

دلیل نگرانی برخی از علماء و متفکرین از عرفان و تصوف

حیدر حب الله

ترجمه: محمد رضا ملانی

سؤال¹: دو رویکرد در برابر عرفان یافت می‌شود: یکی از آنها، عرفان را تایید می‌کند که بارزترین شان، صدر المتالهین شیرازی و امام خمینی و علامه طباطبایی و ... است؛ و دیگری، در تعارض با عرفان قرار دارد مانند مکتب شیخیه و مکتب تفکیک. سؤال من این است که مگر عرفان تا چه اندازه، بر عقائد - حتی عقائد مذهبی - تاثیر دارد که باعث شده، مخالفان عرفان، تا حد طرد آن پیش رفته و حتی احیانا به تکفیر هم برسند؟ آیا عرفان باعث می‌شود چیزی از عقائد - مخصوصا عقائد مذهبی - کنار گذاشته شود؟ اگر ممکن است در جواب خود، مثال نیز بزنید. از تلاش‌های شما سپاس گزارم.

پاسخ: شاید بتوان مهمترین دلایل نگرانی برخی علماء مسلمین از عرفان و افکار عرفانی را در سه قسمت «نتایج»، «روش» و «سلوک» خلاصه نمود. این سه مورد را به صورت مختصر، بیان می‌کنم:

1. عده ای از فلاسفه و عرفاء، افکار و آرائی دارند که به نظر مفسرین و محدثین و فقهاء، بر خلاف عقائد دینی‌ای است که صراحتا توسط نصوص بیان شده‌اند؛ مانند نظریه‌ی معاد روحانی که مخالف با صریح صدها آیه و روایت می‌باشد و یا نظریه‌ی قدیم بودن عالم که از نظر فقهاء و مفسرین، مخالف با بسیاری از نصوص دینی است؛ و نیز این نظریه که «آخرت، باطن دنیاست» و «هیچ انتهای زمانی برای دنیا نیست» و یا نظریه‌ی «جبر علی» که برخی متکلمین و فقهاء، از این نظریه، چنین فهمیده‌اند که خداوند را تبدیل به ابزاری فاقد اراده می‌کند.

شاید بیشترین نگرانی، درباره‌ی نظریه‌ی «وحدت وجود» ابراز شده باشد؛ نظریه‌ای که ابهامات زیادی به همراه آن دارد. هر چقدر هم که بعدها عرفاء نظریه‌ی وحدت وجود را پیچاندند و تقریرهای متعددی از آن بیان کردند، اما در عین حال، فقهاء و محدثین و مفسرین از این نظریه چنین فهمیدند که غیر از خداوند متعال، چیزی وجود ندارد و لذا همه‌ی خلائق، چیزی غیر از خداوند متعال نیستند؛ و این نظریه، در واقع، انکار تمام صفات فعلی خداوند متعال است و حتی انکار عقاب و ثواب - به همه‌ی معانی آن - و ابطال تمام منظومه‌ی معارف دینی است. فقهاء - البته برخی از ایشان نه همه‌ی آنها - معتقدند عارفان در مساله‌ی وحدت وجود، با الفاظ بازی می‌کنند تا از تصریح به اعتقادات واقعی خویش، طفره روند؛ و به همین دلیل است که با این آشفتگی و پیچیدگی در کلمات و عبارات آنها درباره‌ی مسایلی همچون تجلی و ظهور و وحدت تشکیکی و فیض و وحدت وجود و وحدت شخصیه و کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت و ... مواجه می‌شویم؛ مسائلی که روح و جوهر آنها برای بیشتر کسانی که به فلسفه و عرفان می‌پردازند

¹ حیدر حب الله، إضاءات فی الفكر والدين والاجتماع 5: سوال: 702.

