

جایگاه عرفان و تصوف در اسلام

در گفت‌وگو با دکتر یحیی یثربی

دکتر سیدیحیی یثربی در سال ۱۳۲۱ هجری شمسی در شهرستان تکاب از توابع آذربایجان غربی متولد شد و تحصیلات حوزوی را تا مقطع خارج در حوزه علمیه قم ادامه داد و همزمان به تحصیل علوم عقلی نیز پرداخت، سپس وارد عرصه تحصیلات دانشگاهی شده، مقاطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری را در رشته فلسفه اسلامی در دانشگاه تهران به پایان رساند و از سال ۱۳۶۲ به عنوان استاد و عضو هیأت علمی در دانشگاه‌های کشور مشغول کار شده است.

از جمله تألیفات ایشان می‌توان کتاب‌های زیر را نام برد:

فلسفه عرفان، عرفان نظری، تصحیح و ترجمه نجات ابن سینا، آب طربناک، فلسفه امامت، عیار نقد، ماجرای غم‌انگیز روشنفکری در ایران، نسبت دین و عرفان و دهها مقاله و نوشته دیگر که در مجلات علمی کشور چاپ و منتشر شده است.

دکتر یثربی علاوه بر کار علمی و تحقیقی عهده‌دار مسئولیت‌های اجرایی نیز بوده است که از آن میان می‌توان مدیریت گروه فلسفه دانشگاه تبریز، ریاست دانشکده الهیات دانشگاه تربیت معلم تبریز، ریاست دانشگاه کردستان و ریاست پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی را برشمرد.

وی درحال حاضر عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبایی تهران بوده، به تدریس و تحقیق در زمینه فلسفه، تصوف، دین‌پژوهی و مسائل اجتماعی اشتغال دارد.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اگر ممکن است اجمالی از زندگی، مطالعات و نوشته‌های خود در زمینه عرفان بگویید، همچنین هدف خود را از گزینش این رشته برای پژوهش بیان فرمایید.

□ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. من تنها فرزند خانواده بودم و وقتی که به قم آمدم، پدرم مرحوم شده بود. پدر بزرگ من فقط پدر من را داشت و من در عین فقر خانواده‌ام چون یادگار پدرم بودم، عزیز بودم. خانواده ما که از سادات بودند، من را به مکتب فرستادند تا دعانویسی یاد بگیرم. در حد خواندن و نوشتن که یاد گرفتم، چون منطقه ما روحانی نداشت، به حوزه علمیه زنجان رفتم و دو سال در آنجا ماندم، بعد از آن به قم آمدم و حدود نه سال در قم ماندم (از سال ۳۵ تا ۴۴) و سطح را در آنجا تمام کردم؛ درس معقول را از اساتید مختلف از جمله مرحوم علامه طباطبایی فرا گرفتم. بعد هم به دانشگاه تهران رفتم و در رشته الهیات، قسمت فلسفه و حکمت، لیسانس، فوق لیسانس و دکترا گرفتم. کتاب فلسفه عرفان من تکمیل شده رساله دکتری‌ام است، که به راهنمایی مرحوم دکتر مهدی حائری صورت گرفت. این کتاب نگرشی فلسفی به عرفان است. این اشتباه است که می‌گویند ابن سینا فیلسوفی است که می‌خواهد ببیند اگر عرفان را زیر ذره‌بین بگذاریم، چه چیزی از آن فهمیده می‌شود؛ من این مبحث در آن رساله پژوهش کردم. الان به نظرم می‌آید حدود شصت هفتاد درصد مطالب آن قابل تجدیدنظر است. این اثر اولین کتاب و خام‌ترین نوشته من بود؛ البته اولین کتابی که نوشتم کتابی بود درباره فطری بودن دین، که تایپ شده و آماده چاپ بود. در سال چهل و هفت، خدمت علامه یک نامه نوشتم؛ به این امید که ایشان چند خط مقدمه بنویسد. چون اولین کتابم بود، می‌ترسیدم که ناشرها قبول نکنند؛ دست خط مرحوم علامه باعث می‌شد تا راحت بپذیرند. علامه در پشت همان نامه من جواب نوشت که اصلاً به دین فطری به این معنا، هیچ کس از فلاسفه و حکمای ما معتقد نیست، ما فطری که می‌گوییم به معنای احساسی و غریزی نیست؛ بلکه فطری از باب «قضایا قیاساتها معنا» یا سازگار با فطرت انسان است. آن نامه را من یک بار در مجله حوزه و دانشگاه در مقاله فطرت چاپ کردم. یک کتابی هم آقای دکتر قوام صفری نوشته است که ترجمه برهان شفای ابن سیناست؛ آنجا هم متن نامه علامه در درس برهان و فطرت و قضایای فطری آمده است. من آن کتاب را دیگر چاپ نکردم و همین‌ها شدند یک بحث، الان دین و دیانت از راه دل دیگر جزء

مسلمات ما شده است. خود مرحوم مطهری هم این را رواج دادند، من در آن مقاله حوزه و دانشگاه این دیدگاه را رد کردم. این کتاب هم برای من کلاً قابل تجدیدنظر است. عرفان نظری را من در دانشگاه تدریس می‌کردم و برای این که یک کتاب درسی مقبول تهیه شود آن را تألیف کردم. در آنجا سعی کردم، به زبان ساده، فقط گزارشگر باشم. اما کتاب نسبت دین و عرفان یک اظهار نظر است، مبنی بر این که عرفان اسلامی، مثل عرفان ابن عربی - نه عرفان‌های دیگر - خاستگاهش اسلام نیست. این تعالیم از بیرون آمده است و در هر انسانی این احساس وجود دارد. یک ایده قدیمی هم هست که بشر می‌خواهد از ظاهر به باطنش برسد؛ در اسلام چنین تکلیفی از ما خواسته نشده و من در هفت هشت مسأله، دعاوی اسلامی را با دعاوی عرفان اسلامی مقایسه کردم و نظر خودم را داده‌ام. در عین حال من به تحریم هم معتقد نیستم؛ یعنی این هم مثل فیزیک، شیمی، پزشکی و همین فلسفه و کلام، راهی است بشری که هرکسی می‌تواند از این راه به جایی برسد؛ ما بخیل نیستیم که برسد؛ ولی من معتقدم نگوئیم اسلام عین این است و این عین اسلام است.

پرسش به نظر شما، در این قلمرو، چه کارهای نامامی وجود دارد؟

□ من الآن دلم می‌خواهد که اگر عمری داشته باشم و اگر بتوانم کاری بکنم، آرزویم تنظیم یک نظام فلسفی جدید در اسلام است. آن منطق قدیم ارسطویی چهار صد سال است که نقد شده است و اگرچه اعتبار محدود خودش را دارد، ولی راهگشا نیست. این که مثلاً آدم بگوید «من انسان هستم، هر انسانی احتیاج به غذا دارد، پس من هم احتیاج به غذا دارم» این یک روال عادی است. فرمول چندان راهگشایی نیست. اما مثلاً دانشمندانی مثل فرانسس بیکن آمدند و این منطق را نقض کردند و راه و رسم جدیدی را پیش پای مردم گذاشتند و به این مدنیت جدید رسیدند. ما الزاماً نباید راه آنها را برویم، ولی مسلماً این که ما میخ‌کوب بشویم و بمانیم، این راه هم مشکلاتی دارد. باید یک تحولی ایجاد بکنیم. مثلاً ما الآن نمی‌توانیم قاطعانه به مردم یاد بدهیم که این چیز یا سرخ است یا سفید. عرفاً شاید آدم این را خیلی راحت بفهمد، ولی از یک جوانی که فیزیک یا شیمی خوانده است، چگونه پرسند که آقا شما به چه چیزی، معدوم می‌گویید؟ مثلاً در عرف چایی را که من نوشیدم می‌گویند معدوم شد، ولی دانشجوی فیزیک می‌گوید: آقا

کجا معدوم شده است، از جایی به جایی دیگر منتقل شد. کجا معدوم شد؟ در آنجا معدوم نمی‌شود، در نهایت تجزیه می‌شود. اینها را ما باید طوری بازسازی کنیم که با آگاهی‌های جدید بشری تطبیق پیدا کند. الآن من روی این مسائل کار می‌کنم. بعد از کتاب نسبت دین و عرفان گاه‌گاهی به صورت تفننی در مورد عارفان کار می‌کنم. به تازگی مطلبی درباره سهروردی چاپ کرده‌ام، به نام قلندر و قلعه، بیشتر روی مسائل و حالات ایشان متمرکز شده‌ام. چون عرفان قانون ندارد، عرفان همان حالت روحی خاصی است که انسان پیدا می‌کند و به دنبالش می‌رود. الآن هم برای معرفی عرفان اسلامی با یک زبان دیگر یک سری کارهایی می‌کنم، به نام «از راه تاراز» که پنج دفتر خواهد شد؛ دفتر اول زیر چاپ رفته که به صورت داستانی نیمه تخیلی است؛ ولی بیشتر، آرزویم آن قسمت اول است که هم‌اکنون مشغول تنظیم فلسفه‌ی مشاء آن به عنوان یک کتاب درسی، هستم.

پرسش ابن سینا در واقع مبانی حکمی تصوف یا عرفان را مستحکم کرد؛ کاری که شبیه آن را غزالی درباره پایه‌های حدیثی و روایی انجام داد. من برداشتم این است، که بین عرفان و تصوف به معنایی که آقای مطهری یا برخی دیگر فرق قائل می‌شوند، شما فرق قائل نیستید. سؤال در واقع این است که آیا تمایزی بین این دو قائل هستید؟ و آیا کار ابن سینا یا کار غزالی را مثبت ارزیابی می‌کنید؟

□ در مورد تصوف و عرفان به نظرم برخی محذورات ما را در این مشکل قرار می‌دهد که بگوییم، عرفان با تصوف فرق دارد. از طرفی در فرهنگ شیعه به تصوف و عرفان حمله شده است، از طرفی دیگر مخصوصاً بعد از ظهور و بروز امام خمینی -رحمة الله علیه- به نوعی، گرایش‌های عرفانی تقدیس شده است. خود امام هم از اول جوانی اش این گرایش‌ها را داشت، بعد از رسیدن به حکومت هم طبق صداقتی که داشت، حالتش را به مصلحت روز عوض نکرد و آنچه بود، همان را به مردم نشان می‌داد.

این مسئله جامعه و جوانان و مردم مؤمن ما را دچار نوعی تردید می‌کند؛ یعنی می‌گویند، آن بدی‌هایی که از این عرفان و تصوف می‌گفتند، چیست؟ و این‌که علامه طباطبایی و مرحوم امام عارف می‌شوند یعنی چه؟ این ما را وادار می‌کند تا بگوییم، دوجور عرفان داریم؛ یک جورش بد است و یک جورش خوب؛ مثلاً مرحوم علامه جعفری عرفان مثبت و عرفان منفی را مطرح کرد؛ اینها محصول این تضادهاست. دو

کجا معدوم شده است، از جایی به جایی دیگر منتقل شد. کجا معدوم شد؟ در آنجا معدوم نمی‌شود، در نهایت تجزیه می‌شود. اینها را ما باید طوری بازسازی کنیم که با آگاهی‌های جدید بشری تطبیق پیدا کند. الآن من روی این مسائل کار می‌کنم. بعد از کتاب نسبت دین و عرفان گاه‌گاهی به صورت تفننی در مورد عارفان کار می‌کنم. به تازگی مطلبی دربارهٔ سهروردی چاپ کرده‌ام، به نام قلندر و قلعه، بیشتر روی مسائل و حالات ایشان متمرکز شده‌ام. چون عرفان قانون ندارد، عرفان همان حالت روحی خاصی است که انسان پیدا می‌کند و به دنبالش می‌رود. الآن هم برای معرفی عرفان اسلامی با یک زبان دیگر یک سری کارهایی می‌کنم، به نام «از راه تاراز» که پنج دفتر خواهد شد؛ دفتر اول زیر چاپ رفته که به صورت داستانی نیمه تخیلی است؛ ولی بیشتر، آرزویم آن قسمت اول است که هم‌اکنون مشغول تنظیم فلسفهٔ مشاء آن به عنوان یک کتاب درسی، هستم.

سوال: ابن سینا در واقع مبانی حکمی تصوف یا عرفان را مستحکم کرد؛ کاری که شبیه آن را غزالی دربارهٔ پایه‌های حدیثی و روایی انجام داد. من برداشتم این است، که بین عرفان و تصوف به معنایی که آقای مطهری یا برخی دیگر فرق قائل می‌شوند، شما فرق قائل نیستید. سؤال در واقع این است که آیا تمایزی بین این دو قائل هستید؟ و آیا کار ابن سینا یا کار غزالی را مثبت ارزیابی می‌کنید؟

□ در مورد تصوف و عرفان به نظرم برخی محذورات ما را در این مشکل قرار می‌دهد که بگوییم، عرفان با تصوف فرق دارد. از طرفی در فرهنگ شیعه به تصوف و عرفان حمله شده است، از طرفی دیگر مخصوصاً بعد از ظهور و بروز امام خمینی -رحمة الله علیه- به نوعی، گرایش‌های عرفانی تقدیس شده است. خود امام هم از اول جوانی‌اش این گرایش‌ها را داشت، بعد از رسیدن به حکومت هم طبق صداقتی که داشت، حالتش را به مصلحت روز عوض نکرد و آنچه بود، همان را به مردم نشان می‌داد.

