

## شریعت، طریقت و حقیقت از دیدگاه صوفیان عارف‌نما

حسن یوسفیان\*

### چکیده

بسیاری از اهل تصوف و عرفان، واژه «شریعت» را در برابر «طریقت» و «حقیقت» نهاده و تفاسیر گوناگونی از آنها به دست داده‌اند. برخی این سه تعبیر را نام‌های گوناگون یا مراتب طولی یک واقعیت شمرده، بر جدایی‌ناپذیری آنها تأکید می‌ورزند؛ اما دیدگاه دیگر - که بسیاری از صوفیان پرآوازه از آن جانبداری نموده‌اند - هر کدام، شریعت و طریقت را نردبانی بیش نمی‌دانند؛ به گونه‌ای که پس از رسیدن به بام حقیقت، نیازی به نردبان شریعت و طریقت باقی نمی‌ماند.

### واژگان کلیدی

شریعت، طریقت، حقیقت، ظاهر و باطن، سکر، عقلاءالمجانین.

Email: hasanusofian@gmail.com

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۶/۲۰

\*. استادیار مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره).

تاریخ دریافت: ۸۸/۸/۱۵

### طرح مسأله

در میان منابع معرفت آدمی، کشف و شهود - که از شاخصه‌های اصلی مکتب‌های عرفانی است - منزلتی بس والا دارد و می‌تواند انسان را به شناختی بسیار عمیق‌تر از آگاهی‌های حسی و عقلی رهنمون شود. معارف اصیل اسلامی، هر کدام از این منابع را در جایگاه حقیقی خود نشانده‌اند و داد هیچ‌کدام را از راه بی‌حرمتی به دیگری نستانده‌اند. عرفان نابی که از دعاها، مناجات و سخنان پیشوایان معصوم به دست می‌آید، از هرگونه افراط و تفریط به دور بوده، سالکان بسیاری را به سرمنزل مقصود رسانده است. با این همه، در میان مسلمانان - همچون پیروان دیگر ادیان - مدعیان دروغین عرفان و داعیه‌داران بی‌بهره و ناآگاه نیز فراوان بوده‌اند و کج‌اندیشی‌ها و کجروی‌هایی جبران‌ناپذیر پدید آورده‌اند.

سؤال اصلی این مقاله بر این بحث متمرکز است که عرفان واقعی و حقیقی چیست و چه لوازمی دارد؟ بی‌تردید اسلام دارای آدابی ظاهری و احوالی باطنی است. گروهی از اهل دیانت، بر آداب ظاهری تأکید ورزیده و احوال و ملکات باطنی را نادیده گرفته‌اند و برخی از جویندگان معنویت، عبادت را جز خدمت خلق ندانسته و بر هر آنچه ظاهری و قشری می‌نماید، پشت‌پا زده‌اند. در این میان، کم‌نبوده‌اند کسانی که ظاهر و باطن را کنار هم نشانده و عرفان حقیقی را با دین اصیل آسمانی سازگار یافته‌اند. بر این اساس در جهان اسلام به عارفان مسلمانی برمی‌خوریم که سیر و سلوک معنوی خود را بر پایه کتاب و سنت استوار می‌کردند و بدون وابستگی به خرقة و خانقاه، راه زهد و ریاضت را در پیش می‌گرفتند.<sup>۱</sup> اینان - که بسیاری از ایشان فقیهانی بودند که بی‌اعتنایی به حلال و حرام فقهی را بر نمی‌تابیدند - عقل و کشف و شهود را همنشین شایسته وحی می‌ساختند و جز در چارچوب شریعت، نغمه‌ای نمی‌نواختند.