نیز مبهم است و حتی خود این افراد نیز چیزی بیش از این الفاظ را نمی‌فهمند و اگر از معنای آنها و آنچه در ورای این الفاظ قرار دارد سؤال کنید حیران می‌شوند و از سخن باز می‌مانند و یا اینکه دوباره همان سخن قبلی را برای شما تکرار می‌کنند و سپس در برابر شما اینگونه گارد می‌گیرند که این مطالب دقیق است و شما هرگز آنها را نمی‌فهمید و یا اینکه بر دل‌هایتان حجاب افکنده شده و ...

معنای این منظومه‌ی فکری عرفانی، همان ابطال تصویر دینی واضحی است که در کتاب‌های آسمانی موجود - که قرآن کریم یکی از آنهاست - ارائه شده است. لذا این ادعا که «وجودی غیر از خداوند متعال، نیست» بی معنی است؛ وقتی به آنها می‌گویید: «بدهی است که ما، موجود هستیم» در پاسخ می‌گویند «ما وجود ظلّی و مجازی هستیم» و یا اینکه ادعا می‌کنند «ما رتبه‌ی وجودی ضعیفی هستیم» و کلماتی از این قبیل که از نظر برخی فقهاء، بازی با الفاظ است و هیچ معنایی ندارد به جز انکار خلق و خالقیت و اثبات اینکه همه چیز، خدا است. به همین دلیل است که نظریه‌ی وحدت وجود را فقهاء در کتاب طهارت و در بحث اقسام نجاسات، مطرح می‌کنند؛ همانجا که بحث از الحاق قائلین به وحدت وجود به کفار می‌شود. حتی عبارت صریح آیت الله خویی در برخی رساله‌ها که در اواخر موسوعه‌ی ایشان - در چاپ اخیر - آمده، چنین است که آنچه از کلمات ابن عربی پیرامون این قضایا، فهمیده می‌شود نوعی کفر است.

از دیگر مفاهیمی که باعث نگرانی فقهاء و مفسرین می‌شود بحث وصول به خداوند متعال است. برخی از فقهاء، نسبت به نوع نگاه عرفاء به این مسأله، حساس هستند؛ اینکه عارف به خداوند می‌رسد و در خداوند فانی می‌شود و صفات الله را می‌پذیرد و تمام اسماء و صفات الهی در وی جمع شده و در مقام فعل، همان خداوند می‌شود و ... تعبیری از این دست که از نگاه برخی فقهاء، کُنه این سخنان، (اگر بازی با الفاظ را کنار گذاریم) چیزی جز ادعای ربوبیت - البته به شکل کوچکتر و غیر مستقل - برای تک تک عرفاء نیست؛ علاوه بر اینکه از ولایت عرفانی و انسان کامل سخن می‌گویند که گاهی از این تعبیر چنین فهمیده می‌شود که منزلت عرفاء، بالاتر از بیشتر انبیاء است و یا اینکه گویا آنها در صددند جایگاه انبیاء و ائمه علیهم السلام و مقامات آنها را برای خود نیز قائل شوند.

آنچه باعث اضطراب و تحریک جریان نص گرا² می‌شود همان تصویری است که این جریان، از ورود افکار غیردینی به منظومه‌ی تفکر دینی دارد. از نگاه اینان، به دنبال فتوحات، افکار غیر اسلامی، وارد جهان اسلام شد به گونه‌ای که وقتی نگاهی سریع به عرفان هندی و فارسی و عرفان افلاطونی و افلوپینی و اسکندرانی و جریانات صوفیه در مسیحیت و یهودیت بیاندازیم متوجه تطابق این افکار با عرفان اسلامی و یا تلاقی این دو می‌شویم؛ این تطابق و یا تلاقی، به حدی است که انسان به شک می‌افتد که شاید این افکار، کاملاً و بدون هیچ کم و کاستی، وارد جهان اسلام شدند تا بر نصوص دینی، سایه افکنده و این نصوص را در حصار خود درآورند.³

2. در برابر جریان تاویلی که بیشتر در نزد عرفاء و فلاسفه، تبلور دارد. (مترجم)

