

ابن عربی و امام

علی شیخ الاسلامی*

اشاره: آنچه در پی می‌آید متن سخنرانی آقای دکتر علی شیخ الاسلامی است که در تاریخ ۷۶/۸/۵ در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی ایراد کردند.

بحث درباره ابن عربی و حضرت امام خمینی (س) بحث بسیار مفصلی است؛ چون هم وسعت شخصیت و عمق اندیشه‌های عرفانی امام چنین گسترشی را ایجاب می‌کند و هم موضع و موقع محی‌الدین عربی و مکتب آفرینی او در عرفان.

برخی موضوعات در عرفان ابن عربی برجسته و مبنایی هستند. تعدادی از آنها عبارتند از:

- نگرش به عالم و هستی؛

- بحث درباره موضع اسماء و صفات در خلقت؛

- تأثیر اسماء و صفات در متن آفرینش؛

- بحث درباره معرفت بشری و انتهای آن؛

- نظام فکری و فلسفی که به نام ایشان عنوان پیدا کرده است؛

- حضرات خمس؛

- موضع انسان در هستی‌شناسی تحت عنوان انسان کامل؛

- محبت و عشق در نظام خلقت؛

- آخرت و معاد.

ابتدا توضیح مختصری در مورد بعضی از این موضوعات مبنایی ارائه می‌کنم و سپس به بحث اصلی خود می‌پردازم.

یکی از این مباحث در مورد «انسان کامل» است. افراد بسیاری درباره انسان کامل بحث کرده‌اند. یکی از محورهای تعلیم عرفانی مولوی بحث انسان کامل است. البته مولوی انسان کامل را در موضع هستی‌شناسی و در ساحتی مشخص مورد بررسی قرار نداده است، بلکه از آن در جای جای مثنوی به هر مناسبتی، با همان حساسیتی که ابن عربی انسان کامل را مطرح می‌کند، سخن به میان آورده است. ابن عربی وقتی می‌خواهد بحث انسان کامل را مطرح کند ابتدا از عالم اسماء و صفات بحث می‌کند. سپس حضرت جبروت و عالم عقول را مطرح می‌کند. بعد در مورد حضرت ملکوت و عالم نفوس بحث می‌کند. به دنبال آن از عالم ناسوت و دنیای جسم و طبیعت سخن می‌گوید. گویی همه این تنزلات را از این بابت مطرح می‌کند که به حضرت جامع برسد و بگوید که این هستی‌شناسی همچنان که مبدئی به نام الله دارد، منتهای نیز به نام انسان دارد. نظام هستی در قوس نزول به انسان خاتمه می‌یابد و در قوس صعود دوباره به ساحت لاهوت و عالم اسماء و صفات منتهی می‌شود. انسان در این نظام فکری جایگاه هستی‌شناسی دارد که از آن به حضرت جامع تعبیر می‌شود و همین تعبیر نشان می‌دهد که انسان تنها موجودی است که حق سفر به همه عوالم و گذر از همه مراتب را دارد. بنابراین ما انسان کامل را از دیدگاه ابن عربی علاوه بر موضع معرفت و هدایتش از دیدگاه خلقت و نظام فلسفی هستی‌شناسی مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

ابن عربی حتی در مورد انتخاب صفت «کامل» برای انسان تمعّد دارد و به صورت حساب شده از آن استفاده می‌کند. معروف است اولین کسی که این تغییر را به کار برده ابن عربی است. او اصرار دارد در نظام عرفانی - فلسفی اش صفت کامل را به انسان نسبت دهد. البته در آثار قدیم و جدید عرفانی اوصاف متفاوتی در مورد انسان به کار برده شده است. مثل انسان الهی، عالم

ربانی و انسان آرمانی؛ اما هیچ کدام از این تعبیر در آثار ابن عربی نیست و او فقط از انسان کامل سخن می‌گوید و روی صفت «کامل» درنگ و تعمّد دارد. براد ابن عربی این است که به انسانی که به کمال دوم رسیده توجه دهد، نه هرکسی که در چهره انسانی در عالم ظهور می‌کند. برخلاف آنچه معروف است و بعضی فکر می‌کنند که زبان راز و رمز محی الدین و وسعت کار او خیلی از دقت‌های فلسفی و عرفانی را ایجاب نمی‌کرده است. اما دست کم، در این گونه مباحثی که جنبه مبنایی و محوری برای محی الدین دارد ترکیب‌ات را حساب شده به کار برده است.

