

کرسی های نقد
و نظریه پردازی

عرفان و تصوف

(اختلاف‌ها و اشتراک‌ها)*

اشاره

آن‌چه می‌خوانید، مشروح کرسی عرفان و تصوف (اختلاف و اشتراک‌ها) است که با حضور حجت‌الاسلام و المسلمین برنجکار، آقای دکتر عابدی و آقای دیبا (دبیر کرسی) برگزار شده است.

دیبا: در آغاز مقدمه‌ای طرح می‌کنم و بعد از آن، از محضر اساتید محترم استفاده خواهیم کرد.

گرچه عصر جدید و قرون اخیر را عصر گرایش به معنویت و عرفان نام نهاده‌اند؛ ولی حق مطلب این است که گرایش به معنویت در تمایل به ماورا، تمایل جدید و نوپدایی در انسان نیست. فطرت و گرایش‌های انسانی، ذاتاً به طرف ماورا و معنویت تمایل داشته و در طول

*. این نشست در سالن همایش دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم در تاریخ ۸۴/۱۲/۷ برگزار شده است.

قرون متمادی این را به شکل‌ها و نمادهای مختلف از خود بروز داده است. اگر این عصر بویژه به عصر گرایش به معنویت نام‌گذاری شده، از این جهت است که در برهه‌ای از زمان - قرن بیستم - گرایش انسان و بشریت به سوی مادیت شتاب گرفت و بعد از آن، شتاب و سرخوردگی از مادیت افراطی بار دیگر به خود رجوع کرد و به خویشتن خویش بازگشت و به معنویت روآورد. به هر حال گرایش به معنویت و عرفان رابه عنوان یک واقعیت عصر و نسلی که با آن روبه‌رو هستیم - که شواهد هم نشان می‌دهد این گرایش بسیار جدی است - پذیرفته‌ایم و این امر به غرب یا شرق عالم جغرافیایی هم اختصاص ندارد. همان‌طور که در آمریکا بنا بر آن چه گفته می‌شود، پرفروش‌ترین کتاب، کتاب مثنوی مولوی است، در شرق عالم جغرافیایی مانند کشورهای آسیایی نیز گرایش به معنویت و عرفان مشاهده می‌شود. ولی از آن‌جا که گرایش به معنویت و ماورای ماده، همواره با حق و باطل آمیخته بوده است و چه بسا این گرایش انسان همیشه در جایگاه خودش نشسته باشد، این‌گونه مباحث و نشست‌ها ضروری است، تا مرزهای حق و باطل را مشخص و جان تشنگان معنویت را با آن چشمه حقیقی و زلال عرفان سیراب کند.

برای ورود به ماهیت بحث، عرض کنم بحثی که در سرزمین ما به شکل جدی به عنوان گرایش به معنویت مطرح است، دو مکتب «عرفان» و «تصوف» است. حال در این‌که آیا این دو مکتب از یکدیگر متمایز هستند یا یک مکتب است، اختلاف نظر دیده می‌شود. برخی اعتقادشان بر این است که این دو مکتب درحقیقت یک مکتب است و اساساً بین آن‌ها تفاوت و تمایزی وجود ندارد.

گروه دوم اعتقاد دارند که عرفان و تصوف دو مکتب کاملاً جدا هستند و کسانی که به تمایز قائل شدند، تمایز را به وجوهی دانسته‌اند. بعضی تمایز تصوف و عرفان را در این نکته دانسته‌اند که متصوفه همواره جانب شریعت را فروکاسته و جانب طریقت را گرامی داشته‌اند و بعضی بر این اعتقادند که صوفی‌گری به بعد عملی و رفتار ظاهری ناظر است. شاید این گروه به ظاهر لفظ تمسک می‌کنند.

گفته شده که صوفی از لفظ صوف و پشمینه پوشیدن اقتباس شده است یا حیثاً به معنای صاف کردن اعمال و باطن به‌کار می‌رود؛ پس ناظر به اعمال و ظاهر است. اما عرفان از معرفت می‌آید؛ چنان‌که عکس این هم گفته شده که تصوف از صوفی و واژه یونانی است که به

عرفان و معرفت بازمی‌گردد. عده‌ای نیز اصولاً تمایز را به سلسله بزرگان این دو مکتب دانسته‌اند و با ذکر سرسلسله عرفا و متصوفه و ذکر افراد، کوشیده‌اند بین این دو مکتب تفاوت قائل شوند.

به هر حال با توجه به آراء مختلف، چه آن‌ها که به تمایز این دو مکتب قائل هستند و چه آن‌ها که این دو را یکی می‌دانند یا آن‌ها که این دو مکتب را تأیید کرده و هردو را قابل پذیرش دانستند و گروهی که تنها یکی را به عنوان مکتب قابل قبول و پذیرش تلقی کردند و بعضی هم هردو مکتب را مردود شمردند، چون بین عرفان و تصوف مرزهای مشترکی وجود دارد، مباحث این جلسه را می‌توان در چند جهت طرح کرد:

جهت اول این است که اگر بخواهیم از زاویه دین، عرفان یا تصوف را بپذیریم و دیگری را نقض کنیم، به این نکته باید توجه شود که آگاهی از وجوه اشتراک و افتراقی صاحبان این دو مکتب در روش شناختی لازم است؛ یعنی در نقد تصوف باید دید که متصوفه چگونه به متون دینی رجوع کرده‌اند. آیا متون دینی را تأویل کرده‌اند یا نه؟ و اگر خواستیم تأویل‌های متصوفه را نقد کنیم، باید از ملاک نقد برداشت‌های آن‌ها از متون دینی آگاه شویم؛ زیرا ممکن است از دریچه دیگر معرفت‌شناختی نقد مکتب عرفان، همین نقد معرفت‌شناختی و زبان‌شناسی بر ماوراء باشد. با توجه به این‌که هم عرفان و هم تصوف بر شهود و علوم حضوری تأکید می‌ورزند، در این نکته هم اگر بخواهیم جانب عرفان را گرامی بداریم و جانب تصوف را زمین بگذاریم، باز باید به ملاک شهود و مکاشفه بپردازیم. این‌که در یک مکاشفه و شهود ملاک صدق و حقانیت چیست؟ کدام مکاشفه و شهود قابل پذیرش است و کدام را نمی‌توان پذیرفت. از استفاده از متون و مکاشفات که بگذریم و به کلمات عرفا و متصوفه بازگردیم، بار دیگر اگر بخواهیم تصوف و کلمات متصوفه را نقد کنیم، چه ملاکی برای نقد آن‌ها می‌توان در نظر گرفت؟ آیا هدف ما نقد ظواهر الفاظ متصوفه در کتاب‌های آن‌ها است؟

ممکن است کسی در نقد خود بر عرفان به این امر تمسک کند. حال باید گفت هنگامی که کلمات عارفان و بزرگان عرفان مثل محی‌الدین را تأویل می‌کنیم، آیا چنین حقی داریم که کلمات متصوفه را نیز در کتاب‌هایشان تأویل کنیم و حقانیت آن‌ها را به واسطه تأویلی که به خرج می‌دهیم، به رسمیت بشناسیم؟

به نظر بنده این سه جهت از موارد اساسی است که برای نقد یکی از این دو مکتب و پذیرش مکتب دیگر باید مورد توجه قرار گیرد و به نظر می‌رسد نکته قابل توجه این است که در بررسی این دو مکتب در این مرحله، به بزرگان، پیروان و صاحبان این دو مکتب توجه نشود؛ یعنی در بررسی این دو مکتب در این مرحله صرفاً به بحث محتوایی و ماهوی این دو مکتب بپردازیم. چون به هر حال از مولا امیرالمؤمنین (ع) آموخته‌ایم که در بررسی نظرات، من قال (شخص گوینده) را از ماقال (آنچه گفته می‌شود) جدا کنیم و برتری را به آن چه گفته می‌شود، بدهیم و نه گوینده. گرچه برای بررسی یک مکتب پرداختن به پیروان و چگونگی سلوک ایشان و نحوه التزام آن‌ها به مکتبشان هم در جای خود ارزش دارد و ما نیز نمی‌خواهیم از این جهت غافل بمانیم.

طرح بحث توسط آقای عابدی

جدایی بین عرفان و تصوف

بنده در آغاز، بحث خود را با اشاره‌ای کوتاه به تاریخ تصوف شروع و عقیده‌ام را درباره تفاوت بین عرفان و تصوف بیان می‌کنم. در آغاز بحث، آشکارا می‌گویم که موافق عرفان و مخالف تصوف هستم و می‌کوشم از این دیدگاه دفاع کنم. البته نظریه‌های مختلفی در این زمینه وجود دارد: عده‌ای عرفان و تصوف را یک چیز و یک واقعیت و روش می‌دانند؛ بعضی هم هردو را نفی می‌کنند که متأسفانه کتاب‌های فراوانی هم در این زمینه وجود دارد و تعدادی هم هردو را تأیید می‌کنند. ولی بنده نه هردو این‌ها را تأیید و نه طرد می‌کنم؛ بلکه می‌کوشم بین عرفان و تصوف جدایی قائل شوم.

بررسی تاریخی وجه تسمیه تصوف

درباره کلمه صوفی باید به فرمایشات آقای دکتر اضافه کنم که علاوه بر این معانی مثل پیشمینه پوش و... عده‌ای از صوفی‌ها معتقدند که «صافاه الله الصاف» - حال اصل کلمه عربی است یا عربی نیست، جای بحث دارد - عده‌ای هم می‌گویند صوفی از اصحاب صفه، مسجد

رسول خدا(ص) است، تعدادی هم می‌گویند صوفی یک کلمه رمز است؛ به این معنا که «صاد» یعنی صبر و صباح، «واو» یعنی وفا، «فا» یعنی فلاح و فقه. می‌گویند این کلمه، یک کلمه رمزی است و صوفی یعنی کسی که این صفات اخلاقی و سیر و سلوکی را کسب کرده و مورد توجه قرار داده‌اند.

شاید نخستین بار که کلمه صوفی در تاریخ اسلام به کار رفته. درباره ابوهاشم صوفی در زمان امام چهارم(ص) باشد؛ همچنین اولین کسی که در تاریخ اسلام با لفظ یا با لقب صوفی شناخته شد، یک معمار مسیحی بود که از قاهره به کوفه آمد و برای ایشان خانقاهی ساخت. بنابراین شروع تصوف با این اصطلاح خاصه بود. طبیعی است که در آغاز امر، مرزهای تصوف با عرفان و با انسان‌های زاهد به طور کلی از هم جدا نبود؛ چنان‌که امروز هم این‌گونه است. همان‌گونه که می‌دانید، امروز به علت‌های متعدد مرزهای علوم انسانی را دقیقاً نمی‌توان مشخص کرد. یک علتش این است که ما با انسان و با موجود زنده سروکار داریم. مفاهیمی که در موضوع انسان به کار می‌رود، مثل همانی که بعضی از عرفا درباره انسان می‌گویند که حد یقف ندارد؛ به‌گونه‌ای است که نمی‌توان الفاظی را درباره آن به کار برد که دقیقاً مرزش را مشخص کند، مثل آن‌که همه ما با اصطلاح تهاجم فرهنگی، ولایت فقیه یا ولایت مطلقه آشنا هستیم و دقیقاً هم نمی‌توان گفت که معنا و مفهوم این کلمه از کجا تا کجا است. مسلماً نوسان یا انعطافی در معنا وجود دارد. درست است که اگر بخواهیم سرچشمه‌های تصوف را مطالعه کنیم، ممکن است به یونان باستان یا مرتاضان هندی بازگردد؛ چنان‌که بعضی از فرقه‌های صوفیانه‌ای که الان در کشور زندگی می‌کنند، تحت تأثیر مرتاضان هندی هستند که امثال این مسائل هم فراوان است.