3. یکی از عزیزان، رساله‌ی کارشناسی ارشد خود را درباره‌ی مقایسه میان عرفان هندی و اسلامی نگاشته و از نظر او، به حقائق

بارزترین مثالی که در این رابطه می‌آورند همان چیزی است که اتفاقاً در عرفان و فلسفه از آن، به عنوان افتخار و یکی از نقاط عطف یاد می‌شود یعنی حکمت اشراق که سهروردی آن را عرضه می‌کند. بر اساس مقایسه‌ها و مقارناتی که صورت گرفته، ثابت شده که عمده‌ی مطالبی که سهروردی در کتاب هایش آورده از نسخه‌های خطی و کتاب‌های فلسفی فهلویه است که در واقع همان حکمت ایران و قدیمی فارس می‌باشد؛ در واقع تمام نظریاتی که سهروردی درباره‌ی نور آورده، از نوآوری‌های خودش نیست بلکه آنها را از فلاسفه‌ی ایران قدیم اخذ کرده است؛ و همین مسائل، باعث می‌شود هر چه بیشتر نسبت به عرصه‌های فلسفی و عرفانی نگران باشند. علاوه بر اینکه برخی از منتقدین عرفان، معتقدند عارفان اولیه، قبل از اسلام و نیز قدماء فلاسفه، موحد نبودند و یا اینکه خدای معرفی شده توسط قرآن را نمی‌پرستیدند.

برخی از فقهاء و محدثین، بر این باورند که گروه‌های متاخر عرفاء، تلاش کردند تا صورت عرفان را جلا دهند و آن را صیقل زنند و در واقع، با الفاظ بازی کردند. از نگاه اینان، هر کس می‌خواهد با حقیقت عرفاء آشنا شود باید به نصوص و متون اصلی آنها در این علم مراجعه کند؛ همان متونی که به عصر سهروردی و بایزید بسطامی و حلاج و ابن عربی و سید حیدر آملی و ... برمی‌گردد. انسان در این متون، چیزهایی را مشاهده می‌کند که بیشتر شیفتگان و واله‌هان تصوف و عرفان در حال حاضر، از آنها اطلاع ندارند و اگر از تاویل این عبارات و یا شطح نامیدن آنها – و مسائلی از این دست – استفاده نکنند حیرت کرده و مات و مبهوت می‌مانند.

طبعاً من در اینجا، دیدگاه گروه بزرگی از فقهاء و مفسرین و محدثین را نقل می‌کنم و در صدد تایید و یا ردّ این دیدگاه نیستم؛ بلکه دلایل مخالفت بسیاری از علماء با این مذهب فکری و روحی در اسلام را تحلیل می‌کنم. اما در مقابل نیز بسیاری از علماء هستند که در عرفان، مشکلی نمی‌بینند بلکه خودشان از عرفاء و فلاسفه هستند و در عین حال، از زمره‌ی فقهاء و مفسرین محسوب می‌شوند.

2. عرفاء و متصوفه، به شکل مبالغه آمیزی – البته از نظر بسیاری از محدثین و فقهاء و مفسرین – نصوص دینی را تخریب کرده و از یک شیوه‌ی تاویلی افراطی استفاده می‌کنند که فراتر از هر قاعده‌ی لغوی و تفسیری است و همین مساله، باعث شده باب ذوقیات باز شود و هر شخصی بگوید برای من معنایی از این آیه کشف شده که برای تو کشف نشده است. اگر هم از وی بخواهی یک مرجع – همچون عقل و یا لغت – برای قضاوت معرفی کند به شما خواهد گفت فهم عارف، والاتر از لغت و مجاز و ادبیات و ... است و اصلاً از عارف نباید دلیل بخواهی و پای استدلال – در این عرصه‌ها – چوبین است⁴ و سپس برای شما ده‌ها مورد، تفسیر تاویلی و ذوقی برمی‌شمارند که هیچ شاهد و قرینه‌ای از قرآن و یا سنت برای آنها یافت نمی‌شود و در مقابل، نصوص دینی را به شکل زنده‌ای، به زیر می‌کشند و ...

