

نگاهی به نقد خودپالایشی عرفا و بی‌التزامی به شرع

نجف جوکار*

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

حسین زنده‌بودی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

(از ص ۱ تا ۱۹)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۵/۲۶، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۶/۲۳

علمی-پژوهشی

چکیده

یکی از مسائلی که در عرفان اسلامی، چالش‌های فراوانی به همراه داشته و بهانه‌توجیه‌کینه‌توزی مخالفان با تعالیم صوفیانه شده است، مسئله «بی‌التزامی به شریعت» است که به دلیل غفلت مدعیان، به‌عنوان جواز عارف واصل در مقیدنبودن به انجام عبادات تعبیر شده است. منتقدان و مفسران، آرای چندگانه‌ای درباره بی‌التزامی عرفا به شرع ارائه داده‌اند، اغلب مشایخ بزرگ نیز در دوره‌های مختلف، انتقادهای بسیاری بر دیگر صوفیان وارد کرده‌اند که بنا بر نوع دیدگاه ناقد و محیط اجتماعی و زمان فرق می‌کند. تأمل در اندیشه‌های نقادانه خود عرفا در این زمینه که با تجارب عرفانی همراه است و همچنین تحلیل آنها، می‌تواند پرده از حقیقت بردارد. نگاهی گذرا به کلام و رفتار بزرگان عرفان، نمایانگر توجه آنها به ظاهر و باطن دین و اهداف والای آن و پرهیز از هرگونه قشری‌گری دینی است. هرچند پژوهش‌های پراکنده‌ای در تبیین این موضوع صورت گرفته است، اما اهمیت آن و توجه به آسیب‌شناسی در مسائل متنازع‌فیه، ما را وادار می‌کند که نگاه خود عرفا را هم بر این مسئله واکاوی کنیم. در این نوشته، عقاید و بیانات عارفان و پژوهشگران اندیشه عرفانی و خودپالایشی عرفا در این زمینه بررسی می‌شود و توجیهات معرفتی در بی‌التزامی به شرع نیز موردتوجه قرار می‌گیرد. فرضیه ما بر این مبنا استوار است که بی‌التزامی به شریعت، حاصل عملکرد مدعیان تصوف بوده است و در انتساب آن به مشایخ بزرگ می‌توان تردید کرد.

واژه‌های کلیدی: عرفان، طریقت، تکلیف، شطح، اباحت، بی‌التزامی به شریعت.

۱. مقدمه

عرفان اسلامی که در ابتدا بر پایه زهد و دنیاگریزی آغاز شده بود، با ورود مقوله عشق به ساحت آن، پویا و متحول شد. سپس مبانی نظری آن نیز گسترش یافت و طی زمان‌ها و مکان‌های مختلف، از جنبه نظری و عملی تنوع و تفاوت‌هایی پیدا کرد؛ اما این به آن معنا نیست که نتوان اصول مشخصی برای عرفان تصور نمود. ملموس بودن و مردمی بودن این جریان، سبب شد که طیف‌های گوناگونی خود را بدان منسوب کنند و لذا انحرافات ناشی از ناآگاهی و عدم تجربه عرفانی پیدا شد و فرصت را برای منتقدان فراهم کرد؛ به طوری که برخی از آنان بر این اعتقاد بودند که همه عرفا از شاهراه شریعت منحرف شده‌اند.

تعبیر «اباحی‌گری» که گروهی در دوره‌ای برای تصوف به کار می‌بردند، آسیب جبران‌ناپذیری به تصوف اسلامی رساند. اگرچه در پیدایش این تهمت‌ها، نحوه عمل مدعیان و غافلان، بی‌تأثیر نبوده است، اما از طرف دیگر ناآشنایی ناقدان به زبان خاص عرفان و نداشتن روح لطیف، به صدور آرای منجر شد که واقعیت‌ها را انکار می‌کرد. در این میان، یا باید ناقد، خود از طریق سلوک و ارشاد کامل به مقام کشف و شهود برسد یا اینکه خداوند به او توفیق تصدیق سخنان اولیا را عنایت فرماید.

گزار ای دوست ناید ز اهل تحقیق مر این راه، کشف باید یا که تصدیق
(لاهیجی، ۱۳۷۴: ۷۵۸)

منتقدان صوفی و غیرصوفی درباره بی‌التزامی به شریعت، نگرش‌های گوناگون دارند و چون نگرش ناقدان غیرصوفی به ظاهر مربوط می‌شود، ما در این نوشته سعی می‌کنیم ضمن بررسی خودپالایی‌ها و دیدگاه‌های ناقدان صوفی که خود از تجربه عرفانی برخوردار بوده‌اند، به تبیین مسئله بپردازیم.

از آنجا که عرفان و تصوف اسلامی، مدعی پایبندی به دین است، این پرسش پیش می‌آید که در این میان، مسئله کوتاهی در التزام به شریعت در تصوف چیست؟ راه رسیدن به پاسخ این پرسش، پرهیز از قبول کورکورانه آرا و داوری‌های نادرست، بررسی رفتار عارفان بزرگ و مرزبندی بین عارفان واقعی و عارف‌نمایان است.

اگر بخواهیم به پیشینه تحقیقاتی که درباره اسقاط تکلیف و برداشت‌ها و رد و نقدهایی که از مدعیان آن شده است، بپردازیم، در خواهیم یافت که تاحدودی پژوهش‌های مستقل و گاه پراکنده‌ای در این زمینه انجام شده است؛ یوسف‌پور در کتاب نقد صوفی (۱۳۸۰) توانسته است تصویر روشن و منتقدانه‌ای از تاریخ تصوف تا قرن هفتم

ارائه دهد که در زمینه موضوع تحقیق حاضر نیز در فصل دوم کتابش که به مباحث پراکنده‌ای پرداخته است، در صفحات ۲۹۷ تا ۳۰۳، درباره گرایش‌های اباحی‌گری و نفی تکلیف در تاریخ تصوّف بحث می‌کند و سخنان بزرگان صوفیه را در ردّ مدعیان اسقاط تکلیف می‌آورد. عبدالرضا مظاهری در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، مقاله‌ای با عنوان «اسقاط تکلیف در عرفان اسلامی» (زمستان ۱۳۸۰) نوشته است و در آن بر این مطلب اشاره می‌کند که اگر غیرعارف بخواهد مسائل عرفانی را درک کند، لازم است قبل از هرچیز به اموری آشنایی یابد. وی سپس به مسائلی چون صحو، سکر، وقت، جمع و فرق اشاره می‌کند و به مرحله «فرق بعد الجمع» و تبیین آن می‌پردازد و آنگاه بیان می‌دارد که چون جذبه انوار الهی کسی را در این مرحله فرابگیرد، شوریده و آشفته می‌شود و بر مقتضای وقت خود عمل می‌کند و تکلیف، همان عمل کردن به مقتضای وقت است و نسبت به تکلیف ظاهر، غیرمکلف است؛ زیرا تکلیف به کسی تعلق می‌گیرد که از تکلیف آگاه است.

