



تصوّف و تشیع

در گفت‌وگو با دکتر نصرالله پورجوادی

دکتر نصرالله پورجوادی به سال ۱۳۲۲ خورشیدی در شهر تهران زاده شد. پس از اتمام دوره متوسطه برای ادامه تحصیل به کشور آمریکا عزیمت کرد و در سال ۱۳۴۵ از دانشگاه ایالتی سان‌فرانسیسکو در رشته فلسفه مدرک کارشناسی گرفت. وی مقطع کارشناسی ارشد و دکتری تخصصی را در همین رشته به ترتیب در سال‌های ۱۳۴۹ و ۱۳۵۶ در دانشگاه تهران به پایان برد. دکتر پورجوادی طی سال‌های ۱۳۵۰ تا ۱۳۶۳ استادیار فلسفه، منطق و عرفان اسلامی در دانشگاه صنعتی شریف و طی سال‌های ۱۳۶۳ تا ۱۳۷۶ دانشیار فلسفه در دانشگاه تهران و از سال ۱۳۷۶ تاکنون استاد این دانشگاه بوده است.

مسئولیت‌های پیشین و فعلی ایشان از قرار زیر است:

- رئیس مرکز تعلیمات عمومی دانشگاه صنعتی شریف؛

- مدیرعامل انتشارات دانشگاه صنعتی شریف؛

- عضو فرهنگستان زبان و ادب فارسی؛

- رئیس بنیاد دانشنامه جهان اسلام؛

- رئیس مرکز نشر دانشگاهی و مدیر مسئول و سردبیر نشریه وزین نشر دانش.

از ایشان ده‌ها مقاله و کتاب به زبان‌های فارسی و انگلیسی انتشار یافته است.

□ بجاست این گفت‌وگورا با پرسشی درباره‌انگیزه شما از تحقیق در زمینه تصوف آغاز کنیم.

■ مشکل است که انسان از خودش و از مسائل اعتقادی و دینی اش سخن بگوید؛ اما، چون سؤال فرمودید، باید بگویم که من اگرچه در یک خانواده مذهبی بزرگ شدم و با مسائل دینی و مذهبی آشنایی و انس کامل داشتم، ولی در دبیرستان و دانشگاه، مثل سایر دانش‌آموزان و دانشجویان آن زمان، که به موقعیت علمی و دانشگاهی توجه داشتند، به طرف رشته پزشکی کشیده شدم؛ ولی خیلی زود فهمیدم که به روان‌شناسی و فلسفه علاقه دارم و سرانجام در دانشگاه رشته فلسفه را دنبال کردم و در رشته فلسفه ادیان و فلسفه تحلیل‌زبانی نیز مصداقاً هستم. اما بر اثر یک سلسله بحریات دینی ده‌برایم پیش آمد، چرخشی در وجود احساس کردم و توجه من به گذشته خودمان و دیدگاه‌های دینی، فلسفی و عرفانی ابن‌سینا، ملاصدرا و ابن‌عربی، و اشعار فارسی شاعرانی مثل عطار معطوف شد. به‌مرور تحقیق درباره این مسائل به دل‌مشغولی اصلی من شد. کوشش من این است که در تحقیقات همواره اصول تحقیق و بررسی تاریخی را مدنظر داشته باشم؛ مثلاً اگر در زمینه تاریخ تصوف و عرفان با روش‌های علمی و تحقیقی مطالعه می‌کنم، سعی می‌کنم اعتقاد خودم را دخالت ندهم، و اساساً تحقیق باید چنین باشد؛ چون اگر قرار باشد که ما در باورهایمان تجدیدنظر نکنیم، پس چرا تحقیق می‌کنیم؟

□ چرا بیشتر تحقیقات و آثار شما معطوف به قرون اولیه اسلام تا قرن پنجم هجری است؟

■ علاقه من به‌طور کلی به تاریخ عرفان و تفکر عرفانی، به‌خصوص عرفان در ایران است و کارهایی هم در این زمینه کرده‌ام. درباره دوره‌های معاصر هم مقداری کار کرده‌ام؛ ولی تأکید من به‌خصوص در ۱۵-۲۰ سال گذشته بر دوره‌های نخستین بوده است، زیرا تمدن و تفکر اسلامی در همان قرون اولیه شکل گرفته است؛ مثلاً شکل‌گیری فلسفه اسلامی

در قرن‌های سوم و چهارم است، و فلاسفه بعدی اساسی را که ابن‌سینا ریخته است، خیلی تغییر نداده‌اند. حتی اگر درباره فیلسوفان دوره‌های متأخر هم سخن بگوییم، بالاخره باید تکلیفمان را با فارابی و ابن‌سینا روشن کنیم. همین‌طور، اگر بخواهیم در علوم و مسائل دینی و عرفانی نیز تحقیق کنیم، باید در درجه اول به قرون اولیه توجه کنیم. بنابراین، اهمیت تمدن اسلامی و علوم عقلی و نقلی آن به چند قرن اول برمی‌گردد. به این دلیل است که باید ببینیم آبخشورها و سرچشمه‌های این علوم کجا بوده و این نگرش‌ها از کجا ناشی شده است؟

□ به نظر می‌رسد با پا گرفتن عرفان نظری توسط محی‌الدین عربی و پیروان وی،

نوعی تحول اساسی در عرفان و تصوف به وجود آمد. حتی ممکن است بعضی این

را انحراف از عرفان بدانند و بگویند اساساً با مطرح شدن عرفانی این‌چنینی بساط

عرفان حقیقی جمع شد. نظر شما در این زمینه چیست؟

■ ابن‌عربی شخصیت بسیار بزرگی است، ولی ما هنوز در شناخت وی با نارسایی‌ها و

ابهام‌های بسیاری روبه‌رویم. باید ببینیم ابن‌عربی چه حرف تازه‌ای زده و با ظهور وی چه

تحولی حاصل شده است. ابن‌عربی مباحث زیادی را مطرح کرده است، ولی قبل از او

دیگران نیز همان‌ها را گفته‌اند؛ مثلاً بحث‌هایی که درباره ولایت می‌کند، سابقه داشته است

و از زمان حکیم ترمذی شروع شده، تا به خود ابن‌عربی رسیده است. همین‌طور است

مباحثی که وی درباره اسمای الهی دارد. یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایی که ابن‌عربی مطالعه