از دیگر مباحث مبنایی ابن عربی بحث «محبت و عشق در نظام خلقت» است: «حركة العالم حركة حية»، مبنای آفرینش بر محبت است. عرفان عملی و سیر و سلوک ابن عربی را محبت تنظیم می‌کند. به نظر ابن عربی هیچ سالکی جز سالک راه محبت به مقصد نمی‌رسد؛ زیرا سیر و سلوک عرفانی، هماهنگی و همخوانی با نظام هستی است و نظام هستی در زبان مذهب بر اصل ولایت می‌چرخد. اگر عالم طبیعت را جاذبه عمومی اداره می‌کند جان هستی را عشق و ولایت اداره می‌کند.

هرچه گویم عشق از آن برتر بود عشق امیرالمومنین حیدر بود

(عطار)

یکی دیگر از مباحث مبنایی ابن عربی بحث «آخرت و معاد» است. شما صحنه‌های عالم آخرت و فراز و نشیب‌های گذر از این ساحت و حتی تصویرهای بهشت و دوزخ را در هیچ یک از آثار عرفانی گسترده‌تر از فتوحات مکیه ابن عربی نمی‌بینید. چنین شخصیتی با این وسعت دامنه مباحث، مورد علاقه و توجه امام (به دلیل حساسیت استادان بزرگوار ایشان در عرفان) قرار می‌گیرد. بنده تعلیقات امام بر فصوص را دیدم. امام در اکثر حاشیه‌ها و تعلیقاتی که بر فصوص نوشته‌اند از استادشان مرحوم شاه آبادی یاد کرده‌اند. تشخیص و تلقی شخصی و فردی بنده این است که حتی گاهی حرف‌هایی را که خودشان می‌خواستند در مباحث حساس عرفانی در ساحت شرع بزنند، سخن خود را با نقل قولی که برگرفته از سخن استاد بوده ارائه کرده‌اند. ظرافتی در طرح مسائل به کار برده‌اند که نشان می‌دهد تا چه اندازه مبنای تفکری امام از این استاد بزرگوار مایه گرفته است.

به هر حال، اگر کسی در این اندیشه باشد که میان عرفان امام و عرفان ابن عربی مقایسه کند، به عقیده بنده به وسعت تاریخ عرفان از ابن عربی تا امام مجال کار است. بسیاری از اندیشه‌های

ابن عربی در طول زمان تعدیل شده و باهمواری خاصی به دست دیگران رسیده است. وقتی این اندیشه‌ها مورد مطالعه و مذاقه شخصیتی مانند امام، که پروای شریعت ایشان قابل مقایسه با ابن عربی نیست، قرار می‌گیرد، تلاثم و سازگاری شریعت و عرفان بسیار پذیرفتنی‌تر می‌شود تا آنجا که شاید یکی از وجوه گرایش امروز ما به عرفان ابن عربی و تعدیل دآوری در مورد آن زائیده همین همواریها و تلقیهای مناسب با سلیقه‌های مذهبی و شریعتی ما باشد.

اینها مباحثی است که باید دقیقاً در مورد آن کار کرد و تفاوت آرا و تلقی هر یکی از این دو وزنۀ عرفان اسلامی را نسبت به آنها سنجید و حتی به خدمت اینگونه بزرگان در تکامل اندیشه‌های عرفانی پی برد. آنچه امروز به عنوان یک طرح به نظر بنده رسید و قصد دارم آن را مطرح کنم تلقی تازه‌ای است - البته تازه از نظر بنده - که به نظر من محوری‌ترین مباحث محی‌الدین از دیدگاه امام است. پیشاپیش عرض می‌کنم که این بحث باید به طور مفصل‌تر مورد بررسی قرار گیرد؛ چون هنوز به جا افتادگی سایر مباحث عرفانی - لااقل در ذهن بنده - نیست. پس اگر ابهامی در عرض بنده احساس می‌شود دلیل موجهی خواهد داشت.

