

نقلم‌ی‌به

نسبت دین و عرفان

دکتر سعید رحیمیان *

چکیده

این مقاله بر آن است که کتاب پژوهشی در نسبت دین و عرفان، تألیف دکتر سیدیحیی بشری را نقادی کند. ناقد معتقد است که مؤلف کتاب، پیش از هر چیز باید تصویر روشنی از عرفان و دین ارائه دهد؛ سپس به بررسی نسبت بین آن دو بپردازد؛ در حالی که چنین کاری را انجام نداده است. ناقد در ادامه به بعضی از اسنادهای کتاب خدشه می‌کند.

واژگان کلیدی: دین، عرفان، نسبت دین و عرفان، ابن عربی، یحیی بشری، نقد، تأویل‌پذیری متون دینی.

موضوع ارتباط بین دین و عرفان، از جمله مباحثی است که در فرهنگ بشری و تاریخ اندیشه‌ها سابقه طولانی دارد و به صورت‌های گوناگون نزد متدینان و عارفان منسوب به هر دین از جهت نظم و عمل مورد توجه بوده است. چالش‌ها و تنش‌های میان اهل شریعت و طریقت هر دینی را می‌توان از این بُعد پیگیری کرد.

در اسلام نیز این موضوع مسبوق به سابقه‌ای است که آرایبی به طور کامل متفاوت از قول به اتحاد دین و عرفان و وحدت شریعت و طریقت گرفته تا قول به تعارض آن دو و در نتیجه تعریض‌ها، تفسیق‌ها و تفسیرهای متفاوت را به یاد می‌آورد.

به نظر می‌رسد بخشی از این چالش‌ها و تعارض‌ها از تلقی خاصی در باب دین و انحصار آن به بُعد خاص از ابعاد گوناگون دین^۱ یا از سوء تفاهمی که در باب رسالت هر یک از دو مقوله دین و عرفان وجود دارد یا سوء تعبیر اصطلاحات به کار رفته در عرفان، ناشی شده است.

به‌هرحال، به انگیزه بررسی و نقد کتابی با عنوان پژوهشی در نسبت دین و عرفان به قلم دکتر سیدیحیی بشری، نگارنده بر آن شد تا ابتدا، مقدمه‌ای در روشن ساختن محل بحث و نظرگاه خویش در این باب آورده، آن‌گاه به بحثی در

* استادیار دانشگاه شیراز.

□ تاریخ تأیید: ۸۱/۴/۱۵

□ تاریخ دریافت: ۸۱/۳/۲۳

بررسی برخی نارسایی‌ها و نقاط ضعف اثر یاد شده پردازد. روشن است که در سنجش نسبت دین و عرفان، چنانچه ابعاد معانی هر یک از دو مفهوم، مجمل و مبهم باقی بماند، بحث دچار سردرگمی و احیاناً انحراف خواهد شد؛ بدین سبب ابتدا باید از معانی یا سطوح معنایی دین (در سه زمینه) و نیز ابعاد و سطوح معنایی عرفان (در پنج زمینه) بحث؛ آن گاه بین این معانی به تطبیق و کشف نوع ارتباط اقدام کرد.

عرفان (My sticism) را که به لحاظ ریشه لغوی، بر نوعی شناخت و بیش دلالت دارد، در اصطلاح، چنین می‌توان تعریف کرد: نوعی شناخت و معرفت مستقیم که فراحسی و فراعقلی است و فرایند رفع موانع و کشف حجاب‌های قلب با نوعی سلوک با جذب، آن را میسر می‌کند و بدین سان عارف، به وراء، باطن، غیب و وحدت اصیل نهفته در ورای ظواهر و کثرات وقوف می‌یابد. این روند، سیری انفسی و از راه خودشناسی و مستلزم کمال نفس است.

برای روشنی بیش تر معنای عرفان و ابعاد جنبه‌های متعدّد آن، عرفان را باید از چند حیث تفکیک کرد:

۱. از حیث ادارک، به معنای شناخت بی‌واسطه و مستقیم از سنخ علم حضوری که طی آن، عارف به مواجهه‌ای مستقیم با نفس حقیقت و عالم باطل با غیب جهان دست می‌یابد.

۲. از حیث نوعی نگرش که بدین لحاظ، نحوه‌ای قرائت و خوانش راز و رانه و باطنی مبتنی بر تأویل از متون مقدّس یا آثار ادبی تحت عنوان «قرائت عرفانی» مطرح است و از این جهت، در عرض قرائت‌های دیگر چون قرائت‌های فلسفی، فقهی، کلامی و مانند آن قرار می‌گیرد.

۳. از جهت روش به این معنا که به طور معمول با قید عملی مقید، و به نوعی سلوک و شیوه زیستن معطوف به فرارفتن از معهودات علمی و عملی و آداب و عادات روزمره برای دستیابی به حقیقتی غایی نهفته در ورای ظواهر، اطلاق می‌شود.

۴. از حیث مجموعه تعالیم (آموزه‌ها) که از این جهت، به مجموعه یافته‌های عارفان یا نگاهشده‌ها و میراث کتبی و شفاهی ایشان (در دو بعد نظری و عملی) اطلاق می‌شود و به جهت روشن ساختن یافته‌های مزبور و روشن ساختن طریق سلوک، نگاهشده شده است.

۵. از جهت نمادی تاریخی که نمود خارجی و اجتماعی آن در اسلام، گروه و فرق صوفیه و متصوّفه نامیده می‌شود و با دیگر نهادهای اجتماعی و دینی، روابط

و چالش‌ها و داد و ستدهایی داشته است.

به لحاظ تاریخی، آن چه در ابتدا به لفظ عرفان در قالب الفاظی مثل اهل معرفت، اهل تصوّف و مانند آن مشهور شده، معنای سوم، سپس معنای دوم، چهارم، پنجم و در نهایت معنای اوّل بوده است.

در این جا ضمن بحث کلی در این باب، به وجوه گوناگون و متعدّد این مبحث می‌پردازیم ضمن آن که بحث ما به ارتباط بین دین اسلام و عرفان اسلامی ناظر است.

دقت در مقام پرسش، اقتضا می‌کند که محلّ سؤال روشن شود؛ چرا که اگر سه معنای دین را در سه مقام ثبوت، اثبات و تحقّق تاریخی از یک دیگر تفکیک کنیم و از دیگر سو، پنج جنبه گوناگون عرفان را که بیش تر بدان اشاره شد، مدّ نظر قرار دهیم، با پاسخ‌های متفاوتی که حاصل نسبت‌سنجی بین آن سه مقام و این پنج جنبه است، مواجه خواهیم شد؛ اما برای پرهیز از تطویل بحث، پرسش را در قالب پنج بحث مطرح می‌کنیم:

یک. ارتباط وحی و شهود (جنبه ادارکی عرفان): از این جنبه، عارفان، وحی و شهود را از جهت سنخ یکی دانسته و از جنس علم حضوری قلمداد کرده‌اند؛^۲ هر چند که در درجه و نوع متعلّق و برخی لوازم، بین آن دو تفاوت‌هایی وجود دارد.

بعضی دیگر، بر مجهول بودن حقیقت وحی و دسترس‌ناپذیر بودن آن تأکید داشته و نسبت بین آن دو را تباین یا دست کم نامعلوم دانسته‌اند.

دو. حقیقت دین و عرفان (از جنبه تعلیمی): ارتباط بین آموزه‌های دینی و عرفانی را می‌توان عموم و خصوص مطلق دانست؛ چرا که دین، غیر از معارف باطنی و حقایق عرفانی، ابعاد دیگری از جمله فقه و احکام ظاهری، اجتماعیات، اخلاقیات و اصول اعتقادی کلان را نیز در بر می‌گیرد.

سه. دین و قرائت‌های عرفانی: از آن جا که متون دین (قرآن و سنت) قرائت‌پذیر و قابل خوانش‌های گوناگون هستند، به طور طبیعی، جنبه دوم عرفان (نگرش عرفانی) می‌تواند از جمله این قرائت‌ها به شمار رود و از این حیث، بر متون دینی سایه افکند و نوعی رویکرد به کلیت دین شمرده شود؛ چنان‌که رویکردهای کلامی - فلسفی و حتی چگونگی برداشت ظاهرگرایانه سلفیه - حنابله و ظاهریه و اهل حدیث نیز همین رابطه را با دین خواهد داشت.

چهار. دینداری دینی و زیست عرفانی: عارفان، خود جنبه سوم عرفان (روش یا عرفان عملی) را از راه‌های

دینداری می‌دانند بدون آن‌که آن را یگانه راه دینداری قلمداد کنند. ایشان طریقه‌های زهد، ریاضت، خوف، رجا، محبت و معرفت را از انواع راه‌های دینداری می‌دانند، و وجه مشخصه زیست عارفانه را جمع بین شریعت، طریقت و حقیقت (وصول به باطن دین در احکام آن در عین حفظ ظواهر شریعت) دانسته‌اند؛ البته شیوه‌های زیست عارفانه نیز از جمله عرفان مبتنی بر محبت، ریاضت یا خوف، عرفان مناجاتی یا خراباتی، عرفان رندانه یا زاهدانه مبتنی بر جذب یا سلوک و... متنوع است.

پنج. نهاد دین و نهادهای تاریخی عرفان: شاید بین جنبه پنجم عرفان یعنی سلاسل و فوق تصوف، خانقاه‌ها و آداب و رسوم صوفیان، با نهادهای دین، مساجد فقیهان، قاضیان شرع و محاسبان در طول تاریخ، بیش‌ترین اصطکاک و تعارض وجود داشته و حکایت تکفیرها و تفسیق‌ها و تعریض‌ها با این جنبه مرتبط بوده است؛ البته در این معنا، گاه سوء تفاهم‌ها و تنگ‌نظری‌هایی از ناحیه متصدیان شرع و گاه شطحیات نامناسب یا انحراف برخی فِرَق تصوف از مسلمات شریعت، مایه چنین نزاعی بوده است.

از آن‌چه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که پرسش از نسبت دین و عرفان، سؤالی چند وجهی است که فقط با تفکیک جوانب گوناگون آن می‌توان به محل بحثی واضح و سرانجام، پاسخی روشن دست یافت.

پس از بیان این بخش، لازم است به بخش دوم مقاله، یعنی انتقادات وارد به نظر گاه مطرح در کتاب پژوهشی در نسبت دین و عرفان پردازیم که در دو مبحث مطرح خواهد شد:

أ. انتقادات مبنایی (روشی)؛

ب. انتقادات موردی (مصادقی).