سید یحیی یثربی در مقاله‌ای با عنوان «جایگاه شریعت در قلمرو عرفان» (۱۳۸۴) به منابع معتبر عرفان اسلامی استناد می‌جوید و به دفع توهم عده‌ای می‌پردازد که معتقدند عرفان، پایبندی به شریعت نیست و این اندیشه آنان را خطا می‌داند.

علی آقانوری در قسمت ششم کتاب خود با عنوان *عارفان مسلمان و شریعت اسلام* (۱۳۸۷) از صفحه ۲۰۷ تا ۲۴۲ زیر عنوان «عارفان و سقوط تکالیف شرعی» به طرح دیدگاه‌های عارفان و پاسخ و تبیین عارفانه از اسقاط تکلیف می‌پردازد و آنها را با این عناوین برمی‌شمرد: الف. عدم تکلیف شرعی در مقام فنا و بی‌خودی؛ ب. تغییر ماهیت و ویژگی تکلیف و انجام عمل در مقام فنا؛ ج. آسانی و شیرینی انجام تکالیف برای عارفان واصل. آن‌گاه به نفی و طرد اباحی‌گری از ساحت تصوّف می‌پردازد. در قسمت هفتم کتاب نیز به زبان‌شناسی عرفان و عارفان روی می‌آورد که در تصحیح برداشت‌های نادرست از این‌گونه مسائل عرفانی مؤثر است.

«چگونگی پیوند شریعت با طریقت و حقیقت از طریق آیات و روایات» (۱۳۹۲) عنوان مقاله‌ای است که نویسنده آن، عبدالرضا مظاهری، با ذکر نمونه‌هایی از سخنان عرفا در پایبندی به شریعت، دین اسلام را دارای دو صورت می‌داند که یکی ظاهر، یعنی شریعت و دیگری باطن، یعنی طریقت است و رابطه ظاهر و باطن را حقیقی می‌داند و شریعت را

مانع تحصیل علم باطنی همچون طریقت و حقیقت نمی‌شمرد و اصولاً در پی اثبات پیوند شریعت با طریقت و حقیقت است.

سرانجام اینکه مریم اصغری در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «بررسی و تحقیق در مورد اسقاط تکلیف از نظر برخی از عرفا (مولوی، شبستری، ابن فارض، ابن عربی)» (۱۳۹۴)، پس از ذکر آرای مولوی، شبستری، ابن فارض و ابن عربی درباره سقوط تکلیف چنین نتیجه می‌گیرد که سه دیدگاه در این مورد وجود دارد: الف. فنا و جذب و بی‌خودی عارف؛ ب. مراد از اسقاط تکلیف، رفع مشقت و سختی تکلیف است؛ ج. عارف به تکالیفش عمل می‌کند، اما خودش از آن بی‌خبر است و این به سبب شهود است و خداوند وقت را بر او حفظ می‌کند و او را به انجام تکالیف وامی‌دارد.

۲. تعاریف

«تکلیف» در عربی به معنای لزوم است: «أن التکلیف إلزام ما یسئق إرادة الانسانية علیه، وأصله في العربية، اللزوم ومن ثم قيل کلف بفلانة یکلف بها کلفا إذا لزم جها ومنه قيل الکلف في الوجه للزومه إياه والمتکلف للشيء الملزم به علی مشقة وهو الذي يلتزم ما لا یلزمه أيضاً ومنه قوله تعالی «وما أنا من المتکلفین» (ابوهلال عسکری، ۱۳۵۳: ۱۷۸). تکلیف در لغت به معنای امر به انجام دادن کاری است که انجام‌دادنش برای کسی که به او امر شده مشقت دارد (ابن منظور، ۱۹۹۰: ۶۱/۲). مشقت و دشواری، نخستین معنایی است که از واژه تکلیف به‌نظر می‌آید، اما براساس تبیین ابوهلال، این مشقت از الزامی ناشی شده که به منزله محدودساختن اراده آزاد انسان است و تلازمی با سنگینی انجام عمل خواسته شده ندارد. «اباحه»: از ریشه «بوح» و «بُووح» به معنی اجازه‌دادن و در شریعت اسلام از احکام پنج‌گانه است و در مورد فعلی گفته می‌شود که بر اتیان و ترک آن پاداش و کیفری بار نیست (محقق داماد، ۱۳۶۷: ۵۸۲/۲).

«إباحیه»: گروهی هستند که برخی از اعمال خلاف شرع را مباح پندارند. اباحه در لغت به معنای اجازه و در اصطلاح، جایز‌شمردن محرّمات دینی است (همان: ۵۸۳). «شطح»: در فرهنگ‌های کهن عربی مانند *لسان‌العرب* و *قاموس‌المحیط*، این واژه ثبت نشده است، اما روزبهان می‌نویسد: «شطح، حرکت است و آن خانه را که آرد در آن فروکنند، مشطاح^۱ گویند از بسیاری حرکت که در او باشد؛ پس در سخن صوفیان مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۷).

۳. اهمیت انجام وظایف دینی

قبل از بیان دیدگاه‌های منتقدان عارف، به اهمیت دین و وظایف دینی در قرآن، سخن رسول اکرم (ص) و ائمه دین اشاره می‌کنیم؛ قرآن کریم، نقض‌کنندگان وظایف دینی را به عذاب هشدار می‌دهد: «وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ». (رعد: ۲۵) و بنی‌اسرائیل را برای بی‌اعتنایی به برخی از تکالیف، سزاوار شدیدترین عذاب می‌داند: «فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا حِزْبٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ... - ... فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَ لَا هُمْ يَنْصَرُونَ» (بقره: ۸۵). در آیه ۱۴ نساء نیز عصیانگران را مستحق دوزخ و عذاب خوارکننده می‌داند: «وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَ لَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ». رهاکننده وظایف دینی، متجاوز از حدود الهی و ستمکار به نفس خویش است: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره: ۲۲۹) و همچنین: «وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا» (طلاق: ۱). ناگفته نماند که خداوند، وظایف را به اندازه وسع و توانایی افراد واجب کرده است؛ از جمله در آیه ۲۳۳ سوره بقره می‌فرماید: «لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا».

پیامبر (ص) فرمودند: «خداوند در روز قیامت از کسی که به تکلیف خود عمل نکرده، می‌پرسد: آیا تکلیف خود را می‌دانستی؟ اگر بگوید می‌دانستم، به او خطاب می‌شود: چرا به آنچه می‌دانستی عمل نکردی؟ و اگر بگوید نمی‌دانستم، به او خطاب می‌شود: چرا یاد نگرفتی تا عمل کنی؟» (طوسی، ۱۳۸۸: ۸/۱-۹).

امام علی (ع) در خطبه ۱۱۰ نهج‌البلاغه فلسفه تکالیف دینی را در اسلام چنین بیان می‌کند: «... برپاداشتن نماز، آیین ملت اسلام و پرداختن زکات، تکلیف واجب الهی و روزه رمضان، سپر عذاب خداست و حج و عمره، نابودکننده فقر و گناه است...» و در خطبه ۱۹۹ می‌فرماید که پیامبر (ص) با وجود دریافت بشارت بهشت، بر نماز خود و اهلس، بیشتر تأکید داشت: «وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) نَصَبًا بِالصَّلَاةِ بَعْدَ التَّبَشِيرِ لَهُ بِالْجَنَّةِ...». امام کاظم (ع) فرمودند: «در دین خدا فقیه و دانا شوید؛ زیرا فقه، کلید شناخت است... خداوند، عمل نادان در دین را نمی‌پسندد» (حرانی، ۱۳۶۳: ۴۱۰).