همان طور که می‌دانید شهرت ابن عربی و عظمت معنوی و رد و قبولهایی که نسبت به این عارف بزرگ انجام گرفته حول محور اصلی «وحدت وجود» است. اگر چه به گفته متبعان حتی یکبار هم ما تعبیر وحدت وجود را در آثار ابن عربی نمی‌بینیم. این اصطلاح نه در کلام ابن عربی که در پیام اوست. از کوچکترین رساله‌های یک ساعتۀ ابن عربی مثل حلیۀ الابدال تا کتابهای سی سالۀ او مثل فتوحات، تکیه‌گاه مباحث چیزی جز وحدت وجود نیست. دقیقاً نمی‌توان گفت ابن عربی چند کتاب و رساله نوشته است؛ ولی به عنوان یک جمله معترضه اگر تعداد صفحات آثار مسلم ابن عربی را بر ایام عمر او تقسیم کنیم وجود این همه آثار یک استثنا در شخصیت او را مسلم می‌سازد. محقق و عارفی به این پرکاری در کار تألیف نداریم. با این وسعت کار، موضوعی که در هیچ یک از آثار او مورد غفلت نبوده وحدت وجود است. حتی در پیامهای شخصی و مکتوبهای خصوصی او که به شاگردان و دوستانش و علمای زمانش نوشته است ذهنیت او به قدری نسبت به این امر حساس و مشغول بوده است که همواره، چه به صورت تصریح و چه به صورت تلویح، سخنی از این پیام به میان آورده است.

برای اینکه سریعتر به نتیجه برسیم می‌گوییم که هیچ صفحه‌ای از فصوص را نمی‌خوانید مگر آنکه ببینید مقدمات آن چنان تنظیم شده است که به این نتیجه برسد:

لیس فی الدار غیره دیار.

در مباحث ابن عربی چه بسا به نظر برسد که شروع یک مطلب چقدر با وحدت وجود بیگانه است؛ اما او طوری در مورد آن بحث می‌کند که همه مباحث اصلی در مورد آن موضوع جنبه فرعی پیدا کرده و وحدت وجود اصل می‌شود.

بنده حتی می‌خواهم عرض کنم تمام مباحث محوری دیگر ابن عربی هم ظل و سایه‌ای برای وحدت وجود است. به هیچ امری به اندازه این امر توجه و توصیه نکرده است. از دیدگاه ابن عربی، وحدت وجود یک اصطلاح فلسفی است، و همان‌طور که می‌دانید موضوع فلسفه وجود است. با توجه به این نظر، مساوت وحدت وجود با وجوب وحدت نیز امری فلسفی است. بدین ترتیب وحدت وجود یک نظریه و نگرش نسبت به هستی است که عرفان ابن عربی را شکل می‌دهد.

این نحوه نگرش به عالم و ساحت خالق و خلق، ظاهر و مظهر را چنین مورد مطالعه و مذاقه قرار دادن، چه معرکه‌ها در عرفان محی الدین آفریده است. این نظریه، چه رد و قبولها به همراه داشته است. چه ذهنهای وقادی را در معارف دینی سالهای سال به خود مشغول کرده است. چه شرحها بر آرای ابن عربی در این زمینه نوشته شده است. بنده تصور می‌کنم اگر در مباحثی که راجع به وحدت وجود از زمان ابن عربی تا به امروز انجام گرفته است و همچنان ادامه دارد تبعی انجام پذیرد، اگر نگوییم این بحث گسترده‌ترین بحث است می‌توانیم بگوییم یکی از گسترده‌ترین مباحث هم در فلسفه و هم در عرفان و هم در مبحث وحدت وجود است.