در عصر حاضر، همگان تبلور این عرفان ناب را در وجود بنیانگذار جمهوری اسلامی،

۱. برای آشنایی با برخی از ویژگی‌های عارفان ربانی و وجه تمایز آنان از صوفیان رسمی، بنگرید به: عمید زنجانی،

حضرت امام خمینی رحمته الله علیه دیده و او را عارفی شریعت‌مدار<sup>۱</sup> و فقیه‌ی پرهیزگار یافته‌اند. این عارف بزرگ الهی، برخلاف برخی صوفیان خانقاهی که حقیقت‌یافتگان را بی‌نیاز از عبادت می‌شمارند، بر این نکته پای می‌فشارد که جز از راه شریعت، به طریقت و حقیقتی دست نتوان یافت، و بی‌نیازی از اعمال ظاهری، خیال خامی بیش نیست. (موسوی خمینی (امام)، ۱۴۰۶: ق: ۲۰۱)

### شریعت و واژه‌های مقابل آن

شریعت در لغت به معنای راهی است در کناره رودخانه که دستیابی به آب را آسان می‌سازد و در اصطلاح رایج اسلامی، تقریباً با واژهٔ دین یکسان قلمداد می‌گردد. (ر.ک: تهبانوی، ۱۹۶۷: ۱/ ۷۶۱ - ۷۵۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶ ق: ۷/ ۸۶؛ دهخدا، ۱۳۷۳: ۹/ ۱۲۵۶۸) گویی هر کدام از ادیان آسمانی راهی است که تشنگان حقیقت و معنویت را به سرچشمه هدایت می‌رساند. در قرآن کریم می‌خوانیم: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ مَا نَحْنُ بِمُشَاهِدِي»؛ برای هر یک از شما راه و روشی معین داشته‌ایم». در جای دیگر آمده است: «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأُمُورِ»؛ (جائیه (۴۵): ۱۸) سپس تو را برخوردار از آبخوری از امر [دین] ساختیم». درنگ بیشتر در این آیات و آیه‌هایی که واژه دین را به کار می‌گیرند، روشن می‌سازد که دین در اصطلاح قرآن، گسترده‌تر از شریعت است و به منزله نهر آبی است که هر کدام از شرایع آسمانی آبخوری از آن به‌شمار می‌روند.<sup>۲</sup>

بسیاری از اهل تصوف و عرفان در کاربردی دیگر، واژه شریعت را در برابر طریقت و حقیقت نهاده و تفاسیر گوناگونی از آنها به‌دست داده‌اند. برخی این سه تعبیر را نام‌های گوناگون یا مراتب طولی یک واقعیت شمرده، بر جدایی‌ناپذیری آنها تأکید می‌ورزند؛ (ر.ک:

۱. فرهنگ معین و دهخدا، ترکیب «شریعت‌مدار» را به معنای کسی می‌دانند که شریعت بر مدار او می‌گردد؛ ولی به نظر می‌رسد این تعبیر را می‌توان در معنای «کسی که بر محور شریعت می‌گردد» نیز به کار گرفت.  
۲. برای آشنایی با تفاوت دو اصطلاح دین و شریعت در قرآن، بنگرید به: طباطبایی، بی‌تا: ۵/ ۳۵۲ - ۳۵۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۴۵۰.

آملی، ۱۳۶۲: ۷ - ۵؛ شیرازی، بی‌تا: ۱ / ۵۶) اما دیدگاه دیگر - که بسیاری از صوفیان پرآوازه از آن جانبداری نموده‌اند - هر کدام از شریعت و طریقت را نردبانی بیش نمی‌دانند؛ به‌گونه‌ای که پس از رسیدن به بام حقیقت، نیازی به نردبان شریعت و طریقت باقی نمی‌ماند.  
مولوی در این باره می‌گوید:

چون تجلی کرد اوصاف قدیم	پس بسوزد وصفِ حادث را گلیم
در چنین مستی مراعات ادب	خود نباشد، و رُبود، باشد عجب
اندر استغنا مراعات نیاز	جمع ضدین است چون گرد و دراز
حاصل اندر وصل چون افتاد مرد	گشت دلاله به پیش مرد، سرد
چون به مطلوبت رسیدی ای ملیح	شد طلبکاری علم اکنون قبیح
چون شدی بر بام‌های آسمان	سرد باشد جستجوی نردبان
جز برای یاری و تعلیم غیر	سرد باشد راه خیر از بعد خیر
آن یکی را یار پیش خود نشاند	نامه بیرون کرد و پیش یار خواند
بیت‌ها در نامه و مدح و ثنا	زاری و مسکینی و بس لابه‌ها
گفت معشوق این اگر بهر من است	گاه وصل این عمر ضایع کردن است
من به پیشت حاضر و تو نامه‌خوان	نیست این باری نشان عاشقان