تفکیک مصداقی نیز عرفان و تصوف

عرفان نیز دسته‌بندی‌های خاص خود را دارد که عبارتند از: عرفان نظری، عرفان عملی و سیر و سلوک که این سه نیز با هم متفاوتند. در عرفان عملی هم سبک‌های متفاوت وجود دارد. اگر بخواهیم برای روشن شدن مسأله، مرزی - که خیلی هم دقیق نیست - بین عرفان و تصوف مشخص کنیم، این است که ملاصدرا معمولاً در آثار خود، صوفی‌ها و دراویش را با

لفظ جهله صوفیه و از عرفا یعنی کسانی مثل ابن عربی یا مولانا به عنوان محققین صوفیه یاد می‌کند. این اصطلاح را معمولاً ملاصدرا به کار می‌برد و پس از ملاصدرا بسیاری از پیروان حکمت متعالیه نیز همین الفاظ را به کار می‌برند. البته ممکن است دو نفر کتاب بنویسند، ولی یک نفر بسیار عالمانه و یک نفر هم بدون آگاهی کافی به چنین کاری اقدام کند. کتاب‌هایی موجود است که نویسندگان آن بی‌سواد است. زمانی کتابی در حوزه چاپ شده بود که از عنوان روی جلد تا مقدمه و متن کتاب غلط داشت. بنابراین ممکن است کسی جاهل باشد و کتابی هم بنویسد، ولی جاهلانه است. هردو کتاب است، هردو هم کتاب نوشتند، با این تفاوت که یکی عالم است و یکی جاهل؛ چنان‌که برای یک مریض هم ممکن است نسخه‌ای عالمانه یا عامیانه نوشته شود. هردو نسخه نوشتند، هردو در مقام مداوای مریض بودند، با این تفاوت که یکی عالم است و دیگری عالم نیست.

تفاوت ماهوی عارف و صوفی

مرزی که می‌توان بین تصوف و عرفان قرار داد این است که معمولاً عرفا کسانی هستند که عالماند و انسان برای سیر معنوی به دو بال علم و عمل نیاز دارد؛ چنان‌که امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: «نوم علی یقین خیر من صلاه فی شک» خواب با یقین بهتر از نماز با شک است؛ زیرا آن علم و این عمل است. عرفایی مثل محی‌الدین ابن عربی معمولاً عالم هستند. انسان چه با او موافق باشد و چه نباشد، به هر حال او کسی است که فقط فهرست نام کتاب‌هایش یک رساله دکتری است؛ چنان‌که رساله دکتری «عثمان یحیی» فقط نام کتاب‌های محی‌الدین است. کسی مثل محی‌الدین که امام خمینی درباره‌اش می‌فرماید: کسی که مخالف عرفان است، اگر عمرش را بگذارد، واقعاً نمی‌تواند فهرستی بر فتوحات بنویسد. علاوه بر این، فتوحات از کتاب‌های متوسط محی‌الدین است و ایشان ششصد کتاب دارد. پس ما به این‌گونه افراد که در مسیر هستند و عالماند، عارف می‌گوییم؛ اما اگر کسی فقط همان سخنان را بگوید و مثل او بحث فنای فی الله، انقطاع الی الله، وحدت وجود و مانند این‌ها را مطرح کند، ولی از آن‌چه می‌گوید، بی‌خبر باشد، چون مباحث را جاهلانه تفسیر می‌کند، سر از صوفیه درمی‌آورد و ما این آدم را صوفی می‌گوییم. یعنی به نظر ما تفاوت بین عارف و صوفی این است که هردو

از وحدت وجود و از ولایت و انسان کامل دم می‌زنند؛ با این تفاوت که عارف می‌فهمد که ولایت چیست، ولی صوفی نمی‌داند یا اگر به او گفته شود انسان کامل را تعریف کن، نمی‌تواند تعریفی ارائه دهد. سفارش دین هم این است که انسان در پی عالم برود، نه انسان خوب. بنده ملاک حاج آقا با عنوان وحدت سران و مشایخ را نمی‌پذیرم. به هر حال افرادی بوده‌اند که هم عرفا و هم صوفی‌ها از آن‌ها نشأت گرفتند و این دلیل نمی‌شود که ما پیروان را یک شاخه و یک طرفه حساب کنیم. امیرالمؤمنین (ع) یک امام است که شیعه دوازده امامی خود را پیرو او معرفی می‌کند. مرشدیه، رجبیون و آن‌ها که علی‌اللهی هستند هم خود را پیرو علی می‌دانند. معنای وحدت سران هیچ‌گاه این نیست که پیروان نیز همه یک مسلک و یک فرقه به‌شمار آیند. چه بسا دو گروه هر دو در خط یک شاخه باشند، ولی تفاوتشان بسیار باشد؛ برای نمونه در فقه قائل هستیم که حدیث راوی سنی تقه را می‌توان پذیرفت؛ اما هیچ وقت کسی نشنیده است که یک عالم در درس خارج حدیث زیدیه را تأیید کند. با آن‌که زیدیه شیعه چهار امامی هستند و با آن‌که در چهار امام مشترکیم و با سنی در هیچ امامی مشترک نیستیم؛ پس نمی‌توان گفت که وحدت سران دلیل بر اتحاد پیروان است. اگر عرفا، هم از مولوی و هم صوفیه سخن بگویند، هرگز دلیل بر این نمی‌شود که عرفا و صوفیه یک چیز باشند. هم عرفا و هم صوفیه از این عربی دم می‌زنند؛ ولی این مساله دلیل بر وحدت نیست.

حجت نبودن ظواهر کلام عرفا

نکته دیگر درباره مساله ظواهری است که حاج آقا در گفته‌های خود به آن اشاره کردند؛ یعنی با ظواهر کلام صوفیه کار داریم و ظواهر کلامشان را نقد می‌کنیم و فرمودند که مانند همین اشکال در بحث عرفان نیز مطرح است. این‌که بگوییم فلان عارف هم فلان مطلب را گفته است و ظواهر کلامش خلاف شرع است و باید نقد شود، اصلاً یک مغالطه بسیار بزرگ همین‌جا است. چه کسی گفته است که عرفان با الفاظ بیان می‌شود. عرفا هیچ‌گاه به لفظ پایبند نیستند. آن‌ها معتقدند که یک سلسله معانی را به دست می‌آورند که این معانی هرگز در قالب الفاظ نمی‌گنجد و قابل بیان نیست.

معانی اندر لفظ ناید که بحر قلمز اندر ظرف ناید

بدین سبب است که یک عارف، مثلا تمثیل را در یک جا به گونه‌ای و در جای دیگر به گونه‌ای دیگر معنا می‌کند؛ برای نمونه یک جا می‌گوید فیض مقدس چنین است و در جای دیگر همین عارف می‌گوید فیض مقدس چنان است و گونه دیگری معنا می‌کند که این دلیل بر تناقض نیست. اگر کسی این‌ها را حمل بر تناقض کند، معنایش این است که چنین شخصی در حالی که عالم نیست، نگاه عالمانه به مساله انداخته است. عرفان اصلا علم نیست، بلکه یافتن و حضور است؛ یعنی عارف یافتن را در قالب یک لفظ می‌ریزد، اگر دید با این لفظ نشد، آن‌گاه در لفظ دیگر می‌ریزد. درست مثل این است که انسان خوابی ببیند و از آن دو تعبیر گوناگون ارائه دهد. اشکال بسیار بزرگ درباره بعضی‌ها که در تعریف عرفان کتاب می‌نویسند، همین است. اصلا تعریف آن‌ها از عرفان، عرفان نیست؛ بلکه علم است. اگر کسی بخواهد تعریفی جامع و مانع از عرفان بیان کند، دیگر عرفان نیست. مرادمان این است که خطا است اگر کسی درباره عرفان بگوید الفاظ محی‌الدین یا قیصری را در نظر می‌گیرم، بعد می‌گویم ظاهر این الفاظ در کجا درست است یا درست نیست، قابل نقد است یا نیست این خطا است. چیزی که از سنخ علم حضوری است و چیزی که از سنخ علم حصولی است را به یک شکل نمی‌توان نقد کرد. اصلا ملاک نقد در عرفان و در صوفی‌گری و تصوف با هم متفاوت است. البته این مساله بحث مفصلی می‌طلبد و جای «أنظر الی ما قال و لا تنظر الی من قال» این‌جا نیست و پاسخش را بعد عرض می‌کنم.

نقد و بررسی بحث توسط آقای برنجکار

نکته نخست بنده این است که درواقع این موضوع از سوی جناب آقای دکتر عابدی پیشنهاد شد. بنابراین بنده منتظر بودم که ایشان نکات و مطالبشان را مطرح کنند، بعد در همان زمینه صحبت کنم. چون دقیقا نمی‌دانستم که منظور از این موضوع و این تعبیر چیست. طبیعتا قبل از ورود به هر بحث و هر علم، مبادی تصویری و تصدیقی لازم است. هنگامی که می‌خواهیم از رابطه عرفان و تصوف و اشتراکات و اختلاف‌های آن‌ها آگاه شویم، نخست باید دریابیم که عرفان و تصوف چیست و منظور خود را از بحث مشخص کنیم و بعد از رابطه آن‌ها سخن بگوییم. ایشان منظور خود را از تصوف و عرفان بیان کردند. آنچه بنده از فرمایشات ایشان

برداشت کردم، این بود که عرفان یعنی معرفت و علم و آگاهی و تصوف یعنی جهل و نادانی و این که انسان مطلبی بگوید، ولی معنای درست آن را نفهمد. اما عرفان به معنای علم و معرفت است. با توجه به این که فرمودند که خود آن را عرفان را قبول داریم، ولی تصوف را نمی پذیریم. طبیعتاً باید منظورشان از علم و عرفان، علم و عرفان درست باشد؛ چون فرمودند که خود آن را قبول دارند. طبیعتاً شخص آن چه را درست می داند، قبول دارد. بنابراین بنده از صحبت های ایشان چنین برداشت کردم که عرفان یعنی علم صحیح و تصوف هم یعنی هر چیزی غلط، یعنی جهل؛ هر چند تعاریف، مشتبه باشند. البته شاید قطعاً منظورشان این نباشد و نیاز به توضیح داشته باشد و فرمودند که هرگز نمی توان عرفان را تعریف کرد؛ زیرا عرفان یافت و حضور است. حال پیش از آن که نظر خود را عرض کنم، به بیان روش بحث می پردازم.

دو رویکرد «بررسی مصداقی» و «جعل اصطلاح» در بحث عرفان و

تصوف

با دو روش می توان درباره معنای عرفان و تصوف و اختلاف ها و اشتراک های آن ها بحث کرد. بنده اول روش ها را بیان کرده و براساس آن روش، عرفان و تصوف را تعریف می کنم و بعد از آن اختلافات و اشتراکات را بیان خواهم کرد.

یک روش این است که در تعریف عرفان و تصوف به واقعیت بنگریم؛ یعنی به آن تصوف و عرفانی نگاه کنیم که در خارج و تاریخ تحقق یافته است و علما و صاحبان علم با همان عقاید و اعمال به آن ها عرفان یا تصوف می گفتند. این یک روش است که طبیعتاً در این روش باید به تاریخ مراجعه کنیم تا دریابیم در طول تاریخ منظور بزرگان از عرفان یا تصوف چه بوده است که در این جهت می توان به کتاب هایی که عنوان عرفان یا تصوف دارند و بویژه به صاحبان آن فن و کسانی که با عنوان عارف و صوفی شناخته می شوند، مراجعه کرد.