بنده به دلیل تدریس فصوص مختصر مطالعه‌ای در مورد ابن عربی داشته‌ام و برایم ثابت شده است که محی الدین از تمام مقدمات متفاوت و متنوع همواره به یک نتیجه می‌رسد و آن اینکه به طریقی وحدت وجود را اثبات کند. من عمداً روی این نکته تأکید می‌کنم تا بحث اصلی خو را مطرح کنم. آنچه می‌خواهم درباره عرفان ابن عربی و امام عرض کنم این است که این اندیشه با همه عظمت و جلال نظریش وقتی به عنوان میراث به دست امام می‌رسد، با اینکه تمام مبنای نظری، مقدمات فلسفی و مباحث عرفانی آن از دیدگاه معظم‌له شناخته شده است، به نظر می‌رسد که ایشان اصرار دارد، این نظریه را به ساحت عمل بکشد.

همه عرض بنده همین است و اگر بتوانم این را توضیح بدهم، لااقل چشم‌اندازی را که برای خودم تازه است، در اختیار شما گذاشته‌ام که روی آن فکر کنید. وحدت وجود نظریه عرفانی و

عقلانی است و امام با ظرافت خاصی سعی می‌کند آن اندیشه را در عمل و حوزه عرفان عملی پیاده کند، به این معنا که حال وحدت وجود را در دیگران زنده کند.

توحید وجودی تقریباً آخرین نظریه‌ای است که در مراحل توحید مطرح کرده‌اند. اگر قدری کلام و فلسفه و عرفان را با هم بیامیزیم و بگوییم توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی، توحید عبادی، توحید شهودی و توحید وجودی داریم، همه اینها در جایگاه خودش درست است و هر کدام اصطلاح خاص خودش را دارد.

یک نحوه توحید هم داریم به نام توحید حالی که در مصباح الهدایه عزالدین محمود کاشانی نیز مطرح شده است. ایشان در توضیح توحید حالی می‌گویند: با پیدا شدن و پیدا کردن حالتی که هیچ چیز و هیچ کس جز خدا قابل عنایت و اعتنا نیست، حالی انسان حالتی توحیدی می‌شود. چنین موحدی، آفاق و انفس را در رابطه با وحدانیت حق می‌شناسد. در توحید حالی خدا بر احوال موحد حاکم است. البته شاید به ذهن برسد که در این مرحله به هر حال شخص صاحب حالی هست که این حال بر او حاکم است و هنوز به مقام فنا نرسیده است که این هم در مرتبه بعد نفی می‌شود. یک مرتبه برتری را در توحید مطرح می‌کنند که هم خواجه عبدالله انصاری در «متزل صدم» که توحید است و هم صاحب مصباح الهدایه از آن یاد می‌کند و آن توحید الهی است. امام در مسأله وحدت وجود که محور همه مباحث است، پیام و کلامی دارد که خواننده خویش را به حالتی وا می‌دارد و او را به نشئه و فضایی می‌کشاند که مسأله حاضر و محضر هم تفکیک ناشدنی می‌شود. به هر نسبتی در اندیشه توحیدی خدا همه جا حاضر است، سالک خود را به همان نسبت در محضر خدا حاضر می‌بیند. این نشئه و حالت عرفانی شاید قابل توصیف نباشد؛ اما برای اینکه نشانه‌های قرآنی را در اختیار شما قرار داده باشم، توجه شما را به آیات توحیدی قرآن جلب می‌کنم. در تمام این آیات، که ما را به تمام پدیده‌ها توجه می‌دهد، حضور خدا مقدم بر محضر او مطرح می‌شود.

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ: اگر سماوات و ارضی هست با الوهیت و نور حق توحید

می‌شود.

«لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ»: اگر ملکی و سماوات و ارضی هست با «لَهُ» توحید

می‌شود.

«هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ»: نه «هو الاول و هو الاخر» و «هو الظاهر و هو

الباطن». در «اولها و آخرها» و «ظاهرها و باطنها» حضور دارد.

