

گزارش میراث

فصلنامه اطلاع‌رسانی در حوزه نقد و تصحیح متون، نسخه‌شناسی و ایران‌شناسی

دوره سوم، سال پنجم، شماره یکم و دوم، بهار - تابستان ۱۳۹۹ [انتشار: بهار ۱۴۰۱]

سرخس: زبان، ادبیات و خودآگاهی ملی / محمود ایبسلار ● پژوهش درجه اصالت برخی بیت‌ها در پیرایش شاهنامه / جلال خاقلی مطلق ● مهرهای نسخه خطی المشیخه / عبداللین شیخ‌المکملی ● نوبت‌های از زندگی علامه علی‌اکبر دهخدا / مریم میونس ● منقولاتی از چهارمقاله نظامی عروضی در متن فارسی گمنامی در احکام نجوم، نوشته تاج‌الدین اکرم / علی صفی آقانه ● نگاهی به فرهنگ‌های حلبی (بررسی ویژگی‌های زبانی) / میلاد بیگلر ● تصحیحی دیگر از نزهة العاشقین تألیف علی بن محمود بن الحاج / علی کاسلی ● صوفیان و معارضان آنان در جهان ایرانی‌وار / مه‌الدین خوانسار ● نقدی بر تصحیح زادالمسافر / مسعود راستی‌پور ● نگاهی به «اشعار پراکنده»ی کلیات زلالی خوانساری / برنوس میوسی ● رفع چند سوء تفاهم درباره سبغی نیشابوری و تذکر چند نکته درباره چاپ عکسی رسائل العشاق و رسائل المشتاق / مایرون نیگری ● ریشه‌شناسی چه می‌کند؟ (۱۱) / سید احمدرضا قائم‌مقامی ● گزارش از یک انتقال دانشگاهی (مرج کتاب «نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی» در رساله «نقد اسطوره‌های و کاربرد آن در تحلیل شاهنامه فردوسی») / مهور واحدوست ● ایران در متون و منابع عثمانی (۲۲): چلبی‌زاده عاصم افندی / نصرالله صالحی ● از لایبزیگ تا بابل: مروری بر زندگی و آثار فرانتس هاینریش وایسیاخ، پژوهشگر حوزه مطالعات میخی / سهیل دلشاد ● درباره قطعه منسوب به کافی ظفر همدانی / بهروز ایبانی ● یادداشت‌هایی درباره حرف «ض» در زبان فارسی / رضا حدیدی‌زادی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



۹۰ - ۹۱

فصلنامه اطلاع‌رسانی در حوزه نقد و تصحیح
متون، نسخه‌شناسی و ایران‌شناسی
دوره سوم، سال پنجم، شماره یکم و دوم
بهار - تابستان ۱۳۹۹ [انتشار: بهار ۱۴۰۱]

صاحب امتیاز:

مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب

مدیر مسئول و سردبیر: اکبر ایرانی

معاون سردبیر: مسعود راستی‌پور

مدیر داخلی: یونس تسلیمی پاک

طراح جلد: محمود خانی

چاپ دیجیتال: میراث

نشانی مجله:

تهران، خیابان انقلاب اسلامی، بین خیابان دانشگاه و
ابوریحان، ساختمان فروردین (شماره ۱۱۸۲)، طبقه دوم.

شناسه پستی: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹

تلفن: ۶۶۴۹۰۶۱۲

دورنگار: ۶۶۴۰۶۲۵۸

www.mirasmaktoob.ir
gozaresh@mirasmaktoob.ir

بها: ۶۰۰,۰۰۰ ریال

روی جلد: یکی از نگاره‌های شاهنامه فرچغای
خان، به نستعلیق ممتاز محمدتکین الحسینی، مورخ
۱۰۵۸ق (انگلستان، Windsor Castle, Royal Library
(No. RCIN1005014

تصویر خط بسمله

از نسخه کتابخانه John Rylands

فهرست

سرخرن

زبان، ادبیات و خودآگاهی ملی / محمود امیدسالار ۳-۶

جستار

پژوهش در جبهه اصالت برخی بیت‌ها در پیرایش شاهنامه / جلال خالقی مطلق ۷-۲۹
مهرهای نسخه خطی المشیخه / عمادالدین شیخ‌الحکمایی ۳۰-۳۲
نویافته‌هایی از زندگی علامه علی‌اکبر دهخدا / مریم میرشمسی ۳۳-۵۵
منقولاتی از چهارمقاله نظامی عروضی در متن فارسی گمنامی در احکام نجوم، نوشته تاج‌الدین اکرم /
علی صفری آقلعه ۵۶-۶۳
نگاهی به فرهنگ‌های حلیمی (بررسی ویژگی‌های زبانی) / میلاد بیگلر ۶۴-۷۶
تصحیحی دیگر از زهرا العاشقین تألیف علی بن محمود بن الحاج / علی کاملی ۷۷-۸۷

نقد و بررسی

صوفیان و معارضان آنان در جهان ایرانی وار / مجدالدین کیوانی ۸۸-۱۰۲
نقدی بر تصحیح زاد‌المسافر / مسعود راستی‌پور ۱۰۳-۱۲۹
نگاهی به «اشعار پراکنده»ی کلیات زلالی خوانساری / مرتضی موسوی ۱۳۰-۱۳۵
رفع چند سوء تفاهم درباره سیفی نیشابوری و تذکر چند نکته درباره چاپ عکسی رسائل العشاق و
وسائل المشتاق / همایون شیکری ۱۳۶-۱۴۰

پژوهش‌های وابسته

ریشه‌شناسی چه می‌کند؟ (۱۱) / سید احمد رضا قائم‌مقامی ۱۴۱-۱۴۴
گزارشی از یک انتقال دانشگاهی (مزج کتاب «نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی» در رساله «نقد اسطوره‌ای و
کاربرد آن در تحلیل شاهنامه فردوسی») / مهوش واحد دوست ۱۴۵-۱۵۶

ایران در متون و منابع عثمانی (۳)

چلبلی‌زاده عاصم افندی / نصرالله صالحی ۱۵۷-۱۵۹

آشنایی با نشرشاهان و متن‌شوهان (۵)

از لایبزیگ تا بابل؛ مروری بر زندگی و آثار فرانتس هاینریش وایسباخ پژوهشگر حوزه مطالعات میخی /
سهیل دلشاد ۱۶۰-۱۶۶

درباره نوشته‌های پیشین

درباره قطعه منسوب به کافی ظفر همدانی / بهروز ایمانی ۱۶۷
یادداشت‌هایی درباره حرف «ض» در زبان فارسی / رضا حیدری‌زادی ۱۶۸-۱۶۹



صوفیان و معارضان آنان در جهان ایرانی وار*

مجدالدین کیوانی

Sufis and their Opponents in the Persianate World. Reza Tabandeh & Leonard Lewisohn (eds.). Irvine, CA: UCI Jordan Center for Persian Studies, 2020.

مورد بررسی در آنها و علل مناقشات فلسفی، کلامی و معرفت‌شناختی ایشان با دیگران، آغاز، و در پنج بخش (هر یک شامل دو تا چهار مقاله) عرضه می‌شود. نزدیک به ۸۰ صفحه کتابنامه و نمایه این مجموعه محققانه و روشنگر به ارزش آن می‌افزاید. شمار کل مقالات، که هر یک در واقع فصلی از مجموعه را تشکیل می‌دهد، به ۱۸ می‌رسد.

بخش اول، شامل چهار فصل در بافت تاریخی-جغرافیایی ایران سده‌های میانی و آسیای مرکزی اوایل سده نهم ق است.

فصل اول، با عنوان «مراد ابن جوزی از صوفیان فریب‌خورده چه کسانی بودند؟»، نوشته اریک آلندر، اساساً ناظر است به نوع نگاه و رفتار فرقه حنبلی نسبت به صوفیه. نویسنده اختصاصاً، بخشی از نظرات ابن جوزی در تلبیس ابلیس را نقل می‌کند که طی آن از گروه‌های گوناگونی، من جمله صوفیان، سخن می‌گوید که فریب شیطان را خورده‌اند. آلندر، پیش از ورود به این بحث، به درستی هشدار می‌دهد که «به‌منظور دستیابی به مطلبی معنادار درباره حنبلیان و صوفیان بهترین توصیه این است که در درجه اول فکر "حنبلیان و صوفیان" [به‌طور اعم] را کنار بگذاریم و بگوییم "آن و این حنبلی‌ها و آن و این صوفیان"، یا "فلان بن فلان

این مجموعه ثمره واپسین مدیریت علمی لئونارد لویسن است که دو سالی پس از مرگ نابهنگام او (اوت ۲۰۱۸/مرداد ۱۳۹۷) به‌همت شاگرد وفادار و همکار او، رضا تابنده، در آمریکا به چاپ رسید. مندرجات این مجموعه مبتنی بر سلسله مقالات همایشی است که در ۲۰۱۶ به پایمردی و پشتکار لویسن و تابنده در دانشگاه اُکسپتر انگلستان، برگزار شد. هدف اصلی لویسن از کنار هم آوردن تنی چند از آشنایان با اسلام و حرکت‌های فکری داخل آن، شناساندن این دین، به‌طور اعم، و بالاخص تصوف پرورده در دامان آن، به غربیان تقریباً بی‌خبر از این نهضت عظیم فکری و موافقان و معارضان آن بود.

مجموعه با پیش‌گفتاری مختصر از تابنده، و مقدمه‌ای از لویسن در بیان خطوط کلی مطالب مقالات، حوزه جغرافیایی

* مراد از «جهان ایرانی وار» (ایرانی مآب) سرزمین‌های غیرایرانی است که در بعضی شیوه‌های فرهنگی-ادبی، فکری و اجتماعی از ایران و ایرانیان تأثیر پذیرفته‌اند؛ مانند شبه‌قاره هند و ترکیه که در روندی تاریخی، به‌صورت مختلف و به درجات متفاوت، از فرهنگ و زبان ایران اقتباس‌هایی کرده و در این عرصه‌ها اشتراکات و مشابهت‌هایی با آن پیدا کرده‌اند.

وی اعمال روحانی ظاهری و قابل رؤیت است و به اعمال روحانی باطن بسیار بی‌توجه است. ابن جوزی صوفیان را به سبب محدود کردن خود به علم باطن به قیمت فرونهادن علم دین و تأکید بر تأویلات نادرست از آیات قرآنی مطابق نظرات توهم‌آمیز خود، سرزنش می‌کند. فراموش نشود که ابن جوزی از صوفیه که سخن می‌گوید، منظورش صوفیان رباط‌نشین بغداد در زمان خود اوست. ملاک سنجش او نیز مذهب «سنت و جماعت» است، و هر گروه و فرقه‌ای که از این تنها طبقه صدرصد معتبر و ایده‌آل در امت اسلامی، فاصله گرفته باشد، در دام حیل‌های شیطانی افتاده است. با همه این احوال، در چارچوب نظری ابن جوزی، صوفیان نه بیرون از مرزهای اسلام بلکه در مدار اهل سنت و جماعت مستقرند، منتها در درجه سوم، پایین‌تر از علما و سلاطین و بالاتر از توده‌های مسلمان سنتی، جای دارند. از این رو، چنانچه تعلیمات مناسب ببینند و آثار نیرنگ‌بازی‌های ابلیس از آن‌ها زدوده شود، جایگاه شایسته خود را در سلسله مراتب نظام اهل سنت باز خواهند یافت. حاصل کلام این‌که موضع ابن جوزی نسبت به صوفیه ظاهراً خصمانه و به قصد تکفیر نبوده، بلکه ضمن قبول حد معتدلی از زهد و باطن‌گرایی، در پی آن بوده که آنان را به مشی اهل سنت و جماعت بغداد عصر خود سوق دهد.

