل تسیتسیانف (۱) فرمانده سپاه روسیه در منطقه قفقاز بود: میرزا محمد به فتحعلی شاه پیشنهاد کرد که حاضر است برای نابودی این فرمانده روسی چله بنشیند با پس از گذشت ۴۰ روز، سر تسیتسیانف را برای شاه بیاورند و در عوض، حکومت قاجار متعهد گردد که حقیقت ماجرا را آشکار، و از اخباریگری حمایت کند. به دنبال این گفت و گو، میرزا محمد به مزار حضرت عبدالعظیم در ری رفت و در حجره‌ای در به روی خود بست و با اعمالی خاص چله نشست (درباره اعمال غریب او در این چله، نک: نفیسی، ۲۵۱-۲۵۲؛ سپهر، ۸۲-۸۳). پس از گذشت ۴۰ روز، سر سردار روس توسط سواری به درگاه فتحعلی شاه آورده شد. به هر تقدیر با فشار و سعایت رجال متنفذ، شاه قاجار دست از حمایت میرزا محمد برداشت و او را روانه عراق ساخت (نک: تنکابنی، همانجا). در این میان نقش علمای اصولی، به ویژه شیخ جعفر نجفی را که کتابی با عنوان کشف الغطاء در ذم میرزا محمد تصنیف کرد و برای شاه فرستاد، نباید نادیده گرفت (خوانساری، ۲۰۲/۲).

میرزا محمد پس از ترک تهران در کاظمین رحل اقامت افکند (شیروانی، ۵۸۱) و باز از ابراز مخالفت علنی با اصولیانچه در گفتار و چه در نوشتار خودداری نکرد و همین امر سبب شد که حکم قتل او توسط علما و مجتهدان بنام آن زمان، همچون سید محمد مجاهد (صنیع الدوله، ۱۶۷/۳)، شیخ موسی، سید عبدالله شیر و شیخ اسد الله کاظمینی (نک: معلم، ۹۴۳/۳) صادر شود. البته جنگ قدرتی که میان دو تن از عوامل حکومت عثمانی که داعیه حکمرانی بغداد را داشتند، یعنی اسعد پاشا که مصلحت خویش را در حمایت از میرزا محمد می‌دید، و داوود پاشا که در صدد جلب حمایت علمای اصولی و مجتهدان بود، بر آتش این اختلاف دامن زد (نک: سپهر، ۸۲/۱). در پی صدور حکم قتل میرزا محمد، گروهی به خانه او هجوم بردند و او را به همراه فرزندش احمد و یکی از شاگردانش به قتل رساندند (ابراهیم، ۳۲۲-۳۲۳؛ نک: معلم، ۹۴۴/۳). پیکر میرزا محمد را با بستن ریسمان به پای وی، در کوچه و بازار گردانیدند (شیروانی، همانجا). بر زبانها چنان بود که میرزا محمد چند سالی پیش از کشته شدنش در رساله‌ای تاریخ کشته شدن خود را اینگونه پیش‌بینی کرده بود: «صدوق غلب، صار تاریخنا» (معلم، همانجا) که عبارت «صدوق غلب» به حساب ابجد ۱۲۳۲ ق را نشان می‌دهد. حتی برخی مدعیند که او شب قبل از حادثه، به صراحت گفته بود که چند ساعتی پیش، از زندگانی وی باقی نمانده است (سپهر، همانجا).

میرزا محمد يك دختر و ۳ پسر به نامهای محمد، احمد و علی داشت و دختر وی همسر ملا هادی سبزواری بود (معلم، همانجا). با وجود تقابل اندیشه میان او و مجتهدان مشهور، همگان کمابیش به فضل و جامعیت او در علوم معقول و منقول اذعان داشتند (خوانساری، ۱۲۷/۷؛ شیروانی، همانجا).

از جمله شاگردان او می‌توان این کسان را نام برد: فتحعلی خان شیرازی (آقا بزرگ، ۳۴۴/۱۶)، محمد ابراهیم بن محمد علی طبسی (همو، ۲۲۱/۱۴)، محمد باقر بن محمد علی لاری دشتی که الکلمات الحقایق را در شرح کتاب البرهانیه میرزا محمد تألیف کرده است (معلم، ۹۴۱/۳)، محمد رضا بن محمد جعفر دوانی (آقا بزرگ، ۱۲۹/۱۵). محمد جواد سیاه پوش (همو، ۲۶۷/۸)، مصطفی بن اسماعیل موسوی، صاحب اللوامع المحمدیه (همو، ۳۷۰/۱۸) و عبدالصاحب بن محمد جعفر دوانی (همو، ۳۳۶/۱۶).

با آنکه میرزا محمد رديه‌هایی بر عقاید صوفیه نوشته است، صاحب بستان السیاحه، در طریقت، سلسله او را به طریقه «مهدیه» می‌رساند (شیروانی، ۵۸۱) که البته طریقه‌ای ناشناخته است. برخی دیگر نیز عقایدی نزدیک به عقیده عرفانی شیخ احمد احسائی را بدو نسبت داده‌اند و گفته میرزا محمد در کتاب ومضة النور را شاهد آورده‌اند که وی شیخ احمد احسائی را با تعبیر «استادنا فی علم الیقین احمد بن زین الدین» ستوده است (نک: شورا، ۵۸۵-۵۸۴/۹).

آثار: میرزا محمد کتابهای متعددی نوشته که غالباً در فقه، کلام و در دفاع از تعالیم اخباریه و مخالفت با تعالیم اصولیان است. نوشته‌های میرزا محمد، بالغ بر ۸۰ کتاب و رساله است که ابراهیم بن میرزا احمد مجموعاً ۳۰ کتاب و ۵۶ رساله و ۲ دیوان شعر او را فهرست کرده است (ص ۳۱۶-۳۲۱). بیشتر آثار وی به عربی، و برخی نیز به فارسی است.

الف چاپی:

۱. آینه عباسی در نمایش حق شناسی، که به نام امالی عباسی نیز فهرست شده است. این کتاب به فارسی است و به دستور عباس میرزا در رد عقاید یهود، نصاری و مجوس و اثبات نبوت نوشته شده است (آقا بزرگ، ۵۳/۱، ۳۱۸/۲). مشار از چاپ کتاب گزارش کرده است (۵۸۸/۵).
۲. ایفاظ النبی، در فقه که میرزا ابراهیم از نوادگان میرزا محمد آن را تصحیح کرده، و جزء اول کتاب را همراه با مقدمه‌ای در ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۳۷ م در مصر به چاپ رسانده است.
۳. دوائر العلوم. مؤلف در این کتاب مطالب خود را از دانشهای گوناگون در دایره‌هایی گرد آورده، و فهرست آنها را در آغاز کتاب یادآور شده است. این کتاب که نام دیگر آن تحفة الخاقان است (آقا بزرگ، ۲۶۷/۸)، در ۱۴۰۲ ق در قم به چاپ رسیده است.
۴. البرهان فی التکلیف و البیان، در بیان تکلیف و اسباب آن و تشیید مسلك اخباری و در مجتهدان که علی محمد باب آن را حاشیه کرده، و برخی از مطالب آن را مورد اعتراض قرار داده است. به این اعتراضات، توسط یکی از شاگردان میرزا محمد به نام میرزا محمد باقر لاری دشتی در الکلمات الحقایقه که شرحی بر کتاب البرهان است، پاسخ گفته شده است (معلم، ۹۳۶/۳). البرهان که البرهانیه نیز خوانده شده، در ۱۳۴۱ ق در بغداد به چاپ رسیده است.
۵. فتح الباب، که میرزا محمد آن را برای یکی از شاگردانش به نام ملا عبدالحسین تألیف کرده است (همو، ۹۳۸/۳). این کتاب در ۱۳۴۲ ق به اهتمام جمال الدین میرزا احمد اخباری به چاپ رسیده است.
۶. مصادر الانوار فی الاجتهاد و الاخبار، که در ۱۳۴۱ ق در بغداد و در ۱۳۴۲ ق در نجف انتشار یافته است.

ب - خطی:

۱. اصول دین و فروع آن، رساله‌ای است در عقاید که مؤلف در آن به استدلال نپرداخته است. با توجه به وجود دو تحریر فارسی و عربی از این کتاب، احتمال می‌رود که میرزا محمد، این کتاب را به دو زبان فارسی و عربی نگاشته باشد (نک: منزوی، خطی، ۸۸۷/۲).
۲. تحفه امین، یا در ثمین، این رساله در پاسخ ۱۲ پرسش محمد امین خان همدانی نوشته شده است (همان، ۹۴۱/۲).
۳. تحفه جهانبانی، این کتاب به فارسی و در اثبات امامت حضرت علی (ع) به استناد ادله عقلی و نقلی است و مباحثی دیگر در اصول دین را شامل می‌شود. مؤلف این اثر را به محمد علی میرزا پسر فتحعلی شاه قاجار اهدا کرده است (همان، ۹۰۹۹۰۸/۲).
۴. تحفه لاریه، که در نسخه‌ها به نامهای لاریه (همان، ۹۱۱/۲) و مختصر لاریه (همو، خطی مشترک، ۱۰۵۷/۲) نیز آمده است.
۵. حجر ملقم، در تاریخ پیدایش روش اجتهاد و عمل به اخبار و اثبات امامت به روش اخباری که در آن ۱۲ دلیل عقلی و نقلی برای ابطال اجتهاد نیز اقامه شده است (همو، خطی، ۹۳۳/۲).
۶. حرمة التنباک و القهوة، این کتاب مجموعه‌ای از احادیث و روایتهاست که مؤلف در اثبات حرمت استعمال تنباکو و نوشیدن قهوه به آنها استناد کرده است (برای نسخه خطی آن، نک: مرعشی، ۶۴۶۳/۱۵).
۷. ذخیره الالباب و بغیة الاصحاب، در ۲۳ باب که در آن دانشهای گوناگون را در دایره‌ها و جدولهایی همانند کتاب دیگرش دوائر العلوم آورده است. باب اول این کتاب درباره حروف و باب آخر آن شامل مباحثی از فقه است (نک: آقا بزرگ، ۱۴/۱۰).
۸. رساله در رد عقاید صوفیه (مرکزی، ۱۶۸۵/۱۰).
۹. رساله در رد وحدت وجود و توجه صوفیان در نماز و دعا به مرشد (همان، ۱۶۸۶/۱۰).



۱۰. رساله شهادت بر ولایت در اذان، که در پاسخ پرسش فتحعلی شاه در خصوص شهادت بر ولایت به هنگام اذان نوشته شده است (شورا، ۷۳-۷۲/۱۰).
۱۱. فلاح المؤمن و صلاح الامین، در سند دعای «الحرز الیمانی»، معروف به دعای «سیفی» که مؤلف آن را به نام سید محمد خان بن میرزا معصوم خان طباطبایی تألیف کرده، و دارای ۵ فصل و یک خاتمه است (نک: آقا بزرگ، ۲۰۹/۱۲).
۱۲. شمس الحقیقه، در تعالیم اخباریه که در ۳۴ «شمس» تألیف شده است (نک: همو، ۲۲۱/۱۴).
۱۳. ضیاء المتقین، در رد اصولیه که مؤلف آن را در ۱۲۲۸ ق در کاظمین نوشته است (آستان، ۳۹۱؛ نیز نک: معلم، ۹۳۸/۳).
۱۴. قبسة العجول و منبهة الفحول (یا منية الفحول). به زبان فارسی که در اخبار و اصول و رد بر عقاید اصولیه نوشته شده، و تألیف آن در پاسخ سؤال سید بحر العلوم بوده است (نک: آقا بزرگ، ۳۶۲۵/۱۷؛ آستان، ۴۴۱).
۱۵. القسورة، در بیان اعتراضهایی بر مجتهدان که مؤلف، آن را برای میرزای قمی فرستاده، و میرزا نیز کتابی در رد آن نوشته بوده است (نک: آقا بزرگ، ۸۳/۱۷).
۱۶. قلع الاساس، در رد اساس الاصول، که نام دیگر آن معاول العقول فی قلع الاساس الاصول است (همو، ۱۶۶/۱۷).
۱۷. المبين و النهج المستبين، در فضایل بنی هاشم و ائمه طاهرين (ع) و پاره‌ای از مطالب مربوط به فقهای سبعه و امامان چهار گانه اهل سنت و عشره مبشره که بیشتر روایتهای آن از منابع اهل سنت گرفته شده، و از آثار شیعه کمتر روایت شده است (مرعشی، ۲۵۵-۲۵۴/۵، ۷۰/۹).
۱۸. معراج التوحيد و الدر الغرید، در اسماء صفات و صحت حمل و اطلاق آنها بر ذات الهی که با استناد به اخبار و احادیث نوشته شده است (نک: همو، ۳۳۴/۸).
۱۹. میزان التمييز فی العلم العزیز، شامل مباحثی از علم کلام و عرفان که الحجة البالغة نیز نامیده شده است (منزوی، همان، ۱۴۳۳/۲).
۲۰. المیزان لمعرفة الفرقان، در پاسخ سؤال شیخ عبدالله ابن شیخ مبارك بن علی بن حمیدان که در آن به ادله علمای اخباری در خصوص چگونگی قرائت تسبیحات اشاره می‌شود (نک: آقا بزرگ، ۳۱۷/۲۳).
۲۱. ومضة النور. مؤلف در این کتاب در تطبیق اسماء الله و اسماء ائمه (ع) کوشیده، و اشکالی رسم کرده است. مثنوی فارسی «مثلث الاسماء الحسنی» از میرزا محمد نیز در این کتاب آمده است (شورا، ۵۸۶-۵۸۴/۹).
۲۲. مجالی المجالی، در رد بر ملا علی نوری که تألیف آن در ۱۲۲۱ ق به اتمام رسیده است. یکی از شاگردان میرزا محمد به نام محمد ابراهیم بن علی طیبسی، این کتاب را به نام مرآت آگاهی یا آینه شاهی به فارسی ترجمه کرده که نسخه اصلی آن باقی است (نک: معلم، ۹۴۰/۳، برای اطلاع از دیگر آثار وی، نیز نک: ۹۴۰-۹۳۵/۳).

مآخذ:

آستان قدس ف، فهرست؛ آقا بزرگ، الذریعة؛ ابراهیم بن میرزا احمد، «ترجمة میرزا محمد الاخباری»، همراه ایقات النبیه میرزا محمد اخباری، قاهره، ۱۳۵۶ ق/۱۹۳۷ م، ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ امین، محسن، اعیان الشیعه، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م، تنکابنی، محمد، قصص العلماء، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ خوانساری محمد باقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ سپهر، محمد تقی، ناسخ التواریخ، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ شورا، خطی؛ شیروانی، زین العابدین، بستان السیاحة، تهران، ۱۳۱۵ ق؛ صنیع الدوله، محمد حسن، مطلع الشمس، تهران، ۱۳۰۳ ق؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ مشار، خانبابا، مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۰-۱۳۴۴ ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، تهران، ۱۳۱۸ ق؛ معلم حبیب آبادی، محمد علی، مکارم الآثار، اصفهان، ۱۳۵۱ ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، تهران، ۱۳۶۱ ش.

رضا شکری

اخباریان

در فقه متأخر امامی گروهی که به پیروی از اخبار و احادیث اعتقاد دارند و روشهای اجتهادی و اصول فقه را نمی‌پسندند. در مقابل آنان فقیهان هوادار اجتهاد قرار می‌گیرند که با عنوان «اصولی» شناخته می‌شوند. بدون لحاظ عنوانهای «اخباری» و «اصولی» تقابل این دو گونه نگرش به فقه امامی در سده‌های نخستین اسلامی ریشه دارد. در مطالعه جناح بندیهای مکاتب فقهی امامیه در ۳ قرن آغازین می‌توان جناحهایی را بازشناخت که در برابر پیروان متون روایت به گونه‌هایی از اجتهاد و استنباط دست می‌یازیده‌اند.



سده ۴ ق/۱۰ م را می‌توان اوج قدرت مکتب حدیث گرای قم محسوب داشت، به گونه‌ای که فقیهان اهل استنباط چون ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی در اقلیت قرار می‌گرفتند. از برجستگان فقیهان حدیث‌گرا در این دوره، می‌توان کسانی همچون محمد بن یعقوب کلینی (د ۳۲۸ یا ۳۲۹ ق/۹۴۰ یا ۹۴۱ م)، علی ابن بابویه قمی (د ۳۲۸ ق)، ابن قولویه (د ۳۶۸ یا ۳۶۹ ق / ۹۷۹ م) و محمد ابن بابویه قمی (د ۳۸۱ ق/۹۹۱ م) را برشمرد که در تألیف کهن‌ترین مجموعه‌های فقهی‌حدیثی نقش عمده‌ای ایفا نموده‌اند (نک: ه د، اجتهاد؛ نیز مدرسی طباطبایی، ۳۴ به بعد). از سوی دیگر با ظهور شیخ مفید (د ۴۱۳ ق/۱۰۲۲ م) و در پی او سید مرتضی (د ۴۳۶ ق/۱۰۴۴ م) و شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق/۱۰۶۸ م) و تألیف نخستین آثار در اصول فقه امامیه، حرکتی نوین در فقه امامی رخ داد که تا قرن‌ها گرایش فقه‌ها به استنباط را بر حدیث‌گرایی برتری داد. به هر روی تقابل این دو گرایش در جای جای آثار عالمان یاد شده، به چشم می‌خورد. در اوائل المقالات شیخ مفید از فقیهان اهل استنباط با تعبیر مطلق «فقه‌ها» و از حدیث‌گرایان با تعبیرهای «اهل النقل»، «اصحاب الآثار» و تعبیرهای مشابه بارها یاد شده است (نک: ص ۱۹، ۸: ۲۳، جم). در رساله‌ای از سید مرتضی، تعبیر فقیهان «اصحاب حدیث» در مقابل فقیهانی به کار رفته است که روش اصولی داشته، و مورد حمایت مؤلف بوده‌اند (ص ۱۸).

کاربرد اصطلاح اخباری برای پیروان متون روایات و اخبار، نخستین بار در نیمه نخست سده ۶ ق/۱۲ م در ملل و نحل شهرستانی به چشم می‌آید (۱/۱۴۷) و به دنبال آن در کتاب نقض عبدالجلیل قزوینی رازی، عالم امامی سده ۶ ق دو اصطلاح اخباری و اصولی در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند (ص ۲۵۶، ۳۰۰-۳۰۱). مکتب فقیهان اهل حدیث که در اواخر سده ۴ و نیمه نخست سده ۵ ق با کوشش فقیهان اصول‌گرا ضعیف گردید، وجود محدود خود را در مجامع فقهی امامیه حفظ نمود، تا آنکه در اوایل سده ۱۱ ق/۱۷ م بار دیگر به وسیله محمد امین استرآبادی (د ۱۰۳۳ یا ۱۰۳۶ ق / ۱۶۲۴ یا ۱۶۲۷ م) در قالبی نو مطرح شد (نک: مدرسی طباطبایی، ۵۷) که لبه تیز حملات خود را متوجه پیروان گرایش غالب در فقه امامی، یعنی جناح اصول‌گرایان ساخت. باید به این نکته نیز اشاره کرد که برخی معتقدند ابن ابی جمهور احسائی (زنده در ۹۰۴ ق/۱۴۹۹ م) از جمله کسانی بود که راه را بر اخباریان هموار گردانید. او در رساله‌ای با عنوان العمل باخبار اصحابنا، به اقامه ادله‌ای در این زمینه پرداخته بوده است (نک: حر عاملی، امل. . . ، ۲/۲۵۳؛ خوانساری، ۳۳/۷).

با عنایت به پیشینه تاریخی اخباریگری، در واقع رواج و اطلاق عنوان اخباری بر گروهی خاص و با معنی و اصطلاح مشخص امروزی آن از سده ۱۱ ق و با ظهور پیشوای حرکت نوین اخباری، یعنی محمد امین استرآبادی که برخی او را با صفت «اخباری صلب» وصف کرده‌اند (بحرانی، ۱۱۷)، آغاز شده است. درباره وی به عنوان مؤسس مکتب اخباری در میان شیعیان متأخر گفته‌اند: او نخستین کسی بوده است که باب طعن بر مجتهدان را گشود و امامیه را به دو بخش اخباریان و مجتهدان (اصولیان) منقسم گردانید (کشمیری، ۴۱؛ تنکابنی ۳۲۱؛ بحرانی، همانجا).

استرآبادی نخست در سلك مجتهدان بود و از صاحب مدارك و صاحب معالم اجازه اخذ کرد و مدتی خود از طریقه ایشان تبعیت می‌کرد، اما دیری نگذشت که از روش استادانش روی برتافت و بر ضد گروه مجتهدان برخاست (نک: استرآبادی، ۲؛ نیز خوانساری، ۱/۱۲۰). برخی چنان می‌پندارند که کلیه گامهایی که او برداشت، نتیجه تأثیر افکار استادش میرزا محمد استرآبادی بر وی بوده است (همانجا؛ نیز نک: استرآبادی، ۱۱، جم).

محمد امین تعالیم خود را در کتابی با عنوان الفوائد المدنیة تدوین کرده که در میان آثار او، اثری شاخص است و از مهم‌ترین منابع در باب نظرات او و به طور کلی اخباریان محسوب می‌گردد.

علاوه بر محمد امین استرآبادی، از پیروان تندرو و متعصب مکتب اخباری در سده ۱۱ ق باید از عبدالله بن صالح بن جمعه سماهیجی بحرانی صاحب منیة الممارسین، نام برد که به کثرت طعن بر مجتهدان شهره بود (خوانساری، ۴/۲۴۷؛ تنکابنی، ۳۱۰). شیخ یوسف بحرانی او را از اخباریان شمرده، و افزوده است که وی به اهل اجتهاد بسیار ناسزا می‌گفت، در حالی که پدرش ملا صالح اهل اجتهاد بود (ص ۹۸).

از دیگر رهبران تندرو اخباریان، ابو احمد جمال الدین محمد بن عبدالنبی، محدث نیشابوری استرآبادی (مق ۱۲۳۲ ق/۱۸۱۷ م)، معروف به میرزا محمد اخباری بود که از مجتهدان نامدار اصولی مانند میرزا ابوالقاسم قمی، شیخ جعفر نجفی کاشف الغطاء، میرسید علی طباطبایی، سید محمد باقر حجت الاسلام اصفهانی و



محمد ابراهیم کلباسی به زشتی یاد می‌کرد و با آنان دشمنی آشکار داشت (خوانساری، ۱۳۷/۷ به بعد؛ نفیسی، ۲۵۰).

میرزا محمد هرگز از ابراز مخالفت آشکار با علمای اصول، چه در گفتار و چه در نوشتار، خودداری نمی‌کرد و همین امر سبب شد تا حکم قتل او توسط علما و مجتهدان بنام آن زمان از جمله سید محمد مجاهد، پسر میر سید علی طباطبایی و شیخ موسی، پسر شیخ جعفر کاشف الغطاء و سید عبدالله شبر و نیز شیخ اسد الله کاظمینی امضاء گردد (نک: ه د، اخباری).

در میان کسانی که شیوه محمد امین استرآبادی را پسندیدند و به اخباریگری گرایش پیدا کردند، فقیهان بزرگی را می‌توان یافت که در عین اعتقاد داشتن به مکتب اخباری، دارای اعتدال و میانه‌روی بودند و از شدت لحن و ستیزه جویی اخباریان تندرو پرهیز می‌کردند که از آن جمله شیخ یوسف بحرانی (د ۱۱۸۶ ق/ ۱۷۷۲ م) شایسته ذکر است. او که به سبب تألیف کتاب الحقائق الناصره به «صاحب حقائق» شهرت دارد، به اتفاق منابع گر چه ظاهراً اخباری بود، اما تعصب و تندروی نداشت و شیوه فقهی او روشی میانه بین اخباریان و اصولیان بود (کشمیری، ۲۷۹؛ تنکابنی، ۲۷۱؛ مدرس، ۳۶۰/۲). بحرانی خود مدعی بود که در شیوه فقهی بر مسلک محمد تقی مجلسی است که حد وسط میان اخباریگری و اصولیگری است (نک: کشمیری، ۲۸۳). در این میان وحید بهبهانی از مخالفت با شیخ یوسف بحرانی پرهیز نداشت و مردم را از خواندن نماز جماعت با او نهی می‌کرد؛ در حالی که صاحب حقائق حکم کرد که نماز خواندن به امامت وحید بهبهانی صحیح است. چون شیخ یوسف را خبر دادند که وحید درباره وی چنین می‌گوید، اظهار داشت که «تکلیف شرعی وی همان است که او می‌گوید و تکلیف شرعی من نیز این است که بیان داشتم و هر يك از ما بر آنچه خداوند بر آن مکلفمان ساخته است، عمل می‌کنیم» (نک: مامقانی، ۸۵/۲).

از علمای اصولی نجف اشرف و سایر شهرهای عراق در زمان شیخ یوسف بحرانی، به سبب نفوذ اخباریان، کمتر نامی برده می‌شد. از دیگر سو اخباریان هم به قدری تندروی کرده بودند که پیشوای آنان شیخ یوسف بحرانی هر جا که مناسب می‌دید، آنان را از ادامه این روش ناپسند که موجب بروز شکاف میان شیعیان و نزاع میان علمای اصولی و اخباری می‌شد، برحذر می‌داشت.

از دیگر اخباریان میانه‌رو، سید نعمت الله جزایری شوشتری (د ۱۱۱۲ ق/ ۱۷۰۰ م) است که گفته شده، با اینکه اخباری بوده، در تأیید و نصرت مجتهدان و هواداران ایشان و ارج نهادن به اقوال آنان اهتمام تمام داشته است (مدرس، ۱۱۳/۳).

گفتنی است که برخی، ملا محسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ ق/ ۱۶۸۰ م) را نیز در عداد اخباریان نام برده‌اند (مثلاً: خوانساری، ۸۵/۶). فیض کاشانی خود گوید: مقلد قرآن و حدیث و نسبت به غیر از قرآن و حدیث بیگانه‌ام (ص ۱۹۶). شاید بتوان این سخنان فیض را نمایانگر تمایل او به اخباریگری دانست. او همچنین معتقد بوده است که عقول مردم عادی ناقص و غیر قابل اعتماد و فاقد حجیت است (فیض کاشانی، ۱۶۹-۱۷۰).

محمد تقی مجلسی (د ۱۰۷۰ ق/ ۱۶۶۰ م) نیز از پیروان میانه‌رو و متعادل مکتب اخباری بوده، و چنانکه گفته شده، آموزشهای محمد امین استرآبادی را صریحاً تأیید می‌کرده است (EI2, S, 57).

از دیگر اخباریان میانه‌رو اینان را می‌توان ذکر کرد: ملا خلیل بن غازی قزوینی (د ۱۰۸۹ ق/ ۱۶۷۸ م) که از معاصران شیخ حر عاملی، محمد باقر مجلسی و ملا محسن فیض کاشانی و از شاگردان شیخ بهایی و میرداماد بود و با اجتهاد کاملاً مخالفت می‌ورزید و آن را انکار می‌کرد (خوانساری، ۲۷۰/۳؛ تنکابنی، ۲۶۳)؛ محمد طاهر قمی (د ۱۰۹۸ ق/ ۱۶۸۷ م) (مدرس، ۴۸۹/۴)؛ شیخ حر عاملی (د ۱۱۰۴ ق/ ۱۶۹۳ م) که در خاتمه کتاب معروفش وسائل الشیعه به اخباری بودن خود اشاره کرده، و ادله‌ای در این زمینه اقامه نموده است (۱۱۲-۱۰۵/۲۰).

مبارزه اصولیان و اخباریان که از سده ۱۱ ق آغاز گردید و با تندروهای اخباریان ادامه یافت، در نهایت از سوی مجتهدان و در رأس ایشان آقای وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ ق/ ۱۷۹۱ م) به مبارزه‌ای جدی و منسجم بر ضد اخباریگری تبدیل شد (صالحی، ۲۵/۱؛ مدرسی طباطبایی ۶۰). در زمان وحید بهبهانی، شهرهای عراق به ویژه کربلا و نجف، پایگاه اخباریان بود و ریاست ایشان را در آن زمان شیخ یوسف بحرانی بر عهده داشت. در همان حال طرفداران اصول و اجتهاد شدیداً در انزوا قرار گرفته بودند، تا اینکه وحید به کربلا مهاجرت کرد



(خوانساری، ۹۴/۲، ۹۵) و به مبارزه‌ای جدی و شدید بر ضد اخباریگری پرداخت. او در کنار بحثها و استدلالهای علمی خود در رد اخباریگری و اثبات طریقه اجتهاد و ضرورت به کارگیری اصول در استنباط احکام شرعی، از برخوردهای عملی نیز در راه مبارزه با اخباریگری رویگردان نبود، و چنانکه گفته شد، نمازگزاردن به امامت شیخ یوسف بحرانی پیشوای اخباریان را تحریم کرد (نک: مامقانی، همانجا).

در پی اقدامات وحید بهبهانی و دیگر فقیهان اصولی برجسته آن زمان، اصولیان از انزوا به در آمدند و در برابر اخباریان به قدرت رسیدند، از جمله کتب وحید که در رد اخباریان و دفاع از مجتهدان به رشته تحریر در آمده، رساله الاجتهاد و الاخبار است. وحید بهبهانی را به سبب مبارزه نظری و عملی شدید و طولانی با اخباریان، مروج مذهب و رکن طایفه شیعه و پایه استوار شریعت در سده ۱۳ ق و نیز مجدد مذهب و مروج طریقه اجتهاد دانسته‌اند (نک: خوانساری، ۹۴/۲).

پس از وحید بهبهانی، شیخ مرتضی انصاری (د ۱۲۸۱ ق / ۱۸۶۴ م) را باید بنیان گذار علم اصول فقه دانست. از او نقل شده که گفته است اگر امین استرآبادی زنده بود، این اصول را می‌پذیرفت (اعتماد السلطنه، ۱۳۷؛ مدرس، ۱۹۱/۱-۱۹۲؛ مدرسی طباطبایی، ۶۱).

از دیگر مبارزان بر ضد اخباریان، شیخ جعفر نجفی کاشف الغطاء (د ۱۳۲۷ یا ۱۳۲۸ ق / ۱۸۱۲ یا ۱۸۱۳ م) است که از مخالفان میرزا محمد اخباری بود و در همین راستا رساله‌ای با عنوان کشف الغطاء عن معائب میرزا محمد عدو العلماء تألیف کرد. او این رساله را برای فتحعلی شاه قاجار فرستاد تا از حمایت میرزا محمد دست بردارد (خوانساری، ۲۰۲/۲، نیز ه د، اخباری).

رواج اخباریگری در سده‌های ۱۱ تا ۱۳ ق بیشتر در شهرهای مذهبی ایران و عراق و نیز در بحرین و هندوستان بوده است (حائری، ۸۶)، از جمله شهرهایی که در ایران پایگاه مهمی برای پیروان این مکتب به شمار می‌رفت، قزوین بود، زیرا در عصر رواج اخباریگری بیشتر بخش غربی این شهر، جایگاه اخباریان بود که از شاگردان و مریدان ملا خلیل قزوینی (د ۱۰۸۹ ق) به شمار می‌آمدند (صالحی، ۳۶/۱)، اما پس از مبارزات اصولیان با اخباریان و ضعف روز افزون اخباریگری، دامنه نفوذ این مکتب نیز بسیار محدود گردید. امروزه تنها جایی که آثار اخباریگری به شکل آشکار در آنجا دیده می‌شود، برخی از مناطق خوزستان (به ویژه خرمشهر و آبادان) است.

سید نعمت الله جزایری در منبع الحیاء و ملا رضی قزوینی در لسان الخواص اختلافات عمده میان اخباریان و اصولیان را ذکر کرده‌اند. همچنین عبدالله بن صالح سماهیجی بحرانی در منیة الممارسین ۴۰ فرق میان اخباریان و اصولیان را بر شمرده است. شیخ جعفر کاشف الغطاء نیز در الحق المبین فرقهای میان اخباریان و اصولیان را مورد بررسی قرار داده، و نیز میرزا محمد اخباری در کتاب الطهر الفاصل به ۵۹ فرق اشاره کرده است. سید محمد دزفولی در فاروق الحق اختلافات را به ۸۶ رسانیده است و حر عاملی نیز در فائده ۹۲ از الفوائد الطوسیه، به ذکر اختلافات این دو گروه پرداخته است.

اینک به برخی از عمده‌ترین این اختلافات اشاره می‌شود: اخباریان اجتهاد را حرام می‌دانند، اما اصولیان آن را واجب کفایی و حتی برخی از آنان واجب عینی می‌دانند، چنانکه ملا محمد امین استرآبادی در کتاب الفوائد المدنیة منکر اجتهاد شده، و گفته است که روش علمای پیشین اجتهادی نبوده است (ص ۴۰)؛ اخباریان ادله را به کتاب و سنت منحصر می‌دانند و بر خلاف اصولیان، اجماع و عقل را حجت نمی‌شمارند؛ اخباریان تحصیل احکام از طریق «ظن» را منع کرده، بر خلاف مجتهدان جز «علم» را حجت نمی‌دانند؛ احادیث نزد اخباریان بر دو نوع صحیح و ضعیف است، اما در آثار مجتهدان اخبار بر ۴ نوع صحیح، موثق، حسن و ضعیف تقسیم می‌شود؛ اصولیان مردم را به دو گروه مجتهد و مقلد تقسیم می‌کنند، اما اخباریان همه مردم را مقلد معصوم می‌شمارند و تقلید از غیر معصوم را مجاز نمی‌دانند؛ اصولیان ظاهر قرآن را حجت می‌دانند و آن را بر ظاهر خبر ترجیح می‌دهند، اما اخباریان تمسک به ظاهر کتاب را تنها در صورت وجود تفسیری از معصوم مجاز می‌شمارند؛ اخباریان کلیه اخبار کتب اربعه را صحیح و قطعی الصدور می‌دانند، اما اصولیان همه این احادیث را صحیح نمی‌دانند؛ اخباریان حسن و قبح عقلی را می‌پذیرند، اما بر خلاف اصولیان، احکام مستقل عقلی را حجت شرعی نمی‌شمارند؛ اصولیان هم در شبهه حکمیة تحریمیة و هم در شبهه حکمیة وجوبیة اصالت البرائة را جاری می‌دانند، اما اخباریان تنها در مورد دوم با آنان موافقت می‌کنند؛ اخباریان بر خلاف اصولیان در هنگام تعارض اخبار، ترجیح را با تمسک به براءة اصلیه جایز نمی‌شمارند، چنانکه استرآبادی در فوائد المدنیة می‌گوید: من معتقدم که تمسک به براءة اصلیه به طور کلی، تا پیش از اكمال دین صحیح بود، لیکن پس از

آنکه دین به سر حد کمال رسید، برای برائت مزبور محلی باقی نماند، زیرا اخبار متواتر از ائمه در هر واقعه‌ای که مردم نیازمند بدان هستند، رسیده و تا روز قیامت حقایق موضوعات ثابت گردیده و نیز برای هر گونه اختلافی که دو نفر با هم دارند، حکمی تعیین شده است (ص ۱۰۶)؛ اخباریان گونه‌هایی از قیاس چون قیاس اولویت، قیاس منصوص العله و نیز تنقیح مناط را که اصولیان آنها را معتبر می‌شمارند، در شمار قیاسهای نهی شده در احادیث شمرده‌اند و آن را باطل می‌انگارند (دزفولی، ۳ به بعد؛ خوانساری، ۱۳۷/۱-۱۳۰؛ نیز نک: امین، ۲۳۳/۳).

درباره ارتباط مسلک شیخیان با اخباریان نظرات گوناگونی وجود دارد. گرچه بزرگان شیخیه خود منکر هر گونه ارتباط با اخباریان هستند، اما مخالفان ایشان قائل به نوعی ارتباط ریشه‌ای میان شیخیه و اخباریه‌اند و معتقدند که پیدایی مسلک شیخیه متأثر از اندیشه اخباریگری بوده است (رازی، ۱۶۸/۱). همچنین برخی معتقدند که شیخیان نه کاملاً پیرو اصولیان بوده‌اند و نه کاملاً پیرو اخباریان، بلکه مسلک آنان راهی میان اصولی و اخباری بوده است (نک: ه د، شیخیه).

این نکته قابل ذکر است که در حوالی نیمه دوم سده ۲۰ م تحقیقات درباره اخباریان بسیار فزونی یافت، اخباریان و در کنار آن اصولیه مورد توجه پژوهشگران اروپایی قرار گرفتند. در ۱۹۵۸ م اسکارچا در مقاله‌ای با عنوان «درباره مباحثات میان اخباریان و اصولیان امامیه ایران» (۲) به تفصیل آراء و نظرات آنان را نقد و بررسی کرد و به بیان برخی اختلافات میان ایشان پرداخت. پس از وی مادلونگ در ۱۹۸۰ م طی مقاله‌ای در ذیل «دائرة المعارف اسلام» ضمن تحقیق، به شناساندن این فرقه پرداخت (نک: «~ EI2,S ~»). کولبرگ نیز در ۱۹۸۵ م مقاله‌ای با عنوان «اخباریان» تألیف کرد (ایرانیکا).

مآخذ: استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیة، چ سنگی؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش محسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ اعتماد السلطنة، محمد حسن، المآثر و الآثار، چ سنگی، کتابخانه سنائی؛ بحرانی، یوسف، لؤلؤة البحرین، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، قم، مؤسسه آل البیت؛ تنکابنی، محمد، قصص العلماء، تهران، ۱۳۶۹ ق؛ حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ حر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ همو، وسائل الشیعة، بیروت، ۱۳۸۹ ق؛ خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، قم، ۱۳۹۱ ق؛ دزفولی، فرج الله، «فاروق الحق»، در حاشیه حق المبین؛ رازی، محمد، آثار الحجة، قم، ۱۳۳۲ ق؛ سید مرتضی، علی، «رسالة فی الرد علی اصحاب العدد»، رسائل الشریف المرتضی، قم، ۱۴۰۵ ق، ج ۲؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدرانی، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۶ م؛ صالحی، عبدالحسین، مقدمه بر غنیمة المعاد فی شرح الارشاد (موسوعة) برغانی، تهران، مطبعة احمدی؛ فیض کاشانی، محسن، ده رساله، به کوشش رسول جعفریان، اصفهان، ۱۳۷۱ ش؛ فزونی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ ق؛ کشمیری، محمد علی، نجوم السماء، چاپخانه جعفری، ۱۳۰۳ ق؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ مدرس، محمد علی، ریخانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ق؛ مدرسی طباطبائی، حسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، قم، ۱۴۱۳ ق؛ نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ نیز: «~ EI2,S;Iranica ~»

پی‌نوشتها:

«~ ۱. Tsitsianov ~»

«~ 2. Scarcia ,G/۲۱۱-۲۵۰. ~» ,>Intornoalle controversietra Ahbarioe Usuli<., < ROS,XXXIII,~>



سایر فرق

زیدیه

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی، ص ۲۱۷
نویسنده: دکتر محمد جواد مشکور

از علمای معروف زیدی حسن بن صالح (درگذشته در ۱۶۱ هـ) و حسن بن زید بن محمد ملقب به امام الداعی الی الحق که از سال ۲۵۰ تا ۲۷۰ در طبرستان سلطنت می‌کرد، و قاسم بن ابراهیم علوی و نوه او الهادی یحیی می‌باشند.

از قدیمی‌ترین کتابهای ایشان در «فقه» کتب «مجموع الحدیث» و «مجموع الفقه» است که آن دو را «مجموع الکبیر» گویند و آنها محتوی بر اخبار و فتواهایی است که از زید بن علی بن الحسین رسیده است، این کتاب، به روایت ابو خالد عمر بن خالد واسطی است که در ربع دوم قرن دوم هجری وفات یافت. ابو خالد از اصحاب زید بن علی بود.

چند سال پیش مجمع علمی میلانو این کتاب فقه را منتشر کرد و اگر نسبت این کتاب به واسطی صحیح باشد آن نخستین کتاب فقه اسلامی است که به دست ما رسیده است.

مذهب «زیدیه» با بقیه شیعه مشترک است جز این که در نماز «حی علی خیر العمل» نگویند و مسح علی الخفین و نماز را به امامت هر صالح و فاجری جایز دانند، و اکل ذبایح اهل کتاب را روا شمردند، و قایل به «زواج» متعه نیستند.

محمد بن اسحاق الندیم در کتاب «الفهرست» می‌نویسد: اکثر محدثین، مانند سفیان بن عیینه و سفیان ثوری و صالح بن حی و پسرش بر مذهب زیدی بودند.

زیدیه، به «مهدویت» اعتقادی ندارند و در انتظار امام غایبی نیستند. درباره مرتکب گناه کبیره گویند که: وی در آخرت در دوزخ جاودان نخواهد ماند ولی به اندازه گناهی که کرده است عذاب خواهد دید.

ایشان برای ائمه خود قایل به معجزات و کراماتی نیستند.

امر به معروف و نهی از منکر را واجب می‌دانند و به «تقیه» کردن قایل نیستند. زیدیه مانند ابو حنیفه قایل به «قیاس» شدند و عمل به «استصحاب» را درست دانند. ایشان «حسن و قبح را مانند معتزله «عقلی» دانند. بدون «اجتهاد» فتوی را برای مفتی جایز ندانند. بر خلاف کیسانیه و امامیه بدا و رجعت را جایز نشمارند. صفات خداوند را چیزی جز ذات نشمارند.

اساس آراء شرعی را بر اجماع علمای امت اسلام دانند و چنان در این امر اصرار ورزیده‌اند که بعضی گمان کرده‌اند زیدیه اجماع را بر کتاب و سنت مقدم دانسته‌اند.

روش و منهج فقهی فرقه زیدیه



برگرفته از کتاب مناهج الاجتهاد فی الاسلام از ص ۷۲۸ تا ص ۷۳۶
تالیف: دکتر محمد سلام مذکور

مقدمه:

درباره پیدایش این فرقه و مؤسس و بنیانگذار آن و عقاید، تحولات و سیر تاریخی آن در قسمت فرقه‌های کلامی توضیحات لازم داده شده است. و در اینجا به جنبه فقهی این فرقه اشاره می‌شود.

منبع اطلاعات ما از فقه «زید بن علی، مؤسس فرقه زیدیه»، کتاب «المجموع الکبیر» منسوب به زید است که توسط «ابو خالد واسطی» شاگرد و ملازم او جمع‌آوری و تدوین شده است.

روش زید، دوری از غلو و هماهنگی با فقه مدینه مخصوصاً فقه آل البيت است.

با نگاهی به کتاب «المجموع» می‌توان گفت که این کتاب مشتمل بر سه مطلب است
الف) احادیثی از رسول اکرم (ص) که از طریق امام علی (ع) نقل کرده است.

ب) روایاتی که از خود امام علی (ع) آورده است.

ج) اجتهادات و استنباطات خود زید که در بسیاری از موارد موافق با فقهاء اهل سنت است.

در نزد فرقه زیدیه آثار زید به عنوان اصولی هستند که فروع را باید از آنها استنباط نمود.

منابع و مصادر فقهی در نزد فرقه زیدیه

با يك جمع بندی می‌توان گفت که منابع و مصادر فقهی در نزد این فرقه ده تاست البته این منابع از نظر قوت استدلال نزد زیدیه یکسان نیستند بلکه دارای مراتب هستند و اینک این ده منبع را با توجه به مرتبه و درجه اهمیت آنها توضیح می‌دهیم

۱ عقل قطعی: در نظر این فرقه «عقل قطعی» اولین منبع شناخت از حیث رتبه است چون اگر بخواهیم به قرآن و سنت، تمسك و احتجاج نمائیم.

اول باید خداوند سبحان را بشناسیم و نیز باید اثبات کنیم که قرآن از جانب خداوند بر پیامبر (ص) نازل شده است، و اثبات این دو مطلب بر عهده «عقل قطعی» است پس رتبه او از همه منابع شناخت مقدمتر است البته این، غیر از «عقل غیر قطعی» است که در شناخت فروع فقهی بکار می‌رود؛ همانطوریکه بیان خواهیم کرد.

۲ اجماع قطعی: دومین منبع از حیث رتبه، اجماع قطعی است؛ منظور از اجماع قطعی همان ضروریات اسلام است؛ یعنی، امری که همه صحابه از رسول اکرم (ص) نقل کرده‌اند و همه تابعین، و تابعین تابعین تا الآن، بر آن اتفاق دارند؛ مثل اینکه نماز واجب در شبانه‌روز پنج تاست، یا نماز ظهر چهار رکعت است.

۳ مرتبه سوم کتاب و سنت متواتر و قطعی است. در نزد اینها قرآن با سنت قطعی در يك رتبه هستند لذا یکی می‌تواند مخصص یا ناسخ دیگری باشد.

دو نکته:

الف) کتاب و سنت گاهی نص و صریح هستند و گاهی ظاهر، نص هم یا نص جلی است یعنی به ضرورت وضع، معنای دیگری را تحمل نمی‌کند یا نص خفی که با نظر و فکر تحمل معنای دیگری ندارد؛ ظاهر یعنی لفظی که يك معنای راجحی از او به ذهن تبادر می‌کند گرچه احتمال معنای مرجوح هم می‌دهد. در نظر اینها «نص و ظاهر» در يك رتبه هستند چون در صورتی دست از ظاهر برمی‌داریم که نصی اقوی بر خلاف داشته باشیم و الا از حیث حجیت هر دو حجت هستند.

۴ مرتبه چهارم «اخبار آحاد»:

شرائط احتجاج به خبر واحد ۱- راوی عادل و ثقة باشد؛ و در صورتیکه از آل البيت باشد بر دیگران مقدم است.



۲- مورد خبر عام البلوی نباشد، چون در موارد عام البلوی، خبر بین مردم مستفیض خواهد بود.

۵- مرتبه چهارم: مفاهیم می‌باشند، و مفهوم موافق مقدم بر مفهوم مخالف است.

۶- مرتبه ششم اجماع غیر قطعی:

مراتب اجماع:

الف) اجماع قطعی که همان ضروری دین است و قبلاً گذشت.

ب) اجماع صحابه بعد از انقراض آنها.

ج) اجماع صحابه قبل از انقراض آنها.

د) اجماع صحابه بعد از اختلاف در آن

و) اتفاق تابعین بعد از اختلاف صحابه

ز) اجماع سکوتی یعنی اتفاق مجتهدین يك عصر مگر یکی دو نفر

۷- قول صحابی: مراد از صحابی فقط امام علی (ع) و سیده فاطمه (س) و حسن (ع) و حسین (ع) می‌باشند، که قول اینها فقط حجت است.

۸- قیاس: می‌گویند هر چند قیاس مفید ظن است ولی شارع امر به اخذ آن در مواردی مثل معرفت قبله و وقت، ... نموده است و لذا حجت است، استحسان و مصالح مرسله را هم نوعی قیاس می‌دانند؛ و در این جهت با مالکیه توافق تام دارند.

۹- استصحاب: استصحاب را دلیل مستقل نمی‌دانند به چهار قسم تقسیم نمودند: ۱- استصحاب برائت اصلیه ۲- استصحاب ملك و استمرار ملکیت ۳- استصحاب وضوء در مورد کسیکه یقین بوضوء داشته و در آن شك نموده است ۴- استصحاب حال یا وصف مثل استصحاب حیات برای کسیکه مفقود شده است تا اثبات ارث برای او بشود.

۱۰- عقل غیر قطعی: در صورتی که هیچ يك از ادله نباشد نوبت به عقل غیر قطعی می‌رسد. توضیح عقل غیر قطعی در مواردی که هیچ دلیلی نداشته باشیم دیگران می‌گویند اصل اشیاء اباحه یا خطر است و بعضی نیز استصحاب اباحه اصلیه می‌کنند ولی در نظر زیدیه اینجا عقل است که چون حسن و قبح اشیاء و افعال را درک می‌کند از راه نفع یا ضرر داشتن اشیاء در این موارد حکم به اباحه یا منع می‌کند.

اباضیه

اصول و مبانی فقهی

کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۳۲۶ نویسنده: مسعود جلالی مقدم

اباضیان تقلید را در اصول عقاید جایز نمی‌دانند، اما در فروع و مسائل فقهی فقط در مواردی آن را جایز می‌دانند که دلیلی از کتاب، سنت، اجماع امت یا عقل در دست نباشد (جیطالی، ۲۵۷/۱؛ قس: معمر، ۲ (۲) ۲۲۹). در توجیه این نظر می‌گویند که حقیقت تقلید، پذیرفتن سخن کسی است بی‌طلب دلیل و برهان؛ و در جایی که دلیلی از کتاب، سنت، اجماع امت یا عقل موجود باشد، تقلید بی‌معنی است (جیطالی، ۲۵۸/۱).

اباضیه بر خلاف بیشتر فرق اسلامی باب اجتهاد را بسته نمی‌دانند (نک: معمر، ۷۲-۷۱/۱). و استنباط احکام را بر مبنای کتاب، سنت، اجماع امت و عقل جایز می‌شمارند (جیطالی، همانجا) و معتقدند که مجتهد باید

عالم در لغت، اصول دین، اصول فقه و مصادر ادله (کتاب، سنت و اجماع) باشد. اما در باب تجزی اجتهاد، میان علمای اباضی اختلاف نظر وجود دارد (معمر، ۷۲-۷۳/۱).

علمای اباضی به امکان وقوع اجماع میان اهل حل و عقد قائلند (موسوعة، ۵۷/۳). شیخ ابو محمد عبد الله بن حمید سالمی در تعریف اجماع می‌گوید: «اجماع در عرف علمای اصول و فقها و عموم مسلمانان عبارت است از اتفاق علمای امت بر حکمی در یک دوره، و گفته‌اند: اتفاق امت محمد (ص) است در یک دوره بر امری؛ و بعضی این شرط را افزوده‌اند که خلاف مستمری قبل از آن وجود نداشته باشد» (همان، ۵۳/۳، به نقل از طلعة الشمس سالمی). سالمی در باب حجیت اجماع می‌گوید: نتیجه خلاف در تعریف اجماع این است که هرکس هر تعریفی از اجماع را بپذیرد، بر مبنای همان تعریف، اجماع بر او حجت خواهد بود. بنابراین، آن کسی که تنها اجماع مجتهدین را معتبر شمارد، اجماع آنان بر او حجت خواهد بود، خواه دیگران موافق باشند، خواه نباشند؛ و هر کس اجماع مجتهدان مؤمن، نه مجتهدان فاسق و بدعتگذار، را معتبر بداند، اجماع مجتهدان مؤمن بر او حجت خواهد بود، گرچه اهل اهواء با آنان مخالف باشند... به هر حال حجیت اجماع در هر یک از اقوال، ظنی است، نه قطعی (همان، ۶۵-۶۴/۳). سالمی تنها در یک حالت فرضی، حجیت اجماع را با جمع شروط بسیار که امکان تحقق آنها نادر است، قطعی می‌داند (همانجا).

از میان فرق خوارج فقط اباضیه، فقهی مدون دارند، چنانکه تنها مذاهب فقهی موجود در عالم اسلامی، مذاهب اهل سنت، شیعه و اباضیه است (همان، ۳۲، ۳۴-۳۵).

بعضی احکام فقهی:

مذهب اباضی در بسیاری از احکام فقهی همچون نماز (اوقات و شمار رکعات)، حج (ارکان و مناسک)، زکات (نصاب و مصارف) و روزه (بیشتر شروط صحت و مبطلات) با مذاهب چهارگانه اهل سنت چندان تفاوتی ندارد (بارونی، ۷۸). به این جهت تفصیل در شرعیات و احکام فقهی آن ضرورتی ندارد، تنها به ذکر برخی از احکام فقهی آنان بسنده می‌شود:

جیطالی در قناطر الخیرات که در واقع قناطر الاسلام است، هفت قنطره را به واجبات عینی شرع اختصاص داده است: علم، ایمان، نماز، روزه، زکات، حج و توبه؛ و پس از آنها به بیان فرائض بسیار مهم، امر به معروف، و نهی از منکر و جهاد می‌پردازد. علم و ایمان از مباحث کلامی است و نماز، روزه، زکات، حج، توبه، امر به معروف، نهی از منکر و جهاد از ارکان اسلام به شمار می‌روند.

نخستین رکن، نماز است و به اعتقاد آنان چنان اهمیتی دارد که تبرکش موجب کفر است (جیطالی، ۲۵۲-۲۵۳/۱). بر اباضیان واجب است که در نماز صبح و دو رکعت اول از نمازهای مغرب و عشاء، فاتحة الكتاب و یک سوره یا سه آیه از قرآن را جهر بخوانند و در نماز ظهر و عصر و رکعت سوم مغرب و دو رکعت آخر عشاء که باید به سر (اخفات) خوانده شود، می‌توانند فقط به فاتحة الكتاب اکتفا کنند (همان، ۳۷۵/۱، ۳۸۱؛ موسوعة، ۹۹/۱). قنوت، بالا بردن دستها و حرکت سیابه را در نماز منع می‌کنند. «بسم الله الرحمن الرحيم» را آیه‌ای از آیات هر سوره و ذکر آن را در نماز واجب می‌دانند (بارونی، ۷۷)، و اگر در نمازی تعمدا ساقط شود، نماز را اعاده می‌کنند (موسوعة، همانجا). اباضیه به قصر نماز مسافر هر قدر سفر طول بکشد قائلند؛ به شرط آنکه مسافر قصد اقامت (حداقل چهار روز) در آنجا نکند و آن را وطن خود نگیرد (بارونی، ۷۶). نماز جمعه را همواره واجب می‌دانند، حتی اگر امام جائز باشد (طعیمه، ۶۷).

به گفته بغدادی اباضیه قطع ید را در مورد سرقت کوچک یا بزرگ واجب می‌دانند (الفرق، ۸۸). قاضی با وجود دو شاهد می‌تواند در دعاوی مالی حکم بدهد (بارونی، ۷۷-۷۸). در فقه اباضی، شهادت زنان در آنچه بر آن حد جاری می‌شود، پذیرفته نیست، اما شهادتشان در امور مختص زنان پذیرفته می‌شود. بعضی از فقهای اباضی شهادت یک زن را مانند شهادت یک مرد می‌پذیرند (موسوعة، ۱۵۷/۲).

در مذهب اباضی، نکاح زانی با زانیه ممنوع است (بارونی، ۷۶؛ معمر، ۱۱۲-۱۱۳/۱). در نکاح، ولیگرچه پدر باشند نمی‌تواند زن (دوشیزه یا بیوه) را به پذیرفتن عقد مجبور سازد و باید با او مشورت کند. تزویج دوشیزه نابالغ توسط ولی جایز است، لیکن با رسیدن به سن بلوغ می‌تواند تزویج ولی را رد کند (بارونی، ۷۷). آنان اختلاف ملل را از موانع ارث می‌دانند: مسلمان از مشرک و کافر و مرتد ارث نمی‌برد و نمی‌تواند برای مرتد ارث بگذارد (موسوعة، ۹۹/۴).



نزد اباضیه امر به معروف، نهی از منکر و جهاد از اهمیت خاص برخوردار است. جیطالی آنها را «قطب اعظم دین» می خواند (۱۲۹/۲). آنان در اهمیت فریضه امر به معروف و نهی از منکر و فضل ادای کلمه حق نزد امام جائر، تا آنجا پیش رفته اند که حتی با امکان خطر کشته شدن نیز به استحباب آن رأی داده اند، اما به شرطی که در این کار تأثیری باشد (همو، ۱۶۵/۲). در جهاد، بر هر فرد واجب است که به صف کفار هجوم برد و با علم به کشته شدن بجنگد (همانجا). اما اگر پدر و مادر به علت کبر سن یا بیماری یا فقر به پسر محتاج باشند، بماندنش نزد پدر و مادر افضل از جهاد است، به شرط آنکه به شرکت او در جنگ نیاز نباشد. اگر پدر حربی و باغی باشد، به نظر اباضیه، بهتر است که پسر جنگ با پدر و یا کشتن او را به دیگری واگذار کند، ولی اگر او را کشت مجازاتی ندارد (موسوعة، ۱۴۶/۱، ۲۲۳).

کرامیه

کتاب: فرهنگ فرق اسلامی، ص ۳۶۳
نویسنده: دکتر محمد جواد مشکور

«کرامیه» از فرق سنت و جماعت بودند و از ابو عبد الله محمد بن کرام بن عراف بن خزامة بن براء (در گذشته در ۲۵۵ هـ) پیروی می کردند.

او مردی سیستانی و پدرش رزبان بود و چون رزبان را به پارسی کرام گویند: از این جهت به «ابن کرام» معروف شد.

وی پنج سال در مکه مجاور بود و پس از آن به نیشابور رفت و طاهر بن عبد الله او را به زندان افکند و پس از رهایی به شام رفت و دیگر باره به نیشابور بازگشت، محمد بن طاهر بندش کرد و در سال ۲۵۱ رهایی یافت و به بیت المقدس رفت و بدانجا در گذشت.

ابو الفتح بستی درباره او چنین گفته است:

ان الذين بجهلهم لم يقتدوا بمحمد بن كرام غير كرام الراي رای ابي حنيفة وحده والدین، دین محمد بن کرام (۱)

محمد بن کرام از «مجسمه» بود و می گفت: خداوند را جسم و اعضاست و می نشیند و حرکت می کند.

ابن کرام بعضی از آیات قرآن را که در توصیف خداوند به معنی ظاهری آن گرفت و در صفات خداوند غلو می کرد.

وی حرکت را بر خلاف «معتزله» به رد فعل تمثیل می نمود، سلطان محمود غزنوی فاتح هند از پیروان او بود، چنان که مقدسی می نویسد: تا روزگار وی یعنی سال ۳۷۵ هنوز خانقاهها و مجالس «کرامیه» در بیت المقدس بر پا بوده است.

