

باسمه تعالی

عنوان کرسی: تباهی اخلاق عربی به وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع، بررسی و نقد ادعاهای

محمد عابد الجابری

ارائه دهنده: حجت الاسلام دکتر حمزه علی اسلامی نسب (مدرس جامعة المصطفی العالمیة)

ناقد اول: حجت الاسلام دکتر محمدعلی میرزایی (هیئت علمی جامعة المصطفی العالمیة)

ناقد دوم: دکتر هادی بیگی (هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران)

مدیر کرسی: دکتر سید محمد طباطبایی (مدرس جامعة المصطفی العالمیة)

مکان: دانشگاه مجازی المصطفی

زمان: سه شنبه (۲۲ فروردین ۱۴۰۲)، ساعت ۱۵-۱۳

در این کرسی که با تلاوت آیاتی از کلام الله مجید آغاز گردید، در ابتدا مدیر کرسی با ارائه ضوابط و نحوه مدیریت کرسی به تبیین مسئله پرداختند و سپس از حجت الاسلام دکتر اسلامی نسب به عنوان ارائه دهنده کرسی درخواست نمودند که مطالب خود را ارائه نمایند.

در ادامه، ارائه دهنده حجت الاسلام دکتر اسلامی نسب به بررسی رویکرد مدنظر خویش نسبت به موضوع کرسی پرداختند و موضوع را به شرح زیر بررسی نمودند:

بعد از حمله ناپلئون به مصر و سقوط امپراطوری عثمانی، عرب‌ها با بحران فرهنگی و اقتصادی مواجه شده و افتخارات پیشین خود را بر باد رفته دیدند. از دو قرن پیش عرب‌ها به بحران‌های فرهنگی و اقتصادی خود پی برده و در میان متفکران آنها این سؤال مطرح شده بود که چرا تمدن اسلامی با آن دوره طلایی به افول رسید؟ و تمدن غربی با آن دوران سیاه و تاریک قرون وسطایی شروع به درخشیدن نمود؟ از این رو اندیشمندان نوگرای جهان عرب مانند محمد عابد جابری، هشام شرابی، محمد آرکون، نصر حامد ابوزید و دیگران سعی کردند چگونگی تشکیل تمدن اسلامی در قرن دوم هجری را با نگاهی انتقادی مورد پژوهش قرار دهند. به عبارت دیگر آنان در نظر داشتند با قرائتی نو از میراث عربی / اسلامی، جهان اسلام را از بحران‌هایی که در آنها غوطه‌ور است، رهانیده و در مسیر تازه‌ای قرار دهند؛ درست همان مسیری که غربی‌ها در سال‌های پیشین پیموده

بودند و با واکاوی سنت‌های دیرین خود و اصلاح اشکالات آن، توانسته بودند به پیشرفت‌های قابل توجهی در زمینه‌های فکری و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دست یازند.

یکی از اجزاء مهم پروژه جابری، در نقد میراث گذشته خلاصه می‌شود. وی پس از تحلیل مفصل میراث‌های پنجگانه موجود در فرهنگ عربی (ایرانی، صوفیانه، یونانی، اسلامی خالص، عربی خالص) و اشاره به فلسفه حاکم بر جهان عرب، مشکل اخلاقی جوامع اسلامی را در حاکم بودن اندیشه‌های اردشیر (شاه ایران) بر آن جوامع مطرح کرده و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که آنان «هنوز پدرشان اردشیر را دفن نکرده اند». وی معتقد است که تمام عقب‌ماندگی‌ها و انحطاط‌های ارزشی و اخلاقی در جوامع اسلامی ریشه در تفکرات اردشیر داشته و اگر خطایی از حاکمان عرب سر بزند نباید آنها را نکوهش کرد بلکه باید به دنبال جسد اردشیر بود و بر آن لگد زد. جابری آخرین سطور العقل الأخلاقی العربی را این چنین به پایان می‌برد: «عرب‌ها، مسلمانها، ایران و دیگر کشورهای اسلامی هنوز بدان نهضت مطلوب دست نزده‌اند. به نظر من علتش آن است که آنان هنوز در درون خویش پدرشان اردشیر را دفن نکرده اند.»

سخن کوتاه اینکه جابری معتقد است میراث ایرانی توانست با اسلامی کردن ارزشهای کسرابی مانند زهد و دنیاگریزی مانویان، اخلاق اطاعت و استبداد و اخلاق فنا که در مذهب ساختگی تصوف تجلی پیدا کرد و پیوند میان آن و مذهب تشیع اخلاق عربی را به تباهی برد. از این رو تنها راه نجات اخلاق عربی از انحطاط، جدایی از معرفت‌ها و ایدئولوژی‌های مشرق عربی مانند تشیع، تصوف، ... و بازگشت به مغرب عربی و سلف صالح است. در نوشتار حاضر ابتدا ادعاهای جابری در حوزه‌ها و آموزه‌های مورد بحث در چهار قسمت طرح شده و در ادامه یکایک آنها نقد و خطاهای معرفتی و تاریخی او در شناخت آموزه‌های تصوف و ارتباط آن با مذهب تشیع و میراث ایرانی بیان می‌شود.

۱. زهد صوفیان رونوشت دنیاگریزی مانویان

جابری ریشه جنبه‌های نظری و عملی تصوف را در قبل از اسلام می‌داند که جنبه عملی (زهد و دنیاگریزی) آن «موضعی منفی در قبال زندگی است و پیش از اسلام در تمدن پارسی، یونانی - رومی و مسیحیت معروف بود و گرچه جزئی از میراث صوفیانه است لکن کل میراث صوفیانه در آن خلاصه می‌شود. تصوف در هر مکان و زمانی مخصوصاً در جانب عملی موضعی فردی در قبال زندگی است که جز در اخلاق فنا هیچگاه به موضعی اجتماعی تبدیل نمی‌شود.» میراث صوفی پارسی در نیمه عصر اموی از راه کوفه و بصره وارد اسلام شد. در ایران مانویان با سلاح دین بر ضد حکومت کسری شوریدند و با ارزش‌های منفی زهد و دوری از دنیا به حرکت خود لعبی دینی بخشیدند. دولت اموی نیز ارزش‌های کسرابی و اخلاق اطاعت و استبداد را لباس دین پوشانید و آن را برای مقابله با قیام‌هایی به کار برد که آن قیام‌ها درست مانند مانویان ایران سلاح دین را به کار گرفته بودند و با اموی‌ها به مبارزه پرداخته بودند.