فصل دوم، «آراء ابن عربی درباره دیدگاه‌های متقابل صوفیان و ملایان»، از جیمز ماریس، با این فرض مسلم شروع می‌شود که ابن عربی، مشهور به شیخ اکبر، هم صوفی برجسته‌ای بود و هم دانشمندی دینی. از آثار متعدّد او برمی‌آید که با بسیاری از مکاتب علوم اسلامی و سنت‌های ادب عربی آشنایی عمیقی داشته است، به قسمی که فهم آثار مهمّش مستلزم آشنایی دائرة‌المعارف‌گونه با علوم عقلی و نقلی دینی و ادبی زمان اوست. تنوع بسیار در آثار ابن عربی باعث شده که این آثار موضوع تحقیق و تدریس گروه‌های مختلف فقیه، متکلم، مفسّر، محدث، فیلسوف، عارف نظری، مورّخ، مدرّس، ادیب و شاعر قرار گیرد. عبدالرحمن جامی که از منابع فکری و ذوقی ابن عربی عمیقاً تأثیر پذیرفته و در نگارش و سرایش آثار متعدد و متنوع خود از

حنبلی، یا «فلان بن فلان صوفی...». تأکید او بر این است که حکم کلی دادن و، به اصطلاح «همه را با یک چوب راندن» ما را به نتیجه صحیح و قابل اعتمادی نمی‌رساند. گویا آلدنر تلویحاً قائل به این است که حکم مؤلف تلبیس کلی و فراگیر بوده است. لذا، وی با این پرسش شروع می‌کند که: «مراد ابن جوزی از صوفیان فریب‌خورده چه کسانی بوده‌اند؟». ابوالفرج عبدالرحمن بن علی معروف به ابن جوزی (د. ۵۹۷ق) فقیه حنبلی، واعظ، و محدث سرآمدی از اهالی بغداد، بر این عقیده بود که نه تنها پیروان ادیانی غیر از اسلام دستخوش نیرنگ‌های ابلیس شده‌اند، بلکه بسیاری از طبقات امت اسلامی، مانند حاکمان، عالمان، عابدان، زاهدان، قاریان قرآن، محدثان، خطیبان، لغویان و گروه‌های دیگر نیز بر اثر حیل‌های شیطان به راه انحراف رفته‌اند. قابل توجه این‌که نام دیگر کتاب او نقد العلم والعلماء است، و این می‌رساند که او حتی شماری از عالمان مسلمان و علم و عقاید آنان را دچار فساد می‌دیده است. مع ذلك، طبقه صوفیه و انحرافات نظری و عملی آن‌ها در سخنان جدلی و بحث‌های کلامی وی، بیش‌تر هدف حمله و انتقاد بوده‌اند، به قسمی که اندکی بیش از نیمی از تلبیس ابلیس به نقد نقاط ضعف، بدعت‌ها، مبالغه‌گویی‌ها و طامات و شطحیات صوفیان اختصاص یافته است. او تبعات فریب‌های ابلیس را در آداب طهارت و نمازهای یومیّه، رباط‌نشینی، فقر خودخواسته، رسوم لباس پوشیدن، و عادات غذایی صوفیه می‌بیند و بر رسم سماع، استماع موسیقی، کف زدن، رقصیدن، ابراز مهارت‌سیخته احساس «وجد»، جامه‌درانی، ریاضت‌های طاقت‌فرسا، گریستن‌های بی‌وقفه، احتراز از دوا و درمان، عزلت‌گزینی و دوری از فعالیت‌های اجتماعی، بی‌هدف این سو و آن سو پرسه زدن به نام «سیاحت»، و چندین مورد دیگر از فریب‌خوردگی آنان سخت خرده می‌گیرد. یکی از حوزه‌های بسیار مهمی که ابن جوزی صوفیه را قربانی حیل‌های ابلیس می‌داند، تأکید و توجه آنان به «علم الباطن» در مقابل «علم الظاهر» است. این دانشمند حنبلی مذهب به موضوعات مربوط به معرفت‌شناسی، متافیزیک، و جغرافیای روحی - معنوی صوفیان چندان اعتنایی ندارد و تقریباً تمامی دغدغه

آن‌ها بهره گرفته، مثال روشنی از تأثیر آن همه جنبه‌های گوناگون ابن عربی در نسل‌های پس از خود است.

ابن عربی میان قابلیت‌های روحانی/ معنوی انسان از سویی و قابلیت‌های فکری/ عقلانی او از سوی دیگر، قائل به تفاوت‌هایی بنیادی است. ظاهراً چنین تفاوت‌هایی است که مرز میان «علم باطن» (esoteric) و «علم ظاهر» (exoteric) را تعیین می‌کند. این تفاوت‌ها می‌تواند باعث بدفهمی‌های متعدّد و بالقوه خطرناک حتی در واقعیت‌های نسبتاً مقدماتی، شود. به‌علاوه، مطالبی (مانند اندیشه‌های سیاسی و تحلیل‌های نظری جامعه‌شناختی) وجود دارد که بیان صریح و علنی آن‌ها خالی از خطر نیست و باید سر بسته اظهار شود. ابن عربی برای بیان هر یک از این دو حوزه سبک بیان متفاوتی اختیار کرده است: یکی خاصّ یا «اشاره» و دیگری عامّ. به نظر جیمز ماریس، سبک خاص بیشتر مربوط به اوایل حیات علمی و دوران اقامت شیخ در مغرب، و سبک عام عمدتاً مربوط به زمان متأخرتر زندگی او در شرق عربی و سال‌هایی است که مخاطبان نوشته‌هایش لایه‌های عام‌تری از جامعه بوده و وی می‌توانسته در مقام نصیحت به گروه‌های مختلف امت اسلامی، به‌ویژه حاکمان و رهبران آنان، تذکر و هشدار دهد. ماریس به منظور نشان دادن دلایل این دوسویگی چشمگیر و به‌ظاهر بسیار متفاوت شخصیت علمی -

و فهم می‌کنند. به بیان دیگر، آن‌ها درک معنوی را، از طریق آن عبارات نمادین، به معنای دقیق کلمه، حاصل نمی‌کنند. این زبان اشاره در میان «اولیاء الله» فقط در حضور نامحرمان و در نوشته‌هایی به کار می‌رفته که در دسترس چنان افرادی قرار می‌گرفته است.

خطر دیگری که ابن عربی به‌وجه غیرمستقیم مردم را نسبت به آن انداز می‌دهد، ادعاهای افرادی برخوردار از مقداری قرّه و جاذبه است که بسیار بیش از اندازه برای خود مرجعیّت و اختیارات سیاسی یا مذهبی قائلند، مانند مدّعیان انقلابی مهدویّت. انگیزه دیگری که اساس استفاده ابن عربی از زبان بلاغی چندلایه و استعاری بود، و جنبه مثبت‌تری داشت، وجود احتمال متحوّل کردن (یا لااقل، گشودن اذهان) خوانندگانی بود که به‌تازگی به زئی عالمان دین درآمده بودند؛ بدین معنا که آنان تشویق و هدایت شوند سبک و سلوک‌ها و نگرش‌های مشخصاً معنوی/ عرفانی آداب و سنّت‌های در حال گسترش و نهادینه شدن صوفیان را جدّی‌تر بگیرند، به‌طوری که نهایتاً دانش، حیثیّت و اعتباری اجتماعی را فعلاً نه در جهت ترویج آن آداب و سنّت‌ها به کار بندند و شیوه‌ها و ملازمات آن را به دیگر علمای دین منتقل، و از طریق آنان به بخش‌های وسیع‌تر امت اسلامی انتقال دهند.

اشاره دیگر ابن عربی به این است که از اظهارات افراد قادر به فهم و کاربرد این اشارات معنوی برمی‌آید که معرفت معنوی خود را از طریق آیات الهی بر صحنه آفاق و در نفس خویش می‌یابند؛ یعنی، عوالم خلقت و تجربه باطنی ایشان را بسی بیش از راه‌های متعدّدی که به یاری آیات قرآنی و دیگر منابع وحیانی میسر است، به آن حد از معرفت می‌رساند.

ماریس در جایی از مقاله ممتّع خود به یکی از موارد نادر در باب ۵۴ از فتوحات می‌پردازد، جایی که ابن عربی بالحن صریح کم سابقه‌ای، بحث بسیار حاد و صریحاً سیاسی و خصومت دیرپای «فقهای شریعت» نسبت به اولیاء الله را پیش می‌کشد. او مدّعی است که خداوند کسی را خشن‌تر و بی‌رحم‌تر از فقها نسبت به مردان خدا (اولیاء الله) نیافریده است، حال آن‌که اینان خود را وقف خدمت به

معنوی ابن عربی، جای جای فتوحات (به‌ویژه باب ۵۴ آن) را تحلیل و مثال‌ها و قرائن روشنی از آن ارائه می‌کند. به عبارت دیگر، ماریس نکاتی را برجسته می‌کند که ابن عربی آن‌ها را، به اقتضای شرایط و مصالحی، یا به‌صراحت یا به بیانی نمادین و پیچیده اظهار کرده، و آن‌چه را به‌طور سر بسته بیان داشته به خوانندگان نکته‌سنج و اهل معنی خویش وامی‌گذارد که خود فهم کنند. نخستین تذکر شیخ اکبر این است که اتّکای صوفیان بر ارتباط‌های پوشیده به یاری زبان اشاره، به منظور صیانت خود از خطر مقامات شریعتمداری بود که نسبت به صداها باطن گوشی بسته، اما گنج علوم ظاهر در آستین داشتند. نکته باریکی که شیخ می‌افزاید این است که برای ارتباط روحانی مؤثر، چندان هم نیازی به این اشارات نیست، زیرا کسانی که حقیقتاً با الهام ربّانی یا پیام سروس‌آشنایند، در دم و بلافاصله آن اشارات را بازمی‌شناسند

مهمی از شرح و تأویل مکی از اسلام عرفانی و باطن‌گرا است. او اشاراتی نیز به نوع نگاه‌های شماری از محققان سرشناس حنبلی نسبت به مکی کرده‌است. مکی، که از احمد حنبل با عنوان «امام» نام می‌برد، بسیاری از آراء فقهی و اخلاقی مندرج در قوت القلوب را از کتاب الوریع وی نقل کرده‌است. چنین می‌نماید که، لا اقل در یکی-دو سده اول حضور محسوس متصوفه، تفاوت چندانی میان «زاهد مدرسه‌نشین متشرع» و «زاهد متصوف خلوت‌نشین» نبوده‌است، جز آن‌که اولی بر علم ظاهر و استدلال عقلی و دومی بر علم باطن و واداد قلبی تأکید می‌ورزیدند. تفاوت‌ها میان این دو، در سده‌های پسین بیش‌تر و بیش‌تر نمود یافت؛ یا، احتمالاً به میل و تحریک پاره‌ای عناصر خاص، به اختلاف‌ها دامن زده‌شد و تدریجاً متشرع و متصوف، در بعض ادوار تاریخی، برابر هم قرار گرفتند. به هر حال، علت این‌که نمی‌توان نظر قاطعی در مورد روابط میان این دو گروه داد، همچنان‌که یازاکی تصریح می‌کند، این است که داوری‌ها و ارزیابی‌های حنبلیان درباره صوفیان یک‌دست و همسو نبوده‌است. به‌ویژه، بعضی بزرگان حنبلی، مانند ابن‌تیمیه و ابن‌جوزی، ضمن مردود دانستن شماری از گرایش‌های فکری، افراط‌کاری‌های خاص صوفیه، و مخصوصاً استناد آنان به احادیث مشکوک و غیرمعتبر، بر بسیاری از افکار و رفتار آنان مَهر تصویب می‌نهند.

