



نسبت دین و عرفان در گفت و گو با دکتر شهرام پازوکی

دکتر شهرام پازوکی به سال ۱۳۳۵ در تهران به دنیا آمد و پس از دریافت دیپلم ریاضی برای ادامه تحصیل در رشته فیزیک راهی کشور انگلستان شد اما پس از چندی این رشته را رها کرد و به خواندن فلسفه رو آورد و دانش‌نامه کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری را در همین زمینه از دانشگاه تهران اخذ کرد.

استاد در حال حاضر عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و از مدرّسان به نام دانشگاه است.

از آثار انتشار یافته ایشان ترجمه دو کتاب از اتین ژیلسون یعنی «خدا و فلسفه» و «عقل و وحی در قرون وسطی» می‌باشد.

مطالعات ایشان هم اکنون بیشتر به عرفان و تصوّف معطوف است و در همین قلمرو و نیز درباره فلسفه غرب و فلسفه تطبیقی مقالات متعددی از ایشان انتشار یافته است.

□ اساساً عرفان چه نسبتی با ادیان دارد؟

■ مقدمتاً باید عرض کنم که در آثار و معارف ما دو واژه وجود دارد که بر بعد معنوی اسلام دلالت می‌کند: عرفان و تصوف. در فرهنگ‌های اروپایی برای رساندن این معنا معمولاً لفظ *mysticism* را به کار می‌برند، اما این اصطلاح گویا نیست. میستیسیم معادل عرفان و تصوف ما نیست. این واژه در غرب به خصوص در چند قرن اخیر بیشتر مدلول عاطفی و انفعالی دارد، یعنی بر جنبه‌های عاطفی و احوالی ادیان دلالت می‌کند و به قدری دامنه آن وسیع است که هرگونه رمزورزی و سرورزی یعنی توجه به رمز و رموز در ادیان را اعم از حقیقی و مجازی در ذیل این عنوان می‌گنجانند. اما عرفان و تصوف نزد ما معانی دقیق و روشنی دارد. به همین دلیل امروزه محققان اسلام‌شناس غربی، مثل رنه گنون در کتاب اسلام و تائویزم، دیگر معادل عرفان و تصوف را میستیسیم قرار نمی‌دهند، و با ذکر دلایل مفصلی حکم بر تمایز آنها می‌کنند. برای این که متوجه شده‌اند که اگر خصوصاً معنای جدید این واژه (*mysticism*) مورد نظر باشد دیگر کسانی مثل مولانا یا ابن عربی را نمی‌توانند *mystic* بنامند؛ زیرا تفکر اینان بر یک طریقه معنوی دلالت می‌کند و صرفاً عاطفی، انفعالی و احساسی و توجه به اسرار و رموز نیست. در میستیسیم دیگر از طریقت اثری نیست و هر کسی می‌تواند میستیک باشد، بی آن که اهل سلوک یا اصولاً اهل دین باشد؛ هر کسی که سخن‌های به اصطلاح اسرارآمیز و آمیخته به رمز یا توجه به این امور داشته باشد میستیک است. ولی ما در عرفان و تصوف بیش از هر چیز دیگر به طریق الی الله با دستورات اسلامی، با آداب معنوی و احکامی که در آن هست اشاره می‌کنیم و مهم‌تر از همه معرفت در عرفان و تصوف اهمیت ویژه‌ای دارد ولی در میستیسیم اصولاً معرفت مطرح نیست.

در میان عرفای مسیحی، خصوصاً بعد از مایستر اکهارت، تقریباً بحث معرفت کم‌اهمیت می‌شود، یعنی دیگر سخن از این نیست که اگر کسی سلوک الی الله کرد به معرفت الله می‌رسد، بلکه صحبت از این است که مجموعه‌ای از حالات معنوی پیدا می‌کند. این همان بحثی است که در روزگار ما به بحث «تجربه دینی» منتهی شد. در بحث

تجربه دینی مسئله معرفت به طور جدی مطرح نیست، گرچه این سؤال مطرح است که آیا واقعاً تجارب دینی معرفت‌زا هستند یا خیر؟ در حالی که در عرفان و تصوف چنانچه خود لفظ عرفان دلالت می‌کند احوال دینی ما معرفت‌زا هستند: معرفت نسبت به حق و معرفت نسبت به هستی؛ و این نکته خیلی مهمی است.

از این رو در حال حاضر در غرب از اصطلاح Sufi و Sufism بهره می‌گیرند، مثلاً در عنوان دو کتابی که آقای پرفسور ویلیام چیتیک نوشته‌اند از این واژه‌ها استفاده شده است: Sufi way of knowledge و Sufy way of love یعنی طریقه معرفت در تصوف و طریقه عشق در تصوف.

□ به نظر می‌رسد که شما میان عرفان و تصوف فرق نمی‌گذارید؟

■ عرفان در لغت مصدر و به معنای شناختن است و به خصوص در مورد شناخت خداوند به کار می‌رود. به این معنا هر کس که به درکی از حق و هستی برسد عارف است، یعنی به معرفت الله در حدّ خود دست یافته است. به این معنا عرفان خیلی عمومی است یعنی از آن پیرزن نخریسی که در زمان حضرت رسول (ص) از گردش چرخ نخریسی اثبات وجود خدا می‌کرد تا آن عارفی که مراتب مختلف سلوک را طی می‌کند، همه اینها به یک معنا عارف‌اند. منتها معرفت الله درجات و مراتبی دارد: آن پیرزن در مرتبه‌ای است و این عارف در مرتبه‌ای دیگر. لذا هر که به نحوی معرفت و ادراکی از خداوند و هستی دارد به این معنا عارف است. اما عرفان اصطلاحی فقط در حوزه تصوف مطرح شده است و آن معرفت قلبی به خداوند است که حاصل سلوک قلبی است و این سلوک قلبی پس از پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) و به واسطه ایشان در میان صوفیه استمرار یافته و طریقه آنان بوده است. از این جهت می‌توان گفت که فرق عرفان با تصوف در این است که تصوف راه است و عرفان مقصد. با این مقدمات نکته عجیبی است که عرفان را از تصوف جدا می‌کنند. در حالی که چنین چیزی سابقه نداشته است. این تفکیک نادرست که عمدتاً از اواسط دوره صوفیه آغاز شد در سال‌های اخیر جدی‌تر شده است. الان بسیار می‌شنویم که مولانا عارف بود ولی صوفی نبود. مگر مثنوی مولانا (مستند ما در بحث درباره مولانا مثنوی است) آکنده از اشعار و دلالت‌های صوفیانه نیست؟ مثلاً تفسیر حدیث نبوی من اراد ان یجلس مع الله فلیجلس مع اهل التصوف را

ملاحظه بفرمایید (البته من کاری ندارم به این که این حدیث از نظر روایی چه وضعیتی دارد. من نمی‌خواهم بحث تاریخی و روایی کنم. به هر حال مولانا این حدیث را نبوی می‌داند). مولانا در تفسیر این حدیث می‌گوید:

هر که خواهد همنشینی با خدا
گو نشیند در حضور اولیا

یعنی او صوفیه را اولیا می‌داند. حال باید پرسید در کدام یک از آثار معارف اسلامی کلمه عرفان به معنای اصطلاحی آن به کار رفته است؟ فقط در روایات و آثار خود صوفیه یا دیگرانی که گرایش به تصوّف داشتند، مثلاً در آثار ابن‌سینا در دوره متأخر زندگی اش (در اواخر کتاب اشارات و تنبیهات) این واژه دیده می‌شود. به نظر صوفیه سالک به جایی می‌رسد که عارف بالله می‌شود و به معرفت قلبی حق دست می‌یابد. لذا عرفان هیچ‌گاه از تصوّف جدا نبوده است، ولی ما اکنون آن دور را از هم جدا می‌کنیم؛ عرفان را می‌پذیریم و تصوّف را نفی می‌کنیم. یکی از نتایج سوء این کار این است که افرادی که از عمق فرهنگ ما دورند و یا نسبت به اسلام عناد می‌ورزند، می‌گویند کسانی مثل مولانا صوفی بوده‌اند نه مسلمان، چون شأن تصوّف فراتر از اسلام است. این امر نتیجه خطرناک چنین تفکیکی است. به چنین کسانی اگر بگوییم مگر تصوّف از اسلام جدا است؟ می‌گویند: بله شأن تصوّف أجل از اسلام است، چون اسلام دین فقه و احکام و دنیابینی است ولی تصوّف به معنا و معنویت توجه دارد. ما این گونه این میراث عظیم معنوی را از اسلام جدا می‌کنیم و می‌گوییم تصوّف نداشته‌ایم؛ اگر چیزی هم داشته‌ایم همان عرفان است. جالب این جاست که وقتی مصادیق عارفان را نشان می‌دهند غالباً همین بزرگان صوفیه را نام می‌برند. این تفکیک گاهی ناشی از عناد با تصوّف و مشایخ بزرگ صوفیه و گاهی از روی سطحی‌نگری و محدود کردن اسلام به احکام فقهی است.

□ این تفکیک می‌تواند موّجه باشد، چون همان طور که اشاره کردید، تصوّف راهی است به سوی مقصد اصلی یعنی عرفان. روشن است که مقصد به دور از هر نوع مشکل و اشکالی است، ولی آنچه قرار بوده است راهی به سوی آن باشد با اشکالاتی همراه شده است. به همین جهت افرادی سعی کردند حساب این دو را جدا کنند.