جریان نص گرا (یعنی فقهاء و مفسرین و محدثین) در برابر آنچه که بازی با متون دینی – آنهم به شیوه‌ی بسیار غریب و نامانوس – می‌نامند بسیار نگران هستند؛ از نگاه این جریان، متکلمین و مفسرین و محدثین هم در این رویه – یعنی تاویل و ... – سهیم هستند ولی در عین

4. کنایه از اینکه استدلال عقلی، در این عرصه‌ها، ناتوان است. (مترجم)

حال، اینان در مقایسه با عرفاء و متصوفه، بسیار بهتر عمل می‌کنند. یک نگاه گذرا به کارهای ابن عربی و سید حیدر آملی از این واقعیت وحشتناک، پرده برمی‌دارد. وقتی یک متکلم⁵ در صدد تاویل یک متن دینی بر می‌آید با استفاده از نظریه‌ی مجاز، چنین کاری می‌کند و در واقع، یک دلیل در فهم نص، ارائه می‌دهد؛⁶ اما دلیلی که عارف ارائه می‌دهد غالباً همان ادعاهایش است و گاهی در نزد عارف، بیش از آنکه استدلال و برهان تفسیری بیابید، با ظن و گمان و تخمین در تاویلِ نصوص مواجه می‌شوید. مثلاً آیه‌ی شریفه «قَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ»⁷ مرتبط با حجاب‌های نورانی و ظلمانی تفسیر می‌شود و یا آیه «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا» اینگونه معنی می‌شود که زمین، همان نفس انسانی است نه این زمینی که زیر پای ما قرار دارد؛ و نیز این آیه‌ی شریفه که «إِنَّ الْفِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ» ناظر به قلب فاسد، تفسیر می‌شود؛ و همچنین موارد دیگر آنهم بدون وجود هیچ محکمه‌ای – ولو در قالب روایات صحیح و معتبر – که بتوان برای قضاوت و ارزیابی صحت و سقم این تفاسیر به آنجا رجوع کرد؛ نه تنها مرجع و محکمه‌ای برای قضاوت این تفاسیر معرفی نمی‌کنند بلکه این تفاسیر را مستند به خود و کشفیات خود می‌کنند و همین مساله، باعث بروز بحران و هرج و مرج وسیعی می‌گردد. این موضوع، باعث شده جریان نص‌گرا و تفسیری – که بسیاری از فقهاء و محدثین و مفسرین در این جریان قرار می‌گیرند – نگرانی زیادی از خود نشان دهند.

مشکل در این است که برخی از علمای جریان نص‌گرا، نسبت به برخی از عرفاء و متصوفه، سوء ظن دارند و معتقدند آنها، متوجه وخامت افکار خویش از یک سو و عدم مقبولیت این افکار از سوی دیگر شدند و به همین دلیل، برای تفسیر نصوص دینی⁸ شیوه‌ها و روش‌هایی را اختراع کردند و برخی از روایات به شدت ضعیف را مستمسک خویش قرار دادند که گاه از زمره نقل‌های جعلی است که توسط عرفاء پیشین، به پیامبر صلی الله علیه و آله، نسبت داده شده است. در اینجا است که عارفان خود را همچون کسانی نشان می‌دهند که نظریه‌ای در فهم نص دارند در حالی که چیزی جز مجموعه‌ای از ظنون بی پایه و اساس، به شما تحویل نمی‌دهند. ابن عربی می‌گوید «هر حرف در قرآن، امتی همچون شماست»؛ سپس کسی می‌آید و کلمات پراکنده‌ی او را جمع آوری می‌کند تا به ما بگوید ابن عربی، در فهم نص، صاحب یک نظریه و مَثَد است؛ اما در واقع، چنین چیزی نیست؛ بلکه در نهایت، کسانی همچون قونوی و ابن ترکه اصفهانی و قیصری و صدر الدین شیرازی و ... سعی کردند عبارات ابن عربی را جمع آوری کنند و آنها را، در قالب یک دیدگاه عقلانی پیرامون وجود و زندگی و نصوص دینی، به مسلمین ارائه کنند.

