

*Critical Studies in Texts and Programs of Human Sciences,*  
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)  
Quarterly Journal, Vol. 22, No. 10, Winter 2023, 101-120  
Doi: 10.30465/crtls.2023.40302.2535

**A Critical Review on the Book**  
***Sufism and Politics in Prose Texts***  
***until the End of the 4th Century (AH)***<sup>“</sup>

**Peiman Abolbashari\***

**Abstract**

The book “*Sufism and Politics in Prose Texts until the End of the Fourth Century AH*”, written by Mahdi Heidari, is a collection of eight re-published articles under the banner of a Book. The chapters of the book are based on fragile, non-historical theories and on the transcendental concept of unity and plurality and its effect on the establishment of Sufi multifaceted relations with politics. The choice of a weak hypothesis along with a lack of method has made the author lose track of the historical background and context and has caused the time and place to be lost in the text. Heidari has also made it impossible for the average audience to read the book by quoting untranslated Arabic narrations. Some generalizations of error in the classification of Sofia are prominent errors that have seriously damaged the work. In this article, an attempt has been made to critique the quality of the book, especially in terms of content analysis.

**Keywords:** Sufism, Politics, Malamatis, Karamieh, Unity and Plurality.

\* Assistant Professor of Archeology and History, Faculty Member, Neyshabur University, Neyshabur,  
Iran, p.abolbashari@neyshabur.ac.ir

Date received: 22-09-2022, Date of acceptance: 29-01-2023





## مطالعه‌ای انتقادی بر کتاب تصوف و سیاست در متون منشور تا پایان قرن چهارم هجری

پیمان ابوالبشری\*

### چکیده

کتاب تصوف و سیاست در متون منشور تا پایان قرن چهارم هجری، نوشته مهدی حیدری، مجموعه‌ای از هشت مقاله دوباره منتشر شده با ویرایشی نو زیر لوای نظریه وحدت و کثرت است. فصول کتاب با نظریه‌ای شکننده، غیرتاریخی، و بر مبنای مفهوم استعلایی وحدت و کثرت بنا شده است. هدف نویسنده بررسی تأثیر نظریه مذکور در مناسبات چندسویه دنیوی صوفیان با سیاست بوده است. انتخاب فرضیه ضعیف به هم‌راه بی‌روشی نویسنده را از بستر و بافت تاریخی دور کرده و موجب زمان‌پریشی و مکان‌پریشی در متن شده است. حیدری هم‌چنین با نقل افراطی روایت‌های ترجمه‌نشده عربی خوانش کتاب را برای مخاطب عادی ناممکن کرده است. برخی از تعمیم‌های خطا در دسته‌بندی صوفیه از اشتباه‌های برجسته‌ای است که به اثر یادشده آسیبی جدی وارد کرده است. در این نوشته، سعی بر آن است تا عیار کتاب، به‌ویژه در بُعد طبقه‌بندی متفاوت گروه‌های عرفانی جهان اسلام، نقد و بررسی شود.

**کلیدواژه‌ها:** تصوف، سیاست، ملامتیان، کرامیان، وحدت و کثرت.

\* استادیار گروه باستان‌شناسی و تاریخ، عضو هیئت علمی دانشگاه نیشابور، ایران  
abolbashari@neyshabur.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۹



## ۱. مقدمه

بررسی شاخصه‌های فکری و هویتی مکاتب گوناگون عرفانی اسلام در چهارچوب زمانی هر دوره و با در نظر گرفتن مرده‌ریگ سنن باستانی سرزمین‌های اسلامی امکان‌پذیر می‌شود. ارتباط بین دانش صوفیانه و مفهوم قدرت در معنای فوکویی راه‌گشای شناخت گسست‌های معرفتی است که نظام‌های دانایی متعدد عرفانی را آشکار می‌کند. درباره‌ی خاستگاه‌های معرفتی زهد صوفیانه، شکوفایی تدریجی آن، و مناسبات آن با مفهوم قدرت در قالب روش‌شناسی‌های متعدد نوشته‌های زیادی از خاورشناسان و نویسندگان مسلمان به چاپ رسیده است و این مسیر تا حدودی از کلی‌گویی‌های دایرةالمعارف‌گونه تا جستارنویسی‌های ارزش‌مند هموار و زلال شده است. در نتیجه، بینشی در خصوص زیست - سیاست صوفیانه شکل گرفته است که مدیون بزرگانی هم‌چون کوربن، برتلس، لوئیزن، قرامصطفی، و... تا محققان برجسته‌ی ایرانی هم‌چون شفیع کدکنی، زرین‌کوب، پورجوادی، و... است. بدون توجه به میراث محققان پیشین هر پژوهشی در این میدان ابر به نظر می‌رسد. در غالب آثار تحقیقی مذکور، از حضور ملموس هویت باستانی و ریزش تفکرات خسروانی، بودایی، یهودی، مسیحی، و مانوی در تصوف سخن به میان آمده است. تعدادی از مستشرقان در پی برجسته‌کردن تأثیر مسیحیت در تصوف بوده‌اند (ابوالبشری ۱۳۹۵: ۲۲۳-۲۳۲). برخی دیگر، با نگاهی به دستینه‌های نخستین (مکی ۲۰۰۹: ۶۴-۶۹)، تأثیر اسرائیلیات را پررنگ کرده و پژوهش‌گران اندکی هم بوده‌اند که بر تأثیر مانویان در تصوف پافشاری داشته‌اند (گلدزیهر ۱۳۵۷: ۳۸۸). تقریباً تمام آثار نگاشته‌شده در حوزه‌ی تکوین تصوف، با تأکید بر بستر جغرافیا و ادیان کهن، دانش صوفیانه را مورد بررسی محققانه قرار داده‌اند.

فاصله گرفتن و ایجاد گسست از نتایج پژوهش‌های معاصر در مورد تصوف نیازمند کاربرد روش‌های جدید در علوم انسانی است، و گرنه راه کویده‌شده پیشینان مسیر جدیدی را نخواهد گشود. تأکید بر این است که مورخ حوزه‌ی تصوف فقط با تسلط بر پیشینه و ادبیات تحقیق و آموختن متدولوژی و تمرکز بر چهارچوب زمان - مکان نگاهی نو را می‌آفریند. بررسی متون متشور تصوف تا سده چهارم نیز از این قاعده مستثنا نیست و باید براساس اولویت‌های زمانی و مکانی خودشان تفسیری از آن‌ها به دست داد؛ در غیر این صورت، معنای متن از دست خواهد رفت.

کتاب تصوف و سیاست، اثر مهدی حیدری، روایتی است که با تحقیق‌های پیشین تا اندازه‌ای تفاوت دارد. هدف این جستار نقد و تأمل در مزایا و معایب این اثر است.

## ۲. معرفی اثر

### ۱.۲ نویسنده

مهدی حیدری، دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران و عضو هیئت علمی دانشگاه یزد (<https://yazd.ac.ir/people/m.heidari>) و هم‌چنین، عضو بنیاد ملی نخبگان است و در سی‌وهشتمین دوره جایزه کتاب سال جمهوری اسلامی ایران اثر او با عنوان *جریان‌شناسی عرفان ابن‌عربی در ادب فارسی از سوی «گروه دین»* از بین ۳۲ اثر دیگر شایسته تقدیر معرفی شده است. مقالات پژوهشی و کنفرانسی وی حاکی از علایق این نویسنده به مقوله عرفان است که در چهارچوب تصوف اولیه و به‌تازگی در حوزه ابن‌عربی پژوهی متمرکز شده است. محدوده زمانی نگارش این جستارها از سال ۱۳۹۲ با مقاله‌ای با عنوان «تساهل و مدارا در تصوف اسلامی براساس متون نثر از آغاز تا پایان سده چهارم قمری»، شروع شده و تا به امروز ادامه یافته است.