این مسئله جامعه و جوانان و مردم مؤمن ما را دچار نوعی تردید می‌کند؛ یعنی می‌گویند، آن بدی‌هایی که از این عرفان و تصوف می‌گفتند، چیست؟ و این‌که علامه طباطبایی و مرحوم امام عارف می‌شوند یعنی چه؟ این ما را وادار می‌کند تا بگوییم، دوجور عرفان داریم؛ یک جورش بد است و یک جورش خوب؛ مثلاً مرحوم علامه جعفری عرفان مثبت و عرفان منفی را مطرح کرد؛ اینها محصول این تضادهاست. دو

سال پیش با آیت‌الله جوادی آملی در یک مصاحبه تلویزیونی شرکت داشتیم. من ایشان را در فضل، استاد خودم می‌دانم و اصلاً خودم را شاگرد ایشان هم نمی‌دانم، ولی خوب، نظرها فرق می‌کند. این سؤال مطرح شد که عرفان و تصوف دو چیز هستند یا یک چیز؟ من از آنجا که فکر می‌کردم این دو به عنوان دو چیز مجزا معرفی می‌شوند، پس نظر من با ایشان مختلف خواهد شد، نگران شدم، ولی ایشان قاطعانه گفتند: ما دو چیز نداریم. از ایشان پرسیدند شهید مطهری این طور گفته است، گفتند: ایشان هم اصطلاحی جعل کرده است. اگر سندی دارد باید ارائه شود و اگر به صورت ذوقی گفته شده، باید مشخص شود که یک تفتن ذوقی است. عرفایی که در منابع ما به عنوان عارف معروف هستند، بیش از آن، به عنوان صوفی معروف هستند؛ البته فرق است بین آنهایی که واقعاً به این مکتب وابسته هستند و آنهایی که مصنوعی، دکان باز کردند و واقعاً اهل این مکتب نیستند. اگر این‌گونه باشد، من حرفی ندارم که به تفاوت بین این دو معتقد باشیم.

اما در مورد مسئله نگرش ابن سینا، من همان نظر مرحوم دکتر حائری را قبول دارم؛ مبنی بر این که نگرش ابن سینا نگرش یک فیلسوف است به عرفان، و در نهایت هم نظرش همان است که «ذرة فی بقعة الامکان» آن امکان احتمال عقل است که من خودم هم به آن معتقدم که ما نفی مطلق نکنیم، ولی ابن سینا تحلیل کرده و اصول، مبانی و مقدمات را تبیین کرده است. وگرنه ابن سینا هرگز اهل عرفان و سلوک نبوده است، یک زندگی عادی داشته است؛ و بعضی وقت‌ها زندگی اشرافی داشته و غرق در سیاست و این‌طور چیزها بوده است. فکر خانقاهی و ریاضتی از ابن سینا سراغ نداریم. اما از بزرگان معاصر ما هستند کسانی که مثلاً ابن سینا را جزء قدیسان جهان اسلام می‌دانند و برایش زیارتنامه می‌خوانند و پای ضریحش به خاک می‌افتند، اما من معتقد نیستم. ابن سینا فقط تلاش می‌کند تا استبعاد چنین چیزی را از نظرگاه مشائی دور کند. ابن سینا تحت تأثیر جو آن روز که تصوف بر آن حاکم بوده است؛ به گونه‌ای که قدرتی که ابوسعید ابوالخیر داشت در ظاهر، قدرت سلطان محمود غزنوی بود و در باطن هم هزار برابر ابن سینا تلاش کرده است تا مبانی عرفان را براساس عقل تحلیل کند؛ همان‌طور که غزالی هم کلمه‌ای به تصوف اضافه نکرد و حتی به ضرس قاطع می‌توانم بگویم که او بسیاری از مسائل تصوف را در حد صوفیان قوی زمان خودش نیز متوجه نشده بود. از باب مثال، اصلاً وحدت وجود یا فنا را متوجه نشده بود. به احیاء العلوم نگاه کنید؛ مرگ را به عنوان

همان مرگ شریعتی و اسلامی مطرح می‌کند؛ ولی او مروّج تصوف بود، با آن اقتضای سیاسی که فاطمیان را بکوبند و حالت جوّ حاکم را حفظ کنند.

در جوّ حاکم، اشعریّت و تصوف در افکار عمومی محبوبیت داشتند. غزالی از یک سو این دو جریان را تقویت کرد و از سوی دیگر تا توانست به فاطمیان حمله کرد؛ یعنی زیر پایش را در اینجا محکم کرد تا جای اعتراض نباشد و بتواند چماق را بردارد و به جان فاطمیان و اسماعیلیّه بیفتد.

کار غزالی کار نبی منطقی بود؛ برخلاف کار ابن سینا که آگاهانه می‌خواست، فقط یک امکان (نه امکان فلسفی که این قضیه امتناع ندارد، بلکه امکانی در حدّ احتمال عقلی) را برای اینها درست کند. و اگر فرضاً درست باشد، بگوید که اینها می‌گویند که این مراحل انسان را به آن مراحل می‌رساند. نه این که از نظر برهانی، ابن سینا به این چیزها رسیده باشد؛ کانت با آن عظمت و نقادیش بالاخره مسیحی از آب در می‌آید، و از طریق عقل عملی به همان تثلیث می‌رسد. این تأثیر سنت در ذهن است. ابن سینا هم مسلمان است. هر جا برود، بالاخره مسلمان از کار در می‌آید. آخرش در شفا می‌گوید، بله بر خدا لازم است که یک جایگاهی دور از دسترس مردم داشته باشد تا هر سال مردم یکبار به دیدن آن بروند؛ منظورش کعبه است. خوب اگر در شریعت اسلام حج هر دو سال یکبار واجب بود که نمی‌گفت هر سال، می‌گفت هر دو سال؛ و اگر در شریعت مسئله حج نبود، ابن سینا در شفا این حکم را نمی‌داد. این بیان ماجرای عینی قضیه است، نه این که این برهان باشد. این مسئله‌ای برهانی نیست؛ همه فلاسفه از این گونه کارها دارند.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ درباره غزالی، معروف است که گویا حقیقت‌طلبی غزالی، او را به اینجا کشاند که با فلسفه درگیر شود، ولی در مجموع به نظر می‌رسد، شبهه اسماعیلی بودن و مخالفت غزالی با باطنیه باعث شد که او در برابر فلسفه موضع‌گیری کند؟

□ من به این نتیجه رسیده‌ام که عامل بزرگ انحراف در جامعه ما غزالی است، نه با ابداعانش، چون اهل ابداع هم نبوده است؛ بلکه با ترویج یک سری بدعت‌های موجود. اینها به شیعه بودن متهم بودند، منظور شیعه اثناعشری نیست، بلکه شیعه اسماعیلی؛ چون آنها با فلسفه، اصول دیانت را بر عقلیات یونانی استوار ساخته بودند. بنابراین، حمله غزالی به فلسفه بیشتر متوجه تخریب زیر بنای آنهاست؛ یعنی عملاً این را حرام می‌کند

تا آن آقا را معتقد به حرام بدانند. فلسفه را تحریم می‌کند تا بگوید این آقایان معتقد به همین حرام هستند. اما ابن سینا من هیچ دلیلی ندارم که بگویم وی اسماعیلی بود، اما هرکس به فلسفه گرایش پیدا می‌کرد، درجوه معتصب آن روز که علیه باطنیان تبلیغات شده بود، به عنوان یک فحش به اینها نسبت اسماعیلیه می‌دادند؛ نسبتی که در حد ارتداد برایشان تمام می‌شد.

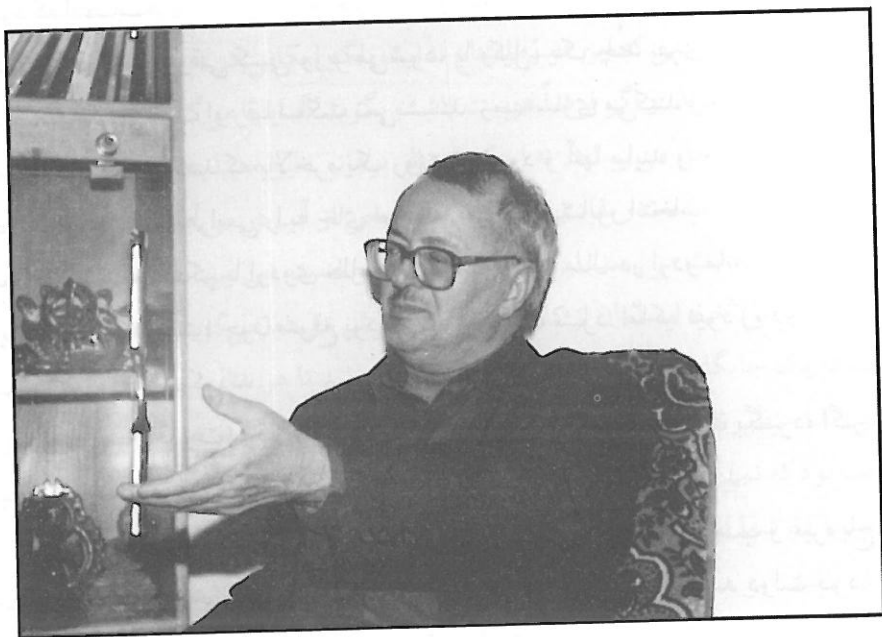
من معتقدم غزالی توبه‌اش توبه نبوده است. می‌خواهم این مسئله خوب منعکس شود که انتصاب‌های آن روزگار و حتی این روزگار معمولاً مشکلاتی به دنبال دارد. اول، مشکل رقبا؛ یعنی وقتی کسی وزیر می‌شود، یا وکیل، یک چند نفری هم رقیب دارد؛ خوب بعد از موفقیت او رقبا ساکت نمی‌نشینند. زمینه‌سازی می‌کنند و خودشان را بزرگ و او را کوچک می‌کنند که بالاخره یک روزی او برود و آنها بیایند و جای او را بگیرند. چنانکه وقتی کیای هراسی را به جای امام الحرمین در نیشابور انتخاب کردند، غزالی در آنجا نماند و به عسکر یا اردوی نظامی رفت. پنج شش سال در اردو ماند و اصلاً روی دیدن شهر را نداشت؛ چون متوقع بود خودش انتخاب بشود. اما کیا نفوذ زیادی داشت، پس وی را منصوب کردند.

دوم، نوسان قدرت؛ وقتی کسی از آدم حمایت می‌کند تا مسئولیت بگیرد، اگر از میدان بیرون رود، قدرت جدید ممکن است فرد دیگری را جایگزین کند.

سوم، سرزنش وجدان؛ همکاری با حکومت‌هایی که با چماق، از کاسب و غیره باج و خراج می‌گرفتند و خرج می‌کردند، نفرت آور بود. آن زمان هرچه درآمد دولت بود، از جیب مردم بود. این تجمل‌ها برای مردم نفرت‌آورترین چیز بود. وقتی غزالی می‌رود با لباس زربافت و حریر و با موکب همایونی وارد بغداد می‌شود، خوب وجدانش ناراحت می‌شود. خودش این کار را درست نمی‌داند. قبل از غزالی، ابواسحاق سال‌ها رئیس نظامیه وخیلی هم متنفذ بود، ولی وقت نماز به بیرون نظامیه می‌آمد و نماز می‌خواند؛ یعنی اصلاً نماز را در نظامیه، درست نمی‌دانست. پس این یک فشار عقاید و وجدان درونی است.

چهارم، انتقاد یک عده آدم‌های روشن فکر که به آدم می‌گویند، چرا اسباب بازی اینها شدی؟ غزالی وقتی که چهار سال حوزه ریاستش ادامه پیدا می‌کند، اوضاع عوض می‌شود. یک سال و اندی بعد از ریاستش حامی خود خواجه نظام‌الملک را از دست

می دهد. بعد ملک شاه و بعد هم خلیفه فوت کردند. اصلاً کل قدرت عوض شد. از قضا بر سر جانشینی اختلافاتی پیش آمد و کسی فائق و کامیاب شد که غزالی زیاد با او جور نبود. او که آمد دیگر غزالی نمی توانست بماند؛ چون از رقبای او حمایت کرده بود. غزالی یک زرنگی کرده است و به جای این که بگوید، ما را از مدرسه بیرون کردند، گفت ما از مدرسه بیرون رفتیم، و این عزل را به صورت یک عزلت مقدس قلمداد کرد. به نظر من این یک تقلب تاریخی بزرگ است، تا برکیارخ بود، این آقا سر و کله اش پیدا نشد.



سال چهارصد و نود و هشت که برکیارخ مُرد، غزالی به صحنه آمد. او در آخر المنقذ اقرار می کند که من در عزلت، مهجور بودم، چون هیچ شاهی از من حمایت نمی کرد. ولی غزالی برای بزرگ کردن خودش فقط توبه خودش را مطرح می کند و حتی الامکان سعی می کند عوامل سیاسی و غیره را انکار کند.

از شواهد قضیه همین بازگشت دوباره غزالی در اواخر عمر به نظامیه است.

□ به نظامیه نیشابور. خودش می گوید: من حامی ندارم، شما آخر المنقذ را بخوانید. می گوید، من الآن باید با بدعت مبارزه کنم؛ ولی چه کنم که یک سلطان از من حمایت

نمی‌کند. وقتی برکیارخ می‌میرد، به جایش سنجر می‌آید و دوباره پسر خواجه نظام‌الملک وزیر می‌شود و از غزالی می‌خواهند که برگردد. او هم برمی‌گردد، اما حنفی‌های رقیب که با او درگیر بودند، به گونه‌ای برضد او تبلیغات کرده بودند که دیگر با حمایت شاه هم نتوانست یک سال بیشتر بماند. بعد رفت و بعد از آن دوباره خواستند او را به بغداد بفرستند؛ دید وقتی در نیشابور نتواند خودش را نگه دارد، بهتر است به بغداد برود.