۴. بی‌التزامی به شریعت در نگاه برخی از عرفا

تأکید بر انجام‌دادن تکالیف دین، گواه روشنی بر نادرستی نظر مدعیان عرفان در اسقاط این تکالیف است؛ منصفانه‌ترین نقدها از زبان و قلم صاحبان اصلی تصوّف درباره عملکرد منحرفانه و ناآگاهانه بعضی متظاهران به تصوّف بیان شده است که می‌تواند میزان شناخت بهتر این روش قرارگیرد و ما برای نمونه، به مواردی از آنها اشاره می‌کنیم:

۴-۱. ابن خفیف شیرازی

در رساله «المعتقد» ابن خفیف بر آنان که خود را ملزم به عبادات شرعی نمی‌دانند، خرده می‌گیرد و انسان را تا زمانی که در دنیا است، ناگزیر از بندگی خداوند و اجرای تکلیف می‌داند و تنها رهایی از بندگی نفس را برای او جایز می‌شمرد: «... و آزادی از بندگی باطل است؛ یعنی اگر کسی تصوّر کند که بنده در حال حیات شاید که از قید بندگی برهد و از او قید تکلیفات شرعی برخیزد، این تصور باطل باشد، اما از بندگی نفوسیت جایز است؛ یعنی روا باشد که بنده چنان شود که از قید و بند نفس برهد و عبودیت و بندگی به هیچ حال از بنده برنخیزد» (به نقل از دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۰۳).

۴-۲. ابونصر سراج طوسی

ابونصر سراج طوسی هم طبقات صوفیه را از نظر التزام به مبانی دین در ردیف فقها و اصحاب دین قرار می‌دهد که حاضر نیستند شبهه‌ای در دین وارد کنند و هیچ‌گاه با اهل شرع در تناقض نیستند و حتی در مسائلی از دین که نمی‌دانند، از آنها کمک می‌گیرند و از بدعت در دین تبری می‌جویند؛ لذا برخلاف منتقدانی که به اهل تصوّف، تهمت بدعت می‌زنند، معتقد است که عارفان مخالف بدعت‌اند: «طبقات صوفیه نیز از نظر معتقدات با فقها و اصحاب حدیث متفق‌اند. علوم آنها را می‌پذیرند و در معانی و رسوم مخالفت ندارند، مشروط بر اینکه آنان را به دور از بدعت، شایسته اقتدا یابند. ... و هرگز در اندیشه یافتن «رخصت»ها و تأویلات و توسعه و رکوب شبهات نیستند...» (۱۳۸۲: ۱۰). از نظر او، صوفیان که با خدا شناخته شده‌اند، بیشتر از دیگران، ملزم به اطاعت‌اند: «صوفیان و برگزیدگان را که از عوام جدایند و فرورفته در کار و کسب و درآمد نیستند و قطع علایق کرده‌اند و در راه خدا از همه رمیده‌اند و با او شناخته شده‌اند و بدو منسوب‌اند، هرگز سرکشی و تخلف از ادب و رسم کامل نماز روا نیست و باید تمام واجب‌ها و سنت‌ها و مستحب‌ها و بایدها و نبایدهای آن را بدانند و به‌کارگیرند» (همان: ۶۵).

۴-۳. ابوالقاسم قشیری

قشیری به روایت‌هایی از کلام و رفتار عرفای بزرگ در این باره اشاره می‌کند و از قول جنید می‌گوید که عارف واقعی کسی است که تمام عمرش از مدار انجام وظایف دینی بیرون نرود و افرادی که خلاف این عمل می‌کنند، لکه ننگی بر دامن تصوف‌اند و ضرر جبران‌ناپذیری به این روش عمیق اسلام‌شناسی و عمل به دین می‌رسانند؛ به طوری که جنید، دزد و زناکار را بر چنین افرادی برتر دانسته است: «جُرّیری گوید از جنید شنیدم که مردی را همی‌گفت کی او ذکر معرفت می‌کرد، کی اهل معرفت به خدای عزوجل به جایگاهی رسد کی به ترک حرکات بگویند از باب تقرب به خدای. جنید گفت این قول گروهی باشد که به ترک اعمال بگویند و این به نزدیک من منکر است و آنک دزدی کند و زنا کند، نکو حال تر به نزدیک من از آنک این گوید» (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۱). قشیری خود را ملزم به انجام تکالیف الهی می‌داند و در ادامه می‌گوید: «... و اگر من هزار سال بزییم، از اعمال یک ذره کم نکنم؛ مگر مرا از آن باز دارند» (همان). او روایتی از برخورد بایزید با متظاهران به ولایت بیان می‌کند که ظاهر دین را رعایت نمی‌کنند و نشان می‌دهد که بایزید حتی کوچک‌ترین بی‌ادبی و بی‌حرمتی به مسجد را برنتافته است، چه برسد به آنکه بخواهد تکلیف مهمی مثل نماز را مهمل بگذارد: «از استاد ابوعلی شنیدم رَحِمَهُ اللهُ که گفت: ابویزید بسطامی را صفت کردند که فلان جای مردی پدیدار آمده است که به ولایت می‌گوید؛ بویزید قصد او کرد تا او را ببیند، چون به مسجد آن مرد رسید، بنشست اندر انتظار او؛ مرد بیرون آمد و اندر آن مسجد آب دهن بینداخت؛ بویزید بازگشت» (همان: ۴۲۷).

در نظر عرفا، شریعت و طریقت به هم وابسته‌اند و شریعت را پایه و بنای حقیقت می‌دانند و تصوف بی‌شریعت را در حکم عدم و کفر می‌شمردند: «ابوبکر دقاق گوید اندر تیه بنی‌اسرائیل می‌رفتم؛ بر خاطر من درآمد که علم حقیقت جدا بود از علم شریعت. هائقی آواز داد که هر حقیقت که با شریعت موافق نبود، کفر است» (همان: ۶۵۱). توجه آنها بر التزام به ظاهر شریعت تاحدی است که نمی‌خواهند اعتقاد کودکی را درباره دین ورزی به گمراهی کشند: «روئیم گوید: اندر بغداد، روزی به وقت گرمگاه به کویی بگذشتم. تشنگی بر من غلبه کرد؛ آب خواستم از سرایی و کودکی در بگشاد و کوزه آب اندر دست، چون مرا دید، گفت: صوفی به روز آب خورد؟! پس از آن به روز هرگز روزه نگشادم» (همان: ۵۶).