عملکرد توأیین بعد از کشته شدن حسین بن علی در مقابله با بنی امیه در شهرهای کوفه و بصره ناشی از تأثیر رهبانیت مسیحی بود. آنان مفرداتی چون گریه، بهشت، جهنم، توبه، پرهیز از ازدواج و خودداری از تکثیر نسل را ابزار حرکت سیاسی خود قرار دادند. حبیب عجمی از بنی‌گذاران تصوف، شخصیتی ایرانی بود که از تاجران بزرگ بصره و متهم به رباخواری بود. وی به مسجد بصره می‌رفت و مجلسی برپا می‌کرد که اهل دنیا و تاجران در آن جمع می‌گشتند. مجلس او در کنار مجلس حسن بصری بود که مردم را به زهد دعوت می‌کرد. حسن بصری در قبال بخشش اموال توسط حبیب عجمی بهشت را برای وی ضمانت کرد که سرآغاز تحولی گسترده در حبیب شد و کار به آنجا رسید که ملقب به «القطب الغوث» شد و جز در حالات روزه، زکات، ذکر و نماز دیده نمی‌شد و مردم نیز او را مستجاب الدعوه خواندند. حبیب نمونه‌ای از اشخاصی است که ثروت و منزلت اجتماعی خویش را رها می‌کنند و به دروغ صوفی می‌گردند تا به جایگاهی برتر دست یابند پس هرکدام از آنان چون در دنیا به توشه درخوری دست پیدا نمی‌کرد به توشه آخرت می‌شتافت و خود را وقف دستیابی به آن می‌کرد. در واقع ایرانیان با تصوف، در پی زهد نبودند، بلکه زهد نزد آنان زهد سیاسی جمعی بود که برای مقاصد خویش نشان می‌دادند. نظر ما را عبارتی از کلیله و دمنه به خوبی بیان می‌کند که «علما در مورد فاضل جوانمرد گفته‌اند که وی، جز در دو جا دیده نمی‌شود و غیر از این دو مکان، شایسته او نیست: یا با پادشاهان در حال اکرام یا با پارسایان در حال زهد». از نمونه‌های دیگر می‌توان ابراهیم بن ادهم را مثال زد که شخصیتی خراسانی بود و در سال ۱۶۱ق وفات کرد. بسیاری از مورخان و مؤلفان صوفیه مانند قشیری وی را اولین زاهد حقیقی می‌دانند که از مال و ثروت شخصی و منزلت اجتماعی دست کشید و به زهد و تصوف روی آورد. (همان) به عبارت دیگر زهد ایرانیان نه بر پایه دوری از دنیا و نزدیکی به خدا بلکه بر پایه سیاست و مقاومت منفی پایه‌ریزی شده بود. در ایران قبل از اسلام زهد وجود داشت و گروهی از زهاد در جنگ ایران با عرب‌ها (قادسیه) در سپاه ایران حضور داشتند. زهد آنان زهدی سیاسی اجتماعی بود و واقعاً در پی زهد نبودند چرا که بسیاری از بزرگان متصوفه حریر و لباس‌های آراسته و گرانبها بر تن می‌کردند و آنگاه بر آن‌ها جامه‌های پشمین و خشن می‌پوشیدند.

پیوند میان تصوف و تشیع

جابری در ادامه، اینگونه تصوف و تشیع را به یکدیگر پیوند می‌دهد که پدیده زهد برای نفوذ به فرهنگ عربی نیازمند زمینه بود که آن هم به فور در جامعه عربی بعد از قیام بر ضد عثمان پیدا شد. جنگ‌های سه‌گانه جمل، صفین، خوارج و جنگ‌هایی که میان فرزندان صحابه بعد از مرگ معاویه به وقوع پیوست و نیز حادثه سنگباران مکه و کشتن حسین بن علی از عواملی بود که ضمیر دینی مردم را در بحرانی عمیق فرو برد و باعث شد که مردم از فتنه‌ها کناره‌گیری کنند و با ترک لذت‌های دنیوی و ثروت‌های شخصی به اماکن دینی چون مکه و مدینه هجوم آورند و زهد و عبادت را ملتزم شوند. کوفه آن زمان محلی بود که دین‌های قدیمی مسیحی، یهودی، مانوی، زرتشتی و مزدکی را در خود گرد آورده بود. کوفیان رهبر خود حسین بن علی را به کوفه دعوت کردند و تنه‌ایش گذاشتند و چون کشته شد خود را گناهکار دانستند و به شدت پشیمان شدند و در پایان با عنوان

توابع خود را به کشتن دادند... آنان در جانب دیگر به علت یاری علی بن ابیطالب، از جانب حجاج و مُصعب بن زبیر مصیبت ها دیدند و به ناچار مقاومت منفی را به جای مقاومت ایجابی انتخاب کردند و زهد، گریه، نماز، روزه و ترس از عذاب آخرت را پیشه خود ساختند و اینگونه زهد و تشیع در کوفه با یکدیگر در آمیختند. شکست انقلاب های شیعی آغازی برای ورود انقلابیون به زهد صوفیانه بود که در میراث صوفیانه فارسی و هر مسی ریشه داشت و چون لباسی پشمین می پوشیدند به صوفیه شهره گشتند. نخستین کسانی که به صوفی معروف شدند سه تن بودند: جابر بن حیان صوفی، عبدک صوفی و ابوهاشم صوفی خراسانی که هم عصر آنان بود. هر سه آن ها به فرهنگ هر مسی کیمیا، علوم سَری، قول به وحدت، حلول و معروف بودند. اما کلمه صوفیه در حدود سال ۱۹۹ ق آشکار شد و در آن وقت بر افرادی اطلاق می شد که تقریباً شیعه و از مذاهب متصوفه بودند که در کوفه ظاهر شدند.

تمام مورخان متصوفه معتقدند که حسن بصری (۲۱-۱۱۰ق) مؤسس جریان دیگری در زهد بود که بر پایه میراث اسلامی خالص شکل گرفته بود و تمام فرقه های غیر شیعی از جمله معتزله و اشاعره با قبول استادی و مرجعیت حسن بصری برای صوفیان، خود را منتسب به حسن بصری می دانند و تصوف آنان تصوف سنی نامیده می شود. بنابراین آنچه تصوف سنی نامیده می شود و تمام افعال و عباداتی که صوفیان ادعای انتساب آن ها به حسن بصری را دارند در قرن چهارم و هنگامی آشکار شد که تصوف از حالت فردی و تجربه های شخصی به پدیده ای اجتماعی تبدیل شد که دارای تشکیلاتی برای ساماندهی حالت های باطنی آنان بود. در ادامه تشکیلات متصوفه به نیروی سیاسی مستقل یا هم پیمان با شیعیان تبدیل شد. خلاصه اینکه تصوف و تشیع با یکدیگر پیوندی برقرار ساختند که ریشه های آن به عصر اموی و حسن بصری برمی گردد.

ولایت صوفیانه رونوشت امامت شیعه

جابری سپس برخی از مقامات صوفیان را مورد بحث قرار می دهد و معتقد است اخلاق فنای در خدا تنها در حد تنوری وجود دارد اما از حیث واقعی و عملی به ولایت می رسد که پادشاهی معنوی است. پادشاهی معنوی صوفیه همان پادشاهی مادی است؛ چرا که هر کس بر جان ها حکومت کند بر بدن ها نیز حکومت خواهد کرد. صوفیان اولیای خود را به منزله پادشاهانی می دانستند که خدای متعال در همه زمان ها بر آن ها نظر کرده و مورد توجه اند. این اولیا و پادشاهان از جانب صوفیان قطب نام گرفتند که قطب و قطبیت همان خلافت عظمای خدا در عالم وجود به صورتی کامل و مفصل است. این مفاهیم نتیجه تکامل تصوف نبود بلکه عین آن ها در نزد ایرانیان موجود بود و توسط حبیب عجمی و ابراهیم بن ادهم وارد فرهنگ عربی شد که این مظهر دیگری از حضور ارزش های کسرابی در فرهنگ عربی است.