روش دیگر این است که از نزد خود تعریفی ارائه دهیم؛ یعنی اصطلاح جعل کنیم؛ به عبارت دیگر بگوییم مقصود ما از عرفان و تصوف این است، هر چند این عرفان و تصوف در خارج هیچ مصداقی هم نداشته باشد؛ برای نمونه بگوییم عرفان همان معرفت است که در این صورت منظور خود را بیان و اصطلاحی را جعل کرده ایم. آن گاه رابطه این ها را بررسی می کنیم. این هم

اشکالی ندارد؛ زیرا هرکس می‌تواند برای خود اصطلاحی جعل کند و آن را مورد بررسی قرار دهد و از آن اصطلاح برای دیگران نیز توضیح دهد و منظور خود را برای آن‌ها بیان کند. ولی نظر بنده این است که باید به واقعیت بنگریم. اگر ما درباره عرفان و تصوف موجود بحث کردیم، اشکالی ندارد؛ برای نمونه می‌گوییم منظور من از عرفان یک چیز مشخصی است و از این به بعد هم از این چیز مشخص سخن خواهم گفت؛ یعنی وقتی از عرفان سخن به میان می‌آورم، از آن چیز مشخص توضیح می‌دهم و از امروز هم این چیز یک اصطلاح تلقی می‌شود، حال دیگران بپذیرند یا نپذیرند، بحث دیگری است. در حال حاضر بحث ما جعل اصطلاح نیست؛ بلکه می‌خواهیم دریابیم آن که در تاریخ محقق شده است چیست؟ وقتی به تاریخ می‌نگریم، می‌یابیم که اهل عرفان و تصوف منظور خود را با نوشتن کتاب بیان کرده‌اند. بنابراین می‌توانیم ارتباط آن‌ها را مشخص کنیم و به این نتیجه دست یابیم که آن‌ها یکی هستند یا دو تا که این را می‌توان از بررسی اصطلاحات و تعابیر آن‌ها به دست آورد.

نقد تعریف ذکر شده از عرفان و تصوف

نقد اساسی بنده به صحبت‌های جناب آقای دکتر عابدی این است که ایشان در واقع جعل اصطلاح کرده‌اند؛ زیرا فرمودند که عرفان یعنی آن چه در واقع درست است و علم و معرفت به شمار می‌آید و تصوف هم جهل است؛ البته از ملاصدرا نیز عبارتی آوردند که به نظر بنده همان عبارت، گفته ایشان را نقض کرد. ایشان در آنجا فرمودند که ملاصدرا در جایی گاه از جهله صوفیه و گاه از اکابر صوفیه سخن به میان آورده است. پس معلوم می‌شود که در اصطلاح ملاصدرا، صوفیه فقط به معنای منفی نیست؛ یعنی صوفیه آن گروهی نیستند که فقط سخنان نادرست بر زبان می‌رانند. بلکه صوفیه نیز درست و غلط دارد؛ همان‌گونه که عرفان درست و غلط دارد. چنان‌که در هر علمی ممکن است چنین چیزی وجود داشته باشد و هر گروهی می‌تواند افراد یا عقاید درست و غلط داشته باشد. او وقتی از اکابر صوفیه صحبت می‌کند، در حقیقت در صدد تأیید است و آنجا که از جهله صوفیه سخن می‌گوید، مقصودشان رد آن است. پس تصوف و عرفان، هم به معنای حق و هم به معنای باطل می‌تواند وجود داشته باشد.

بررسی دوره‌های پنج‌گانه تاریخ عرفان و تصوف

چون ایشان به تاریخ اشاره کردند، بنده هم اجازه می‌خواهم تا به تاریخ اشاره‌ای داشته باشم و نظر خود را درباره تصوف و عرفان در تاریخ بیان کنم و بعد عبارات‌هایی را خواهم آورد که ببینیم عرفان و تصوف در میان صاحبان علم چگونه بوده است؛ به عبارت دیگر می‌خواهم فراتر از بحث‌های خود و آقای دکتر ببینم که آنچه در واقعیت اتفاق افتاده چیست؟ درحال حاضر قصد ما این نیست که برای جداکردن صحیح و غلط داوری کنیم؛ بلکه هدف ما این است که دریابیم واقعیت تاریخی عرفان و تصوف چیست؟ حال ممکن است بحثمان به جایی رسد که به توافق نظر برسیم یا نرسیم؛ ولی هم‌اکنون به دنبال واقعیت هستیم و هرگز بحث ما بر سر درست یا غلط بودن نیست.

بنده عرفان و تصوف را در پنج مرحله تاریخی خلاصه (البته بعضی‌ها در سه یا چهار مرحله هم خلاصه کرده‌اند) و اجزای این مراحل را به کتاب‌های عرفا و صوفیه مستند کرده‌ام و استادانم را در کتابم آوردم که دوستان می‌توانند مراجعه و جهت آشنایی با علوم اسلامی از آن استفاده کنند. البته در کتاب «کلام، فلسفه و عرفان که کتاب درسی رشته الهیات در دانشگاه است، این بحث آمده است.

مرحله اول در علم تصوف و عرفان مرحله‌ای است که با زهدگرایی در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم شروع می‌شود که قهرمان این دوره «حسن بصری» و «رابعه عدویه» است. در این دوره - که دوره اول نام نهادیم - چندان اسمی از تصوف یا عرفان به میان نیامده است. اما آغاز عرفان و تصوف است. در این دوره بیشتر کتاب‌هایی نوشته می‌شود که درباره زهد و سیر و سلوک و عرفان عملی است؛ برای نمونه حسن بصری کتابی به نام «رعایه حقوق الله» دارد که می‌گویید نخستین کتابی است که بسیار پیش پا افتاده و ابتدایی درباره عرفان نوشته شده است و عده‌ای مانند نیکلسون و دیگران معتقدند که اولین عارف حسن بصری است. خود عرفا و متصوفه و برخی سلسله‌ها مانند سلسله ابوسعید ابوالخیر و دیگران خود را به حسن بصری می‌رسانند؛ همچنین در این بین می‌توان از رابعه عدویه نام برد که بعضی مانند دکتر قاسم غنی و عبدالرحمن بدوی، وی را نخستین عارف می‌دانستند که درباره حب الهی و فناء فی الله سخن به‌میان آورد. از نظر زمانی هم حدود بیست یا سی سال متأخر از حسن بصری است.

دوره دوم دوره‌ای است که غیر از مسائل زهد و سیر و سلوک و بحث‌هایی درباره حب و فنای فی الله و مانند این‌ها، آداب و رسوم خاصی در بین متصوفه ایجاد می‌شود؛ برای نمونه پوشیدن لباس‌های پشمی و ایجاد صومعه و خانقاه از آن جمله است. حال، این‌که از کجا آمده و منشأ این‌ها از کجا بوده، بحث دیگری است؛ البته بحث‌های مفصلی صورت گرفته است؛ چنان‌که بعضی‌ها معتقدند همه این‌ها از اسلام آمده است، بعضی‌ها هم می‌گویند تمام مسائلی که در عرفان و تصوف است، از آیین هندو، بودایی، مسیحیت و امثال این‌ها آمده است. بعضی‌ها هم معتقدند که بخشی از این مسائل از آن‌جا آمده است که در حال حاضر هدف ما ورود به این بحث نیست. اجمالاً می‌توان گفت که هر دو این‌ها مؤثر بوده است؛ یعنی هم عقاید غیربیگانه و هم بیگانه بویژه ادیان هندویی و بودایی یا دین مسیحیت؛ برای نمونه بحث دیرها، خانقاه‌ها و لباس پشمی پوشیدن در مسیحیت وجود داشته است یا بحث فنای فی الله در هندو مطرح بوده است و در بودا نیز به شکل‌هایی مطرح بوده است. در اسلام نیز مسائلی درباره معرفت الله، سیر و سلوک و زهد وجود داشته است؛ یعنی احتمالاً هر دو مؤثر بوده است.

به هر حال کلمه صوفی در دوره دوم که در واقع از قرن دوم شروع می‌شود مطرح شد و به گفته بزرگان صوفیه مثل نویسنده کتاب «التعرف بمذهب اهل التصوف» و دیگران معتقدند که اشتقاق کلمه صوفی از صوف، صافی، صف و مانند این‌ها از نظر ریشه هیچ تناسبی با صوفی ندارد.

در این دوره غیر از بحث‌هایی که درباره زهد، فنای فی الله و مانند این‌ها مطرح بود، مسائل اجتماعی مثل خانقاه، لباس پشمینه و امثال این‌ها نیز رواج داشت. از افراد مشهور این دوره می‌توان به ابوهاشم صوفی اشاره کرد و صوفیانی مانند: ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، معروف کرخی، فضیل بن عیاض، جنبه‌های اخلاقی و عملی را تقویت کردند.

دوره سوم، دوره‌ای است که از قرن سوم شروع می‌شود و تا قرن هفتم یعنی زمان محی‌الدین، ادامه دارد که با تعلیمات افرادی مانند ذوالنون مصری، سری سقطی، بایزید بسطامی، جنید بغدادی و حلاج آغاز می‌شود. در این دوره هم به عرفان نظری و هم به عرفان عملی توجه شده است و مساله خانقاه‌ها و لباس پشمی نیز در این دوره متفاوت است؛ یعنی در این دوره گروهی زندگی می‌کنند که به خانقاه می‌روند و لباس پشمی می‌پوشند و گروهی

نیز زندگی می‌کنند که این‌گونه عمل نمی‌کنند؛ برای نمونه مشهور است که جنید لباس پشمی خود را درآورد و لباس عالمان را بر تن کرد و این جمله معروف را بر زبان راند:

«لبس الاعتبار بالخرقه و انما الاعتبار بالخرقه»

اعتبار به لباس نیست، بلکه به آتشی درون است که در عرفان لازم است.

به هر حال قهرمانان این دوره این افراد هستند. مسائل معرفتی و بحث وحدت وجود نیز در این دوره مطرح می‌شود؛ چنان‌که ذوالنون نخستین کسی است که درباره وحدت وجود و فنای فی الله صحبت کرد و این جملات از او است: «عارف و معروف یکی است»، «عاشق و معشوق و عشق یکی است» که این جملات بعدها از سوی بایزید بسطامی و شیخ ابوسعید ابوالخیر تکرار و با تعابیر مختلف بیان شد. اولین تعاریف درباره بدوالسماع که بدوالسماع پیش از این نیز بوده است، در این دوره تبیین و تئوریزه شد؛ همچنین کتاب‌های مهمی در این دوره نوشته شد که کتاب «التعرف لمذهب اهل التصوف» به قلم ابوبکر محمد کلاوازی (متوفی ۳۸۰) جزء نخستین کتاب‌های این دوره است؛ همچنین کتاب «اللمع فی التصوف»، نوشته ابونصر سراج (متوفی ۳۷۸) نیز جزء نخستین کتاب‌های مهم علم تصوف و عرفان است که در این کتاب‌ها مراحل عرفانی، سیر و سلوک، مقامات و احوال بیان شده است. ودع، سماع و اصطلاحاتی از این دست، همچنین مسائلی که در بین عرفا در دوره دوم مطرح بوده است و بحث‌های مربوط به فنای فی الله، در دوره سوم تئوریزه شد. نیکلسون می‌گوید که بایزید بسطامی نخستین کسی است که فنای فی الله را مطرح کرد و جملاتی مانند: «انی انا الله»، «لا اله الا انا فاعبدلی» و «سبحانی ما اعظم شأنی» از او است.