می‌کرده و از آن متأثر شده است، احیاءالعلوم غزالی است که درباره اسماء الحسنی بحث

می‌کند. پس مباحثی که ابن‌عربی درباره اسما و صفات الهی دارد، جنبه ابتکاری ندارد؛

بسیاری از این حرف‌ها قبلاً گفته شده است. البته وی این مباحث را در یک ظرف و قالب

جدیدی ریخته و به آنها صبغه فلسفی داده است. علاوه بر بعضی از اعتقادات ابن‌عربی

راجع به تشیع، وی از لحاظ مباحث علمی و عرفانی نیز بی‌خطا نیست. برخی فکر می‌کنند

ابن‌عربی درباره برخی از اصطلاحات ابتکاراتی به خرج داده است، ولی این‌طور نیست؛

مثلاً همان‌طور که در مورد اسماعیل و اسحاق اشتباه کرده، در مورد اصطلاحات مربوط

به تمکین و هواجس نیز اشتباه کرده است. در واقع، یک تاریخ چند صدساله در پس این

اصطلاحات است. البته ابن‌عربی یادداشت‌هایی برمی‌داشته و براساس آنها نکاتی را

می نوشته است؛ ولی از آنجا که قوه تخیل قوی ای داشته، هر جا که کم می آورده، با قوه خیالش جبران می کرده است. ابن عربی و به خصوص صدرالدین قونوی و شاگردانشان عرفان را فلسفی کردند، و این موجب فاصله گرفتن آنان از برخی جریان های عرفانی ای شد که در ایران شکل گرفته بود. در واقع، ابن عربی با آن مسیری که عرفان در زبان فارسی و به خصوص با ایرانیان طی می کرد، بیگانه بود؛ چون او زبان فارسی را نمی دانست. تا اواسط قرن پنجم زبان اول تصوف و عرفان عربی بود و لذا تمام کتاب هایی که تا آن زمان نوشته اند، به زبان عربی است. حتی مسائل عرفانی ای که عرفا به زبان فارسی می گفتند، نویسندگان ایرانی، خودشان، در تذکره ها به زبان عربی برمی گرداندند. از اواسط قرن پنجم به بعد، زبان فارسی در تصوف و عرفان رقیب زبان عربی شد و حتی در بعضی از جنبه ها، فارسی زبان اول شد. زبانی که شعر عرفانی را مثل یک درخت تنومند و پهناور در عالم اسلام پدید آورد زبان فارسی است. به یاد می آورم که مرحوم عثمان یحیی در بنیاد دایرةالمعارف از ابن عربی و اشعار وی در باب عشق ستایش بلیغی کرد و گفت: هیچ کسی بعد از ابن عربی نتوانسته است چنین اشعاری بگوید. مرحوم صلاح صاوی که خودش شاعری مصری بود، به وی گفت که اگر شما زبان فارسی و تاریخ شعر فارسی را می دانستید، هیچ وقت این حرف را نمی زدید؛ برای این که در زبان فارسی آن قدر از این نوع اشعار، و به مراتب بهتر از اشعار ابن عربی، سروده شده است که اشعار ابن عربی پیش آنها هیچ است. واقعیت هم همین است.

مهم ترین مسئله ای که به مدد زبان فارسی در عرفان به وجود آمد، همین اشعار عرفانی است. در مثنوی های سنایی و مولانا و غزل های عطار، حافظ، سعدی خواجوی کرمانی و دیگر اشعار ایشان ابتکاراتی را می بینیم که کمتر در زبان عربی دیده می شود. در زبان عربی فقط ابن فارض و ابن عربی را می توان نام برد. در حقیقت آن گاه که عمر شعر عربی به سر می رسد، تازه شعر فارسی شروع می شود و تمام آسیا را می گیرد و در قلمرو عثمانی و در شبه قاره هند و حتی در خود ابن عربی هم تأثیر می گذارد. این نکته را بنده نمی گویم؛ کسانی که در این زمینه تحقیق کرده اند، می گویند که ابن فارض از طریق ایرانیانی که به مصر می رفتند، با این آثار آشنا شده و تحت تأثیر شعر فارسی قرار گرفته است.

نکته درخور توجه این است که تا زمان ابن عربی، تمام عرفایی که کتاب نوشته اند و

صاحب فکر و اندیشه و ابتکار بوده‌اند، به دو زبان سخن می‌گفتند؛ مثلاً امام محمد غزالی صرفاً عربی‌نویس نیست، بلکه به دلیل این که با شعر فارسی انس دارد و با نمادهایی که در زبان فارسی به کار می‌رود آشناست، می‌تواند بحث سماع را در کتاب احیاءالعلوم آن قدر قوی بنویسد. همین‌طور عین‌القضات همدانی، یا نجم‌الدین کبری و روزبهان شیرازی (که البته از سنت زبان فارسی و تصوف خراسان مقداری دور است) به زبان فارسی و عربی هر دو آشنا بودند. اشخاصی هم که فقط عربی می‌دانستند و با زبان فارسی آشنا نبودند، به تدریج تحت تأثیر کتاب‌های عربی‌ای قرار می‌گیرند که ایرانی‌ها نوشتند. این خصیصه‌ای است که در ابن عربی نیست. ابن عربی ارتباط و تماسش با زبان عرفانی فارسی قطع است، و اساس تفکر عرفانی‌اش تا حدی جنبه فلسفی پیدا می‌کند. آن ذوقیاتی را که تصوف و عرفان ایرانی و فارسی دربردارد، نمی‌توانید در آثار او پیدا کنید. یکی از خصوصیات آنی که باعث موفقیت ابن عربی شد، وجود صدرالدین قونوی بود که این مطالب را دسته‌بندی کرد و به دیگران آموزش داد. جالب این‌جا است که صدرالدین قونوی بعد از ظهرها به فارسی و صبح‌ها به عربی، یا بالعکس، درس می‌داده است. وی چیزهایی را که نمی‌توانست به عربی بگوید به زبان فارسی می‌گفت. قونوی در قونیه مطالب ابن عربی را دسته‌بندی کرد و در نتیجه، یک علمی با نام عرفان نظری، که بر فلسفه نوافلاطونی مبتنی بود، شکل گرفت. علاوه بر این، مباحثی مانند ولایت یا اسما و صفات که قبلاً صوفیه مطرح کرده بودند، جایگاه خود را در این علم پیدا کرد. بیشتر کسانی که ذوق فلسفی داشتند و در پی فلسفه بودند، گرایش بیشتری به این نوع عرفان پیدا کردند. البته این گرایش فلسفی خود محتاج به نقد است.

□ شاید به دلیل همین گرایش فلسفی است که هیچ‌گاه فرقه‌ای صوفی منسوب به

محمّد الدین به وجود نمی‌آید.

■ بله، همین‌طور است؛ حتی کسانی که از زاویه نظری آن مباحث را می‌خواندند، وقتی می‌خواستند سیر و سلوک یا ذکر داشته باشند یا دعایی را بخوانند یا عبادتی را انجام دهند، سراغ فرد دیگری را می‌گرفتند که چشم دل او باز باشد، و او بود که به آنان می‌گفت که چه ذکر را باید بگویند یا عبادتشان چگونه باید باشد.

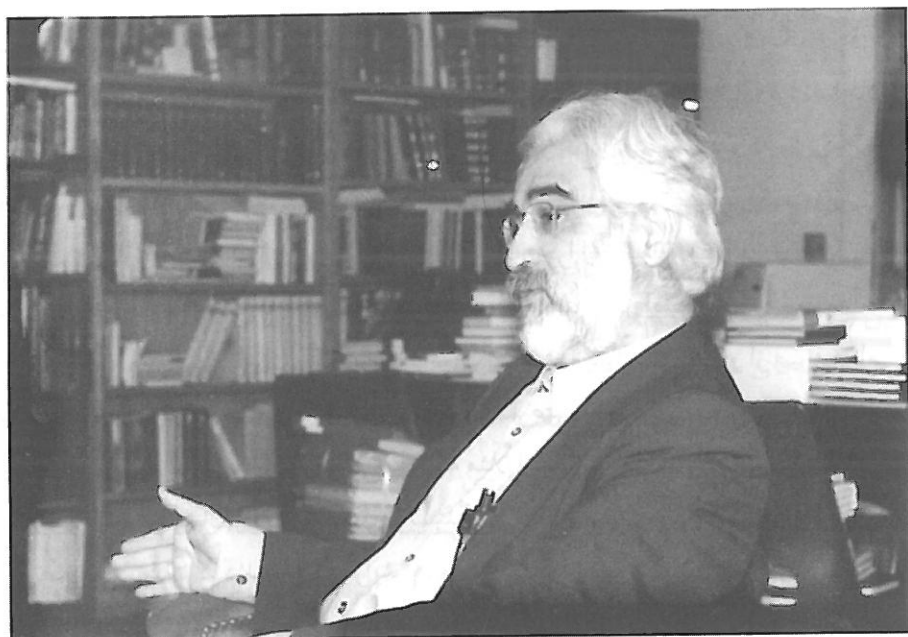
□ این که زبان فارسی بیشتر با ذوق و حال همراه بوده و درگیر اصطلاحات و مباحث