فصل چهارم، «صوفیان در مقام علما در آسیای مرکزی قرن هفدهم: شیخ علی‌آبادی عالم و مولانا شریف بخارایی»، تألیف دوین دویس (Devin DeWeese) تا حدی همان خطی را دنبال می‌کند که مقاله قبلی: این‌که دو گروه فقیه و صوفی همیشه و همه جا مقابل هم نبودند، و حتی گاه نه دو گروه متمایز بلکه اساساً یک گروه را تشکیل می‌دادند. اگر نه در سرزمین‌های دیگر، لا اقل در آسیای مرکزی قرن هفدهم چنین تقابل عقیدتی و سبک و سلوکی محسوس نبوده‌است، تا جایی که، بنا به داوری دویس، در آن دوران صوفیان علما و علما صوفیان بودند. دویس اضافه می‌کند که این وضعیت در دو سده پیش از آن نیز تا حدی وجود داشته و سپس، به اوایل قرن نوزدهم هم کشیده شده‌است. صوفیه این سه قرن

خداوند کرده و به یمن عنایت او به حقیقت حضرت و اسرار خلقت و معنای کتاب او وقوف یافته‌اند. بنابراین، این فقیهان نسبت به اولیاء الله به‌مثابه فرعون نسبت به پیامبران الهی هستند. ابن‌عربی، از این رو، می‌افزاید که این «یاران ما» (اولیاء الله) برای محفوظ ماندن از آسیب‌های اهل کذب و انحراف، به زبان اشاره روی می‌آورند. به عقیده شیخ اکبر، هر آیت الهی که بر اولیاء الله فرود می‌آید، دو جنبه دارد: جنبه‌ای که ایشان آن را در نفس و روح خود مشاهده می‌کنند و جنبه‌ای که آن را در بیرون از خود می‌بینند. آنان آنچه را که در نهان خود می‌بینند «اشارات» می‌خوانند تا هضم آن برای فقیهان، که استادان صورت‌های ظاهرند، راحت‌تر باشد. با این همه، هر معنایی را مردان خدا به کمک نظر و بصیرت عرفانی خود نزد فقیهان بیان کنند، اینان آن را مردود می‌شمارند، زیرا معتقدند این اولیاء الله هیچ چیز نمی‌دانند. سبب این انکار، به باور ابن‌عربی، این است که به تصور فقها، دانش فقط از طریق تعلیم گرفتن از فردی دیگر به دست می‌آید. ماریس موارد متعدّد دیگری از وجوه تقابل و اختلاف دیدگاه‌های صوفیان و فقیهان عرضه می‌کند که باید خواند و به عمق تحقیق او پی برد.

فصل سوم، «کتاب الوریع: تأثیر ابن‌حنبل در [ابوطالب] مکی»، از سائیکو یازاکی، تلاشی است برای نشان دادن سنخ روابط سخت پیچیده حنبلیان و صوفیان. اگرچه ممکن است در یک نظر کلی و گذرا، این دو گروه مقابل یا حتی مخالف یکدیگر تصور شوند، ولی این تمامی واقعیت نیست، زیرا اگر چه این دو فرقه پیوسته آماج انتقادهای تند یکدیگر بوده‌اند، قرائن نشان می‌دهد که حنبلی بودن لزوماً ضد صوفی بودن نیست. در تاریخ به صوفیانی، مانند خواجه عبدالله انصاری و عبدالقادر گیلانی، برمی‌خوریم، که حنبلی مذهب بوده‌اند. یازاکی، به‌عنوان نمونه، تأثیرپذیری ابوطالب مکی (د. ۳۹۶ق) را از احمد بن حنبل (د. ۲۴۱ق) موضوع تحقیق خود قرار داده و ثابت کرده‌است که مکی در نگارش قوت القلوب که یکی از نخستین کتاب‌های راهنمای اخلاق و تصوف است، از کتاب الوریع ابن‌حنبل و رویکرد وی به حدیث بهره گرفته‌است. به نظر یازاکی، تعالیم و روش ابن‌حنبل مؤلفه

اخیر، افزون بر دانش‌های باطن، در علوم ظاهر هم دستی داشته‌اند و اغلب شغل‌های رسمی و غیررسمی‌ای را متقبل می‌شده‌اند که نوعاً خاصّ علما بوده‌است. همین‌طور، طیّ این دوران طولانی، کسانی که به‌طور جدّی در فعالیت‌های علمای آسیای مرکزی شرکت داشتند، به یکی از سه طریقتِ نقشبندی، یسوی، و کبروی متصل بودند؛ به این معنا که اکثر اعضای طبقه‌ای که در حوزه قرآن‌پژوهی، حدیث، فقه، و دیگر علوم اسلامی مطالعه عمیق داشتند، یا در مقام قاضی، مدرّس و دیگر مسئولیت‌هایی گمارده می‌شدند که مستلزم اشراف بر چنین تخصص‌هایی بود، با یک یا چند سلسله صوفیانه نیز پیوستگی‌های طریقتی داشتند. بنابراین، در آسیای مرکزی قرن هفدهم - که عمدتاً موضوع بحث دوین دویس است (و به‌طور جنبی، تا اوایل قرن نوزدهم) - نه تنها مواجهه و خصومتی میان پیروان شریعت و رهروان طریقت محسوس نبود و منتقدین گروه دوم لزوماً از میان گروه اول نبودند، بلکه این صوفیان بودند که سخت‌ترین خُرده‌ها را بر صوفیان دیگر می‌گرفتند. به عبارت دیگر، هر آن‌چه مغایر با احکام و عقاید شریعت بود هدف انتقاد هر دو گروه طریقتی و شریعتی قرار می‌گرفت.

دویس به دنبال بیان شرح مجملی از وضعیت صوفیه و علما در آسیای مرکزی و دسته‌های مختلف نقشبندی و یسوعی و رقابت‌های میان آنان، موضع اهالی طریقت و شریعت نسبت به هم، آمیزش صلح‌آمیز و همسویی این دو جماعت با یکدیگر، و ظهور گروه‌های فرعی صوفی، می‌پردازد به معرفّی مشایخ نقشبندی و یسوعی آسیای مرکزی، با تأکید بیش‌تر بر وضعیت صوفیان ماوراء النهر و مراکز مهمّ شهری آن‌ها، سمرقند و بخارا. از میان صوفیان، او اطلاعات مسوط‌تری درباره بزرگ‌ترین شیوخ یسوعی، شیخ علی‌آبادی عالم و مولانا محمد شریف بخاری، به دست می‌دهد.

بخش دوم مرگب از دو مقاله زیر، مربوط به آناتولی، است:

فصل پنجم، «استقرار تصوّف در آناتولی در حال اسلامی شدن (سده‌های چهاردهم و پانزدهم)»، به قلم احمد قره‌مصطفی،

پس از بیان مجملی در روند شکل‌گیری آناتولی اسلامی - ترکی که در فاصله سقوط دولت بیزانس و ظهور امپراتوری عثمانی در اواخر قرن نهم رخ داد و جامعه‌ای مرگب از زمینه‌های مختلف قومی، زبانی و مذهبی را به جامعه‌ای در مسیر مسیحیت‌زدایی و اسلامی و ترکی شدن قرار داد، به نقش صوفیان در این استحاله فرهنگی - دینی می‌پردازد و سپس دیدگاه‌های شماری از شاخص‌ترین صوفیان ترک این دوره را نسبت به علما و دیگر نخبگان دانش‌آموخته بررسی می‌کند: نخبگانی که منزلت خویش را اغلب مدیون تبخّر و کارایی خود در عربی یا فارسی بودند. قره‌مصطفی تصریح می‌کند که آثار ترکی‌گویندگانی چون یونس امره، عاشق پاشا و امثالهم نشان‌دهنده طیفی از موضع‌گیری‌ها و نظرات صوفیان نسبت به علم و عالم است: از حمایت مشفقانه گرفته تا انکار آشکار. نویسنده این مواضع را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند؛ یکی مواضع کمابیش همسو و دوستانه صوفیان شهری و دیگری مواضع مخالف و خصمانه صوفیان روستانشین. نویسنده سپس توضیح می‌دهد که طیّ این مرحله شکل‌گیری پسابیزانس، علمای تعلیم‌دیده در مدارس دینی عموماً مروج اسلام شریعت‌محور و پیرو مذهب حنفی و بعضاً طرفدار مذهب شافعی بودند، و در عین حال، با نظرات صوفیان معمولاً نسبت به دو رسم اختصاصی صوفیانه، یعنی ذکرگویی و سماع، موضع مخالفی نمی‌گرفتند. مشایخ صوفی شهرنشین اغلب خود عالمان دین بودند، حتی اگر با بخشی از الهیات فقها که موافق با رویکردهای آنان نبود، سرخلاف داشتند. مع ذلک، چنین همسویی و توافقی میان صوفیان روستانشین، که عموماً ترک‌زبان بودند، با علمای دین، مخصوصاً علمای شهرنشین، وجود نداشت. قره‌مصطفی سه تن از برجسته‌ترین افراد این گروه از صوفیان را به‌عنوان نمونه انتخاب و معرفی می‌کند: یونس امره (د. ۷۲۰ ق؟)، قایغوسوز ابدال (د. نیمه اول قرن نهم ق)، و عثمان بابا (د. ۸۸۳ ق). این‌ها درویش‌های ترک‌زبانی بودند که از روستایی به روستای دیگر می‌رفتند یا هرازگاهی به‌طور فصلی مقیم زاویه‌هایی می‌شدند که هواداران آنان برای اولیاء شاخص خود می‌ساختند. این سه درویش مریدهایی مخلص در میان روستائیان داشتند که فقط به ترکی سخن می‌گفتند. آنان روایت‌های خاصی از

دانش‌های زمان به زبانی قابل فهم اکثریت می‌شدند و در «تکیه»‌های خود به تعلیم و تربیت مستعدان اقدام می‌کردند. نویسندگان صوفیان را به دو دسته تقسیم می‌کند: طریقت‌های سازمان‌یافته، مانند مولویه، نقشبندیه، و بایرامیه که از حمایت ارباب قدرت برخوردار بودند؛ و طریقت‌های درویشی، مانند حیدری‌ها، قلندرها، و ملامتی‌ها، که فاقد نظامی منسجم، و دارای آیین‌های سرّی و مختصّ خود بودند. این گروه دوم نه تنها بهره‌مند از مساعدت‌های صاحبان زر و زور نبودند، بلکه بعضی اوقات رودرروی آنان می‌ایستادند.