أ. انتقادات مبنایی (روشی)

مشکل اساسی در اثر مزبور، همانا «مشکل روشی» در تحقیق است. نقطه ضعف روش به کار رفته به وسیله مؤلف، عدم تنقیح محل بحث و عدم تفکیک سطوح و ساحت‌های هر یک از دو طرف مقایسه (دین و عرفان) است که در بخش نخست بدان پرداختیم. این موضوع باعث بروز اشکالات دیگری از همین سنخ شده که به برخی از آن‌ها به اجمال اشاره می‌کنیم:

۱. عدم توجه به قرائت‌پذیری دین

دینی را که مؤلف محترم ارائه می‌دهد و نظریاتی را که به صورت دین، صرفاً با توجه و ترجمه ظواهر آیات قرآن مطرح می‌سازد، گاه با خشک‌ترین و جامدترین آرای اهل حدیث یعنی ظاهریان و اشاعره شباهت و مناسبت دارد و این، یعنی غفلت از تأویل بسیاری از آیات و عدم توجه به این‌که دیگر نحله‌های اسلامی نیز درباره عقاید خود به آیات شریفه قرآن مستمسکند؛ گرچه تفسیر و قرائتی دیگر از آن دارند؛ بدین سبب فرقه‌های گوناگون اهل کلام (اشاعره، معتزله و شیعه)، فلاسفه (مشاء، اشراق و حکمت متعالیه) و حتی عارفان که خود به مکاتب گوناگون با تفاسیر متعدّد تقسیم می‌شوند، در استناد به آیات کریمه قرآن مجید به خود تردید روا نمی‌دارند و هر یک، خویش را محق و معتقد، و اعتقاد خود را تام، و تأویل خویش را درست می‌داند؛ بدین سبب نمی‌توان یک فهم (فهم مؤلف کتاب) یا به طور مثال، فهم مرحوم مجلسی یا مرحوم مقدّس اردبیلی را ملاک دین دانست و به توزین دیگر نگرش‌ها و فهم‌های عرفانی، فلسفی و کلامی با محک آن حکم کرد. به هر حال می‌توان گفت: آن‌گونه ساده‌سازی که مؤلف محترم در تعریف دین به کار برده و امثال این ادعا که برای مثال، دین با زهد سازگار است، ولی با شیوه زیست عارفانه مبنی بر محبت و... سازگاری ندارد، سرانجام جز قرائت خاصی از دین (آن هم محدودترین نوع قرائت) نیست و تعریف دین را نمی‌توان به آن اطلاق داد.

توجه به مثنی بودن منابع دین و تعبیرپذیر بودن آن از یک طرف و نیز تعبیرپذیر بودن مکاشفات عرفانی عارفان و رمزی بودن تعبیر و شطحیات و کلمات ایشان از طرف دیگر می‌توانست محقق را به این نکته برساند که دست‌کم به آسانی به تغایر این دو مقوله حکم نکند؛

از باب مثال، وقتی مؤلف کتاب، به عقیده عارفان در تعبیر ارتباط دنیا و آخرت به ارتباط ظاهر و باطن، به دیده شگفتی می‌نگرد و بی‌درنگ به غیردینی بودن آن حکم می‌دهد، باید به چند نکته پاسخ گوید. نخست این‌که آیه شریفه *يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ*^۳ به قرینه مقابله دنیا و آخرت و ظاهر دانستن دنیا و مقابل آن یعنی باطن دانستن آخرت، به آن‌چه مفسران اهل عرفان در تبیین رابطه دنیا و آخرت یافته‌اند، به صراحت دلالت می‌کند. حال اگر مفسری بنا به آن‌چه گفته شد، حکم کند، چه اشکالی دارد؟ بر فرض که دیگری این نظر را

نپسندد و درست نداند، آیا می‌توان به غیردینی بودن و خارج از دین و تفسیر به رأی بودن نظر پیشین حکم کرد، و آیا چنین دیدگاهی به دیگران نیز اجازه می‌دهد که برداشت‌های اشتباه او را از آیات با ملاک نظر خود، تفسیر به رأی و خروج از دایره دین کنند؟ البته استناد به تأویل‌پذیر بودن متون دینی به معنای تصویب و تجویز هر تأویل و قرائتی از دین نیست و علم تفسیر را علمی بی‌مهار قلمداد نمی‌کند؛ بلکه همچنان می‌توان تفسیر هر مفسر یا تأویل هر مؤول را به درست و نادرست تقسیم کرد و در این ظرف، فقط سخن از عدم حصر فهم دینی در تفسیر واحد است.

آیا وی به نقش دانسته‌ها و علوم مفسر در تفسیرهای او از آیات و تعمیق برخی مفسران و سطحی‌نگری برخی دیگر اعتقاد دارد یا خیر؟ اگر چنین است، آیا علوم قطعی و حصولی یا قطعیات ناشی از علم حضوری را مجوز تأویل آیات می‌داند یا نه؟ به ویژه مفسرانی که به صورت شاهد مثال، سخنانی از او را در جهت اثبات نظر خود آورده‌اند، و اگر چنین نیست، چگونه به جمع بین عقل و نقل می‌پردازد یا به تعارض عقل و نقل یا کشف و نقل حکم می‌کنند که البته خود مبنایی است و پیشاپیش باید اثبات شود.

سخن در این جا است که حتی مخالفان سرسخت تأویل نیز به تعبیر حاج ملاهادی سبزواری، مجبور شده‌اند در مواردی، آیاتی را تأویل کنند و این از همان تأثیر قطعی پیش‌دانسته‌ها و باورهای پیشین در فهم متون دینی حکایت دارد؛ امری که در جای‌جای اثر مورد بحث، مغفول مانده است.

۲. عدم توجه به چند لایه بودن متون دین و فهم این متون ذریطون

به طور قطع، دین و متون آن فقط برای مردم عادی نیامده و [به حکم عقل، باید اقناع‌کننده افهام عمیق نیز باشد؛ چرا که مردم در یک سطح نیستند.

چنان‌که در قرآن کریم و روایات مطرح شده، تعقل و تدبیر در این متون و کسب فرقان در فهم آن، به جهت درجات تقوایی و معرفتی افراد، مختلف است؛ بدین سبب احادیث بطون قرآن نزد فریقین، اهمّیت ویژه‌ای دارد. در بعضی احادیث، فهم پاره‌ای از آیات قرآن به آخرالزمان [و رشد عقلایی مردم] منحصر دانسته شده است.

به عقیده برخی عاملان، به کاربرد استعارات و آیات متشابه، برخلاف متون فلسفی که در آن‌ها سعی تام بر صراحت است، مخصوص متون دینی است؛ از این رو

متون دینی، هم آیات محکم و هم آیات متشابه را در بردارند [و این خود دلیلی بر ذوبطون بودن متون دینی است]؛ البته مؤلف، خود در فصل پایانی توضیح می‌دهد که «ما به دیدگاه موافق و مخالف تصوف کاری نداریم؛ اما اگر در بررسی به این نتیجه برسیم که برای مثال، در دین اسلام وحدت وجود تعلیم داده شده است، در عمل، دیدگاه مخالفان تصوف را تأیید کرده‌ایم؛ اما این تأیید، قصد و هدف اصلی ما نبوده است (ص ۲۸۰)، و این مطلب، تأیید همان است که فهم و برداشت مؤلف از اسلام، ملاک و معیار برای جدایی و بینونت آموزه‌های عارفان از اسلام دانسته شده است؛ البته او در این داوری مختار است؛ اما همین حق را نیز می‌توان برای خود عارفان که آموزه‌هایشان را بر اسلام منطبق می‌دانند، قائل شد. نکته قابل توجه آن است که وی می‌گوید:

حتی الامکان عرف و فهم صدر اسلام را در نظر گرفته‌ایم که مدلول ظاهر و روشن کتاب و سنت است و کاری به گرایش‌ها و برداشت‌ها و تفسیرهای قرون بعدی نداشته‌ایم؛

البته باید دید که آیا همه صحابه و مردم صدر اسلام، از آیات قرآنی فهم واحدی داشته‌اند. قدر مسلم است آن که فهم امام علی علیه السلام یا سلمان یا دیگر معصومان علیهم السلام از قرآن کریم، همانند فهم عرب بادیه‌نشین نبوده؛ چنان‌که در روایات تفسیرگر آیات قرآنی نیز ابعادی عمیق از بطون قرآنی مطرح شده که چه بسا فهم عادی و ظاهر روشن از کتاب و سنت آن را برنتابد. افزون بر این، سؤال می‌شود که اگر قرآن کریم به تعبیر معصوم «بجری مجری الشمس و القمر» است و هر زمان، تازگی خود را حفظ می‌کند و منبع تدبیر و استفاضه به شمار می‌رود، با چه ملاک، برداشت ظاهری عرب صدر اسلام ملاک گرفته شده است. به‌رحال، روشن نیست که به چه دلیل فقط باید فهم عرب بدوی را نمایانگر معارف اسلام دانست و از بطون و اشارات آیات بدین عذر چشم پوشید و باب تدبیر در آیات را بست: برای مثال، طبق مبنای مؤلف باید پذیرفت که دلیل برتری آدم بر فرشتگان و سجود آن‌ها بر او فقط در میزان قوه حافظه یا یادگیری او درباره اسماء، نام‌ها و الفاظی بوده که خداوند به او یاد داده است و این که خداوند از پیش به یاد دادن آن اسامی به فرشتگان اقدام نکرده بود، نه آن است که ظرفیت وجودی آدم و استعداد او برای مظهریت همه اسماء، دلیل شرافت مزبور باشد. انسان به جهت همین تعدد مخاطبان و راهنمایی فهم‌های گوناگون، در معارف و

هدایت، ممتاز و عالی است. آیا اگر دین بخواهد به درجات و جنبه‌های گوناگون حقیقت ناظر باشد، راهی جز نزول آیات متشابه و ذوب‌طون بودن متن دینی مقدس باقی می‌ماند.

در هر حال، اگر دین را به همان قضایایی که مؤلف از آیات محکم و ظواهر، گزینش و دریافت کرده است، منحصر بدانیم، به قطع با وجود بر ظواهر، در پاره‌ای موارد، ناسازگاری و تناقضاتی قابل مشاهده است؛ اما اگر به‌طور مثال، مهم‌ترین رکن اسلام و صریح‌ترین آیات قرآنی نظیر «لا اله الا هو» و یا «لا اله الا الله» را چند لایه و دارای بطون متعدّد و مشابه درجاتی از توحید بدانیم، چنان حکمی روا خواهد بود.