ابن کرام ظاهرا هم صوفی بود و هم متکلم، وی در نوشته هایش در اصطلاحات فنی تصوف و کلام تجدید نظر کرد او از یت حکمت الهی میان مکتب سنت گرای که بکلی مخالف کلام خرد گرای بود و «معتزله» که کاملاً از برداشت خرد گرایانه حمایت می کردند، قرار گرفت و نفوذ او بیش از همه در مذاهب «ماتریدی مشاهده می شود. عقاید «کرامیه» را عبد القاهر بغدادی به نحو مستوفی در کتاب «الفرق بین الفرق» آورده که ملخص آن این است: ابن کرام پیروانش را به جسمانی دانستن پروردگار خویش می خواند و می پنداشت که او جسم است و از زیر و از آنسوی به عرش بر می خورد حد و نهایت دارد و این مانند گفتار «ثنویه» که گفتند پروردگارشان نوری است از آن سو که بتاریکی پیوندد متناهی می باشد اگرچه از پنج سوی دیگر بی کران و متناهی است.

ابن کرام در برخی از کتابهای خویش پروردگارش را مانند نصاری جوهر دانست و در خطبه کتاب خود که معروف به کتاب «عذاب القبر» است گوید: خدای تعالی ذاتی یکتا و گوهری یگانه است و نیز گوید: خدای تعالی مماس یعنی چسبیده بر تخت خویش است و عرش جایگاه وی می باشد، زیرا در قرآن آمده:

«الرحمن علی العرش استوی» طه/۵.

ابن کرام و پیروانش پنداشتند که پروردگارشان جایگاه حوادث است و گفتارها و اراده و دریافتهای او از شنیدن آنها و برخورد او با صفحه بالا از جهان عرضهایی هستند که در او «حادث» گشتند و او جایگاه این حوادث است.

خطاب «کن» یعنی باش را بر چیزی، آفرینش آفریدگان و پدید آمدن پدید آمدگان و نابود کردن چیزی که پس از پدید آمدن نابود می شود نامیده اند.

آنان پنداشتند که در جهان جسمی و عرضی نیاید، مگر پس از پدید آمدن عرضهای بسیار در ذات پروردگارشان که یکی از آنها اراده حدوث آن حادث است و از جمله کلمه «کن» باش بدانگونه که بر پدید آمدن آن داناست و این گفته بخودی خود حرفهای بسیارست و هر حرفی عرضی است که در او پدید آمده باشد از آن جمله است اراده ناپدید کردنش که گوید:

هرگاه خدا اراده ناپیدی چیزی کند ناپدید باش یا نابود شو، این گفتار بخودی خود حرف است و هر حرف آن عرضی است که در او پدید آمده است.

آنان پنداشتند حوادثی که در ذات خدای تعالی پدید آید چند برابر حوادث جسمها و عرضهای جهان است.

برخی از «کرامیه» پنداشتند که خداوند به نیست کردن هیچ جسمی در هیچ حال توانا نیست. کرامیه در میان دو کلمه متکلم و قایل و کلام و قول فرق می گذارند بدینگونه که گویند: خدای تعالی همواره متکلم و قایل بوده است سپس در میان این دو نام در معنی فرقها نهاده و می گفتند: او همواره متکلم به کلامی که توانایی اوست بر قول و پیوسته قایل است به قایلیتی نه به سبب قول و قایلیت توانایی اوست بر قول و قول او حرفی است که در او «حادث» شده است و سخنش «قدیم» است، پس قول خداوند در نزد ایشان «حادث» و کلام او «قدیم» می باشد.

ابن کرام در کتابش «عذاب القبر» بابی آورده که ترجمه شگفتی دارد و گوید: باب در کیفیت خدای عز و جل.

در برخی از کتابهایش جایگاه پروردگارش را به «حیثوئیت» تعبیر کرده است. از آن جمله گفته اند: نخستین چیزی که خدای تعالی آفریده ناگزیر باید جسمی زنده باشد که تواند عبرت گیرد و اگر او نخست جمادات را می آفرید حکیم نمی بود.

آنان گفتند: نابود کردن کودکی که اگر تا زمان بلوغ بماند به او گردد و نیز نابود ساختن کافری که اگر تا مدتی زندگی کند به او گردد، از حکمت خدای تعالی روا نیست. درباره «عصمت» پیغمبران گفته: هر گناهی که عدل و داد را بر دارد و حد را واجب کند ایشان از آن بر کنارند و درباره ایمان گوید: ایمان در آغاز اقرار تنهاست و اگر مکرر کند ایمان نیست مگر از مرتد که پس از ارتدادش خود بدان اقرار کند.

او در علم فقه نیز دخالت کرده و در باره نماز مسافر گوید: او را گفتن دو تکبیر کافی است بی رکوع و بی سجود و بی قیام و قعود و بی تشهد و سلام و گوید: غسل میت و نماز بر او دو سنت غیر واجبند و کار واجب کفن و دفن اوست و گفت: نماز و روزه حج بی نیت درست است.

منابع:

الفرق بین الفرق، ص ۱۳۰-۱۳۷.

التبصیر فی الدین، ص ۶۵.

تبلیس ابلیس، ص ۸۴.

مقالات الاسلامیین، ص ۵۰۵.

پی نوشت:

از این شعر استفاده می شود که مذهب کرامیه در قرن چهارم که بستی می زیسته (وفات بستی در ۴۰۰ هجری بوده است) در سجستان که محمد بن کرام از آن دیار بوده رواج داشته و بستی که نیز از آن ولایت بوده است گرایش بدین مذهب داشته است.

پژوهشی در باره کرامیان

منبع: مجله هفت آسمان، شماره ۲.
محمد کاظم رحمتی

تحقیق در باره بعضی از فرق اسلامی که امروزه در قالب يك گروه از آنها اثری باقی نمانده است، از مباحث قابل توجه و تأمل است.

در مطالعات فرقه شناسی اسلامی عمدتاً چهار ویژگی را باید مدنظر قرار داد:

- الف) حیات فرهنگی اجتماعی هر فرقه؛
- ب) میزان تأثیر يك فرقه در تکوین فرقه های دیگر؛
- ج) تفسیر هر فرقه از اسلام؛
- د) عوامل ضعف و اضمحلال يك فرقه.

متأسفانه پژوهشگران فرق و مذاهب هنگام شناساندن بعضی از فرق، به شواهد و دلایل اندك و گاه ناکافی تمسك جسته اند؛ این دلایل نیز با غرض ورزی و تحریف حقیقت همراه است و نکته مهمتر این که گاه از فرقه هایی سخن به میان رانده اند که در زمان خودشان نیز اثر قابل توجهی نداشته اند؛ برای مثال، در مورد فرقه کیسانیه اظهار نظرهای متفاوتی وجود دارد؛ عده ای از فرقه شناسان آنها را از فرقه های عمده قرن اول و دوم هجری می دانند؛ در حالی که گروهی دیگر این فرقه را خیالی و ساخته و پرداخته دست سیاست بازان و فرقه نویسان قرون بعدی معرفی کرده اند (۱). حال با توجه به این دو نظریه، چگونه می توان درباره وجود یا عدم فرقه کیسانیه یا فرق دیگری از این قبیل اظهار نظر نمود؟ در نتیجه، پژوهش در فرقه شناسی نیازمند بررسیهای مختلف است و برای اثبات وجود يك فرقه، نیاز به مدارك و شواهد کافی است.

با وجود مسائل فوق، نمی توان به طور کلی از کتابهای فرقه شناسی صرف نظر نمود؛ اما در استفاده از آنها و استناد به آنها باید دقت فراوانی ملحوظ داشت. با این وجود، فرقه کرامیه از گروه هایی است که وجود آن از نظر تاریخی مورد تردید نیست و از این نظر منابع متعددی به حیات و نقش آن در عرصه فرهنگ و ادب اسلامی اشاره کرده اند. البته در بررسی کرامیه نیز باید به این نکته توجه داشت که غالب منابع ملل و نحل را نویسندگان شافعی پدید آورده اند. اهمیت مساله در این است که کرامیان با شافعیان (اهل حدیث) نزاعهای خونینی داشته اند (۲) و حدیثی نیز جهت این نزاع جعل نموده اند که در آن از ابن ادریس (شافعی) به عنوان ابلیس و از ابوحنیفه به عنوان «سراج امت» یاد شده است. (۳) بنابراین به نوشته های شافعیان در مورد کرامیه باید با احتیاط نظر کرد. (۴)

از نکات مهم در بررسی حیات اجتماعی - فرهنگی کرامیه، تأثیر آنها در گسترش اسلام در نواحی شرق ایران اسلامی به ویژه مردم نواحی روستایی خراسان، هرات، غور و نواحی آن و آسیای میانه است. یکی از دلایل



گسترش اسلام در این مناطق، اعتقاد کرامیه به مفهوم خاصی از ایمان بود؛ کرامیان، مومن را فقط شخصی می‌دانستند که به شهادتین اقرار کند و عمل به احکام شریعت را از ایمان نمی‌دانستند و آن را از فرائض می‌شمردند؛ (۵) هر چند آنان معتقد نبودند که این مفهوم از ایمان موجب رستگاری در آخرت می‌گردد، اما قائل بودند که در این دنیا به چنین اشخاصی اطلاق لفظ مؤمن صادق است؛ (۶) به همین دلیل نیز در برخی منابع فرقه‌شناسی از آنان به عنوان یکی از گروه‌های مرجئه یاد شده است. (۷)

عبد القاهر بغدادی در مورد مساله ایمان نزد کرامیه با اشاره به نکته‌ای که مورد تایید متون کرامی نیز هست، نوشته است که کرامیان، تباه کیشان (مرتدان) کرامی را در آتش دوزخ جاودان می‌دانند. (۱۰) در منتخب رونق المجالس که يك متن ادبی کرامی است، حکایتهای متعددی درباره ارتداد افراد کرامی آورده شده است. به نظر می‌رسد که این حکم کرامیه درباره ایمان، راهی برای مقابله با وضعیت ناپایدار برخی از افراد نو مسلمان در این نواحی بوده است. (۲۰)

از لحاظ فرهنگی نیز نباید از نقش کرامیان در پیدایش و تحول نهادهای اجتماعی مسلمین و تاسیس خانه‌گاه (مدرسه) توسط آنها غافل بود. ساخت مدارس از چند نظر مهم است؛ ابتدا این که به وسیله جدا شدن مدرسه از مسجد و تشکیل يك نهاد مستقل، تحول مهمی در نهادهای اجتماعی مسلمین به وجود آمد.

همچنین در این برهه همواره حاکمان با تاسیس و وقف مدارس دینی و اعطای موقوفات جهت آنها کوشیده‌اند تا ارتباط نزدیکی با فقها داشته و مقبولیت خاصی در میان مردم به دست آورند که اوج این مساله را در ساخت مدارس نظامیه می‌توان مشاهده کرد. (۸)

تاثیر دیگر کرامیه تلاش آنها برای ایجاد و گسترش سلوك عرفانی و جدایی از جریان تصوف در خراسان است. آنها در این زمینه حتی ادبیات گفتاری خاصی برای خود داشتند؛ به طور نمونه، در ادبیات گفتاری، کرامیه همدیگر را با عنوان دوست یا دوست دوستان مورد خطاب قرار می‌دادند، (۹) و در مورد خود کرامیه نیز تعبیر خاص ولی و اولیا به کار برده شده است. (۱۰) در این مقاله ضمن بررسی مطالب یاد شده، دو نسخه خطی نویافته در مورد کرامیه را معرفی خواهیم کرد.

کرامیه، کرامیه یا کرامیه

مشهورترین و رایج‌ترین تلفظ نام این فرقه بر اساس ضبط منتقدان کرامی، «کرامیه» است؛ (۱۱) در حالی که تلفظ صحیح «کرامیه» یا «کرامیه» است. فصیحی از قول نووی، (۱۲) ضبط این کلمه را به صورت کرامیه آورده است. (۱۳) همچنین ذهبی (م. ۷۴۸ ه. ق) از قول محمد بن هیصم (۱۴) (م. ۴۰۹ ه. ق) متکلم مشهور کرامیه، دو وجه برای نام این فرقه ذکر می‌کند: کرامیه و کرامیه، که صورت نخست را تلفظ رایج میان مشایخ کرامی می‌داند و صورت دوم با توجه به گویش سجستانی (کرام جمع کریم) است. (۱۵) اشعاری نیز از ابو الفتح بستی (۳۲۰ ۴۰۰ ه. ق) شاعر دربار محمود غزنوی وجود دارد که در اوج قدرت سیاسی کرامیه سروده شده (۱۶) و در آنها قرائت این کلمه به دو صورت آمده است. (۱۷) (۳۰)

کرام بن عراف، در یکی از روستاهای زرنگ، (۱۸) به نام ختك (از ناحیه باب الطعام) (۱۹) زندگی می‌کرده است. کرام هنگامی که با همسر خود به مکه رفته بود، صاحب فرزندی شد که او را محمد نام نهاد. «پدر او را در خرقة پیچید و در کعبه طواف داد و پیش زهاد و معتکفان مسجد الحرام برد و ایشان او را دعای خیر کردند». (۲۰) پدر او به سجستان بازگشت و محمد بن کرام در همان جا به تحصیل علم مشغول گردید و پس از مدتی به هرات و نیشابور و دیگر مناطق برای کسب علم سفر کرد. در سمرقند همراه با ابومحمد عبد الله بن محمد بن سلیمان سجزی (جانشین و دوست ابن کرام) تفسیر ابن کلبی را نزد علی بن اسحاق حنظلی سمرقندی (م. ۲۳۷ ه. ق) فرا گرفت. (۲۱) در نیشابور اکثر اوقات خود را به مصاحبت با احمد بن حرب (م. ۲۳۴ ه. ق) گذراند و در مساله را از او فرا گرفت و بعد از آن به مکه رفت و پنج سال در آن جا بود. (۲۲) سمعانی (۵۰۶-۵۱۲ ه. ق) شرح کاملی از احوال اساتید ابن کرام را آورده است.

در بلخ نزد ابراهیم بن یوسف ماکیانی بلخی، در مرو نزد علی بن حجر مروزی، در هرات نزد عبدالله بن مالک بن سلیمان هروی و در نیشابور نزد احمد بن حرب، تلمذ نمود. سمعانی متذکر گردیده است که ابن کرام اکثر روایات خود را از طریق احمد بن عبد الله جویباری و محمد بن تمیم فاریابی نقل کرده است. (۲۴)



بعد از بازگشت از مکه به نیشابور رفت، و در این هنگام عمش درگذشت و او به سیستان رفت و آنچه را که به وی ارث رسیده بود، فروخت و پول آن را میان فقرا تقسیم کرد. (۲۵) فعالیت‌های او باعث گردید تا بعضی از فقیهان چون ابن خزیمه (۲۲۳-۳۱۱ هـ) به مخالفت با او برخاستند و به تحریک اینان، ابراهیم بن حصین، عامل طاهری در سیستان، او را از آن جا راند. پس از آن ابن کرام به مناطق غور، شورمین و غرچستان رفت و به تبلیغ اسلام پرداخت (۲۶) و حاصل این فعالیت‌ها، اسلام آوردن گروهی کثیر بود.

در هرات او به ساخت‌خانه‌گاه (مدرسه) دست‌یازید. (۲۷) اقدامات او در آن جا نیز مخالفت فقیه شافعی ابوسعید دارمی (۲۰۰-۲۸۰ هـ) را برانگیخت و ابن کرام را از هرات بیرون راند. (۲۸) بعد از آن او با پیروانش به نیشابور بازگشت. تعداد بی‌شمار مریدان او و همچنین مطرح شدن شايعه‌ای که حکومت طاهریان را فردی از سجستان بر خواهد انداخت، موجب گردید تا مدتی را در زندان بگذراند؛ هر چند زهد و ورع وی باعث آزادیش گردید. (۲۹)

بعد از رهایی از زندان همراه با پیروان خود، به بیت‌المقدس رفت و در نواحی جبل عامل خانه‌گاه‌هایی بنا کرد و در آنجا به تعلیم و تربیت پیروان خود پرداخت (۳۰) و پس از مدتی به نیشابور بازگشت و باز هم به زندان افتاد و مدتی طولانی در زندان به سر برد و در سال ۲۵۱ هـ. تنها با این شرط که دیگر به خراسان بازنگردد، از زندان رهایی یافت و به بیت‌المقدس بازگشت. (۳۱) به موازات فعالیت‌های وی در مناطق غرچستان، شورمین و بلاد غور، احتمالاً او به تلاش‌هایی در بلخ، سمرقند، فرغانه و آسیای میانه نیز پرداخته است. (۳۲) نکته قابل توجه این است که مناطق ذکر شده، به فاصله کوتاهی تحت‌سیطره ماتریدیان درآمد. نزاع آشکار کرامیه و ماتریدیه در قرون بعد حالت تندی به خود گرفت؛ چرا که ابومنصور ماتریدی (م. ۳۲۳ هـ) بنیانگذار ماتریدیه، تنها به نوشتن ردیه بر معتزله مشغول بود و در موارد معدودی به کرامیه اشاره کرده است. (۳۳) از طرف دیگر، حتی یکی از اعقاب متکلم مشهور ماتریدی، ابومعین نسفی (۴۱۸-۵۰۸ هـ)، یعنی ابومطیع مکحول بن فضل نسفی (م. ۳۱۸ هـ) نزد ابن کرام، کلام فرا گرفته بود. (۳۴) بعد از اقامت در بیت‌المقدس، در آن جا نیز به سبب عقایدش مورد آزار قرار گرفت و به ناحیه بد آب و هوای «زغر» تبعید شد و کتابهایش را سوزاندند. ابن کرام در ماه صفر سال ۲۵۵ هـ. در آن جا درگذشت و پیروانش جسد وی را به بیت‌المقدس آوردند و در مقبره انبیا به خاک سپردند. (۳۵) از شاگردان ابن کرام می‌توان به مامون بن احمد سلمی هروی، ابو محمد صفار و ابو محمد عبد الله بن محمد بن سلیمان سجری اشاره کرد. (۳۶) همچنین ابو اسحاق ابراهیم بن محمد بن سفیان، ابراهیم بن حجاج نیشابوری، عبد الله بن محمد قیراطی نیشابوری، (۳۷) احمد بن محمد بن یحیی بن معاویه دهان سلمی، (۳۸) محمد بن اسماعیل بن اسحاق بن جمع، (۳۹) ابو الحسین عبد الله بن مامون هروی، (۴۰) عمار بن عبد المجید، سلیمان بن خمیرویه (زین الفتی، ۳۳۸) و ابی بکر ارباکنی (پیشین، ۲۷۰) از وی حدیث نقل کرده‌اند.

برخی از آرای خاص کرامیه

در میان کتابهایی که هر کدام به دلایلی به ذکر کرامیان پرداخته‌اند، گفت‌وگوها و مناظراتی از ابن کرام با بزرگان عصرش می‌توان یافت. از خلال برخی مطالب نقل شده می‌توان به پاره‌ای از آرای خاص ابن کرام دست‌یافت. زهدی که ابن کرام آن را ترویج می‌کرد، از سوی هم عصرانش به عنوان زهد کاذب مورد انتقاد بوده است. (۴۱) بنابراین، برای ما مهم است که بدانیم وجه تمایز این زهدگرایی چه بوده است. ابن کرام توکل را به نحوه خاصی تفسیر می‌کرده است، به گونه‌ای که به انکار کسب (یعنی عدم تلاش برای به‌دست آوردن رزق و روزی) منتهی می‌شده است. (۴۲) هر چند به نظر می‌رسد که او مخالف مطلق هر گونه تلاش و جهد برای به‌دست آوردن معاش (کسب) نبوده باشد. در اثری تفسیری که حاوی آرا و نظرگاه‌ها و اقوالی از ابن کرام می‌باشد، از قول وی در این باره این گونه آمده است: «و سئل ابو عبد الله: ان کانت الارزاق مقسومة فالکد و العناء و التعب لما ذا؟ فقال: انها ايضا مقسومة». (۴۳) هرچند این مساله در دوره‌ای که ابن کرام آن را طرح می‌کرده، مساله بدیعی نبود. ابن ریوندی (ابن راوندی)، شقیق بلخی و احمد حلوانی نیز از انکار کسب دفاع می‌کردند و حتی استاد ابن کرام، احمد بن حرب نیز به این امر بی‌تمایل نبوده است. (۴۴) در اثر فارسی کرامی، منتخب رونق المجالس، در باب توکل حکایتی نقل شده است که می‌تواند مفهوم خاص این تفسیر را نشان دهد. گرچه مفهوم توکل تنها نزد کرامیان دارای چنین مفهومی نبوده است، (۴۵) اما آنان در ارائه تعریف خاص از توکل ممتاز بوده‌اند. ذکر متن این حکایت می‌تواند، مطلب را روشن‌تر کند:

«وقتی به سمرقند مردی در خانه‌گاه شد. آن اولیا را دید به جمع نشسته و تعلیم و تعبد می‌کردند. آن مرد، خادم را پرسید که شما از کجا خورید؟ گفت: ترا با این حدیث چه کار است؟ گفت: مرا باید که بدانم. گفت: از آنجا که خدای عزوجل روزی کرده باشد. آن مرد الحاج کرد، گفت: ناچار بگوئی تا این همه از کجا خورند؟ خادم را



خشم آمد، گفت: از دندان تو. آن مرد گفت: اگر شما از این جا خواهید کردن (خوردن) بسیاری گرسنگی به شما خواهد رسیدن. این بگفت و از آنجا بازگشت. در ساعت دندان آن مرد به درد خاست. هیچ حیلتنی نداشت. از مردمان سمرقند پرسید که چون شما را دندان درد کند، چه کند؟ گفتند: چون ما را چنین حالی پیش آید، لختی نان خریم و بدین خانه گاه بریم، تا اینان دعا کنند، به باشیم. آن مرد بی طاقت شد. گوسفندی خرید و سفر (هی) نان بر پشت حمالی نهاد. بر آنجا بگه برد، خادم نستند، بسیاری الحاح کرد تا به جایی رسید که گفت: یا خادم! بستان و به ایشان ده تا بخورند، که از این دندان من می خورند...» . (۴۶)

این عقیده (تحریم کسب و کار و ناسازگار دیدن آن با تقوا) مورد نقد قرار گرفته بود. ابو حارث محاسبی (م. ۲۴۳ هـ)، محمد شبیبانی و ابوطالب مکی در قوه القلوب این موضوع را رد کرده بودند و از کسب و تلاش برای به دست آوردن رزق مادامی که در جهت رضای خدا و از طریق حلال باشد دفاع کرده بودند (۴۷) .

نکته مهم دیگر، تلقی خاص کرامیان از عقل است. گرچه آنان حسن و قبح را قبل از حکم الهی (وحی) می پذیرفتند، اما به هیچ وجه نظریه اصلح و قاعده لطف معتزله را قبول نداشتند. (۴۸) همچنین کرامیان با تعقل فلسفی مخالفت شدیدی داشتند. (۵۰) قطعاتی از کتاب السر ابن کرام موجود است و این عقیده یعنی اصلح نبودن نظام آفرینش را به خوبی نشان می دهد. (۴۸)

نکته قابل تامل دیگر که حاکی از نوعی عقل گرایی خاص کرامیان است، اعتقاد آنان به تکافو ادله (برابری براهین) است. این مطلب را البته به شکل تحریف شده، از يك عبارت مؤلف تبصرة العوام نیز می توان دریافت. (۴۹) حاکم جشمی، محسن بن کرامه (م. ۴۹۴ هـ) به نقل از استاد خود ابوالحسن علی بن ابی طیب (م. ۴۵۷ هـ) نقل کرده است که محمد بن هیصم، متکلم مشهور کرامی، به برابری براهین اعتقاد داشته است. (۵۰) بحث از برابری براهین در حقیقت نتیجه شکاکیت در معرفت شناسی یا عدم امکان شناخت است. البته این بحث نتیجه عملی نیز داشت. (۵۱) جواب مثبت به این پرسش که آیا هر کدام از پیروان ادیان مختلف می توانند به دین خود پایبند بمانند و رستگار گردند، نتیجه منطقی قبول تکافو ادله است. این بحث در عراق، مرکز فعالیت معتزله، مطرح شده بود؛ اما در آنجا در نتیجه غلبه عقل گرایی به زودی مساله ای خاتمه یافته، تلقی گردید. (۵۲)

با این وجود، کرامیان در دعوت دیگران به اسلام بسیار کوشا بوده اند. نکته جالب این است که بحث تکافو ادله در مناطق خاصی مطرح بود و متکلمان به رد یا قبول آن مشغول بودند. (۵۳) این مناطق بخشهایی بود که گروه های مذهبی گوناگون در آن زندگی می کردند. حتی اسلام در این مناطق در لباس عقل گرایی ظاهر نشد.

از دیگر عقاید ضد معتزلی کرامیه، اعتقاد به عدم خلود دائم در جهنم است. (۵۴) آنها معتقد بودند که خدا می تواند کفار را از آتش جهنم نجات بخشد. نکته جالب دیگر که حاکم جشمی در تعریض به کرامیان، بدان اشاره کرد، علاقه آنان به خواندن آثار ابن ریوندی است. (۵۵) احتمالاً آثار این متفکر ضد معتزلی برای کرامیان جالب توجه بوده است. همچنین کرامیان بر خلاف معتزله، به کرامات اولیا، از جمله به طی الارض معتقد بوده اند. (۵۶) مساله دیگر شایسته بررسی، عقیده کرامیان در باب توحید است، که مورد انتقاد بوده و آنان متهم شده اند که در باب توحید، عقیده ای تشبیهی دارند. این اتهام حتی در زمان خود آنان نیز مطرح بوده است. در نزاعی که میان ابوبکر محمد بن اسحاق بن محمضاد (م. ۴۲۱ هـ) و ابوعلاء صاعد بن بن محمد (م. ۴۲۱ هـ) رخ داده بود، ابو بکر محمد بن اسحاق، ابو علاء را به بدعت اعتزال متهم کرده بود. در مقابل ابوعلاء نیز او را به داشتن عقیده تشبیه متهم کرده بود. (۵۷)

اما به راستی کرامیه در این باره چه می اندیشیده اند. قبل از بیان هر مطلبی باید این نکته را اشاره کرد که هیچ يك از فرق اسلامی قائل به تشبیه نیست و داشتن چنین اعتقادی را نفی می کند، گرچه برخی در ارائه تفسیر این مطلب به دام تشبیه می افتند. (۵۸) ابو معین نسفی (م. ۵۰۸ هـ) متکلم ماتریدی، در این باره می گوید: کرامیه وقتی سخن از جسم بودن حق می گویند... نظرشان این است که وی قائم بالذات است. مفهوم «جسم لا کالاجسام» که کرامیان به کار می بردند، در این معنی بوده است. خود ابن کرام در کتاب مفقود شده اش، عذاب القبر، این مفهوم را به کار برده بود. هرچند بعدها پیروانش در به کارگیری این الفاظ تجدید نظرهایی کردند. (۵۹) محمد بن هیصم در اثر مفقود شده اش، المقالات، که تنها منقولاتی از آن باقی مانده است، (۶۰) درباره این مساله سخن گفته و اعتقاد تشبیهی را رد کرده است. گرچه آن گونه که اظهار نظر کرده، مشخص می گردد که آنان در این مساله نص گرا (ظاهرگرا) بوده اند، اما اینکه این نص گرایی آنان به تشبیه منجر می گردد، ابن هیصم آن را رد کرده است. (۶۱) در مورد عصمت انبیا آنها نظرهایی متفاوت با



معتزله و اشاعره داشته‌اند؛ حاکم چشمی اشاره کرده که کرامیان انجام گناه (کبایر) و دروغ گفتن را از سوی پیامبران جایز می‌دانند. (۶۲) عبد القاهر بغدادی (م. ۴۲۹ هـ.) نیز در این باره نقل می‌کند که گروهی از کرامیه گفته‌اند: هر گناهی که موجب ساقط شدن عدالت یا اجرا شدن حد گردد، انبیا از آن بری هستند اما در غیر آن، ممکن است مرتکب خطا گردند. گروهی دیگر از آنها گفته‌اند: پیامبر در امر ابلاغ وحی نیز خطا نمی‌کند، اما گروهی از آنان با پذیرش افسانه غرائق، به طور ضمنی خطا در ابلاغ وحی را پذیرفته‌اند. (۶۳) در تایید این مطلب، عاصمی در زین‌الفتی، افسانه غرائق (۶۴) را صحیح دانسته و به عنوان تاییدی بر ترتیب خاصی از نزول سوره‌ها بدان استناد می‌کند (برگ ۱۹ b).

کرامیان و شیعیان

یکی دیگر از موضوعاتی که می‌توانیم در طول حیات کرامیه بررسی کنیم، نزاعهای آنان با شیعیان است. آغاز این نزاعها با نقد آرای ابن کرام توسط فضل بن شاذان نیشابوری (م. ۲۶۰ هـ.) بوده است. (۶۵) مقدسی، جغرافی‌نگار مشهور که در سال ۳۷۵ هـ. به تالیف اثر خود مشغول بوده، از نزاع میان کرامیان و شیعیان که خود شاهد آن بوده، خبر داده است. (۶۶) محمد بن اسحاق بن محمشاد (م. ۴۲۱ هـ.) یکی از افراد مشهور کرامی در زمان قدرت خود، مسجد نو ساخته شیعیان را در نیشابور خراب کرد. (۶۷) اما فراسوی این نمود خارجی، در مسایل دیگری نیز آنان با یکدیگر در ستیز بوده‌اند. عبید الله بن عبد الله بن احمد، مشهور به حسکانی، در مقدمه کتاب خود شواهدالتنزیل به برخی از جنبه‌های دیگر این نزاعها اشاره کرده است و آن، اختلاف بر سر شان نزول آیاتی از قرآن در حق اهل‌بیت است. او می‌نویسد: «در مجلسی که در آن بزرگان و تعداد کثیری از مردم و نقیب علوی شهر و فردی از کرامیان حضور داشت، فرد کرامی در نزاع با نقیب، نزول سوره هل اتی در منزلت اهل‌بیت یا هر آیه دیگر در شان آنان را منکر شد و نزاع به این محدوده ختم نشد و به اتهامی بر ضد کرامیان در مورد اهل‌بیت بدل شد. (۶۹) این مساله باعث گردید تا یکی از رجال کرامیه به نام ابو محمد، احمد بن محمد بن علی عاصمی به تالیف کتابی در این مورد پردازد تا به تعبیر خودش این اتهام را از کرامیان دفع کند. (۷۰) هرچند به نظر می‌رسد که این اتهام تا حدی نیز صحت داشته است. کرامیان منبر تدریس ابن البیع حاکم نیشابوری (م. ۴۰۵ هـ.) را به خاطر عدم نقل حدیثی در فضیلت معاویه شکسته و مانع خروج او از خانه‌اش شده بودند. (۷۱) همچنین حسکانی و حاکم چشمی که در این مناطق ساکن بودند، آثاری در رد نواصب نگاشته بودند. (۷۲) خود عاصمی نیز در کتابش زین‌الفتی فی شرح سوره هل اتی، به نحو تلویحی این اتهام را می‌پذیرد، اما علت آن را جهل کرامیان نسبت به فضایل علی (ع) و قیاس نادرست آنان در این مورد بیان می‌کند. (۷۳) درباره این فرد کرامی تنها در يك منبع اشاره‌ای به سال تولد و برخی از آثارش در ادبیات و علم بلاغت و... شده است. (۶۸) او در سال ۳۷۸ هـ. و احتمالاً در نیشابور متولد شده است. در مورد اساتید و مشایخش جز در دو اثر نو یافته از او، در منابع دیگر اطلاعی در دست نیست. بر اساس همین منابع، او نحو و ادبیات را نزد استاد ابوبکر احمد بن علی بن منصور نحوی فرا گرفت. (۷۴) آن گونه که خود به کرات در زین الفتی اشاره کرده، جدش ابو عبد الله احمد بن محمد بن مهاجر بن ولید است.

(a 4) در جای دیگر به ابراهیم بن احمد بن مهاجر اشاره کرده و او را عموی مادرش معرفی می‌کند. (b 202) به این ترتیب می‌توان گفت که پدر او ابو رجاء احمد بن محمد بن علی عاصمی (b 3) داماد احمد بن مهاجر بن ولید بوده است. به موازات استنادهای مکرر او به جدش از ابوبکر محمد بن احمد جلاب (a 4)، استاد ابوبکر محمد بن اسحق بن محمشاد، شیخ ابوالقاسم (۹)، عبدالله بن احمد بن نصر (b 9) [شاید وی همان عبدالله بن احمد بن نصرین شهاب پری م. ۴۲۵ هـ. باشد ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۸۹۳] احمد بن محمد بن اسحاق بن جمع (a 10)، ابو عبد الله محمد بن هیصم (b 17)، ابو عبد الله حسین بن محمد بستنی ازغندی (a 71)، ابراهیم بن محمد بن ایوب طرماحی (b 129)، شیخ ابوبکر احمد بن محمد بن حفص (b 198)، حسن بن محمد بن احمد زبادی (a 201)، شیخ محمد بن قاسم فارسی (a 93) [در مورد وی ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۴۳] ابو القاسم عبد الله بن محمشاد بن اسحاق (a 15)، احمد بن محمد بن سهل زاوهی ادیب (a 62)، ابوبکر احمد بن محمد سابق دوعی (a 73)، ابونصر بن ابی سعد (a 227)، محمد بن یحیی (b 244)، ابوبکر محمد بن علی کرمانی (a 264)، ابوحنیفه عبدالمک بن علی قزوینی (b 270)، عبدالله بن محمد بسری (a 272)، ابوالحسن علی بن محمد بن عبد الله فارسی مغربی (b 267، a 331) [در مورد او ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۱۳۷۰]، ابونعیم عبدالمک بن حسن اسفراینی (a 315) [در مورد او ر.ک: همان، رقم ۱۰۷۴] و ابومحمد یونس بن محمد رازی (b 343) حدیث نقل کرده است. در کتاب خود (زین الفتی) به برخی از آثار دیگرش اشاره کرده است. یکی از این آثار کتاب «المبانی لنظم المعانی» است. نسخه‌ای خطی از این کتاب در کتابخانه برلین موجود است و بر مبنای آن بخشی نیز به چاپ رسیده است. (۷۵) وی در



مقدمه کتاب خود المبانی، اشاره به سال تالیف کتاب خود دارد (۴۲۵ هـ). در زین الفتی او اشاره می‌کند که اثرش را بعد از المبانی نوشته است و در چند جا خواننده را به آنجا ارجاع می‌دهد. نظری به این دو اثر او به خوبی مشرب حدیث‌گرایی‌اش را نشان می‌دهد.

در زین الفتی و المبانی او با نقل احادیثی، بر معتزله و زیدیه (در کنار رافضیان) خرده می‌گیرد. (۷۶) در المبانی او نظر شیعه را در تفسیر قرآن و فهم آن، رد می‌کند و به اعتقاد وجود امام غائب می‌تازد. (۷۷) اظهار نظرهای او درباره خلفای اموی به جز معاویه که از او نامی نبرده است، بسیار تند است و از آنان به «فساق بنی امیه» یاد می‌کند. او یزید را ح فاسق می‌خواند و بعد از اشاره به خواندن اشعار ابن زبیری توسط یزید بعد از شهادت امام حسین (ع)، از قول محمد بن هیصم نقل می‌کند که گفته: اگر این نکته، یعنی خواندن اشعار ابن زبیری توسط یزید بعد از حادثه کربلا، درست باشد، شکی در کفر یزید نمی‌توان داشت (زین الفتی ۶۳ b).

نکته جالب دیگر که او عنوان کرده، نقل خطبه‌ای به نام خطبه ملاحم است که آن را به علی (ع) نسبت داده است و در آن تاییدی ضمنی بر لشکرکشی‌های محمود به هند و دیلم وجود دارد. خود او عنوان می‌کند که معنی این روایت را درک نکرده بود تا آنکه محمود به ری حمله کرد. (زین الفتی ۱۳۹ b). در جای دیگر در بیان مشابهت علی (ع) به پیامبر با روایت‌های گوناگونی سعی در تثبیت ایمان نیابردن ابوطالب دارد (ص ۳۱۵ ۳۲۱ a). وی در بحث از بغی و خوارج به طلحه و زبیر و عایشه اشاره کرده و بیان نموده که آنها توبه کرده‌اند (۲۲۳ a) و بعد از آن به حدیث عشره مبشره اشاره کرده و متن آن را بیان داشته و احادیث دیگری نیز در تایید زبیر و طلحه آورده است (ص ۲۲۳-۲۲۴). قریشی بودن ائمه و امام را با آوردن چند حدیث یادآور می‌گردد (۲۳۴ b).

در متن دیگری از کرامیه، یعنی تفسیر الفصول، در بیان شرایط امام از دیدگاه کرامیه در ذیل آیه «یوم ندعوا کل اناس بامامهم» (۷۸) این گونه آمده است:

«فقيل يحتاج الامام الى عشر خصال يستحق بها الامامة؛ اولها العلم بامور الدين من علم التوحيد و الفقه ... و الثانية الصبر ... و الثالثة الوفاء بحقوق الله... و الرابعة لين الجانب... و الخامسة التواضع... و السادسة النصيحة... و السابعة احتمال الادي... و الثامنة ان يكون فصيح اللسان حسن البيان... و التاسعة السخاء و البذل... و العاشرة الزهد... و اجتمعت هذه الاشياء كلها في نبينا عليه السلام و في الخلفاء الراشدين و في اكثر ائمة الدين خاصة في الامام ابي عبد الله (محمد بن كرام) رحمه الله» (۸۰).

همان‌گونه که شهرستانی (م. ۵۴۸ هـ) نگاشته است، آنها امامت را به اجماع امت می‌دانسته‌اند، نه به نص و تعیین شدن شخص خاص از سوی پیامبر. (۹۰) عاصمی رؤیت خدا در آخرت را تایید می‌کند. (۱۰۰) به موازات کرامیه، ماتریدیه نیز سخت‌به این مساله اعتقاد داشته‌اند. (۷۸)

کرامیان و نقش آنها در تحول نهادهای آموزشی مسلمانان

از تاثیرات مهم دیگر کرامیه می‌توانیم به تاسیس خانه‌گاه اشاره کنیم. این امر را خود محمد بن کرام آغاز کرده و در هرات یکی از مراکز مهم کرامیه در قرون بعد خانه‌گاهی تاسیس نموده بود. (۷۹) مراکز آموزشی مسلمین در ابتدا درون مساجد بود که در آنها افراد به صورت حلقه‌هایی گرد هم جمع می‌شدند. اما به تدریج محل‌های خاصی جدای از مسجد برای امر آموزش در نظر گرفته شد. به نظر می‌رسد که کرامیان در این امر پیشتاز بوده‌اند.

مترجم عربی رونق المجالس در ترجمه کلمه خانه‌گاه، واژه مدرسه را برگزیده است. این زمان قرن چهارم و پنجم، هم زمان با شکل گیری مدارس نظامیه درست‌بره‌ای است که مفهوم مدرسه به معنی کاملاً متمایز، برای يك نهاد آموزشی به کار می‌رفته است. (۸۰) در این خانه‌گاه علاوه بر تعبد و زهدورزی، به تعلیم نیز می‌پرداختند. شیوه آنان دفترخوانی بوده است. (۸۱) ابن کرام در سال ۲۵۱ هـ، نیشابور را برای همیشه ترك کرد. مدت اقامت ابن کرام در نیشابور، چهارده سال بوده است. (۸۲) گرچه به نظر می‌رسد که این مدت زمان پیوسته نبوده است. با در نظر گرفتن این نکته او خانه‌گاه خود را قبل از سالهای ۲۳۶-۲۳۷ یا حتی پیشتر از این تاریخ در هرات بنیاد نهاده بود. خانه‌گاه‌سازی به سرعت به صورت يك امر رایج در بین کرامیان در آمد و بعد از فوت ابن کرام، پیروان همراهش، خانه‌گاهی بر سر مزار او بنا کردند. (۸۳) جانشین او ابومحمد سجزی نیز خانه‌گاه‌هایی برای کرامیان سمرقند، بنا کرده بود. در مباحث قبل نیز به خانه‌گاه‌های موجود در جبل العامل در زمان حیات ابو عبد الله محمد بن کرام اشاره شد.



اکنون این سوال را باید طرح کرد که از چه زمانی «خانه‌گاه» بر مراکز تجمع صوفیان اطلاق شده است و اگر این نهاد منحصر در اختیار کرامیه بوده، چه نامی بر تجمع گاه صوفیان اطلاق می‌گردیده است؟ این نکته مسلم است که در خراسان بر مراکز صوفیه، نام خانه‌گاه نمی‌نهادند، بلکه از تعبیر «دویره» یا «رباط» به جای آن استفاده می‌کردند. مقدسی در اثر خود واژه خانقاه را تنها برای تجمع کرامیه ذکر کرده و آنجا که از صوفیان نام می‌برد، از تعبیر دویره یا رباط استفاده کرده است. (۸۴) به نظر می‌رسد که تعبیر خانه‌گاه در مورد اقامتگاه صوفیان تنها از قرن چهارم به بعد متداول گردیده است. (۸۵) بر همین اساس، نظر داده شده است که از اثری در باب تراجم، یعنی السیاق که در قرن چهارم نوشته شده بود، زمانی دو تلخیص صورت گرفت که، در قرون پنجم و ششم، تعبیرهای دویره به خانه‌گاه تبدیل شده است. (۸۶)

تأثیرات اجتماعی - فرهنگی کرامیه

تأثیرات کرامیه از دو جهت قابل بررسی است: نخست تلاش آنها در خصوص ایجاد تحول در نهادهای آموزشی که بدان اشاره شد، سپس تلاش این گروه برای گسترش اسلام در مناطق روستایی خراسان، غور و غرچستان و... . زمانی که این کرام فعالیت خود را آغاز کرد، توانست در مناطق ذکر شده، طرفدارانی بیابد. منطقه غور تا قرن چهارم به دارالکفر مشهور بود. (۸۷) و تنها در نتیجه تلاشهای کرامیان، اسلام کرامی در آنجا گسترش یافت. (۸۸) فخر الدین رازی در این مورد نوشته است: ابن کرام و اصحابش از سجستان بیرون رانده شدند و به غرچستان رفتند، در آنجا اعتقادات خود را بر مردم عرضه کردند و آنها نیز پذیرفتند و تا این زمان نیز در آن ناحیه مردمان کرامی هستند. (۸۹) در این مناطق هنوز اسلام به طور کامل نفوذ پیدا نکرده بود. در منابع کرامی نیز اشاراتی بر این نکته وجود دارد، به طور مثال ابن کرام زمانی که احتمالا در هرات بود، افرادی را در آنجا مسلمان کرده بود. (۱۱۰) نقطه اوج آنها در به اسلام آوردن امیر ناصر الدین پدر محمود غزنوی بود. یمینی در این باره نوشته است: «و امیر ناصر الدین چون تعفف و تقشف و ترهب و تزهّد اصحاب او دید به (اسحاق بن) محمشاد پیوست». (۱۲۰)

این مطلب را منابع دیگر نیز تایید کرده‌اند. (۱۲۰) ذهبی نقلی از تاریخ نسف آورده است که نشان می‌دهد، ناصرالدین حتی تا چه حد نسبت به کرامیان تعصب می‌ورزیده است. (۱۴۰) علاوه بر موفقیت ابو یعقوب اسحاق بن محمشاد در به اسلام درآوردن سبکتکین، او افراد زیاد دیگری را نیز به اسلام درآورد. (۱۵۰) ابن اثیر نیز در ذیل حوادث سال ۵۹۵ ه. کرامی بودن غوریان را تایید می‌کند. در این سال غیاث الدین امیر غوری، دل از کرامیان برید و شافعی گشت. (۱۶۰) در مورد ادله حیات کرامیه در غور، باسورث بر اساس نقل زمچپی که غوریان را بدمذهب خوانده است، نتیجه می‌گیرد که احتمالا هنوز کرامیان تا آن زمان (قرن هشتم) به حیات خود در غور ادامه داده‌اند. (۹۰)

چرا کرامیه از بین رفت؟

اکنون باید به پرسش مهم یعنی دلیل یا دلایل اضمحلال کرامیه پاسخ داد. قبل از هر چیز باید نکته‌ای را خاطرنشان کرد. گرچه امروزه فرق اسلامی، به تمامی آن گونه که اصحاب ملل و نحل یاد کرده‌اند وجود خارجی ندارند، اما بسیاری از اعتقادات فرق از میان رفته را می‌توان در دیگر گروهها یافت. بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد که اثر يك فرقه با مضمحل شدنش پایان یافته است.

کرامیه به چند دلیل نتوانست به حیات مستقل خود ادامه دهد: نخست آنکه، کرامیان در حفظ قدرت سیاسی خود ناموفق بودند. دیگر آنکه از نظر جغرافیایی کرامیه در مناطقی می‌زیستند که بعد از قرن ششم دائما مورد حمله قرار گرفته بود. این حملات احتمالا عامل مهمی در اضمحلال آنها بود. عامل سوم، تعصبهای دیگر فرق در مورد کرامیه بود که روند اضمحلال آنها را تسریع نمود. با این حال حتی امروزه نیز برخی مناطق کرامی پیشین گذشته، در سیطره تفکری نزدیک به کرامیه قرار دارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. بغدادی، الفرق بین الفرق؛ ص ۲۲۸، تصحیح محیی الدین عبد الحمید

۲. رونق المجالس؛ ص ۴۴-۳۷

۳. حیات ابو عبد الله؛ محمد بن کرام (۱۶۸-۲۵۵ ه. ق)

۴. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۸

۵. ابن اثیر، الکامل، ج ۱۲، ص ۱۵۱-۱۵۲



- ۶×. قفطی، ابنه الرواه علی انباه النحاة، تصحیح ابو الفضل ابراهیم، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۳۳
 ۷×. سوره اسراء، آیه ۷۱
 ۸×. ارج نامه ایرج، ج ۲، ص ۹۸
 ۹×. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۸
 ۱۰×. زین الفتی، ۴۳ a، ۵۸ a
 ۱۱×. منتخب رونق المجالس، ص ۵۶
 ۱۲×. ترجمه تاریخ یمینی، ص ۳۹۲
 ۱۳×. تاریخ سیستان، ص ۳۳۹
 ۱۴×. ذهبی، تاریخ الاسلام، (۲۸۱-۴۰۰)، ص ۱۶۸
 ۱۵×. همان، ص ۶۰ و ۶۱
 ۱۶×. الکامل، ج ۱۲، ص ۱۵۲

۱. ر.ک: عبد الواحد انصاری، مذاهب ابتدعتها السیاسة فی الاسلام، بیروت، ۱۳۹۳ هـ؛ وداد قاضی، الکیسانیه فی التاریخ و الادب، بیروت، ۱۹۷۴ م.
۲. برای نمونه، جهت آگاهی از دو مورد از خصومت‌های بین کرامیه و شافعیان که منجر به قتل افراد کثیری از هر دو طرف شد، ر.ک: تاریخ بیهق، ص ۹۲۸؛ الکامل، ج ۱۰، ص ۲۵۱؛ نیز درباره قتل یک فقیه شافعی به دست کرامیه ر.ک: طبقات الشافعیة الکبری، ج ۸، ص ۸۶. کرامیان همچنین متهم به مسموم کردن فقیه شافعی ابن فورک نیز شده‌اند. ر.ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابن فورک.
۳. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ترجمه محمد بن حسین نیشابوری، تصحیح شفیعی کدکنی، نشر آگاه، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴. همچنین ر.ک: ابن حجر، لسان المیزان، تحقیق محمد بن عبد الرحمن المرعشلی، چاپ اول، ۱۴۱۶ هـ. ج ۶، ص ۱۲۹، شماره ۷۴۷۱؛ ابن حدیث را مامون بن احمد سلمی، شاگرد ابن کرام نقل کرده است. ر.ک: لسان المیزان، ج ۵، ص ۵۸۶، شماره ۶۸۶۷. هرچند ابن نزاعها تنها منحصر به کرامیه و شافعیان نبود و تنفر و ستیز آشکار میان حنفیان و شافعیان هم وجود داشت و ابن حدیث‌سازها نیز در ادامه آن نزاعها بود. این نکته شایان ذکر است که کرامیه از نظر فقهی، حنفی محسوب می‌شدند. (خوشبختانه یک دوره کامل از آرای فقهی کرامیه، در یک اثر فقهی باقی مانده است. ر.ک: ابو الحسن علی بن حسین سغدی، النتف فی الفتاوی، م. ۴۶۱ هـ. تحقیق: صلاح الدین الناهی، بغداد (۱۹۷۵-۱۹۷۷). در این کتاب از کرامیان تنها به عنوان اصحاب ابو عبد الله یاد شده است، گرچه مصحح در شناخت ابن ابو عبد الله ناتوان بوده است. یکی از موارد مهم نزاع، رفع یدین در نماز بود. مامون بن احمد سلمی نقل کرده بود که: «من رفع یدیه فی الصلوة فلا صلاة له، و من قرا خلف الامام، ملئ فوه ناراً». ابن حبان، المجروحین، ج ۳، ص ۴۵. این احادیث که سلمی نقل کرده است، ناظر به نزاعهای سهمگین میان حنفیان و شافعیان است. مادلونگ در این مورد می‌نویسد: تهدیدی بزرگ برای وحدت جامعه اهل سنت، نظریه‌ای بود در باب احکام عملی که برخی از علمای حنفی شرقی تعلیم می‌دادند. مکحول بن فضل نسفی (م. ۳۱۸ هـ. / ۹۳۰ م.) گزارش داده است که بر اساس فتوایی از ابو حنیفه بالا بردن دستها در رکوع و بلند کردن سر در نماز، نماز را باطل می‌کند. (ر.ک: ویلفرد مادلونگ، مقاله «ترکها و اشاعه ماتریدیة»، در کتاب: مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۴۴ و ۴۶).
۴. شهرستانی در الملل و النحل، ج ۱، ص ۴۲ اشاره کرده است که: «وصب البلاء علی اصحاب الحدیث و الشیعة من جهتهم» (یعنی کرامیان). این نکته را باید اشاره کرد که عبارت اهل حدیث در خراسان اشاره به شافعیان نیز دارد. در مورد استعمال این لفظ بر ائمه شافعی ر.ک: المنتخب من السیاق، ترجمه حاکم نیشابوری، ص ۵، از وی به عنوان امام اهل حدیث در عصرش یاد شده است. همچنین، ص ۸، ترجمه ۳ و ص ۸۱، ترجمه ۱۵۴ و شواهد دیگر در همان کتاب.
۵. انس التائین، ص ۳۲۰؛ التمهید لقواعد التوحید، ص ۱۲۹، ابن حبان از قول مامون بن احمد سلمی این حدیث را نقل کرده است: «الایمان قول و العمل شرائعه» (المجروحین، ج ۳، ص ۴۵)؛ شیخ احمد جام یکی از کسانی است که در برخی از عقاید خود از کرامیه تاثیر پذیرفته است. برای توضیح بیشتر ر.ک: روابط شیخ احمد جام با کرامیان عصر خویش، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم تهران، شماره ۶، ۷، ۸، سال ۷۳-۷۴. شیخ احمد جام در اثر دیگرش در تعریف ایمان دقیقاً همین شاخصهای کرامی را برای تعریف ایمان استفاده کرده است. (روضة المذنبین و جنة المشتاقین، ص ۲۷).
۶. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۸.
۷. ابو الحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، تصحیح ریتر، ۱۹۸۰، ص ۱۴۱، ترجمه سواد الاعظم، ص ۱۸۷.
۸. see : Richard Bulliet : The Political - Religious History of Nishapur, ed :D.S. Richards Islamic civilization : 950 -1150 (oxford 8.1973) pp. 71 -93



- و.ر.ك: باسورث، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، امیر کبیر، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۷ ۱۷۶.
۹. شفیعی کدکنی، «نخستین تجربه های شعر عرفانی در زبان پارسی»، درخت معرفت (جشن نامه دکتر زرین کوب)، به کوشش علی اصغر محمدخانی، انتشارات سخن، ۱۳۷۶، ص ۴۴۵؛ تبصرة العوام، ص ۶۷-۶۸؛ این مساله یعنی خطاب قرار دادن دیگران به تعبیر دوست، ریشه در تعالیم محمد بن کرام، مؤسس فقه کرامیه دارد؛ زیرا او معتقد بوده است که شخص اگر دوست خدا نباشد پس دوست شیطان خواهد بود. پس در هر حال می توان او را دوست خطاب کرد؛ «فحکى انه كان يقول لجميع من خاطبه «يا دوست!» فقال (ان) لم يكن حبيب الله فحبيب الشيطان»، ارج نامه ایرج، ج ۲، ص ۹۰.
۱۰. درخت معرفت، ص ۴۴۶ به بعد.
۱۱. الاکمال، ج ۷، ص ۱۶۴؛ سمعانی، الانساب، ج ۵، ص ۴۳؛ نیز ر.ك: توضیح مشروح فان اس، در مقاله «متونی درباره کرامیه»، ترجمه احمد شفیعی ها، نشریه معارف، دوره نهم، فروردین تیر، ۱۳۷۱، ص ۳۵ ۳۸.
۱۲. در مورد او ر.ك: طبقات الشافعية الكبرى، ج ۸، ص ۳۹۵.
۱۳. مجمل فصیحی، ج ۱، ص ۲۲۴ و ۳۲۴.
۱۴. در مورد او و خانواده اش ر.ك: فان اس، پیشین، ص ۷۴ ۸۳. همچنین ر.ك: سمعانی، التخییر فی المعجم الکبیر، تصحیح منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۷۲، سلسله نسب او را تا دو نسل شناسانده است. (هیصم بن طاهر بن مردانشاه).
۱۵. میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۲۱ و ۲۲. در تاریخ سیستان به صورت گرامی ذکر شده است که احتمالاً با توجه به این قول باید کرامی خوانده شود. تاریخ سیستان، ص ۳۳۹، مقایسه کنید با: القند فی ذکر علماء سمرقند، ص ۱۸۶.
۱۶. اوج قدرت سیاسی کرامیه در به دست گیری منصب ریاست شهر نیشابور در قرن چهارم است. در مورد اهمیت منصب ریاست و توضیحات بیشتر در این باره ر.ك: مجله معارف، دوره پنجم، شماره ۳، آذر اسفند ۶۷، ص ۱۳۱ به بعد، مقاله: «ظهور کرامیه در خراسان»، نوشته ادموند بوزورث، ترجمه اسماعیل سعادت؛ گرچه نتیجه گیری نهایی باسورث درباره ابوبکر محمد بن اسحاق قابل قبول نیست. ر.ك: منتخب من السياق، رقم ۱۳.
۱۷. ر.ك: جریاذقانی، ترجمه تاریخ یمینی، ص ۳۹۴، طبقات الشافعية الكبرى، ج ۲، ص ۳۰۵.
۱۸. بخشی در سیستان.
۱۹. «و باب الطعام ناحیه واسعة ذات قری جلیله، نحو سوسکن و ملکآن...» (احسن التقاسیم، ص ۳۰۶).
۲۰. مجمل، ج ۱، ص ۳۳۴.
۲۱. القند فی ذکر علماء سمرقند، ص ۱۸۶؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، (۲۶۰-۲۵۱)، ص ۳۱۰، کلمه «الیسیر» تصحیف «التفسیر» است. احتمالاً نقلهای ابن کلیبی از طریق ابن عباس که فیروزآبادی در تنویر المقیاس جمع نموده، از يك تفسیر کرامی، گردآوری شده است. در دو سند ذکر شده در صفحات ۲ و ۳، رجال کرامی وجود دارد. سند اول: «اخبرنا عبد الله الثقفه بن مامون المروى (عبد الله بن مامون الهروی الثقة) قال: اخبرنا ابی (مامون بن احمد سلمی هروی) قال: اخبرنا ابو عبد الله (محمد بن کرام) قال: اخبرنا ابو عبید الله محمود رازی قال: اخبرنا عمار بن عبد المجید الهروی قال: اخبرنا علی بن اسحاق سمرقندی عن محمد بن مروان (السدي الصغير) عن الكلبي عن ابی صالح عن ابن عباس». سند دوم: «عبد الله بن مبارك (دینوری، صاحب تفسیر الواضح، ر.ك: طبقات المفسرين، ج ۱، ص ۲۴۴) قال حدثنا علی بن اسحاق سمرقندی عن محمد بن مروان عن الكلبي عن ابی صالح عن ابن عباس». مقایسه کنید با: فان اس، پیشین، ص ۶۳، در مورد تفسیر الواضح، ر.ك: پیشین، ص ۶۶، پی نوشت های ص ۲۱۲ و ۲۱۳. نکته جالب توجه این است که این طریق شیعی روایت از ابن کلیبی می باشد. عبدالله بن مبارک دینوری غیر از عبدالله بن مبارک مروزی (م. ۱۸۱ هـ) است. احتمالاً عبد الله بن مبارک مذکور در تاریخ نیشابور که در مقبره حیره مدفون شده است، همان عبد الله بن مبارک دینوری باشد. تاریخ نیشابور، ص ۲۲۷ و مقایسه کنید با ص ۳۰۰؛ در مورد سدی صغیر نیز ر.ك: تهذیب الکمال، ج ۲۶، ص ۳۹۲.
۲۲. «تقشف» که در لغت به معنی سخت گذراندن و جامه خشن پوشیدن آمده به اعلی مراتب زهد اطلاق شود.
۲۳. ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۲، ص ۹۸.
۲۴. سمعانی، الانساب، ج ۵، ص ۴۴؛ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۵۵، ص ۱۲۷، و encyclopaedia of Islam new edition 1986 Vol : 4 p . 997.
۲۵. شفیعی کدکنی، مقاله «چهره دیگر محمد بن کرام سجستانی»، ارج نامه ایرج، به کوشش محسن باقرزاده، نشر طوس، ج ۲، ص ۹۰.
۲۶. الفرق بین الفرق، ص ۲۲۷؛ التبصیر فی الدین، ص ۱۱۱.
۲۷. فان اس، پیشین، ص ۵۰، که از متن کرامی رونق المجالس نقل کرده است. تلخیصی فارسی از این اثر به چاپ رسیده است تحت عنوان منتخب رونق المجالس، به کوشش رجایی بخارایی، انتشارات دانشگاه تهران،



۱۳۵۴، بر خلاف آنچه که مصحح در مقدمه اشاره کرده، این اثر از آن ابو حفص عمر بن حسن سمرقندی (م. ۳۷۳ ه. یا ۳۷۵ ه.) نیست، بلکه از يك فقيه کرامی به همین نام است که بعد از سال ۴۴۰ ه. کتاب خود را نگاشته است؛ چرا که در يك جا از ابو سعید ابو الخیر به وجه ماضی یاد شده و حاکی از این است که کتاب بعد از وفات ابو الخیر تالیف شده است. منتخب رونق المجالس، ص ۵۸، جهت توضیحات بیشتر در مورد این کتاب ر.ک: فان اس، پیشین، ص ۴۹ ه. ۵۸.