بنده به غزالی خوش‌بین نیستم. اما درد زیادی دارم و در اینجا فرصت شما را نمی‌گیرم. دارم مقاله می‌نویسم؛ درباره کمک غزالی به انحراف فکری جهان اسلام؛ یعنی یک دین عقلانی اسلامی را که خود عقلانیت از اعجازهای اسلام است، بردند در ردیف مسیحیت و در اینجا غزالی بدون این که مبتکر این روش باشد، به عنوان مروج این روش، مقصر بزرگ جامعه ماست.

شما چه راهی را برای تشخیص این که آیا اصول عرفانی واقعاً اسلامی هستند یا خیر، پیشنهاد می‌کنید.

□ من یک ملاک دارم؛ با آن ملاک من معتقد هستم که هر کس با انصاف نگاه کند، می‌تواند تشخیص بدهد که اصول تصوف، مورد دعوت نبی اکرم (ص) و مورد توجه صحابه نبوده است و آن ملاک تطبیق است؛ یعنی اول اصول تصوف را مثل وحدت وجود که خدا هست و هیچ جز او نیست یا مسئله ریاضت و مسئله شهود و فنا و غیره را تصور بکنید و پس از آن، متن اسلام را ببینید، و بعد متن اسلام را با آن اصول تطبیق کنید؛ مثلاً اشعار ابونواس را که اصلاً حالت عرفانی نداشت یا بعض اشعار شعرای زمان خودمان را که اصلاً اگر با آنها زندگی کنی، می‌بینی اصلاً در حال و هوای عرفان نیستند، ما اینها را با مبانی عرفان تطبیق می‌دهیم. این تطبیق است نه این که آن آقا این را گفته است.

من یک مثال دیگر می‌زنم؛ ببینید کسی سر غروب خیار حراج کرده بود و می‌گفت ده تا خیار نیکان یک قرآن، صوفی ای رقصید. گفتند چرا می‌رقصی؟ گفت: مگر نمی‌شنوید می‌گوید خیار نیکان، ده تا یک قرآن، حالا ببینید در درگاه حقی که برگزیدگان و نیکان ده تا یک قرآن باشد، ماها دیگر چه ارزشی داریم. این تطبیق است نه این که آن آقای خیارفروش این را می‌گوید. صوفی چنین تطبیقی می‌کند. ابن عربی مثلاً در آیه «و قضی

ربک أن لا تعبدوا الا اياه»، می‌گوید، همه «پرستش‌ها» از آن خداست، چون این قضای الهی است که جز او را نپرستند. هر کس گوساله می‌پرستد، او را می‌پرستد، هر کس گاو را می‌پرستد او را می‌پرستد. این تطبیق است. «قضی ربک»، قضا به معنای حکم است، امر خداست که جز او را نپرستید؛ این حکم تشریحی است نه حکم تکوینی که مثلاً همه مجبور باشند تا تنها خدا را پرستند. این را من در کلاس درس عرفان نظری گفتم، یک دانشجویی به من گفت، فلانی، ادامه آیه را هیچ خوانده‌اید؟ گفتم، مگر چیست؟ گفت، «و بالوالدین احساناً»؛ یعنی آن وقت هم که انسان مادرش را کتک می‌زند، باز هم در واقع احسان می‌کند، این قضای الهی است که هر کس هر کاری می‌کند، احسان است. این تطبیق است، ما آیه را بگذاریم ببینیم این آیه دلالتش این است یا این نیست.

هو الاول والآخر چطور، آیا استدلال به این آیه هم تطبیق است.

□ این که خیلی ساده است، این اصلاً ربطی به مطلب ما ندارد، «هو الاول و الآخر» یعنی اول هم تویی، آخر هم تویی، یعنی قبل از آفرینش تو بودی، بعد از معاد هم تو خواهی بود. هم در ظاهر تو هستی، یعنی اگر الآن آشکارا حرف بزنیم، تو می‌فهمی و اگر پیچ هم بکنیم باطن قضیه را تو می‌فهمی.

با یک کلمه که نمی‌شود مسیر یک کتاب را عوض کرد. بالاخره عرف از آن چه می‌فهمد. اگر این فهمش از آن فهم ابن عربی بود، چرا همان فهم در آن زمان رواج پیدا نکرد؟ من می‌گویم، اگر ملاکمان این باشد و به کتاب و سنت طوری نگاه کنیم که دلالتشان را در نظر بگیریم، نه تطبیقشان را، نمی‌توان گفت که آیات قرآن بر اصول عرفان دلالت می‌کند. اگر بنا به تطبیق باشد، تمام عرفان را با دیوان هر شاعری می‌توان تطبیق داد. حتی شنیده‌ام که یک نفر اتل متل توتوله را تفسیر عرفانی کرده است و تمام مسائل تصوف را در این چند چیز عوامانه بچه‌گانه جمع کرده است. خوب همه چیز را ما می‌توانیم تطبیق بدهیم. ما به نوعی با سلفیت می‌توانیم کنار بیایم؛ همان طوری که غزالی کنار آمده است، اما اگر بخواهیم به اسلام بازگردیم؛ دینی که قدم به قدمش تعقل و تدبّر می‌خواهد، ما را به حوزه‌ای غیر عقلانی نخواهد کشید.

یکی از تحریف‌هایی که غزالی‌ها باعث شدند، این بود که، از دین عقلانی اسلام دینی همانند مسیحیت درست کردند که به آدم می‌گوید، فکر نکن. دین ما سراپا فکر و

سراپا تفکر است و طبیعی‌ترین پدیده در اسلام، معتزله‌اند. می‌دانید که از نظر تاریخی هم، بر اشاعره مقدم‌اند؛ یعنی مولود طبیعی جهان اسلام همان اعتزال و فلسفه بود و تشیع هم بر پایه عقلانیت استوار است.

تصوف کمتر تحت تأثیر اندیشه‌های غرب و ترجمه‌ها بوده است.

□ تصوف تحت تأثیر اندیشه نیست، تصوف تحت تأثیر یک مکتبی است که انسان را به نیندیشیدن و به تسلیم فرامی‌خواند. اندیشه اختیارش دست انسان است؛ شما می‌توانید ببینید که اندیشه از کجا آمده است، اگر به شما بگویند دو دو تا چهار تا، شما قبول می‌کنید، ولی اگر بگویند، دو دو تا، سه تا؛ اختیارتان دست خودتان است و قبول نمی‌کنید. ولی در جایی که به شما بگویند، این عقل و هوش را رها کن و چشم و گوشت را ببند و بیا، آنجا خطرناک است.

آیا با این دو دو تا سه تا می‌توانیم، برویم سراغ متن قرآن؟

□ نه، معتزله به عقل توجه می‌کنند و قرآن هم به عقل توجه کرده است، اما در توجه به عقل طبعاً تعارضی پیش می‌آید؛ همان که مرحوم علامه طباطبایی در مقدمه المیزان مطرح می‌کند. در قرآن جمله‌ای که مفهوم ما نباشد نیست، ولی یک جاهایی ما باید فهمان را بالاتر از فهم عرفی قرار دهیم؛ یعنی وقتی که می‌گوید: «الرحمن علی العرش استوی» در اینجا ما باید یک مقدار از فهم عرفی بالاتر برویم، یا «ید الله» را یک مقدار از درک عرفی بالاتر بفهمیم.

معتزله هم به نظر من همین قدر معتقد هستند که یک مقدار اصل را بنا بر تعقل بگذاریم؛ یعنی مثلاً الآن که شما با من طرف هستید، وقتی می‌توانید با من درست طرف باشید که من عقل و اندیشه داشته باشم، اما اگر من عقل و اندیشه‌ام را کنار بگذارم، شما می‌خواهید چه بگویید و چه بشنوید. تنها دینی که عقل و اندیشه را محور قرار داده، اسلام است. از معجزات اسلام هم همین است. اصلاً این از معجزات اسلام است که متکلمان، نه فلاسفه، این مسئله را مطرح می‌کنند که آیا عقیده بدون استدلال مقبول است یا مقبول نیست. این از افتخارات ماست؛ یعنی ما اگر معتقد باشیم، ولی بدون توجیه و بدون استدلال، اصلاً این را اسلام از ما قبول نمی‌کند. آن که در مسیحیت، ایمان

است، در اسلام، نفاق است. مسیحیت می‌گوید اگر ذهنت می‌گوید، دو دو تا چهارتا، ولی اگر در کتاب مقدس، خلاف آن آمده است، تو باور کن که دو دو تا سه تا است.

پرسش فرق بین تثلیث و «یحذركم الله نفسه» چیست؟ فکر نمی‌کنید این دو مثل هم باشند؟
 □ اولاً عرض کردم که به قول علامه، ما یک مقدار موضع خودمان را تطبیق می‌دهیم. «یحذركم الله نفسه» یعنی این که از خدا بترسید، نه این که در دین فکر نکنید.

پرسش دین نه، من تثلیث را می‌گویم؛ فرق تثلیث با «یحذركم الله نفسه» در آیه چیست؟ آیا هر دو مثل هم نیستند؟
 □ نه، تثلیث می‌گوید، فکر نکن، ولی خدا هیچ وقت نگفته است که درباره‌ی من فکر نکن.

پرسش چرا ما روایتی داریم که می‌گوید: در ذات، تفکر نکنید.
 □ من فکر نمی‌کنم که مفهوم آیه‌ی همانی باشد که از روایت برمی‌آید. «یحذركم الله نفسه» یعنی خدا شما را برحذر می‌دارد؛ یعنی از او بترسید. «اتقوا الله». شما صدر و ذیل آیه را در نظر بگیرید و ببینید که آیا درباره‌ی تفکر است؟ من قبول می‌کنم، الآن المعجم را بیاورید و صدر و ذیل آیه را نگاه کنید و ببینید آیا آیه درباره‌ی تفکر است؟ اما روایات تفکر بستگی دارد به منطقی که منطقی جاهل و علم است؛ یعنی آدم یک چیز را یا نمی‌داند یا می‌داند؛ مثلاً یک نفر نمی‌داند، انسان چیست. وقتی که به او گفتید «الانسان حیوان ناطق» دیگر همه چیز را می‌داند. این ضعف منطقی ماست که عرض کردم باید درست بشود. درباره‌ی خدا اگر رابطه‌ی شما علم و جاهل باشد، یعنی شما خدا را نمی‌دانید. یک دفعه بگوییم تمام هستی خدا را در ذهن شما بگذارند. این هیچ جا اتفاق نمی‌افتد. این ضعف منطقی شماست. شما نه کنه انسان را می‌دانید، نه کنه یک ذره را. کنه ذات خدا را هم نخواهیم دانست، اما آیا درباره‌ی خدا هیچ چیز نخواهیم دانست؟ چرا! مثلاً شیخ اشراق برای خدا ماهیت قائل است و ماهیتش را هم بدیهی می‌داند که نور است.

بسیاری از متکلمان ما هم، برای خدا ماهیت قایل هستند. فقط یک سری از این فلاسفه بعدی آمدند و این مطلب را جا انداختند که خدا ماهیت ندارد. خوب این هم محل بحث فلسفی است. وقتی که ما خدا را نمی‌فهمیم، چه چیز را قبول می‌کنیم. بالاخره

باید یک چیزی بفهمیم و لااقل یک تعریفی به عنوان مبدأ و خالق و آمر و ناهی جهان، داشته باشیم.

شما فرض کنید الآن دو نفر پیش شما بیایند، اگر شما را روحانی مسلمان فرض کنیم و آن دو هیچ مذهبی نداشته باشند و بخواهند مسلمان بشوند، شما از آنها چه می‌خواهید؟ شما از آنها می‌خواهید که معتقد بشوند که این جهان مبدئی و پیغمبری دارد. این مشکل نیست، اما وقتی کشیش مسیحی باشید و آن دو نفر پیش شما بیایند، شما می‌خواهید بگویید خدا سه چیز است و در عین حال یک چیز است. این خیلی مشکل درست می‌کند. ما باید یک معادله ریاضی داشته باشیم که یک چیز سه چیز است و سه چیز یک چیز است. این برای کسی قابل حل نیست. شما مجبورید بگویید، اینطور چیزها قابل فکر نیست. یا مثلاً در اسلام می‌گوید، آقا تو آدمی معمولی هستی «اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئاً»، آمده‌ای در این دنیا زندگی کنی. این دو راه است؛ اگر این راه را بروی، نجات است و اگر آن راه را بروی، هلاک است. ولی آنجا می‌گوید، پدرت گناه کرده است و تو اصلاً بالفطره گناهکار هستی. این را من چطور تحمل کنم. من گناه نکرده‌ام، چرا گناهکار باشم؟ بنابراین فرق زیاد است.

البته من نمی‌گویم که اسلام همه چیزش عقلانی است؛ در فروع ما خیلی چیزها هست که شاید هرگز با عقل درک نشود؛ مثلاً نماز صبح چرا دو رکعت است، شاید هیچ وقت توجیه عقلی نداشته باشد، اما در اصول اولیه‌اش، عقلانی است و تأکید متن اصلی دینی ما بر عقلانیت است؛ یعنی ما این همه «یعقلون» و «یتفكرون» داریم. آن آیه را که شما پیدا کردید نیز قابل توجیه است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ «أَفَى اللَّهُ شَكًّا» دیگر جا برای برهان نمی‌گذارد.