### ۲،۲ کتاب

کتاب *تصوف و سیاست در متون منظوم و منثور تا پایان قرن چهارم هجری* در سال ۱۳۹۹ از سوی انتشارات مولی در دو نوبت به‌چاپ رسیده است. عنوان کتاب تأکیدی بر اراده و خواست ارتباط بین سیاست و دانش صوفیانه تا قرن چهارم است. از این‌رو، احتمال استفاده از روش تبارشناسی قدرت به ذهن خوانندگان متبادر می‌شود که نویسنده در این چهارچوب جلو رفته است؛ آن‌گونه که امید صفی در اثر *دانش/سیاست در جهان اسلام*، با صبر و دقت نظر، هم‌سویی معرفت صوفیانه و ایدئولوژی سیاسی را در دوره سلجوقی توصیف کرده است. با این حال، مشخص می‌شود که حیدری در کاربرد مفاهیم قدرت و تصوف همان معنای سنتی را در نظر داشته است.

کتاب به دو بخش کلی تقسیم شده است؛ نویسنده در فصل نخست، که شامل تعریف مفاهیم و برقراری و ایجاد نسبت بین عرفان و سیاست است، هدفش را طبقه‌بندی نگاه صوفیه در قرون نخستین اسلامی به سیاست قرار داده و آن را بر مبنای نظریه و معیار وحدت و کثرت یا ظاهر و باطن پیش برده است (ص ۱۵). از فصل دوم تا پایان فصل پنجم، که بخش دوم را در بر می‌گیرد و شامل فصول عزل‌پیشگان، منفعت‌گرایان، تساهل‌گرایان، و تحرک‌پیشگان است، بر مبنای مقوله وحدت و کثرت در نظام اندیشگانی صوفیه و به‌دور از بافت تاریخی قوام یافته و

دسته‌بندی شده است. ساختار کتاب تناسبی با مفاهیم گفتمانی ندارد و تماماً بر مبنای نظریه وحدت و کثرت یا باطن و ظاهر صوفیانه پیش رفته است؛ مفهومی متافیزیکی که باید دید آیا این معیار از اصالت تاریخی برخوردار است یا نه.

### ۳. نقد شکلی

#### ۱.۳ ویرایش ادبی

نوشته یادشده غلط املائی ندارد. ارجاعات در پاورقی کتاب را از شلوغی و خواننده را از سردرگمی نجات داده است. هم‌چنین، نثر و قلم نویسنده دشواری عمده‌ای در خوانش ایجاد نمی‌کند. با این حال، هیچ‌کدام از نقل‌قول‌های به‌کاررفته یا نام روایان در این اثر ایتالیک نشده است. از سوی دیگر، برجسته‌شدن فونت نام روایان به صورت سلیقه‌ای صورت گرفته است. برای نمونه، نام مجاهدی، فروند، و محاسبی درشت نشده (ص ۱۰، ۱۲)، اما همان نام‌ها یا مشابهشان در صفحات بعدی برجسته شده‌اند (ص ۱۵). در نقل یک نمونه از آیات قرآنی کلمه‌ای جا افتاده است. آیه چهارم سوره صف «ان الله يحب الذین یقاتلون فی سبیلہ [صفا] کأنهم بنیان مرصوص» که در چاپ دوم نیز تصحیح نشده است (ص ۲۱۸).

صفحات فصول این کتاب ۲۳۱ صفحه‌ای نظم کمی ندارد. فصل یکم که شامل تعریف مبانی نظری است و همه فصول دیگر بر پایه آن تعریف می‌شود، شانزده صفحه از کل کتاب را در بر گرفته است. فصل دوم، با عنوان «عزالت پیشگان»، ۵۶ صفحه را به خود اختصاص داده که بدون هیچ نتیجه‌ای پایان یافته است. فصل سوم، با عنوان «منفعت گرایان»، در مقایسه با بخش‌های دیگر، کم حجم است و تنها پانزده صفحه از متن را در بر گرفته است. فصل چهارم، با موضوع «تساهل گرایان»، در مجموع ۲۷ صفحه از کتاب را اشغال کرده است. فصل آخر، با عنوان «تحرک پیشگان»، تقریباً نیمی از حجم کتاب مذکور را به خود اختصاص داده است و البته در این فصل هم داده‌ها به شکل نامناسبی توزیع شده‌اند. در مجموع، می‌توان گفت که نبود توازن و تناسب بین فصول این کتاب آشکار است. ناهماهنگی بین فصول و عناوین زیرمجموعه هر فصل از تلاش افراطی نویسنده در انطباق حداکثری تئوری ضدتاریخی وحدت و کثرت صوفیانه با مثال‌های تاریخی موجود در اثر ریشه می‌گیرد که در بعضی فصول دست نویسنده را از ارائه مطالب بیش‌تر خالی گذاشته است.

### ۲.۳ شناوری کلمات

نویسنده در متن کتاب دائماً از متصوفه و صوفیه نام می‌برد و گاهی آن‌ها را به‌جای هم می‌گذارد. او در جایی اشاره می‌کند که «متصوفه بر این عقیده‌اند که عارفان سیاست‌مدار آنان‌اند که...» (ص ۲۷). در صورتی که در این جا باید از واژه صوفیه استفاده می‌شد. متصوفه کسانی‌اند که به تصوف منسوب‌اند و از این میان به اهل فتوت، کرامیه، ملامتیه، و قلندریه می‌توان اشاره کرد که در دوران اولیه شکل‌گیری تصوف در شمار صوفیان قرار نمی‌گرفتند. سهل‌انگاری، لغزش زبانی، و هم‌سان‌انگاری کلمات صوفی و متصوفه، در سطحی عمیق‌تر، یعنی تقسیم‌بندی مفاهیم و معانی بسط پیدا می‌کند. نویسنده بین صوفیه و متصوفه تفاوتی قائل نشده و در نتیجه تمایز اپیستمولوژیک صوفیه و گروه‌های عیار، ملامتیه، و کرامیه در دوران نخستین ظهور به محاق رفته است (ص ۳۳). مشابهت‌انگاری و کم‌توجهی به مبانی عقیدتی فرقه‌های عرفانی اسلام متن کتاب را آشفته و مغشوش کرده است و در طبقات الصوفیه ایجاد شده و برقراری مناسبات عرفا با سیاست اشتباه‌های آشکاری رخ داده که همه بخش‌های کتاب را فرا گرفته است.

### ۳.۳ نقل قول‌های مستقیم از زبان عربی

از همان صفحات نخست تا پایان کتاب تمام نقل قول‌های مستقیم عربی به زبان فارسی ترجمه نشده است. به عبارت دقیق‌تر، ۵۳۲ نقل قول مستقیم از آیات، احادیث، اشعار، و به‌ویژه روایات صوفیانه در متن ۲۲۳ صفحه‌ای [بدون کتاب‌نامه] وجود دارد. در بعضی از صفحات، بین ۲ تا ۵ (ص ۵۹) تا دوازده نقل قول (ص ۸۳) به زبان عربی در متن اثر قرار گرفته و در برخی از صفحات تقریباً تمام صفحه را در بر می‌گیرد (ص ۱۱۹). خوانش کتاب با این همه نقل قول‌های عربی بدون ترجمه برای فارسی‌زبانان بسیار سخت و طاقت فرساست. این درحالی است که صاحب اثر متخصص زبان فارسی است و باید از زبان ملی پاس‌داری کند، ولی متأسفانه خواننده در این اثر با رگباری از نقل قول‌های عربی دشوار و غامض به حال خود رها شده است. به نظر می‌رسد که نویسنده شرط خوانش کتاب را برای خوانندگان عادی استفاده مفرط از لغت‌نامه‌های عربی به فارسی و آشنایی با زبان عربی قرار داده است. حیدری با وجود تلاش بسیار در انتخاب مناسب نقل قول‌های عربی، با برنگرداندن روایات به زبان فارسی، متن را برای خوانندگان عادی دور از دست‌رس ساخته است و ارزش استدلال‌های وی، که در جهت مبانی نظری‌اش، به صورت زنجیره مثال‌ها آمده‌اند، از روشنی و شفافیت افتاده است.