۴-۴. خواجه عبدالله انصاری

خواجه مدعیان وصل را که بی‌التزامی به شریعت را پیشه کرده‌اند، واصلان به جهنم می‌داند و از یحیی معاذ روایت می‌کند که به او خبر داده‌اند: «قومی‌اند که می‌گویند ما به جایی رسیده ایم که ما را نماز نباید کرد. گفت: به گور رسیده‌اند، به سقر رسیده‌اند» (۱۳۵۶: ۱۰۱). او معتقد است که عموم عرفا، فرمانبری در امور دین را دروازه رسیدن به طریق عرفان می‌دانند: «عموم علما و مشایخ صوفیه معتقدند نهایات و رسیدن به مراحل سیر و سلوک حاصل نیست، مگر به تصحیح بدایات و این بدایات به‌عنوان پایه‌ها عبارت‌اند از: امتثال امر الهی، پیروی سنت، بزرگداشت نهی، اجتناب از نواهی و رعایت محارم الله» (۱۳۷۶: ۲۷).

۴-۵. هجویری غزنوی

هجویری در کشف‌المحجوب، مدعیان تصوف و حلولیان بی‌توجه به ظاهر دین را نقد می‌کند و تصوف را فرع بر دین می‌شمرد: «... اما هرکس که قایل باشد به مقالتی به خلاف توحید و تحقیق، وی را اندر دین هیچ نصیب نباشد و چون دین که اصل است مستحکم نبود، تصوف که نتیجه و فرع است، اولی‌تر که باخلل باشد» (۱۳۷۵: ۳۳۴). وی شریعت را مقدمه معرفت می‌داند و معرفت بدون شریعت را ادعایی بیش نمی‌شمرد: «... و علم من الله علم شریعت بود که آن از وی به ما فرمان و تکلیف است و علم مع الله علم مقامات طریق حق و بیان درجت اولیا بود؛ پس معرفت بی پذیرفت شریعت درست نیاید و برزش شریعت بی اظهار مقامات راست نیاید» (همان: ۱۸-۱۹). در نظر هجویری ملامت‌یان بی‌توجه به امور شرعی، گمراه و ریاکارند و تصوف روزگار، بیشتر به همین گونه است: «اما آن که طریقتش ترک بود و به خلاف شریعت چیزی بر دست گیرد و گوید که «طریق ملامت می‌برزم»، آن ضلالتی واضح بود و آفتی ظاهر و هوسی صادق؛ چنان که اندر این زمانه بسیار هستند...» (همان: ۷۳).

هجویری علمای ظاهرین را نقد می‌کند که ادعا می‌کنند سهل‌تستری بین شریعت و حقیقت جمع کرده است؛ از نظر او طریقت، جدای از شریعت نیست که کسی بخواهد این دو را با هم جمع یا تفریق کند و این عقیده خود برابر با رد شریعت است که او آن را الحاد می‌شمرد: «علمای ظاهر گویند: «او جمع کرده است میان شریعت و حقیقت»، و این از ایشان خطاست؛ از آنچه کس خود فرق نکرده است و شریعت جز حقیقت نیست و حقیقت جز شریعت نی... و چون حق تعالی جمع کرده است میان حقیقت و شریعت،

محال باشد که اولیای او فرق کنند و لامحاله چون فرق حاصل آمد، ردّ یکی و قبول دیگری بیاید؛ پس ردّ شریعت الحاد بود و ردّ حقیقت شرک...» (همان: ۱۷۶).

و بنا بر قول ترمذی که می‌گوید: «مَنْ جَهَلَ أَوْصَافَ الْعُبُودِيَّةِ فَهُوَ بُنْعُوتِ الرَّبَّائِيَّةِ أَجْهَلُ»، ظاهر و باطن را به هم وابسته می‌داند: «... هر که به ظاهر تعلق کند بی باطن، محال و هر که به باطن تعلق کند بی ظاهر، محال؛ پس معرفت اوصاف ربوبیت اندر صحت ارکان عبودیت بسته است و بی آن درست نیاید» (همان: ۱۷۸).

از نظر او کسانی که ولی را از ادای خدمت معاف می‌دانند، گمراه هستند و انجام‌دادن تکالیف دینی بر مسلمان واقعی، ضروری است: «و گروهی از ملاحظه لعنهم الله، گفتند: «خدمت چندان باید که بنده ولی شود؛ چون ولی شد، خدمت برخاست.» و این ضلالت است و هیچ مقام نیست اندر راه حق که هیچ رکن از ارکان خدمت برخیزد» (همان: ۲۷۵). هجویری بر مدعیان تصوف که عارف واصل را از رنج طاعت معاف کرده‌اند، ایراد می‌گیرد، بلکه او را به تکلیف مقیدتر می‌داند و رفع تکلیف را سهل بودن تکلیف در نزد واصلان می‌شمارد: «و این آفت اندر زمانه، اندر میان متصوفه ظاهر شد که ... گفتند: «این رنج چندان است که نشناخته‌ای؛ چون بشناختی، کلفت برخاست.» گوییم که لا، بل چون بشناختی، دل محل تعظیم شد. تعظیم فرمان زیادت گشت و روا داریم که مطیع به درجتی رسد که رنج طاعت از وی بردارند و بر گزاردن امرش، توفیق زیادت دهند تا آنچه خلق به رنج گزارند، وی را از گزارد آن رنجی نباشد. و این جز به شوقی مُقلق و مُزعج نتواند بود» (همان: ۳۷۰-۳۷۱).

اگر بنده‌ای تمام اعمال پسندیده خود را ناقص ببیند، سزاوار است، اما این امر جواز ترک تکلیف نیست. هجویری برای چنین افرادی می‌نویسد: «گوییم با ایشان که: کردار ما را می‌فعل نهید و نهیم باتفاق و افعال را محل علت و منبع آفت، لامحاله ناکرده را هم فعل باید نهاد. چون هر دو فعل آمد و محل علت؛ پس چرا ناکرده از کرده اولی‌تر دانند؟ و این خسروانی ظاهر و غبنی فاحش است» (همان: ۳۲۹ و ۳۳۰).

۴-۶. غزالی

امام محمد غزالی در جست‌وجوی حقیقت، روش عرفانی را از همه روش‌ها برتر می‌بیند: «... راهشان درست‌ترین راه‌ها و اخلاقشان پاکیزه‌ترین اخلاق‌هاست... همه حرکات و سکنت‌ها ظاهر و باطنشان، مقتبس از نور چراغدان نبوت است و بالاتر از نور نبوت، چه

نوری می‌تواند بر روی زمین باشد که بتوان از آن روشنی یافت؟» (۱۳۶۲: ۴۸). غزالی مهم‌ترین رکن مسلمانی را معاملات و عبادات می‌داند (۱۳۷۴: ۴/۱-۱۰).