جابری سپس از قطب و خلافت عظمی به ولایت صوفیانه نقب زده و معتقد است که بر مبنای ولایت و امامت شیعی بنا نهاده شده و در آن ریشه دارد. لکن تفاوت ولایت صوفیانه با ولایت شیعی در این است که امام شیعیان هم زمان هم فقیه و رهبر سیاسی است و هم رهبر روحانی اما ولی صوفی مقام رهبری روحانی را بر عهده دارد و اگرچه در ابتدا ارتباطی بین وی و فقه

و سیاست نیست لکن بعدها صوفیه به زعامت سیاسی نیز روی آوردند. مهم‌ترین تفاوت ولایت صوفیانه با ولایت شیعی در این است که ولایت صوفیانه نه تنها مقید به اهل بیت نیست بلکه مقید به نسب هم نیست. ولایت صوفیانه یا عرفان صوفی همان ارزش‌های کسرابی است که تشیع بر آن جامعه اسلامی پوشانید و به خدمت گرفت. عرفان صوفی توانست به نام تصوف یا تصوف سنی در عالم اسلامی امپراطوری روحی را جایگزین دولت سنی کند. خود دولت شیعی نیز امپراطوری روحی بود از این رو نیازی به امپراطوری روحی مانند اهل سنت نداشت.

مقامات و احوال صوفیان

جابری در مرحله بعد به مقامات و احوال صوفیان می‌پردازد و تلاش می‌کند به نوعی آن‌ها را با میراث پارسی مرتبط سازد. در تألیفات صوفیه سیر و سلوک مجاهده و ریاضت نامیده می‌شود که به معنای مخالفت با نفس است. وی در ریشه‌یابی واژه مقام معتقد است که اندیشه مقام قبل از اسلام در میراث صوفی هر مسمی وجود داشته و ترجمه تحت‌اللفظی آن در زبان عربی «درجه» می‌باشد که برای اولین بار مفهوم مقامات به درجه ترجمه شد. به هر حال مقامات عبارت از صفات اخلاقی‌ای است که مرید در تلاش است تا به آن‌ها متصف شود. در فلسفه دینی هر مسمی عدد مقامات به هفت و گاهی به ۱۲ می‌رسد. ابوطالب مکی به مقامات نه گانه معتقد است که عبارتند از: توبه، صبر، شکر، رجا، خوف، زهد، توکل، رضا و محبت؛ که البته اندیشه مرید و مقامات ریشه در هند دارد. توبه دارای سه مقام است: الف: توبه به علت ترس از عقاب؛ ب: انابه برای طلب ثواب؛ ج: بازگشت برای رعایت امر. توبه مقام عموم مؤمنان است و انابه، مقام اولیا و مقربان و بازگشت، مقام انبیاء و مرسلین می‌باشد. معنای اخیر از توبه دارای اصل هر مسمی و مسیحی است که با اندیشه سقوط و گناه نخستین ارتباط دارد که راهی برای رهایی از گناه آدم پیامبر است. جابری سپس به احوال تصوف مانند لویح، طوابع، تجلی، ذوق، سکران، صاح، غیبت و حضور، محبت و رضا پرداخته و مقام رضا را با جبر و محبت را با رهاشدگی از تکالیف شرعی مرتبط می‌داند. چنانکه ابن عربی نیز در فتوحات مکیه در شرح محبت قائل به سقوط تکالیف شرعی شده است. اندیشه رهاشدگی از تکالیف شرعی دارای اصلی هر مسمی است که صوفیان و اسماعیلی‌ها به آن معتقد بودند و ابن عربی آن را بر اساس قرآن و حدیث می‌داند. این کلام نشانه آن است که وی فلسفه دینی هر مسمی خود را پایه فهم باطنی خود از نصوص دینی اسلامی قرار داده است.

جابری در پایان اصول اساسی تصوف را در تصوف فارسی و تصوف هر مسمی در اسکندریه و انطاکیه می‌داند. ارزش‌های اساسی در اخلاق همان ارزش‌هایی کسرابی یعنی اطاعت است که در علاقه شیخ به مرید، توکل مبتنی بر ترس از آخرت و ترک تدبیر در امور دنیایی خلاصه می‌شود.

بررسی دلایل جابری

بررسی یکایک ادعاهای جابری در باب میراث ایرانی و صوفیانه نشان‌دهنده عدم آگاهی وی نسبت به ایران و آموزه‌های تصوف است. ادعاهای بدون دلیل و ضعف منابع مورد استناد جابری باعث شده تا بسیاری از علاقه‌مندان وی با نگاهی آکنده از

شک و تردید به تألیفات و آراء او در حوزه‌های مختلف فکری و اعتقادی به خصوص در حوزه مبانی شیعی و ایرانی و تصوف نگاه کنند و به جمع منتقدان وی بپیوندند. در واقع عدم آگاهی جابری از تفکر اسلامی و منابع تشیع و تصوف باعث شده که وی از منابع سنی با گرایش‌های سلفی و اشعری مکرراً استفاده کند، مانند مقالات الاسلامین اشعری، الفرق بین الفرقی عبدالقاهر بغدادی، نهاية الاقدام فی علم الکلام شهرستانی، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین نیشابوری و الفتاوی ابن تیمیه.

جابری خود به اندک بودن منابع مطالعاتی خویش اعتراف کرده و می‌گوید: «روشن است که من تنها به زبان عربی تسلط دارم و برای مثال با زبان و فرهنگ فارسی کاملاً بیگانه هستم.... در حالی که می‌دانید ایرانیان از قرن پنجم هجری به بعد، میراث اسلامی خود را به زبان فارسی نگاهشته‌اند. بنابراین، عدم آشنایی من با زبان و فرهنگ اسلامی ایرانی و غیراسلامی (پیش از اسلام) مانع از آن می‌شود که در زمینه «نقد عقل اسلامی» به بحث پردازم. به عبارت دیگر، مسأله در این جا پیش از هر چیز، به میزان توانایی و امکاناتم بازمی‌گردد». مونتگمری وات نیز معتقد است که در زمینه تاریخ تشیع، گرایش روایات اهل سنت این است که همه چیز را در تاریکی و ابهام نگه دارد. هانری کربن نیز این نظریه را تأیید کرده و می‌گوید: «تاکنون مستشرقان اطلاعات علمی که از اسلام به دست آورده‌اند و مطالعاتی که در کتب و آثار اسلامی انجام داده‌اند و تماسی که با رجال علمی اسلام گرفته‌اند همه آن‌ها در محیط تسنن بوده و از انظار و عقاید علماء اهل سنت و تألیفات و آثار آنها تجاوز نکرده است.»

یکی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر تمام ادعاهای جابری در زمینه تشیع، تصوف و میراث ایرانی این است که وی سعی نموده ریشه هر ارزش مغایر با اخلاق را که در فرهنگ عربی وجود دارد در میراث ایرانی جست‌وجو کند. علت این امر در این است که جابری قائل به دوقطبی بودن جهان اسلام بوده است. به عبارت دیگر، وی بر پایه قوم‌گرایی خود، جهان اسلام را به مشرق عربی و مغرب عربی تقسیم نموده و با هر ارزش و علم و دانشمند و کتابی که در مشرق عربی مشاهده کرده است به مقابله و مبارزه برخاسته است. از این رو تفکر عقلانی را به مغرب عربی هدیه کرده و اگر در آن نشانی از غیرعقلانی بودن مشاهده شود آن را در بیرون از سرزمین عرب و عمدتاً در میراث پارسی جست‌وجو کرده است. خلاصه اینکه جابری تمام میراث‌های فکری قدیم ایرانیان، هندویان، یونان (به جز ارسطو) را انکار کرده و معتقد است که تمامی این‌ها غیرعقلانی بوده و توانسته‌اند فرهنگ عربی را آلوده کرده و تفکر عقلانی عربی را به تباهی برند. خود جابری در این مورد می‌گوید: «آرزو دارم کشف کنند و متوجه شوند که ابن سینا - همان شخصی که گفتم ابن رشد بین او و خودش تفکیک و جدایی قائل شد - از خاور دور (مشرق عربی) و بخارا و کشورهای عجم باشد؛ ابن سینا و رازی پزشک غنوصی و غزالی، همه آن‌ها به مشرق عربی تعلق دارند؛ مشرق عربی‌ای که از گستره محیط تا خلیج فارسی به دور است.»