### ۴.۳ بازنویسی پژوهش‌های پیشین

به نظر می‌رسد که کتاب تصوف و سیاست تدوین و ویرایش مجدد مجموعه مقالاتی منتشر شده از نویسنده در هماهنگی با نظریه وحدت و کثرت باشد که غالباً نوشته‌های همایشی‌اند. مقالات مذکور به تدریج در بین سال‌های ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۷ منتشر شده‌اند. حیدری اشاره‌ای به چاپ مقالات در اثر خود نکرده است و در نتیجه، این ظن را برای خواننده ایجاد می‌کند که تصوف و سیاست اثری بدیع است. شاید اگر «مجموعه مقالات» در عنوان اثر و روی جلد کتاب می‌آمد یا در آغاز هر فصل، در قسمت پانویس، به سابقه انتشار مقاله اشاره می‌شد، ایرادی بر نویسنده وارد نبود. نویسنده از هشت مقاله برای تدوین کتاب جدید خود بهره برده است که با مفصل‌بندی بسیار ضعیف کیفی و بعضاً نامربوط در حوزه روش‌شناسی تنها از طریق شیرازه توانسته است که شکل کتاب به خود بگیرد. هم‌چنین، در مقایسه مقالات منتشر شده با متن فصول کتاب تغییرات ویرایشی اندکی انجام شده است. در جدول ذیل، می‌توان بازنویسی‌های مذکور را در اثر تصوف و سیاست ردیابی کرد:

جدول ۱. بازنویسی‌های نویسنده در تصوف و سیاست از هشت مقاله

کتاب تصوف و سیاست	مقاله
فصل یکم: معیارهای نظری ارتباط عرفان با سیاست در متون صوفیه	«علم ظاهر و باطن در اندیشه صوفیان نخستین» (۱۳۹۵)، کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات، ش ۱۲۰۵۵.
فصل دوم: عزلت‌پیشگان	۱. «صوفیه و پرهیز از سیاست در دوران طلایی تمدن ایرانی (براساس متون متثور از متوفیان آغاز نیمه دوم قرن سوم تا متوفیان پایان قرن چهارم)» (۱۳۹۵)، کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات. ۲. «صوفیه و پرهیز از سیاست در دوران طلایی تمدن ایرانی (براساس متون متثور از متوفیان آغاز نیمه دوم قرن سوم تا متوفیان پایان قرن چهارم)» (۱۳۹۵)، همایش بین‌المللی شرق‌شناسی، تاریخ و ادبیات پارسی.
فصل چهارم: تساهل‌گرایان	«تساهل و مدارا در تصوف اسلام براساس متون نثر از آغاز تا پایان سده چهارم قمری» (پاییز و زمستان ۱۳۹۲)، نشریه ادیان و عرفان.
فصل پنجم: تحرک‌پیشگان/ عوام‌گرایان، عیاران	«مقابله عوام‌گرایانه عیاران با حکومت» (۱۳۹۵)، مکتب حقایق (جشن‌نامه استادان)، یزد، ش ۱۲۳۳۲.
فصل پنجم: تحرک‌پیشگان/ نمونه‌های تاریخی خواص‌زدگی	«تحلیل منازعات خواص جامعه در مقابله با صوفیان نخستین تا قرن چهارم هجری» (تابستان ۱۳۹۷)، نشریه عرفانیات در ادب فارسی (ادب و عرفان).



مقاله	کتاب تصوف و سیاست
«ولایت و رهبری در اندیشه صوفیان نخستین» (۱۳۹۵)، دومین کنگره ملی علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی، شیراز، ش ۱۵۰۲۰.	فصل پنجم: تحرك پیشگان/ ولایت و رهبری
«صوفیان نخستین و جهاد» (۱۳۹۶)، زبان و ادبیات فارسی، پیاپی ۸۳.	فصل پنجم: تحرك پیشگان/ نمونه‌های تاریخی جهاد در متون صوفیه
«ویژگی‌های عارف سیاست‌مدار از نگاه صوفیان نخستین (براساس متون مشهور تا قرن چهارم)» (بهار و تابستان ۱۳۹۲)، نشریه ادب فارسی، س ۳، ش ۲، پیاپی ۱۲.	فصل پنجم: عارفان سیاست‌مدار/ ویژگی‌های عارف سیاست‌مدار/ نظریات سیاسی/ نمونه‌های تحرك سیاسی

#### ۴. تحلیل محتوایی اثر

##### ۱.۴ مسئله و روش

نظریه نویسنده در صفحات ۲۶ و ۲۷ به صورت فشرده ضبط شده است. او می‌نویسد:

صوفیه در پرداختن به موضوع سیاست گاه صرفاً بر یکی از دو معیار وحدت و کثرت تأکید داشته‌اند. عزلت‌پیشگان کسانی هستند که در عالم وحدت بازمانده‌اند و منفعت‌گرایان آنان‌اند که جز عالم کثرت به چیز دیگری اهتمام نورزیده‌اند. دسته‌ای از صوفیه نیز احکام عوالم وحدت و کثرت را به هم آمیختند و بدین ترتیب با خلط مراتب به تساهل‌گرایی در عرصه سیاست گرفتار آمده‌اند. البته این تساهل‌گرایی گاه تحت تأثیر آرای فقهی بوده است. تحرك پیشگان هم گروهی هستند که به هر دو عالم وحدت و کثرت توجه داشته‌اند و در میان همین دسته، گروهی به آفت عوام‌زدگی دچار شده‌اند (مثل جریان‌های عیاری نزدیک به تصوف) و گروهی به فعالیت‌های ضدفرهنگی خواص مآبانه و متعصبانه روی آورده‌اند. در نهایت از نظر متصوفه عارفان سیاست‌مدار کسانی هستند که جامع وحدت و کثرت‌اند و قواعد و شئون مختلف را رعایت می‌کنند (ص ۲۶-۲۷).