روابط نسبتاً ملایم میان دولت عثمانی، صوفیان و علمای متشرّع حدوداً از اوایل قرن دهم به بعد به سردی گرایید و مدرسه‌نشینانی که در امور سیاسی-اجتماعی اعمال نفوذ می‌کردند و، در کنار علوم دینی، موضوعاتی از قبیل ریاضیات، هندسه و طب را نیز تدریس می‌کردند، بنا به خواسته سلاطین عثمانی، به آموزش فقه اسلامی محدود شدند. از دیگر سو، پایان قرن دهم و آغاز قرن یازدهم قمری شاهد روابط حتی نزدیک‌تر میان حاکمان و مشایخ صوفی بود. افزایش فعالیت‌های صوفیه به بروز خصومت گروه جدیدی از علمای اهل ظاهر با صوفیه منجر شد. این گروه، تحت تأثیر تعلیمات واعظ سرسخت، قاضی‌زاده محمد (د. ۱۰۴۵ق)، اعمال و پاره‌ای از اعتقادات صوفیان را بدعت‌آمیز و خلاف شرع می‌دانستند. توفیق جنبش قاضی‌زاده، عمدتاً نتیجه بهره‌گیری آن از آشوب و فساد جامعه قرن یازدهم عصر عثمانی بود. مبلغان این جنبش با علمای وابسته به دربار عثمانی، واعظان و مشایخ صوفیه که با اعتقاداتشان موافق نبودند، برخوردهای تندی داشتند. قاضی‌زاده که صوفیه را زندیق و بدعت‌گذار می‌خواند و، ضمناً، به محبوبیت و نفوذ فزاینده آنان حسد می‌برد، علناً به مخالفت با آنان برخاست، و این باعث تمایل بیش‌تر توده‌ها به صوفیان شد. در آن زمان ابن عربی و افکار او بسیار پرطرفدار بود و این خشم قاضی‌زاده و همفکران او را برمی‌انگیخت، زیرا بسیاری از آن‌چه شیخ اکبر در آثار خود گفته، از نظر آنان خلاف شرع و بدعت صرف بود. لیزا تسبیحی نمونه‌ای از این سخنان بدعت‌آمیز را زیر عنوان «توبه فرعون در دم مرگ» نقل و شرح کرده‌است. ابن عربی که در فتوحات

نظریه‌های صوفیانه عرضه می‌کردند که عاری از فقه اسلامی و الهیات آن بود. از نظر آنان، اسلام شریعت‌محور و گفتمان‌های تجویزی و هنجارگذار علمای شریعت‌مدار بیش از حد تحکّم‌آمیز و فاقد روح تسامح بود و، مهم‌تر آن‌که، پیام واقعی پیامبر^ص و حضرت علی را تحریف می‌کرد. آنان به علما واقعی نمی‌نهادند و به متخصصان علوم دینی و مقاماتی که از منزلت و اعتبار اسلام شهری برخوردار بودند، اعتنانی نکردند. آنان حتی نسبت به مشایخ صوفی و پیروان ایشان، که وجهه‌ای اجتماعی داشتند، خصومت می‌ورزیدند، زیرا آنان را دغلكار و شیاد تصوّر می‌کردند. درویشانی از نوع یونس امره سعی می‌کردند با مردم عادی درآمیزند، به زبان آنان سخن بگویند، مانند آنان پیوستند و از نوشتن نسخه‌های شریعت‌محور برای رفتارها و شعائر اجتماعی پرهیز کنند. خلاصه آن‌که، اسلام و تصوّف آنان درست نقطه مقابل اسلام و تصوّف «فربکار» شهری بود. در واقع، اسلام آنان ضدّ اسلام رسمی و نهادینه‌شده مستقر در شهرها بود.

فصل ششم، «صوفیان در مقابل علمای ظاهری در ترکیه عثمانی قرن هفدهم: بحث بر سر "ایمان فرعون" در سنت‌های صوفیه مولوی و اکبری»، از الیزا تسبیحی، پژوهشی است درباره جایگاه و نقش اجتماعی-سیاسی علما و صوفیان در ترکیه عصر عثمانی: دو گروه بسیار متنفذ که هم در چشم عامه مردم هم در نظر حاکمان و ارباب قدرت و مکنّت احترام ویژه‌ای داشتند. مع ذلک، این علما بودند که متولّی احکام اسلام، مشاور سلاطین و متکفل مشاغل عالی‌دولتی (در مقام وزیر، قاضی، واعظ و مدرّس) بودند. آنان از انواع حمایت‌های سلاطین برخوردار می‌شدند و در مقابل، از نفوذ خود در ایجاد آرامش در میان توده‌ها به نفع سلاطین استفاده می‌کردند. فی الواقع، داد و ستدی میان علما و امرا جریان داشت. صوفیان نیز، که به طریقت‌های مختلفی تقسیم می‌شدند، نه تنها در مقام راهنمایان معنوی عامه عمل می‌کردند، گاه نقش رهبران سیاسی را نیز بر عهده می‌گرفتند. آنان، همچون علما، هم در میان فرمانروایان نفوذ داشتند هم در میان عامه مردم. از آن‌جا که تعالیم مدرّسان مدرسه‌های علمیه فراتر از سطح سواد افراد عادی بود، صوفیان متصدّی نشر بخشی از

فرعون را جزو یکی از چهار گروه ملعون و مطرود ابدی می‌شمرد، در فصوص الحکم از ایمان آوردن این نماد کثیر و منیت به هنگام غرق شدن در دریا و تطهیر شدن از تمامی گناهانش سخن به میان می‌آورد. چنین تأویلی از آیات قرآنی بر متشرعین گران می‌آمد و، با موافقان آن، که عموماً از صوفیه بودند، سخت عناد می‌ورزیدند.

بخش سوم مربوط به وضع تصوّف در ایران دوران مغول، تیموری و صفوی است، مشتمل بر چهار فصل.

فصل هفتم، «تداوم تعقیب و آزار: اسماعیلیّه و تقیّه پس از تهاجمات مغول»، از شفیق ویرانی، عمدتاً به وضعیت پُرمخاطره اسماعیلیان در دوره پسامغول می‌پردازد: دورانی که به حکم امرای متعصب تیموری و اصرار بخشی از علمای اهل تسنن تصمیم به قلع و قمع اهل این فرقه گرفته شد؛ جماعتی که بیش‌ترشان در ناحیه قهستان پراکنده بودند. قصّه از این‌جا آغاز می‌شود که یکی از مشاوران شاهرخ تیموری، موسوم به جلال قائنی، از طرف سلطان مأمور می‌شود که به قهستان برود و «بدمذهبان» را ریشه‌کن کند، و این تعبیر ظاهراً نه‌تنها شیعیان [هفت‌امامی و اثنی‌عشری] که حتی سنّیان غیرحنفی را نیز شامل می‌شد. قائنی مشاهدات و تجارب خود را در نصایح الشاهرخی ضبط کرد، کتابی که به‌صورت دستنویس باقی مانده، و شفیق ویرانی تحقیق خود را بیش‌تر بر اساس آن نهاده است. مسأله‌ای که قائنی در امر اجرای دستور شاهرخ با آن مواجه بود، شیوه تقیّه‌ای بود که اسماعیلیان برای صیانت خود از خطر تعقیب و تکفیر پیش گرفته بودند؛ بسیاری خود را سنّی و بعضی نیز صوفی وانمود می‌کردند. از آن‌جا که هر دو فرقه صوفیه و اسماعیلیه اهل باطن و رمز و راز و نمادین‌گویی بودند، تحت شرایط نامساعد عصر تیموری، که حتی سنّیان معتدل و راغب به همزیستی مسالمت‌آمیز با اسماعیلیان را بر نمی‌تافت، به هم نزدیک‌تر شدند، تا جایی که بعضی از گویندگان اسماعیلی از نمادها و اصطلاحات صوفیانه بهره می‌گرفتند. مثال شاخص نزاری قهستانی، شاعر متعهد اسماعیلی، است که گاه تشخیص او از صوفیان واقعی آسان

نیست. بیش‌تر تحقیق ویرانی حول این موضوع است که روش تقیّه، که یکی از توصیه‌های اسلام بوده، چگونه در پاره‌ای از جوامع اسلامی، به‌عنوان راه برون‌رفت گروه‌های باطن‌گرا و اهل «کتمان» از خطر نابودی، به کار گرفته شده است. اسماعیلیان که پس از نابودی مرکز اصلی آنان، الموت (۶۵۴ق)، احساس خطر مضاعف می‌کردند، بیش از پیش به تقیّه نیاز داشتند. تا پیش از حکومت صفوی، مخصوصاً در دوران‌هایی که اهل سنت و جماعت در جوامع اسلامی دست برتر را داشتند، شیعیان اثنی‌عشری نیز به تقیّه متوسل می‌شدند. در این فصل هفتم ما بیش‌تر درباره اسماعیلیان و مواجهه آنان با شاخه غالب و مسلط اسلام (امرا و علمای وابسته به آنان) و کاربرد تقیّه می‌خوانیم تا درباره برخورد صوفیان و معارضان آنان به‌طور اخصّ.

فصل هشتم، «قربانیان یا رقیبان؟ تعقیب و آزار حروفیّه و علل احتمالی آن»، از اورخان میر-کازیمف، به‌دنبال بیان اثبات این واقعیت تاریخی است که خصومت علمای ظاهر و «رسمی» دین با گروه‌هایی که خود را اهل باطن می‌دانستند، اغلب نه بر سر اختلافات صرفاً عقیدتی و خداشناختی، که به‌سبب رقابت‌های سیاسی و فکری بوده است. به نظر میر-کازیمف، یکی از نمونه‌های این‌گونه مناقشات آن است که میان علما و فقهای اسلام و فرقه باطن‌گرای معروف به حروفیّه پیش آمد و نخست منجر به اعدام بنیان‌گذار آن فرقه، فضل‌الله استرابادی، در ۷۹۶ق، و بعدها قتل افراد دیگری از این فرقه شد. بنا به علل سیاسی و جابه‌جایی قدرت در جهان اسلام، از جمله ضعیف شدن مشروعیت خلفای عباسی، ظهور سلسله‌های محلی و-سرانجام بر اثر سقوط بغداد در ۶۵۶ق- فرقه‌های صوفی مسلک و باطنی‌مشرّب قدرت و نفوذ زیادی پیدا کردند و بسیاری از مشایخ آنان نه‌فقط به مرجعیت دینی-عرفانی، که به سيطرة سیاسی نیز دست یافتند. یکی از این گروه‌ها حروفیان بودند که در آغاز فعالیت‌های خود، در نزد حاکمان زمان اعتبار به‌سزایی حاصل کردند و همین حسد و حس رقابت فقها و علمایی را که اکثرشان تا آن زمان میدان‌دار عرصه دین و سیاست بودند، برانگیخت. از آن‌جا

همین دوران قبل از ضدیت آشکار با طریقت‌های صوفی زندگی می‌کردند. مع ذلك، با بالا گرفتن نفوذ علمای شیعی، مخالفت با فلسفه و تصوّف بالا گرفت. قمی، در ردّ صوفیه، احادیث شیعی را معیار سنجش خوب و بد اعمال صوفیان قرار می‌دهد؛ او تصریح می‌کند که بسیاری از شیعیان، بر اثر جهالت و فاصله گرفتن از علما، به کارهایی مانند کف زدن، «برجستن»، چرخیدن و شاهدبازی دست می‌زنند که همه خلاف پیام آن احادیث است. قمی بارها این‌گونه افراد را پیروان فریب‌خورده حلاج، بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و امثال این‌ها می‌داند و آنان را به باد انتقاد می‌گیرد که به جای مسجد و نماز جمعه به خانقاه می‌روند، جامه‌های مخصوص می‌پوشند، و به شیوه نصرانیان، معتقد به وحدت وجود هستند. او، به غیر از سه عارف نام‌برده، بر شماری دیگر از مشایخ و اولیاء صوفی، مانند معروف کُرخی، علاءالدوله سمنانی، نجم‌الدین کبری، روزبهان بقلی و ابن عربی خرده‌ها می‌گیرد و پاره‌ای از اقوال آنان را بدعت‌گذارانه می‌داند.

قمی حکمة العارفین خود را این‌گونه آغاز می‌کند که مردمی حقیقت را به خاطر باطل فرو گذاشتند و بنابراین، آل علی و قرآن را رها، و از «اهل ضلال» پیروی کردند. اینان یا به فیلسوفانی چون فارابی، ابن‌سینا، افلاطون و ارسطو گرویدند یا خود را صوفی خواندند. این دور ماندگان از حقیقت و گرفتارانِ وهم و خیال، از نظر قمی، همه در زمره بدعت‌گذارانند.