در نتیجه برخی از منتقدان جابری مانند یحیی محمد به نقد تفکر قوم‌گرایانه وی پرداخته و می‌گویند: «حتی اگر بتوانیم تقسیم‌بندی میراث عربی به مشرق و مغرب را بپذیریم، باز هم نمی‌توان امثال ابن حزم و شاطبی و ابن خلدون را مانند دیگران پیرو تفکر فلسفی ارسطویی به شمار آورد، چرا که این‌ها به‌طورکلی با فلسفه و فلاسفه بیگانه‌اند. شاطبی راهکارهای فلاسفه را به انتقاد می‌گیرد و ابن خلدون در مقدمه اش آشکارا بر فلاسفه تازیده و فلسفه را باطل دانسته و پدیدآوردندگانش را افرادی می‌داند که به تباهی کشیده شده‌اند. آیا جمع این گرایش‌های متناقض جز بر پایه قوم‌گرایی توجیه دیگری دارد؟ و همین است که باعث شده است او از نگاهی عام و شمول‌گرا که لازمه هر تحقیقی است محروم بماند». علاوه بر یحیی محمد نویسندگانی مانند عبدالوهاب المؤدب و منصف عبدالحق و سالم حمیش به دیدگاه‌های جابری معترض شده و تعصب وی را بر ضد فلاسفه شرقی، مردود شمرده‌اند.

زهد صوفیان رونوشت دنیاگریزی مانویان

با بررسی تألیفات جابری مشخص می‌شود که از دیدگاه وی زهد و دنیاگریزی امری مذموم و موضعی منفی در قبال زندگی است که نشانی از آن در فرهنگ عربی نبود و ارزشی وارداتی است که از یک سو ریشه در میراث صوفی پارسی و مانویان داشت که در نیمه عصر اموی از راه کوفه و بصره وارد اسلام شد و از سوی دیگر ریشه در تمدن یونانی - رومی و مسیحیت داشت که نوع مسیحی آن در قالب رهبانیت در عملکرد توابین بروز کرد.

جابری در حالی عمدتاً ریشه زهد صوفیان را در میراث ایرانی می‌داند که با بررسی ادیان الهی چون مسیحیت، یهودیت و اسلام و آیین بودا و حتی حکمت‌های یونان باستان مانند حکمت اسکندرانی افلوپین به‌روشنی می‌توان دریافت که زهد و دنیاگریزی از آموزه‌های اصلی آن‌هاست و تنها منحصر به میراث ایرانی نیست. به عبارت دیگر، زهد و تصوف جزو ابداعات مسلمانان نیست و در میان اقوام پیشین مثل مسیحیان و مانوی‌ها و برهمنی‌ها و بودایی‌ها نیز وجود داشته و دارد و این ریشه‌داری در تاریخ نیز ناشی از تأثیری است که دین فطری بر انسان دارد و آدمی را به سوی زهد و از آن جا به معرفت نفس سوق می‌دهد. و در میان مسلمانان نیز عرفان و تصوف، در عهد خلفا و در لباس زهد ظاهر شد.

درواقع یکی از مهم‌ترین علت‌هایی که باعث شده تا جابری در تحلیل تاریخی خود به خطا رود غفلت از منابع اصیل اسلامی است. جابری خود به اندک بودن منابع مطالعاتی خویش اعتراف کرده و می‌گوید: «روشن است که من تنها به زبان عربی تسلط دارم و برای مثال، با زبان و فرهنگ فارسی کاملاً بیگانه‌ام... در حالی که می‌دانید ایرانیان از قرن پنجم هجری به بعد، میراث اسلامی خود را به زبان فارسی نگاشته‌اند. بنابراین، عدم آشنایی من با زبان و فرهنگ اسلامی ایرانی و غیراسلامی (پیش از اسلام) مانع از آن می‌شود که در زمینه "نقد عقل اسلامی" به بحث پردازم. به عبارت دیگر، مسئله در این جا پیش از هر چیز، به میزان توانایی و امکاناتم بازمی‌گردد»

وی در تحلیل های خود نه تنها به قرآن مراجعه نکرده حتی در مواردی نشان داده است که با این کتاب آشنایی کافی نیز ندارد. برای مثال وی آدم ابوالبشر را از جنس ملائکه می داند در حالی که در آیات بسیاری بر خاکی بودن سرشت آدم تأکید شده است. از این رو، اگر جابری به قرآن و سنت مراجعه می کرد متوجه می شد که در اسلام نیز زهد وجود داشته و قرآن و سنت بر آن دلالت دارد. خدای متعال دنیا را بازیچه و فریبنده معرفی کرده و می فرماید: «اعْلَمُوا أَنَّهَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا؛ بدانید زندگی دنیا تنها بازی و سرگرمی و تجمل پرستی و فخر فروشی در میان شما و افزون طلبی در اموال و فرزندان است، همانند بارانی که محصولش کشاورزان را در شگفتی فرو می برد، سپس خشک می شود به گونه ای که آن را زردرنگ می بینی سپس تبدیل به کاه می شود» (حدید: ۲۰) و در برخی آیات دیگر بر زهد و دل نبستن به متاع دنیا تأکید می کند. «مَنْ كَانَ يَرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يَرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ؛ کسی که زراعت آخرت را بخواهد، به کشت او برکت و افزایش می دهیم و بر محصولش می افزاییم و کسی که فقط کشت دنیا را بطلبد، کمی از آن به او می دهیم اما در آخرت هیچ بهره ای ندارد.» (شوری: ۲۰) زندگانی رسول خدا (ص) و اصحاب ایشان نیز گواه دیگری بر بعد زهد و دنیاگریزی اسلام است. چنانکه امام علی (ع) در وصف زندگانی پیامبر می فرماید: «نبی اکرم دنیا را کوچک و در چشم دیگران آن را ناچیز جلوه داد. آن را خوار می شمرد و در نزد دیگران (نیز) خوار و بی مقدار معرفی فرمود. و آن را برای ناچیز بودنش به دیگران بخشید. پس از دل و جان به دنیا پشت کرد، و یاد آن را در دلش میراند. دوست می داشت زینت های دنیا از چشم او دور نگهداشته شود تا از آن لباس فاخری تهیه نسازد، یا اقامت و ماندن در دنیا را آرزو نکند. اهل صُفّه نیز زاهدان و فقیرانی بودند که در صُفّه مسجدالنبی زندگی می کردند. ابن تیمیه یکی از بزرگترین مخالفان صوفیه به اصحاب صُفّه اشاره کرده و سلوک آنان را نمونه ای از زهد راستین معرفی می کند. وجود نام صحابیان بزرگی چون سلمان فارسی، ابوذر، بلال ریاحی، عمار یاسر و مقداد در میان زاهدان نشان دهنده ریشه داشتن زهد در سنت پیامبر (ص) است.