همه روایات، که بخش زیادی از اثر را در بر گرفته است، در چهارچوب همین پاراگراف دسته‌بندی شده‌اند. نویسنده براساس معیار وحدت و کثرت در فصل یکم مقوله عزلت سیاسی صوفیه را علت‌یابی می‌کند (ص ۳۲). به عبارت دیگر، حیدری نظریه‌ای غیرتاریخی را در طبقات الصوفیه خویش می‌گنجاند و عجائب‌المقدور می‌آفریند. او تقریباً در آغاز هر فصل در خصوص نظریه خود یک یا دو پارگراف و نه بیش‌تر مباحث نظری خود را معرفی می‌کند و

سپس به نقل مکرر روایات بدون باستان‌شناسی معرفت‌های صوفیانه و گسست‌های نظام دانایی‌شان می‌پردازد. برای مثال، فصل سوم را به منفعت‌گرایان اختصاص داده و بر این باور است که وقتی بر کثرت تأکید شود، به‌مثابه ابزاری درمی‌آید برای رسیدن به منافع شخصی در عالم اجتماع و سیاست و در نتیجه با عارف‌نمایی مواجهیم که به راحتی با حکام ظالم سازش کرده‌اند و کوشیده‌اند تا مردم را گرد خویش جمع کنند و «متتهای همت این گروه در همه احوال ارضای نفسانیات خود است» (ص ۸۵). در آغاز فصل چهارم نیز وضع به همین منوال است. نویسنده با همان فرضیه وحدت و کثرت به سراغ طبقه‌بندی صوفیه رفته است و بر این باور است:

گاهی روی آوردن به تساهل پشتوانه فکری عمیق‌تری دارد. این روحیه در میان برخی از عرفا به علت آمیختن قواعد عالم وحدت و کثرت پدید می‌آید. دسته‌ای در عالم وحدت باقی مانده‌اند و خواسته‌اند با نگاه وحدت‌گرا به عالم کثرت بنگرند... این گروه وارد اجتماع می‌شوند، اما می‌خواهند در این میدان با قواعد عالم وحدت بازی کنند (ص ۱۰۱).

او در ادامه ریشه این تساهل را در اعتقادات فقهی نیز می‌داند که از جبراندیشی ریشه گرفته است. نویسنده از نقش مرجئه، اشاعره، و نقش فضای جامعه در تساهل صوفی می‌گوید، اما باز هم حکم به وحدت و کثرت می‌دهد و نگاه تاریخی را در جهت تحکیم نظریه خود حذف می‌کند (ص ۱۰۹). در فصل آخر، نویسنده خواسته است تا بنا بر مقوله وحدت و کثرت دسته‌بندی جدیدی را از صوفیه ارائه کند. او مشخصاً از عیاران و فقیهان به‌عنوان کسانی یاد می‌کند که «در عالم کثرت حضوری مؤثر، اما گاهی ناقض قواعد عقلی و دینی دارند... و بسیاری از جدال‌های ایشان از دغدغه‌های انسانی و روح عدالت‌طلبی‌شان سرچشمه می‌گیرد» (ص ۱۳۰). حیدری همه روایات انتخابی‌اش را از دریچه وحدت و کثرت نگریسته و به بافت تاریخی کاملاً بی‌توجه بوده است. او بر این باور است که عارف، با سفر در بطن عالم، به شناخت عمیقی می‌رسد که در صورت قبول عالم ظاهر، می‌تواند شناختش را کامل و براساس مجموع وحدت و کثرت تصمیم بگیرد (ص ۱۵۳). در یک جمع‌بندی، می‌توان گفت که نویسنده اثر نظریه خود را بر مبنای معیار وحدت و کثرت بنا کرده است. او «رویکرد عارف به باطن را اعراض از ظاهر نمی‌داند و اساساً نگاه عرفانی را در رفتار اجتماعی و سیاسی انسان مؤثر می‌داند» (ص ۱۷).

نویسنده در کل فصل یکم درباره روش‌شناسی خویش سکوت کرده و تنها به شرح و بسط نظریه وحدت و کثرت و تأثیر این نگاه در دسته‌بندی بینش صوفیه به عالم سیاست بسنده کرده،

که پرسش برانگیز است (ص ۱۵). از سوی دیگر، بدنه کتاب، بدون ذکر انتخاب روش‌شناسی، اعم از پدیدارشناسی، هرمنوتیک، یا تبارشناسی، در ذهن و عمل نویسنده و صرفاً براساس نظریه‌ای شکننده و نگاهی غیرتاریخی بنا شده است. در نتیجه، مباحث تئوریک استحکام روش‌شناسانه ندارد و مثال‌های نقل شده از زبان صوفیه، در بیش‌تر فضای کتاب، ارتباط محکمی با نظریه مذکور برقرار نمی‌کند و دشوار است که برای مجموعه مقالاتی که با نیت‌های گوناگون نوشته و پیش‌تر منتشر شده‌اند، بتوان نظریه و مهم‌تر از آن روش‌شناسی دقیقی در یک شیرازه منسجم به کار بست.

نویسنده با استفاده از پدیده «وحدت و کثرت»، که مفهومی استعلایی است، تلاش کرده است تا خارج از بافت تاریخی، به معنای دقیق کلمه، دست به پدیدارشناسی طبقه‌بندی نگاه صوفیه در ارتباط با سیاست بزند. یعنی از سویی نگاهش پدیدارشناسانه است، اما علاوه بر این که مفهوم مزبور را در هیچ‌جای متن پدیدارشناسی نمی‌کند، با ذکر مثال‌های متعدد تاریخی ابژه تحقیق خود را به سمت و سوی زمینه‌های هرمنوتیکی سوق می‌دهد. دقیقاً به همین دلیل است که بین انبوه مثال‌های روایت‌شده در متن و نظریه وحدت و کثرت هماهنگی ایجاد نمی‌شود.

وحدت و کثرت یکی از مباحثی است که در فلسفه سیاسی گذشته‌ای معرفت‌شناسانه دارد. رویکرد به وحدت یا کثرت یا ترکیبی از هر دو، به‌باور فلاسفه سیاسی جهان اسلام، نظام‌های سیاسی متفاوتی ایجاد می‌کرد (قربانی ۱۳۹۶: ۳۰) و ملاصدرا به صورت مشروح به آن پرداخته و تبعات نزدیکی به هر رویکرد را در جامعه بررسی کرده است. بنابراین، وحدت و کثرت در فلسفه سیاسی ارتباط عمیقی با تشکیل جامعه سیاسی پیدا می‌کند و از این‌رو، جایگاه محکمی دارد. مبانی یادشده، بسته به انتخاب، در هستی، انسان، ارزش‌های اخلاقی، توزیع قدرت سیاسی، و آزادی تأثیر می‌گذارند (همان: ۲۹-۴۸). حال باید دید که مفهوم فلسفی وحدت و کثرت، با آن سابقه تاریخی در بستر تمدن اسلامی، آیا می‌تواند با مفهوم انتزاعی، فراحسی، و تجربه عرفانی وحدت و کثرت صوفیه، که تنها از منظر واژگانی شبیه است، در تناسب و همانندی با تأثیرگذاری‌های اجتماعی قرار گیرد؛ وحدت و کثرتی که به نظر می‌رسد حتی به‌درستی از سوی فلاسفه دین توصیف نشده است و دشواری‌های زیادی در شناخت و ادراکش وجود دارد و پایه‌های آگاهی به آن دور از دست‌رس می‌نماید و به‌سختی می‌تواند به‌منزله منبعی از اطلاعات تصدیق‌گر کارکرد داشته باشد (پایک ۱۳۸۰: ۳۸۵-۴۱۱).