از باب مثالی دیگر، از تک ساحتی دیدن دین و غفلت از بطون آن می‌توان از شگفتی مؤلف محترم از تطبیق خلقت بر تجلی یاد کرد. با صرف‌نظر از این‌که چه بسا بتوان مؤیداتی قرآنی و فراوان بر تطبیق مزبور مطرح کرد، باید گفت: تطبیق پیشین چه از باب ذکر بطنی از بطون آیات باشد که به قرینه شهود عارف انجام شده، از باب نتیجه‌گیری از آیات گوناگون نظیر *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ*^۴. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»^۵. «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۶ و احادیث فراوان که بر معیت حق با اشیا، تدانی حق در عین تعالی او، اعتقاد ذاتی عالم، توحید افعالی، حبّ حق درباره‌ی معروفیت پیشگفته و خلق بر حسب اسما دلالت دارد.^۷

در هر صورت، این‌گونه تطبیقات و تفسیرها امری غریب نیست و چنان‌که گذشت، عملی طبیعی است که ذهن فرد، جهت هماهنگ‌سازی یافته‌های خویش در جنبه‌های گوناگون و حیانی و عقلانی انجام می‌دهد.

نکته: نقطه ضعف روشی دیگر که با اشکال پیشین ارتباط دارد، این است که مؤلف، دچار نوعی سرگردانی میان نگاه برون‌دینی و نگاه درون‌دینی شده [و از این بُعد، بارها موضع عوض کرده است]. توضیح این‌که از طرفی، عنوان انتخاب شده برای پژوهش، اقتضای بحث برون‌دینی را دارد؛ اما پیش‌داوری مؤلف و نظرگاه خاص او در مورد دین و نیز علاقه خاص وی به عرفان، در جای جای اثر مشهود است. گویی پیش‌فرض مؤلف این است که برای سلامت دین از تحریف و تفاسیر به رأی و نیز سلامت عرفان و پویش مستقل آن، لازم است به جدایی و تباین کامل این دو فتوا داد. از طرف دیگر، چگونگی نگرش



مؤلف به دین و دینداری او از این رویت با فاصله به ابعاد و معانی مختلف دین و ساحت‌ها و معانی گوناگون عرفان مانع می‌شود. بدین لحاظ، آن انگیزه مؤلف و این عدم امکان رویت با فاصله از سویی، و غفلت از تعبیرپذیر بودن و تأویلی بودن ابعاد فهم دینی،^۸ مانع دستیابی او به دیدی پدیدار شناسانه، تطبیقی و از برون به هر دو مقوله شده است.

۳. یک طرفه بودن

مؤلف، نقل‌هایی از برخی شریعت‌مداران و بعضی عارفان، عالمان و منتسبان به شریعت در تأیید جدا بودن دین و عرفان آورده است. حال آن‌که صحت نظرگاه این دسته، خود جزو محلّ نزاع است و کمکی به مؤلف نخواهد کرد. از جانب دیگر می‌توان از فقیهان و عالمان و دسته‌ای دیگر از اهل شریعت نام برد که خود مشی عرفانی داشته و عرفان را نیز نه جدا از دین و شریعت، بلکه عین دین و باطن شریعت می‌دانسته‌اند یا از عارفانی نام برد که نسبت شریعت یا طریقت و حقیقت را نسبت اتحادی، یعنی رابطه ظهور و بطون و این مراتب را جداناپذیر از هم می‌دانسته‌اند؛ گرچه اندکی نیز به امکان جدایی آن‌ها در برخی مراحل حکم کرده‌اند. به هر حال، اشکال اصلی آن است که در تمسک به اقوال یکی از این چهار گروه ذکر شده و رها کردن دیگر اقوال در این اثر، استدلال یا تأییدی بر عقیده مؤلف محترم موجود نیست.

این‌گونه نمایندگی دادن به جنبه فقهی یا حداکثر برخی متکلمان در جایگاه سخنگوی کلّ دین، از غفلت از ابعاد گوناگون دین یا جنبه‌های گوناگون عقیدتی همچون ابعاد اخلاقی، فقهی، تجربی، اجتماعی و... حکایت دارد.

۴. این سخن که دعوت به اصول و مبانی تصوّف در آموزه‌های اسلام دیده نشده، مدّعی برخی مستشرقان را در ذهن تداعی می‌کند که خاستگاه عرفان و تصوّف اسلامی را در ادیان هند و فرهنگ مشرق زمین پنداشته‌اند. در این زمینه، استاد زرین‌کوب، پس از بیان برخی تشابهات نحلّه‌های گوناگون عرفانی در ادیان مختلف می‌نویسد:

با این همه، تصوّف اسلامی در عین شباهت بارزی که با این‌گونه مذاهب غیراسلامی دارد، اما نه پدیدآورنده هیچ یک از آن‌ها است و نه مجموع همه آن‌ها. چیزی است مستقل که منشأ واقعی آن اسلام و قرآن است و شک نیست که بدون اسلام و قرآن، از جمع مجموع این عناصر غیراسلامی ممکن نبود چنین نتیجه‌ای حاصل آید و این نظری است که امروزه مورد قبول



بیانات عارفان درباره آیات الاهی با استنهاد تمسک به آنها چنان نیست که همواره به منزله تفسیر یا تأویل آیات باشد؛ بلکه گاه به معنای اعتبار، عبرت‌گیری و جستن همدلی با آیات و جستن حال خود [به تناسب] در آیه‌ای از آیات است که در نتیجه، آثار آنها را از سنخ تفسیر بیرون می‌آورد.

عبدالرزاق کاشانی در مقدمه تأویلی خود به این نکته مهم اشاره دارد و ضمن اشاره به حدیث امام صادق علیه السلام و بیان مقصود از چهار اصطلاح ظهر (تفسیر) بطن (تأویل) و حد (منتها الیه فهم بشر) و مطلع (آنچه در فرای حد واقع است و فقط با شهود حق به دست می‌آید)، می‌گوید:

بر آن شدم تا برخی اسرار حقایق بطون قرآنی را که [حین تلاوت قرآن] بر من ساغ گشته بنویسم.^{۱۰}

وی سپس تأکید می‌کند: آن‌چه می‌نگارم، از حیطة ظواهر و حدود که محدوده‌ای خاص دارد، نیست؛ چرا که درباره ظواهر و حدود است که گفته شده: من فسّر القرآن برأیه فقد کفر؛ آن‌که قرآن را به رأی خویش تفسیر و تطبیق کند، کافر شده؛ بلکه این کتاب، از سنخ تأویل است که حدی خاص ندارد و محدودیت را بر می‌دارد؛ چرا که تأویل، به سبب احوال و حالات و درجات مستمع و اوقات خاص، و مراحل سلوکی اش متفاوت است و هر چه ترقی می‌یابد، باب فهم جدیدی بر او گشوده می‌شود و بر معانی لطیفی دست می‌یابد.^{۱۱}

ب. انتقادات موردی

انتقاداتی را که در این بخش مطرح می‌شود، احیاناً می‌توان در ذیل برخی انتقادات مبنایی قرارداد؛ اما به جهت تأکیدی که مؤلف محترم بر این موارد جزئی داشته، به صورت موردی بررسی و نقادی می‌شود:

از مطالب مقدمه فقط به نقد انتساب مطلبی به ابن عربی مبنی بر جدا دانستن تصوف از دین به نقل از فصوص بسنده می‌کنیم.

مسأله «دین الاهی» و «دین انسانی» در فص یعقوبی از فصوص الحکم ابن عربی که مؤلف محترم در مواضعی به آن استناد جسته، شاهدهی بر مدعای او نیست؛ زیرا:

اولاً با بررسی آثار مختلف ابن عربی، و سیری در فتوحات، آن‌چه به دست می‌آید، آن است که ابن عربی خود معتقد است طریقی جز راه دین را نمی‌پیماید و در این راه، از معارف و دستورهای دینی و شریعت به صورت ملاک و

وی در جایی دیگر، تمثیلی را بدین مضمون مطرح می‌کند: از کسی که در کنار رودخانه‌ای پر آب با کوزه آبی زلال راه می‌رود، نمی‌پرسند این آب زلال را از کدام سرزمین دور بدین جا آورده‌ای؛ بلکه اصل را بر این می‌نهند که آب مزبور، فراهم آورده آن شریعه زلال مجاور است.

به هر حال، صدور این سخن از مؤلف کتاب را شاید بتوان بر عدم پژوهش کافی در متون دینی حمل کرد و گرنه کیست که شمیم معارف شهودی عارفان و اساس آن را در آیات قرآنی و احادیث نبوی، همچنین در خطبه‌های نهج البلاغه و روایات معصومان و ادعیه وارد شده و مانند آن نیابد که از آن جمله است:

۱. بحث درجات دین و دینداری: آیات تلافی خضر و حضرت موسی علیه السلام و حدیث مقایسه ایمان سلمان و ابوذر؛

۲. بحث وحدت وجود: آیات نخست سوره حدید و احادیثی که در بخش‌های بعدی نقد بدان می‌پردازد؛

۳. بحث ظهور و بطون عالم، انسان و قرآن: آیات مربوط به تنزل ظواهر عالم مثل آیه ۲۱ حجر، آیات مربوط به درجات انسان مثل آیه ۷ طه و آیه آخر سوره فجر و احادیث بطون قرآن و حدیث ظهر، بطن، حد و مطلع؛

۴. بحث اسمای الاهی و...: آیات ۳۱ تا ۳۳ بقره؛

۵. بحث رهبانیت: آیات ۲۷ و ۲۸ حدید؛

۶. بحث رؤیت ملکوت: آیه ۷۵ انعام، و مسأله رؤیت الاهی در حدیث ذعلب و نیز حدیث زید بن حارثه؛

۷. بحث جایگاه ویژه انسان و خلافت او: آیه ۷۲ احزاب، ۲۰ لقمان، ۳۰ بقره و نیز حدیث خلق انسان بر صورت رحمان.

در این زمینه می‌توان ده‌ها، بلکه صدها شاهد آورد؛ اما برای پرهیز از اطاله بحث به چند نکته اساسی اشاره می‌شود.