اگرچه صحابیان زاهد در عهد پیامبر (ص) دارای ساختار اجتماعی منسجمی نبودند لکن به تصریح منابع صوفیان نمونه و آغازی برای عبادت های دسته جمعی و تشکیلاتی صوفیان بعدی به شمار می رود. مستملی بخاری زهد و دنیاگریزی صوفیان را تبعیت از زهد اصحاب صُفّه می داند و شهاب الدین سهروردی نیز ریشه خانقاه را در اصحاب صُفّه می داند.

در دین مسیحیت نیز زهد، خود را در قالب رهبانیت نشان داد. این مسأله در قرآن کریم نیز مورد تأکید قرار گرفته است: «و رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ؛ و ترك دنیایی که از پیش خود درآوردند ما آن را بر آنان مقرر نکرده بودیم، مگر (آن که) به قصد جلب خشنودی خداوند (انجام دهند) ولی آن گونه که باید، حق آن را مراعات نکردند. پس به کسانی از آنان که ایمان آورده بودند پاداش دادیم؛ ولی بسیاری از آنان فاسق و نافرمان بودند.»

در دین یهود نیز اگرچه در نزد اقوام و فرقه‌های مختلف آن شاهد این امر شایع بود لکن فرقه‌اسنیان به رهبانیت و زهد اهمیت بیشتری می‌دادند. این فرقه مقارن قرن دوم قبل از میلاد ظهور کرد. آن‌ها در اکثر نقاط فلسطین ساکن بوده و شریعت مکتوب و شفاهی را در کمال دقت رعایت کرده و همسری اختیار نکرده و راهب‌گونه زندگی می‌کردند. آن‌ها عموماً مشغول کار کشاورزی بوده و معتقد بودند که باید از فساد جهان و اهل آن دوری کرد و با مشغول شدن به زهد و دنیاگریزی، عبادت، انزوا، روزه و نماز به انتظار مسیحا نشست. آنان جمع‌آوری طلا و نقره را بر خود حرام کرده و از اینکه مالک خانه و زمینی باشند خودداری می‌کردند و در خانه‌های متعلق به جماعتشان سکونت داشتند.

در مورد حکمت اسکندرانی نیز برخی شرق‌شناسان و عرفان‌شناسان مانند آسین پالاسیوس معتقدند که تصوف، ریشه در زهد و عرفان مسیحی و فلسفه نوافلاطونی اسکندریه دارد. در نتیجه بهتر بود جابری به جای اینکه ریشه زهد صوفیان و شیعیان کوفه را در تمدن پارسی جست‌وجو کند آن را در قرآن و سنت پیامبر، یهودیت، مسیحیت و یونان باستان جست‌وجو می‌کرد. پیوند میان تصوف و تشیع

جابری زهد و دنیاگریزی برخی از شیعیان و صوفیان را ریشه در تمدن پارسی می‌داند که از طریق بصره و کوفه وارد جهان اسلام شد و عامل پیوند تشیع و تصوف به شمار می‌رود.

در قسمت قبل به ادعای جابری مبنی بر ریشه داشتن زهد در تمدن پارسی پرداخته شد. اکنون ادعای وی مبنی بر ارتباط تصوف و تشیع بر پایه زهد مورد بررسی قرار می‌گیرد. در خصوص ارتباط تصوف و تشیع سه دیدگاه کلی وجود دارد: برخی مانند سیدحیدر آملی و کامل مصطفی شیبی تشیع را منشأ پیدایش تصوف می‌دانند و برای تطبیق تعالیم و آموزه‌های تصوف بر آموزه‌های شیعی سعی وافر دارند. به عنوان مثال سیدحیدر آملی معتقد است که تصوف با تشیع یکی بوده و هر دو دارای مأخذ و ریشه واحدی هستند و مرجع هر دو امام علی (ع) است.

در مقابل گروهی تشیع و تصوف را از یکدیگر جدا دانسته و منکر ارتباط بین آن دو هستند. از جمله دلایل عدم ارتباط، مخالفت صریح اندیشمندان تشیع با تصوف است. از این رو، کتاب‌های چندی در رد ارتباط تصوف و تشیع تألیف شده است که از جمله آن‌ها کتاب بین التصوف و التشیع نوشته هاشم معروف حسنی است که آرای برخی اندیشمندان طرفدار ریشه داشتن تصوف در تشیع مانند کامل مصطفی شیبی را نقد کرده و در پایان عدم انطباق آموزه‌های تصوف و تشیع را اثبات کرده است.

دیدگاه سوم مدعی است تصوف در دل جریانات فکری تشیع تغییر ماهیت داده و اصول نظری و عملی متضادی با آرای اهل بیت (ع) طراحی کرده است. در دوران حیات ائمه اطهار (ع) از امام اول تا هشتم، تشیع و تصوف تا حدودی با یکدیگر ارتباط داشتند و آثار و احادیث به‌جای مانده از امامان شیعه از جمله نهج البلاغه و صحیفه سجادیه و نیز اصول کافی حاوی نوشته‌های عرفانی نابی است که به عنوان سنگ بنای شروح و تفاسیر عرفانی دوره‌های بعد قرار گرفت و متصوفه از آن‌ها به عنوان منابع

فکری خویش بهره بردند. البته باید خاطر نشان کرد که هر چند در بعضی تعابیر و تعالیم با یکدیگر مشابهت دارند لکن اصطلاحات و عبارات به کارگرفته شده در کتاب های مذکور با اصطلاحات صوفیه تفاوت دارد.

از میان دیدگاه های پیش گفته، دیدگاه سوم با واقعیت بیشتر منطبق است. با جست و جو در منابع تصوف مشخص می شود که وجود زهد قوی در قرن اول هجری سبب ظهور جماعتی با نام صوفی شد. آنان با سوء برداشت از زندگی اختصاصی پیامبر اکرم (ص) و برخی از صحابه همانند اصحاب صُفّه، به سبب مبالغه در ترک گناهان و مکروهات و نیز به واسطه بیمی که از عقاب و عذاب اخروی داشتند به علاوه به واسطه غلو در انجام برخی تعالیم پیامبر اکرم (ص) مانند توکل و ذکر و اهمال در برخی مسائل دینی دیگر سبب تحول زهد به تصوف گردیدند. چنانکه حسن بصری (۱۱۰ق) معتقد بود «یک مثقال ورع و پرهیزکاری سالم [تر] از هزار مثقال نماز و روزه و طاعت است.» تا اواخر قرن دوم هجری خبری از اصطلاح صوفی در میان نبود و همانگونه که خود جابری می گوید صوفیه در حدود سال ۱۹۹ق ظاهر شد. و نیز در اقوال متصوفه قرن دوم مانند ابراهیم ادهم (۱۶۱ق) و داوود طایی (۱۶۵ق) و فُضَیلِ عِیاض (۱۸۷ق) سخنی که متأثر از مسیحیت و دیگر ادیان و آیین ها باشد دیده نمی شود. از این رو می توان صوفیان نخستین را زاهدانی دنیاگیز دانست که در حین مسلمان بودن در اجرای برخی تعالیم زاهدانه اسلامی خود را به سختی می انداختند. تقریباً از ابتدای قرن سوم است که صوفیه از تشیع زاویه پیدا کرده و از جریان های بسیار قدیمی تر از اسلام و عرفان های کهن التقاطی تأثیر پذیرفتند مانند:

۱- بودا. در زمان ساسانیان، شرق ایران تحت نفوذ آیین بودا بود و تنها در بلخ صد صومعه بودایی وجود داشت. زندگی ابراهیم ادهم که از صوفیان نخستین به شمار می رود نشان از تأثیر تفکرات بودایی در زندگی وی دارد. چرا که «بدون شک آیین بودا نمی توانست قبل از آنکه تأثیر قابل ملاحظه ای در عقاید و آداب مردم این حدود باقی بگذارد از بین برود و البته در تصوف و زهد و عرفان مسلمانان این نواحی نیز این تأثیر می بایست، نامحسوس اما قابل ملاحظه بوده باشد.» مهم ترین تأثیر آیین بودا در تصوف همان ریاضت های خاص صوفیان است که در آن نفس خود را تحقیر کرده و اوراد و حرکات خاصی از نوع سماع را در ریاضت خود به کار می گرفتند.