در این کتاب از پیدا شدن فلسفه در اسلام، به‌خصوص در اسلام شیعی، سخن رفته است. آن‌گاه، با استناد به احادیث امامان تأکید می‌شود که فقط باید بر قرآن و سنت پیامبر تکیه کرد، چه در اصول و چه در فروع دین، مانند فقه. بدیهی است که در چنین تفکری، جایی برای فلسفه نمی‌ماند، کما این‌که محمّد غزالی هم فلسفه را به باد انتقاد گرفته است. قمی در این کتاب با چهره‌هایی مانند عبدالرزاق لاهیجی، ملاصدرا، منصور دشتکی، علاءالدین قوشچی، جلال‌الدین دوانی، فیض و میرداماد به معارضه برمی‌خیزد. او ضمن بحثی مبسوط درباره نظریه وحدت وجود، از ملاصدرا انتقاد می‌کند، اما سابقه این مفهوم را به حلاج و بایزید می‌رساند و می‌افزاید که این فکر نزد ابن‌عربی و پیروان او، از قبیل

که انگیزه‌های سیاسی در کار بود، گروه‌ها گاه با توسّل به دست‌آویزهایی مانند بدعت، اباحه، ثنویت، الحاد، و اتحاد [خدا و انسان] سعی می‌کردند رقیب را از میدان به در کنند. طبق نظر میر-کازیمف، فضل‌الله حروفی قربانی همین دست رقابت‌ها شد، و الا سخنان او عموماً موافق با جوهره اسلام بود. البته، نباید فراموش کرد که نظریه «تأویل» او، که یکی از وجوه مشترک وی با دیگر فرقه‌های صوفی بود، به ذاتی اهل ظاهر خوش نمی‌آمد. رقابت برای نزدیک شدن به مراکز قدرت و احراز سیطره دنیایی، منحصر به دعوی فقیه و صوفی نبود، بلکه گاه شیخی صوفی در مقابل شیخ صوفی دیگری به دشمنی برمی‌خاست؛ کما این‌که سرنوشت حروفیه را نه یک فقیه بلکه زاهدی صوفی رقم زد که می‌گفت در عالم رؤیا پیامبر از او خواسته تا این‌هایی را که ویرانگر دین بودند، از میان بردارد.

فصل نهم، «نگاهی به گفتمان عرفانی اواخر عهد صفوی: نقدی آخباری‌گری از تصوّف و فلسفه»، نوشته آندرو نیومن، حول محور آثار و آراء یکی از منتقدان سازش‌ناپذیر فلسفه و تصوّف در نیمه دوم عصر صفوی، به نام محمّدطاهر حسینی قمی (د. ۱۰۹۸ق)، می‌چرخد. گرچه او از این دو رشته به‌طور کلی انتقاد می‌کند، اما شدت حمله او بالاخص متوجه فیلسوفان و صوفیان قرن یازدهم هجری است. این عالم آخباری و ضد شیوه «اجتهاد»، صاحب آثاری است که نیومن چهار قلم از آن‌ها را معرفی، و به پاره‌ای از خرده‌گیری‌های ضد فلسفه و تصوّف آن‌ها اشاره می‌کند. عناوین کتاب‌ها این‌هاست: ردّ صوفیه، تحفة الاخیار، و فواید الدینیته به فارسی، و حکمة العارفین به عربی. دو اثر اوّل در ردّ صوفیان، اثر سوم در انکار صوفیه و فلاسفه، و اثر چهارم در انتقاد از فیلسوفان است. از طرفه‌های روزگار این‌که صوفیان با نوعی صوفی‌گری آغاز کردند ولی به‌مرور تغییر رویه دادند و نهایتاً به صوفی‌ستیزی کشیده شدند و، به‌ویژه، در عهد شاه سلطان حسین، صوفیان در معرض تعقیب و آزار شدید قرار گرفتند. شاه اسماعیل، شاه طهماسب و شاه عباس اوّل، لااقل به‌ظاهر، تمایلات صوفیانه از خود نشان می‌دادند. شماری از نام‌آوران عرصه فلسفه و حکمت، مانند میرداماد و ملاصدرا متعلق به

معین‌الدین جندی، عبدالرزاق قاشانی و داود قیسری، از اعتبار خاصی برخوردار بوده‌است. او پیروان وحدت وجود، مانند حسن بصری و ابوالحسن خرقانی را بر باطل، و مولانا را صاحب اندیشه‌های خطا می‌داند، و سلسله‌های متشکل به دنبال این افراد در ایران و پیروان اولیای سنی را اهل بدعت می‌شمارد. نیومن تمامی احادیثی را که مستند مباحث قمی در فوائد الدیته بوده به‌دقت احصاء کرده‌است: احادیثی که برای منتقد اخباری‌مشرقی چون قمی، پس از قرآن، معتبرترین منبع موثق بوده‌است.

دومین کتاب قمی در ردّ صوفیه تحفة الاخیار است. او مقدمه در ردّ صوفیان، دنیا را «دارالشفاء»، پیامبر و امامان را «طیبیان» و امام دوازدهم را پزشک بیماران عصر حاضر می‌داند؛ منتها چون این امام در غیبت به سر می‌برد، باید به «علمای دیندار» متوسل شد که درمان درد را در کتب «معتبر» دارند. بهترین این کتاب‌ها قرآن و «کتب اربعه» حدیث است، نه آثار امثال سقراط، افلاطون، جالینوس یا حلاج و بایزید. او بسیاری از اقوال و افعال کسانی چون شمس تبریزی، فریدالدین عطار، عزیزنسفی، و اوحدالدین کرمانی را، که مورد تأیید روایات اهل حدیث و علمای اخباری نیست، «بدعت» می‌خواند.

الفوائد الدیته اثری چاپ‌نشده است که قمی در مقدمه آن به «فتاوا» در مقابل فلسفه، بی‌اعتقادی پیروان بایزید و حلاج، و فضائل «علوم دینیه»، علما و فقها می‌پردازد و سپس پاره‌ای مباحث در فلسفه، طب، حساب و هندسه، علم تفسیر، اصول فقه، کلام، حکمت و نجوم مطرح می‌کند و، انطباق یا تضاد آنها را با شرع، همه جا به محک احادیث و روایات می‌سنجد.

فصل دهم، «امامان شیعی و تصوّف: پژوهشی انتقادی درباره روایات منسوب به پیامبر و امامان در انتقاد از تصوّف»، به‌قلم شهرام پازکی، کوششی است برای رفع این شبهه که تشیع و تصوّف دو طریق کاملاً متفاوتند، و نیز انتقاد از کسانی که احادیثی در تأیید چنین افتراقی از پیامبر و امامان شیعی روایت کرده‌اند، در حالی که شواهد متعدّد نشان می‌دهد که میان این دو فرقه همدلی و تفاهم، حتی وحدت،

وجود دارد. شماری از علمای سنی که مخالف تصوّف هستند، این تفاهم و اتحاد را تأیید می‌کنند. از طرفی، وجود شیعیانی را که صوفی‌مشریند نمی‌توان انکار کرد. یک مثال شاخص صوفی‌شیعی سرشناس، سید حیدر آملی (د. ۷۸۷ق) است که می‌گوید: «تشیّع و تصوّف دو نام متفاوت اما دالّ بر واقعیتی واحدند». به‌علاوه، اکثر طریقت‌های صوفیه تبار روحانی خود را به امامان شیعه می‌رسانند. مؤید وجود پیوند نزدیک امامان با بعضی از صوفیان، راویان صوفی مسلکی هستند که از امامان نقل حدیث کرده‌اند. پازکی، به‌استناد مدارک موجود، معتقد است که جز تلیس ابلیس ابن جوزی، هیچ رساله مستقلّ در خور اعتنائی تا قبل از اواسط عهد صفوی در ردّ صوفیه نوشته نشده‌است. پرسش نویسنده در شروع تحقیقش این است که منبع احادیث منسوب به امامان بر ضدّ تصوّف چیست. او سپس با تکیه بر روش‌های مختلف سنجش در «علم الحدیث» به این نتیجه رسیده‌است که احادیث ضدّ صوفیه منتسب به پیامبر عموماً نمی‌توانند در جزو احادیث «صحیح» قرار گیرند، چرا که هم از نظر اسناد هم به‌لحاظ محتوا یا مجعولند یا ضعیف. اکثر این دست احادیث زمانی در دوران صفویه پیدا شده‌اند، که صوفیان به علل مختلف در معرض انکار و ردّ علمای شیعه بودند. گاه روایات نه چندان شناخته‌ای را به قصد سرکوب صوفیان، به محدثین و فقهای سرشناس زمان نسبت می‌دادند؛ کما این که نخستین و مهم‌ترین کتاب ضدّ صوفیه، به‌نام حدیقة الشیعه، که به مقدّس اردبیلی نسبت داده می‌شده، از این فقیه سرشناس نیست و ثابت شده که، به احتمال زیاد، روایت مجعولی از کشف الحق تألیف ملاً معزالدین اردبیلی است که فصلی در ردّ تصوّف به‌قلم مؤلفی گمنام بدان [روایت مجعول] اضافه شده‌است.

بخش چهارم، زیر عنوان «ایران عصر قاجار و ایران معاصر»، دربرگیرنده چهار فصل است.

فصل یازدهم، «تصوّف‌ستیزی در ایران اوایل قاجاریه: آقا محمدعلی بهبهانی (۱۱۴۵-۱۲۱۶ق) و رساله خیراتیّه او»، تألیف الیور شاربروت (Oliver Scharbrodt) جست‌وجویی

آمده بود، حصر خانگی کرد. بهبهانی نه فقط با صوفیه، بلکه با اهل تسنن هم در ستیز بود. او به چند علت مهم صوفیان را اهل بدعت یا خارج از اسلام راستین می‌دانست. یکی این‌که نعمه‌اللّهیه قطب یا رهبر خود را «نایب خاص» امام غائب شیعیان معرفی می‌کردند، و این باعث تضعیف ادعای علمای شیعه بود که جمعاً خود را نماینده آن امام و مستحق زعامت شیعیان در ایران می‌دانستند. علت دیگر اعتقاد غالب صوفیان به نظریه «وحدت وجود» بود. بهبهانی، که در رساله خود صوفیان را گُرگانی در لباس میش می‌خواند، آنان را پیروان مکتب «حلول» و «اتحاد» توصیف می‌کرد. عقیده به امکان حلول خداوند در انسان و اتحاد این دو، به نظر بهبهانی، ریشه در وحدت وجود دارد؛ نظریه‌ای که با نام ابن عربی گره خورده است. مطابق اعتقاد امثال بهبهانی، وحدت وجود مخرب اصل اساسی اسلام، یعنی توحید و منزّه بودن خداوند از مجانست مخلوقات، است و ادعاهای خارق العاده امثال ابن عربی، بایزید بسطامی، مولانا و بسیاری دیگر را، که با پس زمینه وحدت وجود ابراز شده‌اند، از مقوله کفر یا شرک می‌خواند. بهبهانی، از آن‌جا که عموماً در نوشته‌ها و سروده‌های فرقه نعمه‌اللّهیه از این قسم ادعاهای مبالغه‌آمیز فروان مشاهده می‌کرد، آنها را به طور کلی خارج از اسلام شیعی می‌شمرد. دیگر موضوع محلّ مشاجره بهبهانی با صوفیان، رویکرد آنان به اعتقادات بنیادی دین و مسائل حقوقی و فقهی است. او صوفیان را از این لحاظ سنی‌های مخفی می‌داند که از این لحاظ به اسلام سنی نزدیک‌تر یا عین آنان هستند؛ بنابراین، نمی‌توان آنان را شیعه راستین خواند. بهبهانی آن‌چه را که صوفیان مایه امتیاز و استثنایی بودن مشایخ خود می‌دانند، مانند کشف، شهود، وصول و امثال این‌ها، حدّ اقل توهم و مالیحولیا و نتیجه مصرف بنگ و حشیش می‌داند، و رفتارهایی چون خلوت‌گزینی، ریاضت و چله‌نشینی را فریب‌کاری می‌خواند. به زعم او، منتسب کردن مقام خدایی، پیغمبری، امامت و ولایت به نورعلیشاه و معصوم‌علیشاه نشأت‌گرفته از اعتقاد به وحدت وجود، ولذا کفر و ارتداد محض است. به‌رغم آن‌که صوفیان حضرت علی^ع را یک صوفی خالص و راهبر محبوب خود می‌دانند،