فلسفی نبوده آیا بیشتر ناشی از تجربه‌های واقعی و عمیق عرفانی نبوده است؟

اساساً چه مرزى بين عرفان يا تصوف ايرانى با عرفان‌هاى ديگر وجود دارد؟

■ ما دو نوع زبان داریم: یکی زبانی است که در فلسفه به کار می‌رود، و دیگری زبانی است که در شعر به کار می‌رود. زبان فلسفه کاملاً انتزاعی است؛ مثلاً هنگامی که درباره عدل یا دوستی یا جود صحبت می‌کنید، سروکارتان به طور کامل با امور مجرد و انتزاعی است؛ ولی در شعر مباحث صورت خیالی به خودشان می‌گیرند؛ یعنی در این جا متخیله انسان است که کار می‌کند و اینها را به صورت و لباس جسمانی نشان می‌دهد، حال آن‌که واقعاً مادی نیستند. به قول سهروردی، می‌توانیم بگوییم که ساحت شعر ساحت ملکوت یا عالم مثال است. وقتی که می‌خواهند درباره حقیقت مطلق بحث کنند به تمثیل متوسل می‌شوند؛ مثلاً حقیقت مطلق را به نور شمع تشبیه می‌کنند، آن‌گاه شناخت حقیقت و مراتب علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین را در قالب داستان شمع و پروانه می‌آورند و می‌گویند که پروانه تا موقعی که به آن حقیقت نرسیده و حتی نور آن حقیقت را هم ندیده و فقط چیزی در تاریکی دیده، در مرتبه خبر است. این شخص خبری را شنیده ولی به عیان ندیده است. ولی وقتی در پرتو نور شمع می‌تواند اشیا را ببیند، اگرچه هنوز خود آن نور را ندیده، می‌تواند اشیا و تعینات این عالم را بشناسد. در این جا او به مرتبه علم‌الیقین رسیده است. وقتی خود نور را می‌بیند به شهود می‌رسد، که همان مرتبه عین‌الیقین است، و آن‌گاه که خودش را به آتش زده، در آن می‌سوزد و از خودش بی‌خود می‌شود به مرتبه حق‌الیقین رسیده است. این تمثیلی است که وقتی خواجه نصیرالدین طوسی می‌خواهد مراتب مختلف شناخت و رسیدن به نهایت این راه را، که همان حق‌الیقین است، تبیین کند، از آن استفاده می‌کند. سابقه این تمثیل به حلاج می‌رسد. ولی زبان عرفان ابن عربی به طور کلی این‌طور نیست؛ مثلاً وقتی شما فتوحات یا فصوص‌الحکم را می‌خوانید با این چیزها روبه‌رو نمی‌شوید. وی گاهی در اشعارش این نکات را می‌آورد، ولی در فرهنگ و زبان شاعرانه غرق نمی‌شود. شاگردانش هم همین‌طور بوده‌اند، مگر آنانی که ایرانی یا تحت تأثیر ایرانیان بوده‌اند.

از نظر زبانی، این دو شاخه در عالم اسلام به وجود آمده است و آنانی هم که تحت تأثیر زبان فارسی و عرفان ما هستند، مثل هندی‌هایی چون امیر خسرو دهلوی و بیدل و نیز عثمانی‌ها، زبان عرفان و شعرشان فارسی است.



□ از لحاظ سبب و سلوک و نیز شناخت‌هایی که اهل معرفت به دست می‌آورند، میان

تصوف ایرانی و تصوف‌های دیگر چه تفاوت‌هایی وجود دارد؟

■ از نظر مسائل اعتقادی تفاوتی نیست؛ مثلاً یک صوفی شافعی در ایران با یک صوفی شافعی در مصر هر دو دارای اعتقادات خاص و مشترکی هستند، اما از لحاظ اجتماعی از آن‌جا که در دو فرهنگ مختلف‌اند، طبعاً تفاوت‌هایی هم میان آنان وجود دارد. در ایران نیز در زمان‌های مختلف در میان فرقه‌های صوفیه کسانی بوده‌اند که دیگران ایشان را به اباحی‌گری متهم و از آنان انتقاد می‌کردند؛ حتی خود صوفیه نیز از آنها انتقاد می‌کردند. از این قبیل است کتاب‌هایی مثل غلطات السالکین یا غلطاتی که ابونصر سراج در لُمع نوشته یا آنچه روزبهان بغلی نوشته یا انتقادات سختی که غزالی در رساله اباحیه یا ابن جوزی در تلبیس ابلیس نوشته‌اند. این انتقادات بیشتر به اباحی‌گرانی که در ایران بودند برمی‌گردد.

باری، در تاریخ تصوف و عرفان با یک چیز بسیط متحدالشکل به نام جریان تصوف در عالم اسلام روبه‌رو نیستیم، بلکه تصوف و عرفان در مراحل تاریخی مختلف تحولاتی را پشت سر گذاشته است؛ مثلاً زمانی در ایران مکاتبی عرفانی وجود داشت، بدون این‌که اصلاً تصوفی در کار باشد. عنوان تصوف را هم به کار نمی‌بردند. در قرن سوم در نیشابور و شهرهای دیگر هنوز به آن معنا صوفی نداشتیم، ولی مکاتب و مذاهب عرفانی

داشته‌ایم. ملامتیان نیشابور در قرن سوم صوفی نبودند. حکیم ترمذی و ابوبکر وراق که در ماوراءالنهر بودند، صوفی نبودند. آن موقع صوفی به کسانی که در عراق بودند اطلاق می‌شد. کرامیه هم صوفی نبودند. اگر به آثار ابن سینا رجوع کنیم می‌بینیم که وی در نمط هشتم و نهم اشارات و دیگر آثارش یک کلمه دربارهٔ صوفی و تصوف نگفته، ولی از عرفان، عرفا و مقامات العارفین صحبت کرده است. چرا ابن سینا از تصوف و صوفی نام نبرده است؟ آیا برای این که نسبت به صوفیه انتقاد داشته یا از ایشان خوشش نمی‌آمده است؟ نه، این درست نیست. اگر ابن سینا در قرن هشتم زندگی می‌کرد و از صوفیه نامی نمی‌بُرد، می‌گفتیم که بنا به دلایلی نمی‌خواهد اسم صوفیه را بیاورد، ولی در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم چنین حالتی نبود که مثلاً اشخاص جرئت نکنند اسم صوفی را بیاورند. البته در همان زمان ابن سینا، نویسندگانی مثل سلّمی و ابونصر سراج چتری به نام تصوف درست کردند و همهٔ گرایش‌های عرفانی را زیر آن قرار دادند؛ ولی تصوف نقاط مختلف را از هم متمایز می‌دانستند و لذا می‌گفتند در اصفهان اولین صوفیان علی بن یوسف بتّا و شاگردش علی بن سهل اصفهانی بودند؛ ولی حتماً قبل از آنان هم زهّاد و عبّادی بوده‌اند که همان حالات را داشته‌اند؛ چون در قرن سوم این جریان‌ها قائم به مشایخ خاصی بوده‌اند و حتی تصوف آنها با هم فرق داشته است. همه گفته‌اند که در روزگار جنید و ابوالحسین نوری، عارفی به نام ابن یزدانپار می‌زیسته که تصوف خاص خودش را در ارومیه داشته است. اتفاقاً یکی از نکته‌های جالب همین است که در یکی از ابواب کتاب التعرف وقتی کلابادی صوفی‌ها را برمی‌شمرد، از هر شهری نام یک نفر را ذکر می‌کند. برخی فکر کرده‌اند که اینها فقط تعدادی اسم است و از کنار آن گذشته‌اند؛ ولی این اسامی خیلی مهم است. مثلاً می‌گوید در خراسان یا در جبال یا در بین‌النهرین چه عارفانی بوده‌اند؛ در ابهر ابوبکر ابهری، در ارومیه ابن یزدانپار، در اصفهان علی بن سهل اصفهانی. این بدان معناست که در این مناطق انسان‌های بزرگی بوده‌اند که این چراغ را روشن نگاه داشته بودند، و بعد می‌بینیم که مثلاً علی بن سهل با جنید اختلاف دارند و تصوف ابن یزدانپار را اصلاً مکتب خاصی معرفی می‌کنند. باری، عرفان در آن شهرها قائم به این اشخاص بوده است؛ چون آن موقع هنوز سلسله‌ها و تشکیلات فعلی نبوده است. این مطالب را که عرض می‌کنم برای این است که فکر نکنیم در طول تاریخ یک حرکت مستمر و متحدالشکلی بوده که همین‌طور جریان یافته و به ما رسیده است.