نخست آن‌که پیش‌فرض مؤلف محترم بر تبیین اصول دینی و مبانی عرفان تا بدان جا به صورت تحمیلی بر سراسر پژوهش وی سایه افکنده که در مواردی که احادیثی با صراحت، مؤید حیات عرفانی است (از جمله احادیث مربوط به نشان انسان کامل و معصوم)، بر محدثان و عالمان دینی خرد گرفته است که چرا این احادیث را حذف و پالایش نکرده‌اند! تو گویی متون مقدّس و از جمله احادیث، به جای آن‌که منبع معرفتی برای ما باشند، باید با سلیقه و مقدار فهم ما همسان باشند تا قابل طرح و مورد استناد شوند و گرنه چه باک اگر بُعدی از ابعاد دین، مؤید

معیار نیز نام برده است؛ برای نمونه، در باب معارف می‌توان به اعتقاد وی به توفیقی بودن اسمای الاهی اشاره کرد که در مواضعی تصریح می‌کند:

لايجوزلنا ان نسمي الله تعالى الا بما سمي به نفسه على السنة رسله.^{۱۲}

بر ما روا نیست که خدا را جز به آنچه خودش نامیده بنامیم؛ آن نام‌ها که بر زبان فرستادگانش جاری گشته است.

در عرفان عملی نیز در مسأله مهم «مالا یعول علیه» (آنچه در عالم سلوک نتوان بدان اعتنا کرد) با صراحت اعلام می‌دارد:

كل علم حقيقة لاحكم للشريعة فيها بالرد فهو صحيح والآ فلا يعول عليه.^{۱۳}

هر علم حقیقت (محصول کشف) که در سنجش با شریعت مردود شریعت نباشد، مقبول است و گرنه غیرقابل اعتماد و اعتنا است.

ثانیاً با مراجعه به متن فص یعقوبی و صدر و ذیل عبارت مزبور، آنچه استنتاج می‌شود این نیست که این عربی به جدا بودن طریق عارفان و معارف ایشان به صورت دین انسانی و بشر ساخته از راه انبیا و معارف دینی در جایگاه دین منزل الاهی، حکم و فتوا داده باشد یا به تعبیر مؤلف، مقصود او انسانی بدون عرفان و الاهی بدون بشر باشد؛ بلکه مقصود او در ابتدای فص مزبور که الدین دینان دین عندالله... و دین عندالحق و قد اعتبره الله، به قرینه عبارت اخیر و دیگر شواهدی که به آن خواهیم پرداخت، نفی بدعت حرام بودن و خارج از حیطة دین و رضایت الاهی بودن روش عارفان با استناد به قرآن کریم است.^{۱۴} وی برای شاهد بحث، به آیه ۲۷ حدید استناد می‌کند که در آن، روش رهبانان مسیحی بنابر تفاسیر برخی مفسران،^{۱۵} با نوعی تأیید و امضای خداوند همراه شده است؛ چرا که به سبب ظاهر، آیه در مقام توییح مسیحیان در عدم اجرا و پیگیری احکام دین الاهی و حتی رهبانیتی است که خود در جهت زهدورزی و کسب رضای الاهی ابداع کرده بودند و به همان هم، پایبندی نشان ندادند و آن را پاس نداشتند. به عقیده ابن عربی روشن است که اگر رهبانیت مزبور، سنت حسنه‌ای نمی‌بود، عدم پایبندی به آن قابل ملامت نبود. وی رهبانیت را از زمره سنت‌های حسنه‌ای می‌داند که فرد یا افرادی در جهت اهداف دین پایه‌گذاری کرده‌اند و بدعت را نیز به اختصاص معنای لغوی‌اش امری بدیع می‌داند که به

دو قسم بدعت خیر و حسن و بدعت شر و قبیح منقسم می‌داند.

وی در تعریف رهبانیت مورد بحث چنین می‌نگارد:

وهي النواميس الحكمية التي لم يحيي الرسول المعلوم بها في العامة من عندالله بالطريقة الخاصة المعلومه في العرف فلما وافقت الحكمة و المصلحة الظاهرة فيها الحكم الالهي في المقصود بالوضع المشروع الالهي اعتبرها الله اعتبار شرعه من عندالله و ما كتبها الله عليهم و لما فتح الله بينه و بين قلوبهم باب العناية و الرحمة من حيث لا يشعرون جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعه يطلبون بذلك رضوان الله على غير الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الالهي.^{۱۶}

از عبارت مزبور چند نکته قابل استنباط است:

دو نوع دین موجود است که یکی به طور مستقیم از جانب خداوند برای همه مردم به شیوه معهود الاهی یعنی به وسیله رسول و مقارن با وحی و اعجاز (بالتطريقة الخاصة المعلومه في العرف) فرستاده شده، و دیگری دینی این‌گونه نیست و گرچه از سنخ اعمالی است که حکمت و معرفت، آن را تأیید می‌کنند، دستور عمومی لازم‌الاجرا برای همگان در دین منزل برای آن فرستاده نشده؛ البتّه برخلاف آن نیز دستوری وارد نشده است.^{۱۷} این دین اختصاصی که بر اساس الهام الاهی (بالتعريف الالهي) به قلب برخی پیروان دین نخست مدون شده، هر چند اولاً و بالذات از جانب خداوند بر رهبانان و اهل این دین تکلیف نشده، به اعتبار منشأ آن و از آن‌جا که بر قلب ایشان باب عنایت الاهی گشوده شده (هر چند خود متوجه مصدر الاهی این الهامات نبوده باشند)، ایشان به تعظیم و بزرگداشت آن مکلف شده بودند تا برای کسب رضایت الاهی استقامت ورزند و آن احکام را (نظیر قلت طعام و کلام و منام و کثرت صیام...) پاس دارند. افزون بر این، خداوند به واسطه پاسداشت این سنت‌های مستحسن به پاس‌دارندگان این سنت‌ها پاداش داد؛ اما بسیاری از ایشان از طریق انقیاد خارج شدند و حق آن سنت‌ها را نیز رعایت نکردند.

سخن ابن عربی در فتوحات، برداشت پیشین از فصوص را تأیید می‌کند. وی در باب ۲۳۴ فتوحات در توضیح رهبانیت و سپس از بیان اقسام رهبانیت و توضیح رهبانیت مطلق، می‌گوید:^{۱۸}

فاعتبرها الحق و آخذهم بعدم مراعاتها... فائنی

على المرعین لها لیحسن القصد و النیه...

حق متعالی این رهبانیت را معتبر دانست و آن‌ها را به جهت عدم مراعاتش مؤاخذه کرد و پاس‌دارندگان این رهبانیت را به جهت نیکوانگاشتن قصد و نیت ایشان شود.

وی سپس می‌افزاید:

و فی شرعنا من هذه الرهبانية من سن سنة حسنة و هذا هو عين الابتداع.

در شریعت ما نیز اموری از سنخ همین رهبانیت وجود دارد که از آن جمله است سنت‌های حسنه که ابداعی‌اند و مشمول حدیث من سن سنة حسنة فله اجر من عمل بها... قرار می‌گیرند.

وی آن‌گاه ضمن اشاره به ریشه لفظی رهبانیت، آن را هر عملی می‌داند که مکلف به جهت خوف الاهی بر خود واجب ساخته که از آن جمله است نذرهای انسان که اموری غیرمخالف شریعت را به واسطه آن و به جهت خوف الاهی بر خود واجب کرده و بدان عمل ملتزم می‌شود.^{۱۹} با این وصف‌ها روشن می‌شود که از دید ابن عربی، روش‌های عملی سلوک عارفان در طول و در جهت دین الاهی نه در عرض و تعارض با آن است؛ یعنی بر اساس اصول کلی و حکمت‌هایی است که شرعاً اعتبار دارد و بر تفصیلی مشتمل است که در دین عام بر همگان لازم نشده است؛ اما این دین، باطن دین شرعی الاهی است؛ چرا که حاصل الهام خداوند به خواص از امت است که برای کسب رضایت الاهی، آن را پاس دارند و در وهله نخست به دین و شرع الاهی پایبند بوده‌اند.

بر این اساس، تعبیر مؤلف محترم که «ابن عربی، عارفان را با ادیان آسمانی یکی ندانسته، آن را از هم جدا می‌شمارد و جالب‌ترین که مبنای این جدایی و تمایز هم انسانی بودن عارفان و آسمانی بودن ادیان است»، تعبیری نادقیق است و از آن استفاده‌ای غیرمنطبق با مرام ابن عربی شده است.

مباحثی در نسبت دین و عرفان

در فصل اول، تحت عنوان «نسبت دین و عرفان» به‌طور کلی چند مطلب به‌صورت شاهد مطرح شده است؛ از جمله:

۱. تصوف اصولاً در سطح جهانی نیز به هیچ مذهب یا دین خاصی منسوب و منتسب نیست؛
۲. در آموزه‌های قرآنی، سنت و امام علی علیه السلام از دعوت به وحدت وجود و تعالیم از این دست، اثری دیده نمی‌شود؛
۳. استناد به ابن تیمیّه و ابن خلدون به‌صورت نظر عالمان

اسلام درباره تصوف؛

۴. مخالفت امامان عالمان شیعه با تصوف؛

۵. درگیری شیعه با غلات؛

۶. رد عالمان شیعه بر تصوف، حتی در زمان صفویه (نظیر

مجلسی، اردبیلی، ملاطاهر قمی و...)

۷. اصل تقسیم به عوام و خواص خطرناک است؛

۸. بدعت دانستن مبانی خاص تصوف و طرح مسأله ظاهر و

باطن دین و شریعت و طریقت؛

۹. این که ابن عربی دین را به الاهی و انسانی تفکیک کرده؛

۱۰. تمسک به این که عارفان، مراحلی از سلوک را به ایمان

مشروط نمی‌دانستند.

انتقادات

۱. مطلب نخست، خود محل بحث و اصل کلام است. کافی است به کتاب‌هایی که ذیل مدخل عرفان مسیحی (با عنایت به قید مسیحی)، عرفان هند، و غیر آن به نگارش درآمده و دست‌کم عرفای آن، ادیان و فرهنگ خودشان را بدان منسوب می‌سازند، نگریسته شود. این سخن مثل آن است که بگوییم: نظام حقوقی خاص دینی یا خاص ادیان نداریم؛ بلکه حقوق جهانی یا جریان هندی جهانی داریم که در آن سطح، به هیچ مذهب یا دینی منسوب نیست.
۲. مطلب دوم نیز محل تأمل است. اصطلاح وحدت وجود از ابتکارات مکتب ابن عربی است؛ اما محتوای آن پیش از وی مطرح شده بود و حتی ظاهر بسیاری از آیات اگر افهام ظاهری آن‌را به خلاف ظاهر تعبیر نکنند، رساننده جوهره آموزه وحدت وجود است. از آن جمله، آیات سوره حدید (هو الاول والآخر و الظاهر و الباطل) است که تمام جوانب وجود را در حق متعالی حصر ساخته، و آیه ۸۸ قصص (لا اله الا هو کل شیء هالک الا وجهه...) با توجه به این که دلالت ظاهر بر حال است نه مستقبل؛ و آیه ۱۱۵ بقره (اینما تولوا فثم وجه الله).