□ نه! «أَفَى اللَّهُ شَكًّا» را مرحوم طباطبایی می‌گوید، «شک» نه به این معنا که اصلاً احتیاج به برهان ندارد. اگر هم فرض کنید که بدیهی باشد - که هیچ کس معتقد نیست - باز استدلالی عقلی است. اصلاً شک کار عقل است. «أَفَى اللَّهُ شَكًّا» یعنی عقل شما در این باره نباید تردید بکند؛ چون مطلب روشن است. «لا اکراه فی الدین» یعنی چه؟ یعنی ما به زور شما را مسلمان نمی‌کنیم. خودتان باید بپذیرید، چرا؟ چون «قد تبین الرشد من الغی» راه و بی‌راهه برای شما روشن است.

به نظر من عمده‌ترین تفاوت بین این دو در این است که قصه تثلیث در مسیحیت، عقل‌ستیز است؛ نه اینکه استدلال عقلی بر آن نداریم. استدلال بر خلاف آن داریم و این مغایر عقل است. اما این مثال‌ها که از قرآن ذکر شد، اصطلاحاً عقل‌گریز هستند؛ یعنی عقل مخالف آنها نیست، ولی بر آنها استدلال عقلی نداریم.

□ اجازه بدهید من گفته شما را این طور اصلاح کنم - مرحوم علامه هم به این نکته اشاره دارد - که در مسیحیت اقرار می‌کنند که این مسئله ضد عقل است؛ یعنی عقل یک چیزی می‌گوید، این مسائل ایمانی ما یک چیز دیگر، ولی علامه در ذیل آیه‌ای از سوره انعام - ظاهراً اگر اشتباه نکنم، آیه ۸۷ تا ۸۹ - می‌گوید، ما نمی‌گوییم در اسلام چیزهایی که با عقل درک نمی‌شود، وجود ندارد، اما چیزی که در عقل، تناقض ایجاد کند، یعنی ضد عقل باشد وجود ندارد؛ شما اگر این حرف را بفرمایید، درست است. این هم یک مسئله است که ما بینیم مسائلی داریم که الآن با عقل ما قابل تبیین نیستند، ولی طوری هم نیستند که ما را به تناقض بکشانند. ولی آنچه مسیحیت می‌گوید در ذهن ما تناقض ایجاد می‌کند. این تنها مسیحیت نیست؛ ادیان هندی هم همین طور هستند. الآن خوشبختانه تنها دینی که روی عقلانیت تأکید می‌کند و تنها دینی که مدعی متن آسمانی تحریف نشده است و تنها دینی که مدعی حکم جامع آسمانی است، نه بشر ساخته، دین اسلام است. ما هم باید اسلام را با همین‌ها قبول کنیم. اگر نتوانستیم، مجبور نیستیم. حالا این را به حساب ارتداد بنده نگذارید، ولی وقتی دین، خودش به من می‌گوید، آقا با عقلت با من برخورد کن، من حق دارم عقل خود را معیار قرار دهم و اگر دینی بگوید که حق فکر کردن نداری و اگر فکر کنی، بدبخت می‌شوی. تو باید مرا بپذیری - عقلت قبول کند یا نکند - این مسخ آدمیت است ولی در اسلام، آدم را نگه می‌دارد و می‌گوید، راحت باش و بیندیش، تو آدم هستی، قدرت تعقل داری، آن وقت بیا بین اگر من را قبول می‌کنی، قبول کن و گرنه، نکن. اما آن یکی می‌گوید، اصلاً بگویی می‌اندیشم، نابود می‌شوی. اندیشه هم از آن تو نیست. بین این دو خیلی فرق است.

الآن ممکن است کسی بیاید و اهل منطق نباشد و بی‌اساس، حرف بزند. مخالفت هم بکند؛ این یک حساب دارد، ولی آدمی هم هست که تحلیل دارد، کتاب دارد، کتاب می‌نویسد؛ خوب، ما هر دو را قرار است رد بکنیم، مانعی نیست، اما حساب این را باید

از حساب آن جدا کنیم. به او می‌گوییم، نادان است، اما به این نگوئیم، چون این آدم اهل منطق است و دلیل می‌آورد، در مورد این باید بنشینیم دلیل‌هایش را نقد کنیم و رد کنیم. اسلام ما را در ردیف بودیسم نگذارند، در ردیف مسیحیت نگذارند، ولی بیایند و رد کنند.

پیش‌نویس نسبت بین عرفان نظری و عملی را چگونه می‌بینید؟

□ اگر بخواهیم بین عرفان نظری و عملی فرق بگذاریم، باید توجه داشته باشیم که عرفان عملی دو معنی دارد؛ معنای اصلی‌اش این است که یک نفر در عمل شروع کند به عمل عرفانی؛ یعنی بنده و جنابعالی تصمیم بگیریم تا به سیر سلوک بپردازیم و شیخ و پیر را پیدا کنیم و دستوراتمان را هم بگیریم و شروع کنیم، این می‌شود عرفان عملی؛ یعنی در عمل وارد عرفان شده‌ایم و به تعییری، عرفان عینی و اجرایی. یک عرفان عملی دیگر هم داریم و آن مثل عرفان نظری بحث از مسائل عرفان عملی است؛ یعنی مثلاً این عمل این‌طور شروع می‌شود، چله دارد، اولش یقظه است، یا اولش توبه است و آخرش فنا است. اینها می‌شود مباحث مربوط به عرفان عملی، مثل منازل السائرین، صد منزل یا صد میدان خواجه عبدالله انصاری. اینها را می‌گویند، عرفان عملی، اینها بحث عرفان عملی است؛ مثل بحث از احکام نماز، که نماز خواندن نیست، نماز عملی آن است که شخص بلند شود و وضو بگیرد و نیت کند و «الله اکبر» بگوید و وارد نماز بشود، این نماز عملی است. آن بحث از اعمال نماز است.

پیش‌نویس آیا اگر اسمش را بگذاریم مسایل عرفان عملی، درست است؟

□ بله، مسائل عرفان عملی، یا مباحث مربوط به عرفان عملی. و اما عرفان نظری، در بشر یک خاصیتی هست که هر طبقه می‌خواهد خودش را با محیط، هم‌رنگ یا سازگار کند. عرفا به عنوان یک طبقه جدید وقتی در جهان اسلام پیدا شدند، اول فقط رشد می‌کردند، هم از نظر کیفیت، معلوماتشان روبه‌رشد می‌رفت و هر روز مطالب جدیدی می‌گفتند، هم از نظر کمیت، پیروانشان گسترش پیدا می‌کردند. وقتی این رشد به جایی رسید، می‌شود یک طبقه، یک صنف بالاخره یک مسلک یا مذهب یا هر چه بگوییم. این نحله بالاخره باید بتواند پاسخگوی درون و بیرون خودش باشد.

بزرگان تصوف دست‌کم از نیمه قرن چهارم، آرایشان را جمع‌بندی کردند و

ارائه دادند که سه چهار کتاب مهم شکل گرفت؛ مثل اللع که به نظرم در میان سایر نوشته‌ها بی نظیر است و خیلی نکته دارد؛ قوت القلوب ابوطالب مکی که البته زیاد عمیق نیست، ولی از نظر مسائل اخلاقی تقریباً می‌گویند، مبنای احیاء العلوم غزالی است و التعرّف کلابادی؛ این کتاب‌ها همگی مربوط هستند به حدود سیصد و هشتاد و چند، یعنی در نیمه یا ربع چهارم قرن چهارم هستند و با کمی فاصله رسالهٔ قشیریه. وقتی اینها تنظیم شدند، به هم‌دیگر اطلاع‌رسانی می‌کنند. صوفی‌های قرن بعد، کتاب‌ها را می‌خواندند، چیزی هم به آن اضافه می‌کردند، تا دورهٔ مثلاً سهروردی و عین القضات و ابن عربی رسید. وی کارهای زیادی کرد، ولی پراکنده، اما شارحان ابن عربی مثل قیصری یک نظام نهایی به این کتاب دادند. این نظام‌ها همیشه قریب‌سازی می‌شود؛ یعنی در جامعه تشکیلاتی برای خودش دارد. اگر جمعیت جدیدی هم درست بشود، سعی می‌کند تشکیلات مشابهی به وجود آورد؛ مثلاً در همین انقلاب ما اگر سابقهٔ جریان این مجلس و انتخابات و اینطور چیزها نبود، ما هم وارد این مقوله‌ها نمی‌شدیم، ولی چون در اطراف ما و در کشورهای دیگر وجود داشت، ما هم مجبور بودیم مجلس شورا درست کنیم و نامش را بگذاریم مجلس شورای اسلامی؛ تجربه‌ها به گونه‌ای تکرار می‌شوند. اینها با تجربهٔ دو صنف در جامعهٔ ما رو به رو شدند؛ یکی متکلمان و یکی فلاسفه که مجموعاً گروه‌هایی بودند که برای خودشان اصول و فروع و مطالبی داشتند و به مردم می‌گفتند که مبدأ چنین است و معاد چنان است. اینها هم مطالبشان را به سلیقهٔ اهل کلام تنظیم کردند. این را مثلاً قیصری در مقدمهٔ نایب‌اش تصریح می‌کند که اینها حرف ما نیست، ولی ما می‌خواهیم با قوم به زبان خودشان وارد بحث بشویم و بالاخره آنها را قانع کنیم. عرفان نظری در واقع به تقلید از کلام و فلسفه یک جهان‌بینی گفتاری و ذهنی را درست می‌کند، ولی این در عرفان مشکل ایجاد می‌کند؛ چون فلسفه و کلام عقلی و قابل بحث و نقل و انتقال هستند، ولی عرفان قابل بحث نیست. به‌رحال این شبیه‌سازی صورت گرفت، اگر چه به ضرر عرفان عملی تمام شد؛ چرا که خودشان نیز می‌گویند، اینها حجاب هستند. وقتی فصوص تو را از حرکت باز بدارد، چه مکاسب بخوانی و فکر کنی عارف هستی و چه فصوص بخوانی و چه شفا بخوانی، فرقی نمی‌کند. فصوص در اینجا دردی را دوا نمی‌کند. بعد این مسئله، عرفان نظری را به وجود آورد؛ عرفان نظری، یعنی قریب‌سازی مطالب عرفانی با کلام و فلسفه. این قریب‌سازی تقریباً در قرن هفتم تکمیل

شد؛ بعد هم متأسفانه هیچ تغییری در آن ایجاد نشد؛ یعنی به همان شکل است و هیچ‌کس هم چیزی اضافه نکرده است، هر کسی آمده شرحی داده و یک اظهار ذوقی کرده و تعلیم داده است. به نظر من این فرق عرفان نظری و عملی است.

بگویی درباره نسبت بین دین و عرفان که کتابی هم نگاشته‌اید، نظر تان چیست؟

□ سلوک عرفانی به عقیده من عین دین نیست؛ نه به این معنا که این سلوک چیز بدی است، بلکه این سلوک هم یک راه است و بشر این راه را کشف کرده و شاید یک الهامی بوده است. بعضی انبیا در گذشته بوده‌اند که شاید مأمور تبلیغ این راه بوده‌اند، ما چه می‌دانیم؟ این یک راه است، اما این راه باید خودش با اصول و مبانی خودش پیموده شود، این راه به هر شکلی از اصولش منحرف شود، آسیب می‌بیند. این راه به چند شکل از اصول خود منحرف شده است. نگوئیم از اصولش منحرف شده است؛ چون همه اقسام را شامل نمی‌شود، بهتر است بگوئیم: مشکل ایجاد شده است. مشکل اول از طرف دین‌دارانی بود که این راه را تحریم می‌کردند و می‌گفتند این راه اساساً بیرونی و وارداتی است. مشکل بعدی مشکل کسانی بود که این مسئله را دینی کردند، این هم مسیر را عوض کرد، یعنی کسی که روزه می‌گیرد و نماز می‌خواند یا مثلاً پرهیزی دارد، احساس کند وارد عالم عرفان شده است و کار عرفانی می‌کند. نه! این هم یک جور مشکل است. سوم نظری کردن عرفان است که خودشان کردند، آنها به تبعیت از جمع چنین کردند. در تخصص من نیست و این را قطعی نمی‌گویم، ولی برای مثال، شایع است که همین منابع اربعه که ما برای فقه می‌گوئیم، یعنی کتاب، سنت، عقل و اجماع، یک مقدار تقلید، و شبیه‌سازی با اهل سنت است؛ آنها چهار تا دارند خواستیم ما هم چهار تا داشته باشیم. این شبیه‌سازی را خودشان کردند، ولی بعد دیدند که برایشان مشکل ایجاد می‌کند و عملاً هم می‌بینیم مشکل ایجاد شده است، الآن همه خیال می‌کنند که چون من عرفان نظری نوشته‌ام، عرفان می‌دانم و عارف هستم. من کاملاً احساس می‌کردم که دانشجویان کلاس عرفان نظری من دچار توهم می‌شدند که مثلاً جلسه دوم است، دیگر یک قدم در عرفان جلو رفتیم. در صورتی که اینها توهم بود، اینها یکی از مشکلات همین نظری شدن عرفان است.