□ آیا قبول دارید که راه تصوف ایرانی راه عشق است و راه عرفان ابن عربی راه معرفت؟

اساساً کدام راه را برتر می‌دانید؟

■ در قدیم هم این مطرح بوده که عشق بالاتر است یا معرفت؛ بعضی‌ها معرفت را بالاتر می‌دانستند و بعضی‌ها محبت را؛ ولی در مورد عشق در عرفان یا تصوف ایرانی (گرچه واژه تصوف تا حدودی جنبه منفی پیدا کرده است، ولی چون لفظ دیگری نداریم از همین واژه استفاده می‌کنیم) باید بگوییم که عشق از یک مقطع زمانی دین ایران می‌شود. من در چند جای مقالتم گفته‌ام که انسان با حق تعالی نسبتی دارد. ما نمی‌توانیم بیان کنیم که چه نسبتی با خداوند داریم. حقیقت آن نسبت را کما هو حقّه نمی‌توانیم نشان دهیم. نسبت انسان با خداوند متعال نسبت خاصی است. نسبت شما با برادر یا پدرتان معلوم است؛ اما نسبتتان با خداوند شبیه هیچ چیزی نیست. همان‌طور که نمی‌توانیم بگوییم که او چیست و او را وصف کنیم، نسبت خودمان را با او نیز نمی‌توانیم بیان کنیم. ولی ما ناگزیریم حرفی بزنیم و چیزی بگوییم و دین و نسبت‌های اجتماعی و انسانی خاصی داشته باشیم و برای بیان نسبت خود با خداوند هم از همین مفاهیم اجتماعی استفاده کنیم. این محدودیتی است که زبان برای ما ایجاد می‌کند. هر جایی هم این نسبت‌ها را به گونه‌ای گفته‌اند: مثلاً یکی می‌گوید نسبت انسان با خدا مثل نسبت فرزند و پدر است؛ یکی می‌گوید مثل نسبت بنده با خواجه و یا خداوندگارش است؛ یکی می‌گوید مثل نسبت کثیر به واحد است؛ یکی می‌گوید مثل نسبت شعاع خورشید و ذرات بی‌مقدار با خورشید است. آن نسبتی که در دین مبین ما روی آن تأکید شده، عبودیت است. انسان عبد است و خداوند معبود، رب، پروردگار و خواجه است. این نسبت که در قرآن آمده، مقدّس است، ولی از نسبت‌های دیگری هم می‌توان یاد کرد؛ مثلاً نسبت محبت هم وجود دارد، چنان‌که قرآن می‌فرماید: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ». در واقع، محبت نیز نسبت خداوند را با انسان نشان می‌دهد، ولی تأکید لسان دینی بر روی عبودیت است. در یک زمانی ایرانی‌ها به موضوع عشق روی آوردند و در واقع نسبت انسان با خدا را نسبت عشق در نظر گرفتند و تمام مفاهیم دیگر را براساس این نسبت تعریف کردند و تمام کائنات و همه موجودات را عاشق خدا انگاشتند. زمین و زمان و دریا و خورشید و همه موجودات ممکن عاشق‌اند. عشق به عنوان نسبت میان انسان و خدا تعبیری است که راه را برای تفسیرهایی باز می‌کند؛ مثلاً در مورد عهد الست براساس مفهوم عشق گفته‌اند که

خداوند معشوق ازلی است که خواسته است با انسان عهد ببندد و ما باید به عنوان یک عاشق به آن عهد وفا کنیم. مفاهیم خصوصیت‌ها و قیدهایی دارند؛ مثلاً نسبت عبودیت معکوس نمی‌شود. خدا همیشه خدا است و انسان هم همیشه عبد است. ولی وقتی نسبت عاشقی در نظر گرفته می‌شود، می‌گوید آن که اول او خواسته است ما نیز خواسته‌ایم. اراده‌ی خداوند پیش از اراده‌ی انسان است. یُحِبُّهُمْ قَبْلَ أَنْ يَحْبُوهُمْ است. بایزید بسطامی می‌گوید سی سال بود که می‌پنداشتم من او را دوست دارم. بعد از سی سال دریافتم که اول او مرا خواسته بود.

نسبت محبت خصوصیت دیگری هم دارد که در شعر و زبان شاعرانه ظاهر می‌شود. وقتی شما صحبت از عشق می‌کنید، در واقع از حسن و زیبایی که ملازم آن است نیز صحبت کرده‌اید. وقتی شما گفتید که انسان عاشق است، در این صورت خداوند معشوق می‌شود و معشوق یعنی حُسن و زیبایی، و او حُسن و زیبایی مطلق است. بنابراین، وقتی از عشق و عاشقی سخن می‌گویید، سختتان یک جنبه‌ی شاعرانه و هنری پیدا می‌کند. در این‌جا مسئله‌ی زیباشناسی مطرح می‌شود، یعنی تمام این عالم مظهر جمال‌الله است. هرچه در این عالم است پرتو حسن اوست.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
در واقع، این عالم صنع است؛ یعنی یک اثر هنری است. در قدیم به اثر هنری صنع می‌گفتند. صانع یعنی هنرمند؛ این عالم اثر هنری و صنع خداست. صانعان و هنرمندان وقتی اثری می‌آفرینند امضای خودشان را زیر آن می‌گذارند. در این عالم هم که صنع باری تعالی است؛ امضا و نشانی از او هست که آن حُسن اوست. چون جمال جمال‌الله است، هر زیبایی و هر حسنی را که در این عالم ببینید امضای او را دیده‌اید.

اگر نسبت را این‌گونه تعریف کردیم، نسبت انسان با عالم و آدم عوض می‌شود. این که می‌گویند تعبیر قرآنی یحبه‌م و یحبونه در حق ایرانیان و عجم‌ها نازل شده است، و می‌گویند که این قوم به اسلام مشرف می‌شوند و خداوند ایرانیان را دوست دارد و ایشان خدا را دوست دارند، بدان معناست که این محبت مَهْری است که از قبل بر پیشانی ایرانیان زده‌اند. یعنی این یک حقیقت تاریخی است که عشق به خدا دین ما ایرانیان شده است. از این‌رو است که ادبیات دینی ما ادبیات عشقی است. در عرفان ابن عربی این بُعد مشهود نیست. ابن عربی قضیه‌ی عشق را مانند ایرانیان مطرح نکرده است. عرب‌ها کمی به

آن رسیده‌اند، ولی ایرانیان آن را گرفتند و بذر آن را در تمام شئون فرهنگی خود پاشیدند و همه چیز را دگرگون کردند و در عین حال آن بُعد عبودیت و عبادت را نیز نگه داشتند، یعنی تأکیدشان بر عشق در ادبیات بیشتر از عبودیت است، نه این‌که از عبودیت غفلت کرده باشند. نسبت عبودیت در جای خود همواره مقدس بوده است.

□ تفاوت نگرش عارفانی مانند احمد با محمد غزالی یا شمس با مولانای قبل از دیدار

با شمس، که یکی عاشقانه و دیگری از سر ترس است، در چیست؟

■ دو نکته در این‌جا مطرح است؛ یک نکته به نحوه سیر و سلوک و زندگی آنان برمی‌گردد. ابوحامد دروس رسمی مانند کلام، فقه و علوم عقلی و نقلی را می‌خواند، ولی بعد یک انقلاب درونی در او به وجود می‌آید و راه خودش را تغییر می‌دهد. ولی احمد از اول به دنبال سیر و سلوک رفت و در کنار آن چیزهای دیگر هم خواند، مثلاً فقه هم خواند، و لذا به او فقیه می‌گفتند، یا در کلام کار کرده بود و دیدگاه‌های کلامی هم داشت، ولی به آن معنا متکلم نبود.

نکته دیگر به دیدگاه نظری‌شان راجع به تصوف برمی‌گردد. احمد غزالی مسئله عشق را بزرگ می‌شمارد و از کسانی است که بر نسبت عشق تأکید می‌کند و از عشق ازلی و این‌که از ازل انسان عاشق بوده است و این‌که عهد الست عهدی است که معشوق و عاشق باهم بسته‌اند، سخن می‌گوید؛ ولی امام محمد غزالی اصلاً عهد الست را یک چیز واقعی نمی‌داند و می‌گوید که این عهد یک امر مجازی است و اصلاً حقیقتی ندارد. او به عالم ذر قائل نیست. به ذریات آدم به عنوان موجوداتی که خداوند با آنها عهد بسته است، قائل نیست. اصولاً ذوق این دو فرق داشته است. احمد غزالی شاعر بود، ولی ابوحامد محمد روحیه شاعرانه نداشت.