آیا این همه اصرار در منطق وحی برای مطالعه خلقت از باب خود خلقت است؟ کدام سوره را در قرآن می‌خوانید که خدا به خود نبالیده باشد که ماییم که آسمان را آفریده‌ایم، ماییم که زمین را خلق کردیم، ماییم که امواج هوا و بادهای را اداره می‌کنیم، ماییم که نزول باران را تأمین می‌کنیم، ماییم که کشتیها را در دریاها به حرکت در می‌آوریم، ماییم که آفتاب و ماه را مسخر خود و به امر خود مسخر شما قرار دادیم؟ این همه تأکید در تماشای خلقت برای خود خلقت است یا برای «نحن» و «ما»ست، کدام؟ به آسمان بنگرید که چه شود؟ آسمان را نبینید یا ببینید؟ به نظر می‌رسد که تمام این تأکیدها برای این است که از پدیده‌ها منصرف شوی و در حقیقت به پدیده آفرین متوجه شوی و این حال حضور را نسبت به مبدأ که حضور او را در همه چیز پذیرفته‌ای برای خود استمرار ببخشی. این چیزی است که به نظر می‌رسد بیش از آن که عرفان نظری باشد عرفان عملی است.

بنده عرض خواهم کرد چرا در عرفان عملی همه کسانی که اهل سیر و سلوک هستند اولین گام را — حالا یا به عنوان مقام و منزل و یا به عنوان مقدمه مقام و منزل — «یقظه» دانسته‌اند؟ هیچ کس نیست که منکر تقدم یقظه بر توبه باشد. اگر توبه را هم اول مقام در سیر و سلوک بدانیم مقدمه‌ای لازم دارد که آن مقدمه یقظه است. یقظه در لغت یعنی بیداری؛ منتها آن را به بیداری بعد از خواب گویند. یقظه یعنی بیداری که مقدمه‌ای به نام خواب و خفتگی داشته است. یقظه یعنی هوشیاری نسبت به وحدت وجود و بیداری در حضور خدا.

این سرآغاز سیر و سلوک است آدم خفته و مهجور از حقیقت را بیدار می‌کنند که موضع خود را بشناسد. درمندیهای عارفان از همین احساس مهجوریت شروع می‌شود.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند / از جداییها شکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا بیریده‌اند / از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

مگر انقطاعی در کار است؟ مگر بریدنی در کار است؟ مگر فاصله‌گرفتنی در کار است؟ این دوری و مهجوری زائیده خفتگی و موضع‌ناشناسی ماست. عالم ما عالم غرور است. عالم غشوه است. عالم غطاء است. عالم التباس است. عالم اشتباه است. عالم خواب و خیال است. روی همین خواب و خیالش درنگ کنید. خفته‌ای که موضع خویش را از یاد برده است.

هرکسی کو دور ماند از اصل خویش / باز جوید روزگار وصل خویش

من به هر جمعیتی نالان شوم جفت خوشحالان و بد حالان شوم
 یقظه یعنی رسیدن به چنین دردمندی در هجران. اما این هجرانی نیست که با سیر و سلوک
 جغرافیایی به وصل بینجامد. دقت کنید! این هجران از راه آگاهی و معرفت است؛ یعنی
 بازشناسی چیزی که در متن آنیم و از آن غافلیم. سعدی می‌گوید: داشتیم آیه «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ
 حَبْلِ الْوَرِيدِ» را تفسیر می‌کردم، تفسیرم که تمام شد یکی از اهل مجلس در حالی که این ابیات را
 زمزمه می‌کرد افتاد و غش کرد:

یار نزدیکتر از من به من است وین عجب بین که من از وی دورم
 چه کنم با که توان گفت که او در کنار من و من مهجورم
 ما در این بیداری به دو قرب هشیار می‌شویم: قرب حق به ما، که چه هشیار باشیم چه نباشیم
 تحقق یافته است. این قرب به اندازه‌ای محقق است که موجودیت ما یعنی قیومیت او: «اللَّهُ لَا
 إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»، و قرب ما به حق.