۲۸. طبقات الشافعية الكبرى؛ ج ۲، ص ۳۰۴، البته با توجه به تاریخ تولد وی و سن او در آن تاریخ، صحت این ادعا مورد تردید است.

۲۹. به این شایعه دو منبع اشاره کرده‌اند: مجمل، ج ۱، ص ۳۳۴؛ حاکم جشمی، شرح عیون المسائل، منقول در مقاله فان اس، پیشین، ص ۴۵.

۳۰. مختصر رونق المجالس، ص ۲۲. این کتاب تلخیصی از ترجمه عربی رونق المجالس است. ر.ک: فان اس، پیشین، ص ۵۸.

۳۱. تنها می‌دانیم که در بار دوم، مدت زندانی شدن او طولانی بوده است. اما تعیین تاریخ دقیق زندانی شدن او ممکن نیست. ر.ک: فان اس، پیشین، ص ۹۱ و ۹۲، پی‌نوشت ۵۶ ه. ۵۶.

۳۲. مقدسی در مورد پراکندگی جغرافیایی خانه‌گاه‌های کرامیه اطلاعات ذی‌قیمتی ارائه کرده است. او می‌نویسد: «وللکرامیه جبله بهراه و غرج النشار و لهم خوانق بفرغانه و الختل و جوزجان و بمروالروذ خانقه و اخری بسمرقند». (احسن التقاسیم، ص ۲۲۳)، ابو محمد سجری نیز به نوشته نسفی خانه‌گاه‌هایی را در سمرقند برای کرامیه بنا کرد: القند فی ذکر علماء سمرقند، ص ۱۸۶. در مورد خانه‌گاه‌های کرامیه در سمرقند ر.ک: منتخب رونق المجالس، ص ۳۹، ۵۵، ۷۶، مختصر رونق المجالس، ص ۲۳، ۲۸، در مورد نقش کرامیه در آسیای میانه ر.ک:

Vadet Jean - Clavde Le Karramisme de la haute - asic au carrefour de trois sectes rirals Revuede Etudes Islamques Vol : XLVIII, Fascicule1 (1980) 23 -50.

۳۳. ابو منصور ماتریدی، کتاب التوحید، تصحیح فتح الله خلیف، بیروت، ذیل کرامیه. در مورد زندگی و آثار ماتریدی ر.ک: م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۶۸ به بعد. یکی از متکلمان ماتریدی به نام ابو الحسن بزدوی (م. ۴۸۲ ه.) در کتاب خود گزارش داده است که در ماوراء النهر يك فرقه از کرامیه یعنی هیصمیه در زمان او عقاید خود را از خوف مرگ علنا رد کردند. ابوالیسیر بزدوی اصول الدین، بزدوی، تصحیح H. Linss، ص ۷۶، به نقل از مقاله: «ترکها و اشاعه ماتریدی»، پیشین، ص ۴۲، پی‌نوشت ۱. چون دسترسی به اصل کتاب ممکن نشد، برای من مشخص نشد که آیا این فتوای ماتریدی در مورد کرامیه بود یا آنان تحت فشار گروهی دیگر چنین کرده‌اند.

۳۴. قیس آل قیس، ایرانیون و الادب العربی، رجال فقه الحنفیه، تهران، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۴۶.

۳۵. تاریخ دمشق، ج ۵۵، ص ۱۳۰، به نقل از حاکم نیشابوری.

۳۶. در مورد مامون بن احمد سلمی: ر.ک: المنتظم، ج ۱۲، ص ۹۸، در مورد ابومحمد صفار (رونق القلوب 35 b به نقل از فان اس، پیشین، ص ۵۰) مختصر رونق المجالس، ص ۲۲، در مورد ابو محمد سجری، ر.ک: کتاب القند، ص ۱۸۶.

۳۷. لسان المیزان، ج ۶، ص ۴۸۰، الانساب، ج ۵، ص ۴۴، تاریخ دمشق، ج ۵۵، ص ۱۲۸.

۳۸. در زین الفتی (a 5 و a 268) در سلسله اسناد، ابن کرام قرار دارد. در نقل نخست، صورت سند و خود حدیث که هر دو در متن چاپ شده، حذف شده است از جنبه‌هایی مهم است بنابراین در اینجا آن را به طور کامل می‌آوریم:

«اخبرنی شیخی الامام ابو رجاء محمد بن علی بن احمد العاصمی رحمه الله قال حدثنا الشيخ الصالح الثقة ابو محمد عبد الرحمن بن محمد بن محبوب التمیمی الدهان رحمه الله (در مورد او ر.ک: تاریخ الاسلام (۳۵۱-۳۸۰)، ص ۳۶۱؛ در مورد پسر او ر.ک: منتخب من السیاق، رقم ۲۰) قال حدثنا احمد بن محمد بن یحیی بن معاویه الدهان السلمی رحمه الله عن الامام ابی عبد الله محمد بن کرام یحیی [کذا] السجری القرشی رحمه الله قال حدثنا عثمان بن عفان السجری عن یزید بن هارون الواسطی عن عتبة بن ضمرة عن ابیه ضمرة عن عمر بن خطاب عن النبی صلی الله علیه قال: بالمشرق مدینة یقال لها سجستان ذات سنمین الدخول فیها سخطة و الخروج منها رحمه و ما عفا الله اکثر و الذی بعثنی بالکرامة ان شهداءها لتراهم شهداء بدر و احد. قال هکذا و جمع من السبابة و الوسطی و یكون (a 5) شهید منهم شفاعة مثل ربیعة و مضر قال عمر: بابی انت و امی یا رسول الله لو جمعت بین الوسطی و الابهام فقال: لان الوسطی و السبابة اقرب من الابهام و الوسطی. فقال (عمر) یا رسول الله و لم یشهدوا لا بدرا و لا حدیبیة. فقال: و لم یشهدوا بدرا و لا حدیبیة، انه سیخرج منها اقوام یسمون الخوارج یدعون الناس الی البراءة من علی و عثمان. اذ ما لقیتموهم فاقتلوهم فانهم شر قتلی تحت ظل السماء و خیر القتلی من قتلوه» (b 5)؛ این تنها جایی است که در آن از ابن کرام به لقب قریشی یاد شده است. در مورد هجرت او از نیشابور به بیت المقدس نیز حدیثی ساخته‌اند که در آن، هجرت او را

همپای هجرت پیامبر از مکه به مدینه تلقی کرده‌اند. (ر.ک: ابن جوزی، الموضوعات، ج ۱، ص ۳۵۶؛ اللآلی المصنوعة، ج ۱، ص ۴۵۸؛ تنزیه الشریعه، ج ۲، ص ۳۰).

۳۹. پسر او نوه محمد بن هبصم بوده است. ر.ک: منتخب من السياق، رقم ۳۱۰، ص ۱۸۲.
۴۰. زین الفتی، ۱۴۲، ۱۹۰، ۲۵۱، ۳۰۶ b

۴۱. سلم بن حسن باروسی، شیخ ملامتیان نیشابور، در گفت و گوی خود با ابن کرام به این نکته اشاره کرده است. الانساب، ج ۱، ص ۲۵۵ و ۲۵۶، به نقل از تاریخ الصوفیه، سلمی، همچنین ر.ک: اشعار سید ابو محمد یحیی در نقد زهدگرایی اسحاق بن محممشاد کرامی (م. ۲۸۳ هـ)؛ لباب الانساب، ج ۲، ص ۵۰۰. کسانی چون یحیی بن معاذ او را ستوده‌اند. ابن معاذ درباره ابن کرام گفته است: «الفقر بساط الزهد و ابن کرام علی بساط الزاهدین». تاریخ الاسلام (۲۵۱-۳۶۰)، ص ۳۱۲. یکی از محققان درباره صحت این گفت‌وگو بین سلم بن حسن و ابن کرام تردید نموده است. ر.ک: نصرالله پورجوادی «منبعی کهن درباره ملامتیان نیشابور»، مجله معارف، دوره پانزدهم، ش ۱-۲، فروردین آبان ۱۳۷۷، ص ۲۲-۲۵.

۴۲. منتخب رونق المجالس، ص ۶۵، مختصر رونق المجالس، ص ۲۲، ترجمه سواد الاعظم، ص ۱۸۹ و مقایسه کنید با:

Wilferd Madelung Religious Trends in Early Islamic Iran p : 43

CL.CAHEN

نیز در مقاله خود درباره مفهوم اقتصادی کسب، مدعی شده است شبیهاتی پیرامون مشروعیت کسب در میان مسلمانان مطرح بوده است. ر.ک:

Encyclopaedia of Islam second impression 1990 Vol :4, P : 690-692

همچنین ر.ک: ابن المرتضی، القلائد فی تصحیح العقائد، تحقیق: البیر نصری نادر، دار المشرق، بیروت: ۱۹۸۵، ص ۹۹.

۴۳. ارج‌نامه ایرج، ج ۲، ص ۱۰۰، مقاله دکتر کدکنی بر مبنای تفسیری نو یافته از کرامیه به نام الفصول است. توضیحات کافی را ایشان در همان‌جا آورده‌اند. گرچه به نظر می‌رسد تحریم المکاسب کرامیه و این اتهام به آنها اختلافی در بحث کلامی جواز کسب بوده باشد.

۴۴. The Politics of Hersy in Medieval Khurasn : The Karramiyyain Nishapur Margart Malamod .Iranian Studies, Vol :27 1-4 1994 P : 44

همچنین ر.ک: مقالات الاسلامیین، ص ۴۶۸، البدء و التاریخ، ج ۴، ص ۱۴۳، اصول لنحل، ص ۵۰، مقایسه کنید با:

IBN AR - REWANDI OR The MAKING of AN IMAGE AL - abhath Vol : 27, 1978-79, p : 23

همچنین در مورد انکار کسب ر.ک: مهدی محقق، فیلسوف ری، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۶۸، ص ۸۰، ابن ربوندی نیز در کتاب خود فضیحه المعتزله برخی از معتزله را به داشتن چنین نظری متهم کرده است. ر.ک: الانتصار، ص ۱۶۰.

۴۵. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ذیل احیاء علوم الدین، ج ۷، ص ۱۴۷-۱۴۸، دکتر کدکنی در توضیحی شفاهی گفتند که غزالی از کرامیه تاثیراتی پذیرفته است. در مساله توکل دقیقاً این اثر روی غزالی مشخص است.

۴۶. منتخب رونق المجالس، ص ۵۵، همچنین ر.ک: فاناس، پیشین، ص ۷۲ و ۷۳، در این مورد عبارتی از مکحول بن فضل نقل شده است.

۴۷. Malamod op.cit pp : 44-45.

۴۸. تبصرة العوام، ص ۶۵، ۶۶، ۶۷؛ این انتقادات به صراحت از معتزله است و بی‌شک بخشهای ذکر شده، قدیمی‌ترین اثر موجود از نزاع میان معتزله و دیگر گروه‌ها در خراسان است. این نزاعها را بعدها ماتریدی دنبال کرد. ر.ک: پی‌نوشت ۳۳.

۴۹. ابن کرام اعمال غیر مسلمانان را بر طبق عقایدشان درست می‌دانسته است. ر.ک: تبصرة العوام، ص ۶۸، سطر ۱۸ و گوید لواط کودکان و بزرگان کفار و مشرکان و مجوسی و یهود و نصاری عبادت باشد.

۵۰. فان اس، پیشین، ص ۴۸.

۵۱. see : septicism in Islamic Religious Thought Al - Abhath 31/1968.

(به این مقاله دسترسی حاصل نشد).

۵۲. گفته شده است که ابو حفص حداد کتابی به نام الجاروف فی تکافو الادله نگاشته است. (ابن ندیم، فهرست، ص ۲۱۶). ابو حیان توحیدی نیز قول یکی از متکلمان بغدادی را درباره تکافؤ ادله آورده است. او این گونه استدلال کرده است که اگر خداوند، عادل، کریم، جواد، علیم، رؤوف و رحیم است، پس می‌بایستی تمام خلقتش را به بهشت‌برد؛ چرا که آنان با وجود اختلافهایی که دارند، در طلب رضای او می‌کوشند و از خشم او با دوری از گناه، به قدر علم و عقلشان می‌گیرند و برخی نیز پیروی از امر او را رها کردند، چون فریب خورده‌اند



و باطل در لباس حق بر آنان جلوه نموده است و مثل آنها در این مورد مثل فردی است که هدیه‌ای را به نزد پادشاهی می‌برد. در راه گروهی حيله‌گر و مکار خود را به جای پادشاه جا زده و او هدیه را به آنها می‌دهد. حال اگر آن پادشاه کریم باشد، چون بر حال وی آگاه گردد، عذر او را خواهد پذیرفت و وی را مورد توجه قرار خواهد داد و بر کرامت خود بر آن فرد خواهد افزود، و این اولی‌تر از غضب و خرده‌گیری بر اوست. (الامتع و الموانسه، ج ۳، ص ۱۹۲ و ۱۹۳). همچنین در مورد تکافو ادله ر.ک: جوئل.ل.کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمد سعید حنایی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، ص ۴۹۷.

۵۳. در میان نویسندگان ملل و نحل تنها ابن حزم به طور مفصل به این موضوع پرداخته است، ر.ک: الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، دار الجیل، بیروت: ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۲۵۳-۲۷۰.

۵۴. فان اس. پیشین، ص ۴۷.

۵۵. رساله ابلیس الی اخوانه المناحیس، محسن بن کرامه، تحقیق حسین مدرسی، دار المنتخب العربی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه. ق. ص ۱۵۳. ابن ریوندی بعدها در آثار خود به نحوی از استدلالهایی استفاده کرد که محمد بن کرام در کتاب السر خود آورده است. با توجه به تاریخ تولد و وفات ابن کرام (۱۶۸-۲۵۵ ه.) به نظر می‌رسد ابن ریوندی از ابن کرام الهام گرفته باشد، خصوصاً زمانی که بر ضد معتزله شورید. هرچند ماهیت این تأثیر و همفکرها هنوز چندان مشخص نیست، اما این قابل توجه است که ابو معین نسفی (م. ۵۰۸ ه.) آنجا که از کرامیه و آرای آنان سخن می‌گوید، ابن ریوندی را همراه با آنان یاد می‌کند. تبصرة الادله، ج ۱، ص ۸۰ و ۳۰۶، همچنین ر.ک: Van ess Op.cit P : 8.

۵۶. المطالب العالیه، ج ۸، ص ۷۵، بخشهایی از کتاب در فضائل ابن کرام را آورده است. همچنین ر.ک: شیخ احمد جام، انس الثائبن، تصحیح علی فاضل، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰، ص ۸۴، مقدمه مصحح.

۵۷. علت متهم شدن ابو علاء صاعد بن محمد به اعتزال آن بود که دو تن از اساتید او یعنی قاضی ابو الهیثم عتبه بن خثمه و ابو نصر محمد بن محمد سهل از رهبران معتزله نیشابور بوده‌اند. ر.ک: The Patricians of Nishapur Richard W. Bulliet Cambridge 1972, P : 201.

اما همان‌گونه که مادلونگ اشاره کرده، به نظر نمی‌رسد با ضدیتی که ابوعلاء با علم کلام داشته، معتزلی بوده باشد. ر.ک: مادلونگ، پیشین، ص ۳۶، همچنین ر.ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۴۰، «مدخل آل صاعد».

۵۸. سخن شهاب الدین سهروردی (م. ۶۳۲ ه.) در این باره خواندنی است: «انه قال: الکرامیه بالنسبة الی الحنابلة مشبهة و الحنابلة بالنسبة الی الاشعرية مشبهة و الاشعرية بالنسبة الی المعتزلة مشبهة و المعتزلة بالنسبة الی الفلاسفة مشبهة و الفلاسفة بالنسبة الی من عنده العلم الذی هو میراث الانبیاء علیهم السلام: مشبهة (سهروردی، رشف النصائح الایمانیه و کشف الفصائح الیونانیة، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ و نشر بنیاد، ۱۳۶۵، ص ۳۹۰-۳۹۱).

۵۹. ابو الثناء محمود بن زید اللامشی، التمهید لقواعد التوحید، تحقیق عبد المجید ترکی، دار الغرب اسلامی، چاپ اول، ۱۹۹۵، ص ۵۷، و رد آن در ص ۵۹ و ۶۰. و تبصرة الادله ج ۱، ص ۱۲۰.

۶۰. بغدادی، الفرق بین الفرق، تصحیح محیی الدین عبد الحمید، ص ۲۲۸، الانساب، ج ۵، ص ۴۳ و ۴۴.

۶۱. در مورد این بخشها ر.ک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۳۰ و ۲۳۳، ج ۶، ص ۳۷۱ و ۳۷۲.

۶۲. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۶ و ۱۶۷؛ صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۵، ص ۱۷۱، مقدسی نیز عبارت جالبی دارد. او در مورد کرامیه نوشته است: «فان قال قائل ا لم تقل انه ليس ببيار مبتدع ثم قلت ان بها کرامیه، فقل کرامیه اهل زهد و تعبد و مرجعهم الی ابی حنیفة و کل من رجع الی ابی حنیفة او الی مالک او الی الشافعی او الی ائمة الحديث الذین لم یغلوا فیه و لم یفرطوا فی حب معاویة و لم یشبهوا الله و یصفوه بصفات المخلوقین، فليس بمبتدع»، احسن التقاسیم، ص ۳۶۵، همچنین مقایسه کنید با: رکن الدین محمود بن محمد ملاحمی الخوارزمی، المعتمد فی اصول الدین، تحقیق مکدرمت و مادیلوغ، الهدی، لندن، ۱۹۹۱، ص ۲۹۷.

۶۳. رساله ابلیس، ص ۱۵۲.

۶۴. الفرق بین الفرق، ص ۳۳۳.

۶۵. در مورد افسانه غرائق ر.ک: سید مرتضی عسگری، نقش ائمه در احیاء دین، انتشارات بعثت، ۱۳۷۰، ج ۱-۴، ص ۳۶۵ به بعد.

۶۶. شیخ طوسی، فهرست، ص ۱۵۴.

۶۷. احسن التقاسیم، ص ۳۳۳، آنان همچنین با زیدیه و اسماعیلیه نیز درگیریهایی داشته‌اند. مقدسی از درگیری کرامیه با حسینیان جرجان نیز خبر داده است. (ر.ک: پیشین، ص ۳۷۱)، در مورد درگیری کرامیه با اسماعیلیه نیز شواهدی موجود است، مانند نقش آنان در اعدام تاهرتی، داعی اسماعیلی، (ر.ک: ترجمه تاریخ یمینی، ص ۳۷۰ به بعد)، فتوای محمد بن هیصم برای نبرد با اسماعیلیه، (ر.ک: النقض، ص ۳۳۱)، اسماعیلیه نیز متقابلاً انتقام می‌گرفتند محمشاد مقدم کرامیه در سال ۴۹۶ ه. به دست‌یکی از فدایان



- اسماعیلی به قتل رسید. ر.ک: ابو القاسم کاشانی، زبدة التواریخ، بخش فاطمیان و نزاریان، ص ۱۷۱، در مورد نام محمشاد ر.ک: تاریخ نیشابور، ص ۹۸، این محمشاد مسلماً محمشاد بن احمد بن محمد بن اسحاق محمشاد نیست. در مورد وی ر.ک: منتخب من السياق، رقم ۱۵۶۶ و سمعانی، التحبیر، ج ۲، ص ۳۲۹.
۶۸. منتخب من السياق، رقم ۱۳.
۶۹. شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲، (این نکته را حجة الاسلام کاظم محمودی یادآور شدند).
۷۰. این اتهام در مورد کسانی دیگر نیز ذکر شده است. جالب توجه عبارتی است که ابن حجر در شرح حال ابن قتیبه آورده است. ر.ک: لسان المیزان، ج ۴، ص ۱۵۹.
۷۱. زین الفتی (a 4, b 3) نسخه‌ای عکسی از این کتاب در مجمع احیای فرهنگ اسلامی (قم) موجود است. تلخیصی از این کتاب با عنوان العسل المصفی فی تهذیب زین الفتی به کوشش استاد محمد باقر محمودی به چاپ رسیده است. در اینجا جا دارد از لطف ایشان برای در اختیار نهادن نسخه به این‌جانب تشکر نمایم. در مورد این کتاب و سایر نسخ موجود از آن ر.ک: اهل البيت فی المکتبه العربیه، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.
۷۲. سبکی: طبقات الشافعیة الکبری، ج ۴، ص ۱۶۳، المنتظم، ج ۱۵، ص ۱۱۰، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، ص ۱۷۵، الوافی بالوفیات، ج ۳، ص ۳۲۱، تاریخ الاسلام، (۴۰۱-۴۲۰)، ص ۱۳۲، ابن الوزیر، فلك الدوار، ص ۱۱۰.
۷۳. اهل البيت فی المکتبه العربیه، ص ۱۰۳ و ذیل حسکانی در فهرست اعلام.
- ۳، a 4): «و اشد ما حدانی علیه... ظن بعض الجهلة الاغتمام و الغفلة الذین هم فی بلاد الاغنام بنا معاشر آل الکرام و جماعة اهل السنة و الجماعة الاحکام انا نستخیر الوقیعة فی المرتضی رضوان الله علیه». در جایی دیگر علت چنین گمانی را این گونه عنوان کرده است: «و انما وقعوا الی هذا الظن الفاسد من جهلهم و قلة علمهم و سخافة عقلهم و عدم التمییز بین الردی الرذل (b 4) و السنی الجزل و ذلك انهم راوا الخوارج یتولی الصدیق بغض المرتضی و السبیطین و راوا الروافض یتولی المرتضی بغض الشیخین الصهرین فقاموا من یتولی الصدیق رضوان الله علیه بالخوارج الذین هم کلاب النار و لم یعلموا ان حب الصدیق لا یصح الا بحب المرتضی و لا حب المرتضی یصح مع بغض الصدیق» (a 5)، همچنین برای يك خطبه زهد گونه از ابو یعقوب اسحاق بن محمشاد با اشاره به اهل بیت ر.ک: الانساب، ج ۵، ص ۴۴ و ۴۵.
۷۵. «اخبرنی الاستاذ ابو بکر احمد بن علی بن منصور النحوی رحمه الله الذی ما مقلت عینای مثله علما و ادبا و نحو و صرفا و ظرافة و رواية سنة ثمان و تسعين و ثلثمائة، قال: ...» (زین الفتی، b 262).
۷۶. در مورد بخش چاپ شده ر.ک: مقدمتان فی علوم القرآن، تصحیح آرثر جفری، مصر، ۱۹۵۴. البته مصحح در شناخت نویسنده المبانی ناموفق بوده است، چرا که نسخه فاقد نام نویسنده است. برای بار نخست دکتر شفیعی کدکنی به این نکته اشاره کردند. به لطف ایشان نسخه‌ای نیز از کتاب المبانی در کتابخانه احیای تراث اسلامی در قم موجود است. این بخش چاپ شده، خصوصا از لحاظ معرفی کردن عقاید کرامیه درباره قرآن دارای اهمیت فراوانی است.
۷۷. از معتزله به قدری یاد شده است: «هم اکثر شیء جدلا و یزعمون ان المشیئة و الاستطاعة الیهم دون الله... هم اقوام یزعمون ان کل شیء بقضاء من الله و قدر الا المعاصی فان الله لم یقضها و لم یقدرها علی العباد...» (زین الفتی، a 131). در مورد خرده‌گیری بر شیعه در زین الفتی (a 5) آمده است: «فان الخوارج و الروافض قد بائا بائهمما و تعرضا لسخط ربهما و رجعا بغضب من الله و ماواهم جهنم و بنس المصیر ان لم یتوبوا». در «b 5» حدیثی بر وجوب قتل شیعه می‌آورد و علامت‌شیعیان را این گونه معرفی می‌کند: «لا یرون جمعة و لا جماعة و یشتمون ابابکر و عمر». سعی عاصمی در رد کردن جانشینی علی (ع) بعد از پیامبر، زین الفتی (a 219, b 218). نقل اشعاری از ابو عبد الله مامون بن احمد سلمی در هجو رافضیان (a 188). در جایی دیگر با نقل حدیثی به دروغ از قول پیامبر نقل می‌کند که ایشان فرموده‌اند: «اللهم لا تجعل الخلافة فی ولد علی» (b 174).
۷۸. مقدمتان فی علوم القرآن، ص ۱۸۴.
۷۹. التمهید لقواعد التوحید، ص ۸۰ و ۸۱، ابو معین نسفی، تبصرة الادله، تحقیق کلود سلامه، دمشق، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۳۸۷ به بعد. در مورد رؤیت باری همچنین ر.ک: نصر الله پورجوادی، رؤیت ماه در آسمان، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۸۰. منتخب رونق المجالس، ص ۵۶.
۸۱. در مورد این کتاب و ترجمه آن ر.ک: فان اس، پیشین، ص ۵۸.
۸۲. احسن التقاسیم، ص ۱۸۲، منتخب رونق المجالس، ص ۵۵.
۸۳. ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۲، ص ۹۸.
۸۴. طبقات الشافعیة الکبری، ج ۲، ص ۳۰۴، همچنین مقایسه کنید با البدء و التاریخ، ج ۵، ص ۱۳۹.
۸۵. احسن التقاسیم، ص ۱۷۷، ۱۸۲، ۲۳۸، ۳۲۳، ۳۶۷، ۳۷۷، در مورد تعابیر جدا برای صوفیان، همان، ص ۴۴، ۱۱۸، ۴۳۰ و مقایسه کنید با: Encyclopaedia of Islam Vol : 5 P . 1025.

۸۶. مغریزی، الخطط، ج ۴، ص ۲۷۱.
۸۷. اسرار التوحید، تصحیح شفیعی کدکنی، ج ۱، ص ۱۳۱.
۸۸. اشکال العالم، ص ۱۶۹، ابن حوفل، صورة الارض، ج ۲، ص ۴۴۴.
۸۹. The early Islamik history of Ghur C.E. Bosworth central Asiatik Journal Vo1 : 6 1961 P : 128 - 129.
۹۰. اعتقادات فرق المسلمين و المشرکین، ص ۸۸.

صوفیه

کلیات

تصوف و عرفان (۱)

کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۴۶۷
نویسنده: دکتر زرین کوب

ایراد تعریف دقیق جامع و مانعی از تصوف را اهل تحقیق از قدیم امری دشوار شناخته‌اند (عبادی، ۲۹) و هنوز هم، گاه تصوف را امری تعریف ناپذیر (نیکلسن، «عارفان. . . (۲)»، ۲۵)، و بحث در حقیقت آن را تقریباً غیر ممکن (شیمل، مقدمه، ۱۷) می‌یابند. در کتب قدمای اهل تصوف هم، از جمله در کشف المحجوب و شرح تعرف، اقوال بسیار از زبان مشایخ آنها در وصف تصوف نقل شده که شمار آنها به قولی بر هزار بالغ است (نک: سهروردی، عمر، ۵۷) و هیچ يك متضمن تعریف آن نیست و غالباً حداکثر کاشف از احوال یا خواطر شخصی گویندگان آنهاست (نک: غنی، ۲/۱۹۷-۲۰۵). تعدد و تنوع این اقوال که در بعضی موارد موهوم وجود تضاد در آنها هم هستنه فقط ممکن است حاکی از شعور گویندگان به صعوبت ارائه تعریف جامع واحد از آنها مبتنی بر اعتقاد به آنکه تصوف امری واحد نیست و انواع متعدد دارد باشد، شاید ناشی از این معنی نیز هست که گویندگان آن اقوال بعضی، رسوم تصوف را، بعضی، آداب تصوف را، و بعضی، حقیقت تصوف را در نظر داشته‌اند و هر کدام از يك جنبه در باب آن سخن گفته‌اند (نک: ابو منصور، ۴۶-۴۷). با اینهمه، از جمع مجموعه این اقوال می‌توان شماری اوصاف و رسوم تصوف را به دست آورد که تا حدی آن را از آنچه با آن قابل التباس است، باز شناخت.

در باب اشتقاق نام صوفیه هم اختلاف اقوال هست؛ تصور اشتقاق آن از سوفیا یا سوفوس یونانی که به خاطر بیرونی آمده است (ص ۱۶)، با موازین نقل و اشتقاق موافق نیست (نولدکه، ۴۵ به بعد) و اقوال دیگر هم مبنی بر اشتقاق آن از صفوت و صفا و صفه که غالباً منقول از خود صوفیه است (نک: همایی، ۶۳-۸۲)، مبنایی بر اشتقاق لفظ نیست. وجه اشتقاق مقبول، همان نسبت به لفظ صوف است که وجهی برای شعار پشیمینه پوشی قوم بیان می‌کند و از قدمای صوفیه ابوالقاسم قشیری (الرساله. . . ، ۱۳۶) و ابو نصر سراج صاحب اللمع (ص ۲۱) و شهاب الدین عمر سهروردی صاحب عوارف المعارف (ص ۵۹) و بعضی دیگر از قدما آن را تأیید کرده‌اند و امروز آن را بر سایر وجوه پیشنهادی برای اشتقاق مناسب‌تر می‌شمارند. تصوف به معنی پوشیدن صوف در واقع نوعی اعلام گرایش به زهد و اعراض از متاع دنیا بوده است و ظاهراً دلیلهایی که این اشتقاق را مرجح می‌سازد، محلی برای قبول وجوه دیگر باقی نمی‌گذارد. اینکه لبس صوف را بعضی امامان (ع) و قدمای زهاد با کراحت تلقی می‌کرده‌اند (ابن ابی الحدید، ۱۸/۲۶۲-۲۶۳)، و نیز اینکه در بعضی موارد این امر به عنوان



تشبه به رهبانان نصاری دستاویز اعتراض متشرعه بر صوفیه واقع بوده است، در جای خود مؤید این اشتقاق تواند بود.

عرفان و رابطه آن با تصوف:

درباره عرفان هم که در تداول امروز غالباً مرادف تصوف به کار می‌رود و در قدیم غالباً آن را تحت عنوان معرفت، مرتبه‌ای از مراتب نهایات سلوک (قس: عبد الرزاق، شرح منازل، . . . ، ۲۴۶) تلقی می‌کرده‌اند، همچنان اقوال مشایخ بسیار مختلف است (مثلاً نك: مستملی، ۱۳۷/۲-۱۴۵). تعریف جامع عرفان البته دشوار است؛ آنچه در لسان صوفیه در کاربرد آن غلبه دارد، استعمال عرفان در مقابل علم بحثی است. همچنین تباین با بحث و برهان که اشتغال آن را بر مفهوم کشف و وجدان الزام می‌کند، غالباً در آنچه در آن باب گفته‌اند، شایع است. در تعریف آن هم غالباً به تصریح یا به طور ضمنی خاطر نشان شده است که مراد از آن، احاطه بر عین شیء است. نه بر صورت شیء که علم در تعریف متداول عبارت از آن است (عبد الرزاق، همانجا؛ قس: مستملی، ۱۴۲/۲). اشکالی که در احاطه بر شیء در تمام آنچه موضوع این معرفت می‌تواند بود، برای انسان هست، به اینجا منجر شده است که به وحدت عارف و معروف قائل شده‌اند (قس: شبستری، مجموعه، . . . ، ۱۸۳). در اینجا جای مقایسه‌ای نیز با قول جنید، «هو العارف و المعروف» (مستملی، ۳۶/۲)، وجود دارد، هر چند در شرح این قول هم گویند که جنید آن را به معنی گفت، نه به حقیقت؛ از آنکه خدای را عارف گفتن روا باشد و عالم گفتن روا نباشد (همو، ۱۳۸/۲؛ قس: تهانوی، ۹۹۵/۲). این سؤال هم به همین سبب بر اذهان گذشته است که اگر عارف و معروف ذات پاک است، پس «چه سودا بر سر يك مشیت خاك است» (شبستری، گلشن، . . . ، ۸۴۸۳). از قول حلاج نیز نقل کرده‌اند که گفت: «معروف و رای اوهام است، عارف با عرفان خود کیست؟» (روزیهان، ۴۲۴). با این حال، محققان گفته‌اند که هر کس عرفان را برای عرفان برگزیند، به چیز فانی دل بسته است؛ فقط آن کس که عرفان را برای معروف برگزیند، به لجه وصول، مجال خوض می‌یابد (ابن سینا، ۳۷۵/۳؛ نیز نك: فخر الدین، ۴۵۴۴/۳۲، که این قول را بدون ذکر نام ابن سینا با تحسین یاد کرده است).

از اقوالی که در تفاوت بین عالم و عارف تقریر کرده‌اند، بر می‌آید که عرفان نه فقط در مقابل زهد اهل رسوم، بلکه در مقابل علم اهل رسوم هم قرار دارد. از این رو، بر خلاف علم اهل رسوم که مبنی بر طریقه برهان است و مقدمات آن از حس که يك امر متعلق به متاع دنیا و امر جسمانی حاصل می‌شود، علم اهل عرفان بر طریقه کشف و وجدان واقع است.

بر خلاف علم اهل رسوم که به تمرین و ممارست عقلی احتیاج دارد، علم اهل عرفان به تزکیه و تصفیه و تخلیه قلب نیازمند است (نك: مولوی، مثنوی، دفتر ۱، بیت ۲۴۶۷ به بعد)، اما این حال از طریق بحث و برهان که علوم اهل رسم بدان متمسک می‌شود، به حاصل آن که تجرد روح از متعلقات، و حتی انسلاخ از بدن و آنچه حکما نضو جلاب و خلع بدن خوانده‌اند (زرین کوب، سرنی، ۷۸۰-۷۸۲)، دست نمی‌توان یافت؛ در واقع کمال مطلوب اهل عرفان تشبه به حق است در تجرد از ماده، و از همین جاست که حکمای اشراقی و اتباع «شیخ یونانی» (فلوطين، پلوتینوس) هم در حکمت خویش به تصوف در مفهوم مرادف یا لازم عرفان نزدیک بوده‌اند و حتی بعضی از مشایخ صوفیه را که در عین حال به عنوان عارف هم موصوف بوده‌اند مثل بایزید و حلاج و سهل تستریدر حکمت اشراقی، حکمای واقعی خوانده‌اند (سهروردی، یحیی، ۵۰۳). به هر حال، بین تصوف و عرفان در نزد اهل تحقیق رابطه عموم و خصوص واقع است و تصوف اعم است، هر چند در تداول عام کسانی را هم که به حال صوفی و عارف تشبه می‌کنند، به نام آنها می‌خوانند، اما نزد محققان بین آنها فرق است، این متشبهان را در مقابل صوفی و عارف غالباً متصوف (یا مستصوف) و متعرف می‌خوانند (عزالدین، ۸۱-۸۰؛ قس: جامی، نفحات، . . . ، ۱۷-۱۲).

تصوف و عرفان هر چند در تداول الفاظ متلازم یا متقارب به نظر می‌رسند، حقیقت آنها متمایز است. می‌توان گفت آنها را باید دو گونه یا دو جنبه متمایز از يك نوع حیات دینی تلقی کرد که هر دو متضمن اعراض از متاع دنیاست، اما تصوف روی در عمل دارد و شامل مجاهده با نفس برای استمرار در این اعراض است، در صورتی که عرفان روی در علم دارد و شامل اعتماد بر معطیات کشف و ذوق است. از آنچه حاصل برهان است، اعراض دارد و قدما مشایخ (مثل بایزید و حلاج) و بعضی از متأخران آنها (مثل مولانا و ابن عربی) جامع هر دو معنی بوده‌اند؛ هم به عنوان صوفی مطرح شده‌اند و هم به عنوان عارف.

تحول مفهوم عرفان در ادبیات صوفیه و استمرار عادت بر حفظ رابطه و علاقه آن با تصوف رسمی موجب توسعه‌ای در استعمال این لفظ شد که از جهت بررسی سیر مفهوم تصوف در تاریخ قابل ملاحظه است؛ خاصه که در این تحول، مفاهیم مربوط به عرفان محض بر احوال صوفیه بار شد و بعضی اقوال در باب عرفاناما



تحت عنوان معرفت که نزد صوفیه تداول بیشتر داشته صوفیه و محققان اهل تصوف منسوب گشت. این اقوال شامل پاره‌ای اوصاف در باب عرفان بود که البته از تلقی خاص گویندگان از این معانی حکایت می‌کرد؛ تعریف عرفان نبود، اما مفهوم عرفان و تصوف هر دو را تدریجاً معروض تحول می‌ساخت.

از جمله آنکه بعضی محققان قوم تصوف را از مقوله اخلاق، و عرفان (معرفت) را از مقوله علوم تلقی کردند (قشیری، ترجمه. . . ، ۴۷۲)؛ بعضی دیگر به عرفان علمی و عرفان کشفی قائل شدند و عرفان را مجرد عدم شهود ماسوی خواندند (خوارزمی، شرح. . . ، ۳۰۲/۱) و در همین راستا بعضی عرفان را شامل علم بحثی و علم کشفی هر دو تلقی کردند (لاهیجی، ۷). برخی عرفان در معنی اخص معرفت خدای تعالی را صورت تفصیلی آنچه در علم به صورت اجمالی حاصل می‌شود، شمردند (عز الدین، ۸۰) و بعضی آن را اخیر ادراکین و علم مسبوق به جهل شمردند (تهانوی، ۹۹۵/۲). حصول عرفان را غالباً مؤدی به قدرت بر تصرف بر اشیاء شمرده‌اند (جامی، نقد. . . ، ۲۰۸) و بعضی گفته‌اند که عارف به همت خود قادر به خلق موجود هم هست (عبدالرزاق، شرح فصوص. . . ، ۱۴۰، در باب همت و تأثیر آن، نك: ۲۳۴-۲۳۳) و با این حال، خاطر نشان کرده‌اند که عارف واقعی را همان معرفت وی، از تصرف در عالم مانع می‌آید (قیصری، ۲۹۴).

از آنچه اکثر محققان در تفاوت تصوف و عرفان گفته‌اند، بر می‌آید که بر وفق اصطلاح قوم، تصوف، اخراج ماسوی از حساب عمل، و عرفان، اخراج ماسوی از حساب علم محسوب است و از همین تعریف اخیر است که قول وحدت عارف و معروف را اجتناب ناپذیر یافته‌اند.

اتصال و التزام تصوف رسمی با عرفان به معنی اخص، صوفیه را ملتزم به اقوالی کرده است که جنبه نوافلاطونی و اشراقی دارد، یا لوازم آن تعالیم را به دنبال می‌آورد؛ از آن جمله است تجربه خلع بدن که حکما آن را نضو جلباب (ابن سینا، ۳۶۳/۳)، و انسلاخ از نواسیت (قطب الدین، ۵۵۷) خوانده‌اند و آن عبارت است از رهایی از جسم در مدتی محدود که به بعضی صوفیه مثل سعد الدین حموی، شیخ حسن بلغاری و حتی به مولانا جلال الدین (زرین‌کوب، سرنی، ۷۸۰) و به شیخ اوحد الدین کرمانی هم منسوب است (ابن عربی، ۳۶۱/۲).

همچنین آنچه ابن عربی در باب «ارض حقیقت» که از بازمانده گل آدم ساخته شده است، می‌گوید و ورود به آن ارض را مشروط به انسلاخ از جسم می‌داند (۲۵۷/۲ به بعد)، تمثیلی از همان تجربه نزد کاملان صوفیه است. این تجربه در «اثولوجیا» ی مأخوذ از فلوطین و منسوب به ارسطو هم هست (ص ۳۵) و در حکمة الاشراق و شروح آن هم آن را از شروط نیل به کمال در تجرد و تاله شمرده‌اند (نك: قطب الدین، ۶۵) و بعضی آن را تعبیری از مقام «لی مع الله» حضرت نبوی خوانده‌اند (شهر زوری، ۵۹۵). قول به موت قبل از موت (سنایی، ۲۷) هم در واقع مقدمه یا صورتی از آن است (نك: زرین‌کوب، سرنی، ۹۷۹-۹۸۰، ۹۸۴). نیل به هر دو امر نزد صوفیه، مبنی بر انسلاخ از جسمانیت و تعلقات آن است (قس: جندی، ۴۱) و آن را تروح یا تروح (قونوی، ۱۹۸) خوانده‌اند و در تقریر مکتب ابن عربی، ادیس نبی (نك: قیصری، ۱۵۲) نمونه اتم مراتب آن محسوب است.

به علاوه، غرابتی که در اقوال و احوال منقول از عارفان و از تصرفات آنها در اعیان کائنات است (نك: نیکلسن، «عارفان»، ۱۲۹۱۴۷)، ضرورت اعتقاد به طور ماوراء عقل را بر آنها الزام کرده است که غزالی در المنقذ (ص ۴۲-۴۱) و عین القضات در زیدة الحقائق (ص ۳۲-۳۱) از آن یاد کرده‌اند و قول ابن سینا هم که صدور نظیر این خوارق را از جانب عارفان قابل انکار نمی‌داند و آنها را در بقعه امکان می‌گذارد (۴۱۸/۳)، تأییدی ضمنی بر این معناست. طور ماوراء عقل چنانکه عین القضات هم تصریح دارد (همان، ۳۱)، «طور نبوت» است که بدون عبور از «طور ولایت» بدان نمی‌توان رسید؛ با اینهمه، قبول آن بدان گونه که صوفیه دعوی کرده‌اند، از اشکال خالی نیست (قس: زرین‌کوب، دنباله. . . ، ۲۵۲-۲۴۹). به هر حال، اینگونه مقولات به علاوه آنچه صوفیه در باب تجلیات افعالی و صفاتی گفته‌اند، و همچنین اقوال آنها در باب حضرات خمس و مسأله فیض اقدس و فیض مقدس که از لوازم بحث وحدت وجود است، نمونه مباحث نظری است که در عرفان بحثی مطرح است و شرح هر يك احتیاج به بحثی جداگانه دارد.

ذکر این نکته هم لازم است که قسمتی از ادبیات تعلیمی صوفیه متأخر اختصاص به اینگونه مباحث دارد و در بعضی موارد کسانی مانند صدر الدین شیرازی (کسر. . . ، ۳۰-۲۱) که صوفیه یا مدعیان تصوف را با نظر تأیید ننگریسته‌اند، از عارفان با لحن تأیید یاد کرده‌اند، این نکته هم در خور یادآوری است که صوفیه هم در مورد اسناد خرقه و هم در مورد مقامات عرفانی خویش، امام علی (ع) را مرشد و پیشوای خود می‌خواند، آن حضرت را آدم اولیا خوانده‌اند (نسفی، «زیده. . . »، ۲۸۱) و بعضی مشایخ ایشان گویند هر کس از اولیا طریقه



خود را به وی نرساند، قابل پیروی نیست (نک: همانجا، به نقل از علاءالدوله سمنانی). هر چند روایات مروی از امامان شیعه (ع) مؤید این انتساب به نظر نمی‌رسد، ظاهراً اقوالی چون جواب به سؤال ذعلب یمانی (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹) و خبر کمیل در جواب امام به سؤال «ما الحقیقة» که در مآخذ عدیده آمده است (لاهیجی، ۲۹۱)، نزد صوفیه مستند این دعوی است و ابن ابی الحدید هم ظاهراً با توجه به این اقوال است که می‌گوید تمام اهل ملت اسلام در باب عرفان گفته‌اند، مأخوذ از آن حضرت است و او خود در عرفان به اقصای الغایات و ابعاد النهایات رسیده بوده است (۷۳-۷۲/۱۱). درباره رابطه تشیع با عرفان اقوال حیدر آملی در جامع الاسرار قابل توجه است (نک: کرین، «در اسلام، . . .» (۳)، «~ III / ۱۴۹ ~» به بعد).

جالب است که مقارن عهد مغول و بعد از آن برخی مشایخ صوفیه، هم در اسناد خرقة و هم در اقوال تعلیمی، نسبت ارشاد خود را به امام علی بن ابیطالب (ع) می‌رسانده‌اند (معصوم علیشاه، ۲۶۳/۱)؛ از آن جمله‌اند: سلسله کبرویه همدانی، نوربخشیه، ذهبیه و نعمة اللهیه. صوفیه خود را از طریق امامان (ع) پیرو طریقه آن حضرت می‌خوانده‌اند؛ نیز بعضی مشایخ مولویه، بکتاشیه و خلوتیه طریقه خود را به امام علی (ع) نسبت می‌داده‌اند. سلسله‌ای به نام شمسیه، منسوب به شمس تبریز خود را غلام علی می‌خوانده‌اند و به اولاد او تولی نشان می‌داده‌اند (در مورد سلسله‌های اخیر، نک: گولپینارلی، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۵۶-۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۴-۲۶۵، ۲۸۰). بعضی از این مشایخ امام علی (ع) را آدم اولیایی خوانده‌اند و تمام اولیای صوفیه را مستفید از روحانیت آن حضرت می‌شمردند؛ علاءالدوله سمنانی مدعی بود: هر یک از اولیا و مشایخ که نسبت طریقه خود را به وی نرساند، قابل پیروی نیست (نک: نسفی، همانجا)؛ و حسین خوارزمی خاطر نشان می‌کرد که آن حضرت را در حقایق و معارف سخنانی است که هیچ کس پیش از وی نگفته است و پس از وی نیز کسی مثل آن نیاورده است (جواهر، . . .، ۳۲/۱).

البته روایات مروی از امامان (ع) مؤید ارتباط حضرت علی (ع) با طریقه نیست، لیکن به نظر می‌رسد که شهرت انتساب بایزید بسطامی به امام صادق (ع)، شقیق بلخی به امام کاظم (ع)، معروف کرخی به امام رضا (ع) و تصور تشیع حسن بصری و وجود سلسله‌هایی از صوفیه که خود را به آن حضرت یا به کمیل بن زیاد نخعی از صحابه معروف امام (ع) منسوب می‌داشته‌اند، همچنین انتساب فتیان محترفه به سلمان فارسی از ارکان اربعه یاران امام (ع)، به علاوه لطایف عرفانی که در آن ایام از امامان شیعه (ع) در افواه رایج بوده، و موجب نزدیک شدن تدریجی تصوف به تشیع یاد شده است (نک: موله، «کبرویه، . . .» (۴)، ۱۴۲-۱۶۱؛ قس: کرین، همانجا). از اسباب عمده اهمیت این مشایخ در اسناد طریقه خویش به آن حضرت باشد، افزون بر این، شهرت اقوالی چون آنچه امام (ع) در جواب سؤال ذعلب یمانی (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹) به بیان آورده است و همچنین نقل مکرر خبر کمیل بن زیاد در جوابی که امام (ع) در باب سؤال معروف «ما الحقیقة» داده (که هر چند در نهج البلاغه نیست، در اکثر مآخذ صوفیه این عصر آمده است، مثلاً نک: جندی، ۱۵۷؛ آملی، ۱۷۰؛ قیصری، ۲۲؛ خوارزمی، همان، ۴۱-۴۲/۱؛ لاهیجی، ۲۹۱ به بعد؛ نیز قس: زرین کوب «ادبیات، . . .» ، ۱۰۹ به بعد)، به احتمال قوی ممکن است از جمله انگیزه‌هایی باشد که قوم را به سعی در انتساب خویش به ارشاد آن حضرت واداشته باشد.

اما بر خلاف دعوی صوفیه که بعضی از قدمای مشایخ خود را مستفید از معارف امامان شیعه (ع) خوانده‌اند و حتی بعضی از اکابر علمای شیعه را به تصوف منسوب داشته‌اند (معصوم علیشاه، ۱۱۴-۱۱۸)، محققان علمای شیعه هر گونه ارتباط آنها را با امامان شیعه (ع) و هر گونه ارتباط اکابر شیعه را با طریقه صوفیه به شدت انکار کرده‌اند (قمی، ۶۴-۵۶/۲). با اینهمه، رابطه تشیع و تصوف هر چه باشد (نک: شیبی، سراسر کتاب)، تأثیر تشیع در تصوف قابل انکار نیست و در این باب شواهد و قرائن بسیار در دست است (نک: موله، «عرفان، . . .» (۵)، ۴۶-۵۰). نشانه‌هایی از نفوذ تعالیم باطنی و آراء اخوان الصفا هم در اولین شکل گیرهای تصوف و عرفان اسلامی قابل ردیابی است.

باری، عرفان کمال سلوک اهل تصوف در مقوله معرفت، و حاصل تصوف تدقیق در جنبه نظری تصوف است و تحول آن هم در ضمن تاریخ تصوف مطرح می‌شود و ترادف دو لفظ در عنوان این مقال نیز از همین باب است.

نگرشی بر تاریخ تصوف و عرفان:

تاریخ تصوف و عرفان در مسیر تحول خویش چندین مرحله را پشت سر گذاشته است. در آغاز کار، عمده سعی و تلاش در تصوف و عرفان بر آن بود که در جریان مذاهب اسلامی برای خود جایی باز کند و در واقع برای



تثبیت حق حیات خویش می‌کوشید. مرحله دیگر دوره‌ای بود که با سعی در تلفیق بین طریقت خویش با شریعت کوشید تا خود را از سوء ظن و اتهام کسانی که آن را یک جریان مخالف شرع وانمود می‌کردند، رها سازد و حتی بعضی فقها مثل ابو ثور، ابوحنیفه، شافعی و احمد بن حنبل را از سابقان طریقه خویش بنمایاند. سرانجام، آخرین مرحله سیر آن ایجاد سلسله‌ها، بنای خانقاه‌های بزرگ و ایجاد آثار تعلیمی و تمثیلی بدیع و عالی بود که در نهایت، به سبب تکرار و تقلید مستمر و غلبه متشیبهان و مترسمان، اعتبار خود را تدریجاً از دست داد؛ اما میراثی قابل ملاحظه در حیات جامعه اسلامی و در فرهنگ اسلامی باقی گذاشت که دوران انتشار تصوف را یک دوران شکوفایی در معارف اسلامی نشان می‌داد و هنوز این میراث به همین نظر نگرسته می‌شود. البته جزئیات سیر تحول آن در تاریخ، حتی به نحو ایجاز و اجمال هم در این طرح گنجایی ندارد، با اینهمه، طرح بعضی جریانهای عمده این خط سیر در طرح یک تصویر به هم پیوسته از مجموع این جریان خالی از ضرورت نیست.

ریشه‌های تصوف:

تصوف در بین مسلمانان از زهد آغاز شد که شامل پرهیز از زاید بر «ما لابد» حیات بود و اعراض از متاع دنیا تعبیری از آن بود. در عهد صحابه، نشانی از گرایش به اینگونه اعراض از متاع دنیا دیده می‌شد و بلافاصله در دنبال نشر فتوح اسلامی و کسب غنائم، کثرت فوق العاده اموالی که از آن فتوح عاید مسلمانان شد، عده‌ای از صحابه و تابعین را به اعتراض بر تنعم و تجمل ناشی از آن واداشت. تصور آنکه احوال زهاد نصاری، صدیقان مانوی یا مرتاضان هند در نشر و توسعه آن مؤثر بود (نک: ماسینیون، «رساله...» (۶)، ۴۵۸۰)، جز بر حدس و احتمال مبنی نیست و با وجود غلبه احساس قریب العهد دینی عهد رسول اکرم (ص) در قلوب تابعین و صحابه، و مخصوصاً با وجود آیات مشتمل بر تخویف از عذاب و تشویق به نعیم اخروی که در قرآن کریم بود، تقلید عمدی از آنچه به خارج از حوزه اسلامی مربوط می‌شد، از جانب زهاد مسلمین ممکن نبود و موارد شباهت چیزی بیش از مجرد تشابه و توارد به نظر نمی‌آید (زرین کوب، ارزش...، ۲۹۲۸).

اصرار بعضی از محققان غربی در اسناد یک منشأ غیر اسلامی برای تصوف، مبنی بر این پندار آنهاست که خود اسلام حوزه مساعدی برای پرورش تصوف نبوده است؛ بر خلاف این پندار، قراین بسیار زهد اسلامی را مبتنی بر پیروی از سنت و سیرت نبوی نشان می‌دهد، سیره نزدیک به تقشف رسول اکرم (ص) و برخی صحابه، و همچنین اشارات متعدد در کتاب و حدیث مبنی بر تحقیر متاع دنیا و انذار از حساب اخروی، و توجه و توصیه‌ای که در حق اهل صفه فقرای صحابه در مدینه صورت گرفته است، نیز آمادگی مسلمین را برای گرایش به اعراض از متاع دنیا لازمه حیات دینی آنها نشان می‌دهد. بعضی اشارات قرآنی در باب آنکه مؤمنان به عالم غیب ایمان دارند (بقره/۳)، در باب آنکه خدا از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است (ق/۱۶/۵۰)، در باب آنکه روز حشر رویها به خدای خویش می‌نگرند (قیامت/۷۵/۲۲)، در باب آنکه امانت [الهی] بر همه کائنات عرضه شد و از آن میان انسان آن را پذیرفت (احزاب/۳۳/۷۲)، در باب (قومی) که خداوند در حق ایشان محبت دارد و ایشان هم به وی محبت می‌ورزند (مائده/۵/۵۴)، در باب آنکه انسان به هر جا روی کند، وجه خدا آنجاست (بقره/۱۱۵/۲) و بعضی احادیث معروف و شایع، مثل این حدیث که قلب انسان در بین اصبعین رب است، حدیث قدسی معروف به قرب النوافل، حدیث قدسی مربوط به حضور حق در قلب مؤمن (در باب منشأ آنها، نک: فروزانفر، احادیث...)، نیز از جمله شواهدی است که در باب انتساب زهد اسلامی و تصوف مبنی بر آن به حوزه معارف اسلامی و مبانی تعلیمی آن جای تردید نمی‌گذارد.

خود صوفیه تمام حالات و مقامات خویش را بر آیات و احادیث مستند می‌دارند. تلقی از رسول خدا (ص) به مثابه اسوه حسنه، و التزام سیرت او در اجتناب از جمع حطام دنیوی با احتراز از تجرد رهبانیت که صوفیه این جمله را فقر محمدی در مقابل فقر عیسوی خوانده‌اند و حتی اسناد سابقه پشمینه پوشی به تابعین و بعضی صحابه، اصرار بعضی محققان غربی را در خصوص تقلید مسلمانان از زهد نصاری نوعی مکابره از مقوله «تفسیر بما لا یرضی صاحبه» نشان می‌دهد. اقوال کسانی هم که زهد و تصوف اسلامی را مأخوذ از هندوان و دیگران نشان داده‌اند، به همین اندازه واهی، و مبنی بر وهم می‌نماید. این قول هم که به اعتقاد بعضی مستشرقان، تصوف باید واکنش دفاع آریایی در مقابل روح سامی بوده باشد، در صورت صحت که ندارد خود این تصور پیش پرداخته را الزام می‌کند که تصوف اسلامی فقط از ایران برخاسته است که البته درست نیست؛ در واقع کسانی که در این زمینه یک منشأ غیر اسلامی را برای زهد و تصوف اسلامی جست و جو کرده‌اند، از این نکته غفلت کرده‌اند که وقتی نظیر این اقوال در بین یک قوم ظهور و بروزش در مرحله‌ای از تحول فرهنگ آن قوم ممکن یا واجب امکانی باشد، چرا باید برای قوم دیگر در مرحله‌ای بیش و کم مشابه حصول آن ممکن نباشد و لاجرم باید اصل آن را در جای دیگر و نزد قوم دیگر اخذ کرده باشد.



نکته جالب این است که اکثر این توجیهات غیر قابل قبول در قرن ۱۹ م از جانب مستشرقان حاصل شد که فرهنگ آن قرن در آن ایام به شدت تحت تأثیر نظریه داروین در باب اصل انواع واقع بود. در باب ادیان و السنه عالم هم در همان اوقات به تقلید از داروین، سعی در ارائه يك اصل واحد معمول شده بود که البته امروز دیگر مورد توجه اهل تحقیق نیست و آن هیجان شبه علمی که از تقلید و تأیید نظریه تکامل داروینی در سایر شقوق و فنون معارف و علوم ناشی بود، دیگر چندان طرفدار جدی ندارد.

در باب مأخذ زهد اسلامی غیر از سنت رسول اکرم (ص)، رفتار منقول از خلفای راشدین که مبنی بر تقشف و حداکثر قناعت در استفاده از متاع دنیا بود، همچنین آنچه از احوال ابوذر غفاری و حذیفه بن یمان، و نیز سلمان فارسی، خیاب بن ارت، عامر بن عبد قیس و عثمان بن مظعون نقل می‌شد، و آنچه از زهد و خشوع ائمه طاهرین (ع) و صحابه آنها روایت می‌شد، یا از زهاد ثمانیه مثل ربیع بن خیثم و حسن بصری و هرم بن حیان و عامر بن عبد قیس و ابو مسلم خولانی و اويس قرنی در روایات قرون نخستین اسلامی نقل می‌شد (نک: زرین‌کوب، ارزش، ۴۶-۴۹)، این نکته را که گرایش به زهد در عصر تابعین نوعی اعتراض بر اسراف و تبذیر، و تجمل و تنعم عهد اموی بوده باشد، امری عادی نشان می‌دهد.