■ این نیز از عجایب است که ما می‌خواهیم رفتار کسانی را ملاک قضاوت اصل تعالیم

آنان قرار دهیم. این درست برخلاف فرمایش حضرت علی (ع) است که «من قال» را به جای «ما قال» قرار دهیم. اگر کسی متصوف بود، یعنی تظاهر به تصوف کرد، ولی انحراف اخلاقی داشت، آیا ما می‌توانیم عمل بد او را بر نادرستی اصل راه حمل کنیم؟ ما اگر دیدیم که کسانی در آن سلک متخلف‌اند نمی‌توانیم نسبت به اصل راه حکم منفی صادر کنیم. اگر بخواهیم این‌گونه قضاوت بکنیم باید نسبت به اسلام و مذهب جعفری هم این سخن را بگوییم. مگر ما مسلمان‌های شیعه همه بر طبق اسلام و تشیع رفتار می‌کنیم؟ مگر همه علما عامل به علم هم هستند؟

ما به قول برخی از فیلسوفان معاصر قبل از هر چیز باید به پدیدارشناسی و ماهیت‌شناسی امور بپردازیم. پدیدارشناسی (Phenomenology) یعنی این که باید به اصل و منشأ اولیه یک امر نگاه کنیم، نه این که بگوییم در طی تاریخ چنین دیده شده است. بر همین اساس باید کتاب جامع‌الاسرار سیدحیدر آملی را بخوانید. در این کتاب، در فصول اولیه، تمام بحث سید حیدر این است که اگر ما بخواهیم ببینیم که تصوف چه چیز هست، نباید بنای کار را بر این بگذاریم که صوفیه منحرف چه کسانی بودند. باید برگردیم و ببینیم تصوف یعنی چه و تعالیم آن چیست. ما باید به ماهیت امر توجه کنیم و اصول فکری را ملاک بگیریم و بگوییم هر کس با این اصول فکری هماهنگ بود صوفی است و هر کسی چنین نبود صوفی نیست. ما در مورد شیعه هم همین کار را می‌کنیم. هر کس اصول مذهب را قبول داشت شیعه است و هر کسی آنها را قبول نداشت شیعه نماست. چنان که مرحوم علامه طباطبایی نیز در کتاب رسالت تشیع در دنیای امروز (ص ۱۰۳) می‌فرماید: در بحث از عرفان، «فسادها و اختلالاتی که در روش و اعمال طایفه‌ای که از یک مشرب و مسلک عمومی کلی منشعب شده‌اند، دلالت بر فساد و بطلان اصول اولی آن طایفه ندارد و به همین سبب بحث از چگونگی اصول اولیه آنها را نباید در روش و اعمال فرعی از آنها انجام داد بلکه باید به سراغ مواد اصلی اصول آنها رفت».

□ الان بحث بر سر این نیست که آنهایی که به عنوان صوفی مطرح‌اند حق هستند یا باطل؛ الان بحث بر سر تفاوت اصطلاح عرفان و تصوف است. همواره در کاربردها بین این دو فرق می‌گذارند؛ لذا خیلی از عرفای شیعه که به عرفان پایبند بودند از این که عنوان

صوفی بر آنها اطلاق می‌شود تحاشی داشتند، تصوّف به عنوان طریقه خاصی که دستورالعمل‌هایی مخصوص به خود دارد با آنچه شیعه می‌گوید متفاوت است؛ به هر حال در مقام کاربرد این تفاوت احساس می‌شود.

■ ببینید به آن معنایی که عرض کردم میان این دو تفاوتی هست. خود صوفی‌ها می‌گویند که عرفان یکی از مراتب عالیّه سلوک است یعنی هر صوفی‌ای عارف نیست. مولانا در مثنوی می‌فرماید:

ای بسا ابلیس آدم رو که هست پس به هر دستی نشاید داد دست
یا این که می‌فرماید:

از هزاران تو یکیشان صوفی‌اند مابقی در دولت او می‌زیند
از هزار نفری که ادعای تصوف می‌کند یکی از آنها واقعاً صوفی‌اند. آن بقیه هم در دولت و به برکت و یمن وجود معنوی آن یکی زندگی می‌کنند. به شهادت تاریخ، عرفان همیشه در متن تصوف مطرح بوده است، ولی از اواخر صفویه تصوف را طرد کرده‌اند. صفویه صوفی‌نساب هستند و شاه اسماعیل مؤسس این سلسله به عنوان یک مرشد صوفی شمشیر می‌زد، اما بعدها رفتارهایی از اینان و خصوصاً بزرگان قزلباش سرزد و محافظی در آن زمان رونق گرفت که برخی را به مخالفت با تصوّف سوق داد. البته این اوقات همچنین مقارن است با غلبه شدید تفسیر فقه‌ای محض از دین و نوعی ظاهرینی که طبعاً مخالف تصوّف است و در رواج تقبیح تصوّف سهم بسزایی داشته است. در این حال کسانی از اهل سلوک برای این که از صوفیه مذموم محسوب نشوند، نام عرفان را بر تصوف نهادند و از آن دفاع کردند.

□ اگر حضرت علی(ع) و امام سجاد را عارف بدانیم طبیعتاً عرفان از تصوف جدا می‌شود و معنایی اعم از تصوف پیدا می‌کند؛ چون نمی‌توانیم این بزرگواران را صوفی بدانیم.

■ بستگی دارد به این که تصوّف را چه بدانید. بسیاری از محققان تاریخ پیدایش لغت و اسم را با تاریخ پیدایش مسمی خلط می‌کنند. مثلاً شیعه و سنی بلافاصله بعد از فوت پیامبر(ص) جدا شدند ولی شیعه و شیعیان در طی تاریخ به نام‌های مختلف خوانده



شده‌اند؛ مثلاً شعوبی، طرفدار اهل بیت، شیعه‌ علی و غیره. لغت تصوف و البته نه معنا مسمای آن هم بعداً پس از زمان علی(ع) پیدا شد. اما تصوف حقیقی، به گفته مرحوم سید حیدر آملی، همان تشیع است. عموماً تشیع را به عنوان یک مذهب فقهی در جنب مذاهب فقهی دیگر مثل مذهب حنبلی و حنفی یا مالکی و شافعی یا یک مذهب کلامی بین اشاعره و معتزله یا یک نهضت سیاسی می‌دانند؛ اینها تعاریفی است که معمولاً از شیعه به دست داده می‌شود. حالا اگر ما به شیعه حقیقی برگردیم و بحث ولایت را مطرح کنیم می‌بینیم که حقیقت تشیع همان ولایت به معنای عرفانی لفظ است و شیعیان حقیقی معتقدند که بعد از ختم دور نبوت در شخص حضرت رسول، حقیقت معنوی نبوت که همان ولایت است، استمرار پیدا کرده و به نص صریح پیامبر، به حضرت علی(ع) و سپس به ائمه اطهار علیهم السلام رسیده است. ولایت همیشه ساری و جاری بوده است؛ زیرا ولی از اسماء خداست که تعطیل نمی‌پذیرد. می‌توانیم بگوییم که تشیع به معنای قبول استمرار حقیقت نبوت در ذیل عنوان ولایت و استمرار ولایت، در همه دوره‌هاست یعنی به قول مولانا: پس به هر دوری ولی‌ای قائم است. آزمایش تا قیامت دائم است. یعنی اگر قائل شویم به این که با رفتن پیامبر باب رسالت مسدود شد ولی حقیقت رسالت که ولایت است، و هدف بعثت که که لاتمم مکارم الاخلاق باشد استمرار پیدا

کرد، در بسته نشده و همچنان باز است. رابطه بین انسان و خدا برقرار است. رابطه بین زمین و آسمان همیشه استوار است. اگر فائل شویم که حقیقت تشیع عبارت است از قبول ولایت، آن وقت می‌توانیم تشیع را مترادف با تصوف بدانیم، چرا که متصوفه تنها گروهی بودند که می‌گفتند که آن احوال معنوی پیامبر و آن حقیقت معنوی اسلام از بین نرفته و در حضرت علی(ع) و دیگر ائمه اطهار و اوصیا یعنی انسان‌های کامل استمرار یافته است.

بحث ولایت را نه متکلمان به این نحو مطرح کردند و نه فقها؛ فقط عرفا این بحث را عنوان کردند. احادیث شیعی ای که راجع به ولایت است، مثل آنچه در اصول کافی است، با ولایت به همین معنا تناسب دارد. وقتی آدمی آثار عرفایی مثل ابن عربی را در مورد حقیقت و اصل ولایت می‌بیند می‌فهمد که او چگونه شیعی بحث می‌کند. گرچه ظاهراً اختلافاتی هم باشد. در موضوع ولایت، اشتراک تصوف و تشیع کاملاً آشکار می‌شود. به همین دلیل نزدیک‌ترین بحث‌ها به بحث ولایت شیعی فقط در متون صوفیه و عرفا یافت می‌شود.