در دوره سوم، دو مکتب وجود دارد: مکتب سکر و صحو. عده‌ای معتقدند که آخرین مقام عارف، مقام سکر و مستی است و در این مقام تکلیف ساقط می‌شود و عارف هیچ تکلیفی ندارد و خداوند بر عارف متجلی و او محو خدا می‌شود. در برابر این جریان، جریان سهو قرار دارد که جنید رئیس این مکتب است. ایشان معتقد است که هدف اصلی عارف صحو است، نه سکر و اگر هم سگری بر عارف غلبه یافت، باید به مقام صحو باز گردد و تکالیفش را انجام دهد.

ریشه بحث تکالیف، شریعت و طریقت در این دوره مطرح می‌شود و افرادی مثل بایزید بسطامی، حلاج و ابوسعید ابوالخیر طرفدار مذهب سکرند و جنید طرفدار مذهب سهو. یکی از

ویژگی‌های این دوره فکری عبارت‌هایی است که به زبان عارف - در آن حالتی که از خود بیگانه می‌شود - جاری می‌شود؛ مثل عبارت‌هایی که از بایزید و حلاج نقل شده است. از جمله کارهای دیگر در این دوره این است که عرفا و متصوف می‌کوشند تا مطالبشان را با قرآن و روایات تطبیق دهند و این تلاش در کتاب ابونصر سراج و کتاب‌های دیگر کاملاً مشهود است و جنید نیز در این زمینه فعال بود.

به هر حال این دوره، دوره بسیار مهمی است. عده‌ای معتقدند مهم‌ترین دوره همین دوره است؛ زیرا عرفان عملی و نظری و جنبه‌های اجتماعی عرفان در این دوره شکل گرفت. ابوحامد غزالی در این دوره زندگی می‌کند و کتاب احیاء علوم الدین برای جمع بین شریعت و عرفان و تصوف در این دوره نوشته شده است.

اما در دوره چهارم که قهرمان آن، محی‌الدین ابن عربی است و افرادی مثل نجم‌الدین کبری، فریدالدین عطار نویسنده کتاب تذکره الاولیاء، سهروردی که صاحب کتاب عوارف المعارف است، ابن فارس مصری و صدرالدین محمد قونوی و مولانا جلال الدین محمد بلخی یا همان مولوی معروف که کتاب مثنوی در این دوره از او است، در این دوره زندگی می‌کنند. این دوره، دوره‌ای است که مطالب دوره قبل به زبان فلسفی تبیین شد؛ یعنی ابن عربی کسی است که مطالب بایزید، حلاج و دیگران را به زبان فلسفی برای دیگران تبیین کرد. البته بنده عبارت‌های فراوانی نوشتم که بعضی از شواهد این‌ها را بیان خواهم کرد؛ برای نمونه آیت الله علامه تهرانی در کتاب «روح مجرد» می‌فرمایند که اصل مطالب منصور حلاج همان مطالب سایر عرفا بود و چیز دیگری ندارد؛ ولی چون فاش‌کننده اسرار الاهی بود، خلقی را به فتنه و فساد انداخت و سرش را به بالای چوبه دار برد. فرقی بین حلاج و ابن عربی نیست. به گفته ایشان تفاوت فقط در این است که حلاج این مطالب را صریح گفت و باعث فتنه شد. بعد از بیان مطالبی، عبارت‌های دیگری از ابن عربی و دیگران خواهم خواند که تأیید این مطلب باشد. به هر حال در این دوره شاهدیم که کتاب‌های عرفان نظری نوشته و مطالب کاملاً به زبان فلسفی مطرح می‌شود. باز هم در این دوره مساله خانقاه، لباس صوفی و مانند این‌ها دیده می‌شود.

در دوره پنجم - که بویژه تمام عرفا و صوفیه اهل سنت‌اند؛ البته اگر همه نیز چنین نباشند، قریب به اتفاق این‌گونه هستند - برای نخستین بار آرام آرام دامنه تصوف به شیعه هم کشیده

می‌شود و علمایی مطرح می‌شوند که عرفان نظری و وحدت وجود را قبول دارند؛ اما عرفان عملی به آن شکل و جنبه اجتماعی عرفان را قبول ندارند که در بین شیعه و اهل سنت هر دو این افراد مطرح هستند. آنچه بیان شد، اجمالی از تاریخ عرفان بود.

دلایل واحد بودن عرفان و تصوف در سخنان اهل فن

نخست عبارت‌هایی را می‌خوانم که در آن‌ها عرفان و تصوف در همه دوره‌ها و برای همه علما به یک معنا به کار رفته است و امروزه هم اطلاق می‌شود؛ برای نمونه ابن عربی می‌فرماید:

«ما عثر احد من العلماء على معرفة النفس و حقيقتها الا الالهيون من الرسل و الصوفيه»^۱

هیچ کس حقیقت معرفت النفس را نفهمید، مگر پیامبران و صوفیه.

مسلمانا منظور ابن عربی از صوفیه همان عرفا است که خودش هم یکی از آن‌ها است یا از ملاصدرا این اصطلاح فراوان به کار رفته است:

«ان العرفا و اهل التصوف اصطلاح عندهم فى التعبير ...»

این عبارت از اسفار جلد ۹ صفحه ۳۵۶ است. اما از کلام اهل التصوف و المکاشفین مدارکی دارم که می‌گویند همه این‌ها از اسفار است:

«فهذا مقام من المقامات التى يصل اليها الانسان بالحكمة و العرفان و هو يسمى عند اهل التصوف بمقام

کن»^۲

شهید مطهری در شرح منظومه در مورد ابن سینا می‌فرماید که بعضی از مبانی ابن سینا با حکمت مشاء و بعضی با اشراق و حتی بعضی با عرفان و تصوف سازگار است. بعد در جای دیگر در همین شرح منظومه می‌فرمایند: با سپری شدن دوران ترجمه در جهان اسلام، تقریباً چهار جریان نیرومند عقلی به موازات یکدیگر همراه با نوعی تفاهم و تعارض در کار بودند که آن چهار جریان عظیم عبارتند از: ۱. علم کلام ۲. حکمت مشاء ۳. حکمت اشراقی و ذوقی ۴. عرفان و تصوف.

ملاهادی سبزواری در حواشی شرح منظومه می‌فرماید که «قولنا المتصدين لمعرفة الحقائق وهم اربع» چهار دسته هستند:

لانهم اما ان يصدر اليها بمجرد الفكر، أو بمجرد تصفيه النفس بالتخليه والتويهه، أو بالجمع بينهما فالجامعون هم الاشرافيون والمصفون هم الصوفيه، والمقصرون اما يوازرون موافقه مله الاديان و هم متكلمون، هم يقصون على الاتباع الى المشاء...»

منظور ما این قسمت بود؛ یعنی صوفی کسانی هستند که اهل تصفیه نفس اند. ما چهار دسته داریم و دیگر غیر از این‌ها نداریم که عرفا هم جزء این‌ها هستند. از میرسید شریف در حواشی شرح مطالب هم این مساله ذکر شده است که ایشان هم به این چهار دسته اشاره کرده و متکی به کشف و شهود و مقید به شرع، صوفی است. مرحوم آملی در «دررالفقاهه» در معانی وحدت وجود یک قول آورده است که می‌فرماید: صوفیه دو قول دارد: یک قول یعنی در کل عالم خدا است؛ یعنی خدا چیزی غیر از این عالم نیست. مجموعه این عالم خدا است. یک قول هم می‌گوید نه یک وجود بیشتر نداریم و آن هم خدا است. بقیه وجود نیستند، بلکه تجلیات وجود خدا هستند. این‌ها اکابر صوفیه هستند. ایشان همان تعبیر ملاصدرا را بیان کردند. آقای آشتیانی که متخصص در عرفان و تصوف هستند، در تعابیر متعدد، شاید پنجاه تعبیر وجود دارد که من فقط به بعضی از آن‌ها اشاره کردم، در مقدمه شرح فصوص قیصری می‌فرماید:

«یکی از آثار نفیس در تصوف اسلامی، شرح محققانه داوود بن محمد القیصری رومی بر کتاب عظیم فصوص الحکم شیخ اکبر، بن عربی است. این کتاب در حوزه به عنوان کتاب عرفان مطرح شده است و کسی که می‌خواهد عرفان بخواند، باید فصوص را بخواند.»

ایشان می‌فرماید مهم‌ترین کتاب در تصوف اسلامی است و باز می‌فرمایند:

«کتاب فصوص الحکم از بهترین آثار شیخ اکبر و عالی‌ترین کتاب در تصوف نظری است»

یعنی همان‌طور که عرفان به عرفان نظری و عملی تقسیم می‌شود، تصوف هم عملی و نظری دارد. آثار قونوی مشتمل بر زبده‌ترین مسائل علمی تصوف است. وی در عرفان و تصوف نظری بزرگ‌ترین عارف است و در عرفان عملی نیز از نوادر به شمار می‌آید. اساتید بزرگ در تهران و اصفهان، کتاب معروف تمهید القواعد این‌ترکه در تصوف نظری را تدریس می‌کنند. جناب حسن زاده آملی هم در شرح فصوص الحکم ابن عربی را از اکابر صوفیه می‌داند.

بنابراین ما تصوف و عرفان را یک جریان می‌دانیم. صاحبان علم این‌گونه گفتند و به ما هم ربطی ندارد. البته بنده هم موافقم که از امروز به بعد وقتی من و آقای عابدی از عرفان نام

بردیم، منظورمان معرفت الله باشد، بحثی هم نداریم. من و ایشان و همه شما طرفدار علم صحیح و معرفت الله هستیم. اما صاحبان فن از فصوص گرفته تا فتوحات و کتاب‌هایی که از ابتدا نوشته شده تا الان، عارف و صوفی را یکی دانستند.

توضیح آقای عابدی

برداشت ناصحیح از به‌کارگیری علم و جهل در تعریف ارائه شده از

عرفان

بنده به تمام صحبت‌های جناب دکتر اشکال دارم. لب فرمایشات جناب دکتر برنجکار این بود که عرفان و تصوف یک چیز است و از کلمات عرفا یا صوفیه یا علمای بزرگ شاهد آوردند که این آقایان در این موارد کلمه تصوف یا صوفیه را به کار بردند و مرادشان عرفا بوده است. اما قبل از این که چند نمونه از جمله‌های جدا جدا و پراکنده جناب دکتر که ابتدا فرمودند را نقد کنم، عرض کنم که آقای دکتر فرمایششان این بود که من عرض کردم عرفان یعنی علم و معرفت و تصوف یعنی جهل. بنده عین عبارت جناب آقای دکتر را یادداشت کرده‌ام. من کجا چنین حرفی را زدم. بنده گفتم تصوف یعنی جهل؟! یا گفتم که هرکس دم از معنویت و مقامات عرفانی بزند و جاهل باشد؛ یعنی تا این حد نمی‌دانم که تصوف به معنای جهل نیست؟! عرض کردم به آن کسی صوفی می‌گوییم که جاهل است و مسائل عرفانی مطرح می‌کند. هیچ وقت بنده یک پزشک یا یک جغرافی‌دان یا یک تاریخ‌دان را عارف خطاب نمی‌کنم. آقای دکتر فرمودند که بنده عرفان را همان علم قلمداد کرده‌ام. سخن بنده این بود که عرفان غیر از علم است و تصوف هم جهل نیست؛ همچنین اگر دو نفر از مسائل معنوی، مقامات، سیر و سلوک و سلوک الی الله سخن بگویند، البته یکی عالمانه و یکی جاهلانه، آن که عالمانه بیان می‌کند عارف است و آن که جاهلانه بیان می‌کند، صوفی است. نه این که هر آدمی که در خیابان راه می‌رود، اگر جاهل باشد، او را صوفی بنامیم و درمقابل، هرکس در هر رشته‌ای در دانشگاه درس می‌خواند، بگوییم عارف است.