۲- یهودیت. برخی از آموزه های تصوف از جمله چله نشینی احتمالاً به تقلید از دین یهودیت می باشد چنانکه برخی از بزرگان تصوف مانند شمس تبریزی «از کسانی که عمر خود را در خانقاه ها صرف ورد و ذکر کرده و با ریاضت های توان فرسا چله نشینی های طولانی به جای می آورند، سخت انتقاد می کند» و علت آن را نبود چله نشینی در دین اسلام معرفی می کند که اصل آن به دین یهود برمی گردد. «آخر بنگر که آن چله و آن ذکر، هیچ متابعت محمد هست؟ آری موسی را اشارت بود. اربعین لیله»

۳- مسیحیت. اولین خانقاه متصوفه به وسیله حکام مسیحی در فلسطین ساخته شد. برخی از بزرگان صوفیه مانند جامی در این رابطه می گوید: «اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آن است که به رمله شام کردند، و سبب آن بود که روزی امیری

ترسا به شکار رفته بود، در راه دو تن را دید از این طایفه که فراهم رسیدند دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آنجا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند. آنگاه برفتند. امیر ترسا را معامله و الفت ایشان با یکدیگر خوش آمد. یکی از ایشان را بخواند و پرسید که: «آن که بود؟» گفت: «ندانم.» گفت: «ترا چه بود؟» گفت: «هیچ چیز.» گفت: «از کجا بود؟» گفت: «ندانم.» آن امیر گفت: «پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود؟» درویش گفت: «که این ما را طریقت است» گفت: «شما را جایی هست که آنجا فراهم آید» گفت: «نی.» گفت: «من برای شما جایی بسازم تا با یکدیگر آنجا فراهم آید.» پس آن خانقاه به رمله ساخت.

تصوف نه تنها در ساخت نخستین مرکز عبادت خود بلکه در برخی از عناصر خود نیز وامدار مسیحیت است که از جمله آن‌ها می‌توان به رهبانیت و دنیاگریزی صوفیان اشاره کرد. اگرچه افرادی چون مرحوم زرین کوب در ارتباط بین مسیحیت و تصوف هرگونه مبالغه‌ای را ناروا می‌داند لکن معتقد است که تصوف اسلامی در ایران و مناطقی چون سوریه و بین‌النهرین و مصر از همان اوایل با مسیحیت در ارتباط و تماس بوده و ممکن نیست که با وجود این تماس‌ها در یکدیگر تأثیر نداشته باشند.

۴- مذاهب گنوسی. این مذاهب همان عرفان‌های شرقی قبل از مسیح می‌باشد که در یونان و روم حکمفرما بود و «تمام آن با عقاید و تعالیم صوفیه قرابت داشت.» که از جمله عقاید گنوسی که در تصوف راه یافت می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:
الف: تضاد عمیق بین ماده و روح و بین نور و ظلمت که تنها راه نجات رهایی روح انسان را رهایی از زندان ماده می‌دید.
ب: دنیا عنصری شر است که در ورای آن دنیای دیگری است که با رها شدن از دنیا می‌توان به نجات ابدی رسید.
ج: با ریاضت و معرفت می‌توان به نجات فردی رسید.

د: اعتقاد به دو دنیای ظلمت و نور که نجات از دنیای مادی با تعلیم منجی یا اجرای عبادات و اذکار خاص میسر بود.

۵- برهمن‌های هندو. جابری خود به تأثیر آموزه‌های برهمن‌های هندو بر عقاید و رفتار صوفیان اشاره کرده و به نقل از شهرستانی می‌گوید که کرامات صوفیانه در میان برخی برهمن‌های هندو وجود دارد که با ریاضت‌های دشوار در تلاشند و وهم و اندیشه خود را از مادیات و محسوسات عالم دنیایی دور کنند تا عالم روحانی برای آنان تجلی یابد و از غیب خبر دهند و باران را از بارش بازدارند.

در نتیجه ورود این تعالیم انحرافی بود که منجر به جدایی تصوف از اندیشه اصیل شیعی شد و بزرگان آنان به صورتی آرام زاویه خود با ائمه (ع) را گسترش دادند و برای خود طریقه، سلوک و مذهب خاصی قائل شدند. برخی از آنان پیامبر (ص) و مردم عصر بعثت را چنان نشان دادند که گویی آن حضرت درویشی بوده است که در خانقاهی در مکه می‌نشست و برای درویش‌های دیگر درس تصوف می‌داد! تصویری که اینان از قرآن و شخصیت پیامبر (ص) و امام علی (ع) عرضه کرده‌اند، تحریف عمده‌ای در تعلیمات اسلامی نبود؛ بلکه ریشه در نگرش یک‌سویه به دین و آموزه‌های آن داشت. چنانکه پیامبر اسلام (ص) در مذمت صوفیان خطاب به اباذر می‌فرماید: «ای اباذر، گروهی در آخرالزمان می‌آیند که در تابستان و زمستان لباس

پشمینه می‌پوشند و گمان می‌کنند با پوشیدن لباس پشمی از دیگران برتری دارند اینان مورد لعن و نفرین فرشتگان آسمان و زمین‌اند.»

امام رضا(ع) نیز در برابر صوفیه مواضع مشابهی داشتند. پس از پذیرفتن ولایت عهدی مأمون «گروهی از صوفیان به حضرت امام رضا (ع) اعتراض کردند که چگونه ادعای زهد می‌کند در حالی که از نعمت‌های مادی فراوانی بهره‌مند است. امام در پاسخ لباس نو و زیبایی خود را کنار زد و با نشان دادن لباس مندرس در زیر آن فرمود: لباس رویی برای مردم است و لباس زیرین برای خدا.» و بدین ترتیب به آنان فهماند که بسیاری از کارهای آنان از روی ریاست.

شیخ حر عاملی معتقد است شیعه امامیه و همه طائفه اثناعشریه بر بطلان مذهب تصوف و ردّ بر صوفیه از زمان پیامبر اسلام (ص) تا زمان حاضر اجماع داشته‌اند و همواره شیعیان اهل بیت به تبعیت از امامان معصوم خود، در پی انکار صوفیه بوده‌اند. علاوه بر آن علمای شیعه نیز کتاب‌های بسیاری را در ردّ این فرقه و اثبات کفر آنان تألیف نموده‌اند.

بسیاری از علمای متقدم شیعه نیز در رد بزرگان صوفیه رساله‌های متعددی چون الردّ علی الصوفیه و الرد علی الحلاجیه و الردّ علی الجنیدیه نگاشته‌اند که می‌توان از جمله آن‌ها شیخ مفید و شیخ صدوق و سید مرتضی را نام برد. البته هیچ‌یک از این کتاب‌ها به دست ما نرسیده است. علاوه بر آن مقاله ای نیز با عنوان معرفی ردیه‌های نگاشته شده بر تصوف به چاپ رسیده که در آن از ۱۴۳ ردیه نام برده شده است. در پایان کتاب تنبیه الغافلین نام ۱۲۰ کتاب که در بسیاری از آنها به طور کامل به ردّ تصوف پرداخته شده و در برخی نیز تحت عناوینی چند به آن اشاره شده آمده است.