اشتباه است اگر تصور کنیم که بحث اصلی ابن عربی وحدت وجود و از این قبیل بحث‌هاست که بعداً صبغه فلسفی نیز یافته است. جانمایه اصلی عرفان ابن عربی بحث انسان کامل و ولایت است. اصلاً دغدغه خاطر ابن عربی این موضوع است، نه وحدت وجود و مانند آن که فرعی است. اینها مباحثی است که برای شارحان ابن عربی موضوعیت یافته است چون غالباً این شارحان در ذائقه‌شان طعم شیرین ولایت را نجشیده و در فکرشان به این معنای ولایت توجه نداشته‌اند. ولی برای خود ابن عربی اولاً و بالذات موضوعیت ندارد.

□ باید دید که آیا دست‌کم بخشی از تفکر شیعی بعد از قرن هفتم تفکر شیعی اصیل است یا برگرفته از عرفایی چون محی‌الدین است؛ چون ما قبل از قرن هفتم، به جز مرحوم کلینی، کسی را نمی‌یابیم که این طور بحث کرده و ولایت را به این نحو تحلیل کرده باشد.

■ باید تحقیق کرد که تعریف حقیقی تشیع چیست. تشیع در مسیر تاریخ به تدریج معنای فقهی، کلامی و حتی سیاسی یافت و همین امر هم باعث شد که گروهی از اسلام‌شناسان

آن را حتی یک نهضت مولود عوامل سیاسی خصوصاً ایرانی بدانند؛ یا این که اصلاً هیچ شأن معنوی یا عرفانی برایش قائل نشوند. از این رو تقریباً شبیه همان دلایلی را که برخی از مستشرقین در رد اصالت مذهب تشیع اقامه می‌کنند، در ردّ تصوّف نیز می‌آورند. درست است که تشیع بُعد فقهی و کلامی دارد ولی حقیقت آن همان امر ولایت به معنای عرفانی لفظ است که ذاتی تشیع است و دیگر امور، عرضی آن هستند. لذا کسانی مثل سیدحیدر آملی هم این طور نتیجه می‌گیرند و می‌گویند شیعه حقیقی کسی نیست که به اصطلاح، شیعه رسمی باشد؛ ممکن است شیعه دیگری هم داشته باشیم که رسماً شیعه تصور نشود ولی به تشیع و شیعه حقیقی نزدیک‌تر باشد. و به این جا می‌رسد که شیعه حقیقی اهل تصوّف و عرفان و صوفی و عارف حقیقی اهل تشیع است.

□ بله سیدحیدر می‌گوید دو نوع تشیع داریم: یکی تشیع رسمی و دیگری تشیع صوفیه؛ و می‌گوید من جامع اسرار را نوشتم تا صوفیه شیعه شوند و شیعه صوفیه، و در مجموع یک شیعه کامل به دست آید.

■ در حقیقت وی می‌خواهد معنای فراموش شده تشیع اصیل را احیا کند و بگوید که حقیقت تشیع، عرفان و تصوّف است، نه فقه و کلام؛ و این کار وی شبیه کار غزالی در احیاء علوم الدین و فیض کاشانی در محجة البیضاء است که می‌خواستند معنای حقیقی علم را احیا کنند، در دوره‌هایی که علم از معنای اصلی خود در صدر اسلام و آیات و اخبار دور شده بود.

□ آن ولایت باطنی که شما می‌فرمایید به هر حال این امتیاز را دارد - و شاید به همین دلیل در میان متأخرین مطرح شده است - که غیبت را با این نوع ولایت بهتر می‌شود توجیه کرد، و گرنه امامت به معنای کلامی و فقهی آن، با غیبت امام زمان لااقل به ظاهر ناسازگار است، ولی از نظر تاریخی در میان بزرگان شیعه، اصحاب ائمه و خود ائمه علیهم‌السلام ولایت به این معنا چقدر مطرح بوده است؟

■ این نیز برمی‌گردد به این که شما چه تصویری از تشیع داشته باشید. به دلیل کثرت روایات ناظر به احکام فقهی که از ائمه اطهار نقل شده است، غالباً از جانب ظاهرینان

چنین نقل می‌شود که ائمه فقط وظیفه بیان احکام را داشته‌اند. اینان توجه ندارند که امر ولایت، سرّ است، سرّی باطنی که فقط خواص متحمّل آن می‌شوند. اساساً ولایت از آن جهت که متوجّه به حقّ است، بر خلاف رسالت که متوجّه به خلق است، از مقامات خفی است و همه اهلیت فهم و قبول آن را ندارند. در جایی که مولای متقیان در پاسخ به کمیل که درباره حقیقت سؤال کرده بود، می‌فرمایند: تو را چه به حقیقت، چگونه ما می‌توانیم حقیقت تشیع را درک کنیم؟ پس اگر مطالب عرفانی کم‌تر از احکام فقهی از ائمه رسیده است، این بیشتر ناظر به ماهیت خود ولایت و عرفان است که امری قلبی است و از سینه به سینه می‌رسد. لذا ناقلان آن کم‌اند و هم این که از سنخ اموری نیست که قابل اذاعه و بیان عمومی باشد که اگر عیان شود و از کتمان بیرون آید به فرموده امام سجاده (ع)، حتی شخص امام را کافر و خارج از اسلام خواهند خواند:

اَنّی لَأَکْتَمُ مِنْ عِلْمی جَوَاهِرَه
 کِیلا یَری الْحَقَّ ذُو جَهْل فِیفْتَننَا
 وَ رَبِّ جَوهرِ عِلْم لُو اَبُو ح به
 لَقِیل لى اِنْتَ مَمْن یَعْبُد الوَثِنَا

به قول حافظ:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند
 جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد

با غفلت از این حقیقت، ظاهرینان در واقع شأن و کوی و عرفانی ائمه را منکر می‌شوند و اگر اقوال عرفانی از ایشان روایت شده باشد، غالباً آن را انکار می‌کنند. بر همین اساس گاهی بحث می‌کنند که مثلاً کتاب مصباح الشریعه نمی‌تواند از امام صادق (ع) باشد، چون احادیث آن صبغه عرفانی دارد، با این که عالم جلیل‌القدر شیعه، علی ابن طاووس، می‌گوید که این کتاب بهترین کتاب جامع و لطیفی است که در راه سلوک به خدا کمک کرده است. این نشان می‌دهد که ما پیشاپیش تعریفی به زعم خویش از تشیع و شخصیت امام به دست می‌دهیم، سپس با پیش داوری که از قبول آن تعریف حاصل شده است، می‌گوییم مصباح الشریعه نمی‌تواند از امام ششم باشد، برای این که احادیث آن عرفانی است؛ یا می‌گوییم مجلسی اول نمی‌تواند با تصوف ارتباطی داشته باشد، برای این که تصوف دور از شأن علمای شیعه است؛ فیض کاشانی و ملاصدرا هم همین طور؛ یا سیدبحرالعلوم نمی‌تواند صاحب رساله سیر و سلوک باشد، برای این که این رساله عیناً همان دستورات سلوکی و تصوّف است. در این قبیل قضاوت‌ها روشن است که ما از قبل تعریفی از تشیع ارائه داده‌ایم که در آن این گونه مباحث عرفانی جا نمی‌گیرد.

البته همانطور که گفتیم این به آن معنا نیست که تشیع بُعد فقهی یا کلامی ندارد، ولی حقیقت تشیع بُعد فقهی و کلامی آن نیست. بُعد معنوی و بُعد وکوی لب لباب تشیع است. به دلیل همین بُعد ولایتی است که سلاسل صوفیه اصرار دارند نسبت خودشان را به ائمه برسانند، در حالی که، به قول مرحوم علامه طباطبایی، در دوره‌ای که حکومت از آن اهل تسنن است و شیعه به عنوان رافضی مطرود است از این انتساب به جز اذیت و آزار چیزی نصیب صوفیه نمی‌شود.

□ تمایزی که مورد نظر ماست عمدتاً ناظر به عرفان عملی است با اما در عرفان نظری افراد بسیاری از شیعه به ولایت باطنی اعتقاد دارند. تصوف عمدتاً ناظر به نوعی سلوک است. خیلی از عرفای شیعه آن نوع عرفان عملی را که متصوفه دارند به هیچ وجه قبول ندارند؛ در حالی که در عرفان نظری به نقاط مشترک زیادی می‌رسند. عرفای شیعه سعی دارند که متشرع هم باشند، ولی صوفی نمی‌تواند خیلی متشرع باشد.

■ اولاً تمایز بین عرفان نظری و عملی یک تمایز اعتباری و مجعول است و لااقل در نزد عرفای اهل سلوک اصالتی ندارد. در عرفان اساساً نظر از عمل جدا نیست. هیچ کس نمی‌تواند حقایق و لطایف عرفانی را بچشد ولی اهل عمل نباشد. می‌توان مطالبی را از عرفان نقل و درباره‌اش بحث کرد، ولی بدون سلوک و عمل به دستورات، کسی اهل نظر و متحقق به آنها نمی‌شود. عرفای حقه به شریعت التزام دارند و بلکه مقیدتر از دیگران‌اند حتی از این باب، یعنی شدت پرداختن به عبادات و تقید به احکام، گاه مذمت شده‌اند. ولی توجه بفرمایید که آنها شریعت بدون طریقت را وافی به مقصود نمی‌دانند. ظاهر بدون باطن نمی‌شود. لفظ بدون معنا نیست. و شاید از جهت تأکید بر طریقت به عنوان مکمل و معنای شریعت چنین تصور شده که آنان به شریعت مقید نیستند. البته در این جا حساب کسانی که بنا بر عقاید شخصی یا حالات فردی چنین نمی‌گویند یا چنین رفتار نمی‌کنند از حساب اصول اولیّه تعالیم تصوف و سیره مشایخ بزرگ صوفیه جداست. در عین حال از این نکته هم نباید غافل بود که شریعت مآبی و زهد حقیقی نیز با متشرع‌نمایی و زهد فروشی تفاوت دارد. حتی تشرع اشخاص هم متناسب با احوال آنهاست.