نخستین تجلی تصوف و عرفان اسلامی:

زهد و تقشف رایج در بین مسلمانان، از وقتی مبنای نخستین تجلی تصوف و عرفان واقع گشت که از صورت خوف از جحیم و شوق به نعیم خارج شد و به صورت اعراض از متاع دنیا به قصد تقرب به وجه مولی در آمد و بدین گونه با پدیده محبت که در قرآن کریم هم اشارت

«... یحبهم و یحبونه...» (مائده/۵۴)

مربوط به آن بود، ارتباط یافت. در بین نخستین نسل از زهاد این عصر که پشیمینه پوشی به عنوان نوعی شعار ضد تجمل در بین آنها متداول بود، حسن بصری نماینده زهاد معترض بر تنعم عصر، و رابعه عدویه نماینده زهد مبنی بر توجه به وجه حق به شمار آمد و از اینجاست که گفته‌اند: عنصر محبت‌عشق الهی را رابعه عدویه وارد تصوف کرد. تأکید رابعه بر لزوم حصر عبادت حق به محبت معبود بود که به عشق در کلام صوفیه مجال ظهور داد و آنچه اعراض از متاع دنیا خوانده می‌شد، تدریجاً از حالت معامله که توقع اجر برای عمل و انتظار ثوابات برای عبادت بود (نک: ابن سینا، ۳/۳۶۹)، بیرون آمد و صوفیه که عبادت و طاعت برای آنها مبنی بر عشق به وجه الله شد، به عبادت زهاد رسمی به نظر نوعی معامله نگریستند و طریق اهل تصوف از طریق اهل تقشف جدا شد. بدین گونه، طریقت که راه و روش صوفیه بود، از مجرد شریعت که اهل تقشف فقط بر مبنای آن سلوک می‌کردند، تمایز پیدا کرد.

نخستین نسل زهاد صوفیه که در عصر خویش یا اندکی بعد به نام صوفیه خوانده شدند، از طرح و بحث مسائل خاص اهل کلام هم که مبنی بر برهان بودو آنها را به هر نحوی درگیر کشمکشهای سیاسی و اعتقادی عصری می‌کردو از اعراض کلی از متاع دنیا و پرهیز از وسوسه بازگشت بدان مانع می‌آمد، دوری گزیدند. لاجرم نیل به یقین در مورد خدایی را که برای آنها موضوع طاعت، عبادت و عشق بود، نیز در تأملات قلبی جست و جو کردند و رهایی از وسوسه و هواجس ناشی از تأثیر رایج در علم عصر را هم وسیله‌ای برای رهایی از بازگشت به کشمکشهای مربوط به متاع دنیا تلقی کردند. برای آنها عشق که هیچ گونه چون و چرایی را بر نمی‌تافت، بر عقل که موجب تحریک وسوسه و شبهه و شک می‌شد، بیشتر مایه اعتماد بود و برای آنکه سلوک آنها در طریقت، از هر گونه وسوسه در امان بماند، با امعان نظر در قرآن و حدیث کوشیدند تا سلوک الی الله را که هدف و غایت قلب و عشق آنها بود، بر اساس اموری که بر خلاف سلوک اهل علم به کلی از شائبه شک و تردید خالی باشد، بنا نهند؛ اما هر چند آنها نیز مثل اهل علم غایت سلوک خود را نیل به حقیقت خواندند، بین آنها و ارباب علم رسوم این تفاوت وجود داشت که نزد آنها راه حقیقت از منازل زهد و عبادت و عشق و تسلیم می‌گذشت و بر خلاف آنچه نزد اهل علم و اصحاب مجرد شریعت رایج بود، دچار وسوسه دلیل و برهان و سفسطه و مغالطه و جدل نمی‌گشت و لاجرم نزد آنها ایمن‌تر و مطمئن‌تر از راه علم به نظر می‌رسید.



طبقات صوفیه:

تا چندین قرن، مشایخ صوفیه که راه طریقت را مهمل می نمودند و طالبان سلوک صوفیانه را ارشاد و هدایت می کردند، در حلقه های محدود و مجالس معدود خود که غالباً در مساجد دایر می شد، آنچه را در تفسیر و توجیه حقایق قرآنی طریق نیل به حقیقت می دانستند، به طریق وعظ و نقل به طالبان این معانی عرضه می کردند، نوعی اخوت بین آنها برقرار می نمودند، آنها را به اقتضای استعداد و آمادگی شان در عزلتگاهها و عبادتگاههای خالی از تراجم به التزام مراتب توبه و انابه و عزلت و انقطاع و تسلیم و توکل رهبری می کردند و مرشد و شیخ و مراد آنها محسوب می شدند. در آن مدت دست کم ۱۰ تن از مشایخ قوم، ائمه تصوف محسوب می شدند، چنانکه مذاهب خاص و طرز تربیت و ارشاد آنها طالبان و پیروانی داشت و هر مذهب بر اساسی جداگانه مبنی بود.

تا قرنهای بعد که شمار مذاهب صوفیه بیشتر شد و در دنبال رواج تصوف سلسله ها و طریق رایج در خانقاهها به وجود آمد، سلسله این مشایخ به صورت توالی طبقات دنبال گردید و طبقات صوفیه مثل طبقات محدثان، طبقات مفسران، طبقات نحویان و جز آنها شکل گرفت و مورد توجه واقع شد. مراد از این طبقات در اینگونه تعبیرها مجموع جماعتی بود که در سن و سال، و در درک صحبت مشایخ و استادان با هم مشترک یا معاصر می شدند (تهانوی، ۹۱۷/۱). نخستین طبقه صوفیه چنانکه در کتابهای مربوط به طبقات صوفیه یا سایر کتابهای خاص قوم آمده است، از جمله عبارت بودند از ابوهاشم صوفی، فضیل بن عیاض، ابراهیم ادهم، ذوالنون مصری، بشر حافی، حارث محاسبی، بایزید بسطامی، ابوسلیمان دارانی، ابوحفص حداد، احمد بن خضویه، حمدون قصار و معروف کرخی. طبقه دوم شامل ابوالقاسم جنید، ابوالحسن نوری، رویم بغدادی، عمرو بن عثمان مکی، سهل بن عبدالله تستری، محمد بن علی ترمذی و ابوسعید خراسی بود. نام ابومحمد جریری، ابوالعباس ابن عطا آدمی، ابوحمره بغدادی، ممشاد دینوری، حسین بن منصور حلاج و خیر نساج جزو طبقه سوم، و نام ابوبکر شبلی، مرتعش نیشابوری، ابوبکر کتانی، ابوبکر ابن یزدانبار، ابن سالم بصری و ابو یعقوب نهرجوری جزو طبقه چهارم بود. طبقه پنجم ابوالعباس سیاری، ابوالقاسم نصرآبادی، ابو منصور معمر اصفهانی، و ابوعلی دقاق را شامل می شد. کسانی چون ابوالعباس قصاب، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری، خواجه عبدالله انصاری، ابوعبدالله خفیف، ابواسحاق کازرونی، ابو علی فارمدی، و شیخ احمد جام ژنده پیل به نسلهای بعد تعلق داشتند که در طبقه ششم یا طبقه بعد محسوب می شدند و از همان ایام یا قدری دیرتر، سلاسل صوفیه متشعب شد و خانقاهها و طریق جداگانه به وجود آمد.

این سلسله ها متعدد یا متنوع بود و بر حسب شخصیت بنیان گذاران فعالیت بیشتر و شعبه های افزون تر یا کمتر داشت. تاریخ تصوف در فاصله بین طبقه ششم تا عصر حاضر تقریباً تاریخ این سلاسل و طریق است، هر چند در این میان بعضی مشایخ صوفیه هم بوده اند که به هیچ یک از این سلسله ها منسوب نبوده اند، یا در عین حال با چند سلسله از این سلاسل ارتباط داشته اند.

در مدت توالی طبقات اکابر صوفیه، کسانی که ائمه صوفیه خوانده می شدند و اولین معاریف آنها به طبقه اول، دوم، و آخرین آنها به طبقات چهارم و پنجم تعلق داشتند، در تمهید مبانی طریقت و در تحول آن از مجرد زهد یا سلوک عاشقانه در سیر الی الله به مباحث عرفان که شامل تأمل در حقایق الهی و اسرار وجود بود، مساعی قابل ملاحظه به کار بردند و در تلفیق و توفیق بین طریقت و شریعت و مخصوصاً در رفع توهم تعارض آنها و رفع سوء تفاهم بین صوفیه و متشرعه سعی بسیار ورزیدند. در بین ائمه تصوف نقش بایزید بسطامی (د ۲۳۴ ق)، حارث محاسبی (د ۲۴۳ ق) و محمد بن علی ترمذی، معروف به حکیم (د ۲۸۵ ق)، و نیز ابوالقاسم جنید (د ۲۹۷ ق)، ابوالحسن نوری (د ۲۹۵ ق)، ابوسعید خراسی (د ۲۸۶ ق) و ابو عبدالله خفیف (د ۳۳۱ ق) در تکوین و توسعه مبانی تصوف و عرفان قابل ملاحظه بود.

از این جمله بایزید بسطامی اهل سکر بود و در اواخر عمر قبضی بر احوالش مستولی به نظر می رسید. وی در عین حال، در سطح تفکر عوام مریدان خویش متوقف نمی شد. شطحیات بسیار بدو منسوب گشت و حکایات غریب از حالات سکر او شهرت داشت (از جمله، نک: مولوی، دفتر ۲، بیت ۲۱۰۲ به بعد) که شاید اسناد تمام یا اکثر آن حالات یا حکایات به او خالی از باورهای مبالغه آمیز مریدانه نباشد. حارث محاسبی اهل صحو (هشیاری) بود، و کتاب الرعایة لحقوق الله او نمونه ای از این حال هشیاری اوست و قول او در باب رضا که نزد اکثر مشایخ از زمره مقامات، و نزد وی از جمله حالات است (هجویری، ۲۱۹)، نشانه ای از غور و تأمل او در نظم احوال و مقامات اهل سلوک محسوب است.



محمد بن علی ترمذی، معروف به حکیم، در رد اهل ملامت که در آن ایام در نیشابور ظاهر شده بودند و صوفیه را به عدم اخلاص در عمل منسوب می‌کردند، سعی بسیار کرد. در باب قلب و آنچه صوفیه اطوار سبیه قلب می‌خوانند، اقوال وی تازگی داشت و آنچه دیگران، امثال غزالی و نجم الدین کبری در این باب گفته‌اند، مسبوق به اقوال اوست (نک: زرین کوب، جست و جو . . . ، ۵۴). سخنان او در باب مسأله ولایت هم اهمیت خاص دارد و از اعتقاد او به تفوق ولایت بر نبوت حاکی است و در باب آن اعتقاد بعدها مناقشات بسیار بین صوفیه پیش آمد. پاره‌ای سؤالها هم در این باب مطرح کرده که قرن‌ها بعد از او مورد توجه ابن عربی واقع شده است.

ابو القاسم جنید، معروف به شیخ الطائفه، در عصر خود معلم و پیشوای صوفیه بغداد بود. وی خواهرزاده سری سقطی از مشایخ بزرگ صوفیه و در عین حال شاگرد حارث محاسبی نیز بود. مشایخ نسل‌های بعد، او را آخرین نماینده تصوف خواندند و مرگ او را مرگ تصوف واقعی تلقی کردند (همان، ۱۱۴). وی در عین التزام به سلوک در طریقت، تصوف را با لطایف و دقایقی که در آن باب گفت، تقریباً به صورت علم درآورد و کوشید تا در کنار علم فقه و علم کلام، جایی هم برای علم تصوف باز کند. چند رساله و مقاله کوتاه که در این زمینه از او باقی است، اهمیت شخصیت او را در نشر تصوف نشان می‌دهد. در تعلیم او که در عین حال محتاطانه و مبنی بر صحو و التزام شریعت بودن‌های سلوک عبارت بود از فنا در «مذکور»، و در باب نهایت سیر هم خاطر نشان می‌کرد که «النهاية هي الرجوع الى البداية» (نک: سهروردی، عمر، ۲۵۷؛ عبدالرزاق، شرح منازل، ۱۲؛ قس: لاهیجی، ۷۴۱).

ابو سعید خراز که هر چند خود را مرید ابوالقاسم جنید می‌خواند، نزد محققان نسل‌های بعد «بار خدای جنید». و از او مه» بود (خواجہ عبدالله، ۱۵۹). وی در تقریر لطایف تصوف، قدرت تفکر و تحلیل نشان داد. چند رساله مختصر که از او باقی است و از جمله شامل الصدق، المسائل و شماری رساله منتشر نشده اوست، او را در ردیف جنید و حکیم ترمذی از پایه‌گذاران آنچه علم الاشارات نام دارد و همان تصوف علمی و بحثی استقرار می‌دهد. با آنکه در گرفتاری سختی که در بغداد در این ایام برای صوفیه پیدا شد و غلام الخلیل از متشرعه صوفیه (هجوری، ۱۷۲-۱۷۳) آنها را نزد خلیفه به الحاد متهم کرد و به محکمه کشاند و وی نیز مثل جنید خود را کنار کشید، تأثیر اقوال این استاد و شاگرد در تبیین حقایق تصوف قابل ملاحظه بود.

ابوالحسن نوری که بر خلاف آنها در این گرفتاری پایداری نشان داد و به محکمه قاضی هم رفت، با وجود التزام به متابعت ظاهر شریعت، گرایش گونه‌ای هم به سکر داشت و از اصحاب درد محسوب می‌شد (نک: ماسینیون، «مجموعه. . . (۷)»، ۵۱)، چیزی که می‌تواند اوصاف شبلی از اصحاب جنید را نیز تصویر کند. شبلی هم مانند ابن عطا در ماجرای حلاج با او توافق داشت، اما بر خلاف ابن عطا آن را اظهار نکرد.

چنانکه ابو عبدالله خفیف، معروف به شیخ کبیر هم که از جمله متأخران ائمه صوفیه است، با وجود تأیید حلاج، در التزام صحو و اجتناب از طریقه اهل سکر باقی ماند.

نقش حلاج در تاریخ تصوف:

در سیر تاریخ تصوف، دو واقعه عمده، تأثیری قاطع گذاشت و بالمآل موجب نشر و توسعه بیشتر مباحث مربوط به عرفان در بین صوفیه گشت: ماجرای محاکمه و قتل حلاج (۳۰۹ ق) و ظهور محیی الدین ابن عربی. هر دو عامل خارج از حوزه تأثیر سلاسل صوفیه شکل گرفت، اما در بین سلاسل و طرایق صوفیه که چندی بعد از واقعه حلاج به نحو قابل ملاحظه‌ای توسعه یافت، موجب پیدایش اقوال مخالف و موافق گشت. البته پیدایش مثنوی معنوی مولانا جلال الدین را هم باید عاملی مؤثر در تحول تاریخ تصوف تلقی کرد، اما حوزه نفوذ آن بیشتر ادبیات صوفیه بود و آنچه به ادبیات صوفیه ارتباط داشت.

ماجرای حلاج و نیز ظهور ابن عربی با وجود ۳ قرن فاصله که آنها را از هم جدا می‌کرد، در عین حال موضع انتقادی متشرعه را در مقابل صوفیه تقویت کرد و مخالفت‌های منتقدان صوفیه را به شدت متوجه اقوال و احوال آنها ساخت.



ابوالمغیث حسین بن منصور حلاج که او نیز گاه مثل جنید و ابو سعید خراز از ائمه تصوف محسوب می‌شد، به علت آنکه نزد فقهای بغداد تکفیر شد و صوفیه مکتب جنید همتقریباً جز این عطا آدمیاز وی اعراض کردند، اعتبار خود را به عنوان يك تن از ائمه تصوف از دست داد و معروض اختلاف نظر یا توقف در حکم گشت. با اینهمه، او در تصوف يك پدیده تازه و يك مقوله مجزا محسوب است، با آنکه مدت‌ها با سهل تستری، ابو یعقوب اقطع و ابو عثمان مکی محشور و مانوس بود، و با آنکه قسمتی از عمر خود را صرف زهد و ریاضت کرده، و مقامات صوفیه را از مرتبه بتل تا فنا طی کرده بود، فعالیت‌هایی که در خارج از حوزه تصوف انجام داد، یا بدو منسوب شد، او را مورد سوء ظن شدید متشرعه ساخت.

ارتباط با شیعه امامیه و انتساب به قرامطه‌که در آن ایام موضع خلافت را به شدت دچار تزلزل کرده بودند، او را نزد دستگاه خلافت در مظنه اتهام قرار داد و موجب دغدغه خاطر ساخت و مواعظ پر شور و مسافرت‌های تبلیغی که طی آنها از وی کرامات توأم با دعوی و شطحیات غیر قابل قبول مثل قول «انا الحق» نقل می‌شد، مشایخ صوفیه را هم نسبت به وی متردد یا بد گمان ساخت. دعوی عشق الهی که وی در اسواق بغداد و در اجتماعات دیگر با شور و هیجان از آن یاد می‌کرد و قول به آنچه اتباع وی آن را عین الجمع می‌خواندند و عوام آنها، به چشم مظهریت یا الوهیت در او می‌نگریستند، او را متهم به اعتقاد حلول و اتحاد ساخت. ابن داوود (د ۲۹۷ ق)، فقیه ظاهریکه هم قول به عشق الهی و هم اعتقاد به حلول و اتحاد را در آنچه به حلاج منسوب می‌شد، متضمن کفر یافته لزوم قتل او فتوا داد. اما نظر مخالف فقیه رقیب شافعی مذهب او، ابن سريج مانع از تنفیذ آن فتوا گشت.

هواداران وی نیز اسناد اینگونه گفتارها را به وی انکار کردند، با اینهمه، اینگونه دعاوی همچنان از وی نقل می‌شد و در اشعار و مواعظ او هم به نحوی مجال انعکاس و تکرار می‌یافت. اینکه بعد از او شاگردش فارس دینوری هم که حلاجیان بدو منسوبند، همین سخنان را اظهار کرد و مورد تبری و طعن اکثر صوفیه واقع گشت (هجویری، ۱۶۴)، نیز حاکی از اظهار چنین اقوالی از جانب حلاج به نظر می‌رسد (نک: بغدادی، ۲۴۱ به بعد؛ قس: نیکلسن، «اندیشه...» (۸)، «...» (۱۳۰). پس اسناد قول به حلول و اتحاد به حلاج قولی است که سابقه قدیم دارد (قرطبی، ۷۹۷۹) و نزد قدمای شیعه هم مذکور است (نک: اقبال، ۱۱۶۱۱۲). توقیعی هم که از ناحیه امام (ع) در باب او ارائه شد (مقدس اردبیلی، ۷۳۷)، مؤید سابقه این اتهام در حق اوست. توجیه آن اقوال هم سابقه قدیم دارد و با وجود شهرت آن در عصر حلاج و فارس دینوری، اصرار در انکار آن خالی از تعسف نیست (قس: ماسینیون، «مصیت...» (۹)، «...» I/۳۰۲ ~ به بعد).

از قداما هم کسانی که خواسته‌اند این اسناد را از حلاج دفع نمایند يك قطعه بسیار مشهور منسوب بدو را که متضمن این معنی است: «سبحان من اظهر ناسوته/سر سنا لاهوته الثاقب...» (نک: حلاج، «دیوان»، ۱۵۰ به بعد)، به شدت تخطئه کرده‌اند و بی ذکر دلیلی انتساب آن را به حلاج مردود شناخته‌اند (دیلمی، ۱۰۱). غیر از این قول که صوفیه عصر از آن تبری جستند و بعضی از مشایخ به سبب آن با او قطع رابطه کرده‌اند، آنچه حلاج در کتاب الطواسین مخصوصاً در «طاسین الازل»، در اعتذار ابلیس و مقایسه حال او با حال حضرت محمد (ص) به بیان آورده است (نک: ص ۴۱)، و بعدها به صورت يك میراث عرفانی نزد احمد غزالی و عین القضات همدانی هم تکرار شده و حتی به صورتی شاعرانه و نوعی تأیید مختفی در يك قطعه منسوب به سنایی غزنوی (ص ۸۷۱؛ قس: خاقانی، ۶۱۶) و در يك حکایت تمثیلی از مثنوی مولانا جلال الدین (دقتر ۲، بیت ۲۶۱۶ به بعد) هم آمده است. از جمله اقوالی بود که در کلام حلاج و با تأکید و تصریحی که او در این باب کرد، موجب مزید انکار متشرعه در حق او گشت. حلاج به اتهام دعاوی کفر آمیز و گرایش‌های الحادی توقیف و شکنجه شد (۳۰۱ ق/۹۱۴ م) و بعد از يك حبس طولانی در بغداد محاکمه و کشته شد (ذیقعه ۳۰۹).

با اینکه در تصوف حلاج، و در اهمیت اقوالی که از او در زمینه عرفان نقل شده است، جای تردید نیست، اما داوری درباره عقاید و آراء او هنوز به آسانی ممکن نیست و به اسناد قاطع‌تر و موثق‌تر حاجت است و مخصوصاً از استناد به ابیات منسوب به او باید اجتناب کرد. به این هم که بعضی ستایشگران او را به اخبار از اسرار منسوب داشته‌اند (اخبار الحلاج، ۹۲)، نباید با نظر تأیید نگریست. اشارت حافظ (ص ۱۴۳) که ظاهراً بر مبنای قول افشای سر الربوبیه او گفته است: «جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد»، معروف است و جالب آن است که از خود حلاج هم سخنانی در این باب نقل است (اخبار الحلاج، ۱۹).

شیوخ بزرگ ایران در خراسان:

بعد از انقضای عصر طبقات و قبل از آنکه سلاسل و طرایق صوفیه به صورت جدی و رسمی به وجود آید، لااقل ۲ شیخ بزرگ در عهد غزنوی به شهرت فوق العاده رسیدند و مانند پیشوایان قوم مورد تأیید و تکریم عام صوفیه



واقع شدند: شیخ ابو الحسن خرقانی و شیخ ابو سعید ابو الخیر میهنه در خراسان، و شیخ مرشد ابو اسحاق کازرونی در فارس. اصحاب این شیخ اخیر بعدها حتی سلسله‌ای هم به نام او به وجود آوردند که سلسله مرشدیه خوانده شد.

ابو الحسن خرقانی (د ۴۲۵ ق) با آنکه امی گونه بود و با علوم رایج در مدارس عصر آشنایی نداشت، در ادراک حقایق تصوف این نکته را که تصوف علم ورق نیست، علم خرق است، ثابت کرد. وی وارث روحانیت بایزید و ظاهراً تربیت یافته منقولات اقوال و احوال او بود. در جوانی اوقاتش به هیزمکشی و خربندگی می‌گذشت، اما در سلوك طریقت دقت و علاقه نشان می‌داد، سمعانی از قول وی نقل می‌کند که حق را در صحبت خر خویش یافتیم (۹۳/۵)، یعنی هنگام اشتغال به خربندگی، قصه ملاقات سلطان محمود با او که گویند به زحمت سلطان را پذیرفت و نیز داستان مسافرت ابو علی سینا به قصد دیدار او که در تذکره‌ها هست، به احتمال قوی از مبالغات مناقب نویسان است (قس: زرین کوب، جست و جو، ۵۶-۶۰).

مجموعه‌ای از احوال و اقوال خرقانی در کتابی به نام نور العلوم ضبط است که هر چند از اینگونه مبالغات خالی نیست، شهرت و اهمیت او را در حوزه اهل تصوف قابل ملاحظه نشان می‌دهد. آنچه بر احوال او مستولی به نظر می‌رسید، حالت قبض بود و این درست مخالف حالات دوست و شیخ بزرگ معاصرش ابو سعید ابو الخیر بود که طریقه او مبنی بر بسط محسوب می‌شد و در سراسر اقوال و احوالش نوعی خوش بینی و نشاط روحانی حاکم به نظر می‌رسید.

ابو سعید ابو الخیر، معروف به شیخ میهنه و بو سعید مهنه (د ۴۴۰ ق) در جوانی يك چند در سرخس به علم رسمی رایج نزد اهل مدرسه پرداخت و در فقه و کلام و تفسیر و ادب تبحر پیدا کرد، اما جاذبه تصوف او را به ترك کردن علوم ظاهر واداشت. قسمتی از اوقاتش مصروف عبادت و ریاضت شد و در مجاهده با نفس و اعراض از متاع دنیا تا حد مبالغه پیش رفت و مجالس وعظ و تذکیر او در میهنه و نیشابور مریدان بسیار بر وی فراز آورد. با آنکه «بیت» خواندنش در منابر و اقدامش در برگذاری مجالس سماع، مخالفت متشرعه را بر ضد وی برانگیخت، کثرت روز افزون مریدان، او را از لطمه مخالفان در امان داشت. در اواخر عمر آنگونه که از روایت عوفی نقل است، او در بین این مریدان انبوه، بیشتر مثل يك سلطان می‌زیست تا يك زاهد.

طریقه او که در آن بین سکر و صحو تلفیق کرده بود و تعلیم او که در عبارت «الصدق مع الله و الرفق مع الخلق» بیان می‌شد، موجب بود تا پیروان او از آنچه پیرامون رقیبانش مثل ابو القاسم قشیری و دیگران جمع شده بود، به نحو چشمگیری افزونی یابد و آنها را گاه بر ضد وی به تحریک و توطئه وادارد. حالات و مقامات او در دو کتاب معروف به نام حالات و سخنان شیخ ابو سعید و اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید جمع آمده است که بدون شك قسمت عمده‌ای از حکایات کرامات آمیز آنها از مقوله مبالغات مریدانه است.

شیخ مرشد ابو اسحاق کازرونی (د ۴۲۶ ق) نیز تا حدی مانند ابوالحسن خرقانی در جوانی اوقاتش صرف اشتغال به پیشه‌های محقر بود و او نیز که وارث روحانیت شیخ کبیر ابو عبد الله خفیف بود، هر چند اواخر عمر آن شیخ را دریافت، بیشتر تربیت یافته مریدان او، و در واقع فقط وارث روحانیت او محسوب می‌شد، آنچه در حالات و مقامات او در کتاب فردوس المرشدیه جمع آمده است، هر چند از مبالغات خالی نیست، تصوف او را متضمن سعی در نشر اسلام و مبنی بر مبارزه با مخالفان نشان می‌دهد - امری که در طریقه مرشدیه منسوب به او هم گاه گاه با دقت و اصرار و در «نثر» های اسلامی دنبال گشت.

این هر سه شیخ، در عصر خود از ائمه صوفیه بودند و شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری، معروف به پیر هرات و پیر حاجات (د ۴۸۳ ق) هم، در دنبال آنها به همان اندازه و با همان شور و شوق در نشر طریقت صوفیه اهتمام کرد؛ هر چند اقوالش بیش از اعمالش با مبانی تصوف که شامل اعراض از کشمکشهای عصری بود، سازگاری داشت. منازل السایرین او، و تقریری که از طبقات الصوفیه عبدالرحمان سلمی به فارسی هروی کرد، معرف تعمق و تأمل خارق العاده او در تصوف به عنوان علم به نظر می‌آید و آنچه از اقوالش در تفسیر کشف الحقائق میدی نقل است، نیز معرف احاطه او بر مسائل صوفیه و در عین حال استغراق شخصی او در سلوك طریقت است. آنچه با این احوال سازگار به نظر نمی‌آید، لازمه عنوان «شیخ الاسلام» اوست که البته حفظ شریعت را در مقابل افراطهای اهل طریقت بر وی الزام می‌کرده است.

در همان ایام، شیخ احمد غزالی (د ۵۲۰ ق) و عین القضات همدانی (د ۵۲۵ ق) هم با وجود اشتغال به امور مربوط به شریعت، در تقریر لطایف تصوف سعی داشته‌اند که احوال آنها با آنچه از خواجه عبدالله انصاری نقل



است، تفاوت بارز دارد و این نکته از مواردی است که معلوم می‌دارد تصوف را همواره یک جریان واحد، یکنواخت و همگون نباید تلقی کرد.

به هر حال، در توالی طبقات صوفیه و تعالیم مشایخ بعد از آن عصر که قبل از پیدایش رسمی سلاسل و طریق صوفیه معمول بود، تدریجاً سکر و سماع و شطح و ملامت و احوال مشابه به اباحه در جریان تصوف راه یافت و از یک سو تصوف را نزد متشرعه مورد سوء ظن بیشتر قرار داد و از سوی دیگر آن را به آنچه عرفان نام یافت، و استغراق در معرفت محسوب می‌شد، نزدیک‌تر کرد. فقط ظهور ابو حامد غزالی (د ۵۰۵ ق) که در تلفیق شریعت و طریقت سعی جدی کرد، موجب شد تا به رغم ماجرایی حلاج که خاطره آن هنوز در اذهان باقی بود و تصوف را نزد متشرعه از اعتبار انداخته بود، دوباره مورد توجه و قبول بیشتر متشرعه فقها، خاصه اشعریه و شافعیه سازد و ادامه حیات آن را در جامعه اسلامی ممکن، و عاری از اشکال بسیار نماید.

ابن عربی، عامل تاریخ‌ساز دیگر در سیر تصوف:

ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی طائی اندلسی، معروف به شیخ اکبر که وارث تمام مواجید و اذواق صوفیه در شرق و غرب دنیای اسلامی، تفسیرگر اسرار و لطایف منقول از متقدمان و متأخران عارفان عالم اسلام، و موجد طریقه‌ای تازه در تقریر حقایق تصوف بر مبنای نوعی التقاط بین معرفت کشفی و معرفت بحثی بود با طرح مجدد مسأله ولایت و خاتمیت، طرح مجدد مسأله وحدت وجود در وسیع‌ترین مفهوم، و طرح مسأله وجود انسان کامل و شماری مسائل دیگر تصوف را از صورت علم تصوف که ابو القاسم جنید اساس آن را تمهید کرده بود، به صورت یک جهان بینی عرفانی که آن را فلسفه تصوف یا حکمت صوفیه می‌توان خواند، در آورد و حتی برای آن طرز تعبیر و زبان خاصی به وجود آورد آکنده از لطایف تلمیحات مأخوذ از قرآن و حدیث و مبتنی بر زبده معارف موروث اسلامی که در زمان او در شرق و غرب دنیای اسلامی به طور علنی یا سری در بین متکلمان و پیروان اخوان الصفا و بعضی طالبان حکمت تعلیم یا تقریر می‌شد و ایجاد ترکیب منسجم و به هم پیوسته‌ای از آنها به نوعی نبوغ تحلیلی و تطبیقی محتاج بود که او آن را به نحوی تقریباً کامل عرضه کرد.

نزدیک به ۴۰۰ اثر بزرگ و کوچک به ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق) نسبت داده شده، که لااقل نیمی از آن موجود است و مجموع آنها مصالح بنایی است که او برای ابداع حکمت صوفیانه اسلامی به کار برده، و علاوه بر نشر، شامل شعر و دیوانهای منظوم هم هست.

توفیق ابن عربی در آن است که جهان بینی عرفانی جامع و شامل وی - که از حیث تنظیم مواد و تدوین مسائل یادآور رسائل اخوان الصفا، احیاء العلوم غزالی و مجموعه حکمة الاشراق سهروردی مقبول استدر تمام تاریخ تصوف اسلامی بی همانند ماند. جهان بینی او بدان گونه که در دو کتاب عمده او الفتوحات المکیه و فصوص الحکم تقریر یافت، به قدری عمق و تنوع و اصالت داشت که تا قرن‌ها بعد از او فهم درست حقایق و اسرار اهل تصوف منحصر به مطالعه شرحهایی بود که بر این دو کتاب، خاصه بر فصوص او نوشته شده بود. این دو کتاب، با شرحها و احیاناً تلخیصهایی که از آنها نشر شد، تقریباً همه عرصه فرهنگ اسلام را از روم و شام تا هند، و از فارس و عراق تا ماوراءالنهر تسخیر کرد و هنوز در تصرف دارد (برای گفتار تفصیلی در باب او، نک: ه د، ابن عربی).

فتوحات مکیه که در تقریر مسائل ویژه تصوف از حیث وسعت یادآور کتاب شیفای ابن سینا در مسائل حکمت است، دائرة المعارف بزرگ تصوف و عرفان اسلامی به شمار می‌آید و البته تأثیرات مختلف در پیدایش مجموع آن آشکار است. به علاوه، بجز مأخذ غیر اسلامی و آراء حکما و متکلمان، نه فقط شامل مذاهب مختلف اسلامی، حتی قرامطه و اسماعیلیه هم هست، بلکه تأثیر بعضی مبادی شیعه هم در آن قابل ردیابی است (کرین، «تخیل... (۱۰)»، فهرست؛ قس: شیبی، ۳۷۶ به بعد).

فتوحات بزرگ‌ترین تألیف ابن عربی است و می‌توان ادعا کرد که وی در آن تقریباً تمام آنچه را در نوشته‌های دیگر خود آورده، بازاندیشی و بازنویسی کرده است. آسین پالاسیوس محقق اسپانیایی که در باب احوال و آثار او تحقیقات پر دامنه‌ای دارد، این کتاب را به منزله انجیل تصوف تلقی کرده، و تحلیل آن را به سبب اشتمالش بر مطالب متنوع متعدد امری متعذر یافته است (نک: گنثالت پالنثیا، ۳۷۸-۳۷۹).

اما فصوص الحکم که خود ابن عربی خلاصه‌ای مستقل و شامل لب فصوص از آن با عنوان نقش الفصوص تألیف کرده است و شاگرد دست پرورده‌اش صدرالدین قونوی (د ۶۷۲ ق) هم تلخیص گونه‌ای تفسیری با عنوان فك الفصوص در تقریر اجزاء مباحث آن پرداخته است، از معدود کتابهای صوفیه است که به عنوان کتاب درسی در



حوزه‌های علم رسمی معمول شده است و برای رفع مواضع مشکل آن شرح‌های متعدد نوشته‌اند. کثرت این شروح تازگی مطالب، تازگی طرز تقریر و پیچیدگی لطایف آن را که غموض آن تا حدی از جانب مؤلف عمدی به نظر می‌رسد قابل تصور می‌سازد.

در بین شروح عمده این کتاب شرح عبدالرزاق کاشانی، شرح داوود قیصری و شرح سید حیدر آملی متضمن تحلیل‌های دقیق و خواندنی است. شرح مؤید الدین جندی به عربی و حل الفصوص سید علی همدانی به فارسی و هم شرح خصوص الفصوص بابا رگنا شیرازی به فارسی نیز شامل فواید است. کتاب نقد النصوص جامی و همچنین آنچه سید نعمت‌الله کرمانی با عنوان جواهر در شرح مباحث فصوص آورده‌اند، هر دو بر همان خلاصه ابن عربی موسوم به نقش الفصوص تقریر شده است و توهّم آنکه سید نعمت‌الله در آن نظر به شرح فصوص الحکم داشته است (زرین کوب، دنباله. . . ، ۱۵۰)، سهو مؤلف آن است، نقد النصوص جامی نیز با تعلیقات و فهرست‌های مفید در سال‌های اخیر در تهران نشر یافته است.

تأثیر عظیم آراء ابن عربی در آثار کسانی که بعد از او به تألیف کتاب‌هایی در تصوف و عرفان دست زده‌اند، قابل ملاحظه است. فخرالدین عراقی صاحب رساله لمعات، محمد شیرین مغربی تبریزی در اشعار و رسائل، و شیخ محمود شبستری در منظومه گلشن راز از اینگونه‌اند. تأثیر افکار ابن عربی در سعدالدین حموی، صائن الدین ترکه اصفهانی، تاج الدین حسین خوارزمی، سید علی همدانی و عبدالرحمان جامی و شیخ محمد لاهیجی شارح گلشن راز هم قابل ملاحظه است.

آراء و عقایدی تا این حد تازه، اصیل و پر مایه اگر اعتراضات منتقدان را هم به شدت برانگیزد، البته غرابت ندارد. از این رو، کسانی هم که بر آراء خاص ابن عربی انتقاد کرده‌اند، بسیاریند. از قدیم‌ترین آنها نقدهای تند است که شیخ علاء الدوله سمنانی بر قول او در مسأله اطلاق وجود و نظریه وحدت وجود وی نموده، و در کتاب العروة لاهل الخلوة و الجلوه به تصریح یا کنایه به شدت از او انتقاد کرده است. مکاتبه معروف عبدالرزاق کاشانی با شیخ علاء الدوله در این باب معروف است و متن آن را جامی در نفحات (ص ۴۸۲-۴۹۱) بدون ذکر مأخذ نقل کرده است. هر چند علاءالدوله بعدها در ملفوظات چهل مجلس، از تکفیر و تخطئه ابن عربی خودداری کرده است (ص ۱۹۱)، باز محققان اختلاف نظر، و در واقع مناقشه بین آنها را لفظی و بیشتر مؤدی به نظریه واحد تلقی کرده‌اند (جامی، همان، ۵۵۴؛ قس: صدرالدین شیرازی، الاسفار، ۳۳۶/۲ به بعد).

یک قول ابن عربی که آن نیز عقاید مخالف و موافق را برانگیخت و به نقد مخالفان از آراء وی منجر شد، نظریه او در باب ایمان فرعون در فرجام حال اوست که از لوازم جهان بینی او هم هست (نک: عفیفی، ۲۹۸-۳۰۰). این قول که با اعتقاد شایع نزد اهل تفسیر غرابت و تفاوت داشت، سالها بعد به ضرورت احوال مورد بحث و نقد اهل نظر واقع شد و علامه جلال‌الدین محمد دوانی (د ۹۱۸ ق) در تأیید آن رساله‌ای به نام ایمان فرعون تألیف کرد که اعتقاد ابن عربی را خالی از اشکال نشان می‌داد، اما چندی بعد یک تن از علمای حنفی ساکن مکه، موسوم به علی بن سلطان محمد قاری هروی کتابی با نام فرعون من مدعی ایمان فرعون نوشت و قول دوانی و ابن عربی را در این مسأله رد کرد (نک: شفیع، ۲۰۸-۲۰۱).

ابن تیمیه فقیه و محدث حنبلی معروف (د ۷۲۸ ق) هم در نقد و رد آراء ابن عربی اهتمام بسیار کرد. وی طی رساله‌ای که آن را حقیقة مذهب الاتحادیین نام نهاد، قول او را وحدت وجود خواند، مخالف اسلام شمرد، و عقاید پیروان او امثال صدر الدین قونوی و عفیف الدین تلمسانی (د ۶۹۰ ق) را کفر تلقی کرد و حتی قول آنها را بیشتر از آنچه دیگران گفته بودند، در خور انتقاد یافت (نک: ه د، ابن تیمیه).

با اینهمه، آثار ابن عربی همچنان تا عصر جامی و بعد از آن در آثار صوفیه بین موافق و مخالف مورد بحث واقع بود و نقدها و اعتراض‌هایی که بر آن شد، در مقابل استقبالی که از آن آراء به عمل آمد، اهمیت قابل ملاحظه‌ای نیافت. ابن عربی در مجموع آثار و مخصوصاً در فتوحات مکیه و فصوص الحکم اصطلاحات جالب و احیاناً بی سابقه یا کم سابقه‌ای به کار برد که برای درک آنها مقایسه و مطابقه با سایر آثارش غالباً ضرورت دارد. با اینهمه، رساله مختصر خود او در شرح اصطلاحات واقع در فتوحات که با عنوان «اصطلاحات الصوفیه» در ذیل تعریفات جرجانی (ص ۱۱۵ به بعد) چاپ شده است و همچنین «اصطلاحات الصوفیه» عبدالرزاق کاشانی که در هاشم شرح منازل السائرین او به طبع رسیده است، می‌توانند در این باره در فهم درست اشارات ابن عربی کمکی مؤثر باشند.



اشعار ابن عربی هم که شامل ترجمان الاشواق و دیوان و قطعه‌های مندرج در فتوحات و سایر آثار اوست، متضمن لطایف بسیار است و بعضی از آنها تغزلی صرف است، مثل ترجمان الاشواق که وی بعدها به حکم ضرورت و با تعسف و تکلف بسیار آنها را از طریق تأویل به معانی عرفانی برگردانده است و این نیز از مواردی است که شعر صوفیه را مثل عقاید و اعمال آنها با نقد و اعتراض مخالفان مواجه کرده است. تأثیر ابن عربی به محیط شرق و عرفان اسلامی محدود نماند و در محیط مسیحی غرب هم ظاهر شد. از جمله رامون لول حکیم و متکلم اسپانیایی در بعضی اقوال (نک: کارادو وو، ۱۹۸/۴ به بعد)، و نیز دانته شاعر ایتالیایی در طرح کمدی الهی خویش از آن متأثر بودند.

نقش خانقاه‌ها در سیر تصوف:

با آنکه از همان عهد طبقات اول صوفیه دوره حسن بصری، ابراهیم ادهم و رابعه عدویه‌خبرهایی حاکی از وجود زاویه‌ها (در نقطه‌های خلوت شهرها)، خانقاه‌ها (غالباً در حواشی شهرها و مکانهای دور افتاده) و رباط‌ها (اکثر در نواحی مجاور ثغرهاي اسلامی) در متون صوفیه آمده است و در عهد شیخ ابو سعید ابو الخیر در شهرهایی چون نیشابور و میهنه خانقاه‌هایی برای صوفیه عصر وجود داشت و در آن ایام هم صوفیه و زهاد به جا آوردن مراسم غزو با کفار را جزو لوازم عبادات واجب تلقی می‌کردند و بعضی از آنها قسمتی از ایام عمر را در رباط‌ها که برای آمادگی جهت دفاع از ثغر اسلام به وجود می‌آمد، به سر می‌بردند، برخی از ثروتمندان اهل خیر هم در شهرها و غالباً در مجاورت مقابر و بقاع منسوب به ائمه و اولیا عبادتگاه‌هایی به نام خانقاه برای کسانی که اوقاتشان مستغرق عبادت و ریاضت بود، بنا می‌کردند و برای آنها و پیروانشان غذا و مسکن فراهم می‌آوردند تا اوقات آنها مصروف تهیه معاش نباشد و از این بابت دغدغه‌ای نداشته باشند (نک: شمس تبریزی، ۶۲). با اینهمه، بنای خانقاه‌های وسیع که شامل عبادتگاه خاص شیخ، جمع خانه صوفیان و حجره‌های مجزا برای خلوت و عبادت طالبان و مبتدیان سلوک باشد و لوازم سکناي صادر و وارد از ظرف و فرش و چراغ و مطبخ و متوضا و اصطبل زیر نظر يك شیخ مرشد و نظارت و معاونت خادم یا خادمان با اوقاف معین و فتوح و ندور مرتب که اداره و دوام خانقاه را ممکن می‌داشت (در باب فواید خانقاه از نظر صوفیه، نک: سهروردی، عمر، ۸۱ به بعد)، از وقتی توسعه و رواج پیدا کرد که تصوف دوران مبارزه برای احراز حق حیات خویش در جامعه اسلامی را پشت سر گذاشته بود. طریقت در امتداد شریعت و با سعی در حفظ حداکثر تقارن و توافق با آن سیر می‌کرد و به همین سبب از هر گونه افراط و تفریط بر کنار بود و با اهل سکر از صوفیه که تگ رو بودند، و نیز با اهل ملامت که به رسوم صوفیه مقید نبودند، ارتباط خود را قطع کرده بود.

از عهد خواجه نظام الملک طوسی که به علما و صوفیه هر دو توجه داشت، به موازات اهتمام وی در بنای مدارس به سعی در بنای خانقاه‌ها هم توجه شد و خانقاه‌ها هم، مثل مدارس و ظاهراً به تقلید آنها دارای نوعی انضباط مبنی بر سلسله مراتب شد که در رأس سازمان آن يك شیخ مرشد بود و طالبان سلوک بر حسب طول میزان اقامت و ارتباط با خانقاه مراتب مناسب پیدا می‌کردند و هدایت و صحبت و تربیت سالکان تازه به آنها واگذار می‌شد. بعضی از آنها خلیفه شیخ می‌شدند و هر گاه شعبه‌ای از خانقاه با عین آداب و اصول آن در شهری دیگر یا در جای دیگر شهر به وجود می‌آمد، کسانی که خلیفه شیخ در خانقاه اصلی بودند، یا در ردیف او به شمار می‌آمدند، سرپرست خانقاه جدید می‌شدند و خود آنها و پیروانشان پیروان خانقاه شیخ اصلی بودند. با فرصت‌هایی که برای بنا و توسعه اینگونه خانقاه‌ها به وجود آمد، در هر خانقاه به اقتضای تجربه و تربیت شخصی شیخ آن و رسوم و آدابی که شیخ در ترتیب عبادات و ریاضات قائل بود، مجموعه‌ای از رسوم توبه و چله نشینی و خلوت گزینی و طریقت خانقاه و آداب و عبادات و اوراد به وجود می‌آمد که خلاصه طرز تربیت و ارشاد شیخ را متضمن بود و در خانقاه‌های تابع نیز همچنان دنبال می‌شد و به عنوان طریقه شیخ یا تعلیم وی به طالبان جدید تعلیم می‌گشت.

با به پای این خانقاه‌ها، سلسله‌های اهل فتوت نیز، خانقاه‌هایی خاص خود داشتند که غالباً لنگر خوانده می‌شد. ملامتیه و بعد از آنها قلندریه و جولقیه و درویشان جلالی و خاکساری و دوره‌گرد هم خانقاه‌هایی برای خود داشته‌اند و آنچه از احوال بعضی از ایشان در افواه نقل می‌شده، گاه موجب سوء شهرت صوفیه و عارفان مقبول و مشهور هم می‌گشته است. متشبهان به صوفیه که از قدیم متصوف یا مستصوف خوانده می‌شدند، عامل عمده این هرج و مرج در احوال صوفیه و خانقاه‌های واقعی و جدی بوده‌اند. این جماعت در واقع مترسمان قوم بوده‌اند و بدون آنکه حیات دینی آنها صوفیانه یا عارفانه باشد، شعار پشمن و لباس کبود آنها را تقلید می‌کرده‌اند و خود را از روندگان طریقت نشان می‌داده‌اند.

اینکه در گلستان سعدی (ص ۹۶-۹۷) در باب اهل طریقت گفته شده است که پیش از این جمعی بودند به ظاهر پراکنده و به معنی جمع، و امروز جمعی هستند به ظاهر جمع و به معنی پراکنده، تصویری از حال



انحطاط طریقت را در عهد شیخ نشان می‌دهد. شکایت و انتقاد از مترسمان و متشبهان از سالها باز بعد از سعدی هنوز در مؤلفات صوفیه و اقوال منقول از مشایخ آنها هست. مولانا هم در مثنوی از صوفیه عصر انتقاد می‌کند (نک: زرین‌کوب، دنباله، ۴۹۹). طریقه آن است که نزد قدمای قوم مثل غزالی، قشیری، هجویری، نیز مؤلف کتاب اللمع و حتی در شرح تعرف که قدیم‌ترین اثر تصوف به زبان فارسی است، نیز بارها از انحطاط تصوف در عصر آنها سخن رفته است.

طریق صوفیه: همراه با توسعه خانقاه‌های جدید که زیر نظر مشایخ عصر و با هزینه و کمک اهل خیر به وجود می‌آمد (برای نمونه، نک: محمد بن منور، ۳۵۷-۳۵۶/۱)، طریقه خاص مشایخ در خانقاه‌ها تا حدی متفاوت می‌شد. مذاهب ائمه دهگانه صوفیه (هجویری، ۱۶۴) گاه جدا جدا و گاه به صورت تلفیق و ترکیب اساس تعلیم واقع می‌شد و برای آنکه منشأ آداب و رسوم و عقاید اهل خانقاه مثل طرق عبادات و آداب متشرعه از طریق نوعی سنت موروث به تعلیم پیامبر (ص) منتهی شود و طریقت از شریعت جدایی نگیرد، به همان گونه که فقها و محدثان روایت و طرق مربوط به اربع فقه را بر وفق اسانید و سلسله روایت به ائمه معصوم و تابعان و صحابه می‌رساندند، مشایخ خانقاه هم به همان گونه آداب و رسوم و اوراد خویش و حتی اجازه لبس خرقه و ارشاد مبتدیان را از طریق اسانید خود به صحابه و رسول (ص) منتهی می‌کردند و بدین گونه زنجیره‌ای از روایات و احادیث مربوط به آداب طریقت در بین آنها نقل می‌شد که شیخ حاضر از شیخ خویش، و او از شیخ پیش دریافت داشته بود و به نام سلسله و سلاسل خوانده می‌شد. آداب خانقاه‌هایی که همه تابع شیخ واحد بودند و به سلسله او انتساب داشتند، طریقه خوانده می‌شدند و تدریجاً طریق و سلاسل با مرور زمان فزونی می‌گرفت.

از طریقه‌های واحد شعبه‌های فرعی هم نشأت یافت و شمار طریق که روی هم رفته بعضی از آنها طریق اصلی و بیشترشان طریق فرعی بود، در تمام دنیای اسلام از هند و ترکستان و فارس و عراق، تا شام و مصر و شمال آفریقا به قدری فراوان شد که در احصائیه‌های رسمی از ۱۷۰ طریقه متجاوز شد. اینک با آنکه در وضع تشعب آنها بررسیهای محققانه صورت گرفته است، هنوز در این باب جای بررسی هست.

سلسله اسناد اکثر آنها، مخصوصاً در مواردی که به تابعان و صحابه منجر می‌شود، قابل تأمل است. از جمله ۱۴ سلسله از طریق قدیم به معروف کرخی می‌رسد (معصوم علیشاه، ۱۳۷/۲ به بعد) که در اصل ارتباط او با ائمه شیعه اتفاق نظر نیست. طریقه‌هایی هم به نام اویسیه منسوب به اویس قرنی، ادهمیه منسوب به ابراهیم ادهم، و طیفوریه منسوب به بایزید بسطامی ذکر شده است که تسلسل طریقه آنها محل تردید است. به هر حال، در بین سلسله‌هایی که بر وفق روایات صوفیه به معروف کرخی منسوب است، بعضی هنوز به نام قدیم خویش باقی مانده‌اند و بعضی منشعب به طریقه‌های متعدد گشته، یا به نام مشایخ جدیدتر موسوم شده‌اند.

از بین مجموع این طریق، طریقه قادریه منسوب به عبدالقادر گیلانی (د ۵۶۱ ق) از زهاد و وعاظ بغداد و از صوفیه معروف عصر است که طریقه او هنوز در بسیاری از اقطار اسلامی فعال است و با این حال، طریقه رفاعیه منسوب به سیدی احمد رفاعی (د ۵۷۸ ق) منشعب از آن است؛ طریقه شاذلیه منسوب به ابوالحسن علی شاذلی (د ۶۵۶ ق) که در مغرب اسلامی با استقبالی گسترده رو به رو بوده است؛ طریقه سهروردیه منسوب به ضیاء الدین ابوالنجیب سهروردی (د ۵۶۳ ق) که در بغداد پدیدار شد و لااقل ۴ شعبه از آن به وجود آمد (همو، ۱۳۸/۲)؛ سلسله کبرویه منسوب به شیخ نجم الدین خوارزمی، معروف به کبری که بعدها دو طریقه جداگانه از آن به وجود آمد؛ سلسله نقشبندیه و سلسله نعمت‌اللهیه هر دو تقریباً مقارن عهد تیموریان به وجود آمدند. سلسله‌ای هم که به نام مولویه موسوم شده‌اند و هم اکنون در ترکیه و شام بقایای آنها هستند، در واقع به وسیله احفاد مولانا، نه خود او به وجود آمده‌اند (برای تفصیل، نک: گولپینارلی، سراسر کتاب).

طریق بسیار متعدد دیگر که مستقل یا منشعب از این سلسله‌ها بود، همه به شیوه‌ای ظاهراً متأثر از شیوه اهل حدیث، مستند اقوال و آداب خود را از خلف به سلف به ائمه هدی و غالباً به امام علی بن ابی طالب (ع) می‌رساندند، اما نقشبندیه، غیر از آن، از يك طریق هم سلسله خرقه خود را به ابوبکر خلیفه اول می‌رساندند. تحقیق در تعداد و در ارتباط این سلسله‌ها هنوز محتاج بررسی است. در بین آنچه تاکنون در این باب انجام یافته است، بررسی ماسینیون در «دائرة المعارف اسلام» (۱۱)، و تحقیق اسپنسر تریمنینگهام در خور یادآوری است، هر چند هر دو محتاج به اصلاح و تجدید نظر هم به نظر می‌آیند.



سلوک و مقامات:

مراحل سلوک که صوفیه در عرفان و طریقت طی می‌کنند، از مرحله «تبتل» (قطع ارتباط با متاع دنیا) آغاز می‌شود که البته حالت یقظه و توبه هم غالباً مقدمه آن است و در سلسله توالی منازل تا مرتبه «فناء» که تقریباً آخرین مرحله ترقی در مقامات سالک در سیر الی الله است، ادامه می‌یابد. اما سیر الی الله البته نهایت دارد، جز آنکه مشایخ قوم در فراسوی سیر الی الله به آنچه سیر فی الله می‌خوانند، نیز قائل شده‌اند که گویند غیب هویت سالک و سیر در اسماء و صفات حق است و این سیر نهایت ندارد، چرا که سیر در لانه‌ایه است (نسفی، الانسان، ...، ۱۲-۱۳؛ قس: فرغانی، ۴۶۴).

مقامات سلوک هم نزد صوفیه از توالی و تکرار احوال (حالات) (هجوری، ۴۸۰ به بعد) حاصل می‌شود که واردات غیر ثابت و سریع الزوال غیبی و قلبی هستند، لیکن عروض مکرر آنها را برای سالک مستعد، تبدیل به مقام می‌کند و موجب ادامه سلوک و ترقی سالک در احوال می‌شود (برای تفاوت احوال و مقامات، نک: غنی، ۲۰۸۲۰۷/۲). در این میان سیر الی الله از مقوله سیر خاص اهل تصوف است؛ سیر فی الله بیشتر جنبه عرفان محض دارد و به مقوله سلوک اهل معرفت مربوط است. شمار منازل و مقامات سلوک هم در سیر الی الله محدود نیست؛ بعضی آن را شامل ۱۰۰ منزل خوانده‌اند، از بدایات تا نهایت، بعضی مواقع را شامل ۱۰۰۰ مقام شمرده‌اند (عبدالرزاق، «اصطلاحات»، ۸۶ به بعد). به هر حال، شمار منازل و مواقع بر حسب استعداد سالک و توالی احوال و واردات آنها تفاوت دارد و در بعضی اقوال از استمرار طی این مقامات تعبیر به سفر کرده، و مراتب آن را اسفار اربعه خوانده‌اند (نک: فروزانفر، شرح مثنوی، ...، ۵۳۶/۲) و عنوان اسفار اربعه صدر الدین شیرازی در تقریر حکمت متعالیه وی مبنی بر آن است و اسفار اربعه او را بر مبنای سیر در مراتب عرفان نشان می‌دهد.

احوال مشایخ در سیر این اسفار و مقامات تفاوت دارد و در آنچه از اقوال و مقامات آنها در این باب نقل است، مبالغه و مسامحه مریدانه هم راه دارد. از بسیاری از این مشایخ مقامات و مقالات مستقلی هست، مثل مقامات ابو سعید ابو الخیر (اسرار التوحید)، مقامات ابن خفیف، (سیرت شیخ الکبیر)، فردوس المرشدیه در مقامات ابو اسحاق کازرونی، نور العلوم در مقامات ابوالحسن خرقانی، مقامات شیخ احمد جام، مقامات اوحد الدین کرمانی و مناقب العارفین در احوال مولانا جلال الدین که نظایر بسیار دارند و احوال بعضی مشایخ نیز در کتابهای طبقات صوفیه آمده است که طبقات ابو عبدالرحمان سلمی، طبقات خواجه عبدالله انصاری، تذکره الاولیاء عطار، نفحات الانس جامی، رشحات عین الحیات و طرائق الحقائق از آن جمله است و تاریخ تصوف را در بررسی مجموع اینگونه آثار، با توجه به رسالات و کتب خود مشایخ و طرز تلقی اهل اعصار را از اقوال و تعالیم آنها می‌توان دنبال کرد.

حکمای اسلامی و تصوف:

در بین آنچه طبقات ممتاز غیر صوفی اسباب تأیید یا انکار صوفیه دانسته‌اند، طرز تلقی فلاسفه و اهل حکمت به نحو بارزی با طرز تلقی فقها و علمای اهل مدرسه تفاوت دارد. در بین فلاسفه و اهل حکمت، تصوف با تأیید، یا لاقلاً تسامح مواجه شد و این طرز موضع‌گیری تقریباً در شرق و غرب اسلامی همانند بود. با آنکه صوفیه عقل را در شناخت حقایق عاجز، موقوف یا مردود می‌شناخته‌اند (مستملی، ۱۰۵۱۰۱/۲) و بعضی از آنها به طور ماوراء عقل قائل شده‌اند، حکمای اسلامی بی آنکه قول آنها را در حصر علم به علم کشفی تأیید کنند، حاصل مکاشفات آنها را غالباً در خور یافته‌اند.

فارابی، هم از حیث طرز معیشت و هم از حیث طرز فکر به صوفیان عصر خویش بیشتر شبهات داشته است (فروزانفر، مجموعه، ...، ۲۸۳-۲۹۳). وی در آنچه در باب اتصال به عقل فعال بیان می‌کند، در واقع نظر به نوعی تجربه صوفیانه از مقوله «جذب» (۱۲) دارد (مدکور، ۴۷). همچنین قول او در باب تجربه خلع بدن، از مقوله آن چیزی است که صوفیه موت ارادی می‌خوانند (عبدالرزاق، شرح فصوص، ۹۶، قس: ۴۳۵-۴۳۴). در نظام فلسفی فارابی (ص ۳۱)، مواردی که با طرز فکر صوفیانه مناسب باشد، کم نیست و حتی تجرد و ریاضت او نوعی حکمت نو افلاطونی را نزد وی با چیزی از تصوف هماهنگ نشان می‌دهد.

ابن سینا هم با آنکه حیات ظاهری عادی او با شیوه رایج بین اهل تصوف فاصله بسیار دارد، در اواخر کتاب اشارات، عالی‌ترین تقریر از نظریه اهل عرفان را در زبان فلسفی عرضه می‌کند. قصیده عینیّه او، و مخصوصاً رسائل رمزی وی به نام حی بن یقظان و رساله الطیر از تأثیر تصوف خالی نیست. مسأله خلع بدن هم که از



تجارب صوفیه است، نزد او مثل فارابی ظاهرا از آنچه در کتاب «اثولوجیا» (ص ۳۵) به بیان می‌آید و در اشارات ابن سینا نضو جلباب خوانده می‌شود و وقوع آن تجربه و سایر کرامات منسوب به عارفان در تعلیم وی موقع قبول دارد و در خور نفی و انکار قطعی نیست (ابن سینا، ۳۶۳/۳، ۴۱۸؛ برای تفصیل در مسأله خلج بدن و مآخذ آن نزد صوفیه و حکما، نک: زرین کوب، سرنی، ۷۸۰-۷۸۲).