یکی دیگر از نکاتی که نشان‌دهنده جدایی و عدم ارتباط تصوف و تشیع است سنی بودن بزرگان صوفیه است. از این رو، نه تنها تصوف با تشیع ارتباط نداشته بلکه صوفیان در آثارشان به روشنی اعتقاد خود را به خلفای راشدین را اعلام کرده‌اند و حتی در برخی از کتب قدیمی صوفیه از خلفای راشدین به عنوان ائمه صوفیه نام برده شده است.

یکی دیگر از خطاهای جابری این است که وی ظهور صوفیه را در حدود سال ۱۹۹ ق دانسته و معتقد است که در آن وقت بر افرادی اطلاق می‌شد که تقریباً شیعه و از مذاهب متصوفه بودند که در کوفه ظاهر شدند. در حالی که با بررسی سوابق صوفیان نخستین مشخص می‌شود که این ادعا درست نبوده بلکه اکثر قریب به اتفاق آنان مانند حسن بصری، ابوهاشم کوفی، جنید بغدادی، جنید بغدادی، منصور حلاج، ابوخلیمان دمشقی، مولوی، بایزید بسطامی، و عطار نیشابوری سنی بودند. در واقع سنی بودن بزرگان صوفیه یک اصل تلقی می‌شد چنانکه شیخ نجم الدین رازی برای مرید و مرشد ۲۰ شرط را ذکر می‌کند که دومین شرط از شرایط حتمی شیخ، داشتن اعتقاد اهل سنت و جماعت (اعتقاد به سنی بودن) است. در کشف المحجوب که همه صوفیان آن را قبول دارند بابتی در ذکر ائمه صوفیه از صحابه و تابعان و تبع تابعان دارد که در آن خلیفه اول را اولین شیخ و مقدم ارباب مشاهدت دانسته‌اند و خلیفه دوم را مقدم ارباب مجاهدت و سرهنگ اهل ایمان و صلوک جمع اهل احسان

اگرچه برخی از صوفیان اهل سنت زهد و عرفان ائمه را ملاک سلوک قرار دادند لکن ولایت را در امام معصوم منحصر ندانسته و حضرت علی (ع) و خلفای سه‌گانه در نزد آنان یکسان تلقی می‌شود.

پس امام حی قائم آن ولی است خواه از نسل عمر خواه از علی است
مهدی و هادی وی است ای راه‌جو هم نهان و هم نشسته پیش رو
ولایت صوفیانه رونوشت امامت شیعه

همانگونه که بیان شد جابری معتقد است متصوفه اولیای خود را به منزله پادشاهانی می‌دانند که خدای متعال در همه زمان‌ها بر آن‌ها نظر کرده و مورد توجه‌اند و قطب نام دارند. عین این مفاهیم در نزد ایرانیان موجود بود و توسط حبیب عجمی و ابراهیم بن ادهم که هر دو ایرانی بودند وارد فرهنگ عربی شد. و ولایت صوفیانه بر پایه ولایت و امامت شیعی بنا نهاده شده و در آن ریشه دارد.

در نزد صوفیه قطب و خلافت عظمی به منزله نقطه مرکزی دایره‌ای است که موجودات عالم در درون آن قرار دارند. «پس ولایت مطلقه است قطب عالم و هر کس متصل شده به آن، قطب می‌گویند.» در واقع قطب در نزد خدا مکانتی ویژه داشت تا آنجا که برخی مانند ذوالنون مصری اطاعت مرید از استاد را از اطاعت وی از خدا واجب‌تر دانسته است.

اشکالی که در ادعای جابری وجود دارد این است که صرف همانندی دو آموزه در برخی اصول دلیل بر این نیست که یکی منشأ دیگری باشد و در نتیجه هر دو ساختگی باشند بلکه همانگونه که در ولایت صوفیانه و ولایت و امامت شیعی می‌بینیم ممکن است آموزه اصل، صحیح بوده و آموزه فرع بر خطا باشد. علاوه بر آن، با بررسی ولایت صوفیانه و ولایت شیعی به نیکی متوجه می‌شویم که اولاً ولایت صوفیانه همان ولایت و امامت در نزد شیعیان نیست بلکه آموزه‌ای بشری است که بر این ادعا چند دلیل وجود دارد: (الف) شواهد متعدد تاریخی مبنی بر شیعی نبودن بزرگان صوفیه؛ (ب) تفاوت‌های بنیادین میان این دو آموزه؛ (ج) اثبات ولایت و امامت شیعی از طریق قرآن و سنت.

در مورد دلیل اول پیشتر مطالبی آوردیم که سنی بودن بزرگان متصوفه را ثابت می‌کرد. در خصوص تفاوت‌های بنیادین میان این دو آموزه، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- تقسیم‌بندی ولایت خاصه. این تقسیم‌بندی راه را برای ورود افراد عادی به حریم ولایت باز کرد. «سلسله ولایت‌اللهیه در هر عصر دو شعبه دارد یکی به طور کلیه که آن را ولایت کلیه مطلقه الهیه نامیده‌اند، ثانی به طور جزئیت که آن را ولایت جزئیه نامیده‌اند، به عبارت آخری اول را ولایت شمسیه الهیه و ثانی را ولایت قمریه می‌نامند». برخی نیز ولایت را به کلیه شمسیه و جزئیه قمریه تقسیم کردند که اولی مختص افرادی است که مانند خورشید نورشان ذاتی است لکن ولایت قمریه این گونه نبوده بلکه اولیای دارنده ولایت قمریه نورشان عرضی بوده و همچون ماه نورشان را از خورشید می‌گیرند.

۲- تعمیم ولایت

صوفیان با تعمیم ولایت رؤسای خود را در عرض ولایت مطلقه الهیه قرار دادند و برای آنان هم چون اهل بیت مقامی شبیه عصمت قائل شدند. «ولایت جزئیه اقتباسی است از مشکات صاحب ولایت کلیه شمسیه، در هر عصر مثل قمر از شمس فی کل الزمان»

۳- نیابت از امام زمان

اگرچه امام زمان (ع) تنها چهار نایب خاص داشته و بعد از علی بن محمد سمیری که خبر درگذشت او را در ضمن توقیعی بیان فرمود نیابت خاصه به اتمام رسید لکن صوفیه با مطرح کردن ولایت قمریه درصدد استمرار نیابت امام زمان برای خود بودند؛ البته نه در عرض نواب اربعه بلکه به صورت نمایندگان نواب اربعه. از این رو افرادی چون ملاعلی گنابادی معروف به نورعلی شاه ثانی می نویسد: «نایب عام در زبان اهل عرفان آن مجازست که در تمام امور مجیز نایب و مأذون باشد و نایب خاص آن است که در شغلی معین اجازه یابد، مثل فتوی یا جماعت یا جمعه یا اخذ حقوق یا قضاوت یا دستگیری یا ادعیه و نحو ذلک.»

سخن کوتاه اینکه اگرچه طبق ادعای جابری ولایت صوفیانه رونوشت ولایت و امامت تشیع است لکن این ادعا بر فرض صحت نمی تواند هیچ گونه خدشه ای به وحیانی و اصالت ولایت و امامت تشیع وارد سازد.