چهارمین مشکل در عرفان، مشکل مرشد و ضرورت آن است، اما این مرشدها وقتی

که جاه و مقامی پیدا کردند، نخواستند این را از دست بدهند. اینها مرشد مادام العمر بودند و آخرش هم مرشدی را به بچه‌شان می‌دادند. گاهی اتفاق می‌افتاد که بچه و آقازاده اصلاً چیزی نمی‌دانست، اما تشریفات را باید اجرا می‌کرد؛ مثل کسی که روزه نمی‌گرفت، ولی سحری می‌خورد. یکی اعتراض کرد گفت آقا تو که روزه نمی‌گیری، برای چه بلند می‌شوی؟ گفته بود: همین مانده است که بلند هم نشوم و سحری هم نخورم، دیگر کافر کافر می‌شوم؟! روزه نمی‌گیرم دست‌کم سحری را بخورم. مشایخی که مرشد بودن را اینگونه به ارث برده‌اند، الآن هم زیاد هستند، اینها در عالم باطن دستی ندارند، فقط این مسائل باقی می‌ماند که به خانقاه چطور بیایی، چطور مصافحه کنی، من کجای دست تو را ببوسم، تو کجای دست مرا ببوسی، آنجا پتو تکان خورد، دست نزنید، خانقاه خادم دارد، کار هرکس نیست که صافش کند، اگر استکان را گذاشتند تعارف نکنید و یک سری مسائل خشک دیگر هم به عرفان خیلی لطمه زده است.

عرفان کار هرکس نیست. بشر تکلیف شرعی اش را خدا به اندازه، تعیین کرده است. می‌گوید انسان! در اینجا زندگی ات را بکن، بخور و بنوش، ولی حدّ و حدود را هم رعایت کن. آنجا هم آمدی اگر این حدّ و حدود را رعایت کنی، ادامه اش را در آنجا بگیر؛ سعادت و لذت مال تو. اما این آقا که عارف می‌شود، به اینها قانع نیست، می‌گوید، من فقط آن دنیا را می‌خواهم. تصوف یک چیز خطرناکی است. این می‌گوید، دنیا را نمی‌خواهم، بیا برو بهشت. نخیر! اصلاً نمی‌خواهم. پس چه می‌خواهی؟ می‌گوید خودش را می‌خواهم. خودش را می‌خواهی؟ بیا بخواه بینم چطور می‌خواهی!؟

عرفان مثل تکلیف شرعی عمومی نیست، یک ماجراجویی است، مثل ماجراجویی حضرت آدم. البته در شأن بشر است. آدم را گفتند، آقا این دریای بیکران نعمت خدا مال تو، فقط به آن دست نزن. آدم هم همه را رها کرد، فقط به آن دست زد، گفتند: برو بیرون. ما بچه همان آدم هستیم.

پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم این عارف نه اینجا را و نه آنجا را نمی‌خواهد. اگر به بهشت برود، بهشت را تحقیر می‌کند و می‌گوید، من اگر تو را نداشته باشم، تمام دنیا را هم به من بدهند، لذت نمی‌برم. سر ما را چرا این جوری گرم می‌کنی؟ ما خودت را می‌خواهیم. و خودش را خواستن برای بشر ماجراجویی است؛ یا می‌رسد یا نمی‌رسد؛ خود اینها اقرار می‌کنند که ما

نمی‌رسیم و هر جا برویم، با خودمان رو به رو هستیم و در نهایت غیر از باطن خودمان چیزی نیست. رسیدن هم هزارمشکل دارد و لذا من تأکید می‌کنم که عرفان تکلیف عام نیست، بلکه یک ماجراجویی است که هر کس اقدام کند، هر بلایی به سرش بیاید، خودش مسئول است. اگر عافیت و سلامت می‌خواهد همان شریعت است، ولی اگر افتاد به ماجراجویی، نتیجه‌اش با خودش است. می‌خواهد از کوه هیمالیا صعود کند، خوب صعود، سقوط هم دارد؛ هم دست بلندکردن و پرچم‌زدن و جایزه‌گرفتن دارد، و هم افتادن و تکه‌تکه شدن. عرفان هم یک صعود است به قلهٔ عرش الهی و رسیدن به وصال حضرت حق که در شأن ما هست، ولی ممکن است برسیم و ممکن است نرسیم؟ این روحیهٔ خاص خودش را می‌خواهد. چه‌طور جبهه‌رفتن کار هرکس نبود و روحیه‌های خاصی می‌خواست. کسی بود که سواد نداشت، ولی یک‌دفعه موجی در درونش به وجود می‌آمد و مرد و مردانه، جرأت می‌کرد تا از جانش بگذرد. از طرف دیگر گاهی می‌بینید که شخصی مثلاً آیت‌الله است، ولی یک صدای انفجار می‌شنود و نفسش قطع می‌شود. عرفان یک چنین راهی است. عرفان راهی است که اگر انسان کتک خورد، باز ادامه دهد. مثل خدایا مرز امام «ره» که مبارزه می‌کردند، مگر هر کسی جرأت داشت زندان برود؟! با کمی سخت‌گیری، بعضی هزار جور تغییر عقیده می‌دادند، ولی یک‌عده بودند که اگر ده بار هم آنها را می‌بردند و کتک می‌زدند، سر جای خودشان می‌ماندند و باز حرف خودشان را می‌زدند. عرفان حال و هوای خودش را می‌خواهد و کار «آهسته بیا و آهسته برو»ها نیست. این غلط‌انداز است. درس فصوص دادن کار هر کسی هست، اما آن که بتواند واقعاً راه بیفتد، هرکسی نیست.

امشب ز غمت میان خون خواهم خفت وز بستر عافیت برون خواهم خفت
این کار هر کس نیست.

گاهی به یک زاهد که از دنیا پرهیز می‌کند، می‌گویند عارف یا صوفی؛ شما این مطلب را چگونه می‌بینید؟ آیا بین مقوله‌های زهد، توکل، صبر و توبه که هم در شریعت کاربرد دارند و هم در عرفان فرقی هست؟

□ مسائلی مشابه آن‌چه در شریعت هست، در عرفان هم هست؛ مثلاً توکل را شریعت دارد، عرفان هم دارد؛ اینها با هم فرق دارند و این خیلی اشتباه می‌شود؛ یدر علامه

مجلسی یا شیخ عباس قمی به تصوّف، تمایل داشت. آدم زاهدی بود و مثلاً نماز شب می خواند و حلال و حرام را زیاد مراعات می کرد و منزوی بود. مردم فکر می کردند که هر کسی اینطوری باشد، صوفی است. در صورتی که این صوفی نیست. ما در اینجا چه کار کنیم و از کجا بفهمیم که فلان آقایی که مثلاً زاهد گوشه نشینی است، صوفی هم است یا نیست. فرق هایی که در عمل دارند، خیلی زیاد است. عمل شریعت یک چیزی است و عمل عرفانی یک چیز دیگر.

این دو ظاهرشان هیچ فرقی ندارد؛ یعنی یک زاهد هم ممکن است در گوشه ای بنشیند، ذکر بگوید، نمازش را بخواند و دائماً روزه باشد. یک صوفی هم ممکن است دائماً روزه باشد و البته صوفی باید بیش از تکالیف شرعی عمل کند تا حالت ریاضت پیدا کند؛ چون تکالیف شرعی مشقت ایجاد نمی کند. بنابراین باید مستحبات را زیاد انجام بدهد و اعمال را برای خودش بیشتر کند. کم بخوابد و کم بخورد و اعمال دیگر. زاهد و صوفی می توانند در زهد شریک باشند. چیزی که اینها را از هم جدا می کند، مبانی معرفتی است. اهداف و مبانی معرفت، محدود به همین چیزی است که شریعت از ما خواسته است. این آدم می گوید، من خدا را می شناسم، خدا به من امر کرده است که پرهیز کن، من هم پرهیز می کنم و می خواهم خدا مرا ببخشد و منظورم از قربه الی الله، مورد عنایت قرار گرفتن است؛ نه این که مثلاً نزدیکی تکوینی به خدا پیدا کنم و من شبه خدایی بشوم یا با خدا یکی بشوم. برنامه من این است که مورد عنایت و محبت خدا قرار بگیرم، خدا از من راضی باشد، «رضی الله عنهم و رضوا عنه»، فردا هم بروم به بهشت و به زندگی سعادت مندانه خودم مشغول شوم. این زاهد است.

اما عارف در عین حالی که مشابه همین را عمل می کند، اگر اهدافش را نگاه کنید، او این معرفت های ظاهری را کافی نمی داند، بلکه می خواهد به یک معرفت شهودی برسد؛ یعنی در باطنش یک چشم دیگر باز بشود. او ظاهر را توهم می داند؛ در حالی که زاهد این ظاهر را واقعی می داند، می داند که پایدار نیست، ولی این را قبول دارد، می گوید: من هستم، تو هستی او هست؛ ولی در نظر عارف همه این هست ها عدمند، توهمی بیش نیستند، و همه اینها سر انجام باید این تعیین ها را از دست بدهند و در وجود واحد حضرت حق فانی بشوند. این هدف های عرفان است و عارف در صدد این است که روز به روز با ریاضتش خودش را به آن جایی برساند که دیگر خودش نباشد، هویت و

شخصیت و فردیتش منحل بشود، اصلاً او نماند؛ چون در عرفان، هدف نهایی وقتی تحقق پیدا می‌کند که تو نباشی.

پرسش فرق زاهد را با عارف در مقام نظری بیان فرمودید. در مقام عمل چه طور؛ آیا مثلاً توبه زاهد با توبه عارف فرق دارد؟

□ بله؛ این دو با هم فرق دارند. و البته این را کم توضیح می‌دهند. توبه عرفانی با توبه شریعت فرق دارد؛ توبه شریعت به تحوّل تکوینی در ذات انسان نیاز ندارد، تحوّل اجرایی تکلیف است؛ یعنی من تا دیروز به حرف خدا که گفته بود «ربا نخور» گوش نمی‌دادم، امروز به زیارت حضرت معصومه - سلام الله علیها - آمدم و دوستم مرا دید و گفت: فلانی ریشت سفید شده است، از این کارها دست بردار و من هم ترک کردم. من همان «من» هستم، ولی تا به حال ربا می‌خوردم و الآن تصمیم گرفتم که از امروز پولی به ربا ندهم؛ این می‌شود توبه شرعی؛ یعنی توبه شرعی را تو، به عنوان یک آدم مکلف انجام می‌دهی، عین نمازی که می‌خوانی، عین روزه‌ای که می‌گیری، ولی توبه عرفانی حالتی است که باید در انسان ایجاد بشود. این یک تحوّل تکوینی است. نمی‌دانم این را چطور بگویم، ببینید ما خیلی راحت می‌توانیم به یک نفر تکلیف کنیم که شما این بچه را نگاه دار. شما پنج ماه مکلف هستید که این بچه را نگاه داری کنی. شیر خشک هم به تو می‌دهیم و می‌گوییم، هر روز این بچه را تر و خشک کن. این تکلیف شرعی است. او می‌تواند این کار را انجام بدهد، ولی زاییدن بچه، این یک تکلیف نیست، ما نمی‌توانیم مثلاً به یک مردی بگوییم تو باردار شو، این آدم خاص خودش را می‌خواهد، بارداری یک حالت است؛ تمام مراحل عرفانی، وقتی عرفانی است که آن حالت را داشته باشد. اگر آن حالت را نداشته باشد برنامه شریعت است.

پرسش مگر شریعت از آن حالت منع کرده است؛ آیا هر دو قابل جمع نیستند؟

□ شریعت آن حالت را نمی‌تواند تکلیف کند؛ چون آن حالت اختیاری نیست. ببینید، مثلاً حالت بارداری را شرع نمی‌تواند به ما تکلیف کند که باردار بشوید. بارداری شرایط خاص خودش را می‌خواهد. یک آدمی می‌آید و می‌گوید، آقا شما از امروز تصمیم بگیرید که نماز شب بخوانید. این حالت ندارد، تبلیغاتی که می‌کند ما را تحت تأثیر قرار

می‌دهد و ما به عنوان یک تکلیف مفید تصمیم می‌گیریم و از فردا ساعت را تنظیم می‌کنیم، ساعت دو و نیم بعد از نصف شب بلند می‌شویم، وضو می‌گیریم و نماز می‌خوانیم، اما اگر یک نفر تهجد شبانه عرفانی پیدا کند، او یک چیز دیگری شده است، این عمل برای او تکلیف نیست، بلکه یک حالت است یا شریعت در مورد توکل می‌گوید، آقا کارهایت را واگذار به خدا، شما در زندگی وا گذاشتن کار را تجربه کرده‌اید. می‌روی خانه بخری، به یک بنگاهی اطمینان داری، می‌گویی آقای محترم! لطفاً یک خانه خوب برای من بگیر. من فرصت ندارم بیایم. تو را وکیل کردم و کارم را به شما وا گذاشتم. از حدود هشتاد میلیون هم بیشتر نباشد. در اینجا الآن تحولی در تو ایجاد نشد. تو همان آدم هستی سر جای خودت. همین‌طور، کارهایت را به خدا واگذار کن و چانه زن، اما توکل عرفانی یک حالت است. عرفان مثل شریعت نیست، کرامات دارد. در نبوت معجزه برای این است که دیگران را قانع کنند، ولی در عرفان در عالم سلوک، درویش هر لحظه با کرامت رو به روست. این کرامت‌ها به خاطر این نیست که بیاید من را قانع کند، بلکه به خاطر آن است که خودش پی ببرد که تحوّل در او پیدا شده است؛ یعنی اگر من و شما به مقام توکل شریعتی برسیم، همین ما هستیم، نه غذایمان فرق می‌کند، نه آبمان فرق می‌کند، نه رابطه‌مان مثلاً با همسایه فرق می‌کند، هیچی، فقط به مقام توکل رسیدیم. اما اگر به مقام توکل عرفانی برسیم آن یک مقامی است که برای خودش اقتضائاتی دارد، یک دفعه می‌بینید غذایت به یک پنجم تقلیل یافته و اگر یک ذره از آن بیشتر بخوری، اصلاً حالت به هم می‌خورد. اصلاً می‌بینید در شبانه روز یک وعده غذا می‌خورید، هیچ وقت هم احساس گرسنگی نمی‌کنید، این را خودشان می‌گویند که ارتزاقش از هوا می‌شود. یک تحوّل در ارگانیزم بدن و در روح و جسم شما ایجاد می‌شود. آن توکل سلوکی است و لذا ما افرادی را جمع می‌کنیم و صد منزل را در چهار جلسه می‌گوییم، طرف فکر می‌کند اینها را الآن می‌تواند اجرا کند. تازه اگر آنها را اجرا کنی، اجرای شریعتی است، نه اجرای سلوکی. برای اجرای سلوکی باید زیر برنامه برویم.