3. فقهاء معتقدند تصوف، در واقع، تلاشی برای رهایی از فرائض دینی و تکالیف شرعی است. این معرکه، در زمان‌های گذشته، به شکل وسیع‌تری – نسبت به حال حاضر – وجود داشت و جامعه‌ی اسلامی، به ویژه در دوره‌ی عباسیان و صفویان با این نزاع آشنایی کامل داشتند. این در حالی است

5. منظور، عالم علم کلام است. (مترجم)

6. تصویری که مخاطب می‌تواند درستی و نادرستی آن را بر اساس معیار لغت و حقیقت و مجاز، ارزیابی کند. (مترجم)

7. این آیه در سوره‌ی یوسف است آن جا که یک شاهد به عزیز مصر می‌گوید اگر پیراهن یوسف از پشت پاره شده، زلیخا دروغ می‌گوید.

8. جهت توجیه این گونه افکار

که عرفاء، تحولات بسیار عمیقی در این زمینه ایجاد کرده‌اند تا جایی که معتقدند شرط سلامت در فرآیند کشف و عرفان، التزام فقهی است. با این حال، هنوز برخی تردیدها در نزد برخی فقهاء – درباره‌ی کوچک شمردن شدن فقه و شریعت از منظر تصوف و عرفان – باقی مانده است. مسأله‌ی موسیقی و غنا و نیز محبت به پسر بچه‌ی نوجوان و غزل خوانی‌های عارفان درباره‌ی زن و زیبایی‌های او و نیز خمر و انواع آن و ... از جمله عوامل نگرانی فقهاء درباره‌ی نوع نگاه عرفاء به شرع و فقه است.

در اینجا باید به چند نکته اشاره کنم:

اولاً: این تصویری که در بالا از عرفان و تصوف، ارائه کردم به شدت مختصر است و به دلیل ضیق وقت، نمی‌توان وارد تفصیل آن شد. من در اینجا، سعی کردم تصویری از عرفان اسلامی – بدون توجه به مذاهب آن – ارائه کنم لذا تصویر فوق از عرفان، یک تصویر عام اسلامی است نه یک تصویر مذهبی – مثلاً شیعی – از عرفان.

ثانیاً: برخی از ملاحظات و اشکالات فقهاء و مفسرین، به وضوح قابل مناقشه است و فرصت نیست تا به برخی از این اشکالات، پاسخ داد؛ اما برخی دیگر از ملاحظات آنها، واقعا بیان‌گر یک مشکل حقیقی در عرفان و تصوف است که لازم است طرفداران عرفان، به آنها اهمیت داده و با جدیت بیشتری به سراغ آنها بروند. شاید بارزترین این اشکالها و ملاحظات – از نظر من – ارتباط عرفان با نصوص دینی و مسأله‌ی تاویلات سخت و پُر تکلفی باشد که عرفاء متهم به آن هستند.

ثالثاً: بُعد روحی در عرفان، یک مکتب متعالی است که نباید به خاطر مشکلات نتایج معرفتی در عرفان، آن را بی اعتبار دانست. تجربه‌ی روحی، دستاورد بی نظیری است که شایسته است از آن توشه گرفته شود و مورد استفاده قرار گیرد. البته تجربه‌ی معرفتی عرفاء و نیز تجربه‌ی تفسیری آنها در تعامل با نصوص دینی، همان مسأله‌ای است که به شکل وسیع و پردامنه‌ای، مورد نزاع و مناقشه واقع شده است. در این رابطه گفتنی‌ها زیاد است.