چنان که تشریح موسی از طرفی با تشریح شبان در مثنوی مولوی متفاوت است و از طرف دیگر از تشریح عیسی متمایز است.

□ درست است که خیلی از افراد صوفی شیعه هستند، اما بحث در این است که چرا خیلی از عرفای شیعه خودشان را عارف می‌دانند اما نه خودشان و نه ما عنوان صوفی را بر ایشان اطلاق نمی‌کنیم؟

■ همان‌طور که قبلاً عرض کردم تفکیک دو عنوان تصوّف تشیع مربوط به دوره صفویه است و گرنه پیش از آن مشایخ صوفیه مورد احترام علمای رسمی شیعه بودند. شیخ بزرگوارى چون احمد غزالی که این قدر مورد شماتت بعضی از اهل ظاهر خصوصاً سنی مذهب قرار گرفته است، بزرگانی از شیعه مثل ابن شهر آشوب، صاحب مناقب، عبدالواحد آمدی، جامع کلمات حضرت علی (ع) تحت عنوان غررالاحکم و دررالکلم، و سنائی، حکیم شاعر، از شاگردان و پیروان او هستند. یا خواجه نصیر طوسی بنابر مراسلاتش که اخیراً چاپ شده است، حل مشکلات عرفانی خویش را از شیخ صدرالدین قونیوی می‌جوید و در برابر وی نهایت کوچکی و ارادت و شاگردی اظهار می‌کند. ارادت علمایی مثل قاضی نورالله شوشتری و سید حیدر آملی به مشایخ صوفیه هم که کاملاً مشهور است. اما در دوره صفویه با این که آنان اصلاً صوفی و منتسب به شیخ صفی‌الدین اردبیلی بودند (و این خود یکی از دلایل یگانگی تصوّف و تشیع است که وقتی صفویه به قدرت رسیدند، شیعه را مذهب رسمی ایران کردند و همه ایرانیان از این جهت مدیون همین طایفه صوفیه‌اند)، انحرافاتى در میان آنها پیدا شد و ظاهراً این از لوازم قدرت است که اگر حق‌الله و حق‌الناس رعایت نشود، موجب انحراف می‌شود و حتی تصوّف را دنیوی (secular) می‌کند. لذا در این دوره به قرینه تشیع علوی و تشیع صفوی می‌توان سخن از تصوّف ولوی یعنی علوی و تصوّف صفوی کرد. این انحراف علاوه بر غلبه نوعی ظاهرینی دینی و نزدیک شدن بعضی از علما به حاکمان (که از جانب علمای عارف مسلکی همچون شیخ بهایی آثار سوء آن ذکر شده است) و سیاست‌بازی میان آنان و سران قزلباش برای رسیدن به قدرت، موجب آن شد که به تدریج تصوّف را مذموم دانستند. لذا وضعیت دوگانه‌ای پیدا شد به این طریق که از طرفی تصوّف را طرد و از طرفی آن را با عنوان تازه عرفان ترویج کردند. این وضعیت دوگانه در

آثار غالب عرفای آن دوره به چشم می‌خورد. مثلاً ملاصدرا که خود فیلسوفی عارف است، در کتاب کسر اصنام الجاهلیة، متصوّف رسمی آن روزگار را که به قول او خبری از معرفت و لذّت آن ندارند، طرد می‌کند، ولی از طرف دیگر در رساله سه اصل که (اصول وصول به جهنم است) ضمن آن که روش مرسوم متکلمان و فقهای ظاهری آن عصر را خلاف دین می‌داند، در پاسخ به مذمت کنندگان صوفیه، روش تصوّف و صوفیه حقه را در تهذیب نفس تأیید و به آن تشویق می‌کند و به سبک غزالی در احیای علم حقیقی دین می‌کوشد تا جایی که در اواخر کتاب ایمان حقیقی را همان می‌داند که در عرف صوفیه ولایت گویند. یا فیض کاشانی که به سبب همین بدنام شدن تصوّف، آن را از طرفی رد و از طرفی قبول می‌کند. و از برآیند این ردّ و قبول می‌توان دریافت که آنها تصوّف رسمی زمان را که منحرف شده ردّ کرده‌اند، ولی تصوّف حقیقی را قبول می‌کنند. فقهای بزرگی چون شیخ بهایی و مجلسی اوّل هم همین وضع را دارند که انتساب آنها به رشته تصوّف محرز است در عین این که آنها تحاشی داشتند که صوفی به معنای مرسوم خواننده شوند. حتّی عالم و فقیه مشهوری چون علامه مجلسی دوم در پاسخ به سؤالات ملاّ خلیل قزوینی در بیان فرق میان طریقه حکما و مجتهدان و صوفیه می‌گوید آنها که تصوّف را به طور کلی و عمومی رد می‌کنند از بی‌بصیرتی ایشان است؛ وی می‌افزاید: در میان صوفیه، صوفیه حقه و باطله وجود دارد و کسانی مثل علی ابن طاووس و ابن فهد حلّی و شیخ بهایی و پدر خویش مجلسی اوّل و حتّی خودش را از پیروان طریقه حقه معرفی می‌کند.

فهم این موضع دوگانه نسبت به تصوّف در دوره صفویه اهمیت فراوانی دارد و همانطور که عرض کردم به نحوی می‌توان سخن از تصوف ولوی و تصوف صفوی به میان آورد. این وضعیت ادامه یافت و تاکنون نیز ادامه دارد. مثلاً وقتی بعد از حدود یک قرن فتور، تصوّف بار دیگر توسط مرحومان معصوم علیشاه و نورعلیشاه اصفهانی در ایران احیا شد، گروهی از فقهای عظام در سلوک عرفانی و تصوّف وارد شدند، در عین این که خود را از تصوّف مذموم یعنی تصوّف صفوی میرا می‌دانستند. کسانی مثل عالم و عارف بزرگوار شیخ عبدالصمد همدانی صاحب بحرالمعارف که در سال ۱۲۱۶ قمری به دست وهابیون به شهادت رسید، به دست مرحوم نورعلیشاه قدم در سلوک الی الله نهاد و همو واسطه آشنایی علامه سید بحرالعلوم با مرحوم نورعلیشاه شد و سید بحرالعلوم

رساله سیر و سلوک را در همین اثنا نوشت. لذا می بینید که این رساله همان دستورهایی سلسله نعمت‌اللہی است که در کتب آنان مشروحاً بیان شده است. آن وقت در حالی که مرحومان علامه طباطبایی و سید محمدحسین حسینی طهرانی آن را از آن جناب می‌دانند، دیگرانی که اهل عرفان نیستند صحت این انتساب را منکر می‌شوند؛ چنانکه صحت ارتباط وی را با جناب نور علیشاه انکار می‌کنند، چون وی از مشایخ صوفیه است و حتی به نقل از مرحوم شیخ محمد جواد انصاری همدانی در کتاب روح مجرد، در ضمن ذکر بعضی از کرامات مشایخ بزرگ صوفیه این دوره، گفته شده است که آنها گرچه مسلک درویشی و تصوف داشتند و این مسلک خوبی نیست، اما آنها از اولیا بودند؛ یعنی از یک طرف مسلکشان را که تصوف است رد می‌کند (که همان تصوف به معنای مذموم و مرسوم باشد) و هم می‌گوید که آنان از اولیای خدا بودند. چگونه اولیای خدا می‌توانند در مسلک و طریقه نادرستی باشند؟ بدین قرار ظاهراً عنوان تصوف ناپسند شمرده شده و عنوان عرفان جایگزین آن شده است، در حالی که ملاک آرا و تعالیم است نه عنوان.

میم و واو و میم و نون تشریف نیست لفظ مؤمن جز پی تعریف نیست

و گرنه آن مقدار اعمال خلافی را که گاه منتسب به بعضی صوفیه می‌کنند خود صوفیه حقیقی هم از آنها پرهیز کرده‌اند؛ چنان که در زمان مرحوم حاج ملاسلطان محمد گنابادی سلطان علیشاه، صاحب تفسیر بیان السعاده، توماری علیه ایشان امضا کرده بودند مبنی بر این که عقاید خلاف اسلام دارند. ایشان هم پس از دیدن آن طومار گفته بودند صاحب این عقاید هر کسی باشد من هم خودم وی را خارج از اسلام می‌دانم و زیر این ورقه را امضا می‌کنم.