ارائه نص مبنی بر یکی نبودن عرفان و تصوف از اشارات ابن سینا

نکته دیگر این که بنده و آقای دکتر از امروز به بعد نمی‌خواهیم یک اصطلاح جعل کنیم؛ بلکه می‌کوشیم از امروز اصطلاح عرفا را درست بفهمیم و هیچ نیازی به جعل اصطلاح نیست. خود کسانی که ما به آن‌ها عارف می‌گوییم، از قدیم عرفان را معنا کردند. ابن سینا آخر اشارات این گونه می‌گوید:

«المصرف بفرکه الی قدس الجبروت، مستدیمما لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف»^۲

خود این افراد یک جور معانی گفتند؛ اما آن جایی که اول عرض کردم، هنوز به قوت خود باقی است. نه این که این، تنها تعریف عارف و عرفان است. ولی به هر حال تا اندازه‌ای به ذهن خطور می‌کند. تعریف و مفاهیمی که عرض کردیم.

دلایل تاریخی و نقلی در جدا بودن عارف از صوفی

۳۳.

نکته دیگر درباره تاریخچه عرفان و تصوف است. این گونه بیان کردم که تاریخ تصوف در تاریخ اسلام از ابوهاشم صوفی در زمان امام سجاد(ع) شروع شد. آقای دکتر که شروع کردند، فرمودند زمان حسن بصری و این‌ها عارف و صوفی بودند؛ درحالی که در روایت آمده است که حضرت علی(ع) با همین لفظ به عارف اشاره کردند. ایشان در غررالحکم فرموده‌اند:

«العارف من عرف نفسه فأعتفها و تزهما عن کل»^{*}

از این گونه تعبیرها در کلمات رسول خدا (ص) و امیرالمؤمنین (ع) فراوان مشاهده می‌شود. هنگامی که امیرالمؤمنین (ع) به «العارف» اشاره می‌کنند، درحقیقت منظورشان اهل بیست است که سرآمد عرفا هستند. کمیل بن زیاد را می‌گویند که هرچه از امیرالمؤمنین نقل کرده‌اند یا حدیث حقیقت است یا حدیث نفس یا دعای کمیل را نقل کرده است. ما کمیل بن زیاد را عارف می‌گوییم. ما افرادی مثل سلمان فارسی یا از بین اصحاب امام صادق(ع) زراره را - که در شرح حال او نوشته‌اند ولی خدا بود - عارف می‌گوییم یا برای نمونه یونس بن عبدالرحمان را عارف می‌گوییم. این‌ها افرادی بودند که وقتی نماز صبح می‌خواندند، تا اذان ظهر سر به سجده داشتند و وقتی خطاب به ایشان گفتند که بر اثر سجده‌های طولانی چشمتان ضعیف می‌شود و نابینا می‌شوید، گفتند اگر بنا بود از سجده طولانی کسی نابینا شود، امام باقر(ع) و

امام سجاد (ع) باید نایبنا می شدند. معلوم می شد که آن بزرگواران سجده‌هایشان طولانی تر بود؛ برای نمونه ما در جلد یک بحارالانوار، حدیث عنوان بصری را داریم، ما آن‌ها را عارف می‌گوییم. آن روایتی هم که می‌گوییم، ناظر به این‌ها است. عارف افرادی مثل سلمان و کمیل هستند که سرآمد همه این‌ها می‌توان از شهدای کربلا نام برد. ویژگی‌هایی هم که برای عارف ذکر می‌شود، برای این‌گونه افراد قابل انطباق است. البته سوء استفاده‌هایی که در طول تاریخ از این‌ها شده است، قابل انکار نیست. عبارتی که من از ملاصدرا نقل کردم، آقای دکتر همین را به دست گرفتند و خواستند که علیه عرض بنده شاهد بیاورند؛ البته عبارتی هم که ایشان از شرح منظومه خواندند، در حاشیه شرح منظومه است، نه خود شرح منظومه. عبارت این است: «ان المتصدین لمعرفة الحقایق». ببینید سبزواری چه می‌گوید. آیا سبزواری می‌گوید آن کسی که متصدی فهم و شناخت است، صوفیه که دنبال شناخت نبودند. طبق همان برداشتی که شما از عرض بنده داشتید، این‌گونه برداشت کردید که من گفتم صوفیه یعنی جهل و نادانی. اگر واقعا معنایش این است، پس این عبارات را چرا این‌گونه معنا کردید. متصدین معرفت، آن کسی که متصدی شناختی است یا متکلم یا اشراقی یا مشائی یا مثلاً عارف است. این‌گونه که سبزواری می‌گوید، متصدین معرفت معلوم است. وقتی می‌گوید صوفیه، مرادش کسی است که دنبال معرفت است. صوفیه که دنبال معرفت نبودند. اصلاً صوفیه کسی است که دم از ذکر و شریعت و طریقت می‌زند. اصلاً نه تنها نماز ظهر و عصر بلکه نماز شب را هم به جماعت می‌خوانند. می‌گویند نماز دوازده رکعتی بخوانید؛ یعنی مطلقاً سواد فقه ندارند. پس همانی که بنده عرض کردم، به معنای متصدی شناخت است. معلوم است که صوفیه به معنای عارف است.

آقای دکتر مکرر عبارت بنده را می‌خوانند که کلمه صوفیه به معنای عارف به کار رفته است. اکنون یک مثال می‌آورم: اگر سید الشهدا (ع) خطاب به لشکر عمر سعد می‌فرماید: «یا شیعه آل ابی سفیان» آیا آقای دکتر این را به شیعه معنا می‌کنند. در این‌جا کلمه شیعه که نام بردید، می‌گویید معجزاتی که درباره حسن بصری نقل کردند از امامان ما بیشتر است. شاید خیلی از آن‌ها دروغ باشد، ولی فرض کنیم راست باشد. آن کسی که می‌خواهد معجزه فراوانی ارائه دهد، می‌کوشد ادعای ربوبیت کند. هنر آن است که مثل امیرالمؤمنین کون و مکان در اختیارش باشد و به‌گونه‌ای هم رفتار کند که مردم تصور کنند او معجزه ندارد. عارف یعنی

سیدالشهدا(ع). کسی در حضور سید الشهدا از ابن عباس مسأله‌ای پرسید، سیدالشهدا عارف به تمام معنا است که در نهایت علم نیز به گونه‌ای برخورد کرد که مردم پنداشتند ابن عباس باسواد است نه سید الشهدا! تواضع تا کجا است! ما به این عرفان می‌گوییم.

عرض کردم کلمات عارف یا امثال این‌جور تعبیرات که در نهج البلاغه وجود دارد یا کلمات پیغمبر(ص)، همه این‌ها قضیه حقیقیه نیست، بلکه بسیاری از این‌ها قضیه خارجییه است.

اما فرمایشاتی که آقای دکتر فرمودند، بلکه محی‌الدین در فص شعبیه فصوص این عبارت‌هایی را که شما فرمودید، گفته است. می‌گوید که جز انبیا و صوفیه کسی به حقیقت معرفت نفس نرسید. آیا می‌گوید حقیقت معرفت نفس بحث شناخت است یا عدم شناخت؟ حقیقت معرفت نفس بحث شناخت است. اگر بحث شناخت است، پس در این صورت صوفیه همان عارف است. همان‌گونه که عرض کردم، آن‌جا که کسی وحدت وجود را خدا معنا می‌کند، معلوم است که بی‌سواد است. برای نمونه؛ درباره کلمه شیعه، یک مرتبه می‌گویید: شیعه علی‌قسمین، شیعه علی مرتضی و شیعه آل ابوسفیان. در این‌جا لفظ شیعه در مورد پیروان ابوسفیان به کار رفته است. اما معنایش این نیست که این دو به یک معنا به کار رفته‌اند. اشتراک لفظی محض است. در طول تاریخ هم اگر بخواهیم حساب کنیم، نمی‌خواهیم جعل اصطلاح کنیم. می‌گوییم ابن عربی عارف است، ابن ترکه که شما فرمودید عارف است، محی‌الدین یا مثلاً فرض کنید مولوی عارف است. قیصری، ابن فناری عارف‌اند، امام خمینی عارف است، مرحوم آقای قاضی عارف است. ما به آن‌ها می‌گوییم عارف. سلطان فلان، سلطان فلان، نبودند درس حوزه هم بخوانند؛ یعنی وقتی کسی نمی‌توانست سیوطی بخواند، ما به او صوفی می‌گوییم.

آقای دیبا: جناب استاد منظورشان را این‌گونه بیان کردند که عارف کسی است که مسائل سیر و سلوک و فنا را عالمانه بیان می‌کند و صوفی کسی است که مطالب را جاهلانه بیان می‌کند و در اواخر بحثشان اشاره کردند منظور از جهل و بی‌سوادای این است که چنین اشخاصی اصولاً در پی دانش‌اندوزی نرفتند و دانشی را نیافتند.

اما جناب آقای برنجکار در بیاناتشان بیشتر اشاره به این داشتند که اطلاق عارف و تصوف توأمان بوده و دو تا را با هم استفاده می‌کردند و از این اطلاق کلمه عرفان و تصوف و عارف و صوفی کوشیدند این‌طور نتیجه بگیرند که عرفان و تصوف یکی است. در این‌جا به نظر می‌رسد که جای سئوالی از هردو بزرگوار قابل طرح است. از جناب آقای عابدی جای این پرسش است که آیا صرفاً به خاطر این‌که یک فردی درس دینی نخوانده و ادعای سیر و سلوک می‌کند، به آن بی‌سواد می‌گوییم و صوفی است؟ و اگر شخصی پیدا شد که دانش دینی را خوب آموخته بود، اما اسم خود را سلطان یا صوفی گذاشت و آن‌گاه ملتزم به برخی از مسائل شد که قسمتی شبیه عرفان است و قسمتی شبیه تصوف است، درباره آن چه می‌گویید؟ یعنی در نقد عرفان و تصوف باید به سراغ متون عرفا و صوفیه برویم و در آن‌جا باید ملاک خود را از نقد متون عرفان و صوفیه بیان کنیم؟ اگر در یک جای بر یک صوفی خرده گرفتیم که چرا این‌گونه گفتی که فرقی بین تو و خدا نیست. اگر کلمه‌ای و جمله‌ای شبیه این را در کتاب عارفان دیدیم و آن را تأویل نکردیم، این را هم ممکن است حق نداشته باشیم به تأویل ببریم. اگر بنا بر این باشد که صوفیه بگوید در کلام من قرینه است، این در حقیقت به همان بحثی برمی‌گردد که بنده ابتدا عرض کردم که در فهم متون عرفا و صوفیه باید ملاکی داشته باشیم. اگر بنا را بر تأویل بگذاریم، همان‌طور که عرفا ادعای تأویل می‌کنند، صوفیه نیز می‌توانند ادعای تأویل کنند. ملاک شما در جاهل خواندن صوفی و عالم خواندن عارف چیست؟ اگر استناد به ظواهرشان است، این ظواهر را باید به تأویل ببرید؛ حتی هردو گروه ظواهر اعمالشان را به تأویل می‌برند. پس هم در بیان ظواهر متون، هم در بیان ظواهر اعمال، هم در بیان مکاشفاتشان اگر ملاک واحدی در حقانیت مکاشفه نداشته باشیم، هردو طرف ادعای مکاشفه می‌کنند. جای این سؤال از آقای عابدی هست که ملاک جهل و علم را در مدعی سیر و سلوک چه می‌دانند؟ اما جناب برنجکار از کتابشان به نکته‌ای اشاره فرمودند. ایشان این‌طور مطرح فرمودند که از این سیر تاریخی از حسن بصری تا به عرفا و متصوفه معاصر که البته این‌ها را همسو و هم‌جهت ببینیم. پس نتیجه می‌گیریم که عرفان و تصوف یکی است؛ ولی به یک فرق ظریف اشاره کردند، فرقی که عرفای شیعه با سایر عرفا داشتند. به نظر می‌رسد این مطلب تا حدودی ابهام دارد.