حکمت اشراقی شیخ شهاب الدین سهروردی با اقوال صوفیه همانندی مشهودی دارد. رسائل فارسی او بیشتر رسالات عرفانی محسوبند. در کتابهای فلسفی عربی هم شیخ هر چند با طرح مباحث نظری آغاز می‌کند، غالبا به تجارب عرفانی شخصی می‌رسد (نک: کرین، «در اسلام»، «~ II / ۱۹ ~»). شیخ شهاب الدین در تعلیم خویش به علم کشفی اهمیت بیشتر می‌دهد، کمال حکمت را در نیل به انسلاخ از نواسیت که همان تجربه مذکور در اثولوجیاست، می‌داند (قطب الدین، ۵۵۷). به علاوه، رسائل رمزی فارسی او (نک: پورنامداریان، ۲۳۰-۲۴۰)، چنان از آراء صوفیه متأثر است که نوعی ارتباط بین حکمت اشراقی با تصوف را مسلم می‌دارد. به خصوص تأکید او در اینکه نیل به این حکمت جز با اعراض از امور مادی حاصل نیست (سهروردی، ۵۷)، نیز نشانی از توافق حکمت اشراقی با عرفان صوفیه به نظر می‌رسد. اینکه بعضی مشایخ صوفیه، مثل بایزید و حلاج و سهل تستری را نیز وی در جایی، حکمای اسلامی می‌خواند (سهروردی، یحیی، ۵۰۳-۵۰۲)، مؤید این دعوی است. این نیز که بنا بر قول سهروردی (نک: ابراهیمی، ۱۹) نیل به این حکمت، مثل نیل به حقایق تصوف بدون نظارت و هدایت مرشد و معلم ممکن نیست و آن را باید از نااهل نگه داشت، خویشاوندی این تعلیم را با مقالات صوفیانه آن بیشتر غیر قابل انکار می‌سازد.

از حکمای عرب اسلامی لاقول آثار ابن طفیل و ابن سبعین، و از دیگر حکمای شرقی رسالات افضل الدین کاشانی، قبسات میرداماد و طرح حکمت متعالیه صدر الدین شیرازی متضمن اقوالی است که تأیید مبانی عرفانی به شمار می‌آید؛ هر چند که شامل تأیید مشایخ قوم و بعضی شطحیات و غلبات احوال آنها نیست.

متشرعه و مخالفت با صوفیه:

بر خلاف حکما، اکثر متشرعه و فقها اقوال و دعاوی صوفیه را با نظر مخالف نگرسته‌اند. نه فقط فقها و مجتهدان شیعی عهد صفویه، امثال مؤلف حدیقه الشیعه، مولا محمد طاهر قمی مؤلف رساله فوائد الدینیه، و شیخ علی عاملی مصنف کتاب السهام البارقه، شیخ یوسف بحرانی مؤلف نفحات الملکوتیه، و آقا محمد علی صاحب رساله خیراتیه، مشایخ صوفیه، مدعیان تصوف و حتی اقوال و عقاید آنها را به شدت نفی کرده‌اند، بلکه قبل از آنها مؤلف تبصره العوام و بیان الادیان هم در تخطئه آن کوشیده‌اند.

از قدمای اهل مذاهب، حنابله در عین آنکه بعضی از آنها خود مدافع و طرفدار تصوف بوده‌اند، بسیاریشان تصوف و صوفیه را به شدت تخطئه کرده‌اند. از آن جمله ابن جوزی، ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه در رسائل مختلف به رد دعاوی و نقد اقوال و احوال آنها پرداخته‌اند و جالب آن است که در بین خود صوفیه یا هواخواهان آنها کسانی چون غزالی و هجویری و شیخ احمد جام هم در نقد صوفیه - یا در نقد کسانی که متشبهان به آنها بوده‌اند - تمام کرده‌اند (نک: زرین کوب، دنباله، ۲۳ به بعد). از جمله شیخ احمد جام مدعی است که گاه آنچه در مجالس سماع قوم به انجام می‌رسد، با آنچه در خرابات روی می‌دهد، تفاوت ندارد (ص ۱۵۹، قس: ۱۸۹).

اشتغال به سماع از جمله اموری است که صوفیه به سبب آن به شدت مورد نقد مخالفان واقع شده‌اند؛ همچنین عبادات و ریاضات غریب و فوق العاده آنها نزد منتقدان از مقوله عبادت بما لم یشرع الله و حتی بدعت تلقی می‌شد. مشایخ صوفیه هم به شدت از آنکه در عبادات منسوب به بدعت شوند، محترز بودند و به اینگونه اتهامات مخالفان پاسخ می‌دادند و عبادت متشرعه را که در آن اکتفا به حد مشروع مقرر می‌شد، ناظر به مجرد به جا آوردن تکلیف، کسب ثوابات و از مقوله نوعی معامله با حق می‌خواندند و اکتفا بدان را دون شأن عارف می‌شمردند (نک: عبدالرزاق، شرح فصوص، ۱۵۷-۱۵۸؛ قس: ابن سینا، ۳۷۰/۳).

قول غزالی در دفاع از سماع و حکم وی به جواز آن (مثلا نک: احیاء، ...، ۲۶۸/۲، کیمیا، ۴۷۳) البته مشروط به اجتناب از مناهای همراه با آن است و لاجرم متضمن جواز مطلق نیست. با این حال، هر چند امثال ابو سعید ابو الخیر در خراسان اوایل عهد سلجوقی، و قرن‌ها بعد از او مولانا جلال الدین بلخی رومی در قونیه با رعایت شروط لازم در باب سماع اشکالی نمی‌دیدند، فقها و اکثر متشرعه از اظهار مخالفت با آن هرگز خودداری نکردند. اینکه خانقاهها غالبا محل اجرای مراسم سماع بود - آنکه سماع صوفیه غیر از خانقاه در منازل اشخاص و حتی در خانه حکام و اعیانا خلفای وقت نیز صورت می‌گرفت - نیز از اسباب مزید شهرت سوء صوفیه و



مجالس آنها در نظر متشرعه شد. این خانقاهها که از وجوه نذور و فتوح و صدقات و سایر ابواب البر اداره می‌گردید، هر چند در ضیافت خانه آنها از ابناء سبیل، و از صادر و وارد مسافران مجرد و غیر مجرد پذیرایی می‌شد و علاوه بر مجالس وعظ و ذکر، مجالس سماع هم در آنها دایر می‌گشت و احياناً به علت فقدان مایه برای مخارج جاری دچار زحمت بود (قس: حکایت بهیمه مسافر، مولوی، دفتر ۲، بیت ۱۵۶ به بعد)، در بعضی موارد به صورت نوعی مرکز تطفل و بیکارگی در می‌آمد و اجرای انضباط در آنها دشوار و ارتکاب مناهی در آنها شایع می‌شد.

اما در مواقعی هم که صدقات و نذور و فتوح به آنها می‌رسید، با وجود انضباط دقیق که در اداره آنها اعمال می‌شد، و به رغم تنبیهاتی که از جانب شیخ و خادم در حق متخلفان اعمال می‌گردید، باز مجرد شیوع و رواج رسم رقص و لوت در جریان سماع قوم مورد انتقاد و اعتراض طبقات مخالف واقع می‌شد و رقص و اکل صوفی به صورت طنز و استهزا ضرب المثل شد و مخالفان در نقد این آداب اهل خانقاه، و در طعن بر حرص و شوق صوفیان به اکل (نک: ثعالبی، ۱۷۴-۱۷۶)، بر سبیل استهزا و اعتراض در حق آنها سخنها می‌راندند. گفته می‌شد که اگر صوفی در سمرقند بشنود که در مصر خانقاهی وجود دارد که در آنجا لوت و رقص بسیار هست، به راه افتد و آهنگ مصر کند. مخالفان در بعضی موارد، به صوفیه قول به سقوط تکلیف را هم منسوب دانسته‌اند و این قول اگر از متشبهان قوم هم نقل شده باشد، یا لازمه اعتقاد اکابر به وحدت وجود باشد، با اصل مبانی تصوف که عبارت از زهد و تقشف است، موافق نیست. به علاوه، صوفیه حتی به سبب ریاضتها و چله‌نشینیها و عبادتهای افراط آمیز خویش نیز مورد انتقاد و اعتراض متشرعه بودند (نک: زرین کوب، ارزش...، ۱۶۳).

عارفات ناسکات: در روایات صوفیه وقتی از رجال قومیه تعبیر صوفیه رجال الله و اهل الله سخن به میان می‌آید، چنانکه ابن عربی خاطر نشان می‌کند، احوال نساء قوم را نیز شامل است (نک: جامی، نفحات، ۶۱۵). شمار کسانی از زنان قوم که در طریقت صاحب مقامات و مقالات بوده‌اند، در روایات صوفیه قابل ملاحظه است؛ از جمله در ضمن طبقات صوفیه نام یا وصف ۱۶ تن در نفحات جامی، ۳۳ تن در طبقات شعرانی و ۱۳۴ تن در صفة الصفوه آمده است. ابو عبدالرحمان سلمی مؤلف مشهورترین طبقات الصوفیه مجموعه‌ای جداگانه در باب طبقات زنان صوفی داشته است (همانجا) که نشانه‌هایی از آن را در منقولات صفة الصفوه و حلیة الاولیاء می‌توان یافت. شمار زیادی از این زنان به سائقه ذوق عبادت یا خوف خدا به این طریق کشانده شده‌اند. برخی از آنها خواهران، دختران یا زنان مشایخ عصر بوده‌اند. از این جمله خواهران بشر حافی، ام علی زوجه احمد خضویه، حره دقایقه دختر ابو علی دقاق، ام محمد عمه شیخ عبدالقادر گیلانی در روایات قوم با تکریم یاد شده‌اند. از بعضی عارفات ناسکات نکته‌سنجیهای جالب در باب مقامات و مواجید صوفیه نقل شده است. رابعه عدویه بارها بر زهاد و رجال عصر ایرادهای بجا گرفت. گفت و شنود سفیان ثوری با ام حسان و گفت و شنود ذوالنون مصری با فاطمه نیشابوریه نیز از همین مقوله است (همان، ۶۲۰).

در بسیاری موارد عارفات ناسکات اقوال و احوال رجال صوفیه را نقد یا اصلاح کرده‌اند. نقش رابعه عدویه در تحول تصوف از زهد مبنی بر خوف به عشق مبنی بر انس و رجا قابل ملاحظه است. از فاطمه بردعیه، حتی شطحیات هم نقل شده است.

در بین مریدان مولانا جلال الدین نام شماری از زنان عصر نیز هست. از جمله گوماج خاتون زوجه سلطان رکن الدین، و گرجی خاتون زوجه معین الدین پروانه از صوفیان عصر محسوب می‌شدند. زوجه امین الدین میکائیل نایب سلطان هم در بین عارفات قونیه شیخ النساء خوانده می‌شد و برای مولانا در خانه خود مجالس وعظ و سماع دایر می‌کرد (افلاکی، ۴۹۰/۱-۴۹۱).

ابن عربی از عابدات عارفات با لحن تکریم و تحسین سخن می‌گوید. در فتوحات بارها خاطر نشان می‌کند که نزد شماری از آنها ارشاد یافته، و مراتب سلوک طی کرده است. طرز یاد کرد او از بعضی از این زنان چون فاطمه بنت ابن المثنی، شمس ام الفقرا و ام الزهرا حاکی از تحسین و اعجاب است (۲۷۴/۱، قس: ۳۵/۲). وی در جای دیگر خاطر نشان می‌کند که در سلوک طریقت بین مردان و زنان تفاوت نیست. زن و مرد در جمیع مراتب ترقی حتی در نیل به مرتبه قطبیت با یکدیگر برابرند (۸۹/۳).

این همانندی در آن ایام منحصر به طریقه تصوف نبوده است. ناسکات عصر در حفظ و نقل حدیث هم با نظر اعتماد تلقی می‌شده‌اند. در مشیخه یک تن از علمای اواخر عصر عباسی ۴۰۰ تن از محدثات یاد شده‌اند که به وی اجازه روایت داده‌اند (ابن فوطی، ۲۰۵). در آن ایام برای عابدات و محدثات عصر گاه خانقاههایی



جداگانه ساخته می‌شده است که شیوخ آن هم زنان بوده‌اند (همو، ۳۷۴؛ نیز نك: فروزانفر، شرح مثنوی، ۸۱۵/۳).

تصوف در ادبیات ملل اسلامی:

البته شعر و ادبیات صوفیه در فارسی و عربی غیر از جنبه تعلیمی که نظم و نثر آنها اکثر به نوعی متضمن آن است، شامل مضامین تغزلی، رمزی و تمثیلی هم هست که گاه از آنها رایحه ادبیات غیر صوفیانه هم به مشام می‌رسد و در بعضی از آنها الفاظ عاشقانه و تعبیرات معمول در غزل به صورت رمزی به کار رفته است، هر چند این حکم در همه موارد آن سخنان قابل تطبیق نیست.

تصوف و عرفان به طور کلی، ادبیات وسیع قابل ملاحظه‌ای در انواع تعلیمی، تمثیلی و تغزلی در تمام السنه مهم اقوام اسلامی به وجود آورده است که قدیم‌ترین آنها البته عربی و فارسی است. ترکی و اردو و سایر السنه اسلامی هم از حیث اهمیت در مرتبه بعد قرار دارند. در مجموع این میراث ادبی آنچه جنبه تعلیمی دارد، کتابهایی چون الرسالة القشیریه تصنیف ابوالقاسم قشیری، کتاب اللمع فی التصوف تألیف ابو نصر سراج طوسی، منازل السائرین شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی، عوارف المعارف شهاب الدین عمر سهروردی به عربی، و آثاری چون کشف المحجوب هجویری، شرح تعرف ابوبکر مستملی بخاری، کیمیای سعادت ابو حامد محمد غزالی، مرصاد العباد نجم الدین رازی و مصباح الهدایه عزالدین کاشانی را به فارسی می‌توان بر سبیل نمونه یاد کرد. آنچه در مقامات مشایخ قوم نوشته شده است و شامل اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، فردوس المرشدیه در مقامات شیخ ابو الحسن کازرونی، سیرت شیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الخفیف الشیرازی، مقامات شیخ احمد جام، مقامات اوحد الدین کرمانی، رساله سپهسالار و مناقب العارفین در احوال مولانا جلال الدین بلخی رومی است، نیز به اینگونه آثار ملحق می‌شود و شامل مواعظ و مقالات اکابر صوفیه و عارفان گذشته نیز هست.

در زمینه تحقیق که شامل مقالات و رسالات شوق انگیز در الزام به زهد و توبه، و دعوت به اعراض از حیات دنیا و تشویق به عشق الهی است، رسائل منسوب به خواجه عبدالله انصاری، آثار شیخ احمد جام، سوانح شیخ احمد غزالی، تمهیدات و نیز زیدة الحقایق عین القضاة همدانی، و رسائل عزیز نسفی نمونه‌های برجسته ادبیات صوفیانه محسوبند.

در زمینه شعر صوفیه در عربی دیوان ابن فارض مصری (د ۶۳۲ ق) مخصوصاً قصیده خمربه میمه او، و دو قصیده تأییه‌اش معروف به کبری و صغری از غرر اشعار قوم محسوب است. در آنچه به زبان فارسی مربوط است، آثار تعلیمی و تحقیقی سنایی، عطار و مولانا جلال الدین رومی عالی‌ترین تعبیرات از تجارب و تعالیم صوفیانه را عرضه می‌کند.

ابن فارض در قصیده خمربه‌اش، مسأله عشق الهی، و در هر دو تأییه خویش علاوه بر آن مسأله، اجمالی از تجارب شخصی را در مراتب سلوک به تقریر می‌آورد و هر چند در بعضی اشعار او جنبه تعلیمی نیز آشکار است و به قولی حتی نشانه‌هایی از تأثیر اعتقاد به وحدت وجود پیدا است، جنبه تمثیلی و تغزلی بر اکثر ابیات آن غالب است و در بین صوفیه از او به عنوان سلطان العاشقین یاد کرده‌اند که اشاراتی بر غلبه جنبه ادبی بر مجموع آثار اوست (قس: قنواتی (۱۳)، ۱۱۷-۱۲۰، ۶۱-۶۰). تأییه کبرای او مخصوصاً به عنوان يك تغزل صوفیانه شخصی بیشتر قابل درك است تا يك منظومه تعلیمی مربوط به تصوف؛ و همین نکته است که آن را قطع نظر از اشتغال بر تجارب صوفیانه از خصوص جنبه ادبی بیشتر قابل ملاحظه می‌سازد. شرحهایی هم که بر قصیده خمربه او نوشته شده است، اهمیت ادبی اشعار او را کمتر از اهمیت تجارب صوفیانه‌اش نشان نمی‌دهد.

بعد از ابن فارض، اشعار ابن عربی عالی‌ترین نمونه‌های شعر صوفیانه در ادبیات عربی است. در بین آثار ابن عربی اشارتی به کتاب المعراج او خالی از فایده نیست که ظاهراً در طرح کتاب کمدی الهی دانته تأثیر داشته است و این نکته‌ای است که نخست آسین پالاسیوس (ه. م) در این باره شواهدی آورده است و تحقیقات جدیدتر تردیدهایی را که در آن باب اظهار شده، قابل رفع نشان داده است (نك: بدوی، ۴۹ به بعد).

سیمای بزرگ دیگر در تصوف عربی بعد از ابن عربی و تا حدی تحت تأثیر تعلیم اوعبد الکرم جیلی (د ۸۳۲ ق)، مصنف کتاب مهم الانسان الکامل است که غیر از تعلیم ابن عربی، تأثیر اثولوجیا نیز در کتاب او مشهود است. جیلی در شعر صوفیانه، نماینده بزرگ شعر ابداعی در ادبیات صوفیانه عرب محسوب است و گفته شده که او شاید در زبان عربی آخرین شاعر بسیار بزرگ در بین شاعران صوفی باشد (نك: قنواتی، ۶۶).



شعر تغزلی صوفیانه و حتی شعر تعلیمی آنکه خود غالباً از صبغه مضمون تغزلی خالی نیست در ادبیات فارسی البته سابقه طولانی دارد. قدیم‌ترین نمونه‌ها به ابوزرعه بوزجانی، رابعه بنت کعب، و کسانی که اشعار آنها در مجالس شیخ ابو سعید آمده، منسوب است. به خود ابو سعید هم مجموعه رباعیات نسبت داده شده است که صحت انتساب آن مشکوک می‌نماید. با این حال، در بحثی کوتاه از شعر تغزلی صوفیه نمی‌توان در این اجمال از اشارات به آثار سنایی، عطار و مولوی خودداری کرد، هر چند بعد از آنها آثار مغربی تبریزی و عبد الرحمان جامی هم جالب است، چنانکه درباره حافظ هم با وجود اشتغال بعضی اشعارش به اشارات عرفانی، تلقی او به عنوان یک شاعر صوفی، سوء تفاهم گمراه‌کننده‌ای است.

سنایی غزنوی نه فقط شعر تغزلی صوفیانه را در ادبیات فارسی آغاز کرد، بلکه مثنویات تعلیمی او از جمله حقیقه الحقیقه، اولین و جالب‌ترین تجربه در زمینه ابداع شعر تعلیمی آمیخته با مضامین تمثیلی و تغزلی است. در مثنوی کوتاه سیر العباد الی المعاد هم او را بعضی محققان به عنوان پیشرو دانته تلقی کرده‌اند، هر چند سیر علوی او در این منظومه با تخلصی که در مدح یک مقام عصر دارد، از رفعت و عظمت می‌افتد (فروزانفر، سخن. . . ، ۲۵۹).

فرید الدین عطار که بعد از سنایی شعر خود را وقف مباحث و تجارب مربوط به تصوف کرد، ظاهراً بیش از وی حیات دینی واقعی صوفیانه داشت. با اینهمه، شعر تغزلی او در زمینه تصوف به قدر مثنویاتش که از مقوله تعلیمی است، شهرت و قبول عام نیافت. البته از شمار بسیار مثنویات منسوب به عطار که بعضی منتقدان به سبب کثرت آنها، او را فاقد «لگام هنر» خوانده‌اند (پیتسی، «~ I / ۲۲۳ ~»)، جز معدود پیاپیها فقط ۴ مثنوی به او قابل انتساب نیست، اما شعر او بر خلاف آنچه بعضی منتقدان عصر ما پنداشته‌اند (حمیدی، شم ۲، ص ۷۳ به بعد، شم ۴، ص ۱۹۰ به بعد)، فاقد لطف و جمال شاعرانه نیست. به علاوه، وی در طی این اشعار در تقریر لطایف و اسرار تصوف شیوه‌ای تازه، ساده و تقلید ناپذیر ارائه کرده که خاص اوست.

از مثنویهای چهارگانه او مثنوی اسرارنامه تا حدی یادآور حقیقه‌سنایی است؛ ابواب آن با خطابات موعظه آمیز آغاز می‌شود و طی آنها حکایات جالب بر سبیل تمثیل به میان می‌آید که بعضی از آنها شامل احوال شوریدگان (مجانین عقلا) و برخی شامل حکایات کوتاه عبرت‌آمیز است. مثنوی دیگرش الهی نامه است که صورت یک گفت و شنود طولانی بین یک خلیفه با ۶ پسر وی را دارد و شاعر طی نقل این گفت و شنود حکایات مناسب هم به تقریر می‌آورد و داستان که بالتمام بر عنصر گفتار، تکیه دارد، صورت قصه در قصه می‌یابد و شاعر به مناسبت در طی روایت نکات تعلیمی جالب در سراسر کتاب مطرح می‌کند. در این منظومه خلیفه طی گفت و شنود با پسران، نظر آنها را در باب آنچه نزد آنها محبوب‌ترین چیزهاست، می‌پرسد و آنگاه چیزهایی محبوب آنها را که عبارت از دختر شاه پریان، جادویی، جام‌جم، آب حیات، انگشتری سلیمان، و علم کیمیاست، در نظر آنها اموری که شایسته دل‌بستگی نیست، فرا می‌نماید و مظاهر آنها را به حقایق تأویل می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که آنچه می‌تواند محبوب و مطلوب واقعی انسان قرار گیرد، حب الهی است و آن با اعراض از متاع دنیا و التزام زهد حاصل می‌آید و بدین گونه، مثنوی تعلیمی با حکایاتی تمثیلی که جای در آن هست، تأثیر ادبی جالبی در ذهن خواننده می‌گذارد و وی را به تأمل در معانی رمزی و تمثیلی قصه دعوت می‌کند.

مثنوی دیگر عطار که نیز از مقوله قصه در قصه است و در چارچوب حکایت اصلی به مناسبت حکایات دیگر به میان می‌آید، مصیبت نامه نام دارد که سیر و جست و جوی سالک فکرت را در سلوک راه حقیقت تقریر می‌کند و او را در تمام اطوار کاینات به سیر و پویه وامی‌دارد و حتی بر یک انبیا و بر عرش و فرش و تمام عوالم گذر می‌دهد. سالک فکرت در طی این جست و جو از هیچ جا نشان حقیقت را نمی‌یابد و سرانجام، هدایت و ارشاد رسول خدا مشکل او را حل می‌کند و خود او و پیر او را که عقل یا قلب است، از حاصل این جست و جو راضی و قانع می‌یابد. داستان مشحون از حکایات تمثیلی و اشارات تحقیقی است، اما منبع آن محل بحث است. بعضی محققان گفته‌اند: عطار آن داستان را از روی یک حدیث نبوی حدیث شفاعت‌ساخته است (ریتر، ۲۴) و به گمان ما چنان می‌نماید که آشنایی وی با قصه‌های تمثیلی و رمزی منسوب به ابن سینا و غزالی و شیخ اشراق در ایجاد قالب آن بی‌تأثیر نباشد.

مثنوی دیگر عطار، منطق الطیر که از همه مشهورتر نیز هست، از یک قصه تمثیلی و رمزی غزالی به نام «رسالة الطیر» مأخوذ می‌نماید که گویند برادرش شیخ احمد آن را از عربی به فارسی نقل کرده بود و به احتمال قوی همین نقل فارسی مأخذ عطار در نظم آن بوده است. در آنجا نیز سیر اهل طریقت در مراحل

سلوک به صورت پرواز مرغان در جست و جوی سیمرغ مطرح می‌شود که هدهد راهنمای آنهاست و بعد از وصول به نهایت سیر، سی مرغ که از مخاطر آن سیر طولانی و پر مشقت جان به در برده‌اند، خود را با حیرت در پیشگاه سیمرغ می‌یابند. اینجا مرغان در پایان طی کردن ۷ وادی سلوک خویشتن را در پیشگاه جلال سیمرغ با استغنائی آن حضرت مواجه می‌یابند، اما لطف حق آنها را از آن حیرت و نیستی بیرون می‌آورد و به مقام قرب مجال وصول می‌دهد؛ با این حال، ورطه‌ای عبور ناپذیر که بین حق و خلق است، باقی می‌ماند و به آنچه در سیر الی الله مقام فنا و وحدت می‌خوانندو تأمل در آن نزد بعضی عارفان توهم وحدت وجود را پیش می‌آورد. منتهی نمی‌شود. آنچه در این سیر برای آنها حاصل می‌گردد، مرتبه بقاء بعد الفناست (فروزانفر، شرح احوال. . . ، ۳۹۳) که عطار آن را ورای شرح و بیان می‌یابد و ادراک قصه را موقوف به سوز و درد می‌داند که در گرو تجربه شخصی است و به وصف و بیان راست نمی‌آید.

بعضی قصه‌های فرعی نیز در این مثنویها هست که رمزی یا تعلیمی است و خود صورت يك منظومه مستقل دارد، از آن جمله است داستان شیخ صنعان در منطق الطیر که در باب مأخذ آن، اختلاف است (نک: زرین کوب، نه شرقی. . . ، ۲۶۸-۲۷۶)؛ داستان زن پاکدامن در الهی نامه که یادآور قصه کنستانس در منظومه «حکایات کنتربری» تصنیف جعفری چاسر و مأخذ اوست (نک: همو، نقش. . . ، ۳۲۹ - ۳۳۱) ، از قصه‌های نادر جالب در تمام ادبیات ایران محسوب است؛ چنانکه شمار بسیاری حکایات و اقوال نکته‌آمیز عبرت آموز که از قول مجانبین عقلا در سراسر مثنویهای وی هست و بالغ بر ۱۱۵ حکایت می‌شود (فروزانفر، همان، ۵۶) ، نیز هم از جهت نگاه تصوف بر این طایفه و هم از لحاظ «اندیشه‌های ثابت» (۱۴) که بر احوال آنها قاهر است، در تاریخ ادبی ایران اهمیت خاص دارد.

مثنوی معنوی اثر عظیم بی‌همتای مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی (د ۶۷۲ ق) عظیم‌ترین حادثه ادبی در عرفان اسلامی و بزرگ‌ترین اثر تعلیمی تصوف در ادبیات ایران است که به اعتقاد بعضی محققان تقریباً در تمام السنه و قرون عالم بی‌همانند است. مجموع اشعار تغزلی صوفیانه مولانا هم که به نام مرشد روحانی او شمس الدین محمد تبریزی به دیوان شمس معروف شده است، به نظر می‌رسد که در شعر تغزلی صوفیانه همین مرتبه را داشته باشد. ملاقات شمس تبریزی با مولانا در قونیه تختگاه روم (۶۴۳ ق) که منجر به ارادت و عشق مولانا در حق شمس شد، در تاریخ تصوف و عرفان حادثه‌ای بی‌همتا و تقریباً تفسیر ناپذیر است، اما تأثیر عظیم آن این شد که از وجود مولانای واعظ، زاهد و مدرس و محقق و مفتی قونیه يك صوفی عارف شاعر پدید آمد که بعد از آن تا پایان عمر، اکثر اوقاتش در شعر و سماع و تأمل و تفکر صوفیانه مصروف شد. شرح این تبدیل حال که نوعی ولادت ثانی را برای مولوی پیش آورد، و حتی ذکر سایر آثار وی و نام اصحاب و مریدان و خلفای او که سالها بعد از وی منجر به ایجاد يك طریقه پایدارسلسله مولویهگشت، نیز شرح جداگانه لازم دارد.

آنچه محققان ایرانی و غیر ایرانی در این زمینه‌ها انجام داده‌اند، فقط تصویری محدود از ارزش معنوی این کتاب عظیم را به بیان می‌آورد؛ چنانکه شروح متعدد هم از همان دوران نزدیک به عهد حیات مولانا تا امروز به السنه فارسی، ترکی و عربی در باب مثنوی تصنیف شده است که هنوز تمام لطایف و اسرار آن را شامل نیست؛ همچنین دیوان شمس مولانا، معروف به دیوان کبیر را در مجموع ادبیات اسلامی به نحو بی‌همانندی می‌توان شامل تجارب صوفیانه یافت. این دو اثر عظیم که از حیث وسعت تأثیر، همانند آثار ادبی، و از حیث مضمون تعلیم به کلی با آن آثار مغایرند، در عین حال همانند آثار ابن عربی علاوه بر تصوف زنده و تجربه شده، تقریباً تمام معارف صوفیه و آثار و احوال مشایخ بزرگ قوم را در پرتو قرآن و حدیث، و در عین حال تحت جاذبه ادراکات و مواجید شخصی مولانا تقریر می‌کنند و در جای خود و حتی به مراتب بیش از آثار ابن عربی صورت يك دائرة المعارف تصوف را عرضه می‌دارند و البته مثل آنها و بیش از آنها تأمل در لطایف و اسرار کلام را از خواننده مطالبه می‌کنند.

منظومه تعلیمی کوتاه تقریباً هزار و اند بیتی گلشن راز هم که به وسیله شیخ محمود شبستری از محققان صوفیه در جواب سؤالات امیر حسینی هروی به نظم آمده است، بنایی فوق العاده، اما کوچک به نظر می‌رسد که متضمن دقایق بسیار است که مخصوصاً در عهد صفویه، چنانکه از قول بعضی جهانگردان آن عصر نقل است، يك مجموعه کامل در زمینه تصوف به شمار می‌آمده، و مثل فصوص الحکم ابن عربی و تا حدی در همان میزان موضوع درس و بحث و شرح و تفسیر واقع بوده است. کثرت شروح متعدد که برای این کتاب کوچک نوشته‌اند، از وسعت دایره شهرت آن حاکی است.



در دوران کلاسیک ادبیات فارسی شعر به قدری تحت تأثیر تعلیم اهل تصوف واقع بوده است که تقریباً هر شاعر بزرگ آن ادوار صوفی بود، یا هر صوفی آن ایام یک شاعر بزرگ عصر محسوب می‌شد (زرین کوب، ۱۳۴۰-۱۳۴۱؛ قس: لویزن، ۱۱ به بعد).

زبان صوفیه:

در پی این نظر اجمالی بر ادبیات کلاسیک تصوف، نگاهی کوتاه بر زبان صوفیه که شامل اصطلاحات و رموز قوم در آثار تعلیمی و تغزلی آنهاست، نیز خالی از ضرورت نیست. این زبان خاص که متضمن کاربرد شماری الفاظ در غیر موارد شایع در استعمال عام بود، لاقلاً از عهد طبقه دوم از مشایخ صوفیه در بین قوم شروع به توسعه و انتشار کرد. ضرورت استفاده از آن هم ناشی از لزوم حفظ عقاید و تعالیم ویژه قوم از دسترس عام بود که نظیر آن به همین جهات در نظر بعضی مذاهب و فرقه‌های اسلامی عصر نیز تداول داشت.

صوفیه از این طرز بیان گه گاه به علم اشارت تعبیر می‌کردند، زیرا تصور می‌شد که عبارت در مفهوم شایع و متداول آن از عهده تفهیم و القای آن معانی بر نمی‌آید و چون اشارات قوم در این معانی تعبیری شخصی از حاصل علوم شایع عصر بر وفق نوعی قرارداد اظهار نشده محسوب می‌گشت، گه گاه از جانب مشایخ تأکید می‌شد که اهل تصوف تا علم‌های دیگر حاصل نکنند، به علم اشارت نرسند (مستملی، ۷۸/۳). اما در بسیاری موارد علم اشارت تعبیر از واردات و مواجید صوفیه بود که تلقی از آنها و همچنین دریافت آنها به علوم رسمی حاجت نداشت، حتی علوم رسمی حجاب آنها، و مانع از دریافت آنها هم به شمار می‌رفت.

البته در آنچه به ادبیات تعلیمی قوم مربوط بود، اکثر الفاظ علم اشارات از قرآن و حدیث مأخوذ بود که گاه معانی تأویلی آنها در نظر گرفته می‌شد. برداشتهای گونه‌گون در تفسیر قرآن کریم نیز در این زمینه مأخذی عمده بود که بر حسب مکتبهای تفسیری نیز گه گاه تفاوت می‌یافت. بعدها شماری الفاظ و تعبیرات رایج در علوم عصر، مثل فقه، کلام، منطق و حکمت الهی هم با سعی در تطبیق آنها با معانی مورد نظر قوم در اینگونه اشارات مورد استفاده واقع گشت و بدین گونه بود که بعدها آنچه اصطلاحات صوفیه خوانده می‌شد، به وجود آمد.

با اینهمه، رواج و تداول این اصطلاحات در محاورات مشایخ قوم و در مجالس خاص صوفیه موجب پیدایش یا مزید سوء ظن عوام متشرعه در حق صوفیه گشت. گویند: در این باره خرده‌گیری به ابن عطا آدمی از مشایخ عهد جنید گفت که شما صوفیان در استعمال اینگونه الفاظ یا تمویه می‌کنید که این با حق روا نیست، یا عیبی در عقایدتان هست که بدین طریق آن را پنهان می‌دارید، وی در پاسخ، استعمال اینگونه الفاظ را در کلام صوفیه بدین گونه توجیه کرد که: «ما فعلنا ذلك الا لغیرتنا علیه لعزته علینا کیلا یشیر به غیر طائفتنا» (همو، ۸۷/۳). به هر حال، از مجموع قرائن پیداست که قوم با کاربرد این الفاظ در آنگونه معانی بیشتر در پی آن لحظه‌اند که احوال و اقوال خود را از سوء تعبیر عوام دور نگه‌دارند.

اما با انتشار کتب و رسالات اهل تصوف که در بین اهل علم هم مثل صوفیه دست به دست می‌شد و با ایمنی نسبی که در بعضی فترتها برای آنها پیش می‌آمد، بعضی از این اصطلاحات که شامل مبانی سلوک طریقت محسوب می‌شد، در کتابهای تعلیمی قوم به ضرورت تعریف شد و کتابهایی چون شرح تعرف، کشف المحجوب، رساله قشیریه، اللمع، منازل السائرین، و مصباح الهدایه و نظایر آنها پاره‌ای از اینگونه اصطلاحات را تشریح یا تعریف کردند. بعدها هم آنچه به مکتب ابن عربی یا شیخ کبری و سعد الدین حموی و مولانا مربوط بود، در شروحی که بر آثار آنان نوشته شد، یا در رساله‌های جداگانه به تعبیر آمد.

کاربرد اصطلاحات در مثنوی شریف، مخصوصاً با توجه به آنچه در نوشته‌های استادان، شاگردان و وابستگان او مثل معارف بهاء ولد، مقالات شمس، معارف و مثنویات سلطان ولد متداول بود، بیشتر قابل فهم گشت و شک نیست که با وجود تعدد و تنوع رسالات که در زمینه اصطلاحات صوفیه تألیف شده است، به تأثیر عوامل مربوط به گونه‌های زبان و میزان تربیت و تهذیب اشخاص نیز باید توجه داشت و ضرورت مقایسه تطبیقی اصطلاحات از حیث زمان و مکان کاربرد آنها از اینجاست.

در مورد الفاظ تغزلی که در اشعار غنایی و در قلندریات صوفیه، و همچنین احیاناً در بعضی آثار منثور آنها مثل سوانح احمد غزالی، لمعات عراقی، و لوايح جامی و نظایر آنها هست، باید به سابقه رمزگرایی نزد صوفیه و شیوع رسم تأویل از معنی ظاهر به معانی باطنی توجه داشت. نه فقط در مقامات شیخ ابو سعید جای جای به مناسبت اشعار و ابیات عاشقانه که در مجالس او خوانده می‌شد، ابیات تأویل می‌گردید (مثلاً نك: محمد بن



منور، ۲۷۱/۱)، بلکه در کلام فخر الدین عراقی هم مجموعه‌ای از اینگونه تأویلها به بیان آمد که مورد استفاده و تقلید دیگران نیز واقع گشت. ابن عربی هم در شرح ترجمان الاشواق خویش قطعه‌ای دارد که نشان می‌دهد اینگونه الفاظ عاشقانه را در کلام او به آنچه ورای اقتضای ظاهر آنهاست، باید تعبیر کرد و در اوارد الاحباب سیف الدین باخرزی و در متن گلشن راز هم در باب اینگونه الفاظ مثل بت، ترسا، خرابات، شاهد، و ساقی و امثال آنها تفسیرهای تأویلی هست که در شرح لاهیجی و رساله مشواقیه فیض کاشانی و مراجع دیگر هم تکرار شده است.

انحطاط تصوف:

تصوف به عنوان نیرویی مؤثر در فرهنگ اسلامی اکنون مدتهاست جاذبه خود را از دست داده است. حتی قبل از آنکه در دو قرن اخیر به انحطاط نهایی گراید، از مدتها پیش با تجربه‌های عرفانی‌نگونه که در ادبیات قدیم قوم انعکاس دارد فاصله گرفته است و در این قرن اخیر حتی در ادب صوفیه هم لسان ابداع قابل ملاحظه‌ای به چشم نمی‌خورد. البته در وضع حاضر توقع ظهور يك غزالی تازه یا يك ابن عربی دیگر مطرح نیست، اما فعالیت سلاسل و طریق صوفیه هم در حال حاضر بر مبنای تصوف واقعی به نظر نمی‌رسد. در حیات سیاسی مسلمانان هم تأثیری که این طریق در شمال آفریقا، مصر و هند داشته‌اند، دیگر حائز اهمیت نیست. نه فقط مبانی عرفان صوفیه در دنبال طرح مسائل اجتماعی تازه تدریجاً از حوزه مباحث الهیات خارج شده است، که تصوف در جست و جوی احیای تفکر دینی هم، اکنون به عنوان يك عامل کارساز به شمار نمی‌آید و البته غلبه فکر تشرع هم در بسیاری جوامع اسلامی، از رغبت محدودی که در معدودی جوامع به آن می‌شد، به شدت کاسته است.

مآخذ:

آملی، حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۸ ش، ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۹۱ م، ابن سینا، الاشارات و التنبیها، تهران، ۱۴۰۳ ق، ابن عبد ربّه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق، ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، ابن فوطی، الحوادث الجامعة، بغداد، ۱۲۵۱ ق، ابو منصور اصفهانی، «معانی التصوف»، «دو اثر کوتاه از ابو منصور اصفهانی»، نصر الله پور جوادی، معارف، ۱۳۶۸ ش، دوره ۶، شم ۳: ابو نصر سراج، اللمع، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره/بغداد، ۱۹۶۰ م، «اثولوجیا»، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، به کوشش هانری کربن و جلال الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۵۵ ش، ج ۳، احمد جام، انس الثائبین، به کوشش علی فاضل، تهران، توس، اخبار الحلاج به کوشش ل. ماسینیون و ب. کراوس، پاریس. ۱۹۳۶ م، افلاکی، احمد، مناقب العارفین، به کوشش تحسین بازیجی، تهران، دنیا، کتاب، اقبال آشتیانی، عباس خاندان نوبختی، تهران ۱۳۴۵ ش، بدوی، عبدالرحمان، دور العرب فی تکوین الفكر الاروی، کویت ابیروت، ۱۹۷۹ م، بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری، بغداد، ۱۳۶۷ ق، بیرونی، ابو ریحان، تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م، پورنامداریان، تقی

پی‌نوشت‌ها:

- (۱) دائرة المعارف بزرگ اسلامی ج ۸.
- (۲) «~ The Mystics . . . ~»
- (۳) «~ En Islam . . . ~»
- (۴) «~ es Kubrawial . . . ~»
- (۵) «~ Lesmystiques . . . ~»
- (۶) «~ Essai . . . ~»
- (۷) «~ Recueil . . . ~»
- (۸) «~ The Idea . . . ~»
- (۹) «~ La passion . . . ~»
- (۱۰) «~ Creaytive . . . ~»
- (۱۱) «~ EI1 . . . ~»
- (۱۲) «~ extasis ~»
- (۱۳) «~ Anawati ~»

کلیاتی در باره عرفان و تصوف

عرفان و تصوف

یکی از علوم‌ی که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شد و رشد یافت و تکامل پیدا کرد علم عرفان است. درباره عرفان از دو جنبه می‌توان بحث و تحقیق کرد: یکی از جنبه اجتماعی، و دیگر از جنبه فرهنگی.

عرفا با سایر طبقات فرهنگی اسلامی از قبیل مفسرین، محدثین، فقهاء، متکلمین، فلاسفه، ادبا، شعرا، يك تفاوت مهم دارند و آن اینکه علاوه بر اینکه يك طبقه فرهنگی هستند و علمی به نام عرفان به وجود آوردند و دانشمندان بزرگی در میان آنها ظهور کردند و کتب مهمی تالیف کردند، يك فرقه اجتماعی در جهان اسلام به وجود آوردند با مختصاتى مخصوص به خود، برخلاف سایر طبقات فرهنگی از قبیل فقهاء و حکماء و غیرهم که صرفاً طبقه فرهنگی هستند و يك فرقه مجزا از دیگران به شمار نمی‌روند.

اهل عرفان هرگاه با عنوان فرهنگی یاد شوند با عنوان «عرفا» و هرگاه با عنوان اجتماعی شان یاد شوند غالباً با عنوان «متصوفه» یاد می‌شوند.

عرفا و متصوفه هر چند يك انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی‌شوند و خود نیز مدعی چنین انشعابی نیستند و در همه فرق و مذاهب اسلامی حضور دارند، در عین حال يك گروه وابسته و به هم پیوسته اجتماعی هستند. يك سلسله افکار و اندیشه‌ها و حتی آداب مخصوص در معاشرت‌ها و لباس پوشیدن‌ها و احیاناً آرایش سر و صورت و سکونت در خانقاه‌ها و غیره، به آنها به عنوان يك فرقه مخصوص مذهبی و اجتماعی رنگ مخصوص داده و می‌دهد.

و البته همواره - خصوصاً در میان شیعه - عرفائی بوده و هستند که هیچ امتیاز ظاهری با دیگران ندارند و در عین حال عمیقاً اهل سیر و سلوک عرفانی می‌باشند. و در حقیقت عرفای حقیقی این طبقه‌اند، نه گروه‌هایی که صدها آداب از خود اختراع کرده و بدعتها ایجاد کرده‌اند.

ما در این درس‌ها که درباره کلیات علوم اسلامی بحث می‌کنیم، به جنبه اجتماعی و فرقه‌ای، و درحقیقت به جنبه «تصوف» عرفان کاری نداریم، فقط از جنبه فرهنگی وارد بحث می‌شویم، یعنی به عرفان به عنوان يك علم و يك شاخه از شاخه‌های فرهنگ اسلامی نظر داریم نه به عنوان يك روش و طریقه که فرقه‌ای اجتماعی پیرو آن هستند.

اگر بخواهیم از جنبه اجتماعی وارد بحث‌شویم ناچار باید این فرقه را از نظر علل و منشا و از نظر نقش مثبت یا منفی، مفید یا مضرى که در جامعه اسلامی داشته است، فعل و انفعالهائی 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 مورد بحث قرار دهیم. ما فعلاً به این مطالب کاری نداریم. بحث ما فقط درباره عرفان به عنوان يك علم و يك بخش فرهنگی است.

عرفان به عنوان يك دستگاه علمی و فرهنگی دارای دو بخش است: بخش عملی و بخش نظری.

بخش عملی عبارت است از آن قسمت که روابط و وظایف انسان با خودش و با جهان و با خدا بیان می‌کند و توضیح می‌دهد. عرفان در این بخش مانند اخلاق است، یعنی يك «علم» عملی است با تفاوتی که بعداً بیان می‌شود. این بخش از عرفان علم «سیر و سلوک» نامیده می‌شود. در این بخش از عرفان توضیح داده می‌شود که «سالک» برای اینکه به قله منبع انسانیت، یعنی «توحید» برسد از کجا باید آغاز کند و چه منازل و مراحل را باید به ترتیب طی کند و در منازل بین راه چه احوالی برای او رخ می‌دهد و چه وارداتی بر او وارد می‌شود. و البته همه این منازل و مراحل باید با اشراف و مراقبت‌يك انسان کامل و پخته که قبلاً این راه را طی

کرده و از رسم و راه منزلها آگاه است صورت گیرد و اگر همت انسان کاملی بدرقه راه نباشد خطر گمراهی است.

عرفا از انسان کاملی که ضرورتا باید همراه «نوسفران» باشد گاهی به «طایر قدسی» و گاهی به «خضر» تعبیر می کنند:

همتم بدرقه راه کن ای «طایر قدس» که دراز است ره مقصد و من «نوسفرم» ترك این مرحله بی همراهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

البته توحید که از نظر عارف، قله منیع انسانیت به شمار می رود و آخرین مقصد سیر و سلوک عارف است، با توحید مردم عامی، و حتی با توحید فیلسوف، یعنی اینکه واجب الوجود یکی است نه بیشتر، از زمین تا آسمان متفاوت است.

توحید عارف، یعنی موجود حقیقی منحصر به خدا است، جز خدا هر چه هست «نمود» است نه «بود». توحید عارف یعنی «جز خدا هیچ نیست» توحید عارف، یعنی طی طریق کردن و رسیدن به مرحله جز خدا هیچ ندیدن.

این مرحله از توحید را مخالفان عرفا تایید نمی کنند و احیانا آن را کفر و الحاد می خوانند ولی عرفا معتقدند که توحید حقیقی همین است و سایر مراتب توحید خالی از شرك نیست. از نظر عرفا رسیدن به این مرحله کار عقل و اندیشه نیست، کار دل و مجاهده و سیر و سلوک و تصفیه و تهذیب نفس است.

به هر حال این بخش از عرفان، بخش عملی عرفان است از این نظر مانند علم اخلاق است که درباره «چه باید کرد»ها بحث می کند با این تفاوت که:

اولا عرفان درباره روابط انسان با خودش و با جهان و با خدا بحث می کند و عمده نظرش درباره روابط انسان با خدا است و حال آنکه همه سیستمهای اخلاقی ضرورتی نمی بینند که درباره روابط انسان با خدا بحث کنند، فقط سیستمهای اخلاقی مذهبی این جهت را مورد عنایت و توجه قرار می دهند.

ثانیا سیر و سلوک عرفانی - همچنانکه از مفهوم این دو کلمه پیداست - پویا و متحرك است، برخلاف اخلاق که ساکن است. یعنی در عرفان سخن از نقطه آغاز است و از مقصدی و از منازل و مراحل که به ترتیب سالک باید طی کند تا به سرمنزل نهایی برسد.

از نظر عارف واقعا و بدون هیچ شائبه مجاز، برای انسان «صراط» وجود دارد و آن صراط را باید بیپیماید و مرحله به مرحله و منزل به منزل طی نماید و رسیدن به منزل بعدی بدون گذر کردن از منزل قبلی ناممکن است.

لهذا از نظر عارف روح بشر مانند يك گیاه و یا يك كودك است و كمالش در نمو و رشدی است که طبق نظام مخصوص باید صورت گیرد. ولی در اخلاق صرفا سخن از يك سلسله فضائل است از قبیل راستی، درستی، عدالت، عفت، احسان، انصاف، ایثار و غیره که روح باید به آنها مزین و متجلی گردد. از نظر اخلاق، روح انسان مانند خانه ای است که باید با يك سلسله زیورها و زینتها و نقاشیها مزین گردد بدون اینکه ترتیبی در کار باشد که از کجا آغاز شود و به کجا انتها یابد؟ مثلا از سقف شروع شود یا از دیوارها و از کدام دیوار؟ از بالای دیوار یا از پایین؟

در عرفان برعکس، عناصر اخلاقی مطرح می شود اما به اصطلاح به صورت دیالتیکی، یعنی متحرك و پویا.

ثالثا عناصر روحی و اخلاقی محدود است به معانی و مفاهیمی که غالبا آنها را می شناسد، اما عناصر روحی عرفانی بسی وسیعتر و گسترده تر است. در سیر و سلوک عرفانی از يك سلسله احوال و واردات قلبی سخن می رود که منحصر به يك «سالک راه» در خلال مجاهدات و طی طریقها دست می دهد و مردم دیگر از این احوال و واردات بی خبرند.

بخش دیگر عرفان مربوط است به تفسیر هستی، یعنی تفسیر خدا و جهان و انسان. عرفان در این بخش مانند فلسفه است و می‌خواهد هستی را تفسیر نماید، برخلاف بخش اول که مانند اخلاق است و می‌خواهد انسان را تغییر دهد همچنانکه در بخش اول، با اخلاق تفاوتی داشت، در این بخش با فلسفه تفاوتی دارد. در درس بعد این مطلب را توضیح خواهیم داد.

عرفان نظری

اکنون باید به توضیح بخش دوم عرفان، یعنی عرفان نظری بپردازیم. عرفان نظری به تفسیر هستی می‌پردازد، درباره خدا و جهان و انسان بحث می‌نماید.

عرفان در این بخش خود مانند فلسفه الهی است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است و همچنانکه فلسفه الهی برای خود موضوع، و مسائل و مبادی معرفی می‌نماید. ولی البته فلسفه در استدلال خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آنها را با زبان عقل توضیح می‌دهد.

استدلال عقلی فلسفی مانند مطالبی است که به زبانی نوشته شده باشد و با همان زبان اصلی مطالعه شود، ولی استدلال عرفانی مانند مطالبی است که از زبان دیگر ترجمه شده باشد. یعنی عارف لافل به ادعای خودش آنچه را که با دیده دل و با تمام وجود خود شهود کرده است با زبان عقل توضیح می‌دهد.

تفسیر عرفان از هستی، و به عبارت دیگر: جهان بینی عرفانی هستی، با تفسیر فلسفه از هستی تفاوتی عمیقی دارد.

از نظر فیلسوف الهی، هم خدا اصالت دارد و هم غیر خدا، الا اینکه خدا واجب الوجود و قائم بالذات است و غیر خدا ممکن الوجود و قائم بالغیر و معلول واجب الوجود. ولی از نظر عارف، غیر خدا به عنوان اشیایی که در برابر خدا قرار گرفته باشند، هر چند معلول او باشند، وجود ندارد، بلکه وجود خداوند همه اشیاء را در بر گرفته است، یعنی همه اشیاء، اسماء و صفات و شؤون و تجلیات خداوندند، نه اموری در برابر او.

نوع بینش فیلسوف با عارف متفاوت است. فیلسوف می‌خواهد جهان را فهم کند، یعنی می‌خواهد تصویری صحیح و نسبتاً جامع و کامل از جهان در ذهن خود داشته باشد. از نظر فیلسوف حد اعلای کمال انسان به این است که جهان را آنچنانکه هست با عقل خود دریابد به طوری که جهان در وجود او وجود عقلانی بیابد و او جهانی شود عقلانی. لهذا در تعریف فلسفه گفته شده است:

«صیرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی» یعنی فیلسوفی عبارت است از اینکه انسان جهانی بشود عقلی شبیه جهان عینی.

ولی عارف به عقل و فهم کاری ندارد، عارف می‌خواهد به کنه و حقیقت هستی که خدا است برسد و متصل گردد و آن را شهود نماید.

از نظر عارف کمال انسان به این نیست که صرفاً در ذهن خود تصویری از هستی داشته باشد، بلکه به این است که با قدم سیر و سلوک، به اصلی که از آنجا آمده است باز گردد و دوری و فاصله را با ذات حق از بین ببرد و در بساط قرب از خود فانی و به او باقی گردد.

ابزار کار فیلسوف، عقل و منطق و استدلال است، ولی ابزار کار عارف، دل و مجاهده و تصفیه و تهذیب و حرکت و تکاپو در باطن است.

بعداً آنجا که درباره جهان بینی عرفانی بحث خواهیم کرد، تفاوت آن با جهان بینی فلسفی روشن خواهد گشت.

عرفان و اسلام

عرفان، هم در بخش عملی و هم در بخش بصری، با دین مقدس اسلام تماس و اصطکاک پیدا می‌کند، زیرا اسلام مانند هر دین و مذهب دیگر و بیشتر از هر دین و مذهب دیگر روابط انسان را با خدا و جهان و خودش بیان کرده و هم به تفسیر و توضیح هستی پرداخته است.

قهر اینها این مساله طرح می‌شود که میان آنچه عرفان عرضه می‌دارد با آنچه اسلام بیان کرده است چه نسبتی برقرار است؟

البته عرفای اسلامی هرگز مدعی نیستند که سخنی ماوراء اسلام دارند، و از چنین نسبتی سخت تبری می‌جویند. برعکس، آنها مدعی هستند که حقایق اسلامی را بهتر از دیگران کشف کرده‌اند و مسلمان واقعی آنها می‌باشند. عرفا چه در بخش عملی و چه در بخش نظری همواره به کتاب و سنت و سیره نبوی و ائمه و اکابر صحابه استناد می‌کنند. ولی دیگران درباره آنها نظریه‌های دیگری دارند و ما به ترتیب آن نظریه‌ها را ذکر می‌کنیم:

الف. نظریه گروهی از محدثان و فقهاء اسلامی. به عقیده این گروه، عرفا عملاً پایبند به اسلام نیستند و استناد آنها به کتاب و سنت صرفاً عوامفریبی و برای جلب قلوب مسلمانان است و عرفان اساساً ربطی به اسلام ندارد.

ب. نظریه گروهی از متجددان عصر حاضر. این گروه که با اسلام میانه خوبی ندارند و از هر چیزی که بوی «اباحت» بدهد و بتوان آن را به عنوان نهضت و قیامی در گذشته علیه اسلام و مقررات اسلامی قلمداد کرد به شدت استقبال می‌کنند، مانند گروه اول معتقدند که عرفا عملاً ایمان و اعتقادی به اسلام ندارند، بلکه عرفان به تصوف نهضتی بوده از ناحیه ملل غیر عرب بر ضد اسلام و عرب، در زیر سرپوشی از معنویت.

این گروه با گروه اول در ضدیت و مخالفت عرفان با اسلام وحدت نظر دارند، و اختلاف نظرشان در این است که گروه اول اسلام را تقدیس می‌کنند و با تکیله به احساسات اسلامی توده مسلمان، عرفا را «هو» و تحقیر می‌نمایند و می‌خواهند به این وسیله عرفان را از صحنه معارف اسلامی خارج نمایند، ولی گروه دوم با تکیه به شخصیت عرفا - که بعضی از آنها جهانی است - می‌خواهند وسیله‌ای برای تبلیغ علیه اسلام بیابند و اسلام را «هو» کنند که اندیشه‌های ظریف و بلند عرفانی در فرهنگ اسلامی با اسلام بیگانه است و این عناصر از خارج وارد این فرهنگ گشته است، اسلام و اندیشه‌های اسلامی در سطحی پایین‌تر از اینگونه اندیشه‌ها است.

این گروه مدعی هستند که استناد عرفا به کتاب و سنت صرفاً تقیه و از ترس عوام بوده است، می‌خواسته‌اند به این وسیله جان خود را حفظ کنند.

ج. نظریه گروه بی‌طرفها. از نظر این گروه، در عرفان و تصوف خصوصاً در عرفان عملی، و بالاخص آنجا که جنبه فرقه‌ای پیدا می‌کند بدعتها و انحرافات زیادی می‌توان یافت که با کتاب الله و با سنت معتبر وفق نمی‌دهد. ولی عرفا مانند سایر طرقات فرهنگی اسلامی و مانند غالب فرق اسلامی نسبت به اسلام نهایت خلوص نیت را داشته‌اند و هرگز نمی‌خواسته بر شد اسلام مطلبی گفته و آورده باشند. ممکن است اشتباهاتی داشته باشند همچنانکه سایر طبقات فرهنگی مثلاً متکلمین، فلاسفه، مفسرین، فقهاء، اشتباهاتی داشته‌اند؛ ولی هرگز سوء نیتی نسبت به اسلام در کار نبوده است.

مساله ضدیت عرفا با اسلام از طرف افرادی طرح شده که غرض خاص داشته‌اند یا با عرفان و یا با اسلام. اگر کسی بی‌طرفانه و بی‌غرضانه کتب عرفا را مطالعه کند، به شرط آنکه با زبان و اصطلاحات آنها آشنا باشد، اشتباهات زیادی ممکن است بیابد ولی تردید هم نخواهد کرد که آنها نسبت به اسلام صمیمیت و خلوص کامل داشته‌اند.

ما نظر سوم را ترجیح می‌دهیم و معتقدیم عرفا سوء نیت نداشته‌اند، در عین حال لازم است افراد متخصص و وارد در عرفان و در معارف عمیق اسلامی بی‌طرفانه درباره مسائل عرفانی و انطباق آنها با اسلام بحث و تحقیق نمایند.

شریعت، طریقت، حقیقت

یکی از موارد اختلاف مهم میان عرفا و غیر عرفا، خصوصا فقهاء نظریه خاص عرفا درباره شریعت و طریقت و حقیقت است.

عرفا و فقهاء متفق القولاند که شریعت، یعنی مقررات و احکام اسلامی مبنی بر یک سلسله حقایق و مصالح است. فقهاء معمولا این مصالح را به اموری تفسیر می کنند که انسان را به سعادت، یعنی حد اعلای ممکن استفاده از مواهب مادی و معنوی می رساند. ولی عرفا معتقدند که همه راهها به خدا منتهی می شود و همه مصالح و حقایق از نوع شرائط و امکانات و وسائل و موجباتی است که انسان را به سوی خدا سوق می دهد.