□ آیا عرفان را شما امری دینی می‌دانید یا فرادینی؟ آیا عرفان از دل ادیان برمی‌آید یا

می‌تواند خارج از ادیان نیز جست‌وجو شود؟ آیا عرفان حقیقت دین است یا بخشی

یا مرتبه‌ای از آن؟ اساساً جناب عالی به چه نسبتی بین عرفان و دین قائلید؟

■ علم باطن و آن چیزی که اهل عرفان و تصوّف به آن علم معاملات می‌گفتند، در ادیان مختلف مثل مسیحیت، یهودیت بودیسم وجود دارد. هر کدام از اینها به استكمال نفس

توجه دارند. مسئله تجرد نفس در ادیان مختلف مطرح است.

فلوطين هم چنین نگرشی داشته است. عرفان فلوطين هم در مسیحیت و هم در اسلام تأثیر گذاشته است. اگر جنبه‌های نظری عرفان را در نظر بگیریم، آن وقت حتی یک جنبه فرادینی هم می‌تواند وجود داشته باشد. این جنبه‌های نظری تا حدودی صبغه فلسفی پیدا می‌کنند. امروزه در غرب به نام New Age در پی آنند که یک عرفان ساختگی درست بکنند، ولی کسانی که واقعاً بخواهند در مقام عمل به تزکیه نفس بپردازند، باید از یک سنتی برخوردار باشند. همه ادیان به این نکته قائل‌اند که باید سنت و اتصالی در کار باشد. به تعبیر خود ما، باید بر وحی و پیام آسمانی مبتنی باشد و اعمالش با موازینی محک بخورد. اما از بُعد نظری و فلسفی ممکن است صور مختلفی حتی بیرون از دین مطرح باشد.

□ اگر ما دین را تلاش کامیاب بشری برای رسیدن به ساحت قدس بدانیم، روال بحث

تغییر می‌یابد. در این صورت، عرفان تلاش بشر است، مانند دیگر فعالیت‌های او، برای ارتقای خودش و این که انسان‌ها حالی و تحولی پیدا کنند. از این رو است که در ادیان به طور محدود به عرفان پرداخته‌اند. نظر جناب عالی در این زمینه چیست؟

■ این امتیاز یا تمایز میان دین و عرفان مبتنی بر تعریف خاصی است که شما از این دو ارائه می‌کنید. اگر دین را گونه‌ای تعریف کنید که امری اجتماعی و در پی سعادت یا راحتی بشر یا عرضه‌کننده قوانینی باشد تا فرد در این دنیا به خوبی زندگی کند و در آخرت هم به سعادت برسد یا دچار عذاب نشود و به بهشت راه یابد، در این صورت فرق مشخصی بین دین و عرفان وجود خواهد داشت. ولی اگر مسئله معرفت و شناخت حق را در نظر بگیرید، دیگر نمی‌توانید به این سادگی اینها را از هم جدا کنید. کسانی در تفسیر آیه و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون به ابن عباس نسبت داده‌اند که خداوند انسان‌ها را خلق کرده است تا او را بشناسند. نماز برای چیست؟ روزه برای چیست؟ ما که برای تمرین و ورزش نماز نمی‌خوانیم! روزه که برای سلامت معده و مزاج نیست! این اعمال باید به یک جایی منتهی بشود، خیلی بالاتر از چیزهای مادی و دایره تنگ دنیا؛ و اگر دین را این‌گونه تفسیر کنیم دیگر نمی‌توانیم به سادگی بگوییم که عرفان چیزی است ساخته بشر.

□ ما فلاسفه را انسان‌هایی می‌دانیم که با آن سرمایه، قوه و اراده خدادادی بنا به خواست خدا تلاش کردند و به جایی رسیدند. البته گاهی به حقیقت رسیدند و گاهی ره افسانه زدند. دین برای این طایفه هم تحفه‌ای مخصوص داشته است، ولی به هرحال فلسفه امری است مستقل از دین. اگرچه دین هم گاهی به آن توجه کرده است، گاهی هم در مقابل آن قرار می‌گیرد. در مورد عرفان نیز می‌توانیم بگوییم که عرفان با پیامبران شروع نمی‌شود؛ این‌گونه نیست که پیامبران بیایند و به بندگان خدا بگویند بیاید با خدا آشتی کنید، بلکه عرفان از آن نیاز درونی و آن کشش درونی انسان برمی‌خیزد؛ یعنی اگر پیامبری هم نمی‌آمد باز انسان در پی عرفان می‌رفت، و البته انبیا که آمدند برای هر طایفه‌ای ارمغانی آوردند و برای اهل معنا هم ارمغانی آوردند و عرفان را قوی‌تر کردند. به نظر می‌رسد که دین مهم‌ترین ارمغان را برای این طایفه آورده است. دین در تقویت و تعمیق عرفان مؤثر است. عرفان هم در فهم بهتر دین و هم در راه‌یابی به باطن دین مؤثر است، اما عرفان هویتی مستقل از دین دارد.

■ اگر دین را در مقابل عرفان قرار ندهیم من فرمایش شما را قبول دارم.

□ این‌که عرفا زودتر با هم به توافق می‌رسند و در ساحت عرفان نزاع و مقابله کمتر است و این‌که هرچه دین در سطوح پایین‌تری طرح می‌شود میزان اختلاف ادیان و مذاهب فزون‌تر می‌شود، شاید ناشی از همین نکته باشد که عرفان امری فرادینی است. ما به وضوح می‌بینیم که مثلاً عارف هندو با عارف مسلمان هم‌زبان و هم‌سخن می‌شوند؛ اما مثلاً در مورد متکلمان یا فقیهان چنین نیست.

■ به نظر من به همین دلیل است که عرفان اولین قدمی است که انسان به واسطه آن از این محدودیت خودش بیرون می‌آید، یعنی از آن محدودیتی که خودخواهی‌ها برایش درست می‌کند. زمانی که آدمی از نفس، به معنای مصطلح آن، درمی‌گذرد، یعنی تعالی می‌یابد، طبعاً این اختلافات را راحت می‌تواند کنار بگذارد؛ چون همه اختلافات محصول همان محدودیت‌های ناشی از نفس‌پرستی‌هاست. اگر اینها را کنار بگذارد و توجهش به مبدأ یا به حق یا به حقیقت باشد دیگر اختلافات را کنار می‌زند. با وجود حقیقت توحید این وحدت شکل می‌گیرد.

□ اگر بپذیریم که عرفان امر مستقلى است، در این صورت مسئله اتصال و تسلسل، که سالک حتماً باید ذکر را از شیخ بگیرد و شیخ هم از شیخش و همین طور تا برسد به رسول الله، کاملاً بی معنا می شود، چون در حقیقت انسان رخ به رخ و یک به یک با خدا روبه رو می شود. البته دین هم راه را نشان می دهد. اگر واقعاً ذکر کار ساز است، دیگر اتصال چه جایگاهی دارد؟

به نظر می رسد که در دین پیامبر خاتم مسئولیت همه کارها بر دوش فرد گذاشته شده است. اگر در برخی ادیان گذشته کاهنی یا کشیشی وجود دارد، به نظر می آید در دین پیامبر خاتم این وساطت میان آسمان و زمین به پایان می رسد و حتی اولیایی که بعد می آیند کارشان تنها راهنمایی است، نه راهبری؛ اما عرفان به این راهبری گره خورده است.

■ این مسئله که در تصوف ذکر را از پیر یا مرشد می گیرند و آن هم از پیری دیگر و در نهایت به پیامبر اکرم متصل می شود، یک امر تاریخی است و نمی دانم تا چه اندازه قابل اثبات است؛ زیرا مفهوم ذکر به این معنایی که الان در تصوف گفته می شود، معلوم نیست که اصلاً مورد نظر قرآن هم همین است، آیا در قرن دوم و سوم هم به این معنا بوده است؛ چون ما هنوز در این زمینه کاری نکرده ایم.