است عالمانه و جذّاب درباره یکی از نخستین مراحل اوج‌گیری رویارویی میان علمای اصولی شیعه و صوفیان در اواخر قرن دوازدهم، با تأکید خاص بر معارضه آقا محمّدعلی بهبهانی (د. ۱۲۱۵ق) و صوفیان نعمت‌اللّهی. بهبهانی، که خصومت وی با صوفیه او را به «صوفی‌کش» ملقب کرد، در کتاب خود به نام رساله خیراتیّه، با طرح بحث‌هایی جدلی، این فرقه را بیرون از محدوده شیعه اثنی عشری معرفی، و با توجیهاات مذهبی آنان را محکوم به تعقیب و آزار کرد. موضع سازش‌ناپذیر این اصولی متنفذ کمابیش گفتمان ضدّ صوفی ایران عصر قاجار را تشکیل می‌داد. او همزمان با نگارش‌ها و فعالیت‌های ضدّ صوفی، می‌کوشید حمایت سلسله نوپای قاجار را جلب کند، و برای حصول این هدف با درباریان و حتی خود فتح‌علیشاه، مکاتبه می‌کرد تا از فعالیت‌های صوفی ستیزانه وی پشتیبانی کنند. در نتیجه، جز در دوران محمّد شاه و صدر اعظمی میرزا آقاسی صوفی‌مشرّب، سیاست به کنار راندن صوفیان به‌عنوان غیرشیعه بدعت‌گذار، ادامه یافت.

شاربروت، پس از مروری بر تاریخچه طریقت نعمه‌اللّهی و فراز و نشیب‌های آن از عراق تا ایران، انتقال مرکز قدرت آن به جنوب شبه‌قاره، به شرح اتفاقاتی می‌پردازد که با ورود معصوم‌علیشاه از هند به ایران و تلاش وی برای احیاء و سازمان‌دهی مجدد این فرقه در زادگاه آن با همکاری فیض‌علیشاه و فرزندش نورعلیشاه، در شیراز رخ داد. رهبران صوفی پس از دوره نسبتاً کوتاهی روابط صلح‌آمیز با کریم‌خان زند و بعضی دیگر از حاکمان محلی این خاندان، تحت فشار علما و از دست دادن حمایت خان‌های زند به مشهد کوچ کردند و پس از مدّتی در کرمانشاه مستقر شدند. در تمامی این مدّت، آقا محمّدعلی بهبهانی به دنبال ترویج و تثبیت این نظر بود که صوفیان را نباید شیعه دوازده‌امامی به حساب آورد. بهبهانی، ضمن اختلاف عقیدتی که با صوفیه به‌طور کلی، و با نعمه‌اللّهیه بالاخص، داشت، قدرت گرفتن آنان را نیز مغایر میل شدید خود به احراز مقام اعظم در اوایل عصر قاجار می‌دانست. بر اثر تحریکات وی، یکی از خوانین زند معصوم‌علیشاه را، که به نمایندگی از نعمه‌اللّهیه هند به ایران

بهبهانی هر سنخیتی میان علمای آنان و علمای شیعه را مردود می‌شمارد. گرچه به شیخ بهایی که مولانا جلال‌الدین را ستوده، چندان روی خوشی نشان نمی‌دهد، تمایلات صوفیانه امثال نورالله شوشتری، ملا محسن فیض کاشانی و محمدباقر مجلسی، از علمای عصر صفوی، را به گونه‌ای توجیه می‌کند، با این نیت که از نزدیک شدن صوفیان به پادشاهان سلسله نوپای قاجار و قدرت گرفتن آنان پیشگیری کند و جای پای علمای اصولی شیعه اثنی عشری را استحکام بیش‌تری بخشد.

فصل دوازدهم، «مجدوب‌علیشاه: قهرمان ایجاد آشتی کلامی میان تصوف و تشیع در ایران عصر قاجار»، از رضا تابنده، شرح زندگی، تلاش‌های علمی و سلوک معنوی و عرفانی یکی از مشایخ شاخص طریقت نعمه‌اللّٰهی، محمدجعفر کبوتر/ کبودآهنگی معروف به مجدوب‌علیشاه (د. ۱۲۳۸ق) است که پس از طی مدارج تحصیلی در علوم معقول و منقول و رسیدن به مقام اجتهاد، از آن‌جا که تمایلات عرفانی از مدتی پیش‌تر در او پدید آمده بود، با هدایت حسین‌علیشاه اصفهانی، به طریقت نعمه‌اللّٰهی درآمد. عصر زندگی مجدوب مصادف بود با اوایل عصر قاجار که احکام و فتاوی بسیار در ردّ صوفیه صادر می‌شد و پیروان طریقت نعمه‌اللّٰهی، مخصوصاً، قربانی این احکام بودند. بنابراین، مجدوب به نحو مؤثری به حمایت از اعتقادات صوفیان کمر بست، ولی از آراء صوفیانه غیرشیعی تبری می‌جست، زیرا آن‌ها را بدعت‌آمیز می‌دانست. به سبب آن‌که مجدوب تعارضی بنیادی میان شریعت و طریقت نمی‌دید، مریدان خود را تشویق می‌کرد که در کسب علم ظاهر و علم باطن هر دو بکوشند، زیرا معتقد بود که ترکیب این دو به رستگاری می‌انجامد.

تابنده ضمن ترسیم شمّه‌ای از اوضاع سیاسی-اجتماعی، دینی، فلسفی و کلامی ایران عصر قاجار، از جمله، به دو موضوع کلیدی به هم مرتبط تقلید/ اجتهاد از سویی و آخباری/ اصولی از دیگر سو، و دیدگاه‌های مجدوب نسبت به این دو مسئله پر حرف و حدیث می‌پردازد. پیروان مکتب آخباری، که در اوایل قرن یازدهم به اهتمام ملا محمدامین

استرآبادی بنیان گذاشته شد، به اصل اجتهاد علما و تقلید شیعیان از آنان اعتقادی نداشتند؛ این دعوی اصولیان را که نمایندگان امامان شیعه هستند رد می‌کردند و مرجعیت آنان را به امور فقهی و احادیث شیعی منحصر می‌دانستند. در مقابل، اصولی‌ها علماء شیعه را مجتهدان و نمایندگان امامان، و عموم مردم را موظف به تقلید از آنان می‌شمردند. مجدوب به اخباری مسلک‌ها متمایل و منتقد مفهوم تقلید بود. از آن‌جا که در عصر مجدوب غلبه در میان شیعیان با اصولیان بود، و از سوی دیگر وی مقام قطب نعمه‌اللّٰهی را داشت، در معرض خطر بود و بنابراین سعی می‌کرد با اصولی‌ها مستقیماً در نیفتد. به هر حال، او می‌گفت پس از وفات امامان، شیعیان باید به راویان و «عارفان» حدیث رجوع کنند. عارف، به عقیده او، کسی است که احادیث را از حفظ بداند، چه صوفی باشد چه غیرصوفی. موضوع دیگری که در شرایط نامساعد آن زمان برای مجدوب مشکل‌آفرین بود، دفاع وی از نظریه بغرنج و پُرمسئله وحدت وجود بود که وی مهم‌ترین صوفی خبره‌ای بود که تفسیری شیعی از آن می‌کرد. بر روی هم، مجدوب‌علیشاه شخصیت معتدلی بود که هم طرفدار علم ظاهر بود و هم علم باطن و می‌کوشید تا از طریق گفتمانی آشتی جویانه با عناصر اصولی مسلک و ضدّ صوفی، از شدت خصومت میان اهالی شریعت و طریقت بکاهد. به باور رضا تابنده، مجدوب در این راه به واسطه آثار و افکار خود در رسیدن به این مقصود موفق بود و توانست فرقه نعمه‌اللّٰهی را از انزوا بیرون بیاورد.

فصل سیزدهم، «بین اصلاح و تعصب: سلسله گنابادی در دو اثر ضدّ صوفی اوایل سده بیستم»، نوشته الساندر و کُنسیان، پژوهشی است درباره بخشی از حرکت ضدّصوفیانه‌ای که از اواسط عهد صفوی شروع شد و در دوران قاجار شدت گرفت و با فراز و نشیب‌هایی تا عصر حاضر ادامه یافته است. بستر نظری و ایدئولوژیک این روند صوفی‌ستیزی نوشته‌هایی بود که آن را می‌توان قسمی از ژانر ادبیات شیعی، یعنی «ردّ الصوفیه»، خواند. بسته به زاویه نگاه نگارندگان این نوشته‌ها، صوفیان به انواع خطاها و انحرافات متهم شده‌اند: مسلمان کاهل، بدعت‌گذار، افراطی، اهل لاأدری‌گری و فرونهادن شریعت، و تهدیدی

اصلاحگری بود که از بی‌رسمی‌های شماری از علمای شیعه به تصوف پناه برد، ولی چون این راه جایگزین نیز نتوانست او را خشنود کند، از آن برید و در برابرش ایستاد.

فصل چهاردهم، «مروری بر زندگی و آراء فقهی نورعلیشاه گنابادی (۱۸۶۷-۱۹۱۸)، از مهران رهبری، نخست مرور کوتاهی است بر استقرار مجدد طریقت نعمة‌اللہی در ایران، به‌زعامت رضاعلیشاه دکنی (د. ۱۲۱۴ق) و ادامه آن در شرایط سخت ضد تصوف زمان، تحت ارشاد جانشینان وی، معصوم‌علیشاه، رحمت‌علیشاه، و سپس معرفتی شاخه گنابادی فرقه نعمة‌اللہی با تأکید ویژه بر زندگی و آثار نورعلیشاه (د. ۱۳۳۶ق). پس از وفات رحمت‌علیشاه در ۱۲۷۸ق، بر سر جانشینی او میان سه تن از صوفیان نعمة‌اللہی اختلاف افتاد و این اختلاف منجر به انشعاب این فرقه به سه شاخه شد: نعمة‌اللہیة گنابادی، نعمة‌اللہیة مؤرعلیشاهی، و نعمة‌اللہیة صفی‌علیشاهی.