(۱۳۷۵: دفتر سوم، ابیات ۱۴۰۱ - ۱۳۹۱)

پیش از آنکه به تعریف این سه واژه بپردازیم، بیان نکاتی را سودمند می‌دانیم:  
**نکته اول:** چندان روشن نیست که اولین بار چه کسی این اصطلاحات را به کار گرفته است؛ هر چند برخی صوفیان از احادیثی سخن می‌گویند که بر پایهٔ آنها پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به تعریف این سه واژه پرداخته، یا دست‌کم نامی از آنها به میان آورده است؛ چنانکه در حکایتی آمده است:

رسول صلی الله علیه و آله کفی نمک برداشت و گفت: هذه الشریعة، و در قدح افکند. و کفی دیگر برداشت و گفت: هذه الطریقة، و در وی افکند، و کفی دیگر برداشت و گفت: هذه

الحقیقة، و درو انداخت و به علی داد تا قدری باز خورد. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۲)

**تکته دوم:** شمار مراحل یادشده، گاه در کلام صوفیان افزوده یا کاسته می‌شود؛ برای مثال، برخی تنها شریعت و حقیقت را برابر یکدیگر می‌نهند و از طریقت سخنی نمی‌گویند (ر.ک: هجویری، ۱۳۳۶: ۴۴۹) و گروهی نیز اصطلاح «معرفت» را افزوده (ر.ک: شیمل، ۱۳۷۴: ۵۴۰) یا آن را جانشین «حقیقت» می‌سازند؛ (هجویری: ۴۴۹) چنانکه گفته‌اند:

در شریعت، مال تو متعلق به تو و مال من... متعلق به من است. در طریقت، مال تو متعلق به تو و مال من هم متعلق به توست. در معرفت، من و تویی وجود ندارد. (شیمل: ۱۸۳)

**تکته سوم:** برخی از خاورشناسان، این سه اصطلاح را با آنچه در مسیحیت به نام راه تزکیه،<sup>۱</sup> راه تدبیر<sup>۲</sup> و راه تنویر<sup>۳</sup> خوانده می‌شود، همانند می‌دانند. (همان: ۱۸۱) با این حال به نظر می‌آید که سه اصطلاح «تخلیه»، «تحلیه» و «تجلیه» در عرف اخلاق‌دانان مسلمان، با این سه واژه لاتین همخوانی بیشتری دارد.<sup>۴</sup>

### تعریف اصطلاحات سه‌گانه

تنوع تعاریفی که عارفان و صوفیان از سه اصطلاح شریعت، طریقت و حقیقت به‌دست داده‌اند، به‌گونه‌ای است که به سختی می‌توان اختلاف میان آنها را نادیده گرفت. در اینجا، برخی از این تعاریف را از نظر می‌گذرانیم:

۱. از سخنان هجویری (متوفی پس از ۴۶۵ ق) چنین بر می‌آید که گویا شریعت به معنای گفتار زبانی است و حقیقت به معنای تصدیق قلبی؛ یا دست کم، شریعت با گفتار زبانی پیوند می‌خورد و حقیقت با پذیرش درونی؛ چنانکه در ردّ کلام کسانی که هیچ‌گونه تفاوتی را میان این دو نمی‌پذیرند، می‌گوید:

۱. via purgative.

۲. via contemplative.

۳. via illuminative.

۴. این نقد را از سرور ارجمند، دکتر محمد فنایی اشکوری بهره برده‌ام.