مقامات و احوال صوفیان

جابری در هنگام بیان مقامات و احوال صوفیان به رابطه مرید و شیخ (مراد) اشاره می کند که در تبعیت مطلق مرید و سلطه بی چون و چرای شیخ خلاصه می شود. و اینکه این رابطه ناشی از تأثیر و سلطه ارزش های کسریایی بر رابطه شیخ و مرید است. و اینکه گروه های شیعی نیز آن ها را اسلامی کرده و پذیرفته اند. اگر بخواهیم رابطه شیخ و مرید را در یک جمله خلاصه کنیم باید بگوییم که این رابطه، اخلاق فناست، فنای مرید در شیخ. شیخ شهاب الدین سهروردی می گوید: «مرید صادق اگر تحت حکم شیخ درآمده و هم صحبت و متأدب به آداب وی شود از باطن شیخ به باطن مرید - مانند چراغی که از چراغ دیگر روشنایی می گیرد - حالی سرایت می کند و کلام شیخ، باطن مرید را بارور می کند ... این یعنی حلول شیخ در مرید که مانند حلول پروردگار در شیخ است.»

نقد ادعاهای جابری درباره مقامات و احوال صوفیان نیاز به نوشتاری مفصل تر دارد. از این رو در این مقاله تنها به ادعای جابری مبنی بر وارداتی بودن رابطه مرید و مراد که متأثر از ارزش های کسریایی است می پردازیم.

جابری در ادعاهای خود مبنی بر اینکه تمام ارزش های منفی صوفیه از جمله رابطه مرید و مراد ریشه در میراث ایرانی دارد تحت تأثیر تفکر قوم گرایانه خود بوده است. در حالی که حتی اگر قبول کنیم که اخلاق استبداد و اطاعت از سلطان، ریشه در میراث های غیرعربی دارند لکن نمی توان فقط این افراد را عامل اصلی این نفوذ معرفی کرد. «چرا که آن ها افرادی با خصوصیات فکری مخصوص به خود بوده اند و این گروه اندک نمی توانند عامل انتشار گسترده آن ارزش ها در شکل گیری

اخلاق عربی باشند. آنان غالباً به ادارات حکومتی و قدرت مرتبط بوده و بیشتر از آنکه تفکر عموم را منعکس کنند تفکرات و ارزش‌های خاص حکومت را منعکس می‌کردند.... و اکثریت آنان در عرصه ادب دارای نقشی بسیار اندک در شکل‌گیری عقل اخلاقی عربی در طی قرون و اعصار داشته‌اند».

خطای دیگر جابری در این است که نتوانسته به منشأ استبداد فرهنگ عربی پی ببرد و چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند و منشأ اخلاق اطاعت و استبداد را در این مقفیع ایرانی جست‌وجو نموده که با کلیله و دمنه و مکتوبات خویش توانست در اواخر عصر اموی و اوایل عصر عباسی، این نقش را به خوبی ایفا کند؛ در حالی که کافی بود با مرور ماجرای سقیفه به نیکی متوجه شود که ریشه استبداد عربی در عملکرد و نقش بعضی از اصحاب در ساکت و همراه کردن بقیه اهل مدینه چگونه بوده است. خلافت مروثی یکی از نتایج ناگوار استبداد سیاسی بود که پس از رحلت پیامبر اعظم آغاز شد و خلفای بعدی و امویان و عباسیان نیز با اشتیاق این راه را پیمودند.

خطای دیگر جابری در این است که اخلاق اطاعت موجود در رابطه شیخ و مرید را به درستی درک نکرده است و آن را همان اخلاق اطاعت میراث پارسی دانسته است؛ در حالی که رابطه میان شیخ و مرید عمدتاً از دو امر ناشی می‌شود:

الف: اطاعت همان رابطه شاگرد با استاد و مرتبی با مربی است که در آداب صوفیه یکی از شرایط پذیرفته شدن شاگرد، اطاعت وی از استادش می‌باشد.

ب: تصوف یک سری ساختارهای اجتماعی تعبدی را بنا کرده است که این ساختار عبادی در کارکرد خویش نیازمند دقت و انضباط است. و این دقت و انضباط بدون اطاعت ممکن نیست. چنانکه هر دینی برای عبادت نیازمند ساختار و تشکیلات است و صوفیان نیز برای ساختاربخشی به عبادت و تربیت مرتبی اندیشه اطاعت را به عنوان یک اصل پذیرفته و آن را در تمامی مراحل عبادت و منازل سیر الی الله رواج دادند. علاوه بر آن در تمام مراحل تحصیلی مناطق گوناگون اطاعت استاد از شاگرد در یادگیری علم امری بدیهی و پذیرفته شده است و هیچ شخصی منشأ آن را در میراث پارسی نمی‌داند.

پس از ارائه تفصیلی حجت الاسلام دکتر اسلامی نسب، ناقد اول حجت الاسلام دکتر محمدعلی میرزایی در مقام طرح برخی اشکالات به بیان مطالب زیر پرداخت:

- در عنوان کرسی اگر تغییری صورت بگیرد و به این صورت که دراسته نقدیه در ابتدای عنوان باشد بهتر است.
- محتوا ناقدانه نیست و مسئله به این وضوح که فرمودید نیست.
- عبارت های عابد الجابری نقل نشده است.
- گفته اید که جابری همه چیز را به ایران بر می گرداند در حالیکه اینگونه نیست و همه چیز را به ایران بر نمیگرداند.
- یک نوع یکجانبه نگری و عدم استدلال در ارائه مطالب وجود دارد.

- درباره تعلق خاطر جابری به این تیمیه گفته که که اهل مشرق عربی است که به نظر درست نیست.
- جابری رابطه مریدی و مرادی در صوفیه به صورت زهد انکاری را نفی می کند که این همان زهد راهبانه است که در کلام بزرگان هم نفی شده است.

در ادامه جلسه، نوبت به ارائه مطالب و نقد ناقد دوم رسید که دکتر هادی بیگی ضمن تمجید مطلب ارائه شده و اهمیت مقاله و ضرورت پرداختن به این مسئله، به موارد زیر پرداختند:

- محتوا و ادبیات جانبدارانه و با پیش قضاوت همراه است.
- عنوان مقاله محل اشکال است، تباهی اخلاقی و تصوفی بود ولی به تشیع خیلی پرداخته نشده.
- نوع مواجهه با جابری باید مسئله محور باشد چون مسئله دارد.
- ارزشهای اسلامی را ایشان می گوید از اصل اسلام بگیریم نه از اردشیر و ...
- با چند مثال نقض نمی شود عابد الجابری را نقد کرد چون او ساختارمند است و به صورت سیستمی باید مورد بررسی قرار بگیرد.
- پازل ایشان در عقب ماندگی دنبای عرب و عقل عربی باید به صورت مهندسی شده بررسی شود، نگاه به عقل و عقل ابن رشدی را باید بحث کرد.
- روش شناسی ایشان باید نقد شود نه مثال های ایشان.
- سوال بنده از ارائه دهنده محترم این است که: آیا فرهنگ ایرانی پس از اسلام حذف شده است؟ یا باز تولید شده است؟

در انتهای جلسه نیز ضمن طرح پرسش های حضار و سایر مطالب طرح شده توسط ناقدین، ارائه دهنده به انتقادات و سؤالات پاسخ داده و با جمع بندی مدیر کرسی، جلسه با ذکر صلوات بر محمد و آل طاهریش به پایان رسید.