فقهاء همین قدر می گویند: در زیر پرده شریعت (احکام و مقررات) یک سلسله مصالح نهفته است، و آن مصالح به منزله علل و روح شریعت به شمار می روند. تنها وسیله نیل به آن مصالح عمل به شریعت است. اما عرفا معتقدند که مصالح و حقایقی که در تشریع احکام نهفته است از نوع منازل و مراحمی است که انسان را به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت سوق می دهد.

عرفا معتقدند که باطن شریعت «راه» است و آن را «طریقت» می خوانند، و پایان این راه «حقیقت» است یعنی توحید به معنی که قبلا به آن اشاره شد که پس از فناء عارف از خود و انانیت خود دست می دهد. این است که عارف به سه چیز معتقد است: شریعت، طریقت، حقیقت، معتقد است که شریعت وسیله یا پوسته ای است برای طریقت، و طریقت پوسته یا وسیله ای برای حقیقت.

فقهاء طرز تفکرشان درباره اسلام همان است که در بخش درسهای کلام شرح دادیم. معتقدند که مقررات اسلامی در سه بخش خلاصه می شود:

اول بخش اصول عقاید که کلام عهده دار آن است. در مسائل مربوط به اصول عقاید لازم است انسان از راه عقل، ایمان و اعتقاد تزلزل ناپذیر داشته باشد.

دوم بخش اخلاق. در این بخش دستورهای بیان شده است که وظیفه انسان را از نظر فضائل و رذائل اخلاقی بیان می کند و علم اخلاق عهده دار بیان آن است.

بخش سوم، بخش احکام است که مربوط به اعمال و رفتار خارجی انسان است و فقه عهده دار آن است.

این سه بخش از یکدیگر مجزا هستند. بخش عقائد مربوط است به عقل و فکر، بخش اخلاق مربوط است به نفس و ملکات و عادات نفسانی، بخش احکام مربوط اس به اعضاء و جوارح.

ولی عرفا در بخش عقائد، صرف اعتقاد ذهنی و عقلی را کافی نمی دانند، مدعی هستند که به آنچه باید ایمان داشت و معتقد بود باید رسید و باید کاری کرد که پرده ها از میان انسان و آن حقایق برداشته شود. و در بخش دوم همچنانکه قبلا اشاره شد، اخلاق را که هم ساکن است و هم محدود کافی نمی دانند، به جای اخلاق علمی و فلسفی، سیر و سلوک عرفانی را که ترکیب خاص دارد پیشنهاد می کنند. و در بخش سوم ایراد و اعتراضی ندارند، فقط در موارد خاصی سخنانی دارند که احيانا ممکن است بر ضد مقررات فقهی تلقی شود.

عرفا از این سه بخش به «شریعت و طریقت و حقیقت» تعبیر می کنند و معتقدند که همانگونه که انسان واقعا سه بخش مجزا نیست، یعنی بدن و نفس و عقل از یکدیگر مجزا نیستند، بلکه در عین اختلاف با یکدیگر متحد اند و نسبت آنان با یکدیگر نسبت ظاهر و باطن است، شریعت و طریقت و حقیقت نیز این چنین اند، یعنی یکی ظاهر است و دیگری باطن و سومی باطن باطن؛ با این تفاوت که عرفا مراتب وجود انسان را بیش از سه مرتبه و سه مرحله می دانند، یعنی به مراحل و مراتبی مارواء عقل نیز معتقدند و ان شاء الله بعدا توضیح خواهیم داد.

مایه های عرفان اسلامی

برای شناخت عر علمی، توجه به تاریخ آن علم و تحولات مربوط به آن، آشنائی با شخصیت هایی که حامل و وارث آن علم یا مبتکر در آن علم بوده اند، و همچنین آشنایی با کتب اساسی آن علم لازم و ضروری است. ما در این درس و درس چهارم به این مسائل می پردازیم.



اولین مسأله‌ای که اینجا باید طرح شود این است که آیا عرفان اسلامی از قبیل فقه و اصول و تفسیر و حدیث است؟ یعنی از علوم دینی است که مسلمین مایه‌ها و ماده‌های اصلی را از اسلام گرفته‌اند و برای آنها قواعد و ضوابط و اصول کشف کرده‌اند و یا از قبیل طب و ریاضیات است که از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است و در دامن تمدن و فرهنگ اسلامی وسیله مسلمین رشد و تکامل یافته است و یا شق سوم در کار است؟

عرفا، خود شق اول را اختیار می‌کنند و به هیچ وجه حاضر نیستند شق دیگری را انتخاب کنند. بعضی از مستشرقین اصرار داشته و دارند که عرفان و اندیشه‌های لطیف و دقیق عرفانی همه از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است. گاهی برای آن ریشه مسیحی قائل می‌شوند و می‌گویند افکار عارفانه نتیجه ارتباط مسلمین با راهبان مسیحی است، و گاهی آن را عکس‌العمل ایرانیها علیه اسلام و عرب می‌خوانند، و گاهی آن را در بست محصول فلسفه نو افلاطونی که خود محصول ترکیب افکار ارسطو و افلاطون و فیثاغورس و گنوسیهای اسکندریه و آراء و عقائد یهود و مسیحیان بوده است معرفی می‌کنند، و گاهی آن را ناشی از افکار بودائی می‌دانند؛ همچنانکه مخالفان عرفا در جهان اسلام نیز کوشش داشته و دارند که عرفان و تصوف را یکسره با اسلام بیگانه بخوانند و برای آن ریشه غیر اسلامی قائل گردند.

نظریه سوم این است که عرفان مایه‌های اول خود را - چه در مورد عرفان عملی و چه در مورد عرفان نظری - از خود اسلام گرفته است و برای این مایه‌ها و قواعد و ضوابط و اصولی بیان کرده است و تحت تأثیر جریانات خارج نیز - خصوصاً اندیشه کلامی و فلسفی و بالاخص اندیشه‌های فلسفی اشراقی - قرار گرفته است. اما اینکه عرفا چه اندازه توانسته‌اند قواعد و ضوابط صحیح برای مایه‌های اولی اسلامی بیان کنند؟ آیا موفقیتشان در این جهت به اندازه فقها بوده است یا نه؟ و چه اندازه مقید بوده‌اند که از اصول واقعی اسلام منحرف نشوند؟ و همچنین آیا جریانات خارجی چه اندازه روی عرفان اسلامی تأثیر داشته است؟ آیا عرفان اسلامی آنها را در خود جذب کرده و رنگ خود را به آنها داده و در مسیر خود از آنها استفاده کرده است، و یا برعکس، موج آن جریانات، عرفان اسلامی را در جهت مسیر خود انداخته است؟ اینها همه مطالبی است که جداگانه باید مورد بحث و دقت قرار گیرد. آنچه مسلم است این است که عرفان اسلامی سرمایه اصلی خود را از اسلام گرفته است و بس.

طرفداران نظریه اول - و کم و بیش طرفداران نظریه دوم - مدعی هستند که اسلام دینی ساده و بی‌تکلف و عمومی فهم و خالی از هرگونه رمز و مطالب غامض و غیر مفهوم و یا صعب الفهم است. اساس اعتقادی اسلام عبارت است از توحید توحید اسلام یعنی اساس اعتقادی اسلام یعنی همچنانکه مثلاً خانه، سازنده‌ای دارد متغایر و متمایز از خود، جهان نیز سازنده‌ای دارد جدا و منفصل از خود. اساس رابطه انسان با متاعهای جهان از نظر اسلام زهد است. زهد یعنی اعراض از متاعهای فانی دنیا برای وصول به نعیم جاویدان آخرت. از اینها که بگذریم به یک سلسله مقررات ساده عملی می‌رسیم که فقه متکفل آنها است.

از نظر این گروه، آنچه عرفان به نام توحید گفته‌اند مطلبی است وراء توحید اسلامی. زیرا توحید عرفانی عبارت است از وحدت وجود و اینکه جز خدا و شؤن و اسماء و صفات و تجلیات او چیزی وجود ندارد. سیر و سلوک عرفانی نیز وراء زهد اسلامی است زیرا در سیر و سلوک یک سلسله معانی و مفاهیم طرح می‌شود از قبیل عشق و محبت خدا، فناء در خدا، تجلی خدا بر قلب عارف که در زهد اسلامی مطرح نیست. طریقت عرفانی نیز امری است وراء شریعت اسلامی، زیرا در آداب طریقت مسائلی طرح می‌شود که فقه از آنها بی‌خبر است.

از نظر این گروه، نیکان صحابه رسول اکرم که عرفا و متصوفه خود را به آنها منتسب می‌کنند و آنها را پیشرو خود می‌دانند زاهدانی بیش نبوده‌اند، روح آنها از سیر و سلوک عرفانی و از توحید عرفانی بی‌خبر بوده است. آنها مردمی بوده‌اند معرض از متاع دنیا و متوجه به عالم آخرت، اصل حاکم بر روح آنها خوف بوده و رجاء خوف از عذاب دوزخ و رجاء به ثوابهای بهشتی، همین و بس.

حقیقت این است که نظریه این گروه به هیچ وجه قابل تأیید نیست. مایه‌های اولی اسلامی بسی غنی‌تر است از آنچه این گروه به جهل و یا به عمد فرض کرده‌اند. نه توحید اسلامی به آن سادگی و بی‌محتوایی است که اینها فرض کرده‌اند و نه معنویت انسان در اسلام منحصر به زهد خشک است و نه نیکان صحابه رسول اکرم آنچنان بوده‌اند که توصیف شد و نه آداب اسلامی محدود است به اعمال جوارح و اعضاء.

ما در این درس اجمالا در حدی که روشن شود که تعلیمات اصلی اسلام می‌توانسته است الهام بخش يك سلسله معارف عمیق در مورد عرفان نظری و عملی بوده باشد مطالبی می‌آوریم. اما اینکه عرفای اسلامی چه قدر از این تعلیمات به طور صحیح استفاده کرده‌اند و چه قدر منحرف شده‌اند، مطلبی است که در این بحثها کوتاه و مختصر نمی‌توان وارد شد.

قرآن کریم در باب توحید، هرگز خدا و خلقت را به سازنده خانه و خانه قیاس نمی‌کند. قرآن خدا را خالف و آفریننده جهان معرفی می‌کند و در همان حال می‌گوید ذات مقدس او در همه جا و با همه چیز هست:

اینما تولوا فثم وجه الله. (۱)
به هر طرف رو کنید چهره خدا آنجاست.
و نحن اقرب الیه منکم (۲)
از شما به او [یعنی میت] نزدیکتریم.
هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن (۳)

اول همه اشیاء او است و آخر همه او است (از او آغاز یافته‌اند و به او پایان می‌یابند). ظاهر و هویدا او است و در همان حال باطن و ناپیدا هم او است.

و آیاتی دیگر از این قبیل.

بدیهی است که اینگونه آیات افکار و اندیشه‌ها را به سوی توحیدی برتر و عالیت‌تر از توحید عوام می‌خوانده است. در حدیث کافی آمده است که خداوند می‌دانست که در آخر الزمان مردمانی متعمق در توحید ظهور می‌کنند. لهذا آیات اول سوره حدید و سوره «قل هو الله احد» را نازل فرمود.

در مورد سیر و سلوک و طی مراحل قرب حق تا آخرین منازل، کافی است که برخی آیات مربوط به «لقاء الله» و آیات مربوط به «رضوان الله» و آیات مربوط به وحی و الهام و مکالمه ملائکه با غیر پیغمبران - مثلا حضرت مریم - و مخصوصا آیات معراج رسول اکرم را مورد نظر قرار دهیم.

در قرآن سخن از نفس اماره، نفس لوامه نفس مطمئنه آمده است، سخن از علم افاضی و لدنی و هدایت‌های محصول مجاهده آمده است: والذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبیلنا (۴) در قرآن از تزکیه نفس به عنوان یگانه موجب فلاح و رستگاری یاد شده است: قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها (۵) در قرآن مکرر از حب الهی ما فوق همه محبت‌ها و علقه‌های انسانی یاد شده است. قرآن از تسبیح و تحمید تمام ذرات جهان سخن گفته است و به تعبیری از آن یاد کرده که مفهومش این است که اگر شما انسانها «تفقه» خود را کامل کنید آن تسبیح‌ها و تحمیدها را درک می‌کنید. علاوه قرآن در مورد سرشت انسان مساله نفخه الهی را مطرح کرده است.

اینها و غیر اینها کافی بوده که الهامبخش معنویتی عظیم و گسترده در مورد خدا و جهان و انسان، و بالاخص در مورد روابط انسان و خدا بشود.

همچنانکه اشاره شد. سخن در این نیست که عرفای مسلمین از این سرمایه‌ها چگونه بهره‌برداری کرده‌اند، درست‌یا نادرست؟ سخن درباره اظهار نظرهای مغرضانه گروهی غربی و غربزده است که می‌خواهند اسلام را از نظر معنویت، بی‌محتوا معرفی نمایند. سخن درباره سرمایه عظیمی در متن اسلام است که می‌توانسته الهام بخش خوبی در جهان اسلام باشد. فرضا عرفای مصطلح نتوانسته باشند استفاده صحیح کرده باشند، افراد دیگری کهبه این نام مشهور نیستند، استفاده کرده‌اند.

به علاوه روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات اسلامی و تراجم احوال اکابر تربیت‌شدگان اسلام نشان می‌دهد که آنچه در صدر اسلام بوده است صرفا زهد خشک و عبادت به امید اجر و پاداش نبوده است.

در روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات، معانی بسیار بلندی مطرح است. تراجم احوال شخصیت‌های صدر اول اسلام از يك سلسله هیجانات و واردات روحی و روشن بینی‌های قلبی و سوزها و گدازها و عشق‌های معنوی حکایت می‌کند. ما اکنون یکی از آنها را ذکر می‌کنیم.



در کافی می نویسد: رسول خدا روزی پس از اداء نماز صبح چشمش افتاد به جوانی رنگ پریده که چشمانش در کاسه سرش فرو رفته و تنش نحیف شده بود، درحالی که خود از خود بی خود بود و تعادل خود را نمی توانست حفظ کند. پرسید: کیف اصیحت؟ حالت چگونه است؟ گفت: «اصیحت موقنا» در حال یقین بسر می بردم. فرمود: علامت یقین چیست؟ عرض کرد: یقین من است که مرا در اندوه فرو برده و شبهای مرا بیدار (در شب زنده داری) و روزهای مرا تشنه (در حال روزه) قرار داده است و مرا از دنیا و مافیها جدا ساخته تا آنجا که گوئی عرش پروردگارم را می بینم که برای رسیدن به حساب مردم نصب شده است و مردم همه محشور شده اند و من در میان آنها هستم، گوئی هم اکنون اهل بهشت را در بهشت، متنعم و اهل دوزخ را در دوزخ، معذب می بینیم، گوئی هم اکنون با این گوشها آواز حرکت آتش جهنم را می شنوم.

رسول اکرم به اصحاب خود رو کرد و فرمود: این شخصیت بندهای است که خداوند قلب او را به نور ایمان منور گردانید است. آنگاه به جوان فرمود: حالت خود را حفظ کن که از تو سلب نشود.

جوان گفت: دعا کن خداوند مرا شهادت روزی فرماید. طولی نکشید که غزوه ای پیش آمد و جوان شرکت کرد و شهید شد.

زندگی و حالات و کلمات و مناجاتهای رسول اکرم سرشار از شور و هیجان معنوی و الهی و مملو از اشارات عرفانی است. دعاهاى رسول اکرم فراوان مورد استشهاد و استناد قرار گرفته است.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام که اکثریت قریب به اتفاق اهل عرفان و تصوف سلسله های خود را به ایشان می رسانند، کلماتش الهام بخش معنویت و معرفت است. ما به دو قسمت که در نهج البلاغه مسطور است اشاره می کنیم.

در خطبه ۲۲۰ می فرماید:

ان الله سبحانه و تعالى جعل الذكر جلاء للقلوب تسمع به بعد الوقرة و تبصر به بعد العشوة و تنقاد به بعد المعاندة و ما برح الله عزت ألاؤه فى البرهة بعد البرهة و فى ازمان الفترات عباد ناجاهم فى فكرهم و كلمهم فى ذات عقولهم.

همانا خداوند متعال یاد خود را مایه صفا و جلای دلها قرار داده است. بدین وسیله پس از سنگینی، شنوا و پس از شبکوری، بینا و پس از سرکشی مطیع می گرداند. همواره در هر زمان و در دوره فترتها خدا را مردانی بوده است که در اندیشه های آنها با آنها راز می گفته است و در خردشان با آنها سخن می گفته است.

در خطبه ۲۱۸ درباره اهل الله می فرماید:

قد احيى عقله و امانت نفسه حتى دق جليله و لطف غليظه و برق له لامع كثير البرق فابان له الطريق و سلك به السبيل و تدافعت الابواب الى باب السلامة و دار الاقامة و ثبتت رجاله بطمانية بدنه فى قرار الامن و الراحة بما استعمل قلبه و ارضى ربه.

خرد خویش را زنده ساخته و نفس خویش را میرانده است، تا در وجودش درشتها نازک، و غلیظها لطیف گشته است و نوری درخشان در قلبش مانند برق جهیده است. آن نور راهش را آشکار و او را سالک راه ساخته است و درها یکی پس از دیگری او را به پیش رانده است تا آخرین در که آنجا سلامت است و آخرین منزل که بار انداز اقامت است. آنجا قرارگاه امن و راحت است. پاهایش همراه با آرامش بدنش استوار است. همه اینها به موجب این است که قلب خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را راضی ساخته است.

دعاهاى اسلامى، مخصوصا دعاهاى شیعی گنجینه ای از معارف است، از قبیل دعای کمیل، دعای ابوحمزه، مناجات شعبانیه، دعاهاى صحیفه سجادیه. عالترین اندیشه های معنوی در این دعاها است.

آیا با وجود اینهمه منابع جای این هست که ما در جستجوی يك منبع خارجی باشیم؟!



نظیر این جریان را ما در موضوع حرکت اجتماعی منتقدانه و معترضانة ابوذر غفاری نسبت به جباران زمان خودش می بینیم. ابوذر نسبت به تبعیضها و حیف و میلها و ظلم و جورها و بیدادگریهای زمان سخت معترض بود تا آنجا که تبعیدها کشید و رنجهای جانگاہ متحمل و آخرالامر در تبعیدگاه و در تنهائی و غربت از دنیا رفت.

گروهی از مستشرقین این پرسش را طرح کرده اند که محرك ابوذر کی بوده است؟ این گروه در پی جستجوی عاملی از خارج دنیای اسلام برای تحريك ابوذر هستند. جرج جرداق مسیحی در کتاب «الامام علی صوت العدالة الانسانیة» می گوید: من تعجب می کنم از این اشخاص. درست مثل این است که شخصی را در کنار رودخانه یا لب دریا بینیم و آنگاه بیندیشیم که این شخص ظرف خویش را از کدام برکه پر کرده است، در جستجوی برکه ای برای توجیه ظرف آب او باشیم و رودخانه یا دریا را ندیده بگیریم! ابوذر جز اسلام از کدام منبع دیگری می توانسته است الهام بگیرد؟! کدام منبع به قدر اسلام می توان الهام بخش ابوذر را برای قیام در برابر جبارهایی مانند معاویه باشد؟!

عین آن جریان را در موضوع عرفان می بینیم. مستشرقین در جستجوی منبعی غیر از اسلام هستند که الهام بخش معنویتهای عرفانی باشد و این دریای عظیم را نادیده می گیرند. آیا می توانیم همه این منابع را اعم از قرآن و حدیث و خطبه و احتجاج و دعا و سیره انکار کنیم برای آنکه فرضیه بعضی از مستشرقین و دنباله روی های شرقی آنها را درست درآید؟! خوشبختانه اخیرا افرادی مانند نیکولسون انگلیسی و ماسینیون فرانسوی که مطالعات وسیعی در عرفان اسلامی دارند و مورد قبول همه هستند صریحا اعتراف دارند که منبع اصلی عرفان اسلامی قرآن و سنت است.

با نقل جمله هائی از نیکولسون این درس را پایان می دهیم وی می گوید:

«در قرآن می بینیم که می گوید: «خدا نور آسمانها و زمین است (۶) او اولین و آخرین می باشد (۷) هیچ خدائی به غیر او نیست (۸) همه چیز به غیر او نابود می شود (۹) من در انسان از روح خود دمیدم (۱۰) ما انسان را آفریدیم و می دانیم روحش با او چه می گوید، زیرا ما از رگ گردن به او نزدیکتریم (۱۱) به هر کجا رو کنید همانجا خدا است (۱۲) به هر کس خدا روشنی ندهد او به کلی نور نخواهد داشت. (۱۳) محققا ریشه و تخم تصوف در این آیات است و برای صوفیان اولی، قرآن نه فقط کلمات خدا بود، بلکه وسیله تقرب به او نیز محسوب می شد. به وسیله عبادت و تعمق در قسمتهای مختلفه قرآن، مخصوصا آیات مرموزی که مربوط به عروج «معراج» است متصوفه سعی می کنند حالت صوفیانه پیغمبر را در خود ایجاد نمایند. (۱۴)

و هم او می گوید:

«اصول وحدت در تصوف، بیش از همه جا در قرآن ذکر شده، و همچنین پیغمبر می گوید که خداوند می فرماید: «چون بنده من در اثر عبادت و اعمال نیک دیگر به من نزدیک شود من او را دوست خواهم داشت، بالنتیجه من گوش او هستم به طوری که او به توسط من می شنود، و چشم او هستم به طوری که او به توسط من می بیند، و زبان و دست او هستم به طوری که او به توسط من می گوید و می گیرد.» (۱۵)

همچنان که مکرر گفته ایم، سخن در این نیست که آیا عرفاء و متصوفه توانسته اند درست الهام بگیرند یا نه؟ سخن در این است که منشا این الهام گیریها منابع خارجی است یا خود متون اسلامی؟

پی نوشتها

- ۱- سوره بقره، آیه ۱۱۵.
- ۲- سوره واقعه، آیه ۸۵.
- ۳- سوره حدید، آیه ۳.
- ۴- سوره عنکبوت، آیه ۶۹.
- ۵- سوره شمس، آیات ۹ و ۱۰.
- ۶- الله نور السموات و الارض.
- ۷- هو الاول و الآخر.
- ۸- لا اله الا هو.
- ۹- کل من علیها فان.



- ۱۰- و نفحت فیه من روحی.
 ۱۱- و لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب الیه من حبل الوريد.
 ۱۲- اینما تولو افثم وجه الله.
 ۱۳- و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور.
 ۱۴- کتاب میراث اسلام مجموعه‌ای از مستشرقین درباره اسلام، صفحه ۸۴.
 ۱۵- ترجمه این حدیث قدسی: لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی اذا احبته فاذا احبته کنت سمعه الذی یسمعه به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الذی یمس بها.

فرقه‌های صوفی

کتاب: عرفان نظری ص ۱۹۵
 نویسنده: دکتر سید یحیی یثربی

از همان آغاز به علل مختلف، سیر و سلوک عرفانی با شیوه‌ها و روشهای گوناگون انجام پذیرفته است که این شیوه‌ها و سلیقه‌ها به عنوان طریقت یا سلسله، شناخته شده‌اند، که به سلسله‌های مهم عرفان و تصوف اسلامی ذیلا اشاره‌ای می‌کنیم:

سلسله قادریه: منسوب به عبد القادر گیلانی (متوفی ۵۶۲ هـ) ملقب به قطب الاعظم. پیروان این مکتب وحدت وجودی هستند. و به محبت و خدمت‌شهرت دارند. اگرچه در اصل از بین حنابله برخاسته‌اند، اما تا حدود زیادی اهل تسامح و مسامحه بودند. در این طریقت به حفظ سنت و شعائر تاکید می‌شود و این طریقت در سراسر بلاد اسلامی منتشر شده است. (۱) سلسله رفاعیه: منسوب به ابو العباس سیدی احمد رفاعی بصری (متوفی ۵۷۸ هـ) است که سلسله شیوخ آن به معروف کرخی می‌رسد. پیروان این طریقت جهانگرد و خانه به دوش و در کار ریاضت و تربیت و ترتیب ذکر، تندرست‌تر از قادیانیه‌اند. (۲)

سلسله بدویه: منسوب است به سیدی احمد البدوی (متوفی ۶۷۵ هـ) که آنان را احمدیه نیز می‌نامند. سلسله بدوی در مصر انتشار زیادی پیدا کرد. در یکی از جنگهای صلیبی که سن لویی به مصر حمله کرد پیروان این سلسله مسلمین را به جنگ با مسیحیان تشویق می‌کردند. اما بی‌بند و باری و میگساری آنها بعدها از اسباب عدم توجه عامه مسلمین به آنها شد. (۳)

سلسله سهروردیه: منسوب به شهاب الدین عمر بن عبد الله سهروردی (متوفی ۶۳۲ هـ) است که در تصوف طریقه‌ای معتدل داشت. وی عمل به فرائض دین را مقدمه وصول به حقیقت می‌شمرد. سلسله‌های جلالیه، جمالیه، زینبیه، خلوتیه و شعبه‌های متعدد و مختلف آن در آسیای صغیر، روشنی در افغانستان از طریق سهروردیه نشأت یافته‌اند. زکریای مولتانی، این طریقت را در هند رواج داد و پیروانی یافت. (۴)

سلسله شاذلیه: منسوب به ابو الحسن شاذلی (متوفی ۶۵۶ هـ) است. رعایت پنج اصل خوف ظاهری و باطنی، پیروی از سنت، عدم اعتنا به خلق، تسلیم و رضا، توکل در شادی و محنت، پایه اعتقادی این طریقت است. این سلسله در مصر و مغرب و بلاد عثمانی قدیم اعتبار تمام را کسب کرده است. سلسله‌های: جوهریه، وفائیه، مکیه، هاشمیه، عقیقه، و قاسمیه، خواتریه در مصر و سلسله‌هایی مثل شیخیه، ناصریه، حبیبیه، و یوسفیه در مغرب، از آن منشعب شده‌اند. (۵)

سلسله نقشبندیه: منسوب به خواجه بهاء الدین محمد نقشبند (متوفی ۷۹۲ هـ). نقش بندی خود شاخه‌پی بوده‌اند منشعب از سلسله خواجه‌گان که منسوب بوده است به خواجه احمد عطاسیوی معروف به حضرت ترکستان. بعدها این سلسله در هند، مخصوصا در دوره اقتدار مغول هند، نفوذ داشت. پیروان این طریقت در آغاز، طرفدار زهد و فقر و سادگی بودند و اندیشه وحدت وجودی داشتند، اما بعدها برخی از آنان به مدح گوئی و مالاندوزی روی آوردند. (۶)

سلسله چشتیه: این سلسله را معین الدین چشتی (۶۳۳ هـ) به وجود آورد. که شیخ فرید الدین شکر گنج (متوفی ۶۷۰ هـ) و شیخ نظام الدین اولیاء (متوفی ۷۲۵ هـ) از اخلاف وی هستند. (۷)



سلسله شطاریه: منسوب به عبد الله شطار (متوفی بین ۸۱۸ و ۸۳۲ هـ). است سخنان او یادآور سخنان بایزید و حلاج است. این طریقه در سوماترا و جاوه نیز پیروانی دارد. (۸)

سلسله مولویه: منسوب به جلال الدین محمد بلخی رومی معروف به مولوی (متوفی ۶۷۲) که دو فرقه پوست‌نشینان و ارشادیه از آن برخاسته‌اند. پیروان این طریقت، معتقد به وحدت وجود هستند و توجه به وجد و سماع، قول و ترانه از مختصات این طریقت است. مولویه در عهد دولت عثمانی‌ها کسب نفوذ کردند و بعد از روی کار آمدن جمهوری ترکیه نفوذ خود را از دست دادند و اکنون فقط در حلب و بعضی بلاد کوچک باقی ماندند. (۹)

سلسله بکتاشیه: منسوب به حاجی بکتاش ولی (متوفی ۷۲۸ هـ). این طریقت در حدود قرن هشتم هجری پیدا شد و در ترکیه در روزگار سلاطین عثمانی رواج یافت. در آداب و عقاید این فرقه، هم صیغه تشیع است و هم نوعی گرایش به تاویل و مسامحه. بعضی آداب و رسوم هم از تأثیر و تقلید نصارا در بین آنها رواج یافته است. کلاه سفید، احترام به ادیان، مبارزه با ظلم، از خصوصیات آنان است. (۱۰)

سلسله نعمت اللهیه: منسوب به شاه نعمت الله ولی (متوفی ۸۳۵ هـ). عقیده به وحدت وجود افراطی از مختصات این طریقت است. چند طریقه از این سلسله منشعب شده است که در ایران پیروانی دارد.

سلسله ذهبیه: منسوب به میر عبد الله برزش آبادی که طریقه او از طریقت کبرویه جدا شده است و تا حدی رنگ غلو دارد و مانند سلسله نعمت اللهیه به تشیع منسوب است.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - ارزش میراث صوفیه، ص ۹۸ به بعد و طرائق الحقایق، ج ۲.
- ۲ - پیشین.
- ۳ - پیشین.
- ۴ - پیشین.
- ۵ - پیشین.
- ۶ - پیشین.
- ۷ - پیشین.
- ۸ - پیشین.
- ۹ - پیشین.
- ۱۰ - پیشین.

آشنایی با تنی چند از صوفیه ایران

مقدمه:

درباره صوفیه و عرفا، جهات متعددی قابل بحث هست: زمینه‌های پیدایش تصوف و عرفان اصول و مبانی فکری آنها، آداب و سیر و سلوک صوفیه، همچنین مکاتب صوفیه و نقش فرهنگی و اجتماعی آنها و غیره.



ولی از آنجائیکه اصول فکری و مبانی اعتقادی صوفیه و عرفا به دلیل دقت و ظرافت دارای صعوبت فهم است و از طرف دیگر خود عرفا غالباً با زبان رمز و کنایه سخن می‌گفتند و طریقه سیر و سلوک بسیاری از آنها نیز مبتنی بر عدم اظهار اسرار است.

این مدعیان بی خبراند
آن را که خبر شد خبری باز نیامد

و سوم آنکه عده‌ای از طرفداران آنها داستانهای مبالغه آمیز و افسانه گونه درباره آنها ساختند و چهارم اینکه عده‌ای مدعی صوفیه که از حقیقت و روح عرفان و تصوف به دور بودند و شهرت به انواع آلودگی و فساد داشتند، طریقه خود را مستند به تعالیم صوفیه می‌نمودند.

پنجم: آنکه مسائل عرفانی به جهت مبتنی بودن بر احوال درونی، اثبات و یا نفی آن در مورد کسی کار آسانی نیست.

و ششم: آنکه همیشه گروههایی به مخالفت صوفیه می‌پرداختند و چه بسا تهمتهایی هم به آنها می‌بستند و امور قبیحی را به آنها نسبت می‌دادند.

لذا روی این عوامل و عوامل دیگر، شناخت دقیق احوال صوفیه کار مشکلی است بنابراین هر چند مبتنی بر تحقیق و فحص فراوان باشد باز مبتنی بر حدس و شواهد و قرائن خواهد بود. در پایان ذکر دو نکته ضروری به نظر می‌آید.

اول: همانطوریکه ذکر شد همواره در کنار صوفیه واقعی عده‌ای مدعی پیدا می‌شدند که با لباس مخصوص و آداب و رسوم ویژه در میان مردم ادعای تصوف و اهل حق بودن می‌کردند ولی این سبب نمی‌شود که بگوییم لفظ «صوفیه» از واژه «صوف» بمعنای پشم گرفته شده چون لباس آنها پشمینه بوده است، بلکه چون بحث ما درباره صوفیه واقعی است و صوفی واقعی چنانکه در شرح احوال آنها می‌آید امتیاز عمده آنها نحوه فکر و اندیشه ممتاز آنها در باره مبدأ و معاد است و مبانی فکری آنها عمیق‌ترین اندیشه در مورد توحید است و لذا باید نظریه ابو ریحان را قبول کرد که «صوفی» از واژه یونانی «سوفیا» که به معنی حکمت، حکیم و عرفان است، اخذ شده است (۱)

و در این صورت فرقی بین لفظ عرفان و تصوف، و یا عارف و صوفی نخواهد بود. یعنی تعمقشان در مسائل فکری و علمی به قدری است که می‌توان گفت اینها عین علم و معرفت هستند و اسم عارف و صوفی مخصوص آنهاست.

نکته دوم: مباحث عرفانی به جهت دقت و ظرافتهای خاص که هزار بار از مو باریکتر است احتمال انحراف در آنها بعید نیست یعنی ممکن است يك نفر با تمام اخلاص و جدیت شروع به سیر و سلوک عرفانی کند ولی شناخت الهامات الهی از وسوسه‌های شیطانی کار آسانی نیست لذا ما باید معیار و میزانی داشته باشیم تا بتوانیم مشاهدات حقیقی را از الهامات شیطانی جدا کنیم و آن معیار و میزان سنجش قرآن کریم و گفتار و کردار پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین است یعنی هر گاه اقوال و مشاهدات عارف با قرآن و سنت موافق بود دلیل حقانیت آنهاست و الا ارزشی ندارد بلکه باطل خواهد بود.

علی ای حال چون عرفان و تصوف اسلامی به اندازه خود اسلام دارای گسترش است فحص از احوال همه عرفا کار مشکلی است لذا در این مقال فقط خلاصه‌ای از آنچه در کتاب «جستجو در تصوف ایران» تالیف «دکتر عبدالحسین زرین‌کوب» آمده است، تقدیم می‌گردد.

صوفیه خراسان

خراسان بجهت آنکه از قدیم در پرورش تصوف تاثیر قابل ملاحظه‌ای داشته است او را «مهد تصوف» خوانده‌اند.

الف) قدماء صوفیه خراسان

۱- ابراهیم ادهم:

نام کامل او «ابراهیم بن ادهم بن منصور بن یزید بن جابر عجلی» و منسوب به «بکر بن وائل» است.



ابراهیم در حدود سنه (۱۱۰) هجری در بلخ در بین اعراب خراسان بدنیا آمد.

ماجرای توبه‌پی که او را به زندگی زاهدانه کشانید در روایات صوفیه رنگ قصه یافت به موجب این قصه، ابراهیم یک شاهزاده بلخ بود و زندگی را با شادخواری، تفریح و شکار می‌گذاشت. یک روز بهنگام شکار هاتف غیبی به وی یادآوری کرد که او را نه برای این کار آفریده‌اند، چون این کلام در ابراهیم تاثیر کرد به دنبال گوینده رفت و این خضر بود که او را تشویق به ترک تعلقات کرد. می‌گویند ابراهیم همه چیز خویش را ترک کرد و از همه چیز بیرون آمد «در راه شبانی دید جامه خویش بیرون کرد و بوی داد و جامه وی بستد و در پوشید اهل و فرزندان را به خدای سپرد و سر به جهان اندر نهاد و رفت».

هر چند در قبول این داستان جای تأمل هست چون اینکه وی و پدرش را از امراء بلخ گفته‌اند ظاهراً افسانه‌ای بیش نباشد ولی از آنجائیکه ابراهیم در اواخر عمر غالباً به جهاد در ثغور اشتغال داشته حتی بیماری مرگ نیز در ضمن یک جهاد بحری به جنگ با روم رفته به سراغش آمد و در شجاعت نیز شهرت داشته نشان می‌دهد که ابراهیم قبل از توبه نیز می‌بایست با کار جنگ و سپاهی مربوط باشد و دیگر اینکه مقارن نهضت ابو مسلم خود را ناچار دیده است که خراسان را ترک کند نیز حاکی از آنست که وی در آن جا وضعی داشته است که نمی‌توانسته است نسبت به اوضاع جاری بی‌تفاوت باشد از تمام این قرائن می‌توان استنباط کرد که قبل از ترک خراسان ابراهیم ادهم در آنجا نام و نشانی داشته است. و خانواده وی حیثیت قابل ملاحظه‌ای داشته است و ترک این تعلقات بوده است که بعدها در روایات صوفیه تعبیر به ترک سلطنت شده است.

تصوف ابراهیم ادهم بیشتر از نوع زهد و ریاضت بود.

از قول وی نقل کردند که «درجه صلحا کسی یابد که ابواب محنت و فقر و جهد بر خود گشاده گرداند و درهای نعمت و عز و کسالت ببندد»

با اینهمه زهد در نزد وی ظاهراً هنوز تحول به آنچه تصوف خالص خوانده می‌شود نیافته است ابراهیم اصرار داشت که جز «حلال» نخورد و چون حلال کم بدست می‌آید اندک خورد و غالباً از دسترنج خویش گذران می‌کرد چنانکه در شام ناطور دشت و پالیز می‌شد و باغبانی می‌کرد و در کوفه زنبیل می‌بافت و در بسیاری جاها درو می‌نمود و در مزرعه و خرمن کار می‌کرد.

با علما و برخی از قدماء صوفیه هم اختلاط داشت.

گویند: در مکه با سفیان ثوری (وفات ۱۶۱)، فضیل عیاض (وفات ۱۸۷)، بو یوسف غسولی (وفات ۱۴۰) معروف به طرسوسی و با ابو حنیفه (وفات ۱۵۰) ملاقات داشته است.

تاریخ وفاتش را به اختلاف بین سالهای ۱۶۰ و ۱۶۶ ضبط کرده‌اند و ظاهراً (۱۶۱) درست‌تر است.

درباره محل وفات و دفن او مشهور آنست که وی در محلی نزدیک به قلعه سوقین که در بیزانس بوده دفن شد. هر چند در بغداد، دمشق، اورشلیم، جبله شام نیز محل قبر وی را نشان داده‌اند.

۲- بایزید بسطامی

نام کامل او «بایزید بن عیسی بن سروشان» است. سروشان مجوسی بود که اسلام آورد.

بسطام که اکنون در یک فرسنگی شمال شاهرود در بخش قلعه نو واقع است در آن روزگاران اولین شهر خراسان از سمت عراق به شمار می‌آمد.

اطلاعات ما درباره زندگی بایزید بسیار محدود و ناقص است مثلاً در مورد سال تولد او چیزی نگفتند و در مورد سال وفات بین سالهای ۲۳۴ و ۲۶۱ اختلاف است البته گفته شده که او هفتاد و سه سال عمر نمود، که قهراً باید سال تولد او سال ۱۶۱ ه و یا ۱۸۸ ه بوده باشد.



و در هر صورت تاریخ زندگی او با درك محضر امام صادق علیه السلام که در سال ۱۴۸ هجری به شهادت رسیدند سازگار نیستبر خلاف آنچه غالب مآخذ صوفیه در این باره ذکر کرده اند .

با این همه آنچه از تعلیم و عرفان او باقی مانده است به هیچ وجه ناقص و مبهم نیست مأخذ عمده احوال او عبارتست از کتاب «النور من کلمات ابی الطیفور» تألیف «ابوالفضل محمد بن علی سهلکی صوفی» که از خلفاء بایزید بود و بیشتر روایات را به چند واسطه از خویشان و نزدیکان شیخ نقل می کند.

بایزید ظاهرا امی بوده و چیزی ننوشته و کتابی تألیف نکرده و بعبارت بهتر روایت روشنی در باب اشتغال به علم او در دست نیست می گویند وقتی يك تن از علماء بر کلام بایزید اعتراض کرد که این سخن با «علم» موافق نیست شیخ پرسید آیا تو بر کل علم دست یافته یی؟ گفت نه شیخ گفت این سخن ما تعلق به آن پاره از علم دارد که به تو نرسیده است.

زهد شیخ و عشقی که وی به خدا و دین نشان می داد تأثیر جالبی در محیط زندگی او (بسطام که در روزگار او هنوز تعداد مجوس در آن بسیار بود) نموده است. عامه را از مسلمان و نامسلمان درباره وی به اعجاب و تحسین وا می داشت.

بایزید بر خلاف بسیاری از مشایخ دیگر چندان اهل مسافرت و سیاحت نبود وقتی کسی به او گفت که مریدان از سیاحت و طلب نمی آسایند بایزید جواب داد که یار من مقیم است نه مسافر و من با او مقیم هستم و مسافرت نمی کنم.

می گویند وقتی احمد خضرویه نزد وی آمد شیخ گفتش: چند سیاحت کنی؟ گفت: آب چون در يك مکان بماند بوی گیرد. بایزید جواب داد: دریا باش تا بوی نگیری.

با این حال بایزید با مشایخ معروف عصر ارتباط مراوده و مکاتبه داشت از جمله با «ابو تراب نخیشی» (وفات ۲۵۶). «ذوالنون مصری»، «یحیی بن معاذ» (وفات ۲۵۸).

زندگی بایزید در بسطام غالبا در خلوت و انزوا می گذشت و مراوده و مراسله او با دیگران محدود بود.

از مجموع روایات پیداست که به حدود شریعت مقید بوده است و در این باب تاکید و اصرار داشته است. از قول وی نقل می کنند که گفت اگر کسی را دیدید که به کرامات در هوا می پرد بدو فریفته نشوید تا نخست دریابید در امر و نهی و حفظ حدود شریعت او را چگونه توانید یافت. يك بار از وی پرسیدند بدین پایه معرفت چگونه رسیدی؟ گفت به شکم گرسنه و بدن برهنه .

طریقه او:

بنای کارش بیشتر بر مراقبت نفس بود و توجه چندانی به ارشاد خلق و رد و قبول آنها نداشت . حتی اصراری که در دور کردن خلق از خویش داشت تا حدی رنگ طریقه اهل ملامت دارد.

ب) کرامیان

کرامیان پیروان محمد بن کرام می باشند.

محمد بن کرام از زرنج سیستان برخاست يك چند در خراسان به علم پرداخت چندی نیز در مکه مجاورت گزید چون به نیشابور باز آمد يك چند به امر طاهر بن عبدالله توقیف شد. چون رهایی یافت به قصد جهاد عزیمت شام کرد اما در بازگشت دوباره به مدت هشت سال در زندان بود وقتی محمد بن طاهر آزادش کرد عزیمت فلسطین نمود. در آنجا يك چند به وعظ و تعلیم پرداخت اما چهار سال بعد در ماه صفر ۲۵۵ در اورشلیم وفات یافت و نزدیک دروازه اریحا به خاک رفت پیروان وی که عادت به اعتکاف در زوایا داشتند و بر سر قبر وی زاویه پی بنا کردند بنام «خانقاه». این خانقاه مرکز نشر تعالیم کرامیان شد و بدینگونه کرامیان بین مدرسه و خانقاه جمع کردند و در ایجاد مدرسه و تشویق خانقاه نشینی تأثیر قابل ملاحظه داشته اند.

نکته عمده تعلیم ابن کرام عبارت بود از زهد و اجتناب از ناروا. از جمله تعلیم کرامیان که حاکی از روح تصوف بود اصرار آنها بود در توکل چنانکه کسب و جهد را انکار می کردند و در تقریر رای خویش استناد به احوال اصحاب صغه داشته اند و اینکه پیامبر آنها را بجهت ترک کسب و کار ملامت نکرد.

در بین متصوفه عصر «یحیی بن معاذ رازی (وفات ۲۵۸) و براهیم خواص (وفات ۲۹۱) ظاهرا منسوب به طریقه کرامی هستند.

ج) حکیمیان:

حکیمیان منسوبند به حکیم ترمذی، حکیم ترمذی، «ابو عبد الله محمد بن علی بن حسین» نام داشت. او در خراسان دنیا آمد و بیشتر عمر خویش را همانجا گذراند و در همانجا نیز وفات یافت، مدت عمر او را هشتاد یا نود سال گفته اند و سال وفات او حوالی سال ۲۹۶ بیشتر قبول کردنی است.

او يك صوفی متفکر و يك عارف محدث است یعنی از فلسفه و فکر یونانی متأثر بوده در عین حال خود را بیشتر اهل حدیث نشان می دهد.

وی از کودکی شوق عجیبی به تعلم داشت چنانکه اشتغال به درس و مطالعه حتی جای بازی و تفریح سنین طفلی وی را گرفت.

در حدود بیست و هفت سالگی شوق زیارت مکه در دلش راه یافت به عراق رفت و سپس از طریق بصره به مکه رفت و دعایی که در کعبه کرد این بود که خداوند وی را به راه زهد و صلاح دارد و حفظ قرآن را روزی وی سازد در بازگشت قرآن را در طی راه حفظ کرد و چون به ترمذ رسید آن را تمام کرد.

در بازگشت به ترمذ علاقه به خلوت و عزلت و انزوا در وجود وی فزونی یافت و غالبا در ویرانه ها و گورستانهای بیرون شهر انزوا می جست

دو حادثه عمده در زندگی او

الف) اخراج از ترمذ به بلخ: این اخراج بدنبال غوغایی بود که سبب بعضی مقالات خاص او در باب ولایت که اولیاء را برتر از انبیاء می شمرد ایجاد شده بود هر چند بعضی می گویند این اتهامی بیش نبوده و در واقع خطایی در فهم کلام وی بوده است.

حادثه دوم مسافرت وی به نیشابور است علت اهمیت این مسئله انتقاد حکیم ترمذی بود با «ملامتیان» که در آنجا شهرت و فعالیت داشتند.

وی می گوید مراقبت نفس و اجتناب از شرور آن که اساس طریقه ملامتیه است خود حجابی است در راه اشتغال به حق و خاطر نشان می کند که مصائب انسان همه از نفس نیست از قلب است که از حق باز می ماند.

نظرات وی در باب اطوار و احوال قلب جالب است و تا حدی اساس آراء و تعلیم صوفیه بعد از وی شده است. بموجب تقریر وی صدر و قلب و فؤاد و لب درون یکدیگر منظور هستند چنانکه صدر در ظاهر است قلب درون آنست فؤاد درون قلب لب درون فؤاد. صدر معدن نور اسلام است قلب معدن نور ایمان فؤاد معدن نور معرفت و لب نور توحید را در بر دارد.

حکیم ترمذی در سالهای دراز خلوت و انزوا فرصت خوبی برای مطالعه و تالیف یافت بالغ بر ۱۳۶ اثر به او منسوب است که بسیاری از آنها از بین رفته است قریب شصت رساله از او باقی است و تعدادی نیز تاکنون چاپ شده است مندرجات این رسالات مختلف و گوناگون است و مشتمل بر تفسیر، کلام، حدیث، فقه و تصوف است.

بعضی از آثار او: ۱. نوادر الاصول ۲. ختم الولایه ۳. رساله بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد ۴. عرش الموحدين ۵. الرياضه و ادب النفس ۶. حقیقه الادمیه ۷. مسائل التعبير ۸. العقل و الهوی ۹. علل العبودیه ۱۰. الاکلیاس و المغترین ۱۱. درالمکنون فی اساله ما کان و ما یکون ۱۲. عذاب القبر ۱۳. التوحید.



(د) سیاریان

سیاریان پیروان ابو العباس سیاری می‌باشند.

نام ابو العباس، قاسم بن ابی القاسم بن عبدالله بن المهدی است و به نام جد مادرش احمد بن سیار «سیاری» خوانده می‌شد.

وی فقیه و محدث بود و در مرو وی را امام همه علوم می‌دانستند. اساس طریقت او مبنی بر جمع و تفرقه بوده، مراد از جمع ظاهراً مشاهدت بوده و مراد از تفرقه مجاهدت.

وقتی از وی پرسیدند مرید به چه ریاضت کند؟ گفت: «به صبر کردن بر امرهای شرع و باز ایستادن از مناهی و صحبت با صالحان».

در بعضی سخنان منسوب به او فکر جبر غلبه دارد. يك جا از وی نقل می‌کنند که گفت: «انسان چگونه می‌تواند ترك گناه کند در حالیکه آن گناه در لوح نوشته شده است».

ابوالعباس سیاری در ۳۴۲ هـ وفات یافت.

ابو الحسن خرقانی

نام کامل او «علی بن احمد» و یا «علی بن جعفر» است که در دهم محرم سنه ۴۲۵ هـ. اواخر حکومت سلطان محمود غزنوی وفات یافت.

او در آغاز، زندگی روستایی داشت؛ و هیزم‌کشی و یا خربندگی (چاروادی) می‌کرد طریقت او قبض و حزن بوده گرچه خالی از مباسطت هم نبوده است، و در رعایت شریعت دقت و وسواس داشت.

وی از رقص و سماع اجتناب می‌نمود، يك بار از وی در باب رقص پرسیدند گفت: «رقص کار کسی است که پای بر زمین زند تائری بیند و آستینی بر هوا اندازد تا عرش بیند و هر چه جز این باشد آب بایزید و جنید و شبلی برده باشد».

خرقانی از بایزید با تحسین و علاقه یاد می‌کرد، و در واقع خرقان که مولد و منشأ او بود قریه‌ای در جبال بسطام یعنی با بایزید هم ولایتی بوده است. و بنابر افسانه‌های صوفیه بایزید به ظهور ابوالحسن خرقانی بشارت داده بوده است.

ابو سعید ابی الخیر

او ابو سعید فضل الله بن ابی الخیر معروف به بو سعید مهنه و پیر مهنه است.

ولادت او در محرم ۳۵۷ و وفاتش در چهارم شعبان ۴۴۰ در مهنه بین ابیورد و سرخس واقع شد و مدت عمر او هزار ماه تمام یعنی هشتاد و سه سال و چهار ماه، بوده است.

جلوه‌پی ملایم از يك نوع فکر وحدت و فنا در اقوالش هست

درویشی از او سؤال کرد، او را کجا طلبیم؟ گفت: «کجاش جستی که نیافتی؟ و می‌گفت: «صوفی واقعی باید جز حق به هیچ چیز ننگرد و مخصوصاً خویشتن بینی و خودی خود را در آب اندازد».

می‌گویند وقتی در يك مجلس معرف از وی پرسید که او را به چه نام باید خواند؛ جوابش این بود: «هیچ کس بن هیچ کس»

از خود شیخ نه دیوان شعری مانده و نه کتابی به نثر، ظاهراً وی تصوف را زیستن و تجربه کردنی می‌دانسته است نه گفتنی و وصف کردنی و به يك تن از مریدانش گفت: «حکایت نویس مباش چنان باش که از تو حکایت نویسند».



از مشایخ او «ابوالقاسم بشر یاسین (وفات ۳۸۰) ، و «لقمان سرخسی»، «شیخ ابوالعباس قصاب آملی» می‌باشند.

شرح مقامات و کرامات وی در دو کتاب «اسرار التوحید فی مقامات ابی سعید» و «حالات و سخنان شیخ ابی سعید» که توسط اصفادش نوشته شده، آمده است.

ابو القاسم قشیری «ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک بن طلحه بن محمد» در ربیع الاول ۳۷۶ در ناحیه استوا (در حدود قوچان کنونی) به دنیا آمد؛ خانواده وی از اعراب بنی قشیر بودند که در آن زمان در خراسان املاک و مکنات داشتند. ابوالقاسم در سن کودکی پدر را از دست داد.

بعد از پدر به علم حساب پرداخت تا دیه خود را از خراج مصون دارد و لذا به نیشابور آمد به حدیث و فقه و تفسیر و کلام هم رغبت یافت و نزد مشایخی مثل «حاکم نیشابوری» و «ابن فورک اصفهانی» به تعلم شریعت پرداخت، قشیری در فن سواری و استعمال اسلحه نیز در روزگار خویش یگانه بود.

قشیری از همان اول ورود به نیشابور مجذوب «ابو علی دقاق» شد؛ و اتصال باطنی با ابو علی سرانجام به قرابت ظاهری نیز پیوست و شیخ دختر خود فاطمه دقاقیه را که بعدها ام البنین نیز خوانده می‌شد به وی تزویج کرد. قشیری بعد از ابو علی دقاق به ابو عبدالرحمن سلمی پیوست.

تصوف وی نمونه‌ای است از یک تصوف محتاط و معتدل، منطبق با شریعت و دور از دعوی و ناموس معمول مشایخ در باب ظواهر شریعت قشیری همه جا تاکید می‌کند که رعایت آنها ضروریست و بی مراعات آنها سالک در طریقت بجایی نمی‌رسد.

مجالس وعظ او در نیشابور شهرت بسیار یافت در تأثیر بیانش گفته‌اند که سنگ را می‌گذاخت و ابلیس را به راه می‌آورد.

امام قشیری گذشته از مجلس وعظ به تالیف کتب پرداخت از آن جمله ۱- «لطائف الاشارات» که تفسیر قرآن بر مذاق صوفیه است. ۲- «ترتیب السلوک» ۳- «نحو القلوب» که در آن قواعد نحو را با بیانی ابتکاری و عارفانه بر احوال قلوب منطبق می‌کند. ۴- اثر عمده او «الرساله القشیری» است که در سنه ۴۳۸ تمام کرده است.

امام قشیری در ۴۶۵ وفات یافت او را در نیشابور در کنار پدر زن و استادش ابو علی دقاق ب خاک سپردند.

ابو نصر سراج
ابو نصر «عبدالله بن علی بن محمد بن یحیی» نام داشت و او را طاوس الفقراء می‌خواندند .

ابو نصر در خانواده‌ای که اهل زهد بودند به دنیا آمد و گویند پدرش و حتی به یک روایت خود وی در حال نماز وفات یافت. وی گذشته از تصوف و زهد به علم و شریعت نیز توجه خاص داشت و فقیه مشایخ محسوب می‌شد.

ابو نصر ظاهراً اهل ارشاد و دستگیری هم نبوده است و اوقاتش را بیشتر در سیاحت و یا عزلت می‌گذرانیده است.

مهمترین اثر او کتاب «اللمع» است مرادش در این تصنیف عبارت بود از آنکه نشان دهد تصوف با سنت و قرآن مغایرتی ندارد و صوفیه در واقع سیرت پیغمبر و صحابه را پیروی می‌کنند .

وفاتش در ماه رجب ۳۷۸ روی داد و در طوس دفن شد.

ابوبکر محمد بن ابراهیم بخاری کلابادی
کلاباد، محله‌ای از بخار است.

شهرت عمده او به جهت تالیف کتاب «التعرف لمذهب التصوف» است.

کتاب التعرف وی حاکی از دقت و احاطه مصنف است در علم شریعت و طریقت. و به آن قصد تالیف شد تا توافقی عقاید صوفیه را با آراء اهل سنت نشان دهد.

این کتاب مکرر به عربی و فارسی شرح شده است از آن جمله شرح خواجه عبدالله انصاری.

اهمیت این کتاب در دفاع از تصوف به قدری است که گفتند: «لولا التعرف لبطل التصوف».

کلابادی در سال ۳۸۵ وفات یافت.

ابو عبد الرحمن سلمی

ابو عبدالرحمن «محمد بن الحسین بن محمد بن موسی بن خالد بن سالم ازدی» معروف به سلمی در ۱۰ جمادی الاخر، سال ۳۲۵ در نیشابور بدنیا آمد.

پدرش به جهت طریقه تصوف دیار خویش را ترک کرد و در مکه مجاورت گزید و تربیت کودک به عهده جد مادریش «ابو عمرو اسمعیل بن نجید سلمی» افتاد و از همین جا بود که نسبت وی «سلمی» شد.

از احوال وی برمی آید از مادرش ارث قابل ملاحظه ای یافت و نیز مسافرتها بسیار کرد.

در واقع کار عمده او جمع اخبار صوفیه بوده است و تنها به جمع روایات مربوط به آنها نیز اکتفا ننموده اشارات و اقوال آنان را نیز تقریر لطیف کرد.

سی مجلد کتاب منسوب به اوست از آن جمله ۱ طبقات الصوفیه ۲ تاریخ الصوفیه ۳ حقایق التفسیر ۴ رساله الملامتیه ۵ کتاب الفتوة ۶ آداب الصوفیه - سلوک العارفین.

ابو عبدالرحمن در سوم شعبان سنه ۴۱۲ در نیشابور وفات یافت و در خانقاه خویش دفن شد.

هجویری

ابوالحسن «علی بن عثمان بن علی الغزنوی الجلابی الهجویری» که اهل غزنه بوده است شهرت عمده اش بجهت تالیف کتاب «کشف المحجوب» است این کتاب تا حدی به شیوه رساله قشیریه تالیف شده است و گذشته از احوال مشایخ، در عقاید صوفیه نیز بحث می کند مهمترین بحث کتاب وی بحثی است که درباره فرقه هایی از صوفیه می کند که در زمان وی وجود داشته اند.

ولادت وی می بایست در اوایل قرن پنجم باشد. تاریخ وفاتش ۴۵۶ یا ۴۶۴ است و مزارش در لاهور هم اکنون با نام حضرت «داتا گنج بخش» زیارتگاه عام محسوبست.

خواجه عبدالله انصاری

خواجه عبدالله انصاری که پدرش ابو منصور محمد نام داشت و خود وی به ابو اسمعیل معروف بود نسب خویش را به ابو ایوب انصاری از صحابه رسول می رسانید. وی در دوم شعبان ۳۹۶ و به قولی ۳۹۵ به دنیا آمد.

این پیر هرات با وجود درد و سوز صوفیانه ای که در کلام او هست خشونت و صلابت يك شیخ الاسلام حنبلی هم هرگز در وجودش فروکش نکرد.

گذشته از حفظ قرآن به حدیث رغبت مخصوص داشت به علاوه شعر بسیار حفظ می کرد و خود نیز شعر می گفت.

تدریس وی بیشتر عبارت بود از تفسیر قرآن، و این کار تا پایان عمر شغل عمده او بود.

از قول وی نقل می‌کنند که در تقریر تفسیر خویش به یکصد و هفت تفسیر رجوع کرده‌ام.

این تفسیر دقیق و طولانی تحریر نبود تقریر بود. از این روست که میراث تفسیر وی را باید مخصوصاً در کشف الاسرار میبیدی جست. مجالس تفسیر او در واقع درس معرفت و درس ذوق و حال بود.

شهرت بیشتر شیخ به سبب «مناجات نامه» اوست که به نثر مسجع و روان فارسی است. مهمترین اثر وی در تصوف کتاب «منازل السائرین» است که شیخ در ضمن آن منازل صدگانه‌پی که صوفی در طی مقامات خویش می‌بایست بسر آورد بیان می‌کند برای این کتاب شرح متعددی نوشتند از جمله شرح عبد الرزاق کاشانی (م ۷۵۱).