برخی روایات از جمله روایت مروی از امام رضا علیه السلام در توحید صدوق (ان الله تبارک و تعالی کانه و لاشیء غیره... و کذالک هو الیوم و کذلک لا یزال ابداً،^{۲۰} و موارد فراوان دیگر از این دست. ممکن است گفته شود: آیات و روایات دیگری نیز وجود دارد که خلاف مرام وحدت وجود را می‌رسانند. در این جا نوبت به رفع تعارض و ترجیح برخی ظواهر بر برخی دیگر می‌رسد؛ البته خود به دریافت مفسر و عقاید پیشین او و پیش‌دانسته‌های وی مبتنی است. این جا است که عقاید و یقینات هر مفسر به منزله قرینه‌ای

برای صرف و تأویل ظواهر و در نهایت ترجیح یکی بر دیگری پیش می‌آید؛ چنان‌که در واقع، همین پیش‌دانسته‌ها و عقاید پیشین است که اشاعره یا معتزله را به تمسک و ترجیح آیات مشیر جبر یا آیات مفید اختیار و می‌دارد.

۳. بر مطلب سوم اشکال مبنایی شماره ۱ وارد است.

۴. دربارهٔ مطلب چهارم، نظر مؤلف را به پاسخی که علامه طباطبایی در پاسخ اشکالی که فلسفه را مخالف دین و مورد نهی امامان شیعه علیهم‌السلام دانسته و مذمت فلسفه را شاهد بر مدعا آورده بود، جلب می‌کنیم که بعینه در این مورد نیز کارگشا است:

دو سه روایتی که در بعضی از کتب در ذم‌اهل فلسفه در آخرالزمان نقل شده، بر تقدیر صحت متضمن ذم اهل فلسفه است، نه خود فلسفه؛ چنان‌که روایاتی نیز در ذم فقهاء آخرالزمان وارد شده و متضمن ذم فقهاء است، نه فقه اسلامی و همچنین روایاتی نیز در ذم اهل اسلام و اهل قرآن در آخرالزمان وارد شده (لایبغی من الاسلام الا اسمه و من القرآن الا رسمه) و متوجه ذم خود اسلام و خود قرآن نیست.^{۲۱}

همچنین در مذمت جدال و علم کلام که متضمن برائت از روش‌های خاص کلامی یا برخی متکلمان بود، نه پرداختن به مباحث مرتبط با اصول عقاید.

۵. دربارهٔ مطلب پنجم نیز قضیه از همین قرار است ضمن آن‌که رابطه غلات با تصوف، نه رابطه تساوی، بلکه عموم و خصوص من وجه است و در بین محدثان و راویان نیز غلات وجود داشته‌اند بدون آن‌که به صوفیه تمایلی داشته باشند.

۶. در این باره افزون بر امکان ذکر اسامی تعداد بسیاری از عالمان که خود در متن سلوک عرفانی بوده و دربارهٔ عارفان افکاری نداشته‌اند، از جمله در همان برهه صوفیه، علامه محمد باقر مجلسی (پدر علامه مجلسی صاحب بحارالانوار) که رسالاتی نیز در سلوک تصنیف کرده و نیز مرحوم شیخ بهایی را می‌توان نام برد. قضیه مرحوم محمد طاهر قمی و بی‌اعتقادی اولیه او به مرحوم فیض کاشانی و بازگشت و پشیمانی‌اش از این مطلب، در کتاب‌ها آمده است. در انتساب حدیقه‌الشیعه به مرحوم مقدس اردبیلی نیز تردیدهای جدی وجود دارد.^{۲۲}

۷. تقسیم به خواص و عوام، تأکید بر درجات ایمان و فهم است که در قرآن کریم تحت عنوان اولوالاباب و مانند آن از دیگران متمایز شده‌اند، و اصطلاحات اهل باطن یا اهل معرفت و اهل الله به همین نکته ناظر است، نه امتیازطلبی اجتماعی یا فردی از ناحیه اعمال و تکالیف،

بلکه عارفان بزرگ، عبادات و اعمالی را بر خود لازم و ضرور داشته‌اند که در عداد مستحبات برای دیگران قرار می‌گیرد.

۸. بر مطلب هشتم اشکال مبنایی شماره ۲ وارد است؛ یعنی خروج از موضع برون دینی در پژوهش مزبور و حکم و فتوادادن به بدعت عارفان هر چند با تمسک به فتوای برخی فقیهان، حال آن‌که نظریات و فتاوایی مخالف این فتاوا نیز در بین عالمان و فقیهان موجود است.

۹. مطلب نهم را در نقد بخش پیشین بررسی کردیم.

۱۰. مطلب دهم نیز به نظر می‌رسد بر سوء تفاهمی مبتنی باشد. عارفان، حصول برخی تجربیات باطنی و حالات عرفانی را غیر مشروط به دین دانسته‌اند؛ برای مثال گفته‌اند که برخی مراتب مکاشفات، حتی برای مرتاضان غیردیندار و کافر نیز قابل دستیابی است؛ اما این مطلب، وصفی است، نه تجویزی. به عبارت دیگر، بیان امری است که واقع می‌شود نه آن‌که چنان مکاشفاتی را [در طریق قرب‌الاهی] دارای ارزش بدانند؛ بلکه بر عکس، طرح مطلب جهت پرهیزدادن سالکان و مبتدیان از اتکا و اعتنا یا غزه شدن به چنان مکاشفات است. مؤلف به شدت ارتباط تشیع و عرفان و تصوف را انکار می‌کند و همهٔ بانیان تصوف را از اهل سنت می‌داند (ص ۲۸۳) که این حکم، در کلیت خود، قابل خدشه جدی است. اگر همچون سیدحیدر آملی به شیوهٔ لمی و کلامی به قضیه نگاه نکنیم، فلسفه‌های متعددی از عرفان شیعه و از بزرگان عارفان شیعه را می‌توان سراغ گرفت. وی همچنین خاستگاه و مهد ترویج تصوف را نیز محیط اهل سنت دانسته است (ص ۲۸۴)؛ البته می‌توان گفت: تصوف در جایگاه نماد اجتماعی شاید چنین خاستگاهی داشته باشد؛ اما در مقام مجموعهٔ معارف و آموزه‌ها خیر؛ چرا که تشابهات فراوانی بین آموزه‌های شیعه و معارف عرفان وجود دارد.

در بُعد عرفان به صورت روش دینداری نیز آنچه از خود صوفیان به تکرار نقل شده، انتساب خویش و فرقه‌های گوناگون خود به امام علی علیه‌السلام و اصحاب خاص ایشان است. یک وجه مطلب آن است که امام علی علیه‌السلام هم الگو و مظهر قطب و مراد کامل و هم الگوی مرید کامل بوده؛ (حال آن‌که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فقط الگو و مراد کامل بوده است).

منشأ معرفتی دین و عرفان

فصل دوم کتاب در باب منشأ معرفتی دین و عرفان بحث می‌کند و با متباین دانستن وحی به صورت منشأ معرفتی دین، و تجربه‌های باطنی عارفان به صورت منشأ

معرفتی عرفان، تفاوت‌های این دو در ناحیه منبع و منشأ معرفتی را برمی‌شمرد.

۱. هشیاری پیامبر [در زمان نزول وحی] و ناهشیاری عارف، بدین دلیل که معرفت شهودی در خارج از حوزه خودآگاهی سالک رخ می‌دهد.

نقد: این‌که تجربه باطنی پیامبر چه اشتراک و تفاوت‌هایی با تجربه باطنی عارفان دارد، همواره محل بحث بوده است؛ اما از این حیث که هر دو احساس عینیت و خطاناپذیری موجود است می‌توان هر دو را از سنخ علم حضوری دانست؛ هر چند که درجات بسیار متفاوتی در علم حضوری مطرح است با لوازم و آثار متفاوت. می‌توان گفت: افزون بر متعلق تجربه باطنی انبیا، برترین وجه تمایز تجربه نبوی در عصمت آن در همه مراحل (نه فقط مرحله اخذ و علم حضوری، بلکه در همه مراحل دیگر) از جمله انتقال از علم حضوری به عالم مفاهیم و علم حصولی و نیز از عالم مفاهیم به عالم زبان است؛ بدین سبب، لزوماً بین دو دسته تجارب مزبور تفاوت جوهری و محتوایی و تباینی وجود ندارد. مفهوم ناهشیاری نیز در علم حضوری اخذ نشده و علم حضوری با هر دو حالت هشیاری و ناهشیاری قابل جمع است؛ به‌ویژه در عارفان کامل و واصل به مقام جمع‌الجمع.

۲. تعلیمی بودن معرفت و حیانی و غیرقابل تعلیم بودن معرفت عرفانی

نقد: پیامبر فقط معرفتی تک‌ساحتی را درک نمی‌کند؛ بلکه از آن‌چه در جریان معراج، و وحی کردن تجارب باطنی یافته، آن‌چه را که برای وصول مردم به سعادت لازم بوده، به آن‌ها ابلاغ کرده است. افزون بر این، آن‌چه به ادراک همگان در نمی‌آمده، از دو طریق، یکی در قالب آیات متشابه و دارای بطون گوناگون و دیگر در قالب احادیث خاص به‌ویژه احادیث قدسی ارائه کرده است؛ بدین جهت، تفاوت زبان دین و چگونگی ارائه معارف به زبان عرفان، لزوماً به تفاوت معارف و محتوای آن دو باز نمی‌گردد.

از این حیث، عرفان نظری نیز که در واقع کوششی در جهت تعلیمی کردن یافته‌های عارفان است، مطلب مزبور (عدم تباین جوهری معارف عرفانی و وحیانی) را تأیید می‌کند.