به هر حال متصوفه نیز گروه‌های بسیاری هستند. شاید هفتاد یا هشتاد فرقه یا صد فرقه هستند و هرکدام مدعیات خاص خود را دارند و بویژه در قرون معاصر، تمایزات مشخصی با عرفا دارند؛ به نظر می‌رسد که با یک چوب راندن این دو گروه با استناد به این‌که این‌ها سرسلسله‌شان حسن بصری یا افراد دیگر بوده است، جای توضیح و تبیین دارد.

نقد آقای برنجکار

مانع اغیار نبودن تعریف ارائه شده از صوفی

به نظر بنده تمام صحبت‌های جناب آقای عابدی در تأیید عرض بنده و در رد حرف‌های قبلی‌شان بود؛ بنابراین نیاز نمی‌بینم که پاسخ دهم. زیرا از تمام حرف بنده با این‌همه مطالبی که عرض کردم، چنین برداشت شد که صوفی و عارف به یک معنا به کار رفتند. اینگونه نیست که صوفی همیشه به یک معنای منفی به کار رفته باشد؛ بلکه صوفی به معنای عارف هم به کار رفته است. آقای دکتر اول با تعبیر المتصدین لمعرفه الحقایق رد فرمودند. البته این درست است؛ زیرا در حاشیه منظومه صفحه ۷۳ آمده است: این‌که تعبیر متصدین را به کار بردند، پس معلوم می‌شود صوفیه آن طرفداران معرفت هستند، آن جنبه معرفتی است. پس صوفی معنای عام و دو مصداق و دو قسم دارد. همه حرف‌ها همین بود؛ یعنی کل توضیحاتی که دادند در تأیید حرف بنده بود که صوفی به هر دو معنا به کار رفته است. البته این مطلب از بنده نبود؛ بلکه هرچه گفتم، نقل اقوال بود. آقای دکتر هم با عنوان رد و با چاشنی کردن بعضی شوخی‌ها، به تعابیر و کلمات، همان را گفتند؛ یعنی اصلا ردی درکار نبود که بخواهم پاسخ دهم. اما بعضی جملات ریز در ضمن کلام بود که به آن‌ها برمی‌گردم.

فرمودند که من نگفتم که صوفی یعنی جاهل و نگفتم عارف یعنی عالم. بنده مفهوم این حرف را بیان کردم. من عین عبارت ایشان را نوشتم. هرکس دم از مقامات معنوی و عرفانی بزند ولی جاهل باشد. عین این عبارتی که نوشتم. برداشت بنده این بود که این تعبیر را گفتند. البته اشکالی ندارد، حتماً منظور ایشان این نیست. الان قیدش را فرمودند که هرکس دم از مقامات معنوی و عرفانی بزند ولی جاهل باشد، این صوفی است. آیا واقعا تعریف صوفی این

است؟ و بعد تعریف عارف را گفتند که عارف کسی که می‌خواهد به سمت خدا برود و خدا را شهود کند. از این عالم که عالم ناسوت است، می‌خواهد به سمت عالم جبروت برود و در واقع آن حقایق را شهود کند. واقعا این تعریف از صوفی در کجا نوشته شده است؟ البته در اشارات این را گفته‌اند و من هم این را می‌گویم؛ ولی منظورم حرف اول است که هرکس دم از مقامات معنوی و عرفانی بزند ولی جاهل باشد صوفی است، این را چه کسی گفته است؟ برای نمونه در این جمع یک نفر بیاید و دم از مقامات عالی بزند، اما جاهل باشد؛ آیا به او صوفی می‌گویند یا مثلا دیوانه‌ای در خیابان بگوید من فلان و فلانم و جاهل هم باشد، آیا به او صوفی می‌گویند؟

عابدی: کسی که وحدت وجود را ادعا کند و دم از مقامات معنوی بزند، می‌داند. شما مقامات معنوی را معنا کنید؟

برنجکار: بنده هم می‌پذیرم که اگر بخواهیم با ابهام یک چیز کلی را بگوییم، هرچه نتیجه دهد، فایده ندارد. در مباحث و مسائل علمی باید دقیق صحبت کرد. مقامات معنوی یعنی چه؟ مگر فقها و کسانی که شما قبول دارید، عرفا را رد کردند. حال تعبیر تند آن را به کار نمی‌برم. مگر آن‌ها طرفدار مقامات معنوی نیستند؟ مگر فقها و مراجعی که در رد تصوف و محی‌الدین مطلب نوشتند، دم از مقامات معنوی و عرفانی نمی‌زنند.

عابدی: آقای دکتر! کلمه مقامات و منازل تعریف خاصی دارد.

برنجکار: آن تعریف را بیان کنید. شما که می‌دانید عرفا و متصوفه مقام را چگونه معنا کردند، بفرمایید!

عابدی: کلمه مقامات و منازل تعریف خاصی دارد. کلمه فنا و انقطاع جزء مقامات است؛ ولی توکل و تسبیح که جزء مقامات نیست؛ بلکه تعریف خاصی دارد. نه این‌که شما آن‌چه را فرض کردید، آن مقدمه واجب همان مقامات معنوی باشد.

برنجکار: اولاً درباره مقام و احوال در این‌جا آورده‌ام که تعبیر متفاوت است؛ ثانیاً شما وقتی در مقابل مردم صحبت می‌کنید، بتوانید مقام به معنای خاص را بیان کنید. مقامات آن چیزی است که در کتاب «التعرف لمذهب اهل التصوف» تعریف شده است. تفاوتش با احوال نیز گفته شده است. مقام آن چیزی است که عارف در آن‌جا سکونت می‌گزیند. در آن‌جا مقامات را هم توضیح دادند که در تعداد مقامات و مصادیق مقامات بین خود متصوفه نیز

اختلاف است. حال معنای کلی آن را می‌گوییم، مقامات چیست؟ آیا زهد است؟ یا چیز دیگری است؟ احوال همان چیزی است که عارض و ظاهر می‌شود؛ مانند نوری که می‌آید و می‌رود. هرکس دم از این‌ها بزند ولی جاهل باشد صوفی است. در مقابلش هرکس که دم از این‌ها بزند ولی عالم باشد عارف است. واقعا این تعریف در کجا گفته شده است؟ بنا بر تعریف شما که البته این تعریف، تعریف درستی هم نیست، موضوع واحد است. عرفانی که در کتاب عرفانی تعریف شده است، تعریفی است که این سینا می‌گوید و تعریفی بسیار عام است که این مطلب در بحث قبلی مفصل بیان شد. ولی یک دفعه عرفان را به معنای عام کلمه به کار می‌بریم و می‌گوییم عارف کسی است که به سوی خدا می‌رود و می‌خواهد به خدا توجه کند؛ یعنی می‌خواهد از عالم ناسوت به عالم جبروت توجه کند. این معنای بسیار عام عرفان است. لازم به ذکر است که این معنای عارف است؛ ولی معنای عام عارف است. این تعریف، هم فقیه و متکلم را دربر می‌گیرد و هم کسی که وحدت وجودی را تکفیر می‌کند. مگر فقط ابن عربی و طرفداران وی می‌خواهند از عالم ناسوت به عالم جبروت توجه کنند؟

خارج از موضوع بودن تعریف ارائه شده از عرفان

همان‌گونه که شما نیز در ادامه فرمودید، مگر کسانی چون علامه حلی، سید بن طاووس یا امیرالمؤمنین (ع) که اولین عارف است، هدفی جز این دارند؟ اصلا بحث ما در این معنای عرفان نیست؛ عرفانی که امیرالمؤمنین اولین عارف آن است، سیدالشهدا رئیس آن عرفان است، شهدای کربلا روسای آن هستند؛ مگر گردهم آمده‌ایم تا در این زمینه بحث کنیم. مگر وقتی در حوزه‌های علمیه عرفان درس می‌دهید، احادیث امام علی (ع) را جمع می‌کنید و درس می‌دهید. شما وقتی می‌خواهید درس عرفان بگویید، کتاب‌هایی چون فصوص و فتوحات را درس می‌دهید که این مورد بحث ما است. اگر عرفان یعنی آن چیزی که امیرالمؤمنین گفته است، این همان عرفان دینی است. پس باید بحث کنیم و ببینیم عرفان امیرالمؤمنین و سیدالشهدا چه نسبتی با عرفان ابن عربی دارد؟ ببینیم وحدت وجود چه نسبتی با توحید قرآن دارد؟ ببینیم معاد قرآن چه نسبتی با عذاب دارد که ابن عربی می‌گوید از عذاب است و لذت می‌برم؛ همچنین اختیار و عدلی که در اسلام آمده با آن چه ابن عربی در فصوص و فتوحات می‌گوید که جبر

محض است و چیزی غیر از خدا نیست که خدا به آن جبر کند. «فالجبر راجع الی الاعیان» اعیان هر چه اقتضا کنند همان است، اختیار کجا بود. پس در این زمینه‌ها بحث کنیم. چرا کلی گویی کنیم. اگر می‌گویید عرفان یعنی امیرالمومنین، معلوم است صوفیه هم یعنی کسی که دم از مقامات معنوی می‌زند، ولی جاهل است. اگر این‌گونه است، پس عرفان و تصوف هیچ ربطی به هم ندارند و ضد هم هستند. هر چه آن دارد، این ندارد و هر چه امیرالمؤمنین دارد، آن ندارد. مگر این همه جمعیت برای این آمده‌اند؟ مگر این جای بحث دارد؟ پس خواهش بنده این است که بحث به شکل علمی ادامه یابد و به جایی رود که اختلاف است. مبهم گویی و بردن بحث به جایی که هیچ اختلافی در آن نیست، فایده‌ای ندارد.

شما در آغاز فرمودید عرفان و تصوف دو تا است؛ بنده هم عرض کردم از نظر تاریخی سند ارائه دهیم. من سند ارائه دادم که به یک معنا به کار رفته است. اگر جعل اصطلاح می‌کنید، قبول داریم و بحثی نیست؛ ولی اگر می‌گویید در تاریخ این‌گونه بیاورید، عملاً حرف ما را تأیید کردید؛ یعنی پذیرفتید که تصوف به دو معنا به کار رفته است. بزرگان هم این را فرمودند. شما اگر این را ارائه نمی‌کردید، جمعیت قبول می‌کرد؛ چون بنده از آقای حسن‌زاده نقل کردم. اهل تصوف (اهل عرفان) و شما نمی‌توانید این را انکار کنید.

تنقیح بحث توسط آقای عابدی

خارج از موضوع بودن نقد بر تعریف ارائه شده از عارف و صوفی

آقای دکتر فرمودند که بنده سند ارائه دهم، خود ایشان هم مکرر سند آوردند، سند من همان عبارت‌ها است؛ همان عبارت «ان المتصدین للمعرفه» که از شرح منظومه است. عبارت فصوص را هم توضیح دادم. گفتم همان سندهایی که آقای دکتر می‌فرمایند، تفاوت علم و جهل در مسائل معنوی را بیان می‌کند.