حیدری در اثر خویش حتی به مرز تعریف و توصیف بی‌واسطه و معرفی مؤلفه‌های هویتی وحدت و کثرت نزدیک نمی‌شود. او این مفاهیم را بررسی و توصیف نمی‌کند و از «التزام

عملی مذاقه در پدیدار» سر بازمی‌زند (اشمیت ۱۳۷۵: ۲۳-۲۴). آشکار است که محققان حوزه عرفان این مفاهیم را به شکلی غیرمستقیم در ادعیه، متون ادبی، و توصیف تجربه عارف از طریق بررسی تمثیل‌ها مورد توجه قرار داده‌اند (یوسف‌پور و محمدی کله‌سر ۱۳۹۰: ۲۱۱-۲۳۵)، اما نهایت نزدیکی به توصیف شهودهای عرفانی، تا توضیحات تمثیل‌گونه ادبی، تنزل می‌یابد. در حوزه زبان عرفان، چالش‌هایی جدی برای انتقال معنا وجود دارد، چنان‌که وقتی پایک از تجربه وحدت سخن می‌گوید، در چهارچوب الهیات مسیحی به توصیف می‌پردازد و نه عرفان اسلامی که به بقاءالله باور دارد (اسماعیلی ۱۳۹۳: ۱۶۰). نویسنده، بدون ایجاد شفافیت در تعریف و تحدید مرزهای مفاهیم وحدت و کثرت، گام دوم را در جهت تأثیر تجربه عرفانی ناملموس مذکور در جامعه برمی‌دارد؛ امری شگفت‌آور که تبعاتی ناخوش‌آیند و تعمیم‌هایی کاملاً نادرست ایجاد می‌کند. نویسنده اثر مفهوم استعلایی مزبور را که در گفتمان معرفتی صوفیانه، آرمانی، و به جهان درون صوفی مرتبط است، به کنش‌های اجتماعی بشری متصل می‌کند، بی‌آن‌که ماهیت تجربه وحدت و کثرت را در چهارچوب پدیدارشناسی عرفان توصیف کند. تأکید ناقد این است که چگونه مفهوم وحدت، که بزرگ‌ترین تجربه عارف محسوب می‌شود و برای دیگری به تجربه در نمی‌آید و بیان‌ناپذیر و فراحسی - شناختی است، می‌تواند در ارتباط و تعامل با مفاهیم جهان بیرون سالک قرار گیرد، باین‌که حتی در شناخت و توصیف ویژگی‌هایش حتی کُمیم فلاسفه دین می‌لنگد؟ بی‌روشی و تأکید بر نظریه‌ای نامأنوس که مؤلفه‌های هویتی‌اش توضیح داده نمی‌شود، تبعاتی در پی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

## ۵. تعمیم‌های خطا

در دوره معاصر، مرزبندی دقیقی از تفاوت‌های نظام اخلاقی گروه‌های موازی هم‌چون ملامتیان جوان‌مردان، عیاران، و کرامیان با تصوف صورت گرفته است. می‌توان ادعا کرد که تفاوت اندیشه‌ای این مسلک‌ها با تصوف برمبنای نزدیکی با ادیان دیگر در همان حوزه جغرافیایی است. قرامصطفی، مانند بسیاری از مستشرقان حوزه تصوف نخستین، بر این باور بدیهی است که تصوف در ابتدا محدود به گروه‌های خاصی در عراق بود و جریان‌های عرفانی در شمال شرق ایران، مانند ملامتیان و حکیمان ماوراءالنهر، ریشه‌ای زاهدانه نداشتند و باید اذعان کرد که «مستقلاً ریشه گرفته» بودند (قرامصطفی ۱۳۹۵: ۳۶۰). هم‌چنین، شفیع کدکنی بر وجود گسست‌های معرفتی بین جریان‌های زهدگرا در دنیای اسلام و این‌که لزوماً باید تصوف را زیرمجموعه عرفان اسلامی و درکنار جریان‌های دیگر، هم‌چون جنبش ملامتی، جوان‌مردی،

کرامیان و قلندران قرار داد، باور دارد (شفیعی کدکنی ۱۳۸۶: ۲۱-۴۹). سویری تحلیل هوشمندانه‌ای از این موضوع ارائه می‌کند و بر این باور است که «صوفیه خواندن تمام عرفان مسلمانان، تحت عنوان کلی صوفیه، نتیجه مستقیم یک پارچه کردن آرمان تصوف زیر یک پرچم، از سوی نویسندگانی هم‌چون سراج و سلمی صورت گرفت» (لویزن ۱۳۸۴: ۱۵۵).

نویسنده اثر تصوف و سیاست به این تمایزها باور ندارد. او نظام اندیشگی متمایز صوفیان خسروانی، ملامتیه، کرامیه، و عیاران را ذیل تصوف قرار داده است و مسلک‌های مذکور، براساس «تسامحی» که نویسنده بر آن تأکید دارد و بیش‌تر به سهل‌انگاری در تفکیک مکاتب عرفانی شبیه است، دست به فصل‌بندی زده است. نمونه تعمیم‌های خطا به صوفیان بدین شرح است.

## ۱.۵ ملامتیان

نویسنده در فصل عزلت‌پیشگان از ملامتیه نام برده که از شگفتی‌های این کتاب است (ص ۳۱، ۶۰). طایفه‌ای که در دستینه‌ها، به‌خاطر اهمیت‌بخشی به مقوله کسب‌وکار و حضور در اجتماع، کاملاً از صوفیه تفکیک شده‌اند (سلمی ۱۳۸۹: ۲۷-۲۸) و زهد خفی داشته‌اند (شفیعی کدکنی ۱۳۸۶: ۲۲-۲۳)، در فصل عزلت‌پیشگان گنجانده شده‌اند. حیدری با وجود نقل قولی از پورجوادی که با این جمله شروع می‌شود: «اهل الملامه قوم اظهاروا...»، به تمایز ایشان از صوفیه در گفتمان زمانی مورد‌بحثش اشاره نمی‌کند (ص ۶۰) و زمان‌پریشی را وارد اثرش می‌کند. ناقد این سطور در جایی به‌طور کامل به تفاوت مسلک ملامتیه با صوفیه و کرامیه اشاره کرده است (ابوالبشری و دیگران ۱۳۹۵: ۱-۱۸).

## ۲.۵ کرامیان

حیدری تقریباً در همه فصل‌های عزلت‌پیشگان، منفعت‌گرایان، تساهل‌گرایان (ص ۱۱۵)، و تحرک‌پیشگان از محمدبن کرام، مؤسس کرامیه، نام برده و پیروانش را علاوه‌برآن‌که در زمره صوفیان قرار داده است (ص ۵۸)، به تمام طبقات مذکور هم منتسب کرده است. برای خواننده مشخص نمی‌شود که کرامیه‌ای که هویت صوفیانه‌شان با استناد به تفکیک این گروه از صوفیه در کتاب *سوادلاعظم* کاملاً آشکار است (سمرقندی بی‌تا: ۱۷، ۱۸۶، ۱۲۰)، دقیقاً به کدام گروه مورد‌نظر نویسنده تعلق دارند. آیا می‌توان ایشان را در زمره منفعت‌گرایان قرار داد، وقتی دانسته است که کرامیان بازارها را مناطقی مسموم تلقی می‌کردند (ابن‌جوزی ۱۳۳۸: ۱۴۵-۱۴۶، ۱۴۹)؟

کناره‌گرفتن از دنیا در نظام فکری کرامیه، با تأسیس خانقاه برای نخستین بار در جهان اسلام، نشانی از تبلیغ انزوای اجتماعی در جهان اسلام داشت (مالمود ۱۳۷۸: ۵۵-۷۰) و باوجود کروفری که در عصر غزنوی در نیشابور به‌راه انداختند، جزو سلوک و بی‌شالیهیاتی‌شان به‌حساب نمی‌آمد. نویسنده اثر روایات مربوط به کرامیان را نیز مانند ملامتیان براساس عنوان هر فصل پشت‌سرهم ردیف می‌کند، بدون این‌که این مکاتب را دیرینه‌شناسی دانش کند.