از نظر تاریخی ما نمی توانیم چنین چیزی را ثابت کنیم که ذکر را که مثلاً الان شیخی به مریدش تلقین می کند، آیا این مرید با این ذکر متصل می شود؟ به نظر من این نتیجه حرکت اهل حدیث است. اهل حدیث در مقابل عقلیون و معتزله بودند. صوفی ها هم در آغاز سنی و سخت تحت تأثیر اهل حدیث بودند. ما از نظر تاریخی نمی توانیم هیچ کدام را به پیامبر (ص) یا حضرت علی (ع) متصل بدانیم. ما در قرن دوم و سوم که اهل حدیث خیلی در تاریخ مؤثر بوده اند، از نظر تاریخی در سایه روشن هستیم.

گذشته از جنبه تاریخی، من شخصاً اعتقاد دارم که کسی که نفسی پاک داشته باشد و به گناه و دروغ و تزویر و ربا آلوده نباشد، ذکر تلقینی او باعث پاکی و طهارت فرد می شود. این تأثیر در جایی که مرشد چنین نباشد یا فرد خودش ذکر را انتخاب کند حتماً وجود ندارد.

□ قطعاً همین طور است. اگر مطلبی را معلمی به من تعلیم دهد، قطعاً به فهم

عمیق تری می‌رسم تا این‌که خودم آن را مطالعه کنم. اینها هیچ مشکلی ندارد؛ اما مشکل این است که اگر در ظاهر دین عمل را بدون رجوع به فتوا درست انجام دادید، از شما پذیرفته می‌شود. در قلمرو باطن نیز روشن است که در پیدا کردن آن ذکری که در ما کارساز و با روح سازگار باشد، پیدا کردن آن لحظات و حالاتی که بتوانیم بیشتر به باطن توجه پیدا کنیم و در حل مشکلات راه دست‌گیری شویم، یک راهنمای راه‌رفته خیلی می‌تواند کمک کند؛ اما این‌که نیل به مقامات متوقف است بر این‌که حتماً این ذکر از دهان مرشد خارج شود، با رویکرد دین خاتم و این‌که انسان سرنوشتش به دست خودش رقم زده می‌شود سازگاری ندارد.

مشکل دیگر این است که قائلان به اتصال تاریخی سلسله‌شان به لحاظ عقلی هم سعی می‌کنند نشان دهند که بدون اتصال کار پیش نمی‌رود.

■ در فلسفه خیلی‌ها هستند که سعی می‌کنند خودشان را مثلاً به ابن سینا برسانند، حال آن‌که فلسفه نوعی تفکر عقلی است و اتصال در آن معنایی ندارد. اما در تصوف عده‌ای که تحت تأثیر روش اهل حدیث‌اند اتصال را لازم می‌شمارند.

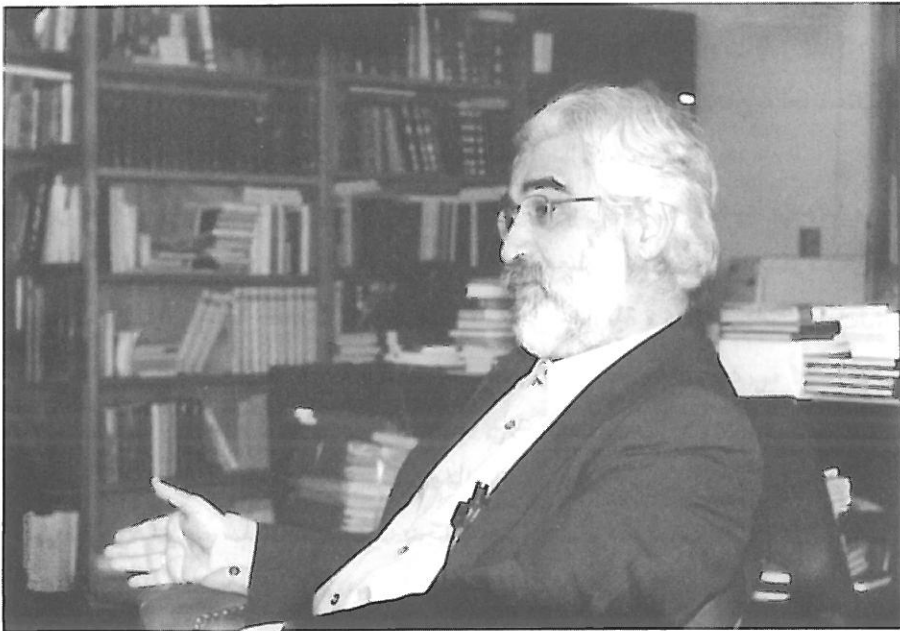
□ پس اتصال در عرفان اصالتی ندارد.

■ از نظر تاریخی هیچ‌کدام از این سلسله‌ها و اتصال‌ها را نمی‌توان قطعی تلقی کرد. شکل‌گیری همه این سلسله‌ها در قرن پنجم و بعد از آن بوده است.

□ این فرموده شما نوعی نقد تصوف است. مناسب است در این جا متعزّض نقدهای مختلفی شویم که بر تصوف از درون و بیرون آن متوجه شده است. آیا اساساً تصوف را نقدپذیر می‌دانید؟ فقها، فلاسفه و حتی خود صوفیه نقدهایی را در طول تاریخ بر تصوف وارد کرده‌اند؛ آیا این نقدها را وارد می‌دانید؟

■ بزرگ‌ترین کسانی که تصوف را نقد کرده‌اند، خود صوفیان بوده‌اند، مثل لُمع یا غلطات السالکین یا نقدهای غزالی. به نظر من الان مهم‌ترین وظیفه ما تحقیقات دقیق و علمی تاریخی است. ما در تاریخ تصوف هنوز به چند تذکره مشخص مثل نفضات الانس متکی هستیم. بعد هم دیگران همین‌ها را تکرار کرده‌اند. واقعاً دریایی از کتاب و رساله وجود داشته است که باید آنها را جمع‌آوری کنیم و با روش‌های علمی دقیق مطالعه کنیم؛ مثلاً

انتقادهای فقها اغلب زائیده عوامل اجتماعی و تاریخی در چهار پنج قرن اخیر است. می‌دانیم که حافظ نسبت به صوفیه با دیدی انتقادی نگاه می‌کرده است. در مورد نقد حافظ باید ببینیم که صوفی در زمان حافظ به چه معنا بوده و کارکرد تصوف از لحاظ اجتماعی چه بوده است و اصلاً چهره‌های بارز صوفی در آن زمان چه کسانی بوده‌اند و همین‌طور در دوره‌های دیگر. مثلاً در قرن سوم در بغداد افراد معتبری بودند که با آن کسانی که در دوره‌های متأخر در شیراز و اصفهان خود را صوفی می‌نامیدند، فرق داشته‌اند.



□ نگرش علما و فقها که عمدتاً در دوران صفویه بودند، نگرشی ظاهری است و اما انتقادهایی که از درون تصوف در قرن چهارم و پنجم برآمده، قدری عمیق‌تر است، آیا کاری در قبال آنها انجام شده است؟

■ مقداری کار شده است. کتاب‌هایی هم وجود دارد. من خودم در این زمینه مقداری تحقیق کرده‌ام؛ مثلاً نقدهای بزرگان شیعه نسبت به تصوف عمدتاً بر کتاب تلیس ابلیس ابن جوزی مبتنی بوده است. نویسنده کتاب تبصرة العوام مطالب خود را از ابن جوزی گرفته است. ابن جوزی هم خودش مقداری را از صوفیه و مقداری را هم از غزالی گرفته است. ملاحظه کنید مطالب انتقادی خود را نسبت به صوفیه اغلب از دیگران، به‌خصوص

■ فقط به تفسیر استناد نمی‌کنیم. در جاهای دیگر هم از امام صادق (ع) نقل کرده‌اند. مصباح‌الشریعة به امام صادق (ع) منسوب است. همه این نکات عرفانی را شیعه و سنی به امام جعفر صادق (ع) نسبت می‌دهند. این همه تأکید در کتاب‌های بیشتر اهل سنت نسبت به امام صادق (ع) دلالت بر نقش عرفانی ایشان دارد. ما هنوز بسیاری از مسائل تاریخی قرن دوم را نمی‌شناسیم و واقعیت امر و نسبت تشیع و تصوف برای ما روشن نیست.