اثر دیگر او کتاب «الاربعین فی الصفات» یا الاربعین فی دلائل التوحید» است این رساله جنبه تجسیم تفکر کلامی او را که اعتقاد به مذهب امام حنبل نیز مقتضی آن هست نشان می‌دهد. از رساله «محبت نامه» هم که در تفسیر بسیاری از الفاظ صوفیه است فواید جالبی بدست می‌آید.

وی گذشته از متکلمان با فلاسفه هم مبارزه می‌کرد و آندو را اهل بدعت می‌شمرد. و رساله‌ای بنام «ذم الکلام» تالیف نموده است.

مشایخ او: ۱- «قاضی ابو منظور ازدی (م ۴۱۰) که استاد وی در حدیث بود.

۲-یحیی بن عمار شیبانی ۳-ابو اسماعیل احمد بن محمد بن حمزه.

می‌گویند: شیخ ابوالحسن خرقانی و شیخ ابو سعید ابو الخیر را نیز دیدار کرده است.

وی در ذی حجه ۴۸۱ در هرات زندگی دنیا را وداع گفت.

احمد جام

شیخ جام که به عنوان پیر جام و ژنده پیل و شیخ الاسلام نیز مشهور است «ابو نصر احمد» نام داشت در محرم سنه ۴۴۰ در قریه نامق ترشیز ولادت یافت.

(البته معلوم است که این غیر عبدالرحمن جامی مؤلف نفحات الانس و متوفای ۸۹۸ است)

چنانکه خودش می‌گوید تا بیست و دو سالگی عمر در بطالت گذراند و حتی از میخوارگی نیز برکنار نماند. در همین دوران بود که توبه کرد و در عزلت و انزوا به عبادت و کسب علم و شریعت پرداخت.

تعلیم او مبتنی بر حفظ شریعت بود و در امر به معروف و نهی از منکر فوق العاده سختگیر بوده است. از عبارات اوست که: «در کار شریعت چنان باش که برای هر نفس و هر قدم خویش حجتی شرعی بتوانی بیابی»

و در يك مکتوب به سلطان سنجر می‌نویسد که: «نشان دوستان حق، نه کرامات و خوارق عادت است؛ بلکه دوری از شهوت و پیروی از حق است، و کیمیای صوفیه عبارتست از توحید، توکل، اخلاص و قناعت»

شیخ در محرم سنه ۵۳۶ در سن نود و شش سالگی در بازگشت از سفر حج چشم از جهان بست و محل قبر او که زیارتگاه معتقدانش گشت و به نام وی «تربت شیخ جام» خوانده شد.

آثار او عبارتند از: ۱-مفتاح النجات ۲-انیس التائبین ۳-سراج السائرین ۴-روضه المذنبین ۵-بحار الحقیقة ۶-کنوز الحکمه

امام محمد غزالی

«ابو حامد محمد بن محمد غزالی» در سنه ۴۵۰ در طابران طوس به دنیا آمد. و هنوز طفل بود که پدرش محمد غزال درگذشت و او را با برادر بزرگترش، احمد، یتیم گذاشت.



سرپرستی دو کودک با مختصر اندوخته پدرشان به يك دوست صوفی واگذار شد اما تمام شدن این اندوخته که احتمالا در دنبال يك قحطی و سختی تمام روی داد ابو حامد و برادرش را واداشت تا به اشارت صوفی سرپرست خویش به مدرسه پناه جویند، در مدرسه ابو حامد نزد ابو علی احمد الراذکانی مقدمات فقه شافعی آموخت چندی بعد به جرجان نزد فقیه شافعی از خاندان معروف اسماعیلی به تلمذ پرداخت. در بازگشت به طوس در راه گرفتار دزدان شد و تعلیقه (که تقریر درسهای استادش بود) را از آنها به التماس و تضرع باز ستاند.

چندی بعد به نیشابور رفت و نزد «ابو المعالی امام الحرمین جوینی» به تلمذ اشتغال جست و با ابو علی فارمدی صوفی معروف، و حکیم عمر خیام منجم و فیلسوف پرآوازه عصر آشنایی یافت در سال ۴۸۴ از طرف نظام الملك با لقب زین الدین و شرف الاثمه به عنوان مدرس مدرسه نظامیه بغداد انتخاب شد.

سپس در سال ۴۸۸ به دنبال يك بحران روحی و جسمانی که شش ماه طول کشید غزالی بغداد و نظامیه را به بهانه حج با لباس صوفیه ترك کرد و مدت دو سال در سیر و سیاحت و سر آوردن چله و اعتکاف در شام و بیت المقدس و مکه بسر می برده است. و سپس راهی «وطن» خود خراسان می شود.

او در کتاب «المنقذ من الضلال» سلوك فکری و روحانی خود از کلام و فلسفه تا تصوف را شرح می دهد.

زندگی او در سالهای آخر عمر در بین مدرسه و خانقاه طوس صرف تدریس طالبان علم و مجالست با صوفیه و ارباب قلوب می شد قسمت عمده اوقاتش مصروف عبادت و تفکر بود.

و این تحول قاطعی بود که وی را از يك فقیه متکلم مجادله جوی به يك عارف انزوا جوی وارسته تبدیل کرد اثر عمده امام غزالی کتاب «احیاء علوم الدین» است که مفصلترین اثر او نیز هست. در این کتاب نویسنده معارف صوفیه را احیاء می کند و با پیوند بین طریقت و شریعت هم شریعت را قدرت و عمقی بیشتر می دهد و هم طریقت را رواج و مقبولیت می بخشد. احیاء العلوم مشتمل بر چهار ربع، و هر ربع هم مشتمل بر ده کتاب است مجموعاً می شود چهل کتاب ربع اول در عبادات است، ربع دوم در عبادات، ربع سوم در مهلکات و ربع چهارم در منجیات است.

آنچه از «احیاء» باید انتظار داشت توجه به اعمال قلوب است اگر در باب عبادات و عادات هم بحث می کند تنها جنبه ظاهری آنها مورد نظر نیست معنی و روح آنها مطرح است.

و احیاء العلوم نوعی کتاب اخلاق و تربیت است.

و تصوف او جمع و تلفیقی بود بین شریعت و طریقت.

گرایش او به طریقه صوفیه مانع از آن نبود که گاهی بر متصوفه عصر انتقاد کند. چنانکه در احیاء العلوم کسانی از متصوفه را که از کسب و کار دست می دارند و از خلق صدقه می گیرند به سختی انتقاد می کند و آنها را به ریاکاری و شهرت طلبی و تکدی منسوب می دارد و صوفیه راستین که وی آنها را عارف هم می خواند نزد وی عبارتند از کسانی که از ریا و فریب در امانند و دائماً توجه به خدا دارند نه به خویش».

غزالی با آنکه خود مخالف فلسفه است و بر مثل فارابی و ابن سینا طعن می زند ولی از تاثیر طرز استدلال حکما خالی نیست حتی کتاب احیاء او هم از صبغه تفکر و شیوه مشایی متأثر به نظر می رسد.

و نیز کتابهایی که در اواخر عمرش تالیف نموده با وجود گرایش به تصوف، شیوه استدلال منطقی و برهانی او همچنان باقی است.

البته انتقادهای زیادی برای غزالی و آثار او شده است.

شیخ احمد غزالی



شیخ احمد که کنیه اش ابو الفتوح بود و مجد الدین لقب داشت، عالم و فقیهی بود با تمایلات صوفیانه. در فقه آن مایه را داشت که بتواند به عنوان نائب برادر امام غزالی در تدریس نظامیه بغداد انتخاب شود.

در هر حال شیخ احمد در عالم تصوف شهرت و اهمیت بیشتری از برادر خود امام محمد غزالی یافت حتی در نزد عوام صوفیه پاره ای کرامات هم بدو منسوب شد تا مرتبت او را در عالم عرفان برتر از مرتبت برادرش امام غزالی نشان دهند.

در سخنان شیخ احمد پاره نکته ها هم هست که رنگ تعالیم حلاج دارد. و از آنجمله کلماتی در تقدیس ابلیس دارند که شاید دستاویزی باشد برای توجیه فرقه یزیدیه باشد.

می گویند «عدی بن مسافر» که ظاهراً موسس فرقه یزیدیه است و نسبش به بنی امیه می رسد با شیخ احمد هم ارتباط داشته است.

در باب سماع و رقص می گفت آنچه حرام است ملاهی و فسق و فجور است که در قرآن به «لهو الحدیث» تعبیر شده است، نه مطلق شعر و آواز.

از شاگردان شیخ احمد، عین القضاة همدانی است.

آثار شیخ احمد:

۱- سواغ العشاق

۲- بوارق الاسماع

شیخ احمد در سنه ۵۲۰ در قزوین وفات یافت و هم در آنجا مدفون شد.

مکتب بغداد

تصوف جوشان اوایل عهد عباسی در دوره «سری سقطی» و «جنید» و «حلاج» در بغداد به اوج خود رسید و با وفات شبلی تقریباً در آنجا پایان یافت.

منبع اصلی این نهضت را باید در تعلیم «معروف کرخی» جست اما قبل از «معروف» و در زمان او هم تعداد قابل ملاحظه ای صوفیه در بغداد سکونت یا تردد داشتند که بطور اجمال ذکر می شوند.

۱- «ابو هاشم کوفی» اولین فردی که عنوان «صوفی» بر او اطلاق گردید. ص ۱۱۱

۲- «سفیان ثوری» (وفات ۱۶۱) معاصر ابو هاشم کوفی. با آنکه در بعضی روایات شیعه از وی قبح کرده اند در بعضی مآخذ دیگر وی را از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام خوانده اند

۳- «عبدالله بن مبارک» وی هر چند اهل «مرو» بود اما غالب عمرش در مکه و بغداد گذشت، او در عین اشتغال به علم (فقه و حدیث) از زهد عصر بود. در سنه ۱۸۱ در هیت بین عراق و شام وفات یافت. ص ۱۱۲

۴- «فضیل بن عیاض». وی نیز از خراسان برخاست و در جوانی یکچند راهزنی می کرد و سپس توبه نمود. و در کوفه به تعلم حدیث و علم دین پرداخت.

تاثیر اندرز او در خلیفه باعث شد که نزد صوفیه بغداد محبوب گردد.

می گویند به عزلت علاقه داشت و خوف و قبض بر وی غلبه داشت.

و در سنه ۱۸۷ در مکه درگذشت. ص ۱۱۲

مفتح موصلی (وفات ۲۲۰) وی فتح بن سعید نام داشت و از اقران بشرفی و سری سقطی بود. ص ۱۱۲

۶- «بشر حافی»، بشر در بدایت حال، اهل لهو و خمر هم بود اما از آن کار توبه کرد و بعد از آن در همه عمر شوریده وار می زیست.

عنوان حافی (پابره نه) بجهت مجاهده وی در ترك فضول، و در رعایت ادب در برخورد با بساط حق (زمین) بوده است. ص ۱۱۳

۷- معروف کرخی

او «ابو محفوظ معروف بن فیروزان» نام داشت و از کرخ بود.

مکتب تصوف بغداد و همچنین اکثر سلاسل صوفیه منسوب به اویند.

پدر و مادرش نصرانی بودند، ولی می گویند خود او به دست امام علی بن موسی الرضا علیه السلام آورده است، و بعدها از اصحاب امام و حتی دربان آن حضرت بوده است.

البته در مآخذ شیعه به ملاقات او با حضرت رضا (ع) اشارتی نیست هر چند از نظر تاریخی اشکالی ندارد.

از تربیت یافتگان او «سری سقطی» است.

وفات معروف در سنه ۲۰۰ یا ۲۰۱ بوده است ص ۱۱۳ و ۱۱۴

۸- سری سقطی: (۲)

او شاگرد معروف کرخی، و دایی و استاد «جنید» بوده است. مکتب بغداد در واقع به وسیله او تأسیس شد؛ در تصوف شیوه اعتدال را رعایت می کرد و در تبعیت از سنت و شریعت اصراری تمام داشت، و به نظر او اگر آنچه از روی کشف برای صوفی حاصل می آید مبتنی بر تجویر و تأیید شریعت نباشد بیفایده است. ص ۱۱۶ و ۱۱۷

۹- «حارث محاسبی»:

ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی. در سنه ۱۶۵ در بصره متولد شد، از زهاد و مشایخ آن عصر بود، شاهکار عمده او تالیف کتاب «الرعاية» است، که هدفش نشان دادن طریقه درست زندگی دینی است او نفس را مایه غرور می داند و محاسبه و مراقبت از اصول نفس را باعث نجات و ظاهراً نام «محاسبی» هم بجهت تأکید وی در امر محاسبه نفس بر او گذاشته شده است.

وی در ۲۴۳ هجری وفات یافت.

۱۰- «جنید بغدادی»

«ابوالقاسم جنید بن محمد بن جنید خراز قواریری» هر چند در بغداد نشو و نما یافت اصلش از نهاوند بود. در حدود ۲۲۰ هجری بدنیا آمد.

او «شیخ بزرگ» مکتب بغداد بود. عصر او را دوره طلایی تصوف تلقی می کردند کسی که کوشید از تصوف يك نوع علم در کنار سایر علوم، درست کند، جنید بوده است او بین علم و حال جمع کرده بود، حال وی تجربه عرفانی بود لیکن عاری از شطح و طامات و علم وی فقه بود. از وی نقل است که گفت: «ما تصوف را از جوع و ترك دنیا یافته ایم» جنید خراز - فروشنده ابریشم خام - بود؛ معهذاً در بازار چندان با خلق ارتباطی نداشت. مکتب جنید مبتنی بر توحید و معرفت بود. تصوف او حقا فقیهانه بود و امتیاز او اصرار در مساله صحو است. قول «بلی» که در قرآن (۱۷/۷) در بیان میثاق بدان اشارت می رود در نزد جنید مبنای عشقی است که انسان را به خدا مربوط می کند؛ و از اینجاست که عشق در تعلیم وی جدای از عبودیت نیست. عاشق يك عبد است که تکلیف عبادت خویش را به جا می آورد. و حق را در قلب خویش مشاهده می کند .



عالی‌ترین مراحل سلوک در نزد وی مرحله «صحو» است یعنی عارف در عین اینکه با حق است برای ارشاد و دستگیری در میان خلق حضور دارد.

مشایخ جنید:

۱- سری سقطی ۲- حارث محاسبی ۳- محمد القصاب (متوفی ۲۷۵ هجری) ۴- یحیی بن معاذ رازی

وفات جنید در ۲۹۷ هجری روی داد. قبرش در شونیزیه بغداد هنوز زیارتگاه صوفیه است. خلاصه‌ای از ص ۱۱۵ تا ۱۲۱

۱۱- جریری:

کنیه‌اش ابو محمد و نامش، «احمد بن محمد بن الحسین» بوده است و به سبب تبحر علمی و ارتباط دائم با جنید، بعد از مرگ استاد جانشین وی شد او نیز مثل استاد به رعایت شریعت اهمیت خاصی می‌داد.

در رعایت آداب به قدری پایبند بود که گفته: «تزدیک بیست سالست تا اندر خلوت پای دراز نکرده‌ام زیرا که آن اولیتر دیدم که با خدای ادب نگاهدارم.

وی در حدود سنه ۳۱۱ وفات یافت. ص ۱۲۲

۱۲- رویم بن احمد:

کنیه او ابو محمد و ابوبکر، بوده است.

روییم از علم تفسیر نصیبی وافر داشت و در مذهب ظاهری فقیه الفقهاء بود او صاحب منصب قضا هم بوده جنید درباره او گفته: «ما فارغ مشغولیم و او مشغول فارغ». ص ۱۲۳

وفاتش در ۳۰۳ روی داد.

۱۳- ابو سعید خراز:

او را «لسان تصوف» و اول کسی که در علوم فناء و بقاء سخن گفت دانسته‌اند.

در نظر او فنا آنست که، در سالک همه مرادات از بین برود، و بقاء آنست که همه مرادات وی منحصر شود به خواست و مراد حق. وی علاوه بر جنید از ذو النون مصری هم بهره برده است. وی در سال ۲۸۶ از دنیا رفته است.

۱۴- ابوالحسین نوری:

نام او، احمد بن محمد بن عبدالله و کنیه‌اش ابوالحسین است اصل وی از «بغ شوره» بین مرو و هرات بود ولی در بغداد نشو و نما یافت. وی از شاگردان سر سقطی و یاران جنید بوده است.

از ویژگیهای او استغراق در قبض و اندوه هست. وی را می‌توان از کسانی دانست که درد و اندوه را از لوازم طریق سلوک می‌شمرده‌اند.

بیان قوی او در ماجرای تعقیب صوفیه و اتهاماتی که از جانب غلام خلیل بر آنها وارد شد بقدری مؤثر بود که در جلسه محاکمه، داوران را به گریه انداخت.

وفاتش در سنه ۲۹۵ هجری اتفاق افتاد.



۱۵- غلام خلیل (وفات ۲۷۵)

وی در تصوف معتدل بود، و تالیفاتش که عبارت باشد از الانقطاع الی الله، الدعاء، الصلوة، و المواعظ، این طرز فکر او نشان می‌دهد.

وی با بعضی از صوفیه که در مسائل صوفیه افراط می‌نمودند مخالف بود، غلام خلیل کار تعقیب صوفیه را به نزد خلیفه کشانید و به وی چنین فهماند که جنید، نوری، شبلی و دیگران زناده هستند.

۱۶- ابن یزدانیار:

ابن یزدانیار، حسین بن علی نام داشت و مکنی به ابوبکر بود.

وی نیز به مخالفت با یاران جنید برخاست و با آنها به مبارزه پرداخت البته علت مخالفت او، بیباکی صوفیه بغداد بود در افشاء اسرار و الا خود او می‌گوید: صوفیان، سادات عالمند و من خود به محبت ایشان به خدای بزرگ تقرب می‌جویم.

سهل تستری

ابو محمد سهل بن عبدالله تستری به سال ۲۰۳ در تستر (شوشتر) به دنیا آمد و در سال ۲۸۳ در بصره وفات یافت.

سهل نه فقط صوفی زاهد بلکه در عین حال سنی‌ای از هواخواهان طریقه اهل حدیث و از مخالفان معتزله به شمار می‌آید. تعلیمات او بقدری متقن و منظم بود که «ابن سالم» با آنکه فقط جمع کننده جوابهای سهل بود در کلام مؤسس طریقه سالمیه به شمار آمد.

اقوال او بوسیله ابن سالم تبیین و تنقیح شد و بعدها از طریق ابوطالب مکی (۳۸۰) مولف «قوت القلوب» ترویج شد.

سهل در تصوف به مالک بن دینار و معروف بن علی منسوب بود و در مکه به صحبت ذو النون مصری رسید. و چندی هم در عبادان (که زهاد در آنجا به عبادت می‌پرداختند) به عزلت و خلوت اشتغال جست. از شاگردان او حلاج است هر چند هنوز سهل زنده بود که حلاج وی را ترك کرد و به بغداد رفت.

عمرو مکی، (وفات ۲۹۶) از اقران جنید و ابو سعید خراز، و از مشایخ حلاج بود.

حلاج

نام وی «حسین بن منصور» و کنیه‌اش ابو عبدالله که به او ابو المغیث هم می‌گفتند زادگاه وی بنا بر مشهور بیضاء فارس بود.

زندگی حلاج بیشتر با افسانه‌ها آمیخته است و شخصیت او را در نوعی ابهام فرو برده که حتی تحقیقات عظیم و طولانی لویی ماسینیون هم نتوانسته است این ابهام را از چهره وی بزدايد؛ و از اسباب عمده آن، زندگی توأم با توارى و اختفای اوست.

لقب «حلاج» هم اشاره به شغل موروثی اوست که پنبه زنی می‌کرده است.

استادان وی عبارتند از: سهل تستری، عمرو المکی و جنید نهاوندی.

وی مدت ۲۰ سال در مجلس جنید تردد می کرد بعد ارتباط خود را قطع کرد و به شوشتر رفت (۲۸۴) ظاهراً علت این قطع رابطه، تندروی او در بحث صحو و سکر و یا دعوی انا الحق بوده است و صوفیه بغداد شاید به جهت اجتناب از گرفتاری در عواقب کار او با او مخالفت می کردند .

حلاج بعد از ترك بغداد به شوشتر، خراسان، فارس، مکه، هند و ترکستان مسافرت نمود و همه جا به وعظ و تبلیغ پرداخت و در نهایت زهد و مجاهدت می زیست. غالباً در حال شب زنده داری و ریاضت بود لباس ساده می پوشید و غذای مختصر می خورد.

نکته جالب در احوال او ارتباط مرموزیست که با عقاید امامیه و مسائل مربوط به وجود «مهدی (عج)» پیدا کرد. وی در دعوتهای خویش نوعی تصوف مربوط به فکر مهدویت را تبلیغ می کرد .

اسباب عمده جلب عامه در اطراف وی، یکی بیان شاعرانه آکنده از لطف و عمق؛ دیگر کارهای غریب او که به سحر و شعبده می ماند. و سوم طرز بیان شورانگیز و ابتداعی او باین نحو که یکبار ناگهان در بازار ظاهر می شد و اشك می ریخت و فریاد می زد و بار دیگر ناگهان به خنده می پرداخت بانگ و فریاد بر می آورد و شعر می خواند. وی ترس و تشویش خود را عرضه قتل و عذاب می کرد. عده ای وی را يك مظهر الهی و مصلح و مهدی می دانستند.

عقاید او نه فقط متشرعه اهل سنت را بسختی از وی ناخرسند کرد شیعه امامیه را هم بشدت بر ضد وی تحریک کرد. و به سبب مخالفت فرق مختلف حقیقت احوال وی برای اکثر مردم مجهول و مکتوم ماند.

مقالات وی درباره حلول و اتحاد، سبب شد که محمد بن داود ظاهری به کفر و قتل او حکم کرد (۲۹۷). حلاج در (۲۹۸) بعد از توقیف بعضی از اتباع وی در شوش متواری شد ولی در (۳۰۱) محل اختفای او کشف و جهت محاکمه به بغداد آورده می شود فقها نیز به جهت اقوال او در باب عبادات و احکام که جنبه رخصت اباحه آمیزی داشت، او را محکوم نمودند. ولی خودش گنااهش را در قول به «توحید» که فقها نمی توانستند درك کنند، می دانست.

خلاصه بعد از اولین جلسه محاکمه که در محضر علی بن عیسی وزیر معروف و اصرار حامد بن عباس تحقق یافت او را به مدت ۸ سال جهت ادامه تحقیقات زندانی کردند در این ایام فقط «ابو العباس احمد بن سهل بن عطاء آدمی آملی» از او حمایت کرد که در این راه نیز جان خود را از دست داد (۳۰۹).

وقتی که حامد بن عباس به وزارت رسید جلسات محاکمه وی شروع شد. وی در این جلسات با بیان «کلمه شهادت» و انکار دعوی ربوبیت و مهدویت، هر گونه شبهه را دفع می کرد.

ولی از آنجائی که بازجوئی و محاکمه برای محکوم کردن متهم بوده است نه کشف حقیقت باز حقیقت حال حلاج معلوم نشد.

نهایت آنچه دستاویز بعضی فقهاء (قاضی ابو عمر وفات ۳۲۰) برای قتل حلاج شد مسئله تبدیل حج بود که اگر کسی نتواند حج کند، در خانه خویش محرابی درست کند و دور او طواف کند. ولی برای حامد بن عباس و یارانش سه نکته دستاویز بود: ۱- ارتباط با قرامطه ۲- دعوی ربوبیه ۳- قول به عین الجمع.

در هر صورت با آنکه حلاج اعتقاد خود را به اسلام و مذهب اهل سنت با تأکید بیان می کرد ولی حکم قتل او به تأیید خلیفه رسید. (ذیقعه ۳۰۹).

شبلی

شبلی، «دلف بن جحدر» نام داشت در ۲۴۷ در سامره به دنیا آمد. اصل وی از ولایت اشروسنه خراسان بود. پدرش در دستگاه معتصم راه یافته بود خود وی هم ظاهراً به حکومت دماوند رسید .

فقیه و متکلم بود. در فقه مذهب مالکی داشت و در کلام بر طریقه حارث محاسبی بود. در بغداد به دست خیر نساج (ابو الحسن خیر بن عبدالله بغدادی متوفای ۳۲۲) توبه نمود. و به دماوند بازگشت و از يك خانه ها

حلالیت می طلبید. دوباره به بغداد نزد جنید باز گشت، جنید در حق وی می گفت: «هر قوم را تاجی هست و تاج این قوم شبلی است».

شبلی گاه همان سخنان حلاج را می گفت، اما طرز بیان شاعرانه و حالت بی قید و جنون آمیز شبلی وی را عرضه سوء ظن قاضی و وزیر نمی کرد.

در ماجرای حلاج می گویند: وی را از بیمارستان (دیوانه خانه) برای تماشای دار زدن حلاج آوردند وی بر حلاج گل انداخت.

خود وی می گفت: «من و حلاج يك اعتقاد داشتیم فقط جنون من مایه نجاتم شد».

خلاصه تصوف در بغداد در اثر تندرستی های امثال حلاج و شبلی در قرن چهارم بسوی علم اهل ظاهر و زهد اهل حدیث برگشت.

مرگ شبلی (ذی حجه ۳۳۴) در حقیقت مرگ تصوف مکتب بغداد بود.

عبد القادر جیلانی

شیخ عبد القادر در سنه ۴۷۰ یا ۴۷۱ در «نیف» نزدیک گیلان به دنیا آمد. نام کامل او «عبد القادر بن ابی صالح جنگی دوست» است.

دوباره او به قدری افسانه های غریب نقل شده که شناخت سیمای واقعی او را دشوار ساخت؛ مثلاً اینکه در دوران شیرخواری در ماه رمضان شیر نمی خورد؛ و یا تحصیل در نزد خضر به مدت هفت سال.

بعضی می گویند: او در دوران حیات خود بیشتر به واعظ مشهور بود و فقط بعد از وفاتش بعضی ها خرقة تصوف خود را به او منسوب کردند و در اینکه مؤسس سلسله قادریه باشد جای تأمل است. حتی در صحت نسب وی از طریق حسن مثنی به امام حسن مجتبی علیه السلام تردید نمودند.

از زندگی او تا حدود پنجاه سالگی اطلاعات دقیقی در دست نیست، و تقریباً از این تاریخ بود که حنابله برای مقابله با اشاعره به تأیید و تقویت او که از هم مذهبان آنها بود پرداختند؛ و بدین سبب عبد القادر شهرت و اهمیت پیدا نمود.

میردانش چندی بعد رباطی برایش ساختند و مدرسه قاضی مبارک را توسعه دادند و در اختیارش قرار دادند. آثار او غالباً خلاصه مجالس وعظ اوست که مشحون از مسائل و آداب دینی و سنت است.

ایمان و اخلاص فوق العاده شیخ از اسباب عمده نفوذ کلام او بوده است.

در واقع شیخ در زی علماء می زیست نه در لباس صوفیه هر چند گاهی از الفاظ صوفیه هم استفاده می کرد و آداب صوفی و سالک را نیز به ندرت بیان می نموده است.

وفات شیخ در حدود نود سالگی در سال ۵۶۱ روی داده است.

ابو النجیب عبد القاهر بن عبد الله السهروردی

او در زنجان در سال ۴۹۰ به دنیا آمد و به سیزده یا چهارده واسطه به ابوبکر می رسید. در نظر او تصوف آغازش علم است، میانش عمل، و آخرش موهبت است.

طریقه سهروردیه که به شیخ ابو النجیب منسوب است به وسیله بهاء الدین زکریای مولتانی و شیخ فخر الدین عراقی در هند انتشار یافت و تعدادی از سلاسل صوفیه ایران از جمله، نعمة اللهیه، پیر جمالیه، و صفویه نیز به طریقه او منسوب است.



شیخ شهاب الدین سهروردی

شیخ شهاب الدین ابو حفص عمر بن محمد بن السهروردی ملقب به شیخ الاسلام در اوایل شعبان ۵۳۹ در سهرورد زنجان ولادت یافت.

او برادرزاده شیخ نجیب الدین سهروردی (مذکور) و صاحب میراث او بود.

مجالس وعظ وی نزد عامه محبوبیت فوق العاده یافت چنانکه حتی سلاطین وقت هم نسبت به وی حرمت و علاقه نشان می دادند.

یکبار نیز با ابن عربی ملاقات کرد از ابن عربی سؤال شد که شیخ شهاب الدین را چگونه یافتی گفت: «سرتا پای غرق در سنت است». و چون از شیخ شهاب الدین درباره ابن عربی پرسیدند گفت: «دریایی است از حقایق».

آثار شیخ شهاب الدین: ۱- فتوت نامه ۲- شرف النصایح الایمانیه.

۳- اثر عمده او «عوارف المعارف» در این کتاب تمام مسائل و تجارب صوفیه به بحث آمده و حقیقت آداب و آراء صوفیه از آنچه مدعیان در آن باب دارند تمیز داده شد.

علی ای حال در باب تصوف کتاب مهمی است و مورد توجه بزرگان صوفیه بوده است.

در بین دوستداران یا ستایشگران شیخ، کمال الدین اصفهانی شاعر معروف عراق و شیخ سعدی را می توان نام برد.

خلاصه طریقه «سهروردیه» که در تصوف ایران و هند تأثیر داشت و همواره سعی بر جمع بین طریقت و شریعت داشت توسط شیخ شهاب الدین و عمویش ابو النجیب به وجود آمد.

شیخ شهاب الدین سهروردی در غره محرم ۶۳۲ در بغداد وفات یافت.

شیخ اوحد الدین کرمانی

وی «حامد بن ابی الفخر» نام داشت، و در کرمان ولادت یافت.

در عصر خود «شیخ الشیوخ» بزرگ مکتب بغداد بود.

طریقه او مبتنی بر سماع، و عشق به مظاهر بوده است.

شیخ مسافرتها بسیار نموده و در طی این سفرها با بسیاری از مشایخ ملاقات نمود از آن جمله شهاب الدین عمر سهروردی، شمس الدین تبریزی، سعد الدین حموی، محیی الدین بن عربی و صدر الدین قونوی. وی در سوم شعبان ۶۳۵ درگذشت.

حافظ ابی نعیم اصفهانی (۳۳۶-۴۳۰)

او «احمد بن اسحق بن موسی بن مهران» نام داشت.

و يك اثر عظیم مربوط به تاریخ تصوف یعنی کتاب «حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء» تألیف اوست.

او قطع نظر از تصوف به عنوان حافظ و محدث و مورخ هم قابل ذکر است.

با آنکه انتساب او به مذهب شافعی در مآخذ قدیم هست، بعضی از مآخذ کوشیده‌اند تا او را به تشیع منسوب کنند.

بابا طاهر

«بابا طاهر» که بابای سوته دلان هم لقب دارد، صوفی و عارف نام آور است که هنوز در همدان مقبره او مزار عام است. و وجود او در چنان هاله‌ایی از قدس و کرامات مستور است که شناخت حقیقت حالش برای مورخ دشواری بسیار دارد.

و چون از اشعار بابا طاهر نسخه موثق و معتبر کهنه‌ای در دست نیست درین باب هم نمی‌توان از روی تحقیق حکمی کرد. بیشتر آثار منسوب به او و نیز شارحان اقوال و احوال او مربوط به قرن نهم به بعد است گرچه خود این حکایت از اهمیت بابا طاهر در نزد صوفیه آن عصر دارد.

اما دوبیتی‌های بابا طاهر هر چند بیشترشان از او نیست، ولی همانها هم که بوسیله دیگران جعل شده، سرمشقی جز دوبیتی‌های اصیل «بابا طاهر» نداشته است.

با توجه به مضامین و عناصری که در این دو بیت تکرار شده است می‌توان تصویری از عرفان بابای سوته‌دلان به دست آورد. عشقی که در این اشعار از آن صحبت می‌شود هر چند نقاب انسانی دارد ولی هیجان و نومیدی و دردی که در آن است نمی‌تواند غیر از عشق الهی بوده باشد.

اشاره به تنهایی و غربت و آوارگی شاعر به همراه سادگی بیان و صداقت در لهجه شاعر، لطف و جاذبه خاصی به این اشعار می‌دهد.

در مورد تاریخ زندگی او فقط همین را می‌توان گفت که در سال ۴۴۷ طغرل بیک با او ملاقاتی داشته است.

عین القضاة همدانی

نام اصلی وی ابو المعالی عبد الله بود. در سال ۴۹۲ در همدان به دنیا آمد.

عین القضاة صوفی، شاعر، حکیم، فقیه و متکلم بود و از حیث جامعیت و احاطه در رشته‌های گوناگون معرفت به غزالی شباهت داشت.

بعضی از عقاید او، انکار معاد جسمانی، ادعای برتری ولایت بر رسالت، اعتقاد به نوعی حلول، در مسائل مربوط به شریعت هم تا حدی قائل به رخصت و تسامح بود. البته نسبت به کسانی که در طریقت وجود خویشتن را فانی دیده‌اند، وی می‌گوید: «کفر و ایمان به قالب تعلق دارد و آنکس که تبدل الارض او را کشف کرده باشد قلم امر و تکلیف از او برداشته شود، لیس علی الخراب خراج».

در باب ابلیس نیز اقوال او یادآور سخنان شیخ احمد غزالی و حلاج است.

تصوف عین القضاة گذشته از جنبه عملی و زهد و ریاضت بیشتر مبتنی بر تعالیم احمد غزالی بوده است.

آثار او: ۱- اشکوی الغریب ۲- «زبدۃ الحقایق» به عربی ۳- «تمهیدات» به فارسی ۴- مکتوبات ۵- رساله لوائح ۶- رساله جمالی.

مشایخ او: ۱- شیخ برکه ۲- شیخ احمد غزالی ۳- ابو عبدالله محمد بن حمویه جوینی جد شیخ سعد الدین معروف.

در نهایت «ابو القاسم انس آبادی» وزیر سلطان محمود بن محمد سلجوقی بجهت دوستی عین القضاة با عزیز الدین مستوفی «ابو نصر احمد بن حامد اصفهانی» وی را توقیف نمود و با زنجیر روانه زندان بغداد نمودند و از جای جای تصانیف او بعضی کلمات که می‌توانست دستاویز انکار و اعتراض شود جمع‌آوری نمودند و بالاخره در

هفتم جمادی الآخر ۵۲۵ بر در مدرسه‌یی که در همدان تدریس می‌کرد در حالیکه سن وی سی و سه سال بوده است به دار آویختند.

مشایخ فارس

۱- شیخ کبیر:

در فارس اولین نام پرآوازه که در دنبال عصر حلاج و شبلی تمام قلمرو عرفان يك دوره را تسخیر کرد نام شیخ کبیر «ابو عبد الله محمد بن خفیف بن اسفکشاد الضبی» بود. پدر وی مردی لشگری از قوم دیلم منسوب به کلاشم دیلمان بود.

محمد در سال ۲۶۸ در شیراز در حالیکه پدرش همراه سپاه عمرو بن لیث بود بدنیا آمد. مادرش ام محمد که به کرامیه نیشابور انتساب داشت زنی پارسا بود. عسرت تنگدستی در عهد کودکی و جوانی شیخ چنان بود که او در زمستان با پای برهنه در میان برفها برای تحصیل رفت و آمد می‌کرد.

زهد فوق العاده و عبادت و ریاضت عاری از شطح و طامات و جمع بین طریقت و شریعت از اسباب عمده نشر آوازه وی بود.

می‌گویند کسی به او گفت: فلان در حال بسط شطحیات می‌گوید و در حال قبض خاموش است گفت: «دهانش پر آتش باد که به دین و شریعت استهزاء می‌کند». و در بیان ضرورت متابعت از شریعت می‌گوید: «آزادی از بندگی تصور باطل است».

آثار او: ۱- اشرف الفقراء ۲- جامع ارشاد ۳- اوصاف القلوب ۴- فضل التصوف ۵- کتاب الاقتصاد

وی در بیست و سوم رمضان ۳۷۱ وفات یافت. قبر وی در شیراز در خانقاه اوست.

۲- باکویه:

ابو عبد الله محمد بن عبدالله معروف به باکویه.

او تا حدی گرایش به طریقه اهل ملامت داشت.

وفات وی در سال ۴۴۲ اتفاق افتاد.

۳- شیخ ابو اسحق کارزونی

وی ابراهیم بن شهریار نام داشت و در سال ۳۵۲ در نور کارزون بدنیا آمد.

وی به جهت وجود جماعت زیاد زرتشتی در زادگاه وی و ایجاد مشکلات برای مسلمانان، برای مبارزه با آنها دسته‌ای از «مطوعه» به وجود آورد و وی را شیخ غازی می‌خواندند.

شیخ ابو اسحاق اهل ریاضت بود. و يك ریاضت مستمر او اجتناب از تاهل بود.

سلسله کارزونی منسوب به اویند و قرن‌ها بعد از او دوام یافت و در نشر اسلام به جهاد اهمیت خاص می‌دادند.

شیخ در هشتم ذی القعدة ۴۲۶ در پایان يك بیماری چهار ماهه وفات یافت.

۴- روزبهان بقلی

پرآوازه‌ترین صوفی فارس در قرن ششم روزبهان بقلی معروف به شیخ شطاح بود.

شطاح فارس، «صدر الدین ابو محمد» فرزند ابو نصر بن روزبهان نام داشت. وی در ۵۲۲ هجری در فسا به دنیا آمد.

لحظه بحرانی در حیات وی در پانزده سالگی فرا رسید که می‌گوید: دیدار خضر وی را از دکانش بیرون کشید هر چه داشت به یغما داد، جامه چاک کرد و سر به بیابان نهاد. روزبهان گذشته از تصوف در فقه و حدیث و تفسیر نیز تصنیفاتی داشت.

آثار او: ۱- عرایس البیان فی حقایق القرآن ۲- منطق الاسرار بیان الانوار ۳- عبهر العاشقین ۴- کشف الاسرار و مکاشفات الانوار ۵- الاغانه ۶- سیر الارواح.

وفات وی در نیمه محرم سنه ۶۰۶ روی داد.

۵- شیخ اجل سعدی شیرازی

درباره سعدی آنچه مخصوصا به حیات صوفیانه او ارتباط دارد مساله ملاقات و مصاحبت اوست با شیخ شهاب الدین سهروردی و مولانا جلال الدین رومی.

احوال سعدی در اواخر عمر با زهد و انزوا مقرون بوده است هر چند او به سلسله و یا خانقاه خاصی گرایش ندارد.

از وی پرسیدند حقیقت تصوف چیست؟ گفت: «از این پیش طایفه‌ای در جهان بودند به صورت پراکنده و به معنی جمع، و امروز خلقی‌اند به ظاهر جمع و به دل پراکنده».

در رساله راجع به عقل و عشق نشان می‌دهد که عقل با همه فضیلت که دارد نه راه بلکه چراغ است و شخص اگر چه چراغ دارد تا نرود به مقصد نمی‌رسد.

۶- حافظ شیرازی

بعضی از محققان پنداشته‌اند که باید وی را از ملامتیه شمرد ولی حق مطلب این است گرچه حافظ خود را به طریق اهل ملامت متمایل نشان می‌دهد ولی این امر به هیچ وجه به معنی ارتباط رسمی و وجود رابطه مریدی و مرادی با طایفه و یا سلسله مشخصی نیست بلکه فقط به معنی توافق با این مشرب اخلاقی است که خود وی از آن به «طریق رندی» نیز تعبیر می‌کند.

و نکته جالب در زندگی حافظ این است که او تجارب عرفانی را از طریق مراقبت قلبی به دست می‌آورد نه از راه ریاضت و سلوک خاص اهل خانقاه.

شعر صوفیه

پاره‌ای از آثار منظوم شاعران صوفی با آنکه از لحاظ خیال‌انگیزی و شورآفرینی شاید ارزش زیادی هم ندارد ولی بخاطر آنکه مبادی و اصول متصوفه را در طی بیانی جالب ذکر کرده‌اند بسیار اهمیت دارند.

این گویندگان هر چند به سلسله خانقاه منسوب نبودند ولی بواسطه این منظومه‌های تعلیمی در نشر و ترویج تصوف نقش قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند. اینک چند نمونه از این گویندگان را معرفی می‌کنیم.

۱- سنایی غزنوی:

سنایی در غزنین ولادت یافت و محققا باید سالهای بعد از ۴۳۷ باشد سنایی در واقع پیشرو این طائفه است هر چند شعر او از لحاظ خیال‌انگیزی و شور انگیزی هم اهمیت دارد، در عین حال قصاید عرفانی او سرمشق شعر خاقانی، عطار و مولوی شده است.

آثار: ۱- حدیقه الحقیقه یا الهی‌نامه، که برای جستجو در تحول و تاریخ تصوف ایران اهمیت دارد. حدیقه الحقیقه نوعی حکمت الهی منظوم است که در آن شاعر می‌خواهد مسائل آن را از طریق آمیختن تمثیل با برهان برای عامه روشنتر کند. اما انباشتگی فوق العاده، تکرار و یا توضیح بیش از لزوم و وجود حشوهای طولانی مقداری این کتاب را کسالت انگیز ساخته است.

۲. اسیر العباد الی المعاد منظومه کوتاه شامل هفتصد و هفتاد بیت که در واقع سفرنامه روح است بین عوالم مادی و مجرد.

۳. طریق التحقیق.

سنایی تا آخر عمر هم صوفی آزاده ماند، و هم شاعر حرفه‌ای.

سنایی در علوم مختلف: قرآن، حدیث، کلام، لغت، ادب، نجوم، طب و موسیقی بهره داشت و حکمت بوعلی سینا را علاقه داشت و به همین جهت به عنوان «حکیم» مشهور گشت.

او نسبت به اهل بیت (ع) اقوال محبانه دارد. قسمت عمده زندگی او در تجرد و انزوا و آوارگی گذشته است.

وفات وی در کوی نوآباد غزنه سنه ۵۳۵ اتفاق افتاد.

۲. عطار نیشابوری

عطار شعر ایران را از دنیای محدود ادبیات اهل دیار و مدرسه بیرون آورد و در فراخنای زندگی عامه و عقاید و احساسات مردم قرار داد.

شعر تعلیمی صوفیه در نزد عطار هم از لحاظ قالبهای تمثیلی تنوع قابل ملاحظه‌ی یافت و هم از قالبهای غنائی غزل و رباعی بهره یافت. و در کلام عطار سوز و شور تازه‌ی به دست آمد که در سخن سنائی نبود.

آثار وی: ۱. تذکرة الاولیاء ۲. مختار نامه ۳. اسرار نامه ۴. مصیبت نامه ۵. الهی نامه ۶. منطق الطیر.

عطار تقریباً بین سالهای ۵۴۰ تا ۶۱۸ زندگی می‌کرده است.

۳. مولانا جلال الدین

جلال الدین محمد فرزند بهاء ولد در ششم ربیع الاول سنه ۶۰۴ متولد شد.

پدرش بهاء‌ولد خود از علماء صوفیه بوده است و در حدود سنه ۶۱۴ بلخ و خراسان را ترك کرد و به قونیه رفت علت مهاجرت ممکن است حسادت و سوء ظن خوارزمشاه و یا اطلاع از تهدید مغول بوده باشد.

انتساب جلال الدین به «ابوبکر» صحابه رسول خدا (ص) با شجره‌نامه‌ای که نقل شده از لحاظ تعداد وسایط و هم از جهت نام اخلاق نزدیک ابوبکر قابل قبول به نظر نمی‌آید.

در بین حوادث عمده‌ی که در زندگی مولانا تاثیر قاطعی داشته است یکی ملاقات با سید برهان الدین محقق ترمذی است و دیگر ملاقات با شمس تبریزی است.

برهان الدین محقق هر چند جلال الدین را به تکمیل علوم رسمی تشویق کرد در عین حال به او توجه داد که نباید وجود خود را به کلی تسلیم جاذبه علوم رسمی کند؛ اما شمس تبریزی او را واداشت تا تمام وجود خود را به تجارب روحانی صوفیه تسلیم نماید.

تاثیر ملاقات با شمس تبریزی به حدی بود که ملای روم سند تدریس و حلقه مریدان را فرو گذاشت و تمام وجود خود را وقف تجارب روحانی کرد.

شمس تبریزی معتقد بود که حکمت سه گونه است: گفتار، کردار، و دیدار. حکمت گفتار، مربوط به عالمان است و حکمت کردار، مربوط به عابدان و حکمت دیدار مربوط به عارفان است.

شمس تبریزی انسان کامل را بیشتر «معشوق» می‌دید تا «عاشق» و خود او هم به همین سبب در نزد مولانا به عنوان «سلطان المعشوقین» تلقی می‌شد که الهام عشق می‌کرد.

علاقه‌ی که مولانا به این درویش آواره «شمس پرنده» نشان می‌داد به جایی رسید که او را به ترك وعظ و تدریس واداشت، و موجب خشم و اعتراض مریدان شد؛ سرانجام شمس قونیه را ترك كرد.

البته اینکه مریدان مولانا و یا پسر وی بنام علاء الدین شمس تبریزی را کشته باشند شایعه‌ای است که هیچ دلیل و سندی بر صحت آن موجود نیست.

آثار مولانا

۱- مجالس سبعه

۲- مجموعه‌ی از مکاتیب شامل ۱۴۴ نامه

۳- غیه ما فیه که در تفسیر و تبیین بعضی مطالب مثنوی می‌توان از او یاری جست، و از آن در مثنوی به عنوان «مقالات» یاد می‌کند.

۴- مثنوی

مثنوی، اثر بی‌همتای مولانا که زبده و حاصل جمیع تجارب عرفانی دنیای اسلام محسوب می‌شود.

بر این کتاب شروح متعددی نوشته‌اند اما مشهورترین آنها:

۱- جواهر الاسرار اثر کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی

۲- اسرار الغیوب اثر خواجه ایوب

۳- شرح محمد ولی اکبرآبادی

۴- شرح بحر العلوم

۵- شرح اسرار اثر حاجی ملا هادی سبزواری

نظم یا ادامه نظم مثنوی البته به خواہش حسام الدین چلبی (متوفای ۶۶۰) آغاز شد اما آنچه به عنوان نظم مثنوی درخواست حسام الدین را اجابت می‌کرد در حقیقت تفسیری طولانی بود که مولانا در شرح و تفسیر ابیات «نی‌نامه» ساخته بود نی‌نامه که سرآغاز مثنوی است به صرافت طبع مولانا و قبل از درخواست مولانا به نظم درآمده بود.

«نی‌نامه» زبده و خلاصه تمام تعالیم مثنوی را بیان می‌کند و باقی مثنوی تقریباً شرح و تفصیل همین ابیات است.

تعلیم نی‌نامه: عبارتست از لزوم خالی گشتن از خویش و رهایی از خودیها و خودپرستیهاست. به این بیان که «نی» تا وقتی که از خود خالی نشود نمی‌تواند صدای آنکس را که در وی می‌دمد منعکس کند پس هر طالب حقی که می‌خواهد به کمال ممکن انسانی برسد باید از خود رها شود و اوصاف بشری را در خود بمیراند. البته اینکه نی رمزی از وجود انسان تلقی شود قبل از مولانا هم در نزد صوفیه معمول بوده است. از جمله شیخ احمد غزالی در رساله بوارق اشاره می‌کند که «نه» سوراخ که در نی هست با منافذ ظاهری و باطنی انسان مشابهت دارد و نفسی را هم که در نی می‌دمد مقایسه می‌کند با نفوذ نور حق در وجود انسان.

البته در مثنوی يك نظام هماهنگ فلسفی را نمی‌توان یافت چون اولاً او رابطه خوبی با فلسفه ندارد.

و ثانیاً او شعرش را «نقد حال» می‌خواند لذا علاقه‌ای به تقید به آداب بلاغت و بیان هم نشان نمی‌دهد.

يك مأخذ عمده برای فهم درست مثنوی، شناخت احوال خود مولاناست چرا که بسیاری از اشارات و رموز مثنوی مربوط به احوال و تجارب عرفانی خود اوست و خود تصریح می‌کند که:

بهتر آن باشد که سر دلبران

گفته آید در حدیث دیگران

مولانا در غروب روز پنجم جمادی الآخر ۶۷۲ وفات یافت در مراسم تدفین او مسلمانان قونیه بلکه تعداد زیادی یهود و نصاری شهر هم حضور یافتند. و وی را در تربت پدرش بهاء ولدنرم باغچه‌دفن کردند.



شعر صوفیه بعد از مولانا

۱. سلطان ولد پسر مولانا

بهاء الدین محمد معروف به سلطان ولد در ربیع الآخر ۶۲۳ ولادت یافت.

دو اثر مهم او یکی رباب‌نامه و دیگری ولدنامه است وی در این دو اثر کوشیده تا جلال و عظمت بی‌مانند «پدر» را بیان نماید.

وفات وی در دهم رجب سال ۷۱۲ روی داد.

۲. شیخ محمود شبستری

شیخ شبستری بنا بر مشهور «سعد الدین» لقب داشت پدرش عبدالکریم بن یحیی بوده است.

شیخ محمود ظاهراً در حدود ۶۸۷ در تبریز ولادت یافت.

اثر مهم او که شهرتش هم بخاطر همین اثر است «گلشن راز» است.

گلشن راز زیده تمام تعالیم صوفیه است که مباحث مختلف عرفانی از قبیل فکر، نفس، معرفت، وحدت و کثرت عوالم، اطوار وجود، سیر و سلوک قرب و بعد و سیر در انفس، را با نهایت دقت و ایجاز تفسیر می‌کند.

این منظومه هزار بیتی در قالب مثنوی و در وزن شیرین و خسرو نظامی را شیخ محمود شبستری در جواب چند سؤال منظوم که از جانب امیر حسینی هروی و از دیار خراسان به نزد مشایخ آذربایجان رسید، سرود

او تفکر را «رفتن از باطل به سوی حق» می‌داند.

و می‌گوید: عارف کسی است که مطلق الوجود را می‌نگرد نه کثرات را و آنچنان پاک می‌شود که عارف با معروف یکی می‌شود. و در اینجا صحبت از حلول و اتحاد نیست نه خدا بنده می‌شود و نه بنده خدا فقط تعین و محدودیت از وجود مرتفع می‌گردد.

او در تفسیر لب و چشم و خط و خال، شراب و شمع، شاهد و خرابات و بت می‌گوید.

هر چه در این عالم است تصویری از جهان دیگرست و آنچه در کلام اهل معرفت به محسوسات تعبیر می‌شود ناظر به امورست که ورای محسوس است.

کتاب گلشن راز بلحاظ اهمیت و جامعیت او در تعالیم صوفیه مورد توجه دانشمندان واقع شد و لذا شرح‌های متعددی بر آن نوشته‌اند.

مهمترین شرح او «شرح لاهیجی» به نام «مفاتیح الاعجاز» است که توسط «شمس الدین محمد بن یحیی بن علی گیلانی صوفی و متاله عصر (متوفای ۹۱۲) تالیف شده است.

آثار دیگر شیخ شبستری ۱. سعادت نامه ۲. مرآة المحققین ۳. حق الیقین.

استاد شیخ: «شیخ امین الدین» که شیخ گلشن راز را به اشارت او به نظم درآورد.

شیخ شبستری در عین اینکه در مقام معرفت تمایل به اشراق دارد در مقام علم گرایش به حکمت اهل استدلال نشان می‌دهد و بدینگونه تعلیم شیخ در عرفان هم جنبه باطنی دارد و هم جنبه ظاهری.

می‌گویند شیخ در جوانی مرد و سی و سه سال بیشتر نزیست در حدود ۷۲۰ سه سال بعد از اتمام گلشن راز عمرش به پایان آمد.

۳- امیر حسین سادات یا هروی (متوفای ۷۱۸) او همان کسی است که گلشن راز در پاسخ به سؤالات منظوم او بوجود آمد.

البته این سؤالات به منظور فتح باب آشنائی بوده است که چنانکه مرسوم بین صوفیه و علماء می‌باشد.

آثار او: ۱- عسی نامه ۲- پنج گنج ۳- خزنه الارواح ۴- کنز الرموز

۵- اوحدی مراغه‌ای (متوفای ۷۲۸) اسم او «اوحید الدین بن حسین» و اصلش از اصفهان بود.

شاهکار اوحدی منظومه «جام جم» است که در حدود چهار هزار و پانصد بیت دارد. جام جم خلاصه حکمت عملی صوفیه است چنانکه گلشن راز خلاصه حکمت نظری آنها بوده است.

یک خاصیت عمده این کتاب نشانهایی است که از شیخان دروغ و فتوت داران دروغ به دست می‌دهد و از کسانی که تصوف و خانقاه را بهانه‌ی برای هوسناکی خویش قرار دادند به خوبی می‌توان نشان یافت.

۵- شاه داغی شیرازی (۸۱۰-۸۷۰)

وی «نظام الدین محمود» نام داشت، و نسب به حسن بن قاسم زیدی داعی طبرستان و معروف به داعی صغیر می‌رسانید.

وی قبل از ۲۴ سالگی به کرمان رفت و دست ارادت به شاه نعمه الله ولی (وفات ۸۳۴) داد.

شاه داغی با آنکه مذهب شافعی داشت ولی مثل شاه نعمه الله ولی نسبت به اهل بیت علیهم السلام اخلاص و علاقه تمام می‌ورزید.

آثار او: ۱- شرح بر گلشن راز ۲- شرح بر مثنوی مولوی ۳- مثنویات سته ۴- گنج روان ۵- مشاهد

۶- جمالی اردستانی معروف به پیر جمال (متوفای ۸۷۹) از احوال این جمال الدین احمد اطلاعات زیادی در دست نیست.

وی با امیر شاهرخ تیموری و اخلاف او معاصر بوده است.

تازگی در آثار او: یکی تمایلات شیعی، و دیگری آمیختن نظم و نثر بهم است.

آثار او ۱- کشف الارواح ۲- شرح الواصلین ۳- روح القدس

که تعلیم محتاطانه‌ی از تصوف اهل صحو است.

وی طریقت صوفی را در مسیر شریعت و حقیقت نشان می‌دهد.

و منظومه روح القدس را سه قسمت تقسیم نموده است ۱- شریعت ۲- طریقت ۳- حقیقت.

اهل ملامت و فتیان

در خراسان یک مکتب صوفیانه دیگری هم وجود داشت که هم تظاهر به حدود و ظواهر شریعت را خلاف اخلاص در عمل می‌دید و هم اظهار احوال ناشی از سکر و غلبه را نوعی خودنمایی و ربا تلقی می‌کرد.



این نهضت در اصل بعنوان يك واكنش بر ضد تصوف متشرعانه اهل صحو بوجود آمد تدریجا تمام قلمرو تصوف یا ادب صوفیه را در بر گرفت.

ملامتیه، «پیغمبرص» را هم اولین ملامتی می‌شمردند چرا که منکران وی را کاهن، ساحر، شاعر و مجنون خواندند (۳)

در نیشابور طریقه ملامتیه مخصوصا بوسیله حمدون قصار (وفات ۲۷۱) رواج یافت.

البته این فکر قبل از وی در طرز تفکر بعضی مشایخ او از جمله «باروسی» وجود داشته است . و انتشار ملامتیه در نیشابور نوعی واکنش در مقابل زهد و تقشف کرامیان بوده است.

ملامتیه در حقیقت می‌خواسته‌اند تصوف را از قالبهای ساختگی بپیرایند و عکس العملی بوده در باب کرامات صوفیه در حقیقت اساس فکر ملامت عبارت بود از: تقوی و زهد مستور و عاری از هر گونه دعوی و تظاهر و گوئی نهضت اصلاح طلبانه‌یی بود بر ضد تمام آداب ظاهری صوفیه .

اهل ملامت به سبب اصرار در پرهیز از هرگونه خودنمایی به تعلیم و تصنیف هم علاقه‌یی نشان نمی‌دادند. و تنها رساله مستقل قدیمی که در باب مشایخ اهل ملامت و اقوال آنها در دست است «رساله الملامتیه» تالیف سلمی است.

مروج دیگر ملامتی «ابو حفص حداد» نیشابوریست.

طریقه فتیان

و چون طریقه فتیان نیز تا حدی بر اصل اخلاص در عمل و اجتناب از ریا مبتنی بود، تدریجا طریقه اهل ملامت با طریقه اهل فتوت بهم درآمیخت کم کم طریقه آنها خود شکل و قالب معین و لباس و هیئت آداب و رسوم خاص یافت.

این انحرافها البته در همین حد نیز نماند و تدریجا هم طبقه اهل فتوت به يك طبقه انحطاط یافته منتهی شد و هم قلندران (که وارثان سنتهای اهل ملامت بودند) در انحطاط و فساد افتادند .

چنانکه ملامت و ملامتی نیز چیزی از نوع اهل اباحه شد.

علی ای حال فتوت در اصل مبتنی بر اجتناب از ریا و التزام به صدق بوده است و منشأ آن لفظ قرآنی که به حضرت ابراهیم که تمام بتهای شهر را از بین برد به «فتی» و از اصحاب کهف که شهرت بت پرستان را ترك کردند به «فتیه» تعبیر شده است، می‌باشد.

و آنها شیوه زندگی حضرت علی علیه السلام را به استناد قول معروف «لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار» نمونه کامل زندگی می‌شمردند.

يك پدیده قابل توجه در باب طریقه اهل فتوت که خود طریقه جدائی شد و توسعه و تحول یافت آداب مربوط به «زورخانه» است که مبتنی است بر حرمت پیران و مراتب این پیران به نام پیش کسوت میاندار، کهنه‌سوار و پهلوان

اما آنچه زورخانه را با خانقاه پیوند می‌دهد خاطره پوریای ولی پهلوان محمود خوارزمیاست لفظ «پوریا» یا از پوریای گرفته شده چون لقب پدرش، بای (بیگ) بوده است و یا چون وی را در خوارزم محمود آتا و پهلوان آتا که مرادف محمود بابا و پهلوان بابا می‌خواندند و پوریا را از این نام گرفته‌اند

پوریای ولی گذشته از جنبه پهلوانی و جوانمردی از لحاظ ادب صوفیه هم در خور ذکر است.

پاره‌ای رباعیات و قطعات و غزلیات و حتی مثنوی بنام کنز الحقایق به او منسوب است.