پس از درگذشت محمدکاظم اصفهانی، ملقب به سعادت‌علیشاه (حدود ۱۲۵۴ق)، بنا به توصیه وی، حاج ملا سلطان محمد گنابادی به‌عنوان تنها مرشد طریقت گنابادی، با لقب سلطان‌علیشاه، جانشین او شد و شاخه گنابادی طریقت نعمة‌اللہی نام از او گرفت. وی، که عمده‌ترین آراء فقهی‌اش در تفسیر قرآن او، موسوم به بیان السعادة فی مقامات العبادة، مندرج است، در ۱۳۲۷ق به قتل رسید و پسرش حاج ملا علی، با عنوان نورعلیشاه، زعامت فرقه را بر عهده گرفت. رهبری بخش اعظم نوشته خود را به شرح زندگی پرتلاطم نورعلیشاه، از عهد صباوت تا زمان مسموم شدن و قتل او، اختصاص داده‌است. نویسنده پس از گزارشی درباره تحصیلات نورعلی، سفرهای متعدد او و کینه‌ورزی‌های شریعت‌مداران با وی، به آثار و فتاوی او می‌پردازد، که اغلب مقبول فقهای سنتی شیعه نبوده‌است. وی می‌افزاید که اگرچه بسیاری از مشایخ نعمة‌اللہی در طبقه مجتهدان شیعه قرار می‌گرفتند، به‌ندرت فتوا صادر می‌کردند یا در فقه رساله‌ای می‌نوشتند؛ بعضاً به این سبب که باعث خصومت بیش‌تر علما نشوند. مع ذلك، نورعلیشاه رساله‌ای با عنوان محمدیة در فقه از دیدگاهی صوفیانه نوشت که چون بیانگر رابطه فقه

برای مرجعیت علما. البته باید پذیرفت که صوفیان نیز در نوع تفکر و شیوه‌های سلوک یکسان نبوده‌اند و این تنوع در نظر و عمل باعث تنوع رسالات و کتب ضد صوفی شده‌است. برای نشان دادن این سنخ داوری‌های متفاوت، کنسیان دو کتاب را به‌عنوان نمونه برگزیده که هر کدام شخصیت‌های صوفی گنابادی و آراء و اعمال آنان را به نحوی معرفی می‌کنند: یکی حقیقة العرفان، از سید ابوالفضل برقعی (د. ۱۳۷۲ش) که صوفیان را «حلولی سنتی» می‌خواند؛ و دیگری رازگشا، تألیف عباسعلی کیوان قزوینی (د. ۱۳۱۷ش). تفاوت رویکرد این دو منتقد این است که اولی با اتخاذ موضعی آشتی‌ناپذیر و صوفی‌ستیزی تقریباً مطلق، بر این قبیله می‌تازد و از دم همه را خارج از دین و بنا به فتوای یکی دیگر از علمای شیعه، مهدورالدم می‌داند، ولی دومی تصوف را مطلقاً رد نمی‌کند، بلکه روایتی از آن را توصیه می‌کند که خود از آن به‌عنوان «تصوف حقیقی» یا «عرفان» تعبیر می‌کند. البته برقعی نیز از عرفان دم می‌زند، ولی این‌که مراد این دو منتقد از «عرفان» چیست جای بحث دارد؛ چه، برقعی حتی قائل به تفاوت میان «عرفان» حقیقی و «عرفان دروغی» است. به هر حال، انتقاد وی عمدتاً مبتنی بر خواننده‌ها و شنیده‌های او در دم متصوفه است، در صورتی که کیوان قزوینی در مقام منتقدی سخن می‌گوید که به‌دنبال تحصیلات دینی تا حد اجتهاد، سی و پنج سال از عمر خود را در مصاحبت صوفیان گنابادی و در مناصب کلیدی این جماعت گذراند و به‌عنوان «شیخ سیار» تبلیغ تصوف کرد، و وقتی دریافت که مشایخ گنابادی بهتر از فریبکارانی نیستند که خویشان را به‌عنوان رهبر بر جامعه تحمیل کرده‌اند، نه تنها ترک این طریقت کرد، بلکه در افشای مفاسد و انحرافات آنان چند کتاب و رساله نوشت، از جمله، رازگشا، بهین سخن و استوار. آماج حملات تند کیوان عمدتاً تصوف سازمان‌یافته و خانقاهی، و به‌قول خودش «تصوف مرسوم» با همه سلسله مراتب، آداب و رفتارهای آن‌هاست. با همه این احوال، بنا بر برداشت کنسیان، خصومت قزوینی با گنابادیه و به‌ویژه با شخص سلطان‌علیشاه، قطب فرقه، مقداری هم معلول ناکامی او در احراز مقام مورد انتظارش بوده‌است. کیوان مسلمان

و تصوّف است اهمیّت بسیار دارد. این کتاب که شامل چهار فصل است از نظر صوفیان نعمه‌اللّهی بسیار اعتبار دارد، گرچه فصل چهارم آن، به سبب قتل مؤلّف، ناتمام ماند. اثر دیگر نورعلی رساله عملیّه اوست که مخاطبانش مردان صوفی خود او بودند. رساله با در نظر گرفتن زمان، مکان و آداب و رسوم جامعه عصر استبداد قاجاری قلمی شده است، زیرا مؤلّف عقیده داشت که فقه اسلامی امر ثابتی نیست و مطابق زمان و مکان تغییر و تکامل می‌یابد. رهبری چند فتوای مندرج در رساله یاد شده را، به عنوان نمونه، نقل می‌کند. یکی از آن‌ها فتوای تحریم مصرف دخانیات و تریاک است که از طرف مشایخ گنابادی صادر شده است. فتوای مهمّ دیگر نورعلیشاه حکم بر مطهر بودن «اهل کتاب» (یهودیان، مسیحیان و صابئین) است که مغایر با نظر بسیاری از فقهای شیعه بود. سومین فتوای نورعلیشاه، همسو با نظر شماری از علمای شیعه، مربوط به منع برده‌داری بود که در زمان او رواج داشت. فتوای دیگر او پیروانش را به تک‌همسری تشویق می‌کرد و از تعدّد زوجات بر حذر می‌داشت. فتوای دیگر، که دشمنی فقهای شیعه را در پی داشت، ناظر بر مخالفت نورعلی با پرداخت هدیه یا دستمزد به علما و خطبای شیعه بابت خدمات شرعی، وعظ و حقّ منبر و مصیبت‌خوانی در مجالس ترحیم بود. با وجود این قبیل فتاوی، رهبران صوفیّه گنابادی عموماً سعی می‌کردند کمتر به مسائل فقهی بپردازند و ترجیح می‌دادند فقه را از سیر و سلوک معنوی طریقت خود جدا کنند؛ اگر هم در حوزه مسائل شرعی نظری داشتند، معمولاً آن‌ها را در خلوت و در حلقه محارم مسلکی ابراز می‌کردند.

بخش پنجم، با عنوان «شعر صوفیانه فارسی کلاسیک»، حاوی چهار مقاله است.

فصل پانزدهم، «تذکر به پژوهشگران که مسلمان بودن یعنی چه: درونمایه‌های هویت دینی در اشعار سنایی غزنوی (د. ۱۱۳۱م)»، نگارش نیکلاس بویلستن (Nicholas Boyle)، بر محور دو موضوع می‌گردد. یکی این‌که از لفظ «تصوّف» همیشه معنای واحدی استنباط نمی‌شده است؛ دوم موضع سنایی میان طریقت و شریعت؛ آیا این شاعر را

بیش‌تر باید صوفی خواند یا واعظ و معلّم اخلاق؟ به خلاف این نظر شایع که سنایی در نیمه‌های عمر دست از مدّاحی سلاطین کشید و بقیّه عمر را در مسیر تصوّف به سر آورد، بویلستن نظر یوهانس دو برن را نقل می‌کند که در کتاب زهد و شاعری^۲ خود می‌گوید، سنایی هیچ‌گاه شغل مدّاحی را فرونگذاشت و به گوشه‌نشینی و درویش‌مسلکی متمایل نشد. او که بنا به عللی در جوانی از دربار شاهان سرخورده شد، به رجال متعین دینی روی آورد و مدّاح آنان شد. مع ذلک، در اواخر عمر به دربار بهرامشاه غزنوی رفت و در ستایش او قصایدی سرود و حدیقه الحدیقه خود را به نام او کرد. به نظر بویلستن حضور شماری تعبیرات، ادعاها، و اصطلاحات خاص باعث نوعی طبقه‌بندی‌های صواب و ناصواب شده که بعضاً امر شناخت آثار فلان اندیشمند را تسهیل می‌کند و برخی دیگر موجب ابهام می‌شود. به نظر نویسنده مهم‌ترین مقوله‌بندی یا توصیف از آثار سنایی کار دو برن هلندی است، که با توجه به اوصافی که شاعر از اصطلاحات دینی کرده، ارائه شده است.

بویلستن از دو توصیف نسبتاً متفاوت از سنایی و آثار او سخن می‌گوید. طبق توصیف اول، که تا ۱۹۸۳ در غرب رایج بود و هنوز هم میان بعضی از پژوهشگران ایرانی پیروانی دارد، سنایی نخستین نفر از سه شاعر صوفی (در کنار عطار و مولانا)، مبتکر مثنوی عرفانی و بنیان‌گذار غزل عارفانه به شمار می‌رود. وجود اشعار فراوان غیرعرفانی و این جهانی در دیوان سنایی چنین توجیه می‌شود که وی، در نتیجه ملاقات با قلندری دُردنوش، از گذشته خود توبه کرد و استحاله باطنی او منجر به تحوّل ماهیّت اشعار او گردید. در توصیف دوم، که با پژوهش‌های دو برن به حدّ کمال رسید، سنایی در هیأت یک «شاعر واعظ» (homiletic poet) ظاهر می‌شود و نه یک صوفی. در چنین بازسازی از زندگی نامه، زمینه‌های تصنیف بسیاری از سروده‌های سنایی خود را نشان می‌دهد. عملاً هیچ‌یک از این بافت‌ها یا زمینه‌ها به شکلی نیستند که بتوان آن‌ها را صوفیانه خواند؛ و این مؤید سه دوره زندگی اوست، که قبلاً

2. J. T. P. DE BRUIN, *Of Piety and Poetry: The Introduction of Religion and literature in the Life and Works of Hakim Sanai of Ghazna*.

سبب اصلی خصومت‌ورزی او، سنگ‌اندازی‌ها و دشمنی این سه گروه سنی‌مذهب در حق صوفیان شیعه بوده‌است. از گفته‌های شاعر، عشقِ وافر او به علی‌ع، به‌عنوان بزرگ‌ترین مقتدای صوفیه، و رجحان طریقت بر شریعت به‌وضوح پیداست. در این منظومه، آن‌جایی بوی نوعی غلو در مورد علی بن ابی‌طالب به مشام می‌رسد که شاعر مقام ولایت علی را بر نبوت پیامبر مقدم می‌شمارد. مؤید این ادعا ابیاتی در فصل هفتم مظهر العجائب است که مصرع اول هر بیت گویای صفت مهمی برای رسول خدا، و مصرع دوم شامل صفت ظاهراً مهم‌تری برای حضرت علی‌ع است. دو بیت زیر شامل نمونه‌هایی از این مقایسه است:

مصطفی را جبرئیل آمد ز پیش

مرتضی را خواند حق در پیش خویش

مصطفی گفتا که حق با من بگفت

مرتضی گفتا که حق از من شنفت

بیت زیر جای شکی باقی نمی‌گذارد که ولی و مرشد اعظم در طریقت، از نظر او، امام اول شیعیان است:

مصطفی گفتا شریعت جان ماست

مرتضی گفتا طریقت زان ماست

به‌علاوه، بافت کلام شاعر این ظن را تقویت می‌کند که از نظر او طریقت بر شریعت برتری دارد. پیداست در جامعه‌ای که اکثریت با اهل تسنن بوده، مصنف مظهر العجائب به دو علت در معرض حمله بوده‌است: یکی عشق مفرط به علی‌ع و دوم، پیروی از تصوّف شیعی‌بنیاد. از نظر او چهار مذهب فقهی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی چهار ستونی هستند که پایه‌های تأویل‌های صوفیانه از شریعت را می‌سازند. مذاهب یادشده به‌مثابه کرسی‌ای هستند که امام جعفر صادق‌ع بر آن تکیه زده‌است. طبیعی است که واعظان سنی، که سخن‌گوی اکثریت بوده‌اند، بیش‌ترین حملات را به او می‌کرده‌اند. وی نیز متقابلاً به آنحاء مختلف از آنان انتقاد می‌کرده‌است. از جمله، می‌گوید واعظ وظیفه خود می‌داند که در دل مستمعان خود خوف از خداوند را ایجاد کند، در حالی که اهل طریقت، به‌جای تخم وحشت، بذر دوستی و عشق او را در دل‌ها می‌افشانند. او واعظان را عموماً رطب‌خوردگانی توصیف می‌کند که نمی‌توانند منع رطب کنند. گوینده مظهر در

به آن اشاره شد. او شغل شاعری را در حاشیه دربار سلاطین غزنوی آغاز کرد و همان‌جا و در مداحی آنان عمر به پایان برد، اما فی الواقع پرورده و برکشیده علمای (اکثر حنفی‌مذهب) بود که برای آنان اشعار مذهبی می‌سرود تا در مجالس وعظ آنان مورد استفاده قرار گیرد.