اساساً تصوف در جامعه سنی پیدا شد و رشد کرد و تا چندین قرن وضعیت این‌گونه بود. شیعه قبل از این‌که رو به تصوف بیاورد، جنبه‌های باطنی و تعالیم خودش را داشت. نقش تعالیم ائمه به ویژه امام جعفر صادق (ع) را در مورد جنبه‌های باطنی و معنوی نباید از نظر دور داشت. به همین دلیل، شیعه از درون خودش تغذیه می‌شد. اصولاً شیعیان دوازده امامی دید بازی داشته‌اند و اگر فکری را با دید خودشان موافق می‌دیدند، از آن استفاده می‌کردند و آن را با مقداری دخل و تصرف با تشیع سازگار می‌کردند. مثلاً پذیرش بحث ولایت برای شیعه پدیده خوبی بود که آن را از دیگران گرفتند.

من در مقاله‌ای که به انگلیسی در کنفرانسی در خارج از کشور ارائه کردم، این مدعا را طرح کردم که تشیع در دوره‌ای نسبت به تصوف برخورد دوگانه‌ای پیدا می‌کند؛ به خصوص از قرن هفتم به بعد، یعنی از زمان خواجه نصیر به بعد، این دوگانگی ملموس‌تر می‌شود. شیعه با جنبه‌های اجتماعی و علمی صوفیه مخالفت می‌کند ولی بحث‌های نظری و تعالیم عرفانی آنها را اسلامی می‌داند و می‌پذیرد. حتی ملاصدرا نیز بحث‌های نظری صوفیه را رد نمی‌کند ولی به بعضی از جنبه‌های عملی و اجتماعی آنها انتقاداتی می‌کند که بیشتر به اباحی‌گری و یا شبه‌اباحی‌گری و چیزهایی که بدعت شناخته می‌شد، برمی‌گردد. البته کسانی نیز هیچ شأنی برای مباحث عقلی و عرفانی قائل نبودند، مثل بعضی از اهل حدیث و قشربون.

□ برای نشان دادن خاستگاه شیعی تصوف از چه منابعی می‌توان بهره گرفت؟

■ ما اصلاً معارف اسلامی مان را از نظر تاریخی نمی‌شناسیم؛ تصوف یکی از این زمینه‌هاست. ما تفاسیر زیادی داریم که چاپ نشده است. باید متون و منابع را در دسترس داشته باشیم، سپس روی آنها مطالعات دقیق تاریخی انجام دهیم. تاریخ تصوف به نوعی به تاریخ حدیث برمی‌گردد. تا آن‌جا که من اطلاع دارم، هنوز تاریخ حدیث به

طریقه علمی در کشور ما نیامده است. من کسی را نمی شناسم که واقعاً در تاریخ حدیث محقق باشد.

□ در این دوره، بیشترین تأویل‌ها و نکات راجع به امامت و ولایت باطنی از آن اسماعیلیه است. در مقابل، در آثار تشیع دوازده‌امامی این رویکردها خیلی کم به چشم می‌خورد. در کتاب‌های روایی قرن چهارم و پنجم به جز کافی از این نوع اشارات وجود ندارد. تنها اسماعیلیه در این زمینه حرف‌های فراوانی دارند. اما در قرن هفتم می‌بینیم که بخش عظیمی از تأویلات اسماعیلیه به کتاب‌های عرفا راه پیدا می‌کند. بعد شیعه اثناعشری هم تحت تأثیر اینها قرار گرفته و به خصوص در بحث امامت و ولایت باطنی تحلیل آنها را پذیرفته است.

■ متأسفانه در مورد تاریخ تأویل هم کار نشده است. اسماعیلیه برداشتی خاص از تأویل داشتند، اما نظریه تأویل فقط منحصر به آنها نیست. دیگرانی هم بوده‌اند که روی این موضوع بحث می‌کردند. ما در این زمینه منابعی داریم. نمی‌شود تأویل شیعی را فقط به اسماعیلیه ربط داد. قبول دارم که شیعه از قرن هفتم و هشتم به بعد خیلی عرفانی می‌شود، اما این اثرپذیری را راجع به تأویل قبول ندارم. کتاب ابن ابی‌جمهور احسائی در این زمینه نمونه خوبی است.

□ معنای امامت و نقش و کارکرد امام در جامعه چیست؟ ما خیلی وقت‌ها سر بسته بحث امامت را مطرح می‌کنیم و از آن می‌گذریم. در متون مختلف کلامی تکلیف‌مان روشن نمی‌شود. امام در چه شأنی خلیفه پیامبر است؟ از آیه‌الله بروجردی نقل شده که برای ائمه دو شأن مرجعیت دینی و حکومت ظاهری متصور است. حکومت ظاهری که تحقق نیافت و امروزه دیگر جای بحث آن نیست؛ بروید روی مرجعیت دینی بحث کنید. شأن دیگری که در ابتدا متصوفه مطرح کردند و شیعه هم آن را پسندید؛ شأن ولایت تکوینی و نیز ولایت باطنی به معنای دست‌گیری و راهنمایی سالکان طریق است. با ولایت باطنی مسئله مهدویت نیز بهتر توجیه می‌شود. پرسش این است که آیا بحث ولایت باطنی در تشیع بحث اصیلی است، یا بعدها برای حل مشکلاتی که برای تشیع پیش می‌آید طرح می‌شود.

■ من نمی‌توانم در مورد تشیع از نظر تاریخی خیلی اظهار نظر کنم، چون واقعاً تخصص من نیست. هستند کسانی که در تاریخ تشیع در قرون اولیه کار می‌کنند؛ اما می‌توانم بگویم که خیلی از اینها جنبه تاریخی دارد؛ مثلاً بحث ولایت بحثی است که در قرن سوم در عالم اسلام شروع می‌شود. ابن عربی مطالب خودش را در بحث ولایت از حکیم ترمذی گرفته است؛ بعد از این هم صوفیه راجع به این مسئله خیلی بحث کرده‌اند. به قول شما باید در متون شیعه نگاه کنیم تا بفهمیم که از چه زمانی بحث ولایت در تشیع مطرح شده است. بحث امامت مطرح بوده، ولی بحث ولایت از چه زمانی مطرح شده است؟ حتی بحث عصمت باید از نظر تاریخی روشن شود. لذا راجع به قرن دوم و سوم خیلی مشکل است که انسان بتواند با قاطعیت یک مطلبی را از نظر تاریخی بپذیرد. کمتری چیزی از آن دوره مانده است، مگر این‌که در دوره‌های بعدی آنها را نقل کرده باشند. مثلاً همین تفسیری که از امام صادق (ع) به دست ما رسیده است، کسی در قرن چهارم، یعنی پس از گذشت دوست سال، آن را در تفسیرش نقل کرده و به ما رسیده است.

□ به نظر می‌آید که انسان معاصر به عرفان و تصوف به یک معنا خیلی نیاز دارد، اما متاع قلابی هم در بازار زیاد است و آشفتگی عجیب و غریبی به چشم می‌خورد؛ راه‌حل چیست؟

■ انسان واقعاً به این زمینه احتیاج دارد. انسان‌ها از دین انتظارات مختلفی دارند. یکی از انتظارات همین زمینه‌های عرفانی است که بازار آن هم امروزه خیلی گرم است. در گذشته هم چنین بوده است. حقه‌بازی نیز هم در گذشته بوده است و هم الان وجود دارد.

□ چه راه‌هایی برای تشخیص سره از ناسره هست؟

■ من معتقدم که شخص مرشد باید بینه‌ای داشته باشد؛ باید اهل باطن باشد یعنی حقایقی را به آدم نشان دهد، همان‌طور که ابن سینا می‌گفت.

□ مشکلی که الان در دنیای معاصر وجود دارد این است که آن نوع از عرفان که می‌شود آن را به روان‌شناسی ارجاع و تحویل کرد، رواج بیشتری دارد تا آن نوع عرفان که قابل تحویل به باطن ادیان است.