۳. این‌که وحی انبیا از بیرون نازل می‌شود حال آن‌که شهود عارفان شهودی درونی است و حاصل نفس و خودسازی

نقد: خداپایی و شهود عارفان، خود شیوه‌ای است که از احادیث استفاده می‌شود و نمی‌توان گفت: معرفت پیامبر به خداوند و

تجربه دینی او به معرفت نفس خویش مسبوق نبوده است؛ اما تفکیک پیشین از اصل، نادرست به نظر می‌رسد. شهود عارفان را نیز با نظر به توحید افعالی می‌توان حاصل فیض خداوند دانست (العلم نورٌ بقذفه الله) همان‌طور که وحی به انبیا، فیض خدا است و می‌توان وحی نبی را نیز شهودی درونی به غیب عالم دانست. شهودی که اساساً فرازمانی و فرامکانی است؛ هر چند نمود زمانی و مکانی یافته (چه آن‌که نزول دادن ملائکه نیز به تعبیری، حاصل تجربه درونی انبیا است).

چنان‌که افراد دیگری مانند امام علی علیه السلام نیز که به لحاظ درونی با پیامبر هم افق بوده‌اند، می‌توانسته‌اند در تجربه نبوی سهیم شوند.^{۲۳}

عارفان خود به این جدایی سنخی قائل نیستند؛ بلکه ولایت را همان باطن نبوت، و ولایت نبی را از ولایت دیگر عارفان کامل تر دانسته‌اند.

۴. زبان عادی و معمول قرآن و زبان اشاره‌ای عارفان

نقد: استفاده از زبان ایما و رمز در قرآن کریم نیز وجود دارد. هر چند قرآن کریم به لحاظ ظیف گسترده مخاطبان، در قالب آیات محکم و متشابه و ظاهر و باطن آن «گفتن و نگفتن» را به نحوی ظریف تر ارائه کرده است.

۵. شطحی نبودن کلام وحی و شطحی بودن کلام عارفان

نقد: این ویژگی از کامل تر بودن وحی انبیا در رسالت خاص ایشان و ناشی از تفاوتی است که در ناحیه عصمت الاهی در هر سه مرحله برای انبیا ذکر شد و لزوماً بر اختلاف سنخ دلالتی ندارد؛ بلکه هر کدام به درجه تجربه باطنی ایشان ناظر است؛ اما چنین نیست که همه عارفان شطاح بوده باشند یا همه شطح‌ها، بی‌ربط و بی‌معنا بوده باشد. بسیاری از شطحیات به مطلبی درست قابل تأویل است و فقط در ظاهر، معنایی نامناسب دارد؛ البته فقدان در عنوت نفس در معصومان علیهم السلام یا عارفان بزرگ، عامل عدم صدور شطح از ایشان است. به تعبیر مولانا:

جمع صورت با چنین معنای ژرف

نیست ممکن جز زسلطانی شگرف

در چنین مستی، مراعات ادب

خود نباشد و ر بود باشد عجب

۶. روشنی معارف نظری وحی، و ابهام تعلیمات عارفان

نقد: ابهام و تشابه و روشنی، اموری نسبی هستند که می‌توان ادعا کرد: هیچ کلام معرفتی خالی از آن نیست و از این حیث از وجود آیات متشابه و پدیده تأویل در هیچ دینی گزیری نیست و نیز باتبیین بودن و عامل بصیرت بدون این منافاتی ندارد؛ بلکه

انتضای مخاطبان عام و خاص و اشباع درجات گوناگون معرفتی این مخاطبان است.

هستی‌شناسی دینی و عرفان

فصل سوم بر هستی‌شناسی دینی و عرفانی اختصاص یافته و چند مسأله به صورت وجه فارغ بین دین و عرفان مطرح شده است:

۱. فرق توحید عرفانی با توحید دینی در این است که توحید عرفانی نه به معنای «یگانگی» در عنوان خدایی و معبودی است (و لا معبود و لا مؤثر فی العالم الا الله)؛ بلکه به این معنا است که در جهان هستی، چیزی جز او «وجود ندارد» (لا موجود الا الله). افزون بر این، توحید در دین به معنای اعتقاد به وحدت «عددی» خداوند است؛ اما در عرفان، به معنای وحدت اطلاق «ندارد» (ص ۹۵ و ۹۶).
۲. از نظر گاه دین، هر چیزی، واقعی، و خودش است، نه غیر خود؛ اما از دیدگاه عرفان جز حق، چیزی واقعی نیست و مابقی امواج و خیالند (ص ۹۸).
۳. انگیزه آفرینش در دین، آن است که خلق خدا را بشناسند و بپرستند؛ اما در عرفان آن است که خدا تجلی کند و شناخته شود. بین این دو، فرقی از زمین تا آسمان است!
۴. چگونگی پیدایش جهان در دین با اصطلاح «خلقت» خلق مسبوق به عدم زمانی به مفاد «کان الله و لم یکن بَعْدَهُ شَیْءٌ» توضیح داده می‌شود که رابطه‌ای علی و همراه با علم و اراده، بدون هیچ واسطه دیگر است؛ اما در عرفان با اصطلاح «تجلی» است که بر علیت و معلولیت مبتنی نیست و حضرات و عوالمی بین حق و عوالم فعلی واسطه‌اند (ص ۱۰۰ تا ۱۰۶).
۵. در ناحیه معاد و بازگشت: معاد در دین بر محور انسان و دیدن نتیجه اعمال به وسیله او است و ترغیب به بهشت، فراوان دیده می‌شود؛ اما در عرفان: اولاً: معاد برای کل عالم مطرح است به صورت سیر صعودی (پس از سیر نزولی یا خلقت)؛ ثانیاً: معاد به صورت پدیده‌ای بی‌آغاز و بی‌انجام و دائم در بطن این عالم مطرح است؛ ثالثاً: به جای ترغیب به بهشت (خانه)، به خداوند (صاحب‌خانه) ترغیب می‌شود. سعادت نیز بر محور فنا و فروپاشی «تعین» تعریف می‌شود. اصیل بودن فرد، جرم به شمار می‌رود. این نکته برای مؤمنان چه بسا غیرقابل تصور باشد؛ چه رسد به «این‌که به اعتقاد به آن مکلف باشند».

نقد: به نظر می‌رسد پاسخ نکات مطرح شده، چندان دشوار نیست.

درباره مطلب نخست باید گفت: توحید در عرفان، امری مدرج و مرحله‌بندی شده است و توحیدی که مؤلف، توحید دینی می‌خواند، نخستین «مراحل» توحید عرفانی است و «علم‌الیقین» به وحدانیت خداوند و معبود، گام نخست توحید عرفانی (موحدشدن و به وحدت رسیدن) و گام‌های دیگر «تا فنا و یافت حقیقت» (لا موجود الا الله) مترتب بر آن است؛ بدین سبب بین این دو توحید تنافی وجود ندارد. افزون بر این، در متن توحید (لا اله الا الله) به لا معبود و لا مؤثر فی العالم الا الله تعبیر شده که خود، واجد عنصر تفسیر و قرائتی خاص است؛ قرائتی که با توحید اشاعره یا توحید عارفان سازگاری بیش‌تری دارد تا با توحید معتزله. مؤلف محترم نیز که سعی بسیار در ارائه تصویری حتی‌الامکان وفادار به ظواهر دارد نیز ناخودآگاه تفسیری از توحید اسلامی ارائه داده؛ البته این امر، طبیعی و فاقد اشکال است؛ اما چنان‌که او به ارائه تفسیری مبتنی بر اعتقادات و «یقینیات» خویش از منابع عقلی و نقلی مجاز است، دیگر فرقه‌ها نیز به همین اندازه می‌توانند تفسیری از اصل توحید ارائه دهند که هنوز حیطة دین باشد؛ حتی اگر آن تفسیر، لا موجود الا الله به جای لا مؤثر الا الله باشد.

نکته دیگر آن‌که برخلاف گمان مؤلف، تفکیک توحید عددی و غیر عددی در خطبه‌های نهج البلاغه امام علی علیه السلام و نیز احادیث دیگر معصومان علیهم السلام سابقه دارد (واحد لا بتأویل العدد) نه در قرن سوم یا هفتم هجری؛ البته در قرون بعد، معنای توحید عددی و غیر عددی، روشنی و دقت بیش‌تری یافت و البته «متکلمان»، فلاسفه، و عارفان، هر یک تفسیری از این رهنمود معصوم ارائه دادند. درباره مطلب دوم خوب است به آیات دال بر هلاکت فعلی عالم و نیز حدیث نبوی «الناس نیام فاذا ماتوا ائبتهوا» و مانند آن که عارفان به آن «اهتمام» خاصی کرده‌اند، مراجعه شود. در حدیث مزبور، این جهان به منزله رؤیایی دانسته شده که تأویل حقیقت آن در روز قیامت برای همگان روشن خواهد شد که سؤال لَمَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ، و خطاب بصرک الیوم، حتی به کور دلان نیز حقیقت امر را می‌نمایاند؛ البته بر اساس آن‌چه گذشت، مخاطب قرآن کریم همگانند و بیان عرفی در باب حقیقت عالم با بیان دقیق مطرح شده در دیگر آیات منافات ندارد. این اصل عقلایی است که اگر مؤلفی در مواضعی مطابق فهم عرف سخن گوید و در مواضعی دیگر (هر چند نادر) خلاف فهم عرف، درصدد بیان حقیقت

اعتقاد خود در ضمن مواضع سنخ دوم بوده است و گرنه برای آن سنخ تعابیر، داعی وجود نداشت.

نکته دیگر آن که بینش عرفانی و بینش عرفی، به شرط ارجاع کثرات به کثرات ظهوری، در تنافی قرار نمی‌گیرد؛ چنان که ابن عربی و دیگران، هنگام بحث از توحید افعالی، این قسم توحید را منافی با استعمالات روزمره از جمله علیت نجار برای ساختن کرسی و... نمی‌دانند. تصحیح دید نزد اهل معرفت، دقت در حقیقت و مجاز و اصیل و غیر اصیل است، نه عدم کاربرد و محاورات عرفی. دربارهٔ مطلب سوم، روشن نیست که چرا و چگونه مؤلف دربارهٔ انگیزهٔ آفرینش، یعنی تا آن که خلق، خدا را بشناسد؛ تا آن که خدا تجلی کند شناخته شود، فرقی از زمین تا آسمان مشاهده کرده است.

اگر خلقت انسان برای عبادت است (الایعبدون)، اگر غایت عبادت، معرفت و یقین است (و اعبد ربک حتی یأتیک الیقین)، اگر یقین درجاتی از سنخ علم الیقین (تکائر / ۵) و عین الیقین (تکائر / ۷) روایت قلبی و بالاتر از آن حق الیقین (واقعه ۹۵ / داقه / ۱۵) دارد، این با تفسیری که عین الیقین را رؤیت خداوند متجلی در مجالی مختلف می‌داند، به طور کامل سازگار است.