پهلوان محمود از اهل ملامت بوده است و می‌گویند در وقت مردن از او پرسیدند دلت چه می‌خواهد؟ گفت : «جز لقای خداوند آرزویی ندارم»

قدیمترین مآخذ در باب ارتباط بین صنعت کشتی‌گیری با طریقه فتوت را در «فتوت نامه سلطانی» حسین کاشفی و «بدایع الوقایع» واصفی می‌توان یافت.

چیزی از میراث فتوت به طبقه لوطی و داش مشدی نیز رسید اما این فتوت که گاه رنگ اشرافی محض داشت و طبقات عالی به آن منسوب بودند.

قلندر و خاکسار

سنت اهل ملامت بوسیله قلندران ادامه یافت، که لباس عیاران و سربازان می‌پوشیدند و یا به کلی عریان با موی سترده حرکت می‌کردند.

اما انتشار تدریجی این طریقه نیز موجب راه یافتن فساد و انحطاط در اصول آن شد و سعی در تظاهر به کارهایی که با ظاهر شریعت منافات داشت می‌نمودند و نام قلندر را در ردیف يك نام رسوا می‌نهاد.

لفظ قلندر در لغت فارسی بمعنای رند، گدا، درویش است.

کلمه رند بمعنای بیعار و کسی که قیدی به تنگ و نام ندارد گاهی در موردشان استفاده می‌شد .

اینها به سیاحت دائم و نوعی دوره‌گردی و گدایی می‌پرداختند و شاید طبقه بنی‌سازان که از هر وسیله‌ای جهت ادامه گدائی استفاده می‌کردند با این طبقه مخلوط و مشتبه می‌شدند

این‌ها در روستاها به صورت درویشان، خوشه چینان، در هنگام جمع آوری محصول حرکت تازه‌پی در «ده» ایجاد می‌کردند. سخنان مربوط به زهد و وعظ و پیغمبر و خدا حیات عادی زندگی روستایی را عوض می‌کرد.

تصویری از آنها در کتاب «قلندر نامه» ساوجی و در «عوارف المعارف» سهروردی آمده است.

کسیکه سلسله قلندریه را تاسیس کرد شیخ جمال الدین ساوجی بود در سنه ۶۲۰ در دمشق رسم تراشیدن موی سر و ابرو را بنیاد نهاد و محمد بلخی شاگردش رسم «جوال» پوشیدن را بر آن افزود و اینجاست که شهرت به جوالقی و جوالقی پیدا کردند.

در مورد شیخ جمال الدین می‌گویند زنی عاشق او شد و او امتناع داشت تا زن به بهانه‌ای او را به دهلیزخانه کشانید شیخ به بهانه طهارت با يك تیغ تیز ریش و ابروان خویش را تراشید و این باعث زشتی صورت او شد و زن او را از خانه بیرون کرد. و لذا پیروانش تراشیدن سر و روی را شعار خویش کردند.

فرقه حیدری

منسوب به قطب الدین حیدر زاویه‌یی.

ولایت زاده بعدها به نام او تربت حیدری خوانده شد.

نام پدر او تیمور بن ابوبکر است و سال وفات او ۶۱۸ است.

و نباید با قطب الدین حیدر تونی که در ۸۳۰ در تبریز درگذشته و می‌گویند نسبتش به امام موسی کاظم علیه السلام می‌رسد اشتباه شود.

در بین کسانی که در هند به عنوان قلندر خوانده شده‌اند نام لعل شهباز (وفات ۶۷۳) و ابو علی قلندر (وفات ۷۲۴) در خور یادآوری است.

اما قلندریه به عنوان يك فرقه خاص در سرزمین هند با نام «جلالیه» آوازه یافت این فرقه که «خاکساریه» هم بعدها از میان آنها پدید آمد منسوب به «سید جلال ثانی» (۷۰۷-۷۸۵) می‌باشند. وی نواده سید جلال الدین بخاری ملقب به شیر شاه (۵۹۵-۶۹۰) می‌باشد.

يك فرقه جلالی که در عهد قاجار به نام درویشان دوره گرد جلالی معروف شدند طریقه خود را از غلامعلی شاه هندی جلالی گرفتند و منشأ فرقه خاکساریه هم از اوست.

پی‌نوشتها:

- (۱) ما للهند، ص ۱۶
- (۲) سقطی: یعنی متاع پست فروش (ادویه فروش)
- (۳) اشکال: پیامبر (ص) هیچ گاه کاری نکرد که نشان از نعوذ بالله جنون و کفایت و سحر او کند یعنی هیچ گاه خود را شبیه آنها نمی‌کرد بر خلاف ملامتیان که عمداً خود را برنگ مخالفین درمی‌آوردند.
- و اشکال عمده این است که صرف عمل به ظواهر شریعت و یا هر مکتبی موجب ریا و تظاهر و موقعیت یافتن باشد پس عمل اهل ملامت نیز می‌تواند خود برای کسب جاه و مقام و محبوبیت بین مردم و جلب توجه آنها باشد.

مشاهیر صوفیه

کتاب: آشنایی با علوم اسلام، ج ۲، ص ۱۰۹
نویسنده: استاد شهید مرتضی مطهری

درس گذشته به این موضوع اختصاص یافت که منبع و ریشه اصلی عرفان اسلامی کجاست؟ آیا در تعلیمات اسلامی و زندگی عملی رسول اکرم و ائمه اطهار چیزهایی که بتواند از جنبه نظری الهامبخش يك سلسله معانی لطیف و دقیق عرفانی باشد و از نظر عملی به وجود آورنده يك نشاط روحانی و يك سلسله جوششها و جنبشهای عرفانی و معنوی بشود وجود دارد یا نه؟ پاسخ این پرسش مثبت بود. اکنون دنباله این بحث را ادامه می‌دهیم.

معارف اصیل اسلام و زندگی سرشار از معنویت و تجلیات روحانی پیشوایان اسلامی که الهامبخش معنویت عمیق در جهان اسلام بوده است منحصر به آنچه اصطلاحاً به نام عرفان یا تصوف خوانده و شناخته می‌شود نیست. بحث درباره شاخه‌ای از معارف اسلامی که این نام را ندارد از محل بحث این درسها خارج است.

ما بحث خود را درباره همان شاخه‌ای ادامه می‌دهیم که اصطلاحاً به نام عرفان یا تصوف خوانده می‌شود، و بدیهی است که حوصله این درسها اجازه نمی‌دهد که به نقد و تحقیق بپردازیم.

ما در اینجا کوشش می‌کنیم که از جنبه فرهنگی، جریانی را که در این شاخه‌ها رخ داده است، آنچنانکه بوده است منعکس سازیم. چنین مناسب می‌بینیم که برای آشنائی ابتدائی، اول به تاریخ ساده عرفان و تصوف از صدر اسلام لااقل تا قرن دهم هجری اشاره کنیم و سپس مسائل عرفان را تا حدودی که در این جا میسر است مطرح سازیم و در آخر کار به تحلیل علمی و ریشه‌یابی آنها بپردازیم.

آنچه مسلم است این است که در صدر اسلام، لااقل در قرن اول هجری، گروهی به نام عارف یا صوفی در میان مسلمین وجود نداشته است. نام صوفی در قرن دوم هجری پیدا شده است. می‌گویند اولین کسی که به این نام خوانده شده است «ابوهاشم صوفی کوفی» است که در قرن دوم هجری می‌زیسته است و هم او است که برای اولین بار در رمله فلسطین صومعه‌ای (خانقاه) برای عبادت گروهی از عباد و زهاد مسلمین ساخت. (۱) تاریخ دقیق وفات ابوهاشم معلوم نیست. ابوهاشم استاد سفیان ثوری متوفای در ۱۶۱ بوده است.



ابو القاسم قشیری که خود از مشاهیر عرفا و صوفیه است می‌گوید: این نام قبل از سال ۲۰۰ هجری پیدا شده است. نیکولسون نیز می‌گوید: این نام در اواخر قرن دوم هجری پیدا شده است. از روایتی که در کتاب المعیشه کافی، جلد پنجم آمده است ظاهر می‌شود که در زمان امام صادق علیه السلام گروهی - سفیان ثوری و عده‌ای دیگر - در همان زمان یعنی در نیمه اول قرن دوم هجری به این نام خوانده می‌شده‌اند.

اگر ابوهاشم کوفی اولین کسی باشد که به این نام خوانده شده باشد و او استاد سفیان ثوری متوفی در سال ۱۶۱ هجری هم بوده است، پس در نیمه اول قرن دوم هجری این نام معروف شده بوده است نه در اواخر قرن دوم (آنچنانکه نیکولسون و دیگران گفته‌اند) و ظاهراً شبه‌ای نیست که وجه تسمیه صوفیه به این نام پشمنه پوشی آنها بوده است. (۲)

صوفیه به دلیل زهد و اعراض از دنیا از پوشیدن لباسهای نرم اجتناب می‌کردند و مخصوصاً لباسهای درشت پشمن می‌پوشیدند.

اما اینکه از چه وقت این گروه خود را «عارف» خوانده‌اند باز اطلاع دقیقی نداریم. قدر مسلم این است و از کلماتی که از سری سقطی متوفی در سال ۲۴۳ هجری نقل شده است (۳) معلوم می‌شود که در قرن سوم هجری این اصطلاح، شایع و رایج بوده است. ولی در کتاب «اللمع» ابونصر سراج طوسی که از متون معتبر عرفان و تصوف است جمله‌ای از سفیان ثوری نقل می‌کند که می‌رساند در حدود نیمه اول قرن دوم این اصطلاح پیدا شده بوده است. (اللمع ص ۴۲۷)

به هر حال در قرن اول هجری گروهی به نام صوفی وجود نداشته است، این نام در قرن دوم پیدا شده است و ظاهراً در همین قرن این جماعت به صورت يك «گروه» خاص در آمدند نه در قرن سوم آنچنانکه عقیده بعضی است. (۴)

در قرن اول هجری هر چند گروهی خاص به نام عارف یا صوفی یا نام دیگر وجود نداشته است ولی این دلیل نمی‌شود که خیار صحابه صرفاً مردمی زاهد و عابد بوده‌اند و همه در يك درجه از ایمان ساده می‌زیسته‌اند و فاقد حیات معنوی بوده‌اند (آنچنانکه معمولاً غریبان و غریزدگان ادعا می‌کنند)

شاید بعضی از نیکان صحابه جز زهد و عبادت چیزی نداشته‌اند ولی گروهی از يك حیات معنوی نیرومند برخوردار بوده‌اند. آنها نیز همه در يك درجه نبوده‌اند. حتی سلمان و ابوذر در يك درجه از ایمان نیستند. سلمان ظرفیتی از ایمان دارد که برای ابوذر قابل تحمل نیست.

اگر ابوذر (۵) آنچه را که در قلب سلمان است می‌دانست او را (کافر می‌دانست و) می‌کشت.

اکنون به ذکر طبقات عرفا و متصوفه از قرن دوم تا قرن دهم می‌پردازیم.

عرفای قرن دوم:

الف. حسن بصری. تاریخ عرفان مصطلح نیز مانند کلام از حسن بصری متوفی در ۱۱۰ هجری آغاز می‌شود.

حسن بصری متولد سال ۲۲ هجری است، عمر هشتاد و هشت ساله‌ای داشته و نه قسمت از عمرش در قرن اول هجری گذشته است.

حسن بصری البته به نام «صوفی» خوانده نمی‌شده است، از آن جهت جزء صوفیه شمرده می‌شود که اولاً کتابی تألیف کرده به نام «رعاية حقوق الله» که می‌تواند اولین کتابت تصوف شناخته شود. نسخه منحصر به فرد این کتاب در اکسفورد است. نیکولسون مدعی است که «اولین مسلمانی که روش حیات صوفیانه و حقیقی را نوشته حسن بصری است، طریقی که نویسندگان اخیر برای تصوف و وصول به مقامات عالییه شرح می‌دهند: اول توبه، و پس از آن يك سلسله اعمال دیگر، که هرکدام باید برای ارتقاء به مقام بالاتری به ترتیب عملی شود.» (۶)

ثانیا خود عرفا، بعضی از سلاسل طریقت را به حسن بصری و از او به حضرت امیر علیه السلام می‌رسانند، مانند سلسله مشایخ ابوسعید ابوالخیر. (۷) ابن الندیم در «الفهرست» فن پنجم از مقاله پنجم سلسله



ابومحمد جعفر خلدی را نیز به حسن بصری می‌رساند و می‌گوید حسن هفتاد نفر از اصحاب بدر را درک کرده است.

ثالثا بعضی از حکایات که نقل شده است می‌رساند که حسن بصری عملا جزء گروهی بوده است که بعدها نام متصوفه یافتند. بعدا بعضی از آن حکایات را به مناسبت نقل خواهیم کرد. حسن بصری ایرانی الاصل است.

ب. مالك بن دینال. این مرد اهل بصره است، از کسانی بوده است که کار زهد و ترك لذت را به افراط کشانده است. داستانها از او در این جهت نقل می‌شود. وی در سال ۱۳۱ هجری درگذشته است.

ج. ابراهیم ادهم. اهل بلخ است. داستان معروفی دارد شبیه داستان معروف بودا. گویند در ابتدا پادشاه بود و جریاناتی رخ داد که تائب شد و در سلسله اهل تصوف قرار گرفت.

عرفا برای وی اهمیت زیادی قائلند. در مثنوی داستان جالبی برای او آورده است. ابراهیم در حدود سال ۱۶۱ هجری درگذشته است.

د. رابعه عدویه. این زن مصری‌الاصل و یا بصری‌الاصل و از اعاجیب روزگار است، و چون چهارمین دختر خانواده‌اش بود «رابعه» نامیده شد. رابعه عدویه غیر از رابعه شامیه است که او هم از عرفا است و معاصر جامی است و در قرن نهم می‌زیسته است. رابعه عدویه کلماتی بلند و اشعاری در اوج عرفان و حالاتی عجیب دارد. داستانی درباره عیادت حسن بصری و مالك بن دینال و يك نفر دیگر از او نقل می‌شود که جالب است. رابعه در حدود ۱۳۵ یا ۱۳۶ درگذشته است و بعضی گفته‌اند وفاتش در ۱۸۰ یا ۱۸۵ بوده است.

ه. ابوهاشم صوفی کوفی. اهل شام است. در آن منطقه متولد شده و در همان منطقه زیسته است. تاریخ وفاتش مجهول است. این قدر معلوم است که استاد سفیان ثوری متوفی ۱۶۱ بوده است. ظاهرا اول کسی است که به نام «صوفی» خوانده شده است. سفیان گفته است: اگر ابوهاشم نبود من دقایق ریا را نمی‌شناختم.

و. شقیق بلخی. شاگرد ابراهیم ادهم بوده است. بنابر نقل «ریحانة الادب» و غیره از کتاب «کشف الغمه» علی بن عیسی اربلی و از «نورالابصار» شبلینجی، در راه مکه با حضرت موسی بن جعفر علیه السلام ملاقات داشته و از آن حضرت مقامات و کرامات نقل کرده است. در سال ۱۵۳ یا ۱۷۴ یا ۱۸۴ درگذشته است.

ز. معروف کرخی. اهل کرخ بغداد است ولی از اینکه نام پدرش «فیروز» است به نظر می‌رسد که ایرانی‌الاصل است. این مرد از معاریف و مشاهیر عرفا است. می‌گویند پدر و مادرش نصرانی بودند و خودش به دست حضرت رضا علیه السلام مسلمان شد و از آن حضرت استفاده کرد.

بسیاری از سلاسل طریقت، بر حسب ادعای عرفا، به معروف کرخی و به وسیله او به حضرت رضا و از طریق آن حضرت به ائمه پیشین تا حضرت رسول می‌رسد و بدین جهت این سلسله را سلسله‌الذهب «رشته طلائی» می‌خوانند. ذهبی‌ها عموما چنین ادعائی دارند. وفات معروف در حدود سالهای ۲۰۰ تا ۲۰۶ بوده است.

ح. فضیل بن عیاض. این مرد اصلا اهل مرو است، ایرانی عرب نژاد است. می‌گویند در ابتدا راهزن بود، يك شب که برای دزدی از دیواری بالا رفت، يك آیه قرآن که از شب زنده‌داری شنید او را منقلب و تائب ساخت. کتاب «مصباح الشریعه» منسوب به او است و می‌گویند آن کتاب يك سلسله درسها است که از امام صادق علیه السلام گرفته است. محدث متبحر قرن اخیر، مرحوم حاج میرزا حسین نوری در خاتمه «مستدرک» به این کتاب اظهار اعتماد کرده است. فضیل در سال ۱۸۷ درگذشته است.

عرفای قرن سوم:

الف. بایزید بسطامی. (طیفور بن عیس) از اکابر عرفا و اصلا اهل بسطام است. می‌گویند اول کسی است که صریحا از فناء فی الله و بقاء بالله سخن گفته است. بایزید گفته است: «از بایزیدی خارج شدم مانند مار از پوست». بایزید به اصطلاح شطحیاتی دارد که موجب تکفیرش شده است. خود عرفا او را از اصحاب «سکر» می‌نامند، یعنی در حال جذبه و بی خودی آن سخنان را می‌گفته است. بایزید در سال ۲۶۱ درگذشته است.

بعضی ادعا کرده‌اند که سفای خانه امام صادق علیه السلام بوده است ولی این ادعا با تاریخ جور در نمی‌آید، یعنی بایزید عصر امام صادق را درک نکرده است.

ب. بشر حفی. اهل بغداد است و پدرانش اهل مرو بوده‌اند. از مشاهیر عرفا است. او نیز در ابتدا اهل فسق و فجور بوده و بعد توبه کرده است.

علامه حلی در «منهاج الکرامه» داستانی نقل کرده است مبنی بر اینکه توبه او به ست حضرت موسی بن جعفر علیه السلام صورت گرفته است و چون در حالی تشریف به توبه پیدا کرد که «حافی پابره‌نه» بود به بشر حافی معروف شد. بعضی علت «حافی» نامیدن او را چیز دیگر گفته‌اند. بشر حافی در سال ۲۲۶ یا ۲۲۷ درگذشته است.

ج. سری سقطی. اهل بغداد است. نمی‌دانیم اصلاً کجایی بوده است. وی از دوستان و همراهان بشر حافی بوده است. سری سقطی اهل شفقت به خلق خدا و ایثار بوده است.

ابن خلکان در «وفیات الاعیان» نوشته است که سری گفت: سی سال است که از يك جمله «الحمد لله» که بر زبانم جاری شد استغفار می‌کنم. گفتند: چگونه؟ گفت: شبی حریق در بازار رخ داد، بیرون آمدم ببینم که به دکان من رسیده یا نه؟ به من گفته شد به دکان تو نرسیده است. گفتم: الحمد لله. یکمرتبه متنبه شدم که گیرم دکان من آسیبی ندیده باشد، آیا نمی‌بایست من در اندیشه مسلمین باشم؟! سعدی به همین داستان (با اندک تفاوت) اشاره می‌کند آنجا که می‌گوید:

شبی دود خلق آتشی بر فروخت شنیدم که بغداد نیمی بسوخت یکی شکر گفت اندر آن خاک و دود که دکان ما را گزند نبود جهان‌دیده‌ای گفتش آی بو الهوس تو را خود غم خویشتن بود و بس؟ پسندی که شهری بسوزد به نار اگر خود سرایت بود بر کنار؟

سری شاگرد و مرید «معروف کرخی» و استاد و دانی جنید بغدادی است، سخنان زیادی در توحید و عشق الهی و غیره دارد، و هم او است که می‌گوید: عارف مانند آفتاب بر همه عالم می‌تابد و مانند زمین بار نیک و بد را به دوش می‌کشد و مانند آب مایه زندگانی همه دلها است و مانند آتش به همه پرتوافشانی می‌کند.

سری در سال ۲۵۴ یا ۲۵۰ در سن نود و هشت سالگی درگذشته است.

د. حارث محاسبی. بصری الاصل است و از دوستان و مصاحبان جنید بوده است. از آن جهت او را «محاسبی» خوانده‌اند که به امر مراقبه و محاسبه اهتمام تام داشت. معاصر احمد بن حنبل است. احمد بن حنبل چون دشمن علم کلام بود او را به واسطه ورودش در علم کلام طرد کرد و همین سبب اعراض مردم از او شد. حارث در سال ۲۴۳ درگذشته است.

ه. جنید بغدادی. اصلاً اهل نهاوند است. عرفا و متصوفه او را «سید الطائفه» می‌خوانند، همچنانکه فقهاء شیعه، شیخ طوسی را «شیخ الطائفه» می‌خوانند.

جنید يك عارف معتدل به شمار می‌رود. برخی شطحیات که از دیگران شنیده شده از او شنیده نشده است. او حتی لباس اهل تصوف به تن نمی‌کرد و در زی علما و فقها بود. به او گفتند: به خاطر یاران هم که هست خرقه (لباس اهل تصوف) بپوش. گفت: اگر می‌دانستم که از لباس کاری ساخته است از آهن گداخته جامه می‌ساختم. اما ندای حقیقت این است که: لیس الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالخرقة یعنی از خرقه کاری ساخته نیست، خرقه (آتش دل) لازم است. جنید خواهرزاده و مرید شاگرد سری سقطی و هم شاگرد حارث محاسبی بوده است. گویند در سال ۲۹۷ در نود سالگی درگذشت.

و. ذوالنون مصری. وی اهل مصر است. در فقه شاگرد «مالك بن انس» فقیه معروف بوده است. جامی او را رئیس صوفیان خوانده است. هم او اول کسی است که رمز به کار برد و مسائل عرفانی را با اصطلاحات رمزی بیان کرد که فقط کسانی که واردند بفهمند و ناواردها چیزی نفهمند. این روش تدریجاً معمول شد، معانی عرفانی به صورت غزل و با تعبیرات سمبولیک بیان شد. برخی معتقدند که بسیاری از تعلیمات فلسفه نو افلاطونی وسیله ذوالنون وارد عرفان و تصوف شد. (۸) ذوالنون در فاصله سالهای ۲۴۰ - ۲۵۰ درگذشته است.

ز. سهل بن عبدالله تستری. از اکابر عرفا و صوفیه و اصلا اهل شوشتر است. فرقه ای از عرفا که اصل را بر مجاهده نفس می دانند به نام او «سهلیه» خوانده می شوند. در مکه معظمه با ذوالنون مصری ملاقات داشته است. وی در سال ۲۸۳ یا ۲۹۳ درگذشته است. (۹)

ح. حسین بن منصور حلاج. اصلا اهل بیضاء از توابع شیراز است ولی در عراق رشد و نما یافته است. حلاج از جنجالی ترین عرفای دوره اسلامی است. شطحیات فراوان گفته است. به کفر و ارتداد و ادعای خدائی متهم شد، فقها تکفیرش کردند و در زمان مقتدر عباسی به دار آویخته شد. خود عرفا او را به افشای اسرار متهم می کنند. حافظ می گوید:

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند جرمش آن بود که اسرار هویدا می کرد.

بعضی او را مردی شعبده باز می دانند. خود عرفا او را تبرئه می کنند و می گویند سخنان او و بایزید که بوی کفر می دهد در حال سکر و بی خودی بوده است.

عرفا از او به عنوان «شهید» یاد می کنند. حلاج در سال ۳۰۶ یا ۳۰۹ به دار آویخته شد. (۱۰)

عرفای قرن چهارم

الف. ابوبکر شبلی. شاگرد و مرید جنید بغدادی بود و حلاج را نیز درك کرده و از مشاهیر عرفا است. اصلا خراسانی است. در کتاب روضات الجنات و سایر کتب تراجم، اشعار و کلمات عارفانه زیادی از او نقل شده است. خواجه عبدالله انصاری گفته است: اول کسی که به رمز سخن گفت ذوالنون مصری بود، جنید که آمد این علم را مرتب ساخت و بسط داد و کتابها در این علم تالیف کرد، و چون نوبت به شبلی رسید این علم را به بالای منابر برد. شبلی در بین سالهای ۳۳۴ - ۳۴۴ در ۸۷ سالگی درگذشته است.

ب. ابوعلی رودباری. نسب به انوشیروان می برد و ساسانی نژاد است. مرید جنید بوده و فقه را از ابوالعباس بن شریح و ادبیات را از ثعلب آموخت. او را جامع شریقت و طریقت و قیقت خوانده اند. در سال ۳۲۲ درگذشته است.

ج. ابونصر سراج طوسی صاحب کتاب معروف «اللمع» که از متون اصیل و قدیم و معتبر عرفان و تصوف است. در سال ۳۷۸ در طوس در گذشته است. بسیاری از مشایخ طریقت، شاگرد بلاواسطه یا معالواسطه او بوده اند. بعضی مدعی هستند که مقبره ای که در پائین خیابان مشهد به نام قبر پیر پالاندوز معروف است مقبره همین ابونصر سراج است. (۱۱)

د. ابوالفضل سرخسی. این مرد اهل خراسان و شاگرد و مرید ابونصر سراج و استاد ابوسعید ابوالخیر عارف بسیار معروف بوده است. در سال ۴۰۰ هجری درگذشته است.

ه. ابو عبد الله رودباری. این مرد خواهرزاده ابوعلی رودباری است و از عرفای شام و سوریه به شمار می رود. در سال ۳۶۹ درگذشته است.

و. ابوطالب مکی. شهرت بیشتر این مرد به واسطه کتابی است که در عرفان و تصوف تالیف کرده است به نام «قوة القلوب». این کتاب چاپ شده و از متون اصیل و قدیم عرفان و تصوف است. ابوطالب اصلا از بلاد جبل ایران است و در اثر اینکه سالها در مکه مجاور بوده به عنوان مکی معروف شده است. وی در سال ۲۸۵ یا ۲۸۶ درگذشته است.

عرفای قرن پنجم:

الف. شیخ ابوالحسن خرقانی. یکی از معروفترین عرفا است.

عرفا داستانهای شگفت به او نسبت می دهند. از جمله مدعی هستند که بر سر قبر بایزید بسطامی می رفته و با روح او تماس می گرفته و مشکلات خویش را حل می کرده است. مولوی می گوید:



بو الحسن بعد از وفات بایزید از پس آن سالها آمد پدید گاه و بیگه نیز رفتی بی فتور بر سر گورش نشستنی با حضور تا مثال شیخ پیشش آمدی تا که می‌گفتی شکالش حل شدی

مولوی در مثنوی زیاد از او یاد کرده است و می‌نماید که ارادت وافر به او داشته است. می‌گویند با ابوعلی سینا فیلسوف معروف و ابوسعید ابوالخیر عارف معروف ملاقات داشته است. وی در سال ۴۲۵ درگذشته است.

ب. ابو سعید ابو الخیر نیشابوری. از مهمترین و باحال‌ترین عرفا است. رباعیهای نغز دارد از وی پرسیدند: تصوف چیست؟ گفت: «تصوف آن است که آنچه در سرداری بنهی و آنچه در دست داری بدهی و از آنچه بر تو آید بجهی» با ابوعلی سینا ملاقات داشته است. روزی بوعلی در مجلس وعظ ابوسعید شرکت کرد. ابوسعید درباره ضرورت عمل و آثار طاعت و عصیت سخن می‌گفت. بوعلی این رباعی را به عنوان اینکه ما تکیه بر رحمت حق داریم نه برعمل خویشتن، انشاء کرد:

مائیم به عفو تو تولا کرده وز طاعت و معصیت تبرا کرده آنجا که عنایت تو باشد، باشد ناکرده چو کرده، کرده چون ناکرده

ابو سعید، فی الفور گفت:

ای نیک نکرده و بدیها کرده وانگه به خلاص خود تمنا کرده بر عفو مکن تکیه که هرگز نبود ناکرده چو کرده، کرده چون ناکرده (۱۲)

این رباعی نیز از ابو سعید است:

فردا که زوال شش جهت خواهد بود قدر تو به قدر معرفت خواهد بود در حسن صفت کوش که در روز جزا حشر تو به صورت صفت خواهد بود

ابو سعید در سال ۴۴۰ هجری درگذشته است.

ج. ابوعلی دقاق نیشابوری. جامع شریعت و طریقت به شمار می‌رود. واعظ و مفسر قرآن بود. از بس در مناجات‌ها می‌گریسته او را «شیخ نوحه گر» لقب داده‌اند. در سال ۴۰۵ یا ۴۱۲ درگذشت است.

ه. ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنوی صاحب کتاب «کشف المحجوب» که از کتب مشهور این فرقه است و اخیرا چاپ شده است. در سال ۴۷۰ درگذشته است.

و. خواجه عبد الله انصاری. عرب نژاد و از اولاد ابو ایوب انصاری صحابی بزرگوار معروف است. خواجه عبد الله یکی از معروفترین و متعبدترین عرفا است. کلمات قصار و مناجات‌ها و همچنین رباعیات نغز و با حالی دارد، شهرتش بیشتر به واسطه همانها است.

از کلمات او است: «در طفلی پستی، در جوانی مستی، در پیری سستی، پس کی خدا پرستی؟» و هم از کلمات او است: «بدی را بدی کردن سگساری است، نیکی را نیک کردن خرخاری است، بدی را نیکی کردن کار خواجه عبدالله انصاری است.»

این رباعی نیز از او است:

عیب است بزرگ برکشیدن خود را از جمله خلق برگزیدن خود را از مردمك دیده ببايد آموخت دیدن همه کس را و ندیدن خود را

خواجه عبدالله در هرات متولد و در همانجا در سال ۴۸۱ درگذشته و دفن شده است و از این جهت به «پیر هرات» معروف است. خواجه عبدالله کتب زیادی تالیف کرده. معروفترین آنها که از کتب درسی سیر و سلوک



است و از پخته‌ترین کتب عرفان است کتاب «منازل السائرين» است. بر این کتاب شرح‌های زیاد نوشته شده است.

ز. امام ابو حامد محمد غزالی طوسی. از معروفترین علمای اسلام است. شهرتش شرق و غرب را گرفته است. جامع معقول و منقول بود. رئیس جامع نظامیه بغداد شد و عالیت‌ترین پست روحانی زمان خویش را حیازت کرد. اما احساس کرد نه آن معلومات و نه آن مناصب روحش را اشباع نمی‌کند. از مردم مخفی شد و به تهذیب و تصفیه نفس مشغول شد. ده سال در بیت المقدس دور از چشم‌آشنایان به خود پرداخت. در همان وقت به عرفان و تصوف گرائید و دیگر تا آخر عمر زیر بار منصب و پست نرفت. کتاب معروف «احیاء علوم الدین» را بعد از دوره ریاضت تالیف کرد و در سال ۵۰۵ در طوس که وطن اصلیش بود درگذشت.

عرفای قرن ششم:

الف. عین القضاة همدانی. از پرشورترین عرفا است. مرید احمد غزالی برادر کوچکتر محمد غزالی که او نیز از عرفا است بوده است. کتب زیاد تالیف کرد. اشعار آبداری دارد که خالی از شطحیات نیست. بالاخره تکفیرش کردند و کشتند و جسدش را سوختند و خاکسترش را بر باد دادند. در حدود سالهای ۵۲۵ - ۵۳۳ کشته شد.

ب. سنائی غزنوی شاعر معروف. اشعار او از عرفانی عمیق برخوردار است. مولوی در مثنوی گفته‌های او را طرح و شرح می‌کند. در نیمه اول قرن ششم درگذشته است.

ج. احمد جامی معروف به ژنده پیل. از مشاهیر عرفا و متصوفه است. قبرش در تربت جام - نزدیک سرحد ایران و افغانستان - معروف است. از اشعار او در باب خوف و رجاء این دو بیت است:

غره مشو که مرکب مردان مرد را در سنگلاخ بادیه پی‌ها بریده‌اند نومید هم مباش که زندان جرعه نوش ناگه به یک ترانه به منزل رسیده‌اند

و هم او رد رعایت اعتدال در امر انفاق و امساک گفته است:

چون تیشه مباش و جمله بر خود متراش چون رنده ز کار خویش بی بهره مباش تعلیم ز اره گیر در کار معاش چیزی سوی خود می‌کش و چیزی می‌پاش

احمد جامی در حدود سال ۵۳۶ درگذشته است.

د. عبد القادر گیلانی. تولدش در شمال ایران بوده و در بغداد نشو و نما یافته و در همانجا دفن شده است. بعضی او را اهل «جیل» بغداد دانسته‌اند نه اهل «جیلان» (گیلان). از شخصیت‌های جنجالی جهان اسلام است. سلسله قادریه از سلاسل صوفیه منسوب به او است. قبرش در بغداد معروف و مشهور است. او از کسانی است که دعاوی و بلند پروازی‌های زیاد از او نقل شده است. وی از سادات حسنی است. در سال ۵۶۰ یا ۵۶۱ درگذشته است.

ه. شیخ روزبهان بقلی شیرازی که به «شیخ شطاح» معروف است زیرا شطحیات زیاد می‌گفته است. اخیراً بعضی از کتب او وسیله مستشرقین چاپ و منتشر شده است. این مرد در سال ۶۰۶ درگذشته است.

عرفای قرن هفتم

این قرن عرفای بسیار بلند قدری پرورنده است. ما عده‌ای از آنها را به ترتیب تاریخ وفاتشان نام می‌بریم.

الف. شیخ نجم الدین کبرای خوارزمی. از مشاهیر و اکابر عرفاست. بسیاری از سلاسل به او منتهی می‌شود. وی شاگرد و مرید و داماد شیخ روزبهان بقلی شیرازی بوده است. شاگردان و دست پروردگان زیادی داشته است. از آن جمله است «بهاء الدین ولد» پدر مولانا مولوی رومی. در خوارزم می‌زیست. زمانش مقارن است با حمله مغول. هنگامی که مغول می‌خواست حمله کند، برای نجم الدین کبرا پیام فرستادند که شما و کسانتان می‌توانید از شهر خارج شوید و خود را نجات دهید. نجم الدین پاسخ داد: من در روز راحت در کنار این مردم بوده‌ام، امروز که روز سختی آنها است از آنها جدا نمی‌شوم. خود مردانه سلاح پوشید و همراه مردم جنگید تا شهید شد. این حادثه در سال ۶۱۶ واقع شده است.

ب. شیخ فریدالدین عطار. از اکابر درجه اول عرفا است. در نثر و نظم تالیف دارد. «تذکرة الاولیاء» او که در شرح حال عرفا و متصوفه است و از اما صادق علیه السلام آغاز می‌کند و به امام باقر علیه السلام ختم می‌نماید از جمله ماخذ و مدارك محسوب می‌شود و شرق‌شناسان فراوان به آن می‌دهند. همچنین کتاب «منطق الطیر» او يك شاهکار عرفانی است. مولوی درباره او و سنائی گفته است:

عطار روح بود و سنائی دو چشم او ما از پی سنائی و عطار می‌رویم

و هم او گفته است:

هفت‌شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم يك كوجه‌ایم
مقصود مولوی از هفت‌شهر عشق هفت وادی است که خود عطار در «منطق الطیر» شرح داده است.

محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

مرا از شاعری خود عار ناپد که در صد قرن چون عطار ناپد

عطار شاگرد و مرید شیخ مجدالدین بغدادی از مریدان و شاگردان شیخ نجم الدین کبرا بوده است. و همچنین صحبت قطب الدین حیدر را - که او نیز از مشایخ این عصر است و در تربت‌حیدریه مدفون است و انتساب آن شهر به او است - نیز درك کرده است.

عطار مقارن فتنه مغول درگذشته و به قولی به دست مغولان در حدود سالهای ۶۲۶ - ۶۲۸ کشته شد.

ج. شیخ شهاب الدین سهروردی زنجانی صاحب کتاب معروف «عوارف المعارف» که از متون خوب عرفان و تصوف است. نسب به ابوبکر می‌رساند. گویند هر سال به زیارت مکه و مدینه می‌رفت. با عبدالقادر گیلانی ملاقات و مصاحبت داشته است. شیخ سعدی شیرازی و کمال الدین اسماعیل اصفهانی شاعر معروف از مریدان او بوده‌اند. سعدی در مورد او می‌گوید:

مرا شیخ دانای مرشد شهاب دو اندرز فرمود بر روی آب یکی اینکه در نفس خود بین مباش دگر آنکه در جمع بدبین مباش

این سهروردی غیر از شهاب الدین سهره وردی فیلسوف مقتول معروف به شیخ اشراق است که در حدود سالهای ۵۸۱ - ۵۹۰ در حلب به به قتل رسید.

سهروردی عارف در حدود سال ۶۳۲ درگذشته است.

د. ابن الفاررض مصری. از عرفای طراز اول محسوب است. اشعار عربی عرفانی در نهایت اوج و کمال ظرافت دارد. دیوانش مکرر به چاپ شده و فضلا به شرحش پرداخته‌اند. یکی از کسانی که دیوان او را شرح کرده «عبدالرحمن جامی» عارف قرن نهم است.

اشعار عرفانی او در عربی با اشعار عرفانی حافظ در زبان فارسی قابل مقایسه است. محی الدین عربی به او گفت‌خودت شرحی بر اشعارت بنویس، او گفت کتاب «فتوحات مکیه» شما شرح این اشعار است.

ابن فارض از افرادی است که احوالی غیر عادی داشته، غالبا در حال جذبه بوده است و بسیاری از اشعار خود را در همان حال سروده است. ابن الفارض در سال ۶۳۲ درگذشته است.

ه. محی الدین عربی حاتمی طائی اندلسی. از اولاد حاتم طائی است. در اندلس تولد یافته اما ظاهرا بیشتر عمر خود را در مکه و سوریه گذرانده است. شاگرد شیخ ابومدین مغربی اندلسی از عرفای قرن ششم است. سلسله طریقتش با يك واسطه به شیخ عبدالقادر گیلانی سابق الذکر می‌رسد.



محي الدين که احيانا با نام ابن العربي نیز خوانده می شود، مسلما بزرگترین عرفای اسلام است. نه پیش از او و نه بعد از او کسی به پایه او نرسیده است. به همین جهت او را «شیخ اکبر» لقب داده اند.

عرفان اسلامی از بدو ظهور قرن به قرم تکامل یافت. در هر قرنی - چنانکه اشاره شد - عرفای بزرگی ظهور کردند و به عرفان تکامل بخشیدند و بر سرمایه اش افزودند. این تکامل تدریجی بود ولی در قرن هفتم به دست محی الدین عربی «جهش» پیدا کرد و به نهایت کمال خود رسید.

محي الدين عرفان را وارد مرحله جدیدی کرد که سابقه نداشت. بخش دوم عرفان یعنی بخش علمی و نظری و فلسفی آن وسیله محی الدین پایه گذاری شد. عرفای بعد از او عموماً ریزه خوار سفره او هستند. محی الدین علاوه بر اینکه عرفان را وارد مرحله جدیدی کرد یکی از اعجاب روزگار است. انسانی است شگفت و به همین دلیل اظهار عقیده های متضاد درباره اش شده است.

برخی او را ولی کامل، قطب الاقطاب می خوانند و بعضی دیگر تا حد کفر تنزلش می دهند. گاهی ممیت الدین و گاهی ماحی الدین اش می خوانند. صدرالمتهین فیلسوف بزرگ و نابغه عظیم اسلامی نهایت احترام را برای او قائل است. محی الدین در دیده او از ابوعلی سینا و فارابی بسی عظیمتر است.

محي الدين بیش از دویست کتاب تالیف کرده است. بسیاری از کتابهای او و شاید همه کتابهایی که نسخه آنها موجود است (در حدود سی کتاب) چاپ شده است. مهمترین کتابهای او یکی «فتوحات مکیه» است که کتابی است بسیار بزرگ و در حقیقت يك دائرة المعارف عرفانی است. دیگر کتاب فصوص الحکم است که گرچه كوچك است ولی دقیقترین و عمیقترین متن عرفانی است. شروح زیاد بر آن نوشته شده است. در هر عصری شاید دو سه نفر بیشتر پیدا نشده باشند که قادر به فهم این متن عمیق باشند.

محي الدين در سال ۶۳۸ در دمشق درگذشت و همانجا دفن شد. قبرش در شام هم اکنون معروف است.

و. صدرالدین محمد قونوی. اهل قونیه (ترکیه و شاگرد و مرید و پسر زن محی الدین عربی. با خواجه نصیرالدین طوسی و مولوی رومی معاصر است. بین او و خواجه نصیر مکاتبات رد و بدل شده و مورد احترام خواجه بوده است. میان او و مولوی در قونیه کمال صفا و صمیمیت وجود داشته است. قونوی امامت جماعت می کرده و مولوی به نماز او حاضر می شده است. و ظاهراً-همچنانکه نقل شده - مولوی شاگرد او بوده و عرفان محی الدین را که در گفته های مولوی منعکس است از او آموخته است. گویند روزی وارد محفل قونوی شد. قونوی از مسند خود حرکت کرد و آن را به مولوی داد که بر آن بنشیند. مولوی ننشست و گفت جواب خدا را چه بدهم که بر جای تو تکیه زنی؟ قونوی مسند را به دور انداخت و گفت مسندی که تو را نشاید ما را نیز نشاید.

قونوی بهترین شارح افکار و اندیشه های محی الدین است. شاید اگر او نبود محی الدین قابل درك نبود. مولوی وسیله قونوی با مکتب محی الدین آشنا شد. اینکه گفته می شود مولوی شاگرد قونوی بوده است ظاهراً مربوط به اخذ افکار و اندیشه های محی الدین است. اندیشه های محی الدین در مثنوی و در دیوان شمس منعکس است. کتابهای قونوی از کتاب درسی حوزه های فلسفی و عرفانی اسلامی در شش قرن اخیر است.

کتابهای معروف قونوی عبارت است از: مفاتیح الغیب، نصوص، فکوک، قونوی در سال ۶۷۲ (سال فوت مولوی و خواجه نصیرالدین طوسی) و یا سال ۶۷۳ درگذشته است.

ز. مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی معروف به مولوی صاحب کتاب جهانی «مثنوی». از بزرگترین عرفای اسلام و از نوابغ جهان است. نسبش به ابوبکر می رسد مثنوی او دریائی است از حکمت و معرفت و نکات دقیق معرفه الרוحي و اجتماعی و عرفانی. در ردیف شعرای طراز اول ایران است. مولوی اصلاً اهل بلخ است. در کودکی همراه پدرش از بلخ خارج شد. پدرش او را با خود به زیارت بیت الله برد. با شیخ فریدالدین عطار در نیشابور ملاقات کرد.

پس از مراجعت از مکه همراه پدر به قونیه رفت و آنجا رحل اقامت افکند. مولوی در ابتدا مردی بود عالم و مانند علمای دیگر همطراز خود به تدریس اشتغال داشت و محترمانه می زیست تا آنکه با شمس تبریزی عارف معروف برخورد، سخت مجذوب او گردید و ترك همه چیز کرد.

دیوان غزلش به نام شمس است. در «مثنوی» مکرر با سوز و گداز از او یاد کرده است. مولوی در سال ۶۷۲ درگذشته است.

ح. فخرالدین عراقی همدانی شاعر و غزلسرای معروف. شاگرد صدرالدین قونوی و مرید و دستپرورده شهاب الدین سهروردی سابق الذکر است. در سال ۶۸۸ درگذشته است.

عرفای قرن هشتم
الف. علاءالدوله سمنانی. نخست‌شغل دیوانی داشت، کناره گرفت و در سلك عرفا در آمد و تمام ثروت خود را در راه خدا داد. کتاب زیادی تالیف کرده است. در عرفان نظری عقائد خاص دارد که در کتب مهم عرفان طرح می‌شود. در سال ۷۳۶ درگذشته است. خواجهی کرمانی شاعر معروف از مریدان او بود و در وصفش گفته است:

هرکو به ره علی عمرانی شد چون خضر به سرچشمه حیوانی شد از وسوسه عادت شیطانی وارست مانند علاءدوله سمنانی شد

ب. عبدالرزاق کاشانی. از محققین عرفای این قرن است. فصوص محی الدین و منازل السائیرین خواجه عبدالله را شرح کرده است. و هر دو چاپ شده و مورد مراجعه اهل تحقیق است.

بنا به نقل صاحب «روضات الجنات» در ذیل احوال شیخ عبدالرزاق لاهیجی، شهید ثانی از عبدالرزاق کاشانی ثناء بلیغ کرده است. بین او و علاء الدوله سمنانی در مسائل نظری عرفانی که وسیله محی الدین طرح شده است مباحثات و مشاجراتی بوده است. وی در سال ۷۲۵ درگذشته است.

ج. خواجه حافظ شیرازی. حافظ، علی‌رغم شهرت جهانی تاریخ زندگیش چندان روشن نیست. قدر مسلم این است که مردی عالم و عارف و حافظ و مفسر قرآن کریم بوده است. خود مکرر به این معنی اشاره کرده است:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرآنی که اندر سینه داری عشقت رسد به فریاد گر خود بسان حافظ قرآن زبر بخوانی با چارده روایت زحافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد لطائف حکمی با نکات قرآنی

با اینکه اینهمه در اشعار خود از پیر طریقت و مرشد سخن گفته است معلوم نیست که مرشد و مربی خود او کی بوده است. اشعار حافظ در اوج عرفانی است و کمتر کسی قادر است لطائف عرفانی او را درک کند. همه عرفائی که بعد از او آمده‌اند اعتراف دارند که او مقامات عالی‌ه عرفانی را عملاً طی کرده است.

برخی از بزرگان بر برخی از بیت‌های حافظ شرح نوشته‌اند، مثلاً محقق جلال الدین دوانی، فیلسوف معروف قرن نهم هجری رساله‌ای در شرح این بیت:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

تالیف کرده است.

حافظ در سال ۷۹۱ درگذشته است. (۱۳)

د. شیخ محمود شبستری آفریننده منظومه عرفانی بسیار عالی موسوم به «گلشن راز». این منظومه یکی از کتب عرفانی بسیار عالی به شمار می‌آید و نام سراینده خویش را جاوید ساخته است. شرح‌های زیادی بر آن نوشته شده است. شاید از همه بهتر شرح شیخ محمد لاهیجی است که چاپ شده و در دسترس است. مرگ شبستری در حدود سال ۷۲۰ واقع شده است.

ه. سید حیدر آملی. یکی از محققین عرفا است. کتابی دارد به نام «جامع الاسرار» که از کتب دقیق عرفان نظری محی الدینی است و اخیراً به نحو شایسته‌ای چاپ شده است. کتاب دیگر او «نص النصوص» در شرح «فصوص» است. وی معاصر فخر المحققین حلی فقیه معروف است. سال وفاتش دقیقاً معلوم نیست.



و. عبدالکریم جیلی صاحب کتاب معروف «الانسان الکامل». بحث «انسان کامل» به شکل نظری اولین بار وسیله محی الدین عربی طرح شد و بعد مقام مهمی در عرفان اسلامی یافت.

صدرالدین قونوی شاگرد و مرید محی الدین در کتاب «مفتاح الغیب» فصل مشبعی در این زمینه بحث کرده است. تا آنجا که اطلاع داریم دو نفر از عرفا کتاب مستقل به این نام تألیف کرده‌اند. یکی از عزیزالدین نسفی از عرفای نیمه دوم قرن هفتم، و دیگر همین عبدالکریم جیلی، و هر دو به این نام چاپ شده است. جیلی در سال ۸۰۵ در ۲۸ سالگی درگذشته است. بر ما روشن نیست که عبدالکریم، اهل جیل بغداد بوده یا اهل جیلان (گیلان).

عرفای قرن نهم الف. شاه نعمت الله ولی. این مرد نسب به علی علیه السلام می‌برد و از معاریف و مشاهیر عرفا و صوفیه است. سلسله نعمه اللهی در عصر حاضر از معروفترین سلسله‌های تصوف است. قبرش در ماهان کرمان مزار صوفیان است. گویند ۹۵ سال عمر کرد و در سال ۸۲۰ یا ۸۲۷ یا ۸۳۴ درگذشت. اکثر عمرش در قرن هشتم گذشته و با حافظ شیرازی ملاقات داشته است. اشعار زیادی در عرفان از او باقی است.

ب. صائن الدین علی ترکه اصفهانی. از محققین عرفا است. در عرفان نظری محی الدین ید طولا داشته است. کتاب «تمهید القواعد» وی که اکنون در دست است و چاپ شده است دلیل تبحر او در عرفان است و مورد استفاده و استناد محققین بعد از وی است.

ج. محمد بن حمزه فناری رومی. از علمای کشور عثمانی است. مردی جامع بوده است و کتب زیاد تألیف کرده است. شهرت او به عرفان به وسیله کتاب «مصباح الانس» وی است که شرح کتاب «مفتاح الغیب» صدرالدین قونوی است.

شرح کردن کتب محی الدین عربی و یا صدرالدین قونوی کار هرکسی نیست. فناری این کار را کرده است و محققین عرفان که پس از وی آمده‌اند ارزش این شرح را تایید کرده‌اند.

این کتاب در تهران با چاپ سنگی با حواشی مرحوم آقا میرزا هاشم رشتی از عرفای محقق صد ساله اخیر چاپ شده است. متأسفانه به علت بدی چاپ مقداری از حواشی مرحوم آقا میرزا هاشم غیر مقرو است.

د. شمس الدین محمد لاهیجی نوریخشی شارح «گلشن راز» محمود شبستری. معاصر میر صدرالدین دشتکی و علامه دوانی بوده و در شیراز می‌زیسته است و مطابق آنچه قاضی نورالله در «مجالس المؤمنین» نوشته است صدرالدین دشتکی و علامه دوانی که هر دو از حکمای برجسته عصر خود بودند نهایت احترام و تجلیل از وی می‌کرده‌اند.

وی مرید سید محمد نوریخشی بوده و سید محمد نوریخشی شاگرد ابن فهد حلی بوده که ذکرش در تاریخچه فقها خواهد آمد. لاهیجی در شرح گلشن راز صفحه ۶۹۸ سلسله فقر خود را که از سید محمد نوریخشی شروع و به معروف کرخی می‌رسد و سپس به حضرت امام رضا علیه السلام و ائمه پیشین تا حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم منتهی می‌شود، ذکر می‌کند و نام این سلسله را «سلسله الذهب» می‌نهد.

شهرت بیشتر لاهیجی به واسطه همان شرح گلشن راز است که از متون عالی عرفان به شمار می‌رود. لاهیجی به طوری که در مقدمه کتابش می‌نویسد در سال ۸۷۷ آغاز به تألیف کرده است. تاریخ دقیق وفاتش معلوم نیست. ظاهراً قبل از سال ۹۰۰ بوده است.

ه. نورالدین عبدالرحمن جامی. عرب نژاد است و نسب به محمد بن حسن شیپانی فقیه معروف قرن دوم هجری می‌برد. جامی شاعری توانا بوده است. او را آخرین شاعر بزرگ عرفانی زبان فارسی می‌دانند.

در ابتدا «دشتی» تخلص می‌کرده است، ولی چون در ولایت جام از توابع مشهد متولد شده و مرید احمد جامی (ژنده پیل) هم بوده است، تغییر تخلص داده و به جامی متخلص شده است. می‌گوید:



مولدم جام و رشحه قلمم جرعه جام شیخ الاسلامی است. (۱۴) زین سبب در جریده اشعار به دو معنی تخلص جامی است

جامی در رشته های مختلف: نحو، صرف، فقه، اصول، منطق، فلسفه، عرفان تحصیلات عالی داشته و کتب زیاد تالیف کرده است. از آنجمله است شرح فصوص الحکم محی الدین، شرح لمعات فخرالدین عراقی، شرح تائیه ابن فارض، شرح قصیده برده در مدح حضرت رسول(ص)، شرح قصیده میمیه فرزددق در مدح حضرت علی ابن الحسین(ع)، لوايح، بهارستان که به روش گلستان سعدی است، نفحات الانس در شرح احوال عرفا.

جامی مرید طریقتی بهاء الدین نقشبند مؤسس طریقه نقشبندیه است، ولی همچنانکه محمد لاهیجی با اینکه مرید طریقتی سید محمد نوربخش بوده است، شخصیت فرهنگی تاریخی بیش از او است جامی نیز با اینکه از اتباع بهاء الدین نقشبند شمرده می شود شخصیت فرهنگی و تاریخی اش به درجاتی بیش از بهاء الدین نقشبند است لهذا ما که در این تاریخچه مختصر نظر به جنبه فرهنگی عرفان داریم نه جنبه طریقتی آن، محمد لاهیجی و عبدالرحمن جامی را اختصاص به ذکر دادیم. جامی در سال ۸۹۸ در ۸۱ سالگی درگذشته است.

این بود تاریخچه مختصر عرفان از آغاز تا پایان قرن نهم. از این به بعد، به نظر ما عرفان شکل و وضع دیگری پیدا می کند. تا این تاریخ شخصیت های علمی و فرهنگی عرفانی همه جزء سلاسل رسمی تصوفند، و اقطاب صوفیه شخصیت های بزرگ فرهنگی عرفان محسوب می شوند و آثار بزرگ عرفانی از آنها است. از این به بعد شکل و وضع دیگری پیدا می شود.

اولا دیگر اقطاب متصوفه همه یا غالبا آن برجستگی علمی و فرهنگی که پیشینان ندارند. شاید بشود گفت که تصوف رسمی از این به بعد بیشتر غرق آداب و ظواهر و احیاناً بدعت هایی که ایجاد کرده است می شود.

ثانیا عده ای که داخل در هیچیک از سلاسل تصوف نیستند، در عرفان نظری محی الدینی متخصص می شوند که در میان متصوفه رسمی نظیر آنها پیدا نمی شود.

مثلا صدرالمتالهین شیرازی متوفا در سال ۱۰۵۰ و شاگردش فیض کاشانی متوفا در ۱۰۹۱ و شاگرد شاگردش قاضی سعید قمی متوفا در ۱۱۰۳ آگاهیشان از عرفان نظری محی الدین بیش از اقطاب زمان خودشان بوده است. با اینکه جزء هیچیک از سلاسل تصوف نبوده اند. این جریان تا زمان ما دامه داشته است. مثلا مرحوم آقا محمد رضا حکیم قمشه ای و مرحوم آقا میرزا هاشم رشتی از علما و حکماء صد ساله اخیر، متخصص در عرفان نظریند بدون آنکه خود عملا جزء سلاسل متصوفه باشند.

به طور کلی از زمان محی الدین و صدرالدین قونوی که عرفان نظری پایه گذاری شد و عرفان شکل و فلسفی به خود گرفت بذر این جریان پاشیده شد. مثلا محمد بن حمزه فناری سابق الذکر شاید از این گروه باشد. ولی از قرن دهم به بعد این وضع یعنی پدیده آمدن قشری متخصص در عرفان نظری که یا اصلا اهل عرفان عملی و سیر و سلوک نبوده اند و یا اگر بوده اند - و غالبا کم و بیش بوده اند - از سلاسل صوفیه رسمی بر کنار بوده اند کاملا مشخص است.

ثانیا از قرن دهم به بعد ما در جهان شیعه به افراد و گروه هایی بر می خوریم که اهل سیر و سلوک و عرفان عملی بوده اند و مقامات عرفانی را به بهترین وجه طی کرده اند بدون آنکه در یکی از سلاسل رسمی و عرفان و تصوف وارد باشند و بلکه اعتنائی به آنها نداشته و آنها را کلا یا بعضا تخطئه می کرده اند از خصوصیات این گروه که ضمنا اهل فقاہت هم بوده اند وفاق انطباق کامل میان آداب و سلوک و آداب فقه است این جریان نیز تاریخچه ای دارد که فعلا مجال آن نیست.

پی نوشتها

۱- تاریخ تصوف در اسلام، تالیف دکتر قاسم غنی، صفحه ۱۹. در همین کتاب صفحه ۴۴، از کتاب «صوفیه و فقراء» ابن تیمیه نقل می کند که اول کسی که دیر کوچکی برای صوفیه ساخت، بعضی از پیروان عبدالواحد بن زید بودند. عبدالواحد از اصحاب حسن بصری است. اگر ابوهاشم صوفی از پیروان عبدالواحد باشد، تناقضی میان این دو نقل نیست.

۲- صوف پشم



- ۳- تذکرة الاولياء شيخ عطار.
- ۴- دکتر غنی، تاریخ تصوف در اسلام.
- ۵- سفينة البحار محدث قمی، ماده سلم.
- ۶- میراث اسلام ص ۸۵ ایضا رجوع شود به محاضرات دکتر عبدالرحمن بدوی در دانشکده الهیات و معارف اسلامی در سال تحصیلی ۵۳ - ۵۲. نکته قابل توجه این است که بسیاری از کلمات نهج البلاغه در آن رساله هست. این نکته با توجه به اینکه بعضی از صوفیه سلسله اسناد خود را از طریق حسن بصری به حضرت امیر علیه السلام می‌رسانند بیشتر قابل توجه است و مساله قابل تحقیق است.
- ۷- تاریخ تصوف در اسلام ص ۴۶۳. نقل از کتاب «حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر».
- ۸- تاریخ تصوف در اسلام ص ۵۵.
- ۹- طبقات الصوفیه ابوعبدالرحمن شلمی ص ۲۰۶.
- ۱۰- در مقدمه چاپ هشتم «علل گرایش به مادیگری» بحث نسبتا مبسوطی درباره حلاج کرده‌ایم و نظریه بعضی از ماتریالیستها معاصر را که کوشیده‌اند او را «ماتریالیست» معرفی کنند رد کرده‌ایم.
- ۱۱- «سراج» زین ساز. کم کم این کلمه به پالان دوز تغییر شکل داده است.
- ۱۲- نامه دانشوران، ذیل احوال بوعلی سینا.
- ۱۳- حافظ در حال حاضر محبوب‌ترین چهره‌های شعرای فارسی زبان در ایران است. ماتریالیستهای فرصت‌طلب سعی کرده‌اند از حافظ نیز چهره‌ای ماتریالیست و لاف‌ل شكاك بسازند و از محبوبیت او در راه اهداف ماتریالیستی خود سود جویند. ما در مقدمه چاپ هشتم «علل گرایش به مادیگری» درباره حافظ نیز مانند «حلاج» از این نظر بحث کرده‌ایم.
- ۱۴- احمد جامی، شیخ الاسلام لقب داشته است.