□ در مورد تصوف در حوزه اسلامی خیال می‌کنم سه عنصر را باید از هم تفکیک کرد: یکی همان جنبه طریقتی یعنی آداب معنوی، آداب باطنی و اذکار خداست که به راحتی در علمای غیرمعروف به صوفی هم یافت می‌شود، از سیدبن طاووس تا مرحوم ملاحسین قلی همدانی و شاگردان او؛ یکی دیگر آن رویکردهای نظری بحث است که فعلاً خارج از موضوع است و به آن نمی‌پردازیم. ولی شاید آن نکته‌ای که

اصل قضیه است، که شاید ملاک اصلی صوفی دانستن افراد نیز همین باشد. مسئله اتصال و به اصطلاح ولایت خلف از سلف هست که در نظر اکثر صوفیه حتماً باید برقرار باشد. اصل این است که ظاهراً صوفی یعنی کسی که اتصال نظاممند به حلقه‌ها و سلاسل صوفیه داشته باشد. اثبات این که علمایی چون فیض، شیخ بهایی و مجلسی اول به حلقه‌ها و سلاسل صوفیه اتصال داشته‌اند مشکل است. در ادیان دیگر هم با این آموزه که وصول به درگاه الهی به واسطه نیاز دارد مواجه‌ایم. و گفته‌اند که حسن اسلام در این است که انسان را مستقیماً با خدا مواجه می‌کند. اگر در مسیحیت لزوماً اعتراف نزد کشیش و دعا در کلیسا و به طور کلی دستگاه کلیسا واسطه است، در اسلام در هر گوشه و هر وقت و به هر شکل می‌توان به طور مستقیم با خدا ارتباط برقرار کرد. برخی گفته‌اند که شایسته دین عصر خاتم هم همین است که انسان را به حدی برساند که خودش بتواند مستقیماً با خدا در ارتباط باشد.

■ در این تردیدی نیست که هر دلی را به سوی او در همه حال و در هر زمان و مکان راهی است و به قول مولوی:

هست رب الناس را با جان ناس اتصالی بی تکلیف بی قیاس
 و از این جهت فاینا تولوا فم وجه الله فرمود. اما این راه، راهبر می‌خواهد. در این جااست که مسئله وجود راهنما به میان می‌آید که در همه ادیان ضروری دانسته شده است. ما در مطالعه ادیان می‌توانیم از بعضی جنبه‌های مؤکد در یک دین در فهم آن جنبه در دیگر استفاده کنیم. مثلاً دوازشکوه می‌گوید وقتی قرآن را می‌خواندم رموز اجمالی آن را فهم نمی‌کردم. وقتی اوپانیشادها را خواندم توانستم رموز اجمالی قرآن را بفهمم و از تفصیل آن در فهم قرآن مجید بهره گرفتم. یکی از محاسنی که رشته مطالعات ادیان دارد - البته اگر نگرش ما به ادیان از نوع پوزیتیویستی نباشد (که متأسفانه در رشته مطالعات ادیان در دانشگاه‌ها غالباً همین نگرش حاکم است) - این است که می‌توانیم از لطایف مصرح برخی ادیان برای فهم برخی دیگر مدد بگیریم.

یکی از چیزهایی که تقریباً در تمام ادیان مهم و ضروری و مورد تأیید است، مسئله

وجود مرشد و مربی است. تقریباً ما در هیچ دینی نمی‌بینیم که بحث مربی طرح نشده باشد. در مسیحیت نیز که نام بردید، در میان کاتولیک‌ها کلیسا واسطه است - البته نه به معنای ساختمان آن. اما پروتستان‌ها این واسطه را کنار می‌گذارند و می‌گویند هر کس به تن خویش راه به سوی او دارد. در عالم اسلام این نکته در تشیع در ذیل عنوان ولایت و امامت مطرح شده است. در تصوف نیز بحث مربی به صورت جدی و اصولی طرح می‌شود و می‌گویند تا مربی نباشد کسی به جایی نمی‌رسد. من تعجب می‌کنم که شما می‌فرمایید در تشیع واسطه نیست! ما واسطه را مقام امام و ولی می‌دانیم. اهمیت بحث شفاعت در شیعه ناشی از اهمیت واسطه است. امتیاز شیعه این است که می‌گوید دائماً نور ولایت می‌تابد و راه همیشه باز است برای این که ولی همیشه حضور دارد.

احادیثی از این قبیل که می‌گوید من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة مربوط به همه ادوار است و مختص دوره غیبت نیست و همه حکایت از این می‌کنند که ما به ضرورت وجود واسطه قائلیم و می‌گوییم که اصلاً بدون واسطه راهی نیست؛ اما صریح این نکته در تصوف است. البته همین حدیث را اهل سنت (مثلاً در کتاب احکام السلطانیة ماوردی) به این صورت تفسیر می‌کنند که کسی که مرد و بیعت امام برگردنش نبود به مرگ جاهلیت مرده است ولی منظورشان بیعت حکومتی است. داستان موسی و خضر در قرآن که مورد توجه خاص عرفا است، نیز به همین نکته اشاره دارد. بزرگی چون موسی مأمور می‌شود در پی خضر برود و به اصطلاح شاگردی خضر بکند. به این ترتیب قبول ولی از ارکان تشیع است. اگر تشیع را به معنای وکوی آن بفهمیم، رکن اصلی آن بحث ولایت است. این که وجود مربی و راهنما لازم است، بدون تردید یکی از اصول تصوف است، و مفهوم سلسله در تصوف در حقیقت از همین جا ناشی می‌شود که آنان قائل به سلسله مسلسل مربیان هستند و چون همه به جنبه ولایتی اسلام توجه دارند، به جز سلسله نقشبندیه، همه خودشان را به ائمه می‌رسانند. نقشبندیه هم به دو طریق سلسله نسب معنوی خود را ذکر می‌کنند: در یک طریق به واسطه ابوبکر خودشان را به پیامبر می‌رسانند و در طریق دیگر به واسطه امام صادق (ع) به حضرت علی (ع) و سپس به پیامبر می‌رسند، که البته خودشان قائل اند که طریق دوم درست‌تر است. نسبت میان مربی سابق و لاحق هم باید چون نسبت حلقه‌های زنجیر باشد که مسلسل و بلا انقطاع است و گر نه مفهوم سلسله از بین می‌رود. حجت معتبر بودن شیخ

مرشد، اجازه داشتن وی است یعنی باید اجازه صریح شیخ سابق بر لاقح موجود باشد. این اجازات به اصطلاح اهل حدیث باید معنن باشد و به امام برسد. اگر این سلسله اجازات مخدوش باشد، مثلاً در جایی مقطوع باشد، حجیت راهنما از بین می‌رود. از این رو، قول به این که مثلاً شیخ ابوالحسن خرقانی تربیت شده روحانیت بایزید بسطامی بود و این قبیل اقوال که بیشتر نزد نقشبندیه رایج است، با اصول تصوف منافات دارد. می‌توان تشابه و تجانس احوالی یا علاقه یا مقام واحد معنوی میان دو شیخ یافت، ولی کسی به واسطه روحانیت دیگری تربیت نمی‌شود. در مورد حافظ هم که بعضی می‌گویند او اویسی بود، یعنی مانند اویس قرن بود که هیچ وقت خدمت حضرت رسول نرسید و مرشد و راهنما نداشت، چنین چیزی در تصوف مردود است؛ یعنی کسی نمی‌تواند به این معنا اویسی باشد، بلکه حتماً باید راهنمای ظاهری داشته باشد و این راهنما باید سلسله اجازاتش به امام برسد؛ در طریقه تصوف انسان حق ندارد ادعای ارشاد بکند و بگوید خودم احساس می‌کنم که کامل شده‌ام. البته ممکن است شخص احیاناً به کمالاتی برسد، ولی برای مکمل بودن باید بگوید از چه کسی اجازه دارد. میان داشتن کمالات معنوی و مکمل بودن فرق زیادی است. اما دشواری اثبات اتصال کسانی مثل فیض یا شیخ بهایی به سلاسل صوفیه به همان جهتی است که عرض کردم که آنان به واسطه احتراز از انتساب به تصوف مرسوم و ترس از متهم شدن و تکفیر تقیه می‌کردند و این تقیه از اوصاف تشیع بوده و تاکنون ادامه یافته است. وقتی در دوره‌ای کتب عرفانی در خفا و به تقیه تدریس بشود، یا آنها را به کراهت حمل و نقل کنند، اظهار ارتباط با مشایخ عرفا به طریق اولی مخفیانه‌تر و با تقیه بیشتری خواهد بود. پس عدم شناخت مشایخ طریقتی آنان حاکی از عدم وجود آن مشایخ نیست. و الاً تقریباً همه بزرگان عرفا به نحوی ارتباط با سلاسل فقر داشته‌اند.

□ یعنی مکمل باید معتبر باشد تا بتواند مرجعیت عرفانی داشته باشد.

■ بله برای این که بتواند بگوید که دعوت من، من الله است.

□ البته شاید تعبیر راهبر بهتر از تعبیر راهنما باشد؛ چون آن طور که می‌گویند، اگر شما همان دکری را که شیخ گفته است بدون اجازه و

سرخود بگویند، نتیجه نمی‌گیرید. راه معلوم است؛ کسی باید دست فرد را بگیرد و در این راه ببرد. این دیگر مشکلی است که با این بیان شما برطرف نمی‌شود و اثبات آن خیلی مشکل است.