دربارهٔ مطالب چهارم نیز باید گفت: تجلی در عرفان، تفسیری از خلقت است؛ همان‌طور که نظریهٔ افاضه در فلسفه نیز تفسیری دیگر از خلقت است؛ چنان که خلقت از عدم زمانی (Ex - nihilo) نیز چنین است و مؤلف محترم، نظر متکلمان را در این جا ترجیح داده.

رابطهٔ علی و معلولی فلسفی که متفرد بر لحاظ نوعی کثرت‌انگاری در وجود است، از دید عرفان نظری نمی‌تواند تفسیری مناسب برای ارتباط حق با خلق باشد. از دید وی آنچه با فقر ذاتی مخلوقات سازگار است، رابطهٔ ظهور و مظهریت و تجلی است؛ اما «کان» مطرح در حدیث «کان‌الله و لم یکن معه شیء» را اغلب اهل معقول، از زمان عاری می‌دانند؛ چرا که خداوند زمان‌مند نیست؛ افزون بر این که در برخی احادیث امامیه بر این حدیث افزوده شده که الان کماکان: ^{۲۴} یعنی الان نیز خدا موجود است و با او چیزی موجود نیست. این «حصر» موجودیت در خداوند، خود نافی کثرت‌انگاری مطرح در خلق از عدم متکلمان است.

دربارهٔ مطلب پنجم باید گفت:

اولاً: در جهان بینی و به حسب مفاد آیات و روایات، معاد و رجوع، برای کل عالم مطرح است، نه فقط برای انسان. کافی است در این آیات تأمل شود.

ثانیاً: مستند عقیدهٔ عارفان در وجود و حضور عالم آخرت در بطن عالم، هم مشاهدات ایشان و هم منابع نقلی یعنی وجود مقارن عالم آخرت با دنیا نه تنها ساخته عارفان نیست، بلکه چنان که گذشت، در قرآن کریم و روایات ریشه دارد به قرینهٔ تقابل ظاهر و باطن و دنیا و آخرت که در آیهٔ شریفهٔ پیشگفته و نیز به شهادت احادیث ثواب اعمال از جمله حدیثی که پیامبر ﷺ در آن فرمود:

هر که لاله‌الله بگوید، برایش درختی در بهشت غرس می‌شود و این که فرمود از اعمال بدانان بادی آتشین برای آن بفرستید. باز ظهور در مشهود عارفان دارد؛ البته آن چه مؤمنان به معرفت و ایمان، بدان مأمور شده‌اند، اجمالاً مسألهٔ معاد است و تکلیفی در باب تصوّر یا تصدیق تفصیل معاد ندارند.

ثالثاً: ترغیب به تقرب الاهی به صورت هدف اصلی، با ترغیب به بهشت الاهی و رضوان او به صورت پاداش نیکوکارانه منافات ندارد؛ بلکه به درجات عبادت و بندگان خدا ناظر است و بر خلاف گمان مؤلف، برای نخستین بار در ادعیه و احادیث طرح شده است. کافی است به دعای کمیل آن‌جا که فرمود: «صبرْتُ علی عذابک فکیف اصبر علی فراقک» یا به احادیثی که به عبادت سه طایفهٔ تاجر پیشگان، بندگان و احرار که گروه اخیر، خدا را به جهت محبت یا شکر عبادت می‌کنند، مراجعه شود. ^{۲۵}

نکتهٔ دیگر

فنا بابقا متفاوت است. آنچه با معاد روحانی و جسمانی منافات دارد، اعتقاد به بقا و مفهوم شدن انسان است، نه زوال تعینات و اسقاط الاضافات و تفتن به حقایق و وجود الاهی و اعتباری بودن دیگر تعینات. عبدالرازق کاشانی در تعریف اقسام فنا، فنای متحقق به حق را اشتغال به حق از خلق، و فنای اهل وجد، یعنی آن‌که از ماسوی‌الله غافل شود را به واسطهٔ وجد دانسته است و در تعریف آن می‌گوید:

ذلک هو الذی تکنون نفسه موجودة و الخلق موجودین الا انه لا علم له بهم و لا بنفسه و لا احساس و لا خیر، ذلک لا استهلاک فی حضرات (القرب فهو لا یسعه حیثیذ ادراک نفسه فضلاً عن العالمین.

او کسی است که خود و خلق را می‌بیند؛ اما برای خود و ایشان وجودی نمی‌بیند و وجود را در حق تعالی منحصر می‌بیند.

و در تعریف فنا الفنا نیز می‌گوید:

عبارت است از فنا از شهود نسبت به فنا که پیش تر ذکر شد.

در تعریف فناء الوجود فی الوجود (یا فناء الشهود فی الشهود) گفته است:

انصال وجودی است بین فناء رسم و صور خلقی وجود در موجود حق؛ پس آنکه اساساً نبوده، فنا یافته و آنکه همواره بوده، باقی است.^{۲۶}

از هیچ یک از تعاریف پیشین، مسأله نفی و انعدام سالک استشمام نمی شود.

نکته دیگر این که نامیدن فنای وجود در وجود به فنای شهود در مشهود ظاهراً به جهت آن است که فنا حالت مقطوع به چیزی است که هر دو واقع است؛ اما این حقیقت شهود می طلبد؛ یعنی تفتن به هستی نما، بودن ماسوی و ظل بودن آن.

انسان شناسی دینی و عرفانی

در فصل چهارم که به انسان شناسی دین و عرفان اختصاص یافته، فقط به این نکته اشاره می کنیم که از نظر مؤلف محترم، هدف از آفرینش انسان، از نگاه دین، خلافت انسان از خداوند، خلافتی تشریحی است؛ اما از دیدگاه عرفان، خلافتی تکوینی است؛ (البته ملاک دین نیز فهم دینی مرحوم طبرسی در مجمع البیان قرار داده شده است). افزون بر این، انسان کامل در دین، انسانی است که از جانب خداوند و به نمایندگی از او امامت و پیشوایی داشته، مدیر جامعه و مردم است؛ اما انسان کامل در عرفان، مظهر اسم جامع «الله»، حافظ کائنات و واسطه فیض خدا به خلق است (ص ۱۱۶ - ۱۱۹)؛ حال آن که اولاً از تصویری که مؤلف ترسیم کرده، لازم می آید که هر فرد انسانی،

در راهنمای هموعان و تدبیر معاش و معاد آنان نمایندۀ حق باشد! (ص ۱۱۵ و ۱۱۶) و این امری غریب می نماید، مگر آن که همانند عارفان این کمال و حق را شأنیت تک تک انسان ها بدانیم، نه امتیازی بالفعل برای همه انسان ها؛ ثانیاً چنان که خود مؤلف تصریح کرده، از دیدگاه عارفان، خلافت الاهی در خلافت ساده و عرفی تشریحی منحصر نمی شود؛ بلکه خلافت تشریحی، فقط ظهوری از خلافت تکوینی انسان است؛ بدین سبب، عدم تنافی این دو مرام با این توضیح روشن می شود که عارفان، فهم عرفی مردم از خلیفه را نفی نمی کنند؛ اما در ورای این واژه، به مدد آیات و روایات، شأنی معنوی و دلیلی وجود شناسانه و جهتی الوهی قائلند و آن، احاطۀ انسان به «اسماء کلتها» و واجدیت «روح و مقفه الاهی» و خلق انسان به «یدین» است که به او چنین شأنیتی اعطا کرده و او را مسجود ملائکه و افضل از ایشان قرار داده است و در صورت کمال یابی انسان می تواند متّصف به ولایت و خلافت حقّ الاهی و محیط بر کائنات شود. روایات دال بر این شأن تکوینی و وساطت در افاضه انسان کامل، از جانب پیامبر ﷺ و معصومان علیهم السلام اندک نیست؛ از جمله: «اول ما خلق الله نوری» یا «نور نبیک» «لولا الحجة لساخت الارض علی اهلها» یا «انا علم الله و انا قلب الله الواعی و لسان الله الناطق» یا «نحن صنائع الله و الناس بعد صنائع لنا»^{۲۷} و همین نکته بوده که مؤلف محترم را به گله از محدّثان به سبب محافظت از چنین احادیثی واداشته (ص ۹۹)؛ حال آن که در احادیث وارد شده که اگر حدیثی بر شاگردان آمد، آن را مردود ندانید؛ بلکه علم آن را به اهلش واگذارید. سخن را در این چهار فصل از باب نمونه آوردیم.



مکان‌ها و... را گام‌هایی در جهت فاصله‌گرفتن از دین دانسته و تلویحاً فتوای بعضی عالمان در بدعت دانستن این امور را تأیید می‌کند:

اما باید دانست که عدم اکتفا به واجبات یا مستحبات و تلاش در جهت منضبط کردن برخی آموزه‌های اخلاقی دین مثل صمت (سکوت)، اختصاص مکان خاص به عبادت، سخت‌گیری بر نفس، عبادات چهل روزه و اذکار و... نه به قصد فاصله‌گرفتن، بلکه به قصد به تفصیل رساندن و منضبط کردن آن آموزه‌ها بوده است؛ به همین جهت نیز بسیاری عالمان نیز از رومی ایشان به بدعت پرهیز داشته‌اند؛ چنان‌که شهید اول در بحث اوقاف کتاب دروس وقف بر خانقاه‌ها را با صراحت جایز دانسته است؛ چرا که مکان‌های ذکر و عبادتند.