پنج آیا اینکه می‌گویند، زهد در قرن دوم زمینه‌ساز تصوف شده، حرف درستی است و آیا

آن زهد همین زهد است؟

□ بله، اصلاً زهد اسلامی زمینه‌ساز تصوف است. این که می‌گویند؛ مجاز معبر حقیقت

می‌دهد و ما به عنوان یک تکلیف مفید تصمیم می‌گیریم و از فردا ساعت را تنظیم می‌کنیم، ساعت دو و نیم بعد از نصف شب بلند می‌شویم، وضو می‌گیریم و نماز می‌خوانیم، اما اگر یک نفر تهجد شبانه عرفانی پیدا کند، او یک چیز دیگری شده است، این عمل برای او تکلیف نیست، بلکه یک حالت است یا شریعت در مورد توکل می‌گوید، آقا کارهایت را واگذار به خدا، شما در زندگی واگذاشتن کار را تجربه کرده‌اید. می‌روی خانه بخری، به یک بنگاهی اطمینان داری، می‌گویی آقای محترم! لطفاً یک خانه خوب برای من بگیر. من فرصت ندارم بیایم. تو را وکیل کردم و کارم را به شما واگذاشتم. از حدود هشتاد میلیون هم بیشتر نباشد. در اینجا الآن تحولی در تو ایجاد نشد. تو همان آدم هستی سر جای خودت. همین‌طور، کارهایت را به خدا واگذار کن و چانه زن، اما توکل عرفانی یک حالت است. عرفان مثل شریعت نیست، کرامات دارد. در نبوت معجزه برای این است که دیگران را قانع کنند، ولی در عرفان در عالم سلوک، درویش هر لحظه با کرامت رو به روست. این کرامت‌ها به خاطر این نیست که بیاید من را قانع کند، بلکه به خاطر آن است که خودش پی برد که تحوّل در او پیدا شده است؛ یعنی اگر من و شما به مقام توکل شریعتی برسیم، همین ما هستیم، نه غذایمان فرق می‌کند، نه آیمان فرق می‌کند، نه رابطه‌مان مثلاً با همسایه فرق می‌کند، هیچی، فقط به مقام توکل رسیدیم. اما اگر به مقام توکل عرفانی برسیم آن یک مقامی است که برای خودش اقتضائاتی دارد، یک دفعه می‌بینید غذایت به یک پنجم تقلیل یافته و اگر یک ذره از آن بیشتر بخوری، اصلاً حالت به هم می‌خورد. اصلاً می‌بینید در شبانه روز یک وعده غذا می‌خورید، هیچ وقت هم احساس گرسنگی نمی‌کنید، این را خودشان می‌گویند که ارتزاقش از هوا می‌شود. یک تحوّل در ارگانیزم بدن و در روح و جسم شما ایجاد می‌شود. آن توکل سلوکی است و لذا ما افرادی را جمع می‌کنیم و صد منزل را در چهار جلسه می‌گوییم، طرف فکر می‌کند اینها را الآن می‌تواند اجرا کند. تازه اگر آنها را اجرا کنی، اجرای شریعتی است، نه اجرای سلوکی. برای اجرای سلوکی باید زیر برنامه برویم.

پیش از آنکه می‌گویند، زهد در قرن دوم زمینه‌ساز تصوف شده، حرف درستی است و آیا

آن زهد همین زهد است؟

□ بله، اصلاً زهد اسلامی زمینه‌ساز تصوف است. این که می‌گویند؛ مجاز معبر حقیقت

است، یعنی همین، شما همه یک تجربه دارید. در دعای کمیل، در مجلس روضه، تا آدم خود را به گریه نزنند، گریه جدی شروع نمی‌شود. غالباً مردم حالت تباهی را می‌گیرند، بعد از چند لحظه جرقه‌ای زده می‌شود. وگرنه اینطور نیست که مدّاح یک تجزیه و تحلیلی از مظلومیت حضرت ابا عبدالله بکند و بگیرد و مردم هم گریه کنند. خوب الآن من به شما می‌گویم، کوفیان لعین به حضرت ابا عبدالله - علیه السلام - دو میلیون زخم زدند، ولی شما گریه نمی‌کنید. خوب دو میلیون کم نیست که، آن زخمهای روضه خوانی را صد برابر هم می‌کنند، اما شما الآن گریه نمی‌کنید. آن حالت مجازی را باید اول خودت در وجودت ایجاد کنی تا حقیقت پشت سرش بیاید. عرفا می‌گویند، مجاز فنطره حقیقت است، عمل به شریعت یک مسأله جدی است. همان زده‌ها زمینه ساز عرفان می‌شود. حالا هم اگر یک نفر شروع کند، باید اول از شریعت شروع کند. باید اول بگویم، بچه برو نمازت را بخوان؛ دخترم برو حجابت را رعایت کن؛ اگر تحمل این حرام و حلال محدود را داشتی، بیا یک بار دستورات مشکل تری به تو بدهیم، اما اگر تحمل نداشتی و همین را توانستی انجام بدهیم، دیگر دنبال عرفان نرو.

شریعت بر اساس خود آگاهی متعارف و عرفی انسان بنا شده، حتی دقت عقلی هم ندارد. آقای سبحانی استاد ما در بحث اصول و درس‌های دیگر بارها تکرار می‌کرد که بنیای شریعت بر مسامحات عرفی است، نه دقت‌های عقلی. در شریعت عرفی می‌گوید، آقا همین قدر که تو با توکل اقدام کنی، توکل را از شما قبول می‌کنند، ولی در عرفان، آدمی باید روز به روز پوست بیندازد، عوض بشود، شکل عوض بکند، احساس عوض شدن بکند تا به جایی برسد. شما غزالی را با سهروردی مقایسه کنید؛ غزالی پنج شش سال پا به پای امیران حقه‌باز از این شهر به آن شهر رفت تا این‌که مقام گرفت و رئیس نظامیه بغداد شد؛ در لباس فاخر و با تجملات و تشریفات وارد بغداد شد؛ در حالی که مردم از گرسنگی می‌مردند. خوب، این آقا با سهروردی فرق دارد که آن نمدر با پوشیده بود و غیر از آن هم لباسی نداشت و هر چه خواستند در پیش سلطان برود و این را در بیاورد، گفت نه، من همین هستم و راضی نشد. آنها هم گفتند، همین طوری بیاید، او را با همین لباس که می‌بردند، از هر دری که می‌خواست رد بشود، جلویش را می‌گرفتند که آقا تو کجا؟ تا این‌که سرانجام یکی با احترام به آن شیخ گفت که آقا از غلامان، جداگانه پذیرایی می‌شود؛ یعنی اگر این آقا غلامت است، او را همراه خود نبر، این را بگذار در

اینجا شام بخورد. شما نزد حاکم بروید. امیر گفت: آقا چه غلامی؟ ما به خاطر این مرد است که امروز اینجا می‌آییم. این در حال اختیار به آدم دست نمی‌دهد. عالم شریعت تقیه دارد، تقوا دارد، محاسبه دارد، مصلحت دارد، تازه شریعت بر اساس مصلحت است؛ به این بیان که من کار می‌کنم تا به بهشت بروم، اما آن آدم سالک هیچ چیز در نظرش نیست، جز به قول خودش:

تو عهد کرده‌ای که کشانی به خون، مرا من جهد کرده‌ام که به عهدهت وفا کنی
آن می‌گوید، می‌زنم. این می‌گوید، کی می‌زنی. منتظرم تا تو بزنی، چرا نمی‌زنی؟ این
یک حساب دیگر است. آن را با شریعت خلط نکنیم. شریعت برنامه زندگی عرفی است
برای عامه مردم.

پس آیا با همین قدر می‌شود «ولی» خدا شد و به مقام قرب الهی رسید؟

□ چرا نمی‌شود! خودش گفته است که با همین قدر ولی می‌شوید. اگر اضافه لازم بود، خودش می‌گفت. شما اگر همین دستورات شریعت را درست اجرا کنید، سلمان و ابوذر هستید. اگر از این بیشتر لازم بود، می‌گفت که با این، شما ولی خدا نمی‌شوید و اگر بخواهید ولی من بشوید، باید یک درجه بالاتر بیایید و اعمال بیشتری را انجام دهید.

پس اگر خواست و اراده خدا را در همین اوامر و نواهی‌ای که پیغمبر آورده است، منحصر بدانیم، حرف شما درست است، ولی ظاهراً این طور نیست. ما اگر به همان شریعت درونی و باطنی خودمان مراجعه کنیم، می‌بینیم که اراده خدا برای انسان بیش از آن است که در چارچوب شریعت مطرح شده است؛ یعنی برای این که انسان به آن درجه برسد، باید به آن شریعت درونی هم ملتزم بشود و انجام شریعت بیرونی به تنهایی کافی نیست.

□ این مبنا می‌خواهد. چرا فقها این را نمی‌گویند؟

پس عرفا می‌گویند، تعالیم ما یکی از ابعاد شریعت است و بین تعالیم عرفانی و شریعت تقابلی نیست، بلکه اوج توبه شریعت مثلاً همان توبه عرفان است که ما می‌گوییم.

□ من تقابل را ایجاد نکردم. من می‌گویم که آنها غیر از هم هستند و با هم متفاوتند و این به معنای تقابل نیست. اصطلاحاً بین آنها غیریت هست، ولی تقابل نیست.



پرسش فرض کنید کسی می‌خواهد به وسیله چله‌نشینی و ریاضت و ذکر و ورد، سیر و سلوک کند، آیا این مخالف شریعت است؟

□ آخر چله‌نشینی را باید پیغمبر(ص) از اصحابش خواسته باشد تا دلیلی برای جواز آن برای همه مردم و مسلمانان باشد.

پرسش برخی از تعالیمی که الآن در فقه و کلام داریم، نمونه و الگویی در آن زمان ندارد. پس باید مخالف شریعت باشند؟

□ من می‌گویم آن را که پیغمبر به عنوان شریعت از ما خواسته است، خوب به عنوان شریعت عمل کنیم، اما اگر بخواهیم به نام عرفان عمل کنیم، نیایم بگوییم، این را پیغمبر آورده و به ما و به اصحابش و به دیگران تعلیم داده است، این یک راه دیگری است. منتها این راه مُجازی است، مثل فیزیک و فلسفه.

پرسش آیا مراد شما از جواز همان جواز شرعی است؟

□ الآن فیزیک مُجاز شرعی است یا نه؟ فیزیک چه فرقی با عرفان دارد؟

بیشتر اصلاً اساس دین و دیانت بر هدایت است و مربوط به مسائل این چینی است و با فیزیک به عنوان یک علم تجربی که مربوط به امور تکوینی است، متفاوت است.

□ این که عرض کردم نظر من است، ولی از نظر اکثر علما چیزی که در اسلام نباشد و آن را در آن داخل کنند، بدعت است. عرفا هم قبول می‌کنند که بدعت است، اما بدعت مذموم نیست. بدعت مذموم آن است که مخالف سنت باشد. آنها می‌گویند: ما تمام سنت را اجرا می‌کنیم، اما برای خودمان یک برنامه خاصی هم به نام عرفان داریم.

بیشتر آیا شما معرفت شهودی را قبول دارید؟

□ امکاناً بله! من احتمال می‌دهم و تحریم هم نمی‌کنم. من می‌گویم جلوی چشم را بگیریم، شاید یک عده به آن برسند. امکانش هست.

بیشتر آیا به لحاظ اینکه راجع به پیغمبر اکرم تصور چنین چیزی را دارید، این امر را ممکن می‌شمرد؟

□ پیغمبر به ما این وعده‌ها را نداده، پیغمبر به ما گفته است که عمل بکنید و این راه را بروید و این نتیجه را بگیرید، اما این مکتب اساسش این است که انسان به یک معرفت جدید برسد. آن معرفت جدید هم برای ما قابل تصور نیست و این معرفت وقتی حاصل می‌شود که فناء انسان حاصل شود، و اگر انسان فانی نشود، آن معرفت حاصل نمی‌شود.