۴-۷. شیخ روزبهان بقلی شیرازی

شیخ روزبهان بر عمل به عبادات دینی تأکید می‌کند و تارک دستور دین را فرورفته در جهل مرکب می‌داند: «و از غلط‌های دیگر آن است که علم شریعت نخوانند و آموختن آن ننگ دانند و گویند که علم شریعت زحمت راه است و از فضولی ندانند که نمی‌دانند» (۱۳۸۱: ۵). او کسانی را که گمان می‌کنند مستحبات و واجبات از آنها ساقط شده است، متابع نفس و شیطان می‌داند: «... رواتب و نوافل بگذارند، و متعبدان را طعن زنند و گویند که عابد ناتمام است. او افکنده نفس است... هر فرایضی که حق - سبحانه و تعالی - واجب کرده است بر بندگان، آن را فروگذارند؛ چون نماز و روزه و زکات و صدقه و امثال آن و چنان نمایند از خود که ما مخصوصیم بر حریت و عبودیت از آن غیر ما است» (همان: ۵).

بقلی انجام تکلیف را عبودیت و ادعای بقای بالله بدون التزام به وظایف شرعی را ادعایی پوچ می‌داند که مدعیان اظهار می‌کنند: «در عبودیت نبوده‌اند و دم از ربوبیت زنند؛ ربوبیت حالت سکر است و عبودیت حالت صحو. تا در این جهان‌اند، از این هر دو ناگزیر است عارفان را. هرگاه که سکر درآید، لاتقربوا الصلوة و انتم سکاری و هرگاه صحو درآید، لن یستکف المسیح ان یكون عبدالله و لالملائكة المقربون نشان ایشان است» (همان: ۶). او کسانی که طهارت را کنار گذاشته‌اند و مدعی طهارت ازلی هستند، اهل جنابتی می‌داند که همه دریاها عالم آنها را پاک نمی‌کند: «وضو و طهارت و غسل جنابت، مهمل دارند و گویند ما وضوی ازل داریم؛ دارند، ولی جنابت ازل، که به همه بحار عالم پاک نشوند...» (همان: ۶).

۴-۸. عطار نیشابوری

عرفا معتقدند که تکلف و افراط در عبادت خوب نیست؛ نه اینکه تکلیف را منکر شوند، بلکه تعادل را ترجیح می‌دهند؛ عطار در مصیبت نامه، تکلف در عبادت و معرفت را نمی‌پسندد و حکایت بلعم باعورا را می‌آورد:

بلعمی کو مرد عهد خویش بود	چارصد سالش عبادت بیش بود
کرده بود او چارصد پاره کتاب	جمله در توحید و در رفع حجاب
چارصد روز و شبش در یک سجود	غرقه کرده بود دریای وجود

یک شب از شبها، شبی بس سهمگین روی خود برداشت از خاک زمین
صد دلیل نفی صانع بیش گفت شمع گردون را خدای خویش گفت
روی خویش آورد سوی آفتاب سجده کردش «صار کلب من کلاب»
(۴۲۴: ۱۳۸۶)

او شرط مهم التزام به شرع را علم و بصیرت به آن می‌داند؛ لذا عبادت بدون ایمان و یقین را نیز نمی‌پسندد و بندگی باطنی و عمیق را برتر می‌داند. از نظر او، بنده باید در همه جا، خدا را ناظر اعمال ببیند و عالم را محضر خدا بداند و او را به زمان و مکان مشخصی محدود نکند؛ از کسانی که خدا را فقط در کعبه می‌جویند، انتقاد می‌کند:

آن یکی پرسید از مجنون مگر کز کدامین سوی، قبله‌ست ای پسر
گفت: اگر هستی کلوخی بی‌خبر اینکت کعبه است در سنگی نگر
کعبه عشاق، مولی آمده است آن مجنون، روی لیلی آمده است
چون تو نه اینی، نه آن؛ هستی کلوخ قبله‌ت از سنگ است ای بی‌شرم شوخ
گرچه کعبه قبله خلق جهانست لیک دایم، قبله جای کعبه، جانست
(همان: ۲۹۱)

۴-۹. ابن عربی

سلوک عارف جز با التزام به دیانت، امکان‌پذیر نیست و جز بندگی راهی برای فرمانبری وجود ندارد و هیچ بنده‌ای تکلیف و وظیفه‌ای را که منعم بر دوشش می‌گذارد، ترک نمی‌کند. عارف بدون التزام به شریعت نمی‌تواند نفس اماره‌اش را اسیر کند. ابن عربی سرپیچی مخلوق را از دستور خالق، مکر او می‌داند و مکر خالق از مکر مخلوق بالاتر است؛ لذا راه رهایی از مکر الهی را پرداختن به شریعت و اطاعت از امر الهی می‌داند:

«بدان که من در مکر الهی دقت کردم؛ چاره‌ای به نظرم نرسید، جز آنکه باید دست به دامن شریعت زد؛ بنابراین، اگر خداوند کسی را بخواهد از گرفتاری مکر در امان بدارد، کاری می‌کند که او هیچ‌گاه میزان شریعت را از دست نگذارد... هیچ بنده‌ای نباید از این میزان غفلت کند... هر که بخواهد از مکر حق ایمن بماند، باید میزان شریعت را از دست ندهد؛ پس هر چه از طرف خدا دریافت کند، آن یافته‌ها را در این میزان بگذارد؛ اگر با میزان شرع پذیرفته شد، آن را داشته باشد و گرنه ترکش کند» (۱۳۸۸: ۵۳۰/۲).

رسیدن به حقیقت بدون شریعت، امکان ندارد و عالمی که به تمام علوم دنیوی دست یابد، اگر از پرداختن به علم دین سر بتابد، در حقیقت نادان است: «هر که از شریعت فاصله بگیرد، اگر تا آسمان هم بالا رفته باشد، به چیزی از حقیقت نرسد!...

حقیقت عین شریعت است؛ شریعت مانند جسم و روح است که جسمش احکام است و روحش حقیقت» (همان: ۵۳۶/۲).

۴-۱۰. سید حیدر آملی

سید حیدر نیز عارف را ملزم به اطاعت از امور دین می‌داند و طریقت بی‌دیانت را مردود می‌شمارد: «طریقت بدون شریعت و حقیقت بدون طریقت و شریعت، صحیح نیست، اما شریعت بدون طریقت و حقیقت و یا شریعت و طریقت بدون حقیقت، ممکن است» (۱۳۸۶: ۳۵۴).

۴-۱۱. شیخ جامی

جامی معتقد است تساهل‌کنندگان در امور دینی، خود را به عارفان شبیه کرده‌اند و عمل به عبادات دینی را وظیفهٔ عوام می‌دانند، در حالی که برعکس، خواص باید در این امر پایبندتر باشند: «متشبهان مبطل به صوفیه معتقد بودند که تقید به احکام شریعت، وظیفهٔ عوام است که نظر ایشان بر ظواهر مقصور بود و اما حال خواص و اهل حقیقت از آن عالی‌تر است که به رسوم ظاهر مقید شوند و اهتمام ایشان به باطن بیش بود. خود را فانی در حق می‌پنداشتند و بدین بهانه، در مرتع اباحت می‌چریدند» (۱۳۶۶: ۱۰).