■ همین‌طور است. همه‌چیز در حال تغییر و تحول است. خیلی چیزها در گذشته به شکل قرون وسطایی خودش بوده است (یعنی مربوط به قرون وسطا نه با کاربرد تحقیر آمیزش)؛ اما بسیاری از آنها تغییر کرده است. در عالم اسلام هم حتماً همین اتفاق‌ها خواهد افتاد؛ یعنی مردم در پی صورت‌های جدیدی از آن معانی هستند و اگر آن را در این صورت‌های جدید عرضه نکنید، نمی‌توانند آن را بپذیرند. باید آنها را به لباس جدید درآورد و به ایشان تحویل دهید. البته چیزهایی در بعضی از فرقه‌ها و مکتب‌ها در قرون وسطا بوده که معلوم نیست تا چه حد اصالت داشته است. مثلاً در مکاتب عرفانی در این مقطع بسیار می‌گفتند که اصلاً حق سؤال کردن ندارید، یعنی فقط باید چشم و گوش بسته مطیع باشید و نخواهید که بدانید و بشناسید و بفهمید و حتی نباید کتاب بخوانید. این روش در بعضی طریقه‌ها مرسوم بوده است. اما وقتی آدمی به تاریخ نگاه می‌کند می‌بیند اصلاً این‌طور نبوده است. عرفان در گذشته کارش این بوده که اشخاص معرفت پیدا کنند و عقل و شعورشان بالا برود و چشمشان باز شود. مثلاً در تفسیر بفهمند قرآن چه می‌گوید. اگر حدیثی در کار است ببینند چه می‌گوید؛ حکمت هر چیزی را بشناسند و آن را تعلیم دهند. در خانقاه‌های قدیم تعلیم می‌دادند. یکی از کتاب‌های تعلیمی همین رسالهٔ قشیریه بوده است.

به‌طورکلی ما چه از لحاظ دینی و چه از لحاظ عرفان در یک دوران بحرانی زندگی می‌کنیم. خیلی سؤال‌ها برای عموم مردم مطرح است که در گذشته مطرح نبوده است؛ و شاید این همان زمانی است که در برخی احادیث گفته شده که در آن زمان مردم برای این که دین خودشان را حفظ بکنند باید به کوه‌ها پناه ببرند و از قله‌ای به قلهٔ دیگر بگریزند.

□ جذابیت و مقبولیتی که عرفان در گذشته داشته، در چه بوده است؟ عرفا در نظر مردم حتی مردمی که اصطلاحاً مرید آنان نبوده‌اند، مقبولیتی داشتند. این آیا صرفاً به خاطر شخصیت منزه آنها بوده یا این که علاوه بر آن، عرفان یک دستاورد ملموسی برایشان داشته است؟

■ این دو تا یکی است؛ همیشه آن کسانی که باعث رونق تصوف و عرفان شده‌اند، همین اشخاص منزه بوده‌اند، اشخاصی که خودخواهی نداشته‌اند و وقتی دعوت می‌کردند واقعاً در پی دعوت به حق بودند و در آن برای خودشان نفعی در نظر نداشتند.

□ منظوم این است که فرض کنید شخصیت وارسته‌ای که به خدا دعوت می‌کند نه به خودش، در این روزگار، ما را به راه حق دعوت کند. خوب، اگر ما در پی او در آییم چه دستاوردی خواهیم داشت؟ آن معنای عمیق و هدف عظیم عرفان خیلی دیر به دست می‌آید و خیلی هم معطلی دارد، و البته می‌توان افرادی را به این راه برد، اما عامه مردم در پی دستاوردهای سهل‌الوصول تر و راحت‌تری هستند، مثلاً می‌خواهند مشکلات روحی‌شان حل شود. الان کتاب‌های روان‌شناختی که برای حل مشکلات روحی ارمغان‌هایی داشته‌اند خیلی رواج دارد. مردم اینها را می‌خواهند. آیا به نظر شما این مایه مبتذل کردن عرفان نیست و آیا می‌توان از عرفان خواست که در این وادی هم ارمغانی برای مردم داشته باشد؟

■ به نظر من این مبتذل کردن عرفان نیست. بالاخره اینها تعالیمی هستند که مردم از آن استفاده می‌کنند. مثلاً من بیست سال پیش کتاب‌های کاستاندا را خواندم. شاید از جمله لذت‌بخش‌ترین کتاب‌هایی که خوانده‌ام همین کتاب‌ها باشد. به نظر من این کتاب‌ها درس انسانیت می‌دهند، درست مثل آثار عطار و مولوی که می‌آموزند چطور باید رفتار کرد و چطور باید انسانیت را محقق ساخت و این‌که نباید راجع به خیلی از مسائل سخت گرفت. عرفان نیز از این دستاوردها دارد، همان‌طور که مثلاً در گذشته منبر کسانی گرم‌تر بود که چند بیت از مثنوی می‌خواندند؛ چند قصه اخلاقی و عرفانی می‌گفتند تا مردم مقداری از خودشان بیرون بیایند و بدانند که چگونه باید زندگی کنند. برای درمان بیماری‌ها باید سازوکارهایی در وجود انسان به کار گرفته شود و تعالیمی در وجودش رسوخ کند تا بتواند با مشکلات زندگی بهتر مواجه شود. انسان‌ها با مرگ‌ومیر و انواع مصیبت‌ها روبه‌رو می‌شوند. باید مکانیزم‌هایی در وجودشان باشد تا بتوانند بر این مشکلات غلبه کنند. بیشتر کسانی که در پی اینها می‌روند، به دلیل شکست‌ها و مشکلات و مصائبی است که برایشان پیش می‌آید و می‌بینند هیچ راه دیگری پیش رویشان نیست، و تنها در مکتب‌های عرفانی پاسخ‌هایی برای غلبه بر مشکلات خود می‌یابند.

کتاب عهد مشایخ دوازده گانه

ترجمه حسین توفیقی

اشاره

کتاب حاضر، که برای نخستین بار به زبان فارسی منتشر می‌شود، بازمانده میراث دینی بنی اسرائیل است که مسیحیان در آن تصرفاتی کرده‌اند. این اثر مانند کتاب آحیقار، کتاب رازهای خنوخ و کتاب‌های اول و دوم آدم و حوا، که در شماره‌های پیشین فصل‌نامه هفت آسمان به چاپ رسیدند، از کتاب‌های سوڈاپیگرافا^۱ به شمار می‌رود. دانشمندان زمان تألیف کتاب را یکصد و اندی سال قبل از میلاد مسیح (ع) می‌دانند. اندکی از آن نیز ضمن تومارهای بحرالمیت یافت شده است.

در این کتاب، هر یک از دوازده نیای بنی اسرائیل هنگام مرگ، تجربه‌های شخصی خویش در امور اخلاقی را برای فرزندان و فرزندزادگان خود برمی‌شمارد تا تجربه‌های مثبت او را سرمشق زندگی خویش قرار دهند و از تجربه‌های منفی وی عبرت بگیرند. گویندگان داستان حضرت یوسف (ع) را که خود در آن دست داشته‌اند، مطرح می‌کنند و جنبه‌های آموزنده آن داستان شگفت‌انگیز را یادآور می‌شوند. از نظر آنان، سبط لاوی به سبب کهانت و سبط یهودا به سبب سلطنت اهمیت دارند و کهانت از سلطنت بسیار بالاتر است (عهد یهودا، ۱:۴-۵). منجی آینده بنی اسرائیل نیز از آن دو سبط برخواهد خاست (عهد شمعون، ۳:۱۰-۱۲).

زبان اصلی کتاب عبری است، ولی ترجمه فارسی حاضر از روی ترجمه انگلیسی صورت گرفته است. این ترجمه انگلیسی به سال ۱۹۲۷ در آمریکا ضمن مجموعه‌ای از سوڈاپیگرافا با عنوان کتاب‌های فراموش شده عدن^۲ به چاپ رسیده است.

پاورقی‌های کتاب از مترجم فارسی است.

۱. Pseudepigrapha به زبان یونانی یعنی «نوشته‌های جعلی».