از طرف دیگر، می‌بینیم که سنایی همه وقت به ساختن غزلیات و قصاید عشقی برای ارباب قدرت دینی و سیاسی ادامه داد و اغلب به روال مرسوم، در پایان شعر خود درخواست صلّه می‌نمود. این تقابل دو گونه توصیف باعث چند پرسش می‌شود: شاعری مانند سنایی را که چنان نقش کارسازی در تحول و تکامل سنت ادب کلاسیک فارسی داشته، چگونه باید ارزیابی کرد؟ آیا می‌توان این ادعای سنایی را باور کرد که وی به خاطر دین شعر می‌سروده، در حالی که دیوان او پر است از مدایحی به‌قصد ارضاء امیال صاحبان قدرت؟ آیا سنایی همان زاهد عارف مسلکی است که سنتاً تصور شده‌است یا این‌که شاعر شریعت‌راستین زمان خود بوده‌است؟ بویستن مقاله خود را عمدتاً به پاسخ به این پرسش‌ها اختصاص داده‌است. شاید خلاصه تحقیق و داوری او این باشد که سنایی ترجیح می‌دهد حساب خود را از علائم و برچسب‌های سنت جدا کند، خواه این برچسب‌ها به خرقة صوفیان تعلق داشته‌باشد، چه به دستار علمای دین. او شریعت و طریقت راستین را می‌ستاید، اما معتقد است که چه علما و چه صوفیان متظاهر زمان او، عموماً از این دو عنوان به نفع اهداف شخصی خود سوء استفاده می‌کنند. این عناوین به‌مثابه شمشیر دولبه‌ای است که اگر در اختیار ناهلان فریبکار بیفتد، می‌تواند خان‌ومان برانداز باشد.

فصل شانزدهم، «جلوه شگفتی‌ها: صوفی در مقابل واعظ در مظهر العجائب منسوب به عطار»، به قلم علی‌اصغر سیدغراب، پژوهشی است در مندرجات مظهر العجائب، که سال‌ها، به اشتباه، به عطار نیشابوری نسبت داده می‌شد. سیدغراب، در مقدمه، پس از ذکر دلایل متعدد حاکی از مردود بودن این انتساب، به موضع‌گیری‌های دفاعی مصنف مظهر العجائب - که او نیز خود را عطار نیشابوری معرفی می‌کند - در مقابل سه گروه واعظ، مفتی و قاضی می‌پردازد.

جای جای منظومه خود از تفاوت‌های میان اهل طریقت از سویی و ملتزمان به شریعت و ضعف‌های کار آنان از دیگر سو یاد می‌کند. او قاضیان رشوه‌خوارِ زمان خود را نیز از انتقادهای تند خویش محروم نمی‌گذارد.

فصل هفدهم، «هنجار شکنی صوفیان ملامتی: زاهدستیزی در شعر فارسی از نزاری تا حافظ»، نوشته لئونارد لویسن، پژوهشی است در چهار بخش، حول دو محور اصلی: یکی علم ظاهر در مقایسه با علم باطن؛ دیگری جنبش ملامتی در تاریخ تصوّف اسلامی. ظاهرگرایی عمدتاً در بافت اسلام سنتی و جزمی، و باطن‌گرایی در متن اسلام ذوقی، حرکت‌های معنی‌محور، و دیدگاه‌های تسامح‌پذیر و تحجّرگریز تعریف می‌شود. لویسن اسلام ظاهر/باطن را از نگاه متفاوت دو اندیشمند برجسته اسلام و عارف باطن‌گرا، ابن عربی و روزبهان بقلی، بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه اینان، نمایندگان و هواداران هر یک از دو سوی آن دو بُعد فکری را توصیف می‌کنند. لویسن، با استناد به آراء شماری از صاحب‌نظران، بر این باور است که ابعاد ظاهر و باطن اسلام در واقع مکمل یکدیگرند. هیچ کس نمی‌تواند به راه سلوک صوفیانه برود، مگر این که نخست شریعت و راه عالمان ظاهرگرا را تجربه کرده باشد، زیرا شریعت مستلزم و پیش شرط طریقت است. با این حال، به نظر می‌رسد که به مرور زمان، شماری از طرفداران هر یک از این دو نگاه، تفاوت مکمل را به تفاوت تفرقه‌افکن تبدیل کرده، و گروهی را در مقابل گروه دیگر قرار داده‌اند.

یکی از جلوه‌های افراطی این تقابل در حرکت‌های هنجارشکنانه جماعتی دیده می‌شود که در تاریخ به ملامتی شهرت یافته‌اند: جماعتی که نه تنها رعایت ظاهر اسلام رسمی و راستین را نکرده، بلکه ظاهراً بر خلاف و در تضاد با آن رفتار کرده‌اند، در حالی که حقایق دین و علم راستین را در گنجینه باطن خود محفوظ داشته‌اند. اصطلاحات «رند» و «قلندر» در سروده‌های شاعران صوفی یا متأثر از اندیشه‌های صوفیانه نیز بیش و کم نماینده همین عرف‌ستیزی و هنجارشکنی است. یکی از ارکان فکری و اصول اعتقادی این طبقه از صوفیه، «مذهب عشق» است. چراغ راه و راهنمای رندان و قلندران

عالم، نه عقل، بلکه عشق است. لویسن بخش قابل ملاحظه‌ای از مقاله ممتع و پرمحتوای خود را به این مذهب اختصاص داده و به مناسبت، شمه‌ای از مختصات فکری و رفتاری ملامتیان عرف‌ستیز را به شرح بیان کرده است.

فصل هجدهم، «تحقیقی انتقادی درباره گروه‌های مذهبی در هند سده هجدهم از نگاه یک متن صوفیانه فارسی، موسوم به نالۀ عندلیب»، به قلم ندا سقایی، بررسی تعارضات میان برداشت‌ها و تفاسیر صوفیانه و شریعت‌مداران است که بالاخص در این اثر منظوم بیان شده، و عموماً در فرهنگ ایرانی‌وار هندوستان قرن دوازدهم قمری، رواج داشته است. محمّدناصر عندلیب (د. ۱۱۷۲ق) شیخ و شاعر صوفی مذهب و نظریه‌پرداز مشهوری از اهالی دهلی و متعلق به خاندان نقشبندی بود که قرائتی عرفانی از اسلام عرضه کرد و آن را «طریقت خالص محمدیه» خواند. این کتاب که به فارسی نگارش یافته، با بیانی رمزآلود و نمادین جهات اجتماعی-سیاسی روزگار خود را شرح می‌دهد و بر نبود مسلمانان و حق‌جویان حقیقی، از سویی، و فقدان درک درست از اسلام اصیل محمدی دریغ می‌خورد. انتقاد عندلیب ناظر است بر قرائت و تفسیر سطحی رایج در جامعه عصر او و در میان گروه‌های متنفذ مذهبی در هند آن زمان. مشخصه اوضاع اجتماعی-سیاسی ای که پس‌زمینه نالۀ عندلیب را شکل می‌دهد، تأکید مبالغه‌آمیز بر فقه در میان گروه‌های مذهبی عهد اورنگ‌زیب بود. عندلیب عارفی بود، از یک طرف، سخت معتقد به پیامبر اسلام ص، و از طرف دیگر هوادار تصوّف عشق‌مدار ایرانی. اصطلاح «زاهد» در نوشته او اشاره دارد به بنیادگرای متعصب و تنگ‌نظر مذهبی که تقوای او عاری از عشق و عبادت او بدون حضور قلب است. جامعه مسلمانان هند، به باور او، دچار تشنّت و انحرافات شده بود که اسلام را از درون در معرض خطر قرار می‌داد، مزیداً بر این که از طرف غیرمسلمانان نیز از بیرون دستخوش تهدید بود. بنابراین، طریقت خالص محمدیه او تلاشی بود برای پالایش اسلام از اعتقادات باطل و تصوّرات نادرست و هدایت گمراهانی که اعمال و افکار آنان اساس وحدت و سلامت اسلام را سست می‌کرد.

Table of Contents

Editorial

Language, Literature, and National Self-Consciousness / Mahmoud OMIDSALAR 3-6

Articles

Investigating the Authority of a Number of Couplets in the Editing of the *Shāhnāme* / Djalal KHALEGI-MOTLAGH 7-29

Seals of the *Al-mašīḫah*'s Manuscript / Emadoddin SHEYKHOLHOKAMAEI 30-32

New Findings on the Life of 'Allāmeḥ 'Ali Akbar Dehkhodā / Maryam MIRSHAMSI 33-55

Excerpts from Nizāmī-yi 'Arūzī's *Chahār Maqāleh* ("Four Treatises") in an Unknown Text on Judicial Astrology,
Written by Tāj al-dīn-i Akram / Ali SAFARI AQ-QALEH 56-63

A Look at Ḥalīmī's Dictionaries (A Study on Linguistic Features) / Milad BIGDELOU 64-76

Another Edition of *Nuzhat al-'Āsighīn* Written by 'Alī ibn-i Mahmūd ibn al-Ḥāj / Ali KAMELI 77-87

Reviews and Critiques

Sufis and Their Opponents in the Persianate World / Majdoddin KEYVANI 88-102

A Review of the Edition of *Zād al-Musāfir* / Masoud RASTIPOUR 103-129

A Look at the "Fragmented Poems" in *Zulālī-yi Xānsārī's Collection of Poems* / Mortaza MOUSAVI 130-135

Clearing up Some Misunderstandings about Seyfī-yi Niyšābūrī and Making a Few Comments on the Facsimile
Edition of *Rasā'il al-'Uššāq wa Wasā'il al-Muštāq* / Homayoun SHEKARI 136-140

Essays on Research

What Does an Etymologist Do? (11) / Seyyed AhmadReza QAEMMAQAMI 141-144

A Report on an Academic Plagiarism (Incorporation of the *Mythological Infrastructures in Shāhnāme* of Ferdowsi into *Mythological Criticism, and Its Application in the Analysis of Ferdowsi's Shāhnāme* [Doctoral Dissertation, Ferdowsi University of Mashhad]) /
Mahvash VAHEDDOUST 145-156

Iran in Ottoman Texts and Sources (22)

Çalabizādah 'Āšem Efendī / Nasrollah SALEHI 157-159

Introducing Codicologists and Textual Scholars (5)

From Leipzig to Babylon; A Review of the Life and Works of Franz Heinrich Weissbach, a Scholar in Cuneiform
Studies / Soheil DELSHAD 160-166

On the Previous Articles

On a Piece of a Poem Ascribed to Kāfī-i Zafar-i Hamadānī / Behrouz IMANI 167

Notes on the Letter [Ž] in the Persian Language / Reza HEYRARIZADI 168-169