۵. توجیه معرفتی بی‌التزامی عرفا به شرع

در کنار نظریاتی که در تفسیر اسقاط تکلیف ارائه شده است و ناظر بر مؤمن و معتقد بودن عرفا به اجرای احکام است، توجیهات معرفتی متفاوتی نیز وجود دارد که ما چهار مورد را که مهم‌تر می‌نماید، برگزیده‌ایم:

۵-۱. جنون، فنا و رفع تکلیف

منظور از «مجنون» و «مست» که در لسان فقها به کار می‌رود، با آنچه عارفان بیان می‌کنند، تفاوت دارد. شعرانی در کتاب *اللیواقیت و الجواهر باتوجه به چارچوب تصوّف* شریعت‌مدارانهٔ خود، سراغ عقاید ابن عربی می‌رود و اشاره می‌کند که در نظر او سلب عقل در مجذوبان الهی از جانب خداست و حکم فقهی برای آنها همانند حکم فقهی برای حیوانات مؤاخذه ندارد، فرق بین مجذوب (عارف در حال فنا) و مجنون (دیوانه و غیرعاقل در لسان فقها) این طور است که مجنون در اثر فساد مزاج و ... به آن حالت افتاده است، اما عقل مجذوبان را تجلی ناگهانی الهی ربوده است و آنان نیز سه دسته‌اند؛ عده‌ای

همیشه تحت سیطره الهی‌اند و هیچ تصرفی در خود ندارند و عده دیگر گرچه عقلشان در گرو خداست، اما حواسشان کار می‌کند و وظایف زندگی را در معنای حیوانی آن انجام می‌دهند و برخی دیگر گاهی به خود می‌آیند و گاهی بی‌خودند (۱۴۱۸: ۲۷۳-۲۷۴). عین‌القضات نیز به این مطلب اشاره می‌کند که «جوانمردا در این مقام بود که سالک اگر مست بود، زَنار دریندد ... مستان در این مقام نماز نکنند و نام خدای را نبرند و روزه ماه رمضان ندارند و تا مست باشند، چنین باشند؛ زیرا مست را مرگ و زندگانی یکی نماید و اگر فرقی داند، هشیار است نشاید که از نماز دست بردارد و اگر دست از نماز بردارد، مخطی است» (۱۳۶۲: ۲۳۵/۱). او چنین دیوانگانی را دیوانه جمال معشوق می‌داند که پیامبر (ص) از وجود آنها خبر داده است (همان: ۳۶۲/۲).

در جای دیگری، چنین می‌نویسد:

«اما ای دوست اگر خواهی که اشکال تو تمام حل شود، بدان که هر مذهب که هست، آنگاه مقرر و ثابت باشد که قالب و بشریت بر جای باشد که حکم خطاب و تکلیف بر قالب است و مرد و بشریت در میان باشد، اما کسی که قالب را بازگذاشته باشد و بشریت افکنده باشد و از خود بیرون آمده باشد، تکلیف و حکم و خطاب برمی‌خیزد و حکم جان و دل قایم شود. کفر و ایمان بر قالب تعلق دارد. آنکس که «تبدل الارض غیر الارض» او را کشف شده باشد، قلم امر و تکلیف از او برداشته شود...» (۱۳۸۶: ۳۵۱-۳۵۲).

ابن سینا در بحث مقامات العارفین به تحلیل و توجیه موضوع سقوط تکلیف از نگاه

عرفانی می‌پردازد و می‌گوید:

«بسا که عارف در حال اتصالش به عالم قدس نسبت به هر چیزی غفلت داشته باشد و در حکم کسانی باشد که بر آنان تکلیف نیست و لازمه توجه تکلیف به مکلف، درک وی از تکلیف است و بر آن است که وقتی عارف در حال فنا و استغراق، قالب او در اختیار خودش نیست و از آن غافل است و از طرفی شریعت به قالب و ظاهر بشر مربوط است و در آن حالت، عارف دیگر نمی‌تواند در قلمرو شرع واقع شود و اساساً در این‌گونه موارد تکلیفی نیست که عارف بخواهد انجام دهد و باید به جای اینکه بگوییم عارف به شرع عمل نمی‌کند، باید بگوییم: شرع متوجه عارف نمی‌شود» (۱۴۰۳: ۳۹۴-۳۹۳/۳).

افراسیابی می‌نویسد: «چون صوفی به مرحله حق‌الیقین پیوست، تکلیف شرع از وی رفع می‌گردد؛ چه تکلیف برای قالب بشریت است و هر که قالب را بازگذاشته و بشریت به دور افکنده و از دام خود رسته باشد، برای وی تکلیف و حکم از بین می‌رود» (۱۳۷۲: ۳۱۵)، اما زرین‌کوب معتقد است که برای عارف، بدایت و نهایت و معافیت در انجام

تکلیف متصور نیست: «عارف مسلمان برای اینکه قلب خویش را از کدورت‌های نفسانی و جسمانی تصفیه کند، غالباً متابعت شریعت را در عبادات واجب می‌داند. نهایت آنکه در بیشتر موارد، خاصه در مبادی کار، نه بدان عبادات اکتفا می‌کند و نه در پایان سیر خویش، خاصه جاهایی که از حدود اعتدال و استقامت تجاوز می‌کند، همچنان به رعایت حدود و قیود شریعت مقید می‌ماند» (۳۴:۱۳۸۲).

۲-۵. شوق عبادت و رفع تکلیف

مسئولیت عرفا در برابر دین، در مقایسه با عموم مردم خیلی بیشتر و رویکردشان نیز به آن مشتاقانه‌تر است و به همین دلیل است که انجام تکالیفی که عموم مردم آن را سخت می‌دانند، برای آنها آسان است؛ در نتیجه، برخی از عرفا، اسقاط تکلیف را به معنای لغوی آن می‌گیرند و می‌گویند عارفان را در انجام تکالیف مشقتی نیست و به مرحله‌ای می‌رسند که دیگر در انجام عبادات هیچ سختی‌ای احساس نمی‌کنند.

تکالیف شرعی برای سعدالدین سعید فرغانی که قبل از رسیدن به درجه اطمینان، امری دشوار بوده است، در مرحله وصول به حق آن را محبوب و مطابق میل می‌یابد: «... نفس خود را می‌دیدم که هنوز از احکام نقص و جزئیّت و صفت‌ها و شربه‌های خفی، تمام پاک نشده بود تا آنگاه که نفسم به درجه اطمینان که در دایره مقام احسان است برسد و من صاحب‌دل شدم، حینئذ آن وَتَبَات و شربه‌های خفی و آفات پنهانش زایل شد و به جمعیت و کلیت خود واصل گشت و از بند قیود و کلفت‌ها آزادی یافت تا هر طاعتی و عبادتی که پیش از این به حکم تکلیف می‌کرد، اکنون به مقتضای امر محبوب بالطبع و الذات از او صادر می‌شود؛ بر مثال نفس که از متفَنَس (موجود زنده) بالطبع و الذات صادر می‌باشد؛ بی هیچ کلفت و مشقتی» (۱۳۹۸: ۲۳۶).

شعرانی معتقد است که خدا هیچ‌وقت اولیا را از عمل به تکالیف دینی معاف نمی‌کند: «... هیچ موردی نداریم که خدا چیزی را واجب یا حرام کند و آن گاه برای اولیای خود در آن عمل، اجازه ترک قائل شود و شرع نیز همگانی و همیشگی است و برای عارف و غیرعارف نیز تفاوتی ندارد» (۱۴۱۸: ۲۷۰-۲۷۳).