■ راهبر همان راهنما است. همان شرایط و اوصافی که شیخ را راهنما می‌سازد راهبر هم می‌کند. نفس خود اجازه‌ای که شیخ سابق به لاق می‌دهد، قدرت تأثیر و تصرف در نفس سالک را به همراه دارد. از این رو مثلاً در مسئله ذکر، بخشی از تأثیر به خود ذکر و بخش اعظم آن به قوه تصرف کسی که ذکر را داده است برمی‌گردد؛ یعنی بیش از این که ذاکر بتواند از خود ذکر بهره ببرد، از تصرفی که در آن دم شیخ هست بهره می‌گیرد. مسیحا نفس بودن شیخ است که اثر می‌گذارد. به قول لسان الغیب:

چو انگشت سلیمانی نباشد چه خاصیت دهد نقش نگینی

□ بسیاری از سلسله‌های صوفیه به معروف کرخی می‌رسد. گفته می‌شود که او از طرف امام رضا(ع) مأذون بوده است، ولی علی‌القاعده صوفی دوازده امامی نباید به امام رضا(ع) و امام صادق(ع) برسد، بلکه باید به نواب اربعه یا به خود امام زمان(ع) برسد، وگرنه اگر کسی از طریق معروف کرخی به امام رضا(ع) برسد پس دیگر جایگاه و نقش امام جواد(ع) و امامان بعدی چه می‌شود؟

■ یکی از نسبت‌های ناروایی که مخالفان به صوفیه می‌دهند این است که آنها فرقه هشت امامی‌اند. اساساً ما در تاریخ هشت امامی نداریم. کجا در کتب ملل و نحل نوشته‌اند که فلان شخص هشت امامی بوده است؟ چنین چیزی وجود ندارد.

شیخ معروف کرخی از جانب حضرت رضا(ع) در طریقت و تهذیب نفوس مأذون بود، اما جانشین حضرت رضا(ع) نبود. نکته مهم این است که شیخ معروف کرخی قبل از حضرت رضا(ع) فوت کرده است. شیخ معروف، شیخ سّری سقطی را تربیت کرد و شیخ سّری سقطی، شیخ جنید بغدادی را که در تصوّف به «شیخ الطایفه» مشهور است، منتها اینها سلسله مریبان‌اند، نه جانشینان امام؛ یعنی از جانب امام مأمور به هدایت بودند. نکته دیگری که در اینجا باید مجدداً عرض کنم، این است که از اصراری که سلاسل صوفیه در اتساع به حضرات ائمه داشتند، با توجه به این که در دوره اقتدار خلفای سنی

مذهب قرار داشتند، هیچ فائده‌ای عاید آنها نمی‌شد، ولی معلوم نیست چرا بعضی می‌خواهند این انتساب را به هر قیمتی رد کنند. در این جا نفس خود اقرار صوفیه به این انتساب که حاکی از تعلق آنها به مقام ولایت است، مهم است و جایی برای ملاحظات تاریخی باقی نمی‌گذارد که در آن تشکیک کنیم.

□ با توجه به این که صوفیه تأکید دارند که سلسله مشایخ آنان به ائمه

برسد، چرا همه ایشان در شریعت از ائمه پیروی نمی‌کنند؟

■ التزام به شریعت از ارکان سلوک الی الله است. اگر شیخ صوفی بگوید که بدون شریعت این راه ممکن است، آن تصوف اصلاً کاذب است، یعنی در دعوی آن اشکال وجود دارد؛ برای این که یکی از از جنبه‌های اصلی اسلام را که شریعت است، فراموش کرده است. اما فقه و احکام فی نفسه از موضوع طریقت خارج است؛ یعنی هیچ کدام از این بزرگان ادعای اجتهاد نمی‌کردند و نمی‌گفتند که بیایید احکام فقهی را از ما بیاموزید. آنها مأمور به طریقت بودند و در حوزه مأموریت خود دعوت می‌کردند. مسائل فقهی جزء مسائل اصلی طریقت نیست، در عین این که مشایخ و بزرگان صوفیه به شریعت ملتزم‌اند.

□ ما چند نوع شریعت داریم، یعنی مذاهب فقهی مختلفی داریم. ما

وقتی مرجعیت امام را در طریقت و حقیقت پذیرفتیم، چگونه می‌توانیم

مرجعیت او را در شریعت انکار کنیم؟

■ مرجعیت آن بزرگواران مورد انکار نیست، ولی حوزه عمل صوفیه خارج از حوزه فقه

است. عرض کردم که اگر حقیقت تشیع را به معنای قبول ولایت بگیریم نه قبول مذاهب

شیعی بعینه، شیعه کسی است که قائل به ولایت علی (ع) باشد. در این صورت اینها

شیعه‌اند، اما در احکام فقهی ممکن است مثلاً بنا بر تقیه در احکام به نحو دیگری رفتار

کنند که به مذهب شافعی نزدیکتر باشد یا این که لااقل در مورد خودشان به اجتهاد رفتار

کنند. پس نمی‌توان در طریقت و تصوف کسی مثل مولوی را شافعی یا حنفی خواند؛ چون

مقسم شافعی یا حنفی بودن فقه است نه تصوف. مولوی در اشاره به همین نکته می‌گوید:

آن طرف که عشق می‌افزود درد بوحنیف و شافعی درمان نکرد

□ آیا واقعاً تفکیک اینها ثبوتاً امکان دارد یا نه.

■ بله، چرا امکان نداشته باشد؟ تصوّف در مرتبه دیگری، بالاتر از فقه و راجع به جنبه باطنی امام است.

□ ائمه خودشان معتقد بودند که شریعت باید از ایشان گرفته شود.

■ من از زاویه دیگر به مسئله نگاه می‌کنم. اختلاف نظری را که در احکام بین فقهای شیعه وجود دارد، که کم هم نیست و گاه بسیار شدید است، چگونه تفسیر می‌کنیم؟ همان طور که اختلاف نظرهای فقهی در میان شیعیان دخیلی به اصل تشیع و احیاناً احوال معنوی آنان ندارد همان طور اختلاف نظرهای فقهی مذاهب در اصل طریقت مدخلیت ندارد. قول به جواز نماز جمعه در زمان غیبت یا عدم آن مربوط به مقدمات فقهی است و استنباطی که فقیه می‌کند، ولی این استنباط ربطی به اصل تشیع آنان ندارد. از علامه مجلسی منقول است که بین شیخ مفید و سیدمرتضی که هر دو از اجله مجتهدین و فقهای شیعی بوده‌اند در دوست مسأله از اصول و اعتقادات اختلاف بوده و مع ذلک یکدیگر را محترم دانسته و هیچیک دیگری را خارج از شیعه نمی‌گفته است. یا مثلاً زبیده را نیز شیعه می‌شمارند، در حالی که آنان از نظر فقهی به فقه اهل سنت نزدیکترند.

□ قاعده‌اش این است که جانشینان معروف کرخی از امامان بعدی اجازه می‌گرفتند.

■ اولاً از کجا می‌دانیم که اجازه نگرفتند! چنان که خود بزرگان سلسله معروفیه می‌گویند که جانشینان شیخ معروف کرخی مورد تأیید امام زمان خودشان بوده‌اند؛ ثانیاً اساساً ما اطلاعات کمی از ائمه بعد از امام رضا(ع) در دست داریم. در مفاتیح الجنان در قسمت دعاهای ایام هفته و اینکه هر روز هفته متعلق به امامان است، داستان مفصل دشواری ملاقات یکی از شیعیان با امام هادی(ع) نقش شده که به وضوح حاکی از شدت اختناق و عدم ارتباط ظاهری با ائمه اخیر است. در این مقطع زمانی امکان ارتباط علنی تقریباً منتفی یا خیلی محدود بوده است؛ چنان که احادیث کمی از آن ائمه نقل شده است. اما



نواب، به نظر بسیاری از مشایخ صوفیه، با این که اشخاص جلیل‌القدر و معتمد امام بودند اما مقام معنوی نداشتند، بلکه تنها واسطه ظاهری بودند و وکالت در اخذ هدایا یا وجوهات و از این قبیل داشتند. آنها حتی جنبه علمی و فقهی خاصی هم نداشتند و لذا از نظر نقل حدیث هم این مسئله مشهود است. این نکته با رجوع به کتبی مثل کتاب الغیبه شیخ طوسی روشن می‌شود.