بحثهای آقای دکتر درباره جزئیات بود و اتفاقاً اگر بحث بر جزئیات استوار می‌شد خیلی بهتر و عالمانه‌تر بود و از این کلی‌گویی‌ها هم خارج می‌شدیم. اکنون فقط به خاطر این‌که

شبهه‌ای در ذهن دوستان نیاید، باید بگوییم آقای دکتر در آخر کلامش فرمود که در فصوص آمده است: «الجبر راجع الی الاعیان»، اصلاً بحث این‌گونه چیزها نیست. اگر بخواهیم روی جزئیات بحث کنیم، باید بگوییم که فصوص جباریت را می‌گوید نه جبر را. بین جبر و جباریت تفاوت بسیاری وجود دارد؛ یعنی همان چیزی که آخوند در کفایه می‌گوید. اگر مثلاً می‌فرمایید که تفاوت حلاج با دیگران این بود که حلاج اسرار را هویدا می‌کرد، درست است؛ ولی ما در این‌جا حرف‌های بسیاری داریم که آیا واقعا اسراری در میان هست یا نه که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «إنها هنا لعلمها جما»^۵ آیا واقعا اسراری هست یا هیچ اسراری در بین نیست. همه را باید در این‌جا بیان کرد. پس به هر حال چیزهایی هست که نمی‌شود بیان کرد. این‌که می‌فرماید: «ان امرنا صعب مستصعب»^۶ یا مثلاً سوره کهف قرآن در مسائلی که بیان می‌کند، همه اسرار است.

تشریح معنای «جعل» در تعریف مذکور

اما پرسش حاج آقا مینی بر این که اگر یک شخص صوفی (صوفی همین که دکتر می‌فرماید؛ مثلاً می‌گوییم سلطان علی شاه و سلطان محمد شاه، رضا علی شاه، معصوم علی شاه و ... صوفی، نعمت الهی و خاکسار و خاطریه صوفی‌اند.) مسأله‌ای معنوی را بیان کرد، آیا این مسائل را از او بپذیریم یا نپذیریم؟ بعد می‌گوید اگر می‌خواهید تأویل کنید، در کلمات عرفا تأویل کنید. اگر عرفا را تأویل می‌کنید، این‌ها را هم تأویل کنید. برای روشن شدن مطلب مثالی عرض می‌کنم.

مرحوم کربلایی کاظم که یک پیرمرد متدین و بی‌سواد بود، در قزوین به فلان امامزاده رفت و نخست در آن‌جا مقداری زکات یا صدقه داد و بعد زیارت کرد و در نهایت هم حافظ کل قرآن شد. یکی از مراجع تقلید می‌فرمود که وقتی ایشان به قم آمد، با دیدن هر کتابی به وجود آیه قرآن در آن پی می‌برد و می‌خواند؛ ولی نمی‌توانست قسمت‌های دیگر را بخواند. یکی از مراجع تقلید فرمود وقتی یک بار آیه‌ای را خواند، با او شوخی کردم و گفتم اشتباه خواندی؛ تا چنین گفتم، گفت کور خود هستی، نه من. بنابراین چنین فردی به مقامات

معنوی هم دست یافته است، ولی من این فرد را عارف نمی‌گویم و دین هم هرگز به کسی توصیه نکرده که دنبال کربلایی کاظم بروید، بلکه باید دنبال آیت‌الله بروجردی رفت. شاید آیت‌الله بروجردی حافظ قرآن نباشد، ولی کربلایی کاظم باشد، اما دین می‌گوید دنبال عالم بروید. جاهلی که انسان متدین و خوبی است، برای خودش خیلی خوب است و دین دنباله روی از او را توصیه نکرده است. سبک دین در هیچ‌جا چنین نیست که از آدم جاهل متدین حمایت کند و بگوید دیگران به سراغش بروند. حمایت به این معنا که دیگران را به او رجوع دهد. این جمله را خود آقای دکتر فراوان بیان کردند. روایت می‌گوید «علیکم، بدرایه لایرویه».

می‌گویند میرزای قمی در عراق سوار کالسکه‌ای شد، تعدادی عرب نیز در کالسکه حاضر بودند و نمی‌دانستند که ایشان مرجع تقلید است. گفتند ای شیخ حدیثی بخوان تا استفاده کنیم. میرزای قمی فکری کرد و گفت چیزی به ذهنم نمی‌آید. عرب‌ها با تمسخر خطاب به او گفتند تو چه شیخی هستی که حتی یک حدیث به‌خاطر نداری. گفت حفظ نیستم چه کنم. شما یک حدیث بخوانید. عرب‌ها یک حدیث خواندند. میرزای قمی فرمود می‌خواهید معنا کنم. حدیث را که معنا کرد، عرب‌ها با تعجب گفتند معنایش این بود و ما نمی‌دانستیم. خیلی جالب بود. چند قدم که جلو رفتند، میرزای قمی فرمود می‌خواهید معنای دیگری بگویم و معنایی زیباتر از معنای اول بیان کرد. عرب‌ها باز تعجب کردند. تا این‌که چهارده معنای مختلف برای یک حدیث بیان کرد. عرب‌ها فقط حدیث را حفظ کرده بودند که در این‌جا معنای جاهل را می‌توان دریافت. حال اصلاً بحث مقامات معنوی نیست. میرزای قمی (ره) حدیثی به‌خاطر نداشت، اما چهارده معنای عالی که به ذهن هیچ عرب هم نمی‌آمد، ارائه کرد؛ بنابراین ما چنین فردی را عارف می‌گوییم. پس تفاوت این‌گونه شد؛ زیرا دین به این امر سفارش می‌کند نه به آن.

ملاک و جایگاه تأویل

اما این‌که فرمودند اگر کلمات عرفا را تأویل می‌کنید، کلمات صوفیه را هم تأویل کنید یا اگر می‌خواهید تأویل کنید، ملاک تأویل چیست؟ آیا واقعا این حرف پذیرفتنی است؟ اگر عالمی خداشناس و معتقد به خدا حرفی متشابه زد، طبیعی است که باید آن را تأویل کرد؛ ولی

اگر کسی در تیمارستان سخنی گفت، آیا قوری باید آن را توجیه کرد؟ لازم به ذکر است که چیزی را توجیه می‌کنند که گوینده آن عالم باشد و بگویند حتماً غیر از آن چه گفته اراده کرده است. پس این گونه نیست که اگر کلام عالم را توجیه کردیم، کلام جاهل نیز باید توجیه شود. اما این که ملاک تأویل چیست؟ ملاک تأویل بحث زیادی دارد. کسی مثل امام خمینی معتقد است که ملاک تأویل مطابقت کتاب تکوین و کتاب تدوین است. افرادی مثل ابن رشد هم ملاک‌های دیگری بیان کردند. بنده نیز چند مقاله درباره ملاک‌های تأویل از دیدگاه افراد مختلف نوشته‌ام.

جمع بندی بحث از طرف آقای برنجکار

بنده به سرعت یک جمع بندی از کل مباحث انجام می‌دهم و نظر خود را بیان می‌کنم؛ چون فکر می‌کنم آقای دکتر هنوز وارد بحث نشده‌اند. عرفان و تصوف به یک معنا در بین صاحبان فن به کار رفته و تعریفی که آقای دکتر فرمودند، درباره تصوف «من عندی» (از پیش خود) است. در واقع براساس ارزش داوری است. کسی که چنین کاری را ادعا می‌کند، جاهل است و هیچ قابل مشخص کردن نیست. هرکس می‌تواند بگوید این فرد جاهل است یا این فردی که ادعا می‌کند و حرفش درست است صوفی است؛ مثل این است که گفته شود برداشت و اجتهاد هر کدام از فقها درست بود، او فقیه است که در این جا ممکن است دیدگاه‌های مختلف مطرح شود و فردی بگوید فلان فقیه درست می‌گوید و دیگری فقیه نیست که این برداشت درست نیست و تعریف من عندی است. تعریفشان درباره عرفان اعم از تعریفی است که شامل متکلمین می‌شود؛ البته متکلمینی که سیر و سلوک دارند؛ حتی شامل کسانی که عرفا را تکذیب کردند و فلاسفه نیز می‌شود. مگر فقط فلاسفه رو به سوی ناسوت داشتند، آیا به جبروت و ملکوت توجه نداشتند؟ این جمع بندی بحث بنده نسبت به بحث قبلی است. نظر من هم این است. آشکارا عرض می‌کنم که عرفان و تصوف یک معنا دارد و آن معنا را هم بیان می‌کنم؛ البته آن معنا را نمی‌توان در حد منطقی ارائه داد، چون طیف‌های مختلفی دارد. ویژگی‌های عرفان و تصوف را فقط از باب شباهت خانوادگی می‌شود بیان کرد. این ویژگی‌ها هم از باب

شباهت خانوادگی است؛ یعنی الان ممکن است از ده ویژگی نام ببرم که در یک نفر هشت تا و در نفر دیگر هفت تا دیگر باشد؛ مثل یک خانواده که وقتی انسان نگاه می‌کند، می‌بینید که این‌ها شبیه هم هستند، ولی سه تا ویژگی در پنج‌تایشان هست و دو ویژگی در دو تا دیگر یافت می‌شود. عرفان سه بعد دارد. بعد اول، عرفان نظری است که مجموعه‌ای از عقاید است و از همه پایین‌تر، عقیده به وحدت وجود است. تقریباً هر کسی که وحدت وجود را قبول دارد، چه جاهل، چه غیر جاهل باشد، عارف و صوفی است، حال ممکن است درست تفسیر کند یا درست تفسیر نکند؛ مثل فقیه که ممکن است درست فتوا دهد یا درست فتوا ندهد. به نظر بنده مسأله جبر جباریت در این‌عربی و شاگردان و پیروانش را مطرح کنیم تا ببینیم واقعا آن‌چه این‌عربی می‌گوید، همان اختیاری است که اسلام مطرح می‌کند و وجدان می‌گوید یا چیز دیگری است. عقایدی در مسأله عدل، جبر و اختیار، معاد، ولایت، نبوت، ولایت عامه، نبوت عامه و... دارند که این‌ها در عرفان نظری است. در عرفان عملی باز عقایدی دارند که از همه مهم‌تر مسأله شریعت، طریقت و حقیقت است. عرفا به طور معمول این مسأله را می‌پذیرند. عرفای بنام مثل مولوی، لاهیجی و دیگران معتقدند که اگر براساس همین‌تزی، به حقیقت رسیدیم، باید شریعت را کنار بگذاریم؛ زیرا شریعت مثل پوست است که وقتی به مغز رسیدیم، نگاه‌داشتن پوست دیوانگی است که این تعابیر در اشعار و جملات آن‌ها به کار رفته است. اگر گردو پخته شود فاسد می‌شود؛ پس باید پوست آن را جدا کرد و دور انداخت و مغزش را خورد و عقاید دیگری که در همین مسأله هست، مباحثی مثل مقامات و احوال در عرفان عملی است. ولو عرفان اجتماعی، قائل شدن به برخی عرفا است شهید مطهری می‌گوید: «عرفا تنها گروه فرهنگی هستند که در بین مسلمین یک حلقه اجتماعی جدا درست کردند. متکلمین این کار را نکردند. فلاسفه این کار را نکردند.» من عرفان و تصوف را در یک معنا به کار می‌برم. البته در یک تعبیر گاه عرفان به جنبه فرهنگی، یعنی نظری و عملی گفته می‌شود و تصوف به جنبه اجتماعی گفته می‌شود. ولی عرفان و تصوف را غالباً به یک معنا به کار می‌برم. ایشان می‌فرماید تنها گروهی که یک حلقه جدای درست کردند، این‌ها بودند. البته این‌ها که گفتیم، از باب شباهت خانوادگی است؛ یعنی ممکن است کسی عارف باشد، ولی جنبه اجتماعی نداشته باشد. از باب شباهت خانوادگی است. ممکن است خاتقاه نرود، ولی این‌ها ویژگی‌های بارز

عرفان و تصوف است. مثل فقها که بالاخره یکی حنفی و دیگری مالکی است که این‌ها زبان واحد ندارند و در زبان با هم اختلاف دارند. عرفان و تصوف جریانی است که از حسن بصری شروع می‌شود تا محی الدین و معاصرین که در این جریان افراد متعددی هستند و یک فهرست از ویژگی‌ها در دست است که مهم‌ترینش را بیان کردم. این فهرست از باب شباهت خانوادگی بر آن اطلاق می‌شود.