بیشتر در میان اصحاب پیامبر افرادی را مثل زیدبن حارثه می‌بینیم که مدعی می‌شوند که ما بهشت و جهنم را می‌بینیم، در این باره چه نظری دارید؟

□ ما نفی نمی‌کنیم. این که روایت‌های متعددی در شریعت داریم که اگر ما صادقانه و درست عمل کنیم، یک سری معرفت‌هایی پیدا می‌کنیم، مطلب غیر قابل تردیدی است.

بیشتر بیشتر مشایخ عرفا می‌گویند، راه شریعت از طریقت جدا نیست و تعالیم عرفا در رابطه با کتاب و سنت و برگرفته از آنها است و لااقل مخالف نیست. این مسئله را چگونه

ارزیابی می‌کنید؟

□ حرف درستی است، اما فرق دارد. چون اصلاً امکان عملی ندارد. عرفان اصلاً این نیست؛ اگر انسان در مسیر عرفانی باشد روز به روز در سلوک و در تحوّل است. باید قدم به قدم پیش برود، این پیش‌روی که خود تحوّل است مثل رشد جنین، عرفان است. اما در اسلام این تحوّل جنینی را نمی‌خواهند. اگر هم بشود، در دفتر اعمال ماست. در اسلام انسان باید تحت برنامه باشد.

پرسش آیا این تحول را از هیچ‌کس نخواستند؟ یا از برخی‌ها خواسته شده است؟

□ شاید از داوطلبان خواسته باشند، ولی من به نظرم این‌طور است که از هیچ‌کس نخواستند. اگرچه ممکن است حداقل، از داوطلب‌ها خواسته باشند؛ البته نه به معنای طلب بلکه به معنای جواز. من تعبیرم این است که بر هیچ‌کس تکلیف واجب نکرده‌اند. هرکسی از روی علاقه خودش در این مسیر افتاد، ما جلویش را نمی‌گیریم و منعی قایل نیستیم.

پرسش پس به این نتیجه رسیدیم که سیر و سلوک عرفانی اشکالی ندارد.

□ نه! اشکالی ندارد، من که می‌گویم اشکالی ندارد، ولی علما این را نمی‌گویند، علمایی که عرفان را بدعت می‌دانند، آن را حرام می‌دانند.

پرسش یعنی شما تقابلی بین دین اسلام با عرفان نمی‌بینید.

□ چرا فرق بگذاریم؟ من می‌گویم، دین اسلام به ما اجازه داده است که با فلسفه، خردمان را تقویت کنیم و حقیقت جهان را تا آنجایی که می‌توانیم بفهمیم. با فیزیک مشکلات ماده را بفهمیم. وقتی که اسلام آمد، هیچ‌کدام از این علوم جدید نبود، اما حالا همه هستند و کسی نمی‌گوید که بدعت هستند. مثلاً جامعه را با انتخابات و دموکراسی بهتر می‌شود اداره کرد.

اسلام با تجربه غربی که طرح غربی است و الآن هم نسبت به مکتب‌های دیگر جواب داده است، مخالفت نکرده است و دلیلی ندارد که این را برای امت اسلام نخواهد. چرا فقط در سلوک استثنائاً این را نخواهد؟ من می‌گویم تعلیم اصلی و اولیه و ضروری و عینی اسلام تصوّف نیست، شریعت یک معیار محدودی از معارف است، به

آدمی می‌گویند که آن را عمل کند و این برای همه هم قابل فهم است. مخاطب پیغمبر خواص نیستند، تمام انسان‌های دنیا هستند. این انسان‌ها هم این قدر را می‌توانند اجرا کنند، اما در میان انسان‌ها کسی پیدا می‌شود، که به سهروردی، بدل می‌شود؛ چرا وی را تکفیر کنیم و بگوییم او راه را عوضی رفته است؟ او که خودش را به زحمت انداخته، غذا کم خورده، کم خوابیده، مشغول نوشتن شده و معارفی را که گفته است ضرری به کسی نزده است؟ اما اگر یک جا دیدیم حقه‌بازی می‌کنند، سوء استفاده می‌کنند، باید جلوی آن سوء استفاده‌ها را بگیریم.

بیشتر گویا آنها خودشان هم با این سوء استفاده‌ها مقابله کرده‌اند.

□ بله خودشان هم مخالف هستند؛ البته این نظر من است، ولی کسی مثل آیت‌الله حسن زاده آملی - سلمه الله تعالی - که استاد من هستند، معتقدند که اینها عین هم هستند. منتها ایشان باید به طرفین اشاره می‌کرد و مشخص می‌کرد که منظورش از آنچه عین هم هستند کدام است؛ یعنی آیا عرفان ابن عربی را عین اسلام می‌دانند؟ آن هم نه اسلام امروزی اسلام زمان ابن عربی. محدوده را باید مشخص کند. آقای جوادی آملی - سلمه الله تعالی - می‌گوید، این عین آن است و کم نیستند افرادی که این را می‌گویند، ولی خوب خیلی‌ها هم می‌گویند این غیر از آن است. این نظر با حرف یک نفر نه حتماً این طرف می‌شود و نه آن طرف. چون جلسه بحث است، من نظر خودم را می‌گویم.

بیشتر شما فرمودید عرفان نوعی ماجراجویی است. نمی‌توان گفت که این ماجراجویی

برای این بوده است که افرادی خواسته‌اند خود را به پیامبر (ص) و اولیاء الهی شبیه کنند؟

□ جواب من مثبت است. در عرفان نظری من آورده‌ام که اینها برای ریاضت و برنامه خودشان چند مبنا دارند؛ یکی مستحسانات است، چون سنی هستند و معتقدند که استحسان در فقه می‌تواند مبنای فتوا باشد. استحسان کرده، می‌گویند اینها خوب هستند. اگر شما بگویید مستحسانات، بدعت هستند، ما می‌گوییم، بدعت وقتی حرمت دارد که مخالف سنت باشد. این سخن میر صالح عباد است.

دومین عامل که اینها تصریح نکرده‌اند، ولی من در آنجا گفته‌ام، مستحبات است. اینها می‌گویند. درست است که ریاضت از واجبات نیست، ولی اگر اسلام مستحبات را بر

واجبات اضافه کند، یک برنامه ریاضتی در می آید. خدا واجبات را خواسته است، اما عارف می گوید هم می خواهم به واجبات عمل کنم، هم به مستحبات. سوّمین مسأله همان حرف شماست. اینها می گویند زندگی خصوصی انبیاء و اولیاء تکلیف عام نیست، اما می بینیم خودشان علاوه بر تکلیف عام به این گونه کارها هم دست زده اند. این کار در فقه ما حرام است، در فقه اهل سنت هم حرام است، و شما حق ندارید بیش از روز، روزه بگیرید؛ روزه از طلوع فجر است تا غروب، غروب که شد روزهات تمام است. می توانی دیر افطار کنی، ولی نمی توانی به نیت روزه یک ثانیه هم ادامه بدهی؛ اما خود حضرت ادامه می داد و گاهی دو سه روز و در بعضی روایت ها داریم که در آخرهای ماه رمضان گاهی چند روز یا حتی یک هفته پشت سر هم افطار نمی کردند.

خیلی به آقا اصرار می کردند که اجازه بده تا ما هم این کار را بکنیم که حضرت منع کرد و حرام کرد. گفتند، آقا چرا حرام می کنی؟ اگر خوب است، پس ما هم بگیریم و اگر بد است، پس چرا خودتان روزه می گیری؟ فرمود، من مانند شما نیستم، «لست کاحدکم» یا «کاحد منکم». همان چیز معروف که در ادبیات عرفانی هم زیاد مطرح است. من شبها پیش خدا می مانم بطعمنی و یسقینی، یا مثلاً از عایشه نقل است که می گفت، من هیچ وقت نتوانستم آن حضرت را روی زیر انداز بخوابانم، همیشه روی خاک می خوابید. این مسائل را ما می توانیم در نظر بگیریم. من می گویم جلوگیری نکنید، چون بالاخره همه چیزها نباید تکلیف باشد، پس جواب شما مثبت است. خوب است نکته ای اضافه کنم و آن این که حضرت به اصحاب می گفت، خربزه زیاد بخورید. خربزه خوب است. حضرت از خربزه خیلی تعریف می کرد. یک غزلی را مولوی تحت تأثیر این جمله «ایت عند ربّی» گفته است، ولی مولوی به خربزه اشاره نکرده است. خربزه را من اضافه کردم. این خربزه هم بر همین مضمون که اشاره پیغمبر است دلالت می کند.

دوش چه خورده ای بتا، فاش بگو نهان مکن

چون خمّشان بی گنه روی به آسمان مکن

نقل خلاص خورده ای. باده خاص خورده ای

بوی شراب می زند، خربزه در دهان مکن

چون حضرت می گفت خربزه بخورید؛ یعنی بالاخره می خواهد ما را مشغول خربزه بکند و لذا در بعضی نسخه ها لُخ هست، لُخ لُخه یک چیزی بود که برای گم کردن بوی

شراب می جویدند، من می گویم خربزه مناسب تر است؛ چون در حدیث، حضرت به خوردن توصیه کرده است و به این وسیله می خواهد ما را سرگرم کند.

پرسش این حالاتی که به پیامبر نسبت می دهید و می فرمایید عارف گاه می خواهد خود را به آن حالات پیامبر شبیه کند، نیاز به بررسی ندارد؟ یعنی نیازی نیست که این روایات سنداً و دلالتاً بررسی شوند؟

□ بله، باید بررسی شود که آیا این روایات در منابع معتبر شیعه هست یا خیر؟ اما اگر تمام این حدیث ها دروغ باشد، بیان مولا در نهج البلاغه در باره پیغمبر رساترین بیان است که در باره رابطه پیغمبر و دنیا می گوید: «وكان يقضمها قضمًا ولم يعرها طرفاً» خیلی تعبیر معجزه آسا و رسایی است. هیچ ادیبی به این زیبایی نمی تواند بگوید که گوشه چشمی هم به دنیا ندارد. آن هم نگاه با گوشه چشم به صورت امانتی نه جدی. «یقضم» با بی میلی غذا خوردن است. فرض کنید من یک آدم گرسنه هستم و شما به من یک لقمه غذا می دهید؛ لقمه در همان حالت بر زمین می افتد، زمین هم خاکی است، ولی از خیرش نمی گذرم و آن را برمی دارم؛ ولی مثل آن غذای تمیز نمی توانم بخورم، بلکه با گوشه دندان می گیرم و می خورم این نوع خوردن را می گویند «قضم»، یعنی خوردن با چندش و با گوشه دندان و اجباری. مثلاً کسی که مریض حال است و از یک چیزی بدش می آید، به او می گویند، برای این که صاحب خانه ناراحت نشود این را بخور. اگر بخورد، حالت تهوع به او دست می دهد، نمی خواهد بخورد، یک ذره می خورد، این «قضم» است. پیغمبر با دنیا این طور برخورد می کرد. از این زیباتر نمی شود گفت «كان يقضمها قضمًا ولم يعرها طرفاً»، گوشه چشمی به دنیا به صورت عاریه ای هم نگاه نکرد و از لذت های دنیا به حالت قضم استفاده می کرد؛ آنگونه که چیز کثیف را طوری با گوشه دندان و دهن بخورند که کثافت همراه آن نرود. ما همه این حرف ها را در منبر و مسجد و همه جا می گوئیم، اما هیچ وقت قضم نمی کنیم. قرآن می گوید «یا کلون المال اکلًا لئلاً»، این «لم» مقابل آن قضم است. تمام حرف من این است که این دعوت مطلق، بی واسطه و دلالت مستقیم شریعت نیست و ممکن است دلالت ایهامی و اشاره ای و استنتاجی باشد و بالاخره یک جرأت شخصی است که هر کس مرد است برود، من می گویم که نگوییم نرو. مشکلاتش بر دوش خودش است، اما کار مشکلی است.

شراب می جویدند، من می گویم خربزه مناسب تر است؛ چون در حدیث، حضرت به خوردن توصیه کرده است و به این وسیله می خواهد ما را سرگرم کند.

پرسش این حالاتی که به پیامبر نسبت می دهید و می فرمایید عارف گاه می خواهد خود را به آن حالات پیامبر شبیه کند، نیاز به بررسی ندارد؟ یعنی نیازی نیست که این روایات سنداً و دلالتهاً بررسی شوند؟

□ بله، باید بررسی شود که آیا این روایات در منابع معتبر شیعه هست یا خیر؟ اما اگر تمام این حدیث ها دروغ باشد، بیان مولا در نهج البلاغه در باره پیغمبر رساترین بیان است که در باره رابطه پیغمبر و دنیا می گوید: «وکان یقضمها قضمأ و لم یعرها طرفأ» خیلی تعبیر معجزه آسا و رسایی است. هیچ ادیبی به این زیبایی نمی تواند بگوید که گوشه چشمی هم به دنیا ندارد. آن هم نگاه با گوشه چشم به صورت امانتی نه جدی. «یقضم» بابی میلی غذا خوردن است. فرض کنید من یک آدم گرسنه هستم و شما به من یک لقمه غذا می دهید؛ لقمه در همان حالت بر زمین می افتد، زمین هم خاکی است، ولی از خیرش نمی گذرم و آن را برمی دارم؛ ولی مثل آن غذای تمیز نمی توانم بخورم، بلکه با گوشه دندان می گیرم و می خورم این نوع خوردن را می گویند «قضم»، یعنی خوردن با چنندش و با گوشه دندان و اجباری. مثلاً کسی که مریض حال است و از یک چیزی بدش می آید، به او می گویند، برای این که صاحب خانه ناراحت نشود این را بخور. اگر بخورد، حالت تهوع به او دست می دهد، نمی خواهد بخورد، یک ذره می خورد، این «قضم» است. پیغمبر با دنیا این طور برخورد می کرد. از این زیباتر نمی شود گفت «کان یقضمها قضمأ و لم یعرها طرفأ»، گوشه چشمی به دنیا به صورت عاریه ای هم نگاه نکرد و از لذت های دنیا به حالت قضم استفاده می کرد؛ آنگونه که چیز کثیف را طوری با گوشه دندان و دهن بخورند که کثافت همراه آن نرود. ما همه این حرف ها را در منبر و مسجد و همه جا می گوئیم، اما هیچ وقت قضم نمی کنیم. قرآن می گوید «یا کلون المال اکلأ لماً»، این «لم» مقابل آن قضم است. تمام حرف من این است که این دعوت مطلق، بی واسطه و دلالت مستقیم شریعت نیست و ممکن است دلالت ایهامی و اشاره ای و استنتاجی باشد و بالاخره یک جرأت شخصی است که هر کس مرد است برود، من می گویم که نگوئیم نرو. مشکلاتش بر دوش خودش است، اما کار مشکلی است.