□ به بحث اصلیمان برگردیم: شما به طور کلی تا چه اندازه عرفان و

تصوف را برخاسته از ادیان می‌دانید؟

■ اگر بگوییم که تصوف و عرفان همان مقام طریقتی دین است - با توجه به این که هر دینی از سه جنبه شریعت، طریقت و حقیقت تشکیل می‌شود و شریعت ناظر به احکام و آداب ظاهری دین، طریقت ناظر به معنا و آداب قلبی و حقیقت همان مطلوب و مقصود اصلی هر دینی است - از این منظر تمام ادیان دارای مقام طریقتی هستند که در اسلام به عنوان عرفان و تصوف نامیده شده است. منتها نکته‌ای که در اینجا وجود دارد این است که اسلام از آن جهت که جامعیت دارد و این جامعیت فقط خاص اسلام است (چون دین آخرالزمان است) به همین جهت هم طریقت و هم شریعت در این دین حضوری متعادل و چشمگیر دارند. در ادیان دیگر تعادل این دو به ندرت اتفاق افتاده است و معمولاً یکی بر دیگری غلبه داشته است؛ مثلاً مسیحیت طریقت خالص است، در مقابل دین یهود که شریعت خالص است. نه این که یهود جنبه طریقتی نداشته است، ولی جنبه طریقتی آن مخفی است. این است که دین یهود به شریعت مشهور است. الان هم ما عرفای یهودی شاخصی نداریم، مگر معدودی در طریقه قبالا. در مسیحیت نیز شریعت وجود دارد،

ولی مغلوب طریقت است. یا در چین مذهب کنفوسیوس بیشتر ناظر به شریعت است و مذهب تائو بیشتر ناظر به طریقت. اما در اسلام میان این دو جمع می‌شود که به مقام جامعیت خود حضرت رسول برمی‌گردد، پیامبری که هم شمشیر می‌زند و هم به معراج می‌رود. این حالت خود شخص رسول است که جامع شریعت و طریقت بودند.

□ حضور عرفان را در مسیحیت کنونی چگونه ارزیابی می‌کنید؟

■ در مسیحیت، به خصوص بعد از رنسانس، عارف به معنایی که در قرون وسطا وجود داشت، حضور و ظهور ندارد. مسیحیت در قرون وسطا بزرگانی معنوی داشت. از رنسانس به بعد اینها دیگر یا وجود ندارند یا خیلی کم‌اند. این نشان می‌دهد که مسیحیت دیگر در دوره ما جنبه معنوی خود را از دست داده است. عرفان و بلکه دین قائم به اولیای الهی است و اساساً سنت دینی هم قائم به ولی به معنای عرفانی آن است، و چون اولیای دین رخت بر می‌بندند، عرفان و سنت دین نیز دیگر منشأ اثر نخواهد بود. این نشان می‌دهد که مسیحیت دیگر نمی‌تواند منشأ اثر معنوی به معنای عرفانی آن باشد، گرچه می‌تواند منشأ اثر اخلاقی باشد و واقعاً مسیحی‌ها لااقل از بعضی جهات خیلی اخلاقی‌اند. به همین دلیل است که در دوره مدرن در عالم غرب، دین به اخلاق تحویل (reduction) می‌شود، چنان‌که در فلسفه کانت مشهود است. لذا در قرن بیستم کسانی مثل ردلف اتو در صدد رفع این اشکال و احیای مسیحیت عرفانی در ضمن بحث احوال یا تجربه دینی برآمده‌اند.

غالب متفکران مسیحی تا قبل از رنسانس گرایش عرفانی دارند. تقریباً می‌شود گفت که در قرون وسطا کم‌تر متفکر مسیحی‌ای هست که گرایش عرفانی نداشته باشد. این در حقیقت بر می‌گردد به حقیقت خود مسیحیت که ذاتاً عرفانی است و چنان‌که گفته شد، جنبه عرفانی غالبی دارد، بر خلاف دین یهود که جنبه عرفانی مغلوبی دارد. اما به تدریج از اوایل دوره رنسانس، عرفان مسیحی به خاموشی می‌گراید. در میان عرفای بزرگ مسیحی متأخر معمولاً بعد از مایستر اکهارت، یاکوب بومه، آنگلیوس سیلسیوس و سوئدنبِگ نام می‌برند. البته اینها از مشاهیر عرفای مسیحی صاحب اثرند افراد دیگری نیز ممکن است وجود داشته باشند که برای ما ناشناخته‌اند.

□ عرفان مسیحی در همان نقطه اوجش با عرفان شرقی چه نسبتی

دارد؟

■ توجه بفرمایید که مسیحیت ذاتاً شرقی است و به تدریج صورت غربی به خود گرفته است. پس از نظر عرفانی و در عرفان که مقام رفع صورتها است، به موطن خود یعنی شرق تعلق دارد. اما در مقام مقایسه می‌توان گفت که چون در مسیحیت فقط به طریق محبت و عشق اشاره شده است، جامعیتی که مثلاً در عرفان هندو است و در آن سه طریق معرفت، عمل و عشق مورد نظر است و تفصیل آن در کتاب به‌گودگیتا آمده است، در مسیحیت وجود ندارد. این همان سه طریقی است که در تصوف اسلامی هم آمده است. شیخ فرید الدین عطار در مقدمه تذکرة الاولیا در اشاره به آن می‌گوید: اولیا مختلف‌اند: بعضی اهل معرفت و بعضی اهل معاملت (عمل) و بعضی اهل محبت و بعضی اهل همه اینها هستند. از طرف دیگر عرفان اسلامی از جهت جمع کردن میان ظاهر و باطن و دست را به کار و دل را با یار داشتن ممتاز و یگانه است و این نیز مربوط است به کمال دور محمدی و جامعیت آن حضرت که در حدیث نبوی فرمود: برادرم موسی چشم راستش نابینا بود و برادرم عیسی چشم چپش و من دارای دو چشم بینا هستم. یعنی از ظاهر (چشم چپ) و باطن (چشم راست) هیچکدام فروگذاری نکرده و هر دو را با هم جمع کرده‌اند.

□ پس عرفان به معنای روش شهودی و طریقت عرفان شرقی که در

عرفان نظری هم به انسان کامل و به وحدت وجود می‌رسد، اکنون در

غرب وجود ندارد؟

■ تا آنجا که من مطلع هستم چنین چیزی وجود ندارد. الان فقط در عالم اسلام می‌شود از عرفان صحبت کرد؛ زیرا اگر بگوییم که عرفان به عرفا، اولیا قائم است، اکنون به جز در عالم اسلام در دیگر طریقت‌های ادیان نمی‌توانیم از حضور عارفان بزرگ سخن بگوییم. البته در ادیان دیگر مؤمنان و بزرگانی وجود دارند، ولی عارف به عنوان انسان کامل و مکمل وجود ندارد و سنت عرفانی با جامعیت آن فقط در عالم اسلام زنده است.

□ با توجه به گفته خود عرفا که برای رسیدن به طریقت و حقیقت باید از دالان شریعت عبور کرد و این که شریعت رسول اکرم شریعت خاتم است، با توجه به مجموع اینها آیا ما ثبوتاً می‌توانیم عارف غیرمسلمان داشته باشیم؟ عرفا حتی گفته‌اند که حضرت مسیح هم که رجعت می‌کند طبق شریعت اسلام حکم می‌کند و نیز ولی پس از پیامبر اکرم ولی تابع پیامبر اکرم است.

■ باید این بحث را با توجه به مسئله ولایت این طور طرح کنیم که آیا پس از دین خاتم دیگر ادیان حظی از حقیقت دارند یا نه؟ به نظر من از آن جهت که اسلام مقام استمرار ولایت و دین خاتم است و دور، دور محمدی می‌باشد، بی‌تردید صراط مستقیم است؛ اما در این که بقیه ادیان در دوره خویش صراط مستقیم بودند و اکنون هم صراط هستند نمی‌توان تردید کرد. تا وقتی که یک دین ریشه در عالم قدس دارد، می‌تواند راه محسوب شود و نمی‌توان گفت که دیگر راهشان کاملاً بسته شده است. و فروغی ندارند ولی مانند ستاره‌ای می‌مانند که عمرش به سر آمده و خاموش شده ولی هر از گاه سوسویی می‌کند. اساساً حیات دین قائم به ولی به معنای عرفانی آن است. این که پیامبر (ص) می‌فرمایند: من کتاب الله و عترت را میان شما می‌گذارم، از عترت همان ولایت را اراده فرموده‌اند. یعنی در حقیقت کتاب با ولی معنا پیدا می‌کند. کتاب صامت با ولی ناطق، به نطق در می‌آید، چنان که سنت هم با ولی معنا پیدا می‌کند. لذا علی (ع) در جنگ صفین خطاب به ظاهرینان و گول خوردگان مسلمان فرمود آنچه بالای نیزه کرده‌اند ورق پاره‌ای است، قرآن ناطق منم. تا وقتی که اولیا و عرفای الهی هستند، حقیقت سنت هست. گرچه ممکن است اجزای فرعی آن به اقتضای زمان دگرگون شود. اما ولی حافظ سنت است و سنت را هم به ولی و عارف سپرده‌اند. اگر می‌بینیم سنت مسیحی از بین می‌رود برای این است که دیگر ولی در آن نیست. ولی نمی‌توانیم بگوییم شجره مسیحیت یکباره با ظهور اسلام خشک شد. اگر بخواهیم این گونه بگوییم پس راجع به کسی مثل مایستراکهارت که بعد از اسلام آمده است چه می‌توانیم بگوییم؟ به یقین مایستراکهارت هم بهره‌ای از عرفان برده است.