هنگامی که به سیره بزرگان عرفان نظیر ابوسعید ابوالخیر می‌نگریم که عرفان را اساساً در متابعت رسول ﷺ و آل او می‌داند و چنان به سیره نبوی عنایت داشت که آنچه از پیامبر نقل نشده بود، انجام نمی‌داد، تا مگر به خلاف سنت و سیره پیامبر (هر چند بدون قصد، ناخواسته) نینجامد نیز وقتی شمس تبریزی را می‌بینیم که خود در مقابل بدعت‌های نامشروع می‌ایستد و بر اساس سنت و قرآن‌کریم به تحریم برخی بدعت‌های منکر نظیر استعمال بنگ و مانند آن در خانقاه‌ها را گوشزد می‌کند و موارد فراوان دیگر در احتفاظ بر شریعت که نقل آن به طول می‌انجامد، در می‌یابیم که نمی‌توان همه جریان‌های عرفان یا تصوف را رومی به بدعت یا بی‌اعتنایی به دین و شریعت کرد؛ به ویژه که مؤلف خود می‌گوید:

کاری به تحریف‌ها و انحراف‌ها در ارتباط با عرفان نداریم. آنچه مسلم است، این است که عرفان و تصوف در ذات خود نه دین‌گریز است نه عقل‌ستیز (ص ۲۹۲)

که این سخن، با آنچه پیش‌تر از او نقل شد، چندان انطباق و تلائم ندارد؛ افزون بر این که سخن از ذات عرفان نباید مانع از درک قرائت‌پذیری عرفان و آموزه‌های عرفانی شود. مؤلف، همچنین شاهدهی از جدایی دین و عرفان را در این یافته که مولوی معارف خود را شاید برای نخستین بار و واپسین بار در تاریخ اسلام با (حکایت از نی) آغاز می‌کند، نه با نام خدا و صلوات و سلام معهود؛ اما مولانا خود به این نکته پاسخ می‌دهد:

ای بسا کس را که استثنای نگفت

جان او با جان استثناست جفت

در فصل نهم که به جمع‌بندی مباحث و برخی نکات، اختصاص داده شده است، مؤلف ضمن بر شمردن وحدت وجود (عشق و محبت) معرفت شهودی و فنا به صورت تعالیمی از عرفان و تصوف که اساساً در دین مطرح نیست، بر جدایی دین و عرفان تأکید می‌ورزد و از زمره ادله خویش را عدم طرح اصطلاحات مزبور در صدر اسلام دانسته است (ص ۲۸۳)؛ حال آن‌که جا داشت بین اصطلاحات فنی که مختص متعاطیان فن و علم و مستحدث است، و روح و معنای آن اصطلاحات، تمایز قائل می‌شد. آیا اگر مباحث و اصطلاحات فنی فقه، اصول فقه یا اصطلاحات کلامی در متون اولیه دین به چشم نخورد، بدین معنا است که اعتقادات کلامی و احکام فقهی شیعه یا اشاعره یا معتزله در متن آموزه‌های اسلام به چشم نمی‌خورد؟! او همچنین به قول استیسی تمسک می‌جوید که عرفان را از ادیان مستقل دانسته و زبان آن دو را نیز متمایز می‌داند. وی خود به سخن پرفسور برت استشهدار جسته که می‌گوید: عرفان که بخش اصلی و عمده ادیان هندی را تشکیل می‌دهد، در مسیحیت و اسلام و یهودیت فقط رگه باریکی است (ص ۲۸۶).

در ناحیه معارف اسلام می‌تون این سخن را بر قلت اطلاع پرفسور برت از آموزه‌های اسلام حمل کرد. اگر عرفان رویکرد انسان به سوی عالم غیب و بطون و وحدت در برابر عالم شهادت، کثرت و ظاهر باشد، دین (هریک از ادیان مذکور) در سوق دادن بشر به سمت عالم غیب نقش اساسی دارد و نمی‌توان جنبه عرفانی ادیان را عرضی ادیان و نه ذاتی آن‌ها دانست؛ چنان‌که بسیاری متألهان مسیحی از اکهارت تا شلایر ماخر و تا متفکران معاصر، گوهر دین را در تجربه دینی و باطنی دانسته‌اند، نه فقط ظواهر اعتقادی یا احکامی آن. افزون بر این، بر فرض در برخی فرهنگ‌ها، عرفان غیردینی یا رشته علمی مستقل به نام عرفان موجود باشد، این دلیلی بر جدایی عرفان از دین نمی‌شود؛ چنان‌که از این نکته که «حقوق» در فرهنگ‌ها و نظام‌های مختلف، علم مستقلی است نمی‌توان استنتاج کرد که دین در ذات خود حقوق ندارد یا حقوق دینی (بخشی از فقه) معنا یا موجودیت ندارد.

مؤلف در جای دیگر (ص ۲۸۸) می‌گوید:

تصوف عارفان مسلمان، رنگ دینی دارد و تلاش می‌شود که در قالب تعالیم دینی ارائه شود، و ابداع اعمال خاص، آداب لباس و

آیا می‌توان دیوان دیگری جز مثنوی را نشان داد که به سان مثنوی، آیات قرآنی و احادیث به وفور مطرح و از اشارات آن‌ها استفاده شده باشد؛ البتّه شیوه‌های عمل مولانا همواره با طرد ریا و خلاص‌گرایی و مقابله با زهد و قشری‌گری نیز در طرز بیان او مدخلیت تام داشته است. در پایان، ضمن ارج نهادن به تتبعات مؤلف محترم کتاب، دیگر بار نمی‌توان از تأکید بر دغدغه اصلی در باب اهمّیت «انتخاب روش» در چنین بررسی‌های تطبیقی و آفات متدولوژیک راه یافته به آن، صرف‌نظر کرد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. ابعادی نظیر بُعد اعتقادی، اخلاقی، فقهی، تجربیتی (عرفانی)، اجتماعی و....
۲. چنان‌که مولانا در این باب می‌گوید:
 نی نجوم است نه رمل است و نه خواب وحی حق و لله علم بالصواب
 از پی روپوش ماه در بیان وحی دل‌گسیند آن را صوفیان
 دفتر چهارم
۳. روم (۳۰): ۷.
۴. نور (۲۴): ۳۵.
۵. حجر (۱۵): ۲۱.
۶. رحمن (۵۵): ۲۹.
۷. ر.ک: سعید رحیمیان: تجلی و ظهور در عرفان نظری، ص ۲۲۹-۳۲۵.
۸. از اصطلاح هرموتیک بودن تفاسیر دینی استفاده نکردم و به جای آن، واژه مانوس تأویل تفسیر و تعبیر را به کار بردم؛ چرا که دید منفی مؤلف را درباره هرموتیک می‌دانم؛ هر چند وجه آن هنوز بر نگارنده پوشیده است.
۹. عبدالحسین زرین‌کوب: ارزش میراث صوفیه، ص ۱۴.
۱۰. ملا عبدالرزاق کاشانی: تفسیرالقرآن‌الکریم، (تحقیق مصطفی غالب)، ج ۱، ص ۵.
۱۱. همان.
۱۲. شعرانی: الیواقیت، ج ۱، ص ۸۲ به نقل از ابن عربی: القسه ابن عربی و نیز رجوع شود به همو: الفتوحات المکّبه، ج ۲، باب ۱۷۷.
۱۳. الطريق الی الله من کلام ابن عربی، تصحیح و جمع‌آوری محمود غراب.
۱۴. استنباط شارح کاشانی و نیز قیصری از شارحان معتبر فصوص نیز همین است. ر.ک: کاشانی: شرح فصوص‌الحکم، ص ۱۲۷، قیصری: شرح فصوص‌الحکم، ص ۲۱۸.

۱۵. البتّه نگارنده فعلاً درصدد تأیید یا عدم تأیید این تفسیر و برداشت از آیه و مقایسه آن با اقوال و مفسران دیگر نیست؛ بلکه فقط در پی آن است که آیا ابن عربی در فص یعقوبی، به جدابودن دین و روش عارفان از دین الاهی اعتراف کرده با این‌که سیر بحث او در جهت معکوس این مدعا است.

۱۶. ابن عربی: فصوص، ص ۹۵ و نیز شرح کاشانی، ص ۱۲۶ و ۱۲۷.

۱۷. کاشانی نیز تعبیر علی غیرالطریقه النبویه را چنین تفسیر کرده است: این‌گونه اموره که به قلبشان الهام شده بود، تکالیف و وظایفی بود که اضافه بر تکالیف شرعی‌شان متقبل شده‌اند، نه آن‌که بد و منفی بوده باشد که با طریقه نبوی منافات داشته باشد؛ زیرا چنان روشی اساساً غیرمقبول است. وی سپس ضمن بر شمردن برخی آداب و عبارات خاص، صوفیان را نمونه‌ای از بدعت موافق سنت (نه بدعت منکره) ذکر می‌کند. (شرح کاشانی، ص ۱۲۷).

۱۸. ابن عربی: الفتوحات المکّبه، (طبع قدیم) ج ۲، ص ۵۳۳. ابن عربی حدیث «رهبانیه امنی الجهاد» و جهاد را یکی از ضروریات اسلام می‌پذیرد و این‌که جهاد، رهبانیت اسلام است؛ اما جهاد را اعم از جهاد اصغر (جهاد با دشمن) و جهاد اکبر (جهاد با نفس) می‌داند و چه بسا حدیث رهبانیه فی الاسلام را چنان‌که عقیقی در تعلیقات خویش بر فصوص آورده، از موضوعات (بر نهاده در قرن سوم هجری) داشته است (ر.ک: فصوص (تعلیق عقیقی)، ج ۲، ص ۱۰۰).

۱۹. از این عبارات همچنین روشن می‌شود که تقسیم‌بندی مذکور شیخ به معنای نقصان دین شرعی الاهی نیست؛ چرا که در واقع دین معتبر (عندالحق در طول دین عندالله) است؛ نتیجه آن‌که چنان‌که در حدیث شریف آمده من عمل بما علم علمه الله علم مالم يعلم و نیز در آیه شریفه آمده: اتقوا الله و یعلمکم الله (بقره، ۲۸۲) و نیز ان تتقوا الله يجعل لکم فرقاناً (انفال، ۲۹) این فرقان و بصیرت به اعمال و حکم خاص هدایت ویژه‌ای است که در مراحل عالی تقوای الاهی حاصل می‌شود.

۲۰. صدوق: توحید، ص ۱۴۱.
۲۱. محمدحسین طباطبایی: بررسی‌های اسلامی، ج ۲، ص ۸۵.
۲۲. از جمله، ر.ک: مهدی تدّین: «حدیقه‌الشیعه یا کاشف الحق معارف»، دوره دوم، ش ۱۳، اسفند ۱۳۶۴ ش.
۲۳. ر.ک: نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۲.
۲۴. صدوق: توحید، ص ۱۴۱.
۲۵. کلینی: اصول کافی، ج ۳، ص ۱۳۱؛ حرّ عاملی: وسائل‌الشیعه، ج ۱، ص ۴۵.
۲۶. عبدالرزاق کاشانی: لطائف‌الاعلام، ص ۴۶۳-۴۶۵.
۲۷. در این زمینه ر.ک: سعید رحیمیان: تجلی و ظهور، ص ۲۵۱، ۲۶۲-۲۶۴.