### ۳.۵ عیاران

در فصل آخر کتاب همان سیاق نسبت‌دادن گروه‌های عرفانی به طبقاتی از صوفیه ادامه یافته است. در نگاه حیدری، عیاران و فتیان با تسامح جزو صوفیان به‌حساب آمده‌اند (ص ۱۲۹)، درحالی‌که دریافته است که این گروه‌ها ذیل مرده‌ریگ سنن پیشااسلامی ایران محسوب می‌شدند. حیدری باوجود این‌که به آمال و آرزوهای ایشان، مبنی بر یافتن شاهی دادگر، اشاره می‌کند (ص ۱۳۳) و خاستگاه شهری آن‌ها را برمی‌شمرد و هم‌چنین به مناسک و البسه ایرانی ایشان (۱۳۸) یا به شاه‌زادگان و ملوکی اشاره می‌کند که منسوب به جوان‌مردان‌اند (ص ۱۳۷)، اما وارد هیچ‌کدام از حوزه‌های تحلیل متن نمی‌شود و از تمام آن‌ها عبور می‌کند. جالب است که وی در اثرش در نقل‌قول‌های بی‌شماری که از متون و دستینه‌های صوفیانه آورده است، به این تفاوت جریان‌های صوفیان و اهل فتوت و عیاران در تحلیل‌های مورخان حوزه تصوف اشاره می‌کند، اما آن‌ها را جدی نمی‌گیرد (ص ۱۳۱). مهم‌تر آن‌که در باستان‌شناسی مفاهیمی چون عیار این مسئله را در نظر نمی‌گیرد که در هر دوره زمانی عیار معنایی متفاوت به‌خود گرفته است. مقالات بسیاری به زبان فارسی در این حوزه به‌چاپ رسیده است که این شناوری معنایی را در طول زمان نشان می‌دهد (افشاری و مدابینی ۱۳۸۸: ۱۲۱) و بر ارتباط ملامتی‌گری و سنت عیاری (برتلس ۱۳۷۶: ۲۹۰) یا مناسبات جوان‌مردی و عیاری‌گری (شفیعی کدکنی ۱۳۸۵: ۱۶۸) که هر سه منحصراً میراث سرزمین خراسان‌اند، تأکید می‌کند. علاوه‌بر آن، در بسیاری از صفحات، نویسنده اثر، به‌طرزی قاطع، ابراز عقیده می‌کند که مثلاً تشکیلات عیاران در سده سوم هجری از سوی نوح عیار شکل می‌گیرد که هیچ پایه و مبنایی قطعی ندارد (ص ۱۳۷).

### ۴.۵ جوان‌مردان

روی‌هم‌رفته، نویسنده اثر به خاستگاه جریان‌های فکری دیگر، مانند جوان‌مردی، نگاهی تاریخی ندارد (نفیسی ۱۳۸۵: ۱۵۴؛ افشاری ۱۳۹۴: ۳۹) و به‌زعم خود، فتوت‌نامه‌ها، که ریشه در

افسانه‌ها دارند، منشأ فتوت را پی می‌گیرد و آن را به ابراهیم (ع) می‌رساند و اسوة فتوت را علی (ع) می‌داند (ص ۱۳۰). او با وجود برشمردن بسیاری از نظریه‌ها، هم‌چون خاستگاه پیشااسلامی جوان‌مردان از سوی نفیسی، به هیچ‌کدام توجهی نداشته و صرفاً در چهارچوب یک نظریه غیرتاریخی قلم زده است و در مواقعی که نویسنده نگاه تاریخی خود را ابراز می‌کند، این کار را بسیار پراکنده و بی‌نظم انجام می‌دهد. مثلاً وقتی از تاریخ فتوت می‌نویسد، عملاً از آغاز فصل پنجم تا صفحه ۱۳۴، پی خاستگاه‌ها می‌گردد که آن هم نتیجه رونویسی از دیدگاه‌های دیگران است. حیدری بعضاً در مقالاتش با اشاره به تحلیل‌های زرین‌کوب یا چیتیک درباره بهره‌برداری صوفیه از ادیان و حکمت‌های دیگر صحنه می‌گذارد (حیدری ۱۳۹۷: ۱۳-۱۵)، اما در کتابش نگاه تاریخی مذکور را حذف می‌کند و آن را به‌نفع تئوری ضدتاریخی‌اش پیش می‌برد. نظریه‌پردازی براساس مفهوم وحدت و کثرت نیازمند به‌کارگیری روش‌شناسی مشخص و محکمی است تا نظام‌های دانایی قبلی را بشکند و طرحی نو دراندازد که نویسنده در این زمینه موفقیتی نداشته است.

## ۶. داوری‌های اشتباه

### ۱.۶ نقد منفعت‌گرایی صوفیه

نویسنده اثر در آغاز فصل سوم قصد دارد تا قشر منفعت‌گرای صوفی را با توجه به نظریه وحدت و کثرت معرفی کند. حیدری با کرامیه آغاز می‌کند و جدا از این‌که بتوان این گروه را صوفی خواند یا نه، عنوان دیگری به نام نقد منفعت‌گرایی به کتاب افزوده است که قرار بود نشان از نقدی بر منفعت‌گرایی صوفیه باشد، اما عملاً این‌طور نیست.

نوک حمله منفعت‌گرایی در این فصل متوجه علمای ظاهر و قراء است. صوفیه از این ریاکاران دین و مذهب و «... العلماء الجاهلون» (ص ۹۵) می‌خواهد که لباس‌های گران‌بهای خود را به کناری بگذارند و صوفی‌پوشند (ص ۹۳). در بحث نقد منفعت‌گرایی صوفیه خطاب به خلفا و امرا و حکماست (ص ۹۵). حیدری حتی از پیامبرانی نام می‌برد که بعضاً از سوی صوفیه، به‌خاطر زندگی دنیوی و تمول، موردطعن قرار می‌گیرند (ص ۹۶). صوفیه در آثارشان از ایشان با عناوین مختلفی مثل علمای دنیاطلب (ص ۹۰)، قرای متظاهر (ص ۹۱)، دین‌فروشان تملق‌گو، دبیران (ص ۹۲)، و علمای یهود در عصر پیامبر اکرم (ص ۹۴) نام می‌برند. تقریباً همه مثال‌ها و روایاتی که در این بخش زنجیروار ذکر شده‌اند، مشخصاً به نقد منفعت‌گرایی طبقه

صوفیان ارتباطی ندارند و با آن هماهنگ نیستند. این مثال‌ها که برای نقد صوفیه آورده شده است، با کرامیان شروع شده و تا پایان این فصل ادامه یافته است و نویسنده آن را با ذکر نقل قولی از عین‌القضات همدانی، که در مقام عارف ایرانی به فاسقان دین می‌تازد و سرانجام به دستور همان‌ها شمع آجین می‌شود، به پایان می‌برد (ص ۱۰۰). به نظر می‌رسد که نویسنده از این که نقد منفعت‌گرایی صوفیه از قرن پنجم به بعد شکل می‌گیرد، آگاهی دارد و برای همین، متن اثرش به زمان‌پریشی دچار می‌شود و عملاً وارد دوره سلجوقی می‌شود و از ابوسعید ابوالخیر و ظهیرالدین نام می‌برد (ص ۸۹).