دلیل بر آنکه شریعت اندر حکم، از حقیقت جداست، آن است که تصدیق از قول جداست. (هجویری: ۴۹۹)

۲. همین نویسنده نام‌آور در ادامه تعبیری به کار می‌گیرد که به تعریفی نوین می‌ماند، نه تفسیر معنای پیشین. براساس این تعریف، آنچه گوهر ادیان آسمانی است و نسخ آن روا نیست، حقیقت نام می‌گیرد و آنچه از زمانی تا زمانی دیگر تفاوت می‌یابد، شریعت خوانده می‌شود:

حقیقت عبارتی است از معنا که نسخ بر آن روا نباشد و از عهد آدم تا فنای عالم، حکم آن متساوی است؛ چون معرفت حق... و شریعت عبارتی است از معنا که نسخ و تبدیل بر آن روا بود. (همان)

۳. عبدالکریم قشیری (۴۶۵ - ۳۷۶ ق) بی‌آنکه نامی از طریقت بیاورد، شریعت را با بندگی و پرستش خداوند پیوند می‌زند و حقیقت را با کشف و شهود عرفانی. او می‌گوید:

شریعت امر بود به التزام بندگی، و حقیقت مشاهدت ربوبیت بود... شریعت به تکلیف خلق آمدست و حقیقت خبر دادن است از تصریف حق. شریعت پرستیدن حق و حقیقت دیدن حق است. شریعت قیام کردن است به آنچه فرمود، و حقیقت دیدن است آن را که قضا و تقدیر کردست. (بی‌تا: ۴۳ و ۱۲۷)

از شبلی (۳۳۴ - ۲۴۷ ق) نیز سخنی آورده‌اند که در آن، میان پرستیدن (شریعت) و دیدن (حقیقت)، حلقه «طلبیدن» را می‌افزاید و آن را طریقت نام می‌نهد:

شریعت آن است که او را پرستی و طریقت آن است که او را طلبی و حقیقت آن است که او را بینی. (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۶۳۳)

۴. نجم‌الدین رازی (۶۵۴ - ۵۷۳ ق) شریعت و طریقت را به ترتیب به معنای اعمال ظاهری و باطنی می‌داند. وی به «حقیقت» همچون هدف نهایی این دو گونه اعمال می‌نگرد و صدرالمطالین شیرازی (۱۰۵۰ - ۹۷۹ ق) در رویکردی مشابه، چنین تفسیری از آن به‌دست می‌دهد:

پاکسازی جهت‌والای نفس و قوه عقلی از باورداشت‌های فاسد و نادانی. (۱۳۷۱: ۱۲۸ و ۱۲۹)

۵. شیخ محمد لاهیجی (قرن نهم هجری)، شارح معروف منظومه گلشن راز، شریعت را با احکامی برابر می‌داند که «شامل احوال خواص و عوام بوده، جمیع امت در آن شریک باشند»؛ اما طریقت «سیری است مخصوص سالکان راه اله» که در پایان به ظهور ذات حق می‌انجامد. (بی‌تا: ۲۹۰ و ۲۹۱)

۶. سید حیدر آملی (متوفی پس از ۷۸۲ ق) از میان تعاریف گوناگون این سه اصطلاح، بر تعریفی تأکید می‌ورزد که بر پایه آن، شریعت به معنای آن است که آدمی به سخنان انبیا دل بندد و آن را در عمل خویش به کار گیرد. طریقت آن است که رفتار و خلق‌وخوی آنان را الگوی خویش سازد، و حقیقت به معنای اینکه با کشف و شهود درونی به مشاهده حالات و مقامات آنان بپردازد. (آملی: ۱/ ۵۷) شیخ عزیز نسفی (متوفای پس از ۶۸۰ ق) نیز با استناد به حدیث «الشریعة أحوالی و الطریقة افعالی و الحقیقة احوالی» که به پیامبر نسبت داده شده است، می‌گوید:

ای درویش! هر که قبول می‌کند آنچه پیغمبر گفته است از اهل شریعت است. و هر که می‌کند آنچه پیغمبر کرده است، از اهل طریقت است و هر که می‌بیند آنچه پیغمبر دیده است، از اهل حقیقت است. (بی‌تا: ۲۱۴؛ نیز ر.ک.: Chittick, ۱۹۹۴: ۱۰)

۷. در دیباچه دفتر پنجم مثنوی، این سه واژه به ترتیب با علم و عمل و رسیدن به مقصد، همانند گشته‌اند. مولوی (۶۷۲ - ۶۰۴ ق) در این باره از مثال‌های گوناگونی بهره می‌گیرد و برای نمونه، شریعت را همچون آموختن علم کیمیا می‌داند و طریقت را با کاربرد این شیوه و مس را به کیمیا مالیدن همسان می‌کند. در نظر وی، حقیقت همچون تبدیل شدن به طلا است. (۱۳۷۵: دفتر پنجم، دیباچه)<sup>۱</sup>

با این همه، می‌توان گفت که در سخنان صوفیان، اصطلاح شریعت دارای دو کاربرد

۱. درباره سه واژه شریعت، طریقت و حقیقت، تعاریف دیگری نیز می‌توان یافت که برای آگاهی از آنها، بنگرید به: نوربخش، ۱۳۷۲: ۳/ ۲۶ - ۲۰؛ علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۵۰؛ ابوروح، ۱۳۶۷: ۷۸؛ غزالی، ۱۳۷۶: ۶۳ و ۶۴؛ داراشکوه، بی‌تا: ۸۳ و ۱۸۸؛ ۱۵۹: ۱۹۹۸. Trimmingham.

اصلی است که بر اساس هر یک از آنها، طریقت و حقیقت نیز معنای خاصی می‌یابند. در کاربرد اول، شریعت به معنای مجموعه قوانین مربوط به اعمال ظاهری است که علم فقه بدان می‌پردازد؛ چنانکه نجم‌الدین رازی می‌نویسد:

شریعت [به معنای عام] را ظاهری است و باطنی. ظاهر آن اعمال بدنی است که کلید طلسم‌گشای صورت قالب آمد و آن کلید را پنج دندان است؛ چون نماز و روزه و زکات و حج و گفت کلمه شهادت و باطن شریعت اعمال قلبی و سری و روحی است و آن را طریقت خوانند... و طریقت کلید طلسم‌گشای باطن انسان است تا به عالم حقیقت راه یابد. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۳: ۱۶۲)

بر پایه این اصطلاح، اخلاق و عقاید، بیرون از قلمرو شریعت جای می‌گیرند و شریعت‌گریزی رویکردی است که هرچند به حلال و حرام فقهی بی‌اعتناست؛ اما بر امور اخلاقی تأکید می‌ورزد و عبادت را جز خدمت خلق نمی‌داند.

شریعت در کاربرد دوم، به معنای جنبه ظاهری همه آن چیزی است که بر پیامبر ﷺ وحی گردیده است. (۲۶۰ & ۱۷۱ - ۱۷۰: Chittick, ۱۹۸۳) بر این اساس، همه آموزه‌های اسلامی، از حرکات بدنی تا اعتقادات، پوستی دارند و مغزی. پوست را شریعت می‌خوانند و مغز (و مغز مغز) را طریقت و حقیقت. این تفسیر به خوبی از سخنان ابن عربی قابل استفاده است. (ر.ک: ۱۳۹۶: ۴/ ۷۴۳ - ۷۴۱)

سید حیدر آملی، عارف پرآوازه شیعی نیز با چنین رویکردی هر کدام از اصول پنج‌گانه توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد و عباداتی همچون نماز، روزه، زکات و حج را در مراتب سه‌گانه بررسی می‌کند؛ برای مثال، از نماز اهل شریعت، نماز اهل طریقت و نماز اهل حقیقت سخن می‌گوید. وی بر این نکته تأکید دارد که اهل طریقت و حقیقت، مرتبه شریعت را فرو نمی‌گذارند؛ بلکه با پایبندی به آن، قدم در مرحله‌ای بالاتر می‌نهند.<sup>۱</sup> اما