۳-۵. شطح بودن روایات عرفا در زمینه شریعت

روایات عرفا مملو از شطحیاتی است که به‌نوعی زبان خاص عرفان را به‌وجود آورده است و می‌توان آن را تفسیری از تجربه‌های شخصی ایشان دانست که ناشی از حرکت دل هنگام غلبه وجد است؛ بیان این حالات با عباراتی است که گاهی ظاهر ناپسند و حتی خلاف شریعت دارند، در حالی که باطن آنها راست است.

در تعریف از روایت گفته‌اند: «نوعی از بیان که با عمل، با سیر حوادث در زمان و با زندگی در حرکت و جنب و جوش سروکار داشته باشد» (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۱۵۰). این تعریف با ویژگی اصلی شطح که همان حرکت و جنبش است، تناسب دارد. روایت‌های عرفانی در قالب و صورت شطحی، دارای سه مرحله جداگانه تعادل اولیه، به هم خوردن تعادل تعادل ثانویه یا بازگشت به صورت اولیه است. در مقابله مخاطب با شطح، بیشترین اثرپذیری از مرحله دوم است که برای عارف یک حالت عادی است، اما برای غیرعارف حالتی غریب است. دایره شطح شامل وحدت وجود، فنا و بقاء، استغنا، رویت، کفر و ایمان، توحید ابلیس و... می‌شود که شطح جدا بودن شریعت با حقیقت نیز یکی از موارد برجسته آن شمرده می‌شود. از این گونه شطحیات، به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنیم:

«بویزید گوید که خداوند- جلّ اسمه- در عالم بنگریست، ندید معرفت خود را اهلی، ایشان را مشغول کرد به عبادت خویش» (بقلی، ۱۳۶۰: ۹۳).

«هر که نزد کعبه گیل رود، خود را ببیند و هر که به کعبه دل رود، خدا را ببیند» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۹۵).

«دریغاً نمی‌یازم گفتن، مگر شریعت را ندیده‌ای که نگاهبان شده است بر آنها که از ربوبیت سخن می‌گویند؟ هر که از ربوبیت سخن گوید، در ساعت شریعت خورش بریزد، اما دانی که در حقیقت با او چه می‌کنند؟» (همان: ۲۳۰).

۴-۵. توجه به کنش‌های گفتاری در کلام عرفا

نظریه افعال گفتاری، نظریه‌ای فلسفی است که جان آستین (Austin, John)، استاد فلسفه اخلاق دانشگاه آکسفورد در سال ۱۹۶۲ عرضه کرد و پس از او شاگردش، جان سرل (Searl, John)، در کتابی با عنوان «*افعال گفتاری*» آن را بسط و توسعه داد (عبداللهی، ۱۳۸۴: ۹۱). براساس این نظریه که متناسب برای حوزه دینی تشخیص داده شده است مبنا فعل مضمون در سخن است و ظاهر کلام مطرح نیست؛ یعنی گوینده ممکن است کلامی را بیان کند و از آن صورت دیگری را منظور داشته باشد؛ مثلاً مطلبی را در قالب پرسشی بیان می‌کند، در حالی که منظور امری دارد. بر همین مبنا و نظریه، واحد کلام، فعل گفتاری است؛ به این معنا که شخص هنگام سخن گفتن، فعلی را انجام می‌دهد و مخاطب با توجه به بافت، مقصود آن را دریافت می‌کند؛ مثلاً وقتی حلاج «انا لله» می‌گفت، به افراد اشاره می‌کرد و «هو هو» می‌گفت که اگر اهل دلی می‌بود، به عقیده وحدت وجود حلاج در این کنش گفتاری می‌رسید.

۶. ردّ اباحی‌گری در کلام عرفا

«اباحه» در اسلام به‌عنوان یک اصل عقلی در احکام و عقود و ایقاعات مصداق دارد و دربارهٔ عبادات از واجب، مستحب، حرام و مکروه بحث می‌شود و لذا اباحت تکلیف دینی امری مردود است. «اباحیه»، گروهی از مدعیان به معرفت الهی بودند که برخلاف شرع عمل می‌کردند و از انجام تکالیف دینی سرباز می‌زدند. عارفان بزرگ در متون معتبر خود، بارها هر نوع اباحت در دین را منکر شده‌اند و مدعیان را با عناوین ملحد، بازیچه‌های دست شیطان، مفسد، مکار، جاهل و چرنده در مراتع اباحت نام برده‌اند: «دو گروه دربارهٔ شریعت و حقیقت به غلط افتاده‌اند: یکی علمای ظاهر که گویند خود شریعت حقیقت است و حقیقت، شریعت؛ و یکی گروه ملحد که قیام هر یک از این با دیگری روا ندارند و گویند که چون حال حقیقت کشف گشت، شریعت برخیزد» (هجویری، ۱۳۷۵: ۴۹۸-۴۹۹).

غزالی به‌درستی پرده از چهرهٔ اباحتیان کنار می‌زند: «... گروهی دیگر از این قوم بتر باشند که طاقت گزاردن فرایض و ترک معاصی ندارند و به عجز خویش اقرار دهند که اندر دست شیطان اسیرند، گویند: کار دل دارد و به‌صورت نظر نیست که این برای مجاهده، کسانی را فرموده‌اند که ایشان اسیر نفس خویشان گشته‌اند و ما را خود نفس بمرده است و دین ما به چنین چیزها متغیر نگردد» (۱۳۷۴: ۳۰۷/۲-۳۰۹). این گروه که غزالی آنها را بدترین قوم می‌شمرد، کسانی هستند که سخن گفتن به سبک صوفیان را آموخته‌اند و مدعی علم اولین و آخرین شده‌اند و در همه چیز به چشم حقارت می‌نگرند: «... شومی آن سخن ایشان به جایی کشد که با چشم حقارت در علم و علما نگرند و باشد که شرع نیز در چشم ایشان مختصر گردد و گویند که این برای ضعف است و کسانی که در این راه قوی شده‌اند، ایشان را هیچ چیز زیان ندارد» (همان: ۴۶۲/۱).
از نظر مولانا (حکایت جواب حرم شیخ خرقانی به درویش طالقانی)، اباحتیان عصر، مفسدان و مکاران زمانه‌اند:

شرع و تقوی را فکنده سوی پشت	کو عمر؟ کو امر معروفی درشت
کاین اباحت زین جماعت فاش شد	رخصت هر مفسد قلّاش شد
کو ره پیغمبر و اصحاب او؟	کو نماز و سبحة و آداب او

(۱۳۷۰: ۲۰۶۸/۶-۲۰۶۹)

ملاصدرا، منتقد تصوّف بازاری، گزنده‌ترین جملات را متوجّه آن دسته‌ای از صوفیان می‌کند که جاهلانه، مدعی رهایی از تکلیف و وصول‌اند و با رهنمی خود، اسباب بدنمای صوفیان حقیقی و تعالیم این راه و رسم شده‌اند (۱۳۶۶: ۲۷).