بنابراین بحث بر سر رابطه عرفان و تصوف نیست؛ بلکه درباره رابطه عرفان و تصوف با اسلام است. پس بهتر است در جلسه آینده بحث بر این ویژگی‌ها مانند وحدت وجود، مساله معاد، جبر و اختیار، طریقت و شریعت - همانی که اسلام می‌گوید که عبادت محور اسلام است، آن عبادتی که اسلام می‌گوید، همانی است که عرفا در بحث طریقت و شریعت مطرح کرده‌اند - که از باب شباهت خانوادگی است، متمرکز شود.

سؤال: ایشان فرمودند کسانی که عالم هستند و ادعای سیر و سلوک دارند، فقط این دسته عارف هستند؛ اما بقیه که ادعای عرفان و سیر و سلوک و مقامات معنوی دارند و جاهلند، صوفی هستند. پرسش بنده این است که ما در طول تاریخ عرفایی مثل شیخ رجبعلی خیاط و شیخ کربلایی و بقیه را داریم که با این‌که عالم نبودند ولی عارف بودند و مقامات و کرامات بسیاری هم داشتند. لطفاً توضیح دهید.

جمع بندی بحث از طرف آقای عابدی

خلاصه عرض بنده این شد که عرفان غیر از تصوف است و عارف غیر از صوفی است و تعریفی هم که من از عرفان ذکر کردم، نه شامل متکلم می‌شود نه شامل فیلسوف. در هیچ جای فلسفه‌ای که ما می‌شناسیم، از مقامات معنوی سخن به میان نیامده است. فلسفه، بحث وجود شناسی است. بحث متکلم مقامات معنوی و بحث از خدا نیست. اثبات وجود خدا را که مقامات معنوی نمی‌گویند. آقای دکتر به فقها اشاره کردند که باید بگویم فقها از مقامات معنوی بحث نمی‌کنند؛ بلکه آن‌ها از دستورات خداوند بحث می‌کنند و در هیچ جا بحث از خدا و سیر و سلوک الهی را به میان نمی‌آورند. دین سه بخش دارد: یک بخش آن فروع دین است

که فقها متکفل آن می‌شوند، یک بخش اعتقادات فلاسفه است که متکلمین متکفلش می‌شوند. یک بخشش هم اخلاق و مسائل عرفانی و مسائل معنوی و سیر و سلوک است.

پرسش‌هایی که برادر عزیزمان فرمودند و افرادی را نام بردند، من نمی‌خواستم بعضی از این بزرگواران را نام ببرم؛ ولی متأسفانه الان در حوزه این بحث رواج بسیاری یافته است. کتاب‌هایی درباره این افراد که یکی دو نمونه‌اش را برادرمان نام بردند، نوشته‌اند که افراد متدینی بودند ولی عالم نبوده‌اند. بنده از کتاب همین افراد خواستم نمونه‌ای ذکر کنم - البته بدون نام بردن از این کتاب‌ها - ولی از ردیف همین آقایانی که شما عارف خطابش کردید، کسی نوشته است که نماز دوازده رکعتی بخوانید، در حالی که نماز دوازده رکعتی خلاف شرع است. بنده می‌گویم این‌ها خلاف مسلمات فقه است. در فقه ما نمازهای مستحبی یا دو رکعتی‌اند یا یک نماز مانند نماز وتر که یک رکعتی است. غیر از این دیگر هیچ چیز نداریم. کسی که این‌گونه خلاف شرع دستور می‌دهد، شاید گناهی هم نکرده باشد، ولی بیشتر از این سواد ندارد. من این‌گونه افراد را عارف نمی‌گویم؛ بلکه افرادی مثل امام، آقای بهجت، آیت الله علامه طباطبایی را عارف می‌دانم. یعنی کسی که در فقه مجتهد است. مرحوم آقای قاضی می‌فرماید کسی که می‌خواهد درس عرفان بیاموزد، حداقلش این است که در فقه و اصول مجتهد باشد. حال از بین این افراد که در فقه و اصول به درجه اجتهاد رسیده‌اند، اگر کسی مقامات معنوی را خواند و بحث‌های نظری و عرفان نظری را فرا گرفت، چنین فردی عارف به‌شمار می‌آید و توصیه اسلام هم این است که سراغ این قبیل افراد بروید.

سؤال: تصور می‌شود حضرت‌تعالی با محی‌الدین و بویژه کتاب فصوص الحکم مشکل دارید، اگر امکان دارد علت اساسی را بیان کنید. با توجه به نگاه افرادی چون امام خمینی، علامه طباطبایی، ملاصدرا و دیگران، آیا نباید درباره خود به بازبینی بپردازید؟

برنجکار: نخست آن‌که در مباحث علمی نباید از بزرگان مایه گذاشت؛ چون از همین آقایانی که نام بردید، می‌توانم عبارت‌هایی بخوانم که درست ضد این است؛ یعنی در رد این است.

دیگر آن‌که ما فقط مخالف ابن‌عربی نیستیم؛ بلکه بحث ما این است که ببینیم در اسلام اعتقادات اسلامی چیست؟ هرکس آن اعتقادات را گفت، دستش را می‌بوسیم و هرکس هم

خلاف آن را بیان کرد، آن را نقد می‌کنیم. پس با کسی دشمنی نداریم و بحث علمی می‌کنیم. می‌گوییم اساس اسلام توحید است. در کل عالم، اسلام را با توحید می‌شناسند؛ برای نمونه وقتی «جان لارس» ادیان را معرفی می‌کند، از یهود به‌عنوان دین شریعت، مسیح دین محبت و اسلام دین توحید نام می‌برد؛ یعنی همه می‌دانند که وقتی پیامبر فرمود: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» معتقدیم که وحدت وجود این عربی، البته نه فقط این عربی، پیش از این هم همین بوده است. بعد از این عربی هم همین‌گونه بود؛ منتها این عربی توضیح داده است. ولی شما می‌گویید حلاج می‌گفته است. عبارت‌هایش در دست ما است. ما معتقدیم وحدت وجود درست در نقطه مقابل توحید است؛ یعنی اساس دین اسلام را که توحید است، نقض می‌کند. توحید می‌گوید «لیس کمثله شیء»، هیچ چیز مثل خدا نیست؛ ولی وحدت وجود می‌گوید اصلاً غیر از خدا چیزی نیست. یک وجود بیشتر نداریم و بقیه تعینات آن وجود واحده‌اند. اگر تعینات را بردارید، یک وجود مطلق بیشتر نمی‌بینید؛ تعیناتی که اعتباری هستند. بنابراین اگر به فنای فی الله رسیدید - همان مقامی که به گفته آقای دکتر علم نیست - غیر از خدا چیزی نمی‌بینید؛ چون چیزی نیست. الان در عالم توهم چشم فلسفی اعور است؛ یعنی یکی را دو تا می‌بینید که این عبارت برگرفته از شعر شبستری است. چشم متکلم و فیلسوف اعور است و یکی را دو تا می‌بیند. اسلام می‌گوید خدا مباین با موجود دیگر است؛ ولی عارف می‌گوید ما یک وجود بیشتر نداریم. بحث ما این است؛ وگرنه با این عربی چه کار داریم. او هم یکی از علما است و بالاخره به گفته آقای دکتر چندین کتاب نوشته و از افتخارات فرهنگی ما است و کسی که کتاب نوشته است، اگر همه مطالبش هم غلط باشد، از افتخارات است. اجازه دهید مطلبی را خدمتان عرض کنم. زمانی در کلاس درس مکاسب یکی از اساتید شرکت می‌کردیم؛ فردی در آن جمع حضور داشت که فراوان اشکال می‌کرد و می‌گفت به هر صفحه مکاسب صد اشکال وارد است. آن طرف خیلی خوشحال شد و گفت البته اعم از این که اشکالات درست باشد یا غلط باشد. حال سخن ما این است که زیاد می‌توان کتاب نوشت، کتاب‌ها درست یا غلط، و اصل این که فردی فلان کتاب را نوشته، مورد احترام ما است؛ اما می‌توان سخنانش را بی‌آن که توهین یا بی‌احترامی رواداشت، رد کرد. می‌گوییم این شخص کتاب نوشته، ولی آقای دکتر فرمودند چون این همه کتاب نوشته، پس عالم است؛ ولی عالم بودن به معنای این نیست که

حرف‌هایش درست است. اتفاقاً در روایت‌ها نیز به چشم می‌خورد که خطر عالم بیشتر است؛ یعنی عالم مثل یک نردبان می‌ماند و اگر انسان از یک یا دو پله نردبان بالا برود و به زمین افتد فقط دست یا پایش درد می‌گیرد؛ ولی اما اگر از بیست یا سی پله بالا برود و از آن‌جا سقوط کند، دست و پایش می‌شکند و اگر از صد یا هزار طبقه بیفتد، له می‌شود. ابن‌عربی انسان بسیار بزرگی است، ولی به سبب اشتباهات بزرگی که انجام داده، له شده است. و حاضریم درباره این مساله بحث کنیم. هیچ دشمنی هم نداریم و این را هم که بزرگان گفتند اگر دین بزرگانی را که شما شمردید پنج نفر باشند، پنجاه نفر خلاف این را گفتند، اما نه این پنج نفر ملاک است، نه این پنجاه نفر ملاک است. ملاک ۱- عقل. ۲- کتاب ۳- سنت است.

عابدی: آقای دکتر فرمودند اساس دین ما توحید است، اساس دین ما لیس کمنله شی است و ابن‌عربی می‌گوید خدا مثل دارد. آقای دکتر شما خودتان می‌فرمایید که ابن‌عربی می‌گوید عالم فقط یک وجود است، آن هم خدا است. کسی که می‌گوید در عالم فقط یک وجود است و وجود دومی نیست که بخواهد مثل او باشد؛ اگر ابن‌عربی می‌گفت دو تا وجود داریم، یکی خدا، یکی غیر خدا، این دومی مثل او است، پس چگونه می‌فرمایید ابن‌عربی می‌گوید یک وجود است. اگر یک وجود هست، دیگر چیزی نیست که مثل او باشد یا نباشد.

نتیجه‌گیری مناظره از سوی دبیر جلسه

دبیر: مجموعه مباحث آخر جلسه ما را به این سو سوق داد که به نظر می‌رسد ما به جای این‌که در مورد افراد و جریانات بحث کنیم، باید درباره محتوای تصوف و عرفان کار کنیم. گرچه آقای دکتر برنجکار به این پرسش بنده پاسخ روشنی ندادند که آیا ما بالاخره باید بین جریان تصوف و عرفان فرق روشنی قائل شویم یا نه؛ اما به نظر می‌رسد لااقل متفاهم از انصراف کلمه صوفی و عارف در عصر معاصر یک طیف خاصی در جریان تصوف و عرفان است. در مباحث جلسه آینده از همین تبادر و انصراف کلمه عارف و صوفی استفاده می‌کنیم و استناد می‌کنیم به کلمات عارفان و صوفیان در مباحثی که در معارف دین بیان کردند و نقاط اشتراک و تفارق این دو گروه را بررسی می‌کنیم.

ادامه دارد...

پی نوشت‌ها

۱. فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۲۵.
۲. اسفار اربعه، ج ۶، ص ۱۰.
۳. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۶۹.
۴. غررالحکم: آمدی، ص ۲۳۹.
۵. غررالحکم: آمدی، ص ۱۱۸.
۶. غررالحکم: آمدی، ص ۱۱۵.