## ۲.۶ عارفان سیاست‌مدار

حیدری در فصل پنجم عنوانی ذیل «عارفان سیاست‌مدار» دارد. نویسنده این قسمت را با مصرع «مرغان قاف دانند آیین پادشاهی» از حافظ شروع می‌کند. مشخصاً آریکه این سلطنت حداقل تا قرن چهارم هجری در جهان اسلام در آسمان است و نه در دنیا که ظاهراً خلط مبحث و سوءبرداشتی در این جا صورت می‌گیرد. نویسنده از حضرت سلیمان (ع) و خلیفه عمر بن عبدالعزیز به عنوان عارف سیاست‌مدار نام می‌برد (ص ۱۵۷) و به نوعی با ذکر اشخاص غیر صوفی آن‌ها را در چهارچوب گفتمان صوفیان قرار می‌دهد. در ادامه، تقریباً غالب روایات از حکم‌رانی پیامبران بنی اسرائیل (موسی، نوح، ابراهیم، یوسف، و سلیمان) و در نهایت پیامبر اکرم (ص) و علی (ع) و ائمه معصومین علیهما السلام است که عرفا از ایشان نقل قول کرده‌اند (۱۵۸-۱۶۱). همه روایات در بهترین حالت به حکم‌رانی سلمان فارسی و ساده‌زیستی امام علی علیه السلام اشاره دارند (ص ۱۶۷). در این فصل، تحرک‌پیشگان همان انبیای بنی اسرائیل، پیامبر اکرم (ص)، و ائمه معصومین، خلفای راشدین، و برخی از صحابه‌اند و خود صوفیه در مقام عارف جایگاه، اراده، و خواست فعل سیاسی ندارند، چهارچوب عمل‌گرایی‌شان بسیار کم‌رنگ است و به پندهای ملایم و سکوت محدود شده است (ص ۱۵، ۱۹۱). حیدری در بسیاری از مثال‌ها کلمه عارف را جای‌گزین تفسیرهایش در متن کرده است. به عبارت دیگر، صوفیه در تفاسیر آیات معتقدند که نبی می‌تواند حکومت را در اختیار بگیرد و عادلانه حکم‌رانی کند، اما نویسنده این مقوله را نهایتاً به جهان صوفی نسبت می‌دهد.

آن‌چه از متن کتاب فهم می‌شود، این است که صوفیان لوازم سیاست‌مداری اخلاقی و عادلانه را در نگاه به عملکرد پیامبران، انتقال، و توصیه آن به حاکمان مسلمان معاصرشان جست‌وجو می‌کردند و ابداً آن را برای اولیای صوفی در مقطع زمانی مورد بحث تجویز



نمی‌کردند. به عبارت دیگر، صوفیه در آثار خود نصیحت‌الملوک داشتند که آن را براساس الگوی پیامبران الهی، به حاکمان وقت، اعلام می‌کردند و ابزار آن را برمی‌شمردند. نویسندگان مخاطب را دچار این سوءبرداشت می‌کند که عرفا حکمرانی را برای خویش طلب می‌کردند. عملاً تمام روایات به گونه‌ای نقل شیوه‌های صحیح حکومت‌داری از سوی انبیای الهی‌اند (ص ۱۷۰-۱۷۲). صوفی عملاً ناصح سلطان است و در حوزه اجتماع عمل‌گرایی ندارد و صرفاً ویژگی‌های حاکم اسلامی را برمی‌شمرد (ص ۱۵۲-۱۷۲)؛ نکته‌ای که با توضیحات ضعیف نویسنده به انحراف کشیده می‌شود (ص ۱۷۳). تمام متن در این صفحات به عدل‌ورزی، رحمت، و عبرت‌گرفتن سلطان انتخاب وزیر صالح و رعایت حقوق ضعیفا اختصاص یافته است که صوفی خصایص سیاست‌مدار صالح را در این بین برمی‌شمرد (ص ۱۷۴-۱۷۵) و از صوفیه سیاست‌مدار سخنی نمی‌گوید؛ چون اصلاً وجود خارجی ندارد و نهایتاً از خلفای راشدین و برخی از صحابه به‌عنوان عارفان سیاست‌مدار یاد می‌کند (ص ۱۸۱، ۱۸۲).

نویسنده در جهت تأیید مثال‌های ناهماهنگ در ارتباط با نظریه غیرتاریخی وحدت و کثرت از ایده «ولایت» اولیا از حکیم ترمذی بهره می‌گیرد و می‌خواهد آن را با تعداد کثیری از روایات مغشوش موجود تا قرن چهارم هجری اثبات کند (ص ۱۹۹-۲۰۸). نخستین مسئله در بررسی نظریه ولایت این است که آیا اساساً می‌توان مبدع آن را صوفی شمرد. ترمذی به معنای دقیق کلمه حکیم - فیلسوف است و از روند تکاملی تصوف فاصله داشته است. با وجود آثار متعدد، دستینه‌نویسانی هم‌چون ابونصر سراج و مکی از او نام نبرده‌اند و کلابادی و قشیری نیز اشاره‌ای گذرا به او دارند. جعفر خلدی اشاره دارد که ترمذی به صوفیه متعلق نبوده (راتکه و اوکین ۱۳۷۹: ۲۶) و به جریان حکیمان منتسب بوده است (قرامصطفی ۱۳۹۵: ۳۶۱). مهم‌تر آن‌که اقبال و اعمال نفوذ نظریه ولایت ترمذی، از زمان ابن‌عربی، در گفتمان صوفیه مشروع و به سرمشق تبدیل می‌شود؛ مطلب مهمی که نویسنده کتاب آن را نادیده می‌گیرد و برای تأیید عارفان سیاست‌مدار می‌آورد، اما هم‌چنان نمونه مثال‌هایش از نقل صوفیان سیاست‌مدار زنده در اعصار اولیه خالی است.

## ۷. طبقه‌بندی شکننده

در کنار تعمیم‌های خطا و داوری‌های اشتباه، می‌توان به طبقه‌بندی‌های شکننده و مبهم در کتاب نیز اشاره کرد. این مسئله، نتیجه کاربست نظریه وحدت و کثرت، بی‌روشی، و کم‌توجهی به بافت تاریخی است که در نهایت متن اثر را آشفته‌تر کرده است.

به‌عنوان مثال، وقتی نویسنده بر آن است که نمونه‌های تاریخی تساهل‌گرایی را برشمرد، از علما و فقها (ص ۱۱۱) یاد می‌کند یا این‌که از امام موسی کاظم (ع) روایت می‌آورد (همان). مشخص نیست که چرا نویسنده از ائمه شیعه اثنی‌عشری، برای بسط مفهوم تساهل‌گرایی صوفیه، نمونه‌هایی تاریخی می‌آورد (ص ۱۲۴). عجیب‌تر آن‌که حتی در دسته‌بندی صوفیه نیز اختلاط رخ می‌دهد. مثال‌هایی که نویسنده برای فصل عزلت‌پیشگان ذکر می‌کند، برای تساهل‌گرایان هم صادق است و عملاً راویان در هر دو دسته یکی‌اند و تمایزها برجسته نشده‌اند. نمونه روشن این شخصیت‌ها حسن بصری است که در فصل عزلت‌گرایان از او یاد شده (ص ۳۳-۳۸) و در قسمت تساهل‌گرایان (ص ۱۱۲) و حتی تحرک‌پیشگان از او روایت آمده است (ص ۱۵۵، ۱۷۴) و حتی به تاریخ تولد او در فصل آخر اشاره می‌شود (ص ۱۸۴) و متن در چرخه تکرار مثال‌ها گرفتار می‌شود. نویسنده، بدون توجه به طبقه‌بندی زهاد و صوفیه در قرون نخستین، هر روایت را در خلأ و بدون دیرینه‌شناسی و مطابق با نظریه وحدت و کثرت در متن کتاب قرار می‌دهد.