۷. نتیجه

با گذری بر نمونه‌هایی از نقد خودپالایشی عرفا بر مسئله بی‌التزامی به تکلیف، این نکته به اثبات می‌رسد که اغلب به اهمیّت تکلیف دینی برای سالک طریق معرفت الهی اشاره و هرگونه بدعت در دین و اباحی‌گری را در انجام تکلیف شرعی نهی کرده‌اند. به اعتقاد عرفا، تصوّف فرع بر دین است و شریعت و طریقت به هم وابسته‌اند و طریقت بی شریعت در حکم کفر است. علاوه‌براین، کلام الهی و گفتار و رفتار پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) هم نمایانگر وجوب تکلیف دینی برای انسان‌هاست.

عارف‌نمایان و مدعیان عرفان بنا بر استنباط‌های ظاهری و غلطی که از مسائل عرفانی داشته‌اند به بی‌راهه رفته‌اند و رفتارهای خلاف شرعی را در جامعه روزگار خود به‌وجود آورده‌اند که موجب اعتراض و بدبینی دیگران به عرفان و تصوّف شده است. بررسی کلام عرفای راستین نیز نشان می‌دهد که همیشه از تصوّف روزگار خود نالیده‌اند و از اختلاط این دسته در میان سالکان حقیقی در رنج بوده‌اند. گروهی نیز به توجیه معرفتی بی‌التزامی به شرع در میان متصوّفه پرداخته‌اند که از آن‌میان، دسته‌ای به این نکته اشاره دارند که منظور از اسقاط تکلیف، آن است که برای عارف در انجام عبادات، رنجی نیست و دسته دیگر نیز از جنون، فنا و مستی نام برده‌اند که در آن زمان برای عارف، قالبی دنیایی متصور نیست که بخواهد در نظام تکلیف، ادای وظیفه کند. شطح بودن و تعبیر کنش گفتار، توجیّهات دیگر معرفتی در این زمینه است.

فارغ از هر توجیه و تنها براساس مفاد آثار و دیدگاه‌های خودپالایشانه عرفا، نظریّه اسقاط تکلیف در عرفان مردود است و تخلف از دستور خداوند شمرده می‌شود و متخلّفان، افرادی مدعی هستند که باعث سستی ارزش‌های والای عرفان اسلامی می‌شوند.

پی‌نوشت

۱. در گویش تنگستان و لارستان، «مشتاو» به جایی گویند که خرما در آنجا ریخته می‌شود تا با تابش آفتاب، شیره از آن جدا شود و حرکت کند (زنده بودی، ۱۳۸۳: ۳۹۹).
۲. این مطلب در صفحه ۳۸ رساله قشیریه مکرر شده است و هجویری نیز در کشف المحجوب، ص ۲۷۵ به آن اشاره کرده است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه ای، تهران، اسوه، ۱۳۷۰.
- آقانوری، علی (۱۳۸۷)، *عارفان مسلمان و شریعت اسلام*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- آملی، سید حیدر (۱۳۸۶)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن سینا (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبیها*، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۸)، *فتوحات مکتبه*، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۹۰)، *لسان العرب*، بیروت، دارالصادر.
- ابوهلال عسکری (۱۳۵۳)، *الفروق اللغویة*، قاهره، دار العلم و الثقافة للنشر و التوزیع.
- اصغری، مریم (۱۳۹۴)، «بررسی و تحقیق در مورد اسقاط تکلیف...»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه محقق اردبیلی.
- افراسیابی، غلامرضا (۱۳۷۲)، *سلطان العشاق*، شیراز، دانشگاه شیراز.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۶)، *منازل السائرین*، به کوشش علی شیروانی، قم، دارالعلم.
- _____ (۱۳۵۶)، *طبقات الصوفیه*، تهران، طوس.
- بقلی شیرازی، شیخ روزبهان (۱۳۸۱)، *غلطات السالکین*، به کوشش جواد نوربخش، تهران، یلدا قلم.
- _____ (۱۳۶۰)، *شرح شطحیات*، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.
- جامی، عبدالرحمان (۱۳۶۶)، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی، تهران، محمودی.
- حرآنی، حسن (۱۳۶۳)، *تحف العقول عن آل رسول*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، اسلامی.
- (۱۳۹۰)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر.
- دیلمی، ابوالحسن (۱۳۶۳)، *سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن خفیف شیرازی*، ترجمه یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح ا.شیمیل ماری، به کوشش توفیق سبحانی، تهران، بابک.
- زنده‌بودی، حسین (۱۳۸۳)، *فرهنگ، ادب و گویش تنگسیری، بوشهر، انتشارات بوشهر*.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۲)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران، اساطیر.
- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹)، *نهج البلاغه علی بن ابی طالب (ع)*، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- شعرانی، عبدالوهاب (۱۴۱۸)، *البواقیت و الجواهر فی بیان العقاید الاکابر*، بیروت، دارالاحیا تراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، *کسر اصنام الجاهلیه*، ترجمه محسن بیدارفر، تهران، الزهرا.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۸)، *امالی شیخ طوسی*، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم، اندیشه هادی.
- عبداللهی، محمدعلی (۱۳۸۴)، «طبقه بندی افعال زبانی در فلسفه تحلیلی و علم اصول»، *نقد و نظر*، ش ۳۹ و ۴۰، ۲۰۷-۲۳۱.
- عطّار، فریدالدین محمد (۱۳۸۶)، *مصیبت‌نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

- عین‌القضاة همدانی (۱۳۸۶)، تمهیدات، با مقدمه، تصحیح و تعلیق عسیران، تهران، منوچهری.
- _____ (۱۳۶۲)، نامه‌ها، به کوشش علینقی منزوی و عسیران، تهران، زوار.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۲)، المنقذ من الضلال، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۴)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
- فرغانی، سعدالدین (۱۳۹۸ق)، مشارق الدراری، مقدمه و تعلیق جلال آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴)، رساله قشیریته، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی و تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، شیخ محمد (۱۳۷۴)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه کیوان سمیعی، تهران، احمدی.
- محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۶۷)، «باحه»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- مظاهری، عبدالرضا (۱۳۹۲)، «چگونگی پیوند شریعت با طریقت و حقیقت از طریق آیات و روایات»، سراج منیر، سال چهارم، ش ۱۳، ۸۷-۱۰۴.
- _____ (۱۳۸۰)، «اسقاط تکلیف در عرفان اسلامی»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ش ۱۶۰، ۵۳۸-۵۲۵.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۰)، مثنوی معنوی، به اهتمام رینولد البین نیکلسون، تهران: بهزاد.
- میرصادقی، جمال (۱۳۷۷)، واژه نامه هنر داستان‌نویسی، تهران، مهنراز.
- هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۵)، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی و مقدمه قاسم انصاری، تهران، طهوری.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۸۴)، «جایگاه شریعت در قلمرو عرفان»، کتاب نقد، ش ۳۵، ۹۳-۱۲۸.
- یوسف‌پور، محمدکاظم (۱۳۸۰)، نقد صوفی، تهران، روزنه.