□ این که می‌گویند عرفان فراتر از حوزهٔ ادیان رسمی است و در این

تقسیم‌بندی‌ها نمی‌گنجد، آیا می‌تواند این مشکل را حل کند؟

■ حقیقت عرفان فراتر از ظاهر همهٔ ادیان است؛ به قول شیخ محمود شبستری:

جسنا ب کبریا بی لایالی است منزّه از قیاسات خیالی است

اگر از حقیقت الوهی هر دینی یعنی جنبهٔ «الی الحق» ای هر نبی‌ای سخن بگوییم، آن حقیقت و رای هر شریعت یا هر صورت ظاهری و مقام بیرنگی است. از این نگاه جواب شما مثبت است. ولی همیشه بحث ولایت و عرفان در صورت ظاهری و قالب دین مطرح شده است. چنان که طریقت از شریعت جدا نیست. یعنی نمی‌توانیم عرفان را خارج از ادیان فرض کنیم. در حالی که حقیقت عرفان و رای هر صورت و حتی و رای هر شریعتی است. شریعت در حقیقت حصول صوری همان مقامات معنوی است.

□ عرفان در ایران معاصر چه وضعیتی دارد؟

■ در ایران وضعیت تصوّف و عرفان عجیب است. این سرزمین همواره مهد معنویت اصیل اسلامی بوده است؛ ولی با کمال تأسف، با عرفان و تصوّف پاک اسلامی که زنده و منشأ اثر است و از موهبت‌های الهی است که در عالم اسلام هنوز زنده است، این طور بی‌اعتنایی و گاه مخالفت می‌شود و در عوض محافل و کتاب‌های شبه عرفانی بازار پیدا می‌کند و حتی این کتب به چاپ چندم می‌رسد. این ناشی از نوعی عدم توجه به وضعیت معنوی کشور است؛ یعنی ما از یک طرف آنچه را اصیل بوده و در عالم اسلامی رشد یافته و مورد توجه قرار گرفته است، طرد می‌کنیم و با دست دیگر چیزهای کاذبی را وارد می‌کنیم. من نمی‌گویم اصل و نسب همهٔ عرفان‌های وارداتی غلط بوده است. همین سرخ پوستان آمریکایی هم اقوال و آثاری دارند که حاکی از این است که اینها هم در دوره‌ای ارتباط‌هایی با عالم قدس داشته‌اند. اما آنچه وارد مملکت می‌شود غالباً جذابیتش به خصوص برای جوانان به خاطر این است که با ادیان رسمی مثلاً با اسلام یا مسیحیت ارتباطی ندارد. از میان جوان‌هایی که دین زده شده‌اند، افرادی از آنها که در عمق وجودشان به معنویات گرایش دارند به سمت این عرفان‌های غیراصیل کشانده می‌شوند. جاذبهٔ دیگر این عرفان‌ها به خاطر نحوهٔ بیان آنهاست که به صورت رمان است.

داستان‌نویسی در طرح مسائل عرفانی خیلی جاذبیت ایجاد می‌کند. مثل کارهای پائولو کوئیلو یا کارلوس کاستاندا که از نظر رمان‌نویسی نیز جاذبه ایجاد می‌کند، چنان‌که عرفان اسلامی بیشترین جاذبه‌اش در شعر است، یعنی وقتی به زبان شعر در می‌آید واقعاً جاذبیت پیدا می‌کند.

با توجه به این‌که ما الان در کشوری هستیم که سنت عرفانی در آن بیشتر از جاهای دیگر حیات و بروز دارد و با توجه به آمار و تخمین بالایی که از اعتیاد و خودکشی خصوصاً نزد جوانان گزارش شده است، باید به طور جدی به عرفان و تصوف اسلامی توجه کنیم و درباره آنچه اکنون به صورت مشهورات عامه برضد تصوف درآمده است، درنگ کنیم و سره را از ناسره تشخیص دهیم و به اهمیت تصوف و عرفان در وضعیت بحرانی دوره مدرن در حفظ دین توجه بیشتری کنیم.

در میان مسیحیان، الهیون پروتستان در برخورد با دوره مدرن به این جا رسیدند که اگر بخواهیم مسیحیت را در این دوره حفظ کنیم باید به طرح مسأله ایمان رجوع کنیم و ببینیم که ایمان را در قرن بیستم چگونه می‌توان احیا و حفظ کرد. آن‌گاه مسائل کلامی را در ذیل ایمان مطرح کنیم، نه این‌که مسائل کلامی را اصل و مسائل ایمانی را فرع بدانیم. لذا الان بحث اصلی آنان احیای ایمان در دوره پست مدرن است که دوره عدم تعلق خاطر به دین است. ما هم در عالم اسلام به خصوص در وضعیت فعلی ایران اگر بخواهیم واقعاً تعلق به اسلام ریشه یابد، باید به عرفان اسلامی توجه کنیم. به نظر من همان‌طور که مسیحیان پروتستان در صدد احیای بحث ایمان برآمدند، واقعاً جا دارد ما خیلی جدی‌تر به عرفان و تصوف پردازیم؛ ضمن این‌که ما دست‌مایه‌ها و سرچشمه‌های حقیقی آن را داریم. ما بیش از آن‌که دل‌نگران تحقق احکام فقهی اسلام باشیم، باید ببینیم چگونه می‌توان ایمان دینی را احیا کرد. اگر ایمان دینی وجود نداشته باشد چگونه التزام به احکام اسلامی پیدا می‌شود؟

□ چرا در دنیا به طور کلی گرایش به معنویت و عرفان زیاد شده است،

اما در عین حال دین و عرفان کاذب بیشتر رونق دارد؟

■ گرایش به معنویت به خاطر خستگی بشر از وضعیت خود در دوره مدرن است که واقعاً انسان به ستوه آمده، یعنی یک حالت خستگی و پریشان حالی پیدا کرده است و

توجهش به معنویت یک توجه عکس‌العملی است و در پی مستمسکی است تا به وسیله آن خودش را نجات دهد. منتها بنا به دلایلی ادیان به صورت رسمی و ظاهری دیگر جذابیت چندانی برای این انسان ندارند. به همین جهت اینها خارج از ادیان، لااقل بیرون از ادیان ابراهیمی، در پی معنویت‌اند. لذا مثلاً به عرفان‌های نوع هندی یا آمریکای لاتین بیشتر توجه می‌شود. اما این که فِرَق عرفانی کاذب نیز زیاد شده است، به دلیل قدر و بهایی است که عرفان دارد و به دلیل توجهی است که به سوی آن جلب شده است. اساساً همواره از اشیای گرانقدر و گرانبها نمونه تقلبی و جعلی می‌سازند و گرنه هیچ کس از اشیای کم قدر و بها، نمونه تقلبی نمی‌سازد، چرا که اصلش خریداری ندارد چه برسد به تقلبی‌اش. منتهی عرفان واقعی متضمن محدودیت‌هایی است که در شریعت دین آمده و بنابر آن باید بسیاری از عادات و تمایلات مادی را ترک کرد. حال اگر مدعیان عرفان به زعم خود عرفانی را عرضه کنند که همه آن منهیات به صورت خاصی حفظ شود، مورد توجه و استقبال قرار می‌گیرد را که هم طلب عرفان و معنویت و هم میل لذات ظاهری بجای اینکه با هم در مبارزه باشند، تلفیق می‌شوند.

□ به نظر می‌رسد این گرایش‌ها بیشتر روانشناختی است تا عرفانی؛ یعنی در گذشته وقتی کسی در پی عرفان می‌رفت می‌خواست حقیقت اصلی را پیدا و همه چیز خودش را فدای آن حقیقت کند، اما امروز به نظر می‌آید که وقتی دنبال عرفان می‌رود احساس می‌کند که کمبودهای دیگری را می‌خواهد برطرف کند.

■ البته واکنش به وضعیت بحرانی موجود در رو آوردن به عرفان خصوصاً در غرب مؤثر بوده است ولی مهم‌تر از آن نفس انصراف از وضعیت روزمرگی و رو آوردن به عرفان است. ادیان بزرگ همواره در دوره غلبه کفر و ظلمت ظهور کرده و مردم را به خود جذب کرده‌اند. در دوره حمله مغول، مردم ایران به تصوف توجه بیشتری کردند، ولی این دلیل نمی‌شود که بگوییم این توجه اصیل نیست یا حتی چنان که بعضی به غلط گفته‌اند، قائل شویم که تصوف اسلامی مولود عکس‌العمل ایرانیان در برابر سختی‌ها و بلایای سیطره مغولان است. ممکن است بنابر اوضاع و احوالی اقبال به تصوف بیشتر شود. اما از نظر روانی اساساً بشر اهل غفلت است و تحمل هستی و هوشیاری و حضور در آستان

حقیقت را ندارد تا رو به عرفان آورد و لذا به اسباب و وسایل مختلف به دنبال رهایی و غفلت از آن و پناه بردن به هر مفرّی است. مولوی در مثنوی می‌فرماید:

جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند ننگِ خمر و بنگ بر خود می‌نهند

در حالی که این نیستی نیز کاذب است و نیستی حقیقی باید از جانب حق باشد تا در آن مقام فنا و نیستی، حسنِ حضرت حق را ببیند.

نیستی باید که آن از حق بود تا که بیند اندر آن حُسن احد

البته در این وضعیت بحرانی پناه بردن به آثار شبه عرفانی بهتر از تحمل ننگِ بنگ و خمر است. بالاخره از عرفان جعلی به عرفان اسلامی هنوز راهی هست (گرچه بیم آن نیز می‌رود که موجب شود با عرفان حقیقی خلط شود) ولی از غوطه‌ور شدن در منجلاب اعتیاد نه به عرفان و نه به دین هیچ راهی نیست.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی