

## تصوف:

# حجاب و لباب\*

مینو حجّت

تفکیک دو بعد مطلق و نسبی دین از یکدیگر و بازشناسی بعد مطلق آن، یکی از مهم ترین رسالت‌های دین شناسان امروز به شمار می آید. بعد مطلق یا ضروری، یعنی «لبّ»، «لباب»، یا «گوهر» دین، همان پیام فی نفسه دین است که خدا می خواهد آدمیان بدان برسند و آن را تحقق بخشند؛ و بعد نسبی یا امکانی آن، یعنی «قشر»، «حجاب» یا «صدف» دین، مجموعه عناصری است که فقط به پوشش انسانی پیام تعلق دارد و طبعاً «منطقه ای» است؛ یعنی آب و رنگ زمان و مکان، و اوضاع و احوال دوره ای را که در آن پدید آمده است و حتی صبغه روان شناسی آورنده پیام را با خود دارد.

فریتیوف شووان، حکیم و دین شناس آلمانی تبار سوئیسی (۱۹۰۷-۱۹۹۸)، که بزرگترین عرضه کننده «حکمت خالده» در روزگار ماست، در کتاب تصوف: حجاب و لباب، به بازشناسی گوهر دین اسلام می پردازد. وی «شناخت عرفانی» را گوهر دین اسلام می خواند و «تصوف» را عهده دار بیان و عرضه داشت این گوهر. اما مهم این است که خود تصوف هم ظاهری دارد و باطنی. یک تصوف «تاریخی» در کار است که تخته بند اوضاع و احوال زمانی و مکانی است؛





یعنی همان اوضاع و احوالی که صوفیان در آن ظهور کرده‌اند، و بالطبع به روان‌شناسی گروهی و مزاج تعصب‌گرایانه افراد هم اتکا دارد. ولی، در پس پشت این تصوف تاریخی، که نوعی ظاهرگروری است، تصوفی «اصیل»، یعنی طریقت باطنی پناه گرفته است که بازشناسی آن چندان هم آسان نیست؛ بویژه آن که متون صوفیانه و عارفانه که به زبان عربی نگاشته شده‌اند به سبب همین عربی بودنشان مشکل را مضاعف می‌سازند.

توضیح نکته‌ی اخیر در باب متون عربی، یعنی این که چه ویژگی‌ای در سبک بیان عربی زبانان در فهم فحوای اصلی این متون، مشکل می‌آفریند فصل اول این کتاب را تشکیل می‌دهد، که عنوانش «حذف و اغراق در بلاغت عرب» است.

روحیه عرب چنان است که صنایع بدیعی ترکیبی و غیر مستقیم را بهتر خوش دارد؛ از این رو، در زبان عربی شیوه‌های بیانی‌ای چون حذف، مجاز مرسل، کنایه، استعاره، اغراق و حشو به وفور استعمال می‌شوند. اگرچه زبان مذکور، از وضوح منطقی و «فصاحت» کلام بی بهره نیست، و به رسایی سخن در مقام جلد و استدلال - یعنی «بلاغت» - هم بسیار اهمیت می‌دهد، اما در هر حال نزد عرب طبیعی است که کلام را، هر چند به قیمت کاستن از صراحت آن، بیاریند و از این راه آن را هر چه غنی‌تر سازند. سامیان همواره مایلند که میان ماده سخن و صورت آن تمیز نهند و در این که همگنی صورت را فدای صحت ماده کنند تردید به خود راه نمی‌دهند. این سبک بیان، هر چند موجب عدم تجانس و انسجام زبان است، لکن ابلاغ عاطفه حاصل از دریافت مستقیم واقعیتهای معنوی و، بالاتر از آن، نشان دادن ارتباطی دقیق و در عین حال مضمرا که همه معنای مطلب مرسوم آن است، ممکن می‌سازد. این سبک همچون بازی ظریفی از احتیاجها و انکشافها، مستعد حفظ حقیقت در پس حجاب و نوعی رازداری و احتیاط باطن‌گروانه نیز هست. در این فصل نمونه‌هایی از اغراق در متون عربی، که در آنها محال بودن آشکار تصویر، القاگر ارتباطی ویژه است که خود به بیان در نیامده، مطرح شده و مقصود معنوی عمیق نهفته در آنها بیان می‌گردد. از جمله این متون احادیثی‌اند که برای عملی ظاهراً ناچیز، اثری نیمه مطلق یا بی تناسب با خود عمل ذکر می‌کنند. در این موارد باید توجه داشت که مراد این است که انسان بنا به ذاتش، رستگار و یا جهنمی است؛ حتی اگر این ذات در حجاب خصایصی متضاد با آن، که در عین حال برونی و در نتیجه عارضی‌اند، پوشیده باشد. در اینجا عمل علت کافی نیست، بلکه

نشانه علت اصلی ای است که در کنه ذات فرد جای دارد؛ عمل ملاک ظاهر کیفیتی بنیادی و قاطع است.

به همین ترتیب، کوشش برای ترسیم وجوه کمال و عدم محدودیت بهشت، و نیز تلاش برای بازداشتن گنهکاران از گناه، به اقتضای رحمت الهی، استعارات کمی و تصویبهای افراطی ای را پدید آورده که اولین کلید فهم درست آنها آن است که دریابیم که در آنها کمیت، نقشی کیفی ایفا می کند. این صور خیال همیشه تعبیرهای نمادین واقعیاتی اند که با الفاظ مربوط به حواس غیر قابل وصفند؛ و استعمال زبان توأم با افراط همین امر را می رساند.

در عین حال، اگر درست است که هر دینی گرایشهای عاطفی خاصی می آفریند، یا انسان را مستعد آنها می گرداند، این هم درست - و حتی درست تر - است که وحی الهی باید گرایشهای سابق الوجود از این دست را به حساب آورد و یا کمایش آنها را بر آورد و به انسانها تصاویری در سطح خودشان عرضه دارد.

نمونه هایی بسیار دقیق از حشو و تناقض نمایی نیز در آیات قرآنی وجود دارند که مفاهیم بلندی را از این طریق منتقل می سازند. حشو ظاهری در قرآن، در مواردی، ناشی از علقه اسلام به نسبت دادن هر عظمتی تنها به خدا، و پیشگیری از نوعی انسان مداری است. این علقه، چهره ای به اسلام می دهد که در نظر غربیان تحقیرگر انسان، و بنابراین برای آنان آزارنده است. اما تذکر حقارت انسان به خاطر تأکید بر وحدت الهی است که بر همه تعالیم اسلام سایه گستر است.

به هر حال در همه این موارد اعم از اغراق، حشو یا تناقض نمایی، مسأله مسأله زبانی است که هم تند و هم غیر مستقیم است؛ که از یک سو تأثر و فروتنی مقدس نسبت به حقایق عالی را نشان می دهد و از سوی دیگر، فوق معقول بودن خیره کننده نظام الهی را. زبان قدسی که صورت ظاهر زبان را می شکند، به مراتب بیش از زبان عادی ظرفیت دارد، و آنچه در باب زبان قدسی به معنای دقیق کلمه صادق است، می تواند در مورد زبان معنوی ای که ملهم از آن است نیز صادق باشد. در این موارد باید پذیرفت که حقیقت، تعبیر خود را توجیه می کند. اما آنچه مهم است این است که همین سبک خاص اقتضا دارد که در مواجهه با این متون، همیشه مقصود را در ورای تعبیر جستجو کنیم، یعنی از ظاهر متون درگذریم و باطن آنها را بجوییم.

برای شناخت ظاهر و باطن و تفکیک آنها از یکدیگر توجه به نکات پر شمار دیگری نیز لازم



است؛ هر یک از فصول دوم تا پنجم کتاب این مسأله را از منظری خاص مورد کاوش قرار می دهند.

فصل دوم، با عنوان «همزیستی ظاهر و باطن»، به ظاهر و باطن از حیث کیفیت همزیستی آنها با یکدیگر به اقتضای روحيات اقوام مختلف می پردازد و از شرح منابع معرفت آغاز می کند. این منابع، در یک حوزه معنوی، شامل وحی، الهام، تعقل، و در درجه دوم تفکر است. الهام و وحی، هر دو القای الهی اند، اما الهام برخلاف وحی که حاوی قانون و الزام آور است، مفاد جزئی ندارد و در چارچوب پیام اصلی، نقشی روشنگر دارد. تفکر و تعقل، هر دو فعالیت خرد آدمی اند؛ با این تفاوت که در تعقل، این فعالیت از آن اخگر الهی ذاتی که همان عقل فعال است منبث می شود، حال آن که در تفکر، فعالیت از عقل جزئی سرچشمه می گیرد که تنها قادر به استدلال منطقی است و بر شهود عقلی توانا نیست. تعقل مقدس است، زیرا از عقل کل نشأت می گیرد که خود به روح القدس تعلق دارد؛ الهام نیز همین طور، با این تفاوت که الهام ناشی از لطفی خاص است، نه این که همچون تعقل، ناشی از ظرفیتی ثابت که «طبیعتاً فوق طبیعی» است باشد.



استدلال وسیله کسب معرفت است، اما وسیله ای ناقص و واسطه دار؛ و صوفیان نیز از آنجا که به معنا و علل پدیده ها یا به ترکیب اشیاء می اندیشند، و در این وصف با فیلسوفان شریکند، گاه فیلسوفانه می نویسند- به جای آن که از الهام مدد گیرند- و گاه متکلمانه استدلال می کنند؛ تا آنجا که می خواهند توحیدی تشبیهی، اخلاقی و احساساتی را با مابعدالطبیعه و عرفان برآمیزند، و این امر بسا که فهم طریقت باطنی ایشان را دشوار می سازد.

برخلاف آریاییان، که برای آنان تعقل بر وحی مقدم است، هر چند که به یمن وحیی پدید آمده باشد، برای سامیان هر چیز با وحی و در نتیجه با ایمان و تسلیم آغاز می شود. برای سامیان عقل نیز صبغه طاعت به خود می گیرد. در اعراب قدیم، اگر عقلانیتی هم دیده می شد، صرفاً در جهت منافع دنیایی آنان بود. بنابراین ضرورت داشت که ایمانی ساده و تسلیم طلبانه بر آنان تکلیف گردد و معقولیتی که به واسطه خصیصه شرك آمیزش در معرض سوءظن قرار گرفته بود بی اعتبار شود. از این روست که مسلمان دیندار نسبت به نیاز به علیت در امور ایمانی سوءظن دارد؛ معقولیت در نظر او یادگاری از شرك و دعوتی به شک و نافرمانی، و بنابراین دعوتی به کفر جلوه می کند. و این

مطلب تبیین تناقض طریقت باطنی را میسر می‌سازد؛ طریقتی که کمتر بر عقلانیتی آگاه از سرشت خود و مقتضیات خود مبتنی است، تا بر ایمان‌گرایی ای اراده‌باورانه، تکررانه و احساساتی. با همه اینها، اسلام طبق قرآن و سنت و برخلاف آنچه در مسیحیت هست و همین‌طور برخلاف تمایلات برخی از ایمان‌گرایان مسلمان، بیشترین توجه را به عقل دارد. عقل برای مسلمان نیرویی است که به او امکان می‌دهد که میان آنچه خوشایند خداست و به رستگاری رهنمون می‌گردد و آنچه ناخوشایند اوست و به تباهی می‌کشاند، یا میان نیک و بد، حق و باطل، و حقایق و موهومات، به ابتدایی‌ترین معنا یا به والاترین معنا تمییز نهد. اما روح سامی، برخلاف روح آریایی که میل به کشف حقیقت دارد، مایل است به حفظ حجاب حضرت الهی و اسرار آن که بسیار خیره‌کننده‌اند، بپردازد. البته هم تعقل و هم الهام به همه دست‌جات انسانی تعلق دارند؛ همه تفاوت در میزان تأکید است. در هر حال آن پرسش عظیمی که برای انسان مطرح است این تفاوتها نیست، بلکه آن است که بدانند آیا خدا را دوست می‌دارد یا نه؛ آیا معنوی، فکور و روحانی هست یا نه.

در اسلام، تأکید انحصاری بر وحدت الهی سرتاسر چشم‌انداز را صورت و صبغه خاصی می‌بخشد؛ در قرآن که تنها در صدد اعلام وحدت، قدرت مطلق، علم مطلق و رحمت خدا، و متناظر با آن، عبودیت تکوینی، اخلاقی و معنوی انسان است، وقایع تاریخی تنها نشانگر مصداقند و به خودی خود مشکل‌آفرینی داشته باشند، از این رو می‌توان گفت قرآن، برخلاف کتاب مقدس، مستقیماً عقیدتی و به نحوی غیر مستقیم تاریخی است. اسلام دین الوهیت براهی الوهیت، و در نتیجه، دین سازگاری «صورت» انسانی با «ذات» الهی است؛ و گوهر و در عین حال، ترکیب بودن قرآن ناشی از تصدیق اسلام است به این که: اولاً، تنها یک مطلق یگانه هست که هم منحصر به فرد و هم جامع است؛ ثانیاً، شریعت جهانی سازگاری موجودات امکانی با امر مطلق است، و این همان چیزی است که با لفظ اسلام بیان شده؛ ثالثاً، ذات فلاح‌بازشناسی امر مطلق است و لاغیر؛ و رابعاً، پیوند میان امر مطلق و ممکنات، یا میان خدا و جهان، آن است که خدا به طور متناوب رسولانی را می‌فرستد تا این دو حقیقت اساسی، الله و اسلام، را به یاد بشر آورند.

از دیدگاه عقیدتی، صوفیان، دانسته یا نادانسته، می‌کوشند که دو گرایش افلاطونی‌گری و





اشعری گری را با هم برآمیزند. در نظام افلاطونی - مثل هر مابعدالطبیعه‌ راستینی - امر حقیقی، امر جمیل و امر خیر به این سبب، حقیقی، جمیل، و خیرند که اوصاف درخور ذات را متجلی می‌سازند، در حالی که در نظام اشعری، خدا و انسان به اراده تعریف می‌شوند و از این امر مهم غفلت می‌شود که خدا به نحو پیشین «اراده» نیست؛ او کمال و بنابراین هر کمال ممکن است. مبنای امر خیر تقدیری از جانب خدا نیست، بلکه خیر بودن، ذاتی ذات الهی است. این نظریه در قرآن نه تنها با تعبیر «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، بلکه با همه تعابیر دیگری که جلوه‌ها یا صفات خدا را بیان داشته و از این طریق هویت لایتغیر و در عین حال، معقول ذات الهی را اثبات می‌کنند، اظهار می‌شود. به هر حال هر که بر وجه امکان، ظهور و جهان تأکید کند، باید امر مطلق را در حجاب نهد، و این همان کاری است که ثنویت زرتشتی و نیز، به نحو معتدل تری، تثلیث مسیحی می‌کنند؛ و برعکس، آن که بر امر مطلق تأکید ورزد، ناگزیر از پوشانیدن وجه امکان از طریق تحویل بسیار یکطرفه عملکردهای آن به علت متعالی است.

تمایز میان امر ضروری و امر ممکن، که به همه حوزه‌های جهان هستی مربوط می‌شود، به طور شاخصی در مورد حوزه فکر و عمل، بویژه در مورد حوزه الهام عرفانی کاربرد دارد؛ و درست همان طور که وجود را به ضروری و ممکن تقسیم می‌کنیم، تصوف نیز به تصوف ضروری و تصوف ممکن تقسیم می‌شود. تصوف ضروری مبتنی بر شواهد باطنی ای است که از عناصر ثابت اسلام نتیجه می‌شوند؛ و تصوف ممکن به الهامهای شخصی، تفکرات فلسفی - عرفانی، اساطیر دینی، تاریخ مقدسین، حمیت و اخلاق تعلق دارد. این تمایز به بیان یا یادآوری این نکته می‌انجامد که طریقت باطنی بی وطن است و در هر جا بتواند رحل اقامت می‌افکند. تصوف تاریخی، بخشی از شریعت ظاهری است که طریقت باطنی در آن پناه گرفته است.

عدم مدارا و تسامح دینی، گونه‌ای ساده‌سازی افراطی صیانت نفس و نوعی جنگ بازدارنده بر ضد همه جعلیات و انحرافات ممکن است که برای هر صورت معنوی ضروری می‌باشد. برای یک دین، این به مراتب مهم‌تر است که حقایق و ابزار معنوی اش را که یقینی و عملاً کافی اند صحیح و سالم نگاه دارد، تا آن که با احتمال خطر از دست رفتن ارزشهای خودش در معرض ارزشهای بیگانه قرار گیرد. اما طریقت باطنی که می‌خواهد اصل را در همه صورتهای و ظواهر، اعم از دینی و نظری تشخیص دهد و علی‌الاصول نسبت به همه صورتهایی که ذاتاً درست آیند شرح

صدر دارد، این گشودگی و خطراتی را که ممکن است در برداشته باشد با معیارهایی درخور خود، که بسیار دقیق و در واقع فراسوی دسترس شریعت ظاهری است، جبران می‌کند. روشن است که حقیقت ذاتی نسبت به مسأله صورتهای ممکنش تقدم دارد. فلسفه، همراه با تجربه انسانی، ما را موظف می‌دارد که تنوع صورتهای حقیقت واحد را بپذیریم. خدا برای همه ادیان، تنها در «بالا ترین سطح جو الهی» یکسان است، اما در «جو» انسانی، هر دینی عملاً خدای خاص خود را دارد، و به همان تعداد که دین وجود دارد، خدا وجود دارد. ابن عربی در دفاع از همگانی بودن حقیقت، با اشاره به سخن جنید «رنگ آب رنگ ظرف آب است» و این که خدای هر معتقدی ساخته هموست، از کسی که خدای مورد اعتقاد دیگران را می‌نکوهد انتقاد می‌کند و با استناد به حدیث قدسی «انا عند ظنّ عبدی بی» می‌گوید: «... یعنی بر بنده ام جز به صورتی که مورد اعتقاد اوست پدیدار نمی‌شوم؛ اگر می‌خواهد تصورش را از من فراخ گیرد، و گرنه تنگ گرداند. خدای مورد اعتقاد حد و مرز دارد و همان خدایی است که در دل بنده اش جای می‌گیرد، و حال آن که خدای بی قید و شرط در چیزی نمی‌گنجد؛ زیرا عین همه چیزها و عین خودش است.» به این معنا می‌توان گفت که فقط طریقت باطنی، که یک دین واحد را در زیر لوای صورتهای گوناگون تشخیص می‌دهد، مطلقاً توحیدی است. زیرا هر چند درست است که صورت، به طریقی خاص، همان ذات «است»، ولی ذات، بر عکس، به هیچ وجه صورت نیست. قطره آب است، ولی آب قطره نیست.

در فصل سوم، با عنوان «نمونه‌هایی از تناقض‌نماییهای یک طریقت باطنی»، نمونه‌هایی از تناقض‌نماییهای طریقت باطنی در حوزه عرفان اسلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در آثار نویسندگان مسلمان افراطها و گزافه‌گوییهای به چشم می‌خورد که با چشم انداز لطیف و عینی‌ای که از یک متن باطن‌گروانه انتظار می‌رود سازگار به نظر نمی‌رسد؛ از جمله، تفسیرهای بعضی از مفسران به گونه‌ای، به روشن و قطعی کردن امور، و البته با جانبداری کامل، اصرار دارند که گویی آنان همیشه همه چیز را بهتر از هر کس دیگر می‌دانند، در صورتی که با اندک توجهی معلوم می‌شود که در عین حال که یک تفسیر می‌تواند شأن تکمیل یک حذف لفظی را داشته باشد، اما حق ندارد که در پی تصحیح و نقض متنی کاملاً روشن و رسا باشد. یک نمونه از این جانبداری و عدم تناسب دیندارانه، در سطحی که کمتر سزاوار سرزنش است، مربوط به





احادیث و اخبار مربوط به زندگانی پیامبر(ص) است - البته نه با جعل آنها، بلکه با ارائه آنها به عنوان اصول کلی و با حفظ سکوت در باب چهره‌های مکمل. در حالی که ظاهراً آنچه این مورخان از آن غفلت می‌ورزند، این است که لطف باید با کسی که مورد لطف قرار می‌گیرد متناسب باشد. این احادیث در ستکاریهایی را به پیامبر(ص) نسبت می‌دهند که احتمالاً در هیچ شرایطی عملی نبوده‌اند، و این نشان می‌دهد که آنها بیشتر، حاصل گونه‌ای آرمان‌گرایی اخلاقی اند تا شیوه‌های واقعی سلوک.

اشعریان نیز با نام اسلام، تصویری از خدا ارائه می‌کنند که سعی در جهت فضیلت‌مند شدن را به متها درجه دشوار می‌سازد. تفسیری که اشعریان از فعال مایشاء بودن خدا می‌کنند، نشانگر این است که آنان مابعدالطبیعه را با اخلاق، یا حتی در مواردی با ضد اخلاق، خلط می‌کنند. آنچه می‌تواند «اخلاق ستیزی وجودشناختی» اشعری نام‌گیرد، همیشه، به نام اختیار الهی‌ای که غلط تصور شده، منطق‌ساری و جاری در قوانین طبیعی را انکار می‌کند و در تحلیل نهایی، هم به خدا و هم به انسان ظلم روا می‌دارد.

در میان افراط‌های دیندارانه، افراط‌هایی در خوف به چشم می‌خورند که مبالغه‌های مربوط به آنها گاه به لحاظ افرادشان آن قدر چشمگیر و پراثرند که از نظر منطقی، یا کاملاً مایوس‌کننده و یا کاملاً نامحتمل می‌نمایند. در مقابل این دیدگاه افراطی، دیدگاه اعتماد به نفس، که آن نیز افراطی است، وجود دارد که از یک سو به صورت مکمل، دیدگاه ترس را تعدیل می‌کند و از سوی دیگر، جلوه‌های بیش از اندازه مطلق آن دیدگاه را فسخ می‌کند. دیدگاهی که رحمت بی‌پایان و فراگیر خدا را با تعابیری نظیر «یاس از رحمت الهی از مجموع گناهان گناهکار بزرگتر است» متذکر می‌گردد. در مورد ناسازگاری اخلاقیات صوفیانه باید گفت که این ناسازگاری گاهی بیشتر ظاهری است تا واقعی؛ زیرا می‌تواند حاصل حذفی باشد که مقاصد خاص را پنهان می‌دارد و گویی مخفیانه ما را به مقامی باطنی می‌رساند.

از طرفی باید به اختلاف بعدی میان مقصود معنوی، که به اصول تعلق دارد، و زندگی در این جهان و در میان مخلوقات، که نظمی مشروط دارد، توجه داشت. زاهد هنگامی که در محراب عبادت یا تأمل است، ممکن است آرمان‌گرایی ساده‌دلانه‌ای را تصدیق کند، و ممکن است بعداً، بدون ارتکاب تناقض یا نفاق ورزی، بیرون از این محراب مطابق با قوانین حیات دنیوی زندگی



کند؛ آثار تأمل، به خودی خود رفتار او را در جهان اداره و تنظیم خواهند کرد؛ تقریباً مثل سنگی که در آب می افتد و دایره هایی هم مرکز به وجود می آورد. و در صورتی اظهارات زیاده از حد مطلق مقصود معنوی، غیر واقع بینانه و ریاکارانه بود که تأمل کننده از این تفکیک آگاه نبود. البته این تنها کیفیت مخفّفه ای برای این مبالغه هاست و نه عذری تام. زیرا با نظر به این که زاهد تنها نیست، بلکه در جامعه انسانی ای می زید که به سهم خود حقی خاص دارد مبنی بر این که او را بفهمد، درخور ملامت است. علی رغم پیشداوری برخی از باطن گروان، بدگمانی علما به خاطر نامعقولی و ماهیت متناقض نمای پاره ای نظرپردازیها یا تعبیرات زاهدانه-عارفانه تا حد زیادی موجه است. در این موارد باید گفت که وسیله به هدف لطمه می زند. گاه آثار عرفا شامل تعقلاتی است که بد بیان شده اند، یا حتی با ادله ضعیف لطمه دیده اند، با وجود آن که شان ادله، تأیید آنها بوده است. اما چون در هر اثری مضمون ذاتی یا جهت وجود بر بیان و عرض مقدم است، واضح است که باید بیان غیرعادی حقیقت را بر استدلالی که استادانه و روشن است، اما از جهت مضمونش به انحراف کشیده شده ترجیح دهیم. این بیان، گاه حاصل میلی مفرط است به این که از دل بی معنایی و نامعقولی اکسیر حقیقتی بیرون کشیده شود که به توسط نیتی صواب که با خزانه های وحی الهی پرورده شده، انتقال یافته است. بر ماست که حقیقت نهفته در این آثار را، تا همان حد که رفیع و قطعی است، حتی اگر در تنسيق امکاني آن عناصری از خطا وجود دارند که بد نمایش می کنند، تشخیص دهیم. در نظر نویسندگان صوفی و به طور کلی نویسندگان دینی، جنبه مادی واقعیات، ظاهراً به رسا و پرمعنا بودن نماد آسیب می رساند، در حالی که در نظر غربیان، به عکس، این جنبه مادی به محتمل بودن تصویر و از این طریق به قابلیت آموزندگی آن کمک می کند. حال اگر پرستش شرقی «نماد» بتواند باعث سوءاستفاده شود، پرستش غربی «واقع» نیز به طریق اولی چنین است. و از آن جمله است و سوسه ادواری «شکاکیت دیندارانه» ای که به رخنه روزافزون روح معنوی ای مجال داده است که کاملاً در جهت غلبه نوگرایی و همین طور غلبه «دنیا» و «انسان» است.

یک نمونه سنتی سوءظن نسبت به کاوش عقلی، ایمان گرایی حنبلیان است که در برابر همه تفسیرهای نمادگرایانه تصویرهای قرآنی، حتی تا مرز نامعقول بودن، مقاومت می ورزد. در نظر آنان خود کلام قرآنی است که ضمناً همان تأویل است؛ اما روشن است که در این صورت، تأویل



همه معنایش را از دست می دهد. و در حالی که اعراب استعاره را به طور گسترده به کار می گیرند، چرا خدا وقتی که با زبان خود آنان با ایشان سخن می گوید نباید چنین کند. فلسفه وجودی استفاده از استعاره، دقیقاً قابلیت آن در انتقال بی شک و شبهه معنایی است که بر تصویر فایق آید. «تفسیر»، شرح ظاهری، معنایی، تاریخی و کلامی قرآن مجید است و «تاویل»، شرح باطنی، نمادی، اخلاقی، عرفانی، اسطوره شناختی و مابعدالطبیعی آن. این که قرآن می گوید: «هیچ کس جز خدا تاویل آن را نمی داند» بدین معناست که انسان آن تاویل را تنها از طریق الهام الهی می تواند بشناسد و نه با تعقل صرف؛ و البته این دو مانع الجمع نیستند. تاویل مراتبی دارد؛ مثلاً آنجا که قرآن بت پرستی را مردود می شمارد، می توان احتمال داد که بت، علاوه بر تاویل به آنچه ما بیش از اندازه به آن دل بسته ایم، به صورتی عمیق تر، به صورت از آن رو که صورت است، از جمله عناصر سازنده دین یا خود دین نیز، تاویل شود. و در آن صورت ما در کانون طریقت باطنی هستیم.

طریقت باطنی نه تنگ نظرانه است و نه متعصبانه. و والاترین شان انسان شناخت خداست که نشانش را بر هر چه، به حق، انسانی است می زند.

عناصر سازنده طریقت عبارتند از: تصور، مراقبه، تمرکز و هماهنگی. یعنی، مفهوم وحدت با اسرار درونی و بیرونی اش، مراقبه مجذوب کننده و تمرکز وحدت بخش بر وحدت و اسرارش، و هماهنگی اخلاقی با وحدت، با اسرار و مقتضیاتش.

فرشته الهام به هنگام تعین، انکسارهای بسیاری را پدید می آورد؛ به گفته جنید «آب رنگ ظرف را می گیرد»؛ حتی بی نظیرترین وحی ها هم باید استطاعتهای طرز تفکر جمعی را به حساب آورند و نمی توانند از این که از بابت «درخشش در ظلمت» دستخوش آسیبی شوند در امان باشند؛ خصوصاً که «کلمه» در طی نزول با نیازهای گنهکاران بیشتر وفق داده شده تا با نیازهای رستگاران. روح جمعی، با توجه به این واقعیت که سطح طنین وحی است، در وجه ظاهری آن شرکت می جوید. اما حقیقت تا آنجا که ضروری، و از این رهگذر همگانی است، در همه آنها مشترک است. تصوف هیچ مقام و مرجع مطلق در موضوعات مابعدالطبیعی نمی شناسد. مقامات و مراجع بلامنازع تصوف تنها به راه و روش زاهدانه و عارفانه رجوع می دهند، نه به یک آموزه نظری به معنای دقیق کلمه.



باید دانست که اگر از «احساساتی‌گری» و فقدان حس نقّادی در کتابهای دینی، که ساحت آنها باید از چنین ضعفهایی پیراسته باشد، انتقاد می‌شود، مراد از مفهوم احساساتی‌گری داشتن عواطف نیست، بلکه مراد تحریف حقیقت در نتیجه آن عواطف است. به طور اجمال، احساساتی‌گری عبارت از آن است که عنصری کمی و پویا را به حوزه امور کیفی و ایستا وارد کنیم و ندانیم که حقیقت به خودی خود زیباست، نه به واسطه شور و حمیت ما؛ و برعکس، شور ما تنها آنگاه زیباست که از حقیقت سرچشمه گیرد.

البته یکی از علل عدم انسجام آثار صوفیان، گاه آن است که این صوفیان هنگامی می‌نویسند که دست‌خوش حال روحانی‌اند. آنان این آثار را هرگز به مداقه عقل انتقادی که در نظر آنان «نامقدس» است نمی‌سپارند، بلکه این تکلیف را بر عهده خواننده می‌نهند که در عمیق‌ترین و تاریک‌ترین آنها به جستجوی درّ و گوهر پردازد. در عین حال، قرآن می‌فرماید: «در حال مستی به نماز نزدیک نشوید»؛ و این حکم بسته به سطوح و تمثیلهای معانی متعددی دارد.

اسلام در مجموع از دام هولناک سوء استعمال عقل، که هم یونان قدیم و هم غرب امروز گرفتار آن بوده‌اند رهایی یافته است، اما به ناچار باید تاوان این پیروزی بر عصیانگری عقل را پردازد. به طور کلی موهبت‌هایی وجود دارند که یکی مانع دیگری است؛ نه اصولاً یا در مورد اشخاص ممتاز، بلکه در اکثریت کسانی که از یکی از این مواهب برخوردارند. به نظر می‌رسد که در مورد شهود عرفانی و استدلال، یا ایمان و اندیشه، هم وضع از همین قرار باشد. اما در اسلام، ایمان کنجکاو سیری ناپذیر علم را مهار می‌کند.

نکته‌ای که کلید حل بسیاری از معماها در قلمرو تفکر معنوی است، این است که خدا از هر انسانی آنچه را که می‌تواند و باید از خود نشان دهد می‌خواهد؛ از انسان هوشمند، عقل در خدمت حقیقت را انتظار دارد، اما سفیه را به خاطر عقلی که به او داده نشده، مؤاخذه نمی‌کند؛ افزون بر این که خطای دائم در اراده است نه در ذهن. دنیای شهودات، ضرورتاً دنیای سفاهت هم هست، در حالی که حقیقت، دست کم تا حدی، سفاهت را خنثی می‌کند. در مجموع، عقل زیباست فقط وقتی که ایمان را از میان بردارد، و ایمان زیباست تنها آنگاه که با عقل در ستیز نباشد.

در فصل چهارم، با عنوان «مقدمات بشری تنگنای دینی»، از تنگنایی سخن می‌رود که دین از حیث سطوح انسان‌هایی که مخاطب‌آند با آن مواجه است؛ این تنگنا از این قرار است که کوشش





بسیار برای سهل التناول و آسان یاب کردن حقایق متعالی، خطر افشای آنها را به دنبال می آورد؛ و تلاش فراوان برای عدم افشای آن حقایق، خطر سهل التناول و آسان یاب نکردن آنها را در پی دارد. و این تنگنا که در سطح دین در کلیت آن وجود دارد، در حدی حتی حادثتر از این، در سطح طریقت باطنی نیز وجود دارد.

از آنجا که اسلام نیز همچون ادیان دیگر، تنها خطاب به طبقات بالای انسانی نیست و به سخن گفتن با انسانهای معمولی و نجات بخشیدن بیشترین تعداد ممکن توجه دارد، ناچار به تأکید بر نگرش افقی و در نظر گرفتن کسانی است که رسالت جلب آنان را دارد. اسلام می خواهد که از طریق انسان متعارف، که از برخی از جنبه ها لزوماً «افقی» است، به انسان من حیث هو انسان دست یابد. خدا خود از سر لطف، و جوهی را به خود می گیرد که باید از آنها تنزیه شود، تا این توده ها بتوانند خود را در او باز شناسند. علاوه بر این، اسلام «اهل نظر» را جدا از «اهل عمل»، یا افراد «مادی» را جدا از افراد «نفسانی» در نظر نمی گیرد. عنصر «تعقل» یا «تأمل»، در اسلام به توسط اصل اعتقادی توحید و مابعدالطبیعه ای که به آن تعلق دارد، و از حیث روان شناختی با تأکید بر عناصر «یقین» و «طمأنینه»، مورد تأیید قرار گرفته است و عنصر «جنگجویی» از طریق جهاد و کاربردهای معنوی آن؛ عنصر «افقی»، سبک کلی یا متوسط کلام و دینداری را معین می کند، و بالاخره عنصر «مادی» نیز به صورت انقیادگرایی نامفهوم و بی روحی ظاهر شده است، که لزوماً وجود دارد و حتی به حوزه کلام هم رخنه می کند. مثلاً یک نمونه از آن را در قول به حسن و قبح الهی می توان دید. ویژگیهای بازرگانان و کشاورزان به نحوی چشمگیر با طریقت باطنی صوفیان آمیخته است. علاقه به کار درست و دستمزد حلال، تأکیدی عاطفی بر پرهیزگاری، شور دینی فراوان و عقلی استوار لکن متعادل، عملی و محتاط از عمده ویژگیهای اینها هستند. بازرگان و کشاورز سنت گرا هم هست؛ سنت گرایی سپری است در برابر فقدان درک تناسبات، برای آنان که از تمییز کافی برخوردار نیستند. کار سنت، کار یک حامی و یک معیار هنجاریبخش، در آمد و شد الهاماتی است که تحقیق در صحت و سقم آنها مشکل است؛ و بدین سان ممانعت از پیامدهای نامعقول در سطح اجتماعی به شمار می رود. یک دین یا یک روش معنوی تا آن حد که بر اهمیت آداب ظاهری تأکید می ورزد، در جوهر انسانی اش روان شناسی ای مطابق با روان شناسی بازرگان و کشاورز را می پذیرد. مسلمانان، به حق، بر این مطلب پا می فشارند که تنها باطن نیست که

اهمیت دارد، ظاهر نیز وجود دارد؛ تنها چیزهای عظیم در کار نیست، چیزهای حقیر هم در کار است. اما این بدان معنا نیست که به جا آوردن افراطی آیینهای عبادی عملاً طریقت باطنی باشد و به شناخت عرفانی منجر شود.

این پندار که پیروی از پیامبر(ص)، که به گفته قرآن موجب محبوب خدا بودن است، به این معناست که نمونه تمام و کمال پیامبر یک نوع آیین دینی و نوعی قالب مطهر و نجات بخش است، پنداری نادرست است. زیرا بنیانگذار هر دینی به ناچار الگویی از همه رفتارها و شیوه های عملی در اختیار می گذارد، بدون آن که این امر پیام او به معنای دقیق کلمه باشد. باید توجه داشت که آنچه مورد ملامت است جزئی نگری دیندارانه و پراکندگی آن نیست، بلکه ادعای آن - در آنجا که ادعایی در کار است - بر تمامیت و اهمیت است. قرآن می گوید: «و یاد خدا بزرگتر است»؛ بزرگتر از نماز و بنابراین بزرگتر از همه آداب شرعی.

بر طبق قرآن انسان ذاتاً دو چیز است: «خلیفه» و «عبد»؛ و بسته به توافقی با رسالت خاصی که دارد، واجد قدر و شانی ذاتی است که از خداگونگی او نشأت گرفته است. و اما شریعت گرای لازمۀ توافق بیشتر دین با نیازهای انسانهایی است که بیشتر تخته بند دنیا بیند و رستگار کردن آنان مشکل تر است. چرا که دین، قصد رستگار ساختن همه انسانها را دارد. بنابراین باید توجه داشت که گفته هایی در دین وجود دارد که تنها به سطح اخلاقی یا عاطفی خاصی مربوط می شود، و خصوصاً از دیدگاه صوفیانه، هیچ مسأله ای تحت عنوان ارجاع و تحویل همه انسانها به یک سنخ اصلی واحد وجود ندارد؛ با این حال، این خطا به کرات و مرآت و دقیقاً بر اساس بیانات شرعی پیش آمده است.

انسانها، از لحاظ موقعیتشان به عنوان افراد مسئول، آزاد و ضعیف، در برابر شریعت منجی برابرند، و از لحاظ مشارکت فوق فردیشان در عقل ساری و جاری، که آن نیز نجات بخش است، نابرابرند؛ لحاظ اول به شریعت ظاهری مربوط می شود و لحاظ دوم به طریقت باطنی. و طریقت باطنی تسلیم فرد به شریعت را می پذیرد و حتی مستلزم آن است؛ اما البته نه تسلیم آن چیز در درون او را که به عقل فعال تعلق دارد. اصطلاح «تصوف» سطحی ترین تعصب و ورزیها و نیز عمیق ترین غوریابیها را شامل می شود.

تعدیل مقدری که اسلام محقق کرده است، نگرش ساده گرایانه را غلبه داده که موجب عکس العمل تعقل گرایانه ای انحرافی در مسلمانان در تماس با دنیای امروز است. بنابراین خوب است



که نقطه ضعفهای تعدیل مذکور به صراحت ذکر شود تا بتوان علل تخفیف دهنده یا جبران کننده آن را نیز یادآور شد؛ و مهم تر این که بتوان نسبیّت آن را علی رغم ارزشهای ذاتی قطعی سنت پذیرفت.

فصل پنجم کتاب، با عنوان «تعقیب مفهوم فلسفه»، شامل بحث مهمی درباره فلسفه و ساختار و کارکرد آن از سویی، و ارتباط آن با کلام و عرفان از سوی دیگر است. فلسفه را به گونه های مختلفی تعریف کرده اند، اما در نظر همه قداما، فلسفه متضمّن هماهنگی با حکمت نیز هست؛ تنها کسی حکیم است که حکیمانه می زید. بنابراین می توان فلسفه را به فراخور سرشت امور زیستن، براساس تقوا و با نظری به آنچه ضروری و رهایی بخش است، تعریف کرد. از طرفی به عقیده همه متفکران غیر دینی، تنها ضابطه ذهن، استدلال محض است و فلسفه به معنای «اندیشیدن آزادانه» و تا حدّ ممکن بدون هیچ پیش فرضی است؛ کاری که دقیقاً ناممکن است. اما فلسفه، به معنای شایسته و اولیه کلمه، سازگار با عقل کلی ساری و جاری اندیشیدن است و نه صرفاً به وسیله عقل جزئی اندیشیدن. از طرفی آزادی حقیقی با حقیقت مطابقت دارد، و از طرف دیگر، این که عارفی درست آیین به طور عارضی بر کتاب مقدسی خاص یا بر عارفی دیگر اعتماد کند، او را باز نمی دارد از این که به شیوه ای ذاتاً آزاد، به واسطه آزادی درخور ذاتی که ذاتاً از قیود به دور است، بیندیشد.



غالباً پیشداوری یک مکتب موجب می شود که مفهوم تعقلی بودن، به مفهوم عقلانی بودن صرف ارجاع و تحویل شود تا از این راه همه اعتبار و عظمت به معرفتی داده شود که از طریق آن مکتب حاصل می آید؛ معرفت فوق طبیعی وحی الهی باشد یا معرفت معنوی صوفیان. به گفته یکی از عرفا، فیلسوف خدا را تنها از طریق «نتیجه» می شناسد؛ شناخت او فقط مضمونی «با نظری به خدا» دارد، نه مضمونی «از راه خدا»، آن گونه که شناخت عارف دارد؛ اما اولاً، همه فلسفه با عقل گرای مطلق برابر نیست، و ثانیاً در عرفای نظری هم عنصر مشهودی از عقلانیت وجود دارد. اعمال فلسفه پیش از همه، اندیشیدن است. حال جهاتی که به درست یا نادرست ما را به این کار برمی انگیزد، هر چه می خواهد باشد؛ اما بالمعنی الاخص، تبیین امور یقینی مشهود یا مجرب به توسط عقل کلی ساری و جاری، به وسیله استدلال و بنابراین از طریق قواعد تفکر و زبان نیز هست. مثلاً تلفیق نظرات افلاطون، ارسطو، و فلوطین در ترکیبی واحد، به دست فلاسفه عرب را، که موجب طعن بر آنان شده است، می توان نشان از توجه آنان به حقیقت فی نفسه، به جای توجه به نظامها دانست.

فلسفه ای که از لحاظ مابعدالطبیعی درست آیین است، متعلق به باطن‌گرایی نظری است؛ زیرا باطن‌گرایی نظری تبیین مسائلی است که به طور تعبدی مطرح شده‌اند، اما روشن نشده‌اند، و این فلاسفه این تبیین را در سایه تعقل - و نه استدلال - در اختیار می‌نهند.

انتقاد کسانی چون غزالی هم متوجه فلسفه بماهی فلسفه است؛ یعنی فلسفه به سبک یونانی که از دیدگاه راز‌آشنا یانه خنثی است. اما عقایدی چون عقل‌گرایی به معنای دقیق کلمه اصلاً مشمول تعریف فلسفه هم نیستند.

اگر افلاطون عقیده دارد که فیلسوف باید مستقل از عقاید عامه بیندیشد، به تعقل اشاره دارد نه صرفاً به منطق؛ بنابراین او را به معنای محدود یا تحقیرآمیز کلمه فیلسوف، یعنی آن که از شک آغاز می‌کند، نمی‌توان فقط یک فیلسوف خواند؛ او را که زیبایی را، که همه آنچه ما هستیم یا می‌توانیم باشیم در بر می‌گیرد، درخشش حقیقت می‌دانست.

اختلاف میان فلسفه، کلام و عرفان، از یک لحاظ مطلق است و، از لحاظی دیگر، نسبی. مطلق است در صورتی که از «فلسفه» تنها عقل‌گرایی فهم شود، از «کلام» تنها تبیین تعالیم دینی، و از «عرفان» تنها معرفت‌شهودی و تعقلی، و بنابراین فوق‌عقلی. اما این اختلاف صرفاً نسبی است در صورتی که از «فلسفه» تفکر فهم شود، از «کلام» متشرعانه در باب خدا و امور دینی سخن گفتن، و از «عرفان» ارائه مابعدالطبیعه ناب. زیرا در آن صورت این انواع به درون هم رخنه می‌کنند.

مفهوم فلسفه، عملاً، مسأله جایز الخطا بودن یا خطاناپذیر بودن انسان را پیش می‌کشد. این که انسان به هر حال در معرض بسیاری از خطاهاست، بدان معنا نیست که آن خطاها اصولاً اجتناب‌ناپذیرند. اما خطاناپذیری نظری به قلمرو درست‌آینی و مقام و مرجع موثق تعلق دارد. و بنابراین تنها مسأله آگاهی و تعقل نیست، بلکه شرطی اخلاقی یا روان‌شناختی هم دارد، و در هر حال علم مطلق یک امکان انسانی نیست. بنابراین آنچه باید ملاک ارزیابی قرار گیرد آن است که، یا حقیقتی بزرگ با خطایی کوچک همراه شده است، یا خطایی بزرگ با حقایق خرد بسیار.

فصل ششم، با عنوان «باطن‌نمایی گوهرین اسلام»، به شرح باطن‌گرایی به عنوان گوهر دین اسلام می‌پردازد و برای تبیین این باطن‌گرایی از شرح اجزاء دین اسلام آغاز می‌کند. این اجزاء عبارتند از: ایمان، که شامل هر آن چیزی است که هر کس باید بدان باور داشته باشد؛ اسلام، که هر آنچه هر کس باید به کار بندد را شامل می‌شود؛ و احسان، که فضیلت عملی است و هم ایمان و



هم اسلام را تشدید یا تعمیق می‌کند. احسان، اجمالاً، صدق و خلوص عقل و اراده است؛ وفاداری تامّ ماست نسبت به حقیقت، و هماهنگی تامّ ما با شریعت. احسان با طریقت باطنی که علم امور ضروری و تامّ و تمام است، متقارب و حتی با آن یکی است. زیرا صادق و خالص بودن عبارت است از گرفتن بیشترین نتایج از حقیقت؛ هم از دیدگاه عقل و هم از دیدگاه اراده. در نظر صوفیان، کسی که همه نتایجی را که تعالیم و احکام، متضمّن آنهایند نمی‌گیرد، منافق است و در واقع، تصوف چیزی جز صداقت نیست.

از حیث باطنی، در احسان می‌توان دو تأکید را تمییز داد؛ تأکید بر عرفان که متضمّن عقلانیت نظری است، و تأکید بر مهر که مقتضی تمامیت روح ارادی و عاطفی است. وجه اول با روشهای عقلانی کار می‌کند و وجه دوم با روشهای اخلاقی و عاطفی. مهر می‌تواند هر عنصری از تعقل را نفی کند، حال آن که عرفان، برعکس، همیشه عنصری از مهر را در بر دارد؛ بی‌شک نه مهری شدید، بلکه مهری از جنس زیبایی و آشتی.

ضابطه «التوحید واحد» به شیوه‌ای مختصر، ضرورت، اصالت و شمول باطن‌گروی اسلامی و نیز باطن‌گرایی بماهو را بیان می‌دارد، و می‌توانیم گفت که در نظر اسلام صرف شهادتین، کلّ حکمت و عرفان را در بر دارد.

اولین شهادت مشتمل بر دو جزء است، که هر یک از آن دو از دو کلمه ترکیب یافته است: لا اله الا الله. جزء اول، که نفی است، با ظهور عام که نسبت به مبدأ هستی و همی است همخوانی دارد، در حالی که جزء دوم، که اثبات است، با مبدأ هستی که در نسبت با ظهور تنها واقعیت است، همخوان است. طرح مقدر ظهور در اصل - کلمه الله اصلی - با کلمه الا بیان می‌شود، حال آن که کلمه الله بیانگر اصل فی نفسه است؛ کلمه اله به بازتاب اصل اشاره دارد، و کلمه لا به ظهور فی نفسه.

شهادت دوم اصل را فقط با سه جنبه اقلومی یعنی اصل ظهور یافته (محمد-ص)، اصل ظهور بخش (رسول) و اصل فی نفسه (الله) در نظر می‌گیرد. و همه تأکید، بر رکن بینابینی یعنی رسول است، که همان کلمه الله است. کلمه رسول دالّ بر هبوط خدا به سوی جهان است و نیز متضمّن عروج انسان به سوی خداست. هبوط الهام است و عروج اشتیاق؛ هبوط لطف الهی است، در حالی که عروج تلاشی است انسانی که درونمایه آن ذکر الله است. شهادت دوم بیانگر عینیت است نه مغایرت؛ و بیانگر حلول است، نه تعالی. هر دو شهادت بر وحدت اشاره دارند:





شهادت اول بر وحدتی طردکننده غیر، و شهادت دوم بر وحدتی جامع غیر.

کثرت همان طور که ذهنی است، عینی هم هست. چرا که علت امکان تنوع بخش در هر یک از این دو قطب ادراک هست. تنوع یا تعدد در درون وحدت است، نه در طول آن؛ و بنابراین مخالف وحدت هم نیست. علت فراج جهانی پدیده کثرت امکان مطلق است. که ذاتاً بر امر غیر متناهی منطبق است و موجب فیضان ذات و تجلی یافتن همه «امکانات امر ممکن» است. فیضان به معنای افزایش فاصله، و به این ترتیب ضعیف شدن یا تاریک شدن فزاینده است، که مبین پدیده عدمی شرف نیز هست. پیامدهای عدمی فیضان به عنوان شئون قصاصی که در اصل به قدرت و صلابت متعلقند، در وجود الهی مقدرند؛ شئونی که کاملاً بیرونی اند؛ زیرا: «سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ»

پس هر که نخست به نحوی نظری و سپس در دل، خدا را تشخیص دهد و او را شهود کند، بالاخره او را در موجودات نیز، آن گونه که ماهیت آنها امکان می دهد، خواهد دید؛ و حاصل آن، احسان، عدالت و احترام نسبت به همه موجودات است.

همه آیات قرآن، فی نفسه یا مابعدالطبیعی اند و یا عرفانی، و یا در کنار معنای بی واسطه شان معنایی دارند که به یکی از این دو حوزه تعلق دارد. همچنین، قرآن همانند نحوه نزول خود، گسسته و به خاطر تمثیلاتش که در جزئیات و تفصیل ثانوی و بعدی القا می شوند، تلمیحی و بنابراین موجز است. آیات بسیاری وجود دارند که معنایی باطنی دارند، و یا با دقت بیشتر، هر آیه ای معانی چندی از این دست دارد. همین طور است درباره احادیث پیامبر (ص)؛ درونمایه اصلی پیام طریقت باطنی که نفوذ فاعل مطلق به درون فاعل مشروط و استهلاك دوباره فاعل مشروط در فاعل مطلق است، مأخوذ از این حدیث قدسی است که می گوید: «بنده من پیوسته با نوافل به من نزدیک می شود تا آن که دوستدارش می شوم، و وقتی دوستدارش شوم، گوش اویم که با آن می شنود، و چشم او که با آن می بیند و دستش که با آن می گیرد و پایش که با آن راه می رود.»

دین اسلام پنج رکن دارد که مهم ترین آنها شهادتین است و پس از آن نماز، روزه، زکات و حج. گاه رکن ششم جهاد نیز به این پنج رکن افزوده می گردد: نماز معرفت تسلیم مظهر به اصل است؛ روزه انعزال از خواهشهای نفسانی، و به این ترتیب از خود است؛ زکات انعزال از چیزهای دنیایی، و به این ترتیب از دنیا است؛ و حج رجوع به مرکز، یعنی به نفس است؛ و بالاخره جهاد



جنگ بر ضد روح دنیوی گشته، با سلاح معنویت است.

اسم اعظم لبّ نماز و لبّ قرآن و در برگیرنده همه آن و حتی در برگیرنده کل دین است، با همه اعمالی که مقتضی آنهاست و می تواند جایگزین این همه باشد. همین طور کل شریعت، مشمول ذکر الله و این ذکر فلسفه وجودی شریعت است. احادیث و آیات متعددی نظیر «ولذکر الله اکبر» وجود دارند که ذکر خدا را بهترین و پرجرتترین و بزرگترین کارها می خوانند. عمل کردن، در جوهر خود یادآوری خداست؛ متمرکز کردن روح است بر حق، به جای متفرق کردن آن در موهومات، و آرامش یافتن است در این تمرکز: الا بذکر الله تطمئن القلوب. کل آموزه ذکر از این کلام برمی آید که: فاذکرونی اذکرکم این ذکر جهت وجود اساسی و کامل هر فعل دینی، و در تحلیل نهایی جهت وجود انسان است.

مقامهای تصوف، مراحل متوالی این طریقند که در عین حال می توانند حالاتی مقارن باشند. مقامهای اصلی عبارتند از: ترس (مخافة)، مهر (محبّة) و آگاهی (معرفة). در مخافت، قطبی ایستا وجود دارد که زهد است و قطبی پویا که جهد است. زهد فقر را تحقق می بخشد که بدون آن هیچ عمل معتبری وجود نخواهد داشت و جهد ذکر را پدید می آورد که به عالی ترین معنای کلمه، کار است. در محبت، قطب ایستا یا منفعل رضا یا شکر است و قطب پویا یا فعال رجا یا توکل. رضا مستلزم صبر است و رجا مستلزم کرم. در معرفت، قطبی عینی هست که به تعالی اشاره دارد و آن حق یا توحید است و قطبی ذهنی، که به حلول اشاره می کند و آن قلب یا اتحاد است. سه ضابطه تسبیح صوفیانه به این سه مقام التفات می دهند: استغفار متناظر است با مقام مخافت، صلوات متناظر است با مقام محبت، و شهادتین متناظر است با مقام معرفت.



از مقامهایی که برشمردیم آنچه از همه مهم ترند و کل تصوف را در خود خلاصه می کنند، عبارتند از: حق، قلب، ذکر و فقر. حق، اقرار به حقیقت است؛ قلب پذیرش آن با تمام وجود است؛ ذکر فعلیت بخشیدن دائم به این دو، و فقر سادگی و خلاص روح است. چهار ذکر که اصلی ترین ذکرها در اسلامند عبارتند از: شهادتین، بَسْمَلَة، و حَمْدَة.

فصل هفتم به عنوان نتیجه و لبّ برخی از مطالب فصول دیگر به طرح «ابعاد اقنومی وحدت» می پردازد و در این راستا از تعریفی که از ذات الهی با سه وصف مطلق، لایتناهی و کمال به دست می دهد، مدد می گیرد.

اندیشه وحدت خدا، که اندیشه بنیادی اسلام است، لزوماً متضمن اندیشه کثرت، یا اندیشه ربط و نسبت میان واحد و آنچه به نظر می رسد با آن در تضاد می افتد، است. اما کل مسأله خلقت، یا ظهور جهانی، ریشه در خود ذات مبدأ الهی دارد. خدا نمی تواند از لمعان، و به این ترتیب از تجلی یا خلق، امتناع ورزد. چرا که از نامتناهی بودن نمی تواند امتناع ورزد.

مطلق که فی نفسه ادراک ناپذیر است، به توسط وجود و به توسط منطق اشیاء مشهود می گردد؛ به نحوی مشابه، لایتناهی به توسط تنوع پایان ناپذیر آنها آشکار می شود؛ همین طور باز کمال از طریق کیفیات آنها ظهور می یابد، و در این ظهور یافتن هم صلابت مطلق و هم لمعان لایتناهی را نشان می دهد.

مرکب سه جزئی «مطلق-لایتناهی-کمال»، در لسان اسلامی، با اصطلاحات جلال، جمال و کمال بیان می شود. عدالت زائیده جلال است و رحمت زائیده جمال.

بنابر نظر صوفیه، شهادة، بسته به این که تعالی را در نظر داشته باشیم یا حلول را، دارای دو معناست: اول این که تنها خدا واقعی است و جهان ممکن وهمی است؛ و سپس این که هر آنچه موجودات جز او نیست. معنای اول با راز «باطن» همخوانی دارد و معنای دوم با راز «ظاهر».

مطلق از آنجا که نامتناهی است، فیاض است؛ اما حیات لایتناهی تنها مرکز گریز نیست، بلکه مرکز جو هم هست. این حیات به صورت متناوب یا مقارن، فیضان یا باز پیوستگی است، و این «رجوع» کل در کل شدگی صورتها و اعراض به درون ذات است. در فیضان یا باز پیوستگی، نه چیزی از ذات گرفته می شود و نه چیزی به آن افزوده می گردد؛ زیرا ذات، لایتغیر، لاینقسم و دارای تمامیت مطلق است.

یقین و آرامش، دو مقصود اساسی اسلامند. یقین، تا آن حد که به لحاظ عینی رفیع و به لحاظ ذهنی صادقانه است، نجات بخش است، یعنی تا آن حد که متعلق آن مطلق است نه فقط ممکن، و صاحب آن قلب است نه فکر تنها. یقین آرامش می آورد و این دو در ایمان تداوم می یابند.

پی نوشت:

\* مشخصات کتابشناختی کتابی که در اینجا تلخیص و معرفی شده است چنین است:

Schuon, Frithjof, *Sufism: Veil and Quintessence*, (Lahore: Ever Green Press, 1979).