بنده در جلسه‌ای عرض کردم که خدا چرا می‌گوید: «لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»؟ شما حاضرید
 به جای خدا بگویید خدا خوابش نمی‌برد، خدا چرت نمی‌زند؟ این چه تعبیری است از قول
 خداوند در بزرگترین و بهترین آیات قرآن؟ از زبان روایات «لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» یعنی چه؟
 مگر این احتمال وجود داشته که خدا چرت بزند و یا خدا خوابی داشته باشد؟ نظارت و احاطه
 هر چه قویتر و حساستر باشد، خسته‌کننده‌تر و غفلت‌آورتر است. ولی خدا اعلام می‌کند ما برای
 یک لحظه از علم و احاطه و اشراف و نظارت و خضوع در کوچکترین پدیده تا بزرگترین آفریده
 خویش نه غافلیم، نه ناسی و نه نائم. چنین حالت حضوری در مورد خدا اعتقاد ماست. اما عمل
 ما چه؟ آیا به چنین ساحتی رسیده‌ایم که ما هم چنین حال حضوری را نسبت به مبدء داشته
 باشیم؟ اتفاقاً آیه‌ای که خواجه عبدالله انصاری برای بحث یقظه انتخاب کرده این آیه است:

قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ

قدری در این آیه دقت کنید. «قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ» یعنی همه پیام من که جوهره تاریخ
 یکصد و بیست و چهار هزار نبی است؛ این است که: «أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ». تعبیر خواجه این است:
 «القومۃ لله هی الیقظة من سنة الغفلة»؛ یعنی از خواب برخاستن و هشیار حضور شدن. این
 هشیاری سالک را به راه می‌اندازد. به راه می‌اندازد یعنی چه؟ می‌خواهم عرض کنم این اندیشه
 چگونه سیر و سلوک را ایجاد می‌کند یا حجابها را عقب می‌زند؟ سالک را به راه می‌اندازد؛ یعنی

لایه‌ها را باز می‌کند. طومار بسته‌ای است که اگر شما آن را باز کنید، اشراف به لایه‌های نهانی آن پیدا می‌کنید. نه چیزی به آن می‌افزاید و نه چیزی از آن می‌کاهد. دیوارها را فرو می‌ریزد و نوری که بر سر دیوار می‌تابید، اینک بر شما می‌تابد، و با این فرو ریختن‌ها به جایی می‌رسد که خود آفاق و انفس، علم، نور، عمل و سیر و سیاحت را در متن این نور گم می‌بینید. آخرین منزل بعد از تجرید و تفرید، توحید است. منزل صدم (توحید) گسترده‌ی کیفی منزل اول است و این هشیاری به فناء عبد در «رب» می‌انجامد و این قرب فرائض است نه نوافل.

قرب نوافل و قرب فرائض چیست؟ در قرب نوافل «كُنْتُ سَمْعَةً وَ بَصَرَةً» مطرح است؛ یعنی شما هستید اما با چشم خدایی و با گوش خدایی. خدا چشم و گوش بنده می‌شود. در قرب فرائض بنده چشم خدا می‌شود و «انتمیت» مطرح می‌شود. شما در غنای او فراموش می‌شوید: «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». غنا و حمد او چنان تابشی دارد که انتمیت و فقر شما را در خود حل و هضم می‌کند و شما زبان خدا می‌شوید. در این حالت است که وقتی سر از رکوع برمی‌دارید می‌گویید: «سَمِعَ اللَّهُ»، و گرنه به شما چه که خدا می‌شنود یا نه؟ شما چرا می‌گویید «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ»؟ این بیان خداست یا بیان شما؟ قرب فرائض، یعنی «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ» و قرب نوافل یعنی «أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ». بنابر این، در توحید الهی به همان جا می‌رسید که آغازش این است: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» و انجامش این است «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلَكُوتُ وَ أُولُو الْأَلْبَامِ...» یعنی «اولوالعلم» و «الله» در شهادت یکی می‌شوند.