منفعت‌گرایی نویسنده در ذکر روایات مشوش و تأیید نظریه‌اش حد و اندازه ندارد. شاید مهم‌ترین نمونه این مثال‌ها ذکر روایتی از شیخ ابوسعید ابوالخیر باشد که نویسنده تقریباً در همه فصول از او نام می‌برد و گویی او را نماد تمام طبقاتی می‌شمرد که در سرتاسر اثر به‌صورت کسکول‌واری توزیع شده‌اند. مشخصاً می‌دانیم که ابوسعید ابوالخیر در زمان بلوغ فکری و رهبری‌اش در حوزه طریقت زهد را نکوهش می‌کرد و آن‌همه رنج‌ها را در میان نواله‌ای پیچیده و در «دهان درویشی نهاده» (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۵: ۱۷۴) و فارغ شده است و زندگی عزلت‌جویانه را با تأکید بر اصطلاح «نباید زاهد، نباید، نباید زاهد» به‌تمسخر می‌گرفت (محمدبن منور ۱۳۷۱: ۱۶۵-۱۶۶). با این حال، نویسنده او را در جرگه عزلت‌نشینان قرار داده است (ص ۷۷). زندگی شاهانه او را حتی مورخان نقل قول کرده‌اند که وی همه امور زندگی را تا چه‌اندازه در دایره «طعم خوش وقت» می‌نگریست (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۵: ۱۷۷). در فصل منفعت‌گرایان، دوباره نام او برده می‌شود و این نکته که برای خانقاه ابوسعید از سوی حاکمیت «چهارصد اسب با زین و لگام فرستاده می‌شود»، مورد اشاره قرار می‌گیرد (ص ۸۹). در صورتی که در این زمان، طبق گزارش‌های محمدبن منور، می‌دانیم که غالباً بازار و پیروان متمول مسئولیت هزینه‌های خانقاه او را در نیشابور برعهده داشته‌اند. ناگفته نماند که ابوسعید ابوالخیر در دایره گفتمانی عصر سلجوقی می‌گنجد (جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴: ۱۴۸-۱۴۹) و نباید از او در این کتاب یاد می‌شد، اما نویسنده اثر این امر را بارها نقض کرده است.

## ۸. نتیجه‌گیری

کتاب تصوف و سیاست در متون مشهور تا پایان قرن چهارم هجری نشانی از گره‌گشایی و مطلبی تازه در حوزه خاصی از تصوف یا نقد و اصلاحی بر نگاه پژوهش‌گران پیشین ندارد. روایت ۵۳۲ نقل قول مستقیم از زبان عربی خوانش این کتاب کم‌حجم را برای مخاطب عادی ناممکن کرده است. از سوی دیگر، در هیچ‌کدام از فصول، به چاپ و تدوین دوباره مقالات در قالب کتاب با ویرایش اندک، ذیل نظریه وحدت و کثرت، اشاره‌ای نشده است. همه عناوین براساس فرضیه نامانوس وحدت و کثرت و به‌دور از توجه به بسترهای تاریخی نهضت‌های عرفانی متمایز اسلامی هم‌چون کرامیان، ملامتیان، عیاران، و جوان‌مردان در سده‌های نخستین جلو رفته است که نتیجه آن تعمیم‌های خطاست. در کنار موارد یادشده، می‌توان به شکل‌گیری طبقه‌بندی‌های شکننده و حضور بسیاری از صوفیان، هم‌چون حسن بصری و ابوسعید ابوالخیر، در تمام دسته‌بندی‌های حیدری، اعم از عزلت‌گرا تا تحرک‌گرا، اشاره کرد که از نبود روش‌شناسی شفاف و دقیق تاریخی نشئت می‌گیرد.

## کتاب‌نامه

- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۶۸)، *تلبیس ابلیس*، علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابوالبشری، پیمان و دیگران (۱۳۹۵)، «تبارشناسی باورهای ملامتیان نخستین در متون صوفیانه»، فصل‌نامه کهن‌نامه ادب پارسی، س ۷، ش ۳.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۹۳)، «پدیدارشناسی تجارب وحدت و نسبت آن با خدااباوری»، فصل‌نامه ذهن، پیاپی ۵۸.
- اشمیت، ریچارد (۱۳۷۵)، «سراغاز پدیدارشناسی»، ترجمه شهرام پازوکی، فصل‌نامه فرهنگ، ش ۱۸.
- افشاری، مهران (۱۳۹۴)، *فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه*، تهران: چشمه.
- افشاری، مهران و مهدی مداینی (۱۳۸۸)، *چهارده رساله درباب فتوت و اصناف*، تهران: چشمه.
- برتلس، آندری یوگینویچ (۱۳۸۹)، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- پایک، نلسون (۱۳۸۰)، «درباب شهودهای عرفانی به‌عنوان سرچشمه‌های معرفت»، ترجمه شهباز محسنی، فصل‌نامه نقد و نظر، س ۷، ش ۳ و ۴، پیاپی ۲۸.
- چشیدن طعم وقت (۱۳۸۵)، *تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی*، تهران: سخن.
- حکیم سمرقندی (بی‌تا)، *السواد الاعظم*، به‌اهتمام عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۱۲۰ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۲، شماره ۱۰، زمستان ۱۴۰۱

- حیدری، مهدی (۱۳۹۷)، «تحلیل منازعات خواص جامعه در مقابله با صوفیان نخستین»، فصل‌نامه عرفانیات در ادب فارسی، ش ۹، پیاپی ۳۵.
- حیدری، مهدی (۱۳۹۹)، تصوف و سیاست در متون مشهور تا پایان قرن چهارم هجری، تهران: مولی.
- راتکه، برند و جان اوکین (۱۳۷۹)، مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی، ترجمه مجالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۸۹)، «اصول ملامت و طریق فتوت»، ترجمه عباس گودرزی و مه‌ری زارع مؤیدی، اطلاعات حکمت و معرفت، پیاپی ۶۰.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶)، قلندریه در تاریخ، تهران: سخن.
- قرامصطفی، احمد ت. (۱۳۹۵)، تصوف: روزگار نخستین، ترجمه اشکان بحرانی، قم: دانشگاه مفید.
- قربانی، مهدی (۱۳۹۶)، «وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی متعالیه»، دوفصل‌نامه معرفت سیاسی، س ۹، ش ۱۸.
- گل‌دزیهر، ایگناس (۱۳۵۷)، درس‌هایی درباره اسلام، ترجمه علی نقی منزوی، تهران: کمان‌گیر.
- لطف‌الله‌بن ابی سعید بن ابی‌سعد، جمال‌الدین ابوروح (۱۳۸۴)، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- لویزن، لئونارد (۱۳۸۴)، میراث تصوف، ترجمه مجالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- مالامود، مارگارت (۱۳۷۸)، «سیاست بدعت‌گذاری در خراسان»، ترجمه لقمان سرمدی، مجله کیهان اندیشه، پیاپی ۸۴.
- مکی، ابوطالب (۲۰۰۹)، قوت‌القلوب، تحقیق د. عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت.
- میهنی، محمدبن منور (۱۳۷۱)، اسرارالتوحید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- نفیسی، سعید (۱۳۸۵)، سرچشمه تصوف در ایران، عبدالکریم جریزه‌دار، تهران: اساطیر.
- یوسف‌پور، محمدکاظم و علی‌رضا محمدی کله‌سر (۱۳۹۰)، «پیوندهای معنایی تمثیل‌های وحدت وجود در مثنوی»، دوفصل‌نامه مطالعات عرفانی، ش ۱۳.

<<https://www.yazd.ac.ir/people/m.heidari>>