در اینکه آیا عرفان با تشیع عینیت دارد یا نه، دست‌کم دو نظریه وجود دارد. به نظر می‌رسد که اگر بخواهیم مذاهبی را که در جهان اسلام وجود داشتند، با تشیع مقایسه کنیم، تصوف از جهات مختلف به تشیع نزدیک‌تر است؛ مثلاً در مسأله ولایت، جریان امامت، جریان رجعت و جریان شفاعت که در تشیع مطرح هستند، در عرفان هم وجود دارند. البته قبول داریم که بحث‌های دامنه‌داری وجود دارد که اساساً آیا ولایت را در مقابل امامت شیعه مطرح کرده‌اند یا خیر، یا رجعتی که می‌گویند، چه رجعتی است یا مثلاً مسئله مهدویت که اینها به ولایت باطنی معتقد هستند، چیست؟ ولی با این همه این مسایل قابل حل‌تر است تا بعضی از برداشت‌ها و تفصیلات و تحلیل‌های دیگر فرقه‌ها. در این رابطه شما چه نظری دارید؟

□ غیبت که در میان آنها مطرح نیست. مهدویتی را هم که آنها مطرح می‌کنند، مهدویت اهل سنت است. در اهل سنت روایت داریم که در آخر، مهدی می‌آید منتها همه اهل سنت نوشته‌اند که الآن متولد نشده است، بعداً می‌آید و ما می‌گوییم که متولد شده و غایب است. اما در بعضی منابعشان ائمه ما را هم جزو اقطابشان به حساب می‌آورند، از حضرت علی - علیه السلام - تا امام حسن عسکری و فرزند ایشان را هم غایب می‌دانند، اما این خیلی نادر است. این را من فقط تا اینجا در دو منبع دیده‌ام؛ یکی فواتح السبعة میبدی و دیگری کتاب علاء الدوله سمنانی است. میبدی آدمی است که دیوان منسوب به مولا را ترجمه کرده و در مقابل ابیاتی ساخت، برای دو بیت، دو بیت و برای سه بیت، سه بیت. و در شرح دیوان مولا یک مقدمه عرفانی نوشته است، مثل مقدمه قیصری بر فصوص. این مقدمه عرفانی هفت فصل دارد، نام فصل‌ها را فاتحه گذاشته است، فاتحه اولی، فاتحه ثانی، به فواتح سبعة معروف است. این فواتح سبع و شرح دیوان مولا در حاشیه ترجمه نهج البلاغه لاهیجی چاپ شده است.

این آقا در مقدمه آن، در بحث ولایت، فاتحه ششم، یا پنجم یا هفتم اقطابشان را می‌شمارد و امام زمان را هم جزو غایب‌ها می‌داند که در سال فلان در قرن چهارم پنجم ظهور کرد و هفده سال قطب بود و بعد هم درگذشت. فلان شیخ هم در نجف نمازش را خواند. علاء الدوله هم دو کتاب بزرگ دارد، یکی چهل مجلس است و کتاب دیگری هم در همان حجم دارد که نام آن یادم نیست. در یکی از این دو کتاب، او هم می‌گوید، این آقا جزء اقطاب ماست و اقطاب را که می‌شمارد می‌گوید، مثلاً فلان قطب امام عصر است،

که فرزند امام حسن عسکری است و از سال فلان تا فلان غایب بود و در فلان سال ظهور کرد؛ شانزده هفده سال قطب بود و در سال فلان درگذشت و ابو مریم مغربی، که یک شخص معین و شناخته شده‌ای است، نمازش را خواند و او را دفن کرد، و بعد به جای او قطب شد. در شرح رساله قیصری آمده است که من در فارس، مردی را دیدم که در دوشش نشانی از ولایت بود. اینها ربطی به مهدی ندارد. این آقایان بالاخره در هر زمانی به قطب معتقدند. قطب هم معمولاً از چشم مردمان روزگار مخفی است.

این یک جور سنت عرفا است که همیشه معتقدند، اولیائی هستند مخفی از چشم مردم. کسی نقل می‌کرد که من در کوه‌های مصر، ریاضت می‌کشیدم و جمعه‌ها به نماز جمعه می‌رفتم. یک روز آمدم دیدم بقال پیرمردی که دور و بر مسجد، سبزی می‌فروخت، وضو می‌گیرد؛ وضویش را این گونه می‌گرفت که مثلاً به جای این که دست و رویش را بشوید، اول پای راستش را شست، سپس صورتش را شست، بعد دست چپش را و سپس پای چپش را شست، بعد دست راستش را شست، بعد هم مسح کرد و تمام کرد. من رفتم جلو، گفتم، آقا! تو که ریش‌هایت سفید شده و سال‌های سال هم است که همسایه مسجد هستی، چرا وضویت را درست نمی‌گیری؟ به من یک طوری نگاه کرد و گفت، در اینجا برایت چیزی گیر نمی‌آید، برو مکه. می‌گویدی، من گفتم آخر چطوری بروم مکه، من که فقیر هستم و پول و امکاناتی ندارم. گفتم، آنجا را ببین! من کعبه را دیدم. گفتم، همان را بگیر برو. می‌گویدی، من همان‌طور گرفتم رفتم تا به مکه رسیدم. چند سال بعد به من گفتند که او مرده است و من رفتم نمازش را خواندم. در عالم عرفان از این طور حرفها را مثل نقل و نبات می‌ریزند، اما راست و دروغش با خداست. خود صاحب فصوص یک ادعای بزرگی را درباره خودش نقل کرده، در مقدمه که به قلم خودش است می‌گوید، من در تاریخ فلان، در یک رؤیایی مبشره‌ای حضرت رسول اکرم (ص) را دیدم که این کتاب را همین طوری به من داد و گفت به آن مجمع ببر. اگر این حرف را باور کنیم، باید روی کتاب بنویسیم، فصوص الحکم تألیف محمد بن عبدالله - صلوات الله علیه و علی آله - و به همت ابن عربی. چطور بعضی نسخه‌ای را چاپ می‌کنند و دست مردم می‌دهند، این هم در واقع به کوشش ابن عربی است. نمی‌شود این‌ها را هم به این زودی باور کرد، عالم عرفان عالم توهم است. هرکس هم جدی راه بیفتد، هزار جور گمراهی در پیش دارد. این یک راه خطرناکی است.

رابطه تشیع و عرفان را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

□ اگر ما تشیع صوفی نشده را در نظر بگیریم، می‌بینیم که اینها نزدیک هم نیستند و با هم خیلی فرق دارند؛ اولاً کسی که ولایت را از علی نداند و به ولایت علی معتقد نشود و برای خودش یک ولایت دیگری درست کند، آیا می‌تواند شیعه باشد؟ ثانیاً در مبنای ولایت، بالاخره نگرش ما به ائمه هم مثل انبیاء، با نگرش عرفا فرق می‌کند. عرفا پیغمبر را خدا می‌دانند و اصلاً هر انسان کاملی را خدا، و حقیقت محمدیّه را اساس جهان و هستی و کائنات می‌دانند، اما در شریعت ما این‌ها را نداریم. قرآن این همه تصریح می‌کند که «قل انما انا بشر مثلكم» و این همه مسیحیان را سرزنش می‌کند که به مسیح مقامات خدایی دادند؛ گویا آخرین حرف پیغمبر ما این بوده است که «مرا بعد از مرگم با ستایش‌های خودتان آزار ندهید» همان صلواتی را که ختم می‌کنیم، در اصل، تجلیل نبود، این یک قلب معنایی است که ما درست کردیم و به صورت تجلیل شده و حالت اصلی‌اش را از دست داده است. مثل لا اله الا الله که صوت عصبانیت شده است، و لا اله الا الله یعنی عصبانی‌ام. این دیگر عرفاً آن معنی شهادت نیست و یک صوت شده است، الان صلوات هم صوت تجلیل است. مثل هورا و براوا و درود بر فلان کس و زنده باد فلان کس و یک صوت تجلیلی شده، ولی در اصل، دعا رحمت است که باید به هر کس دعای رحمت کرد. خدا به همه مردم یاد داده است که برای پیامبر (ص) دعای رحمت کنند. در تشهد نماز هم در «اشهد ان محمداً عبده و رسوله» اول عبد است. در عربستان رسم بود که افراد عادی نامشان را جواب بدهند، ولی عبد و مملوک حق نداشت، نامش را بگوید؛ یعنی مثلاً شما صدا می‌کردید حسن، آدم عادی می‌گفت، حسن؛ یعنی من در اینجا هستم، اما اگر عبد بود و او را صدا می‌کردی، حسن نباید می‌گفت، حسن، چون پررویی بود. او باید همواره می‌گفت لبّیک، پیامبر را تا آخر عمر، صدا کردند محمّد و می‌گفت، من محمّد هستم، ولی وقتی یک ذره لقب می‌خواستند به او بدهند همان رسول الله را می‌گفتند و حضرت می‌گفت لبّیک، یعنی، در خدمت هستم و حاضر هستم، امر خود را بفرمایید! اصلاً ما زندگی پیامبر را گم کرده‌ایم. در زندگی آن حضرت خیلی نورانیت است و لذا عرفای اسلام بیشتر توسلشان به روح آن حضرت است. اشراقیت معاویه‌ای و هارون الرشیدی آن صفاها را بر نمی‌تابد. اسلام به فتنه بزرگی دچار شد؛ یعنی همان گروهی که اسلام با آنها نبرد کرده بود و جهاد کرده بود تا اسلام استوار

بشود، همان گروه بعد از سی چهل سال مالک اسلام شدند و کسی که مالک شد، دیگر نمی آید، گذشته خود را فراموش بکند؛ چون پیوسته در مقابل هم جنگیده بودند، اینها به تدریج شروع کردند به این که مردم آن گذشته را فراموش کنند و مردم را به وضعیت امروز سرگرم کردند تا گذشته از یاد مردم برود و گذشته از یاد مردم رفت. الآن هم ما با فرهنگ بنی عباس و بنی امیه زندگی می کنیم و حاضر هم نیستیم که زندگی پیغمبر را درست و حسابی به مردم معرفی کنیم. این حرف را پیش از انقلاب به مردم می گفتیم، چون می خواستیم که مردم را تحریک کنیم، اما حالا حاضر نیستیم آن را هم بگوییم. در زندگی آن حضرت یک معنویت عجیبی است. کدام معرفت پشت سر پیامبر (ص) بود که خودش را حذف کرد؟ آیا نادرشاه می تواند این کار را بکند؟ آیا تیمور می تواند این کار را بکند؟ پس معلوم می شود که خودش نیست! این خودش نیست، این آدمی است که به جایی وصل است که اصلاً خودش به قول عرفا، فانی است و اصلاً خودش نیست.

بیشع ن فرمودید که عرفان با شیعه تا چه اندازه قابل مقایسه هستند؟

□ گفتم که عرفان با اسلام و با شیعه فرق دارد؛ البته اصول و مبانی زیاد با هم فرق ندارند. نباید در شیعه به دنبال عینیت بگردیم، شیعه در فکر و فرهنگ خودش استقلال دارد. همان را نگه داریم. مثل مرحوم سید حیدر نکینم که می گوید اصلاً تشیع یعنی تصوف و تصوف یعنی تشیع. اگر کسی اصلاً درویش نباشد، شیعه نیست.

بیشع این اصطلاح که بعضی از آقایان می گویند تشیع عام و منظورشان سنی های متصوفه

است، به نظر شما اصطلاح درستی است؟

□ نه خیر! این تشیع نیست. ولایت علی یک حساب دیگری است و دنباله شریعت است، و تشیع جنبه شریعتی دارد و پشتیبان شریعت است. این حساب خودش و طریقت هم حساب خودش را دارد، ولی عرض کردم که بالاخره اکثرشان علی (ع) را جزو مشایخ و بزرگان خودشان می دانند و اکثراً وصل هستند و تجلیلی هم که از مولا می کنند، بی نظیر است. مخصوصاً فکر نمی کنم در مدح هایی که درباره مولا گفته شده است، مدحی به عمق مدح مولوی باشد. اصلاً در آن داستان «از علی آموز اخلاص عمل» مولوی بی قرار است و مولا را بسیار خوب مدح می کند؛ با این همه آن اصطلاح چیز درستی نیست.