هفتین: جنابعالی بحثهای عقلی را با لحن هنرمندانه و دلنشینی بیان کردید. مسأله‌ای که مطرح است این است که شما به یک بُعد از شخصیت امام اشاره و آن را با این عربی مقایسه کردید، آن هم از منظر عرفان. ما امام را در کنار ابعاد دیگری که شخصیت ایشان دارد به عنوان یک عارف می‌شناسیم و این را هم می‌دانیم که عرفا و نگاه عارفانه در موارد زیادی از تاریخ مورد نقد و انتقاد و در بعضی جاها هم مورد سرزنش قرار گرفته‌اند. بیشتر این نقد و انتقادها هم از طرف فقها بوده است. حضرت امام هم فقیه بودند و هم عارف. سؤال این است که آیا این دو وجه شخصیت امام در مقابل هم است یا در کنار هم؟ حضرت امام چگونه این دو امر متضاد را در خودشان جمع کردند و این تضاد

به کجا برمی‌گردد؟

شیخ الاسلامی: البته سؤال شما مبنایی است و جواب مبنایی هم می‌طلبد. اما لازم است با نگاه عمیقتر و دقیقتری به فقهات و عرفان بنگریم. درست است که ما در مقام اصطلاح، فقه را استنباط احکام فرعیه از ادله تفصیلیه می‌دانیم؛ اما اگر به تاریخ فقهات صرف نظر از این عرف خاص — که جای بحث هم دارد — نگاه کنیم، فقه به فقه اکبر و اصغر تقسیم می‌شود و فقه اکبر یعنی معارف بنیادی اسلام.

یکی از امتیازات امام این است که جوهره عرفان را با جوهره فقهات و جوهره فقهات را با نگرش عرفانی سازش می‌دهند. اگر شما تصور اختلافی در آن زمینه، به آن معنای مورد نظر داشته باشید، این نگرش به آن معنا نیست که تاریخ عرفان را از یک سلسله اشتباهات و شبهه انگیزها که با فقهات سازگار نیست خالی ببینیم. بنده در درسهای عرفانی تصریح کرده‌ام که حتی اصطلاح شریعت، طریقت و حقیقت برای اهلش یک اصطلاح اصیل و برای غیر اهلش شبهه انگیز است. شما وقتی می‌گویید شریعت پوسته، طریقت مغز و حقیقت روغن است، بلافاصله اولین مسأله‌ای که از این تمثیل برای یک تازه کار و غیر متخصص در عرفان پیش می‌آید این است که کسی که روغن در اختیار دارد به مغز و پوست چه کار دارد؟

همین چیزی که متأسفانه شبهه‌های عظیمی برانگیخته است. اما اگر این تمثیل را اینطور توجیه کنید که مراد عرفا هم همین است که هیچ حقیقتی جز به طریقی که در حریم شریعت است دست یافتنی نیست و هیچ روغنی از هیچ مغزی فراهم نمی‌آید مگر در پوسته مناسب خودش، دنیای تمثیل شما عوض می‌شود و می‌بینید ملازمت میان این ابعاد یک حقیقت است. مولوی در مقدمه سوم می‌گوید: شریعت شمع است و طریقت راه است و حقیقت مقصد و منزل، بلافاصله خواننده به ذهنش متبادر می‌شود کسی که به مقصد رسید است با شمع و چراغ راه چه کار دارد؟ این درست است؛ اما اگر این تمثیل را اینگونه معنا کنیم که به هیچ مقصدی نمی‌توان رسید مگر از راه همواری که با شمع روشن شده باشد به پرسش پاسخ داده شده است. به هر حال، تنازع فقه با عرفان، نه با تصوف رسمی تاریخی، نزاعی است مسلّم و ابعاد گوناگونی دارد که قابل بررسی و بحث و مذاکره است. ولی نباید فراموش کرد که این عرفان نابی که در شخصیهایی مثل امام و نظایر ایشان مطرح می‌شود مطلقاً با این تنازع رسمی و تاریخی ارتباط ندارد.