۱. برای نمونه، سید حیدر آملی در بحث از نماز اهل حقیقت، با رد سخنان کسانی که همه عارفان را به اباحی‌گری و بی‌اعتنایی به شریعت نبوی متهم می‌کنند، بر این نکته تأکید می‌ورزد که آدمی به هر اندازه در درگاه الاهی به مقام بالاتری دست یابد، عبادتش بیشتر و شدیدتر خواهد شد. (ر.ک: ۱۳۶۲: ۱۹۳)



همه کسانی که عارف یا صوفی خوانده می‌شوند، چنین نبوده‌اند. بسا صوفیانی که برای دستیابی به حقیقت بر منبع کشف و شهود تکیه می‌زنند و دست‌کم در برخی از مراحل سیر و سلوک، آن را در جایگاهی بالاتر از وحی می‌نشانند و به تعبیر نیکلسن (۱۹۴۵ — ۱۸۶۸ م) «کلام مکتوب خداوند را در برابر کشف و شهودی بلاواسطه و درونی، منسوخ می‌شمارند» (۱۳۷۲: ۱۶۹)

### حقیقت، بی‌نیازکننده از شریعت

بسیاری از مشایخ تصوف، با اشاره یا تصریح، چنین می‌نمایانند که گویا حقیقت‌یافتگان بی‌نیاز از شریعت می‌گردند و پس از دستیابی به گوهر حقیقت، صدف شریعت را وامی‌نهند؛<sup>۱</sup> چنانکه مولوی، به دنبال مثالی که پیشتر گذشت، می‌افزاید:

کیمیادانان به علم کیمیا شادند که ما علم این می‌دانیم و عمل‌کنندگان به عمل کیمیا شادند که ما چنین کارها می‌کنیم و حقیقت‌یافتگان به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم؛ عتقاءالله‌ایم». (۱۳۷۵: دفتر پنجم، دیباچه)

در مثالی دیگر، شریعت به دانستن علم طب و طریقت به استفاده از داروها همانند می‌گردد: اما «حقیقت» همچون شفا یافتن است که آدمی را از دانستن و به کار بستن بی‌نیاز می‌سازد. مولوی با استفاده از این مثال‌ها، بر این جمله مشهور مهر تأیید می‌زند: «لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع؛ حقیقت پدیدار گردد، شریعت رخت بریندد». (همان)

۱. گفتنی است که برخی از صوفیان، نام شریعت‌گریز را سزاوار کسانی دانسته‌اند که بر پای‌بندی به شریعت اصرار می‌ورزند؛ با این بیان که «شرع را خود او گرفته است که گذاشته است؛ زیرا از شرع مقصودی است و او آن مقصود را یافت. تو مقصود را از شرع نیافتی؛ جهت این، صورت را گرفته‌ای». (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۳۰۲)

هر که محراب نمازش گشته عین سوی ایمان رفتنش می‌دان تو شین  
(همان: دفتر اول، بیت ۱۷۶۵)

شمس تبریزی (متوفی حدود ۶۴۵ ق)، استاد و مراد مولوی نیز هر چند ورود به بارگاه ربوبی را جز از در شریعت ناشدنی می‌شمارد؛ ولی به دنبال آن می‌گوید:

اینکه لابد باید که از در درآید، این کسی را باشد که او بیرون در باشد؛ اما آن  
خاصان که به خدمت پادشاهند، ایشان در اندرون باشند. (۱۳۶۹: ۱۴۴/۲)

سلطان ولد (۷۱۲ - ۶۲۳ ق) فرزند مولوی نیز از مثال حضور در خدمت پادشاه بهره برده،  
خطاب به کسانی که از درویشان شریعت‌گریز خرده می‌گیرند، می‌گوید:

یکی به پادشاه رسیده است و در حضور او نشست، مطالعه جمال پادشاه  
می‌کند... تو آمده‌ای و می‌گویی که این پادشاه را نمی‌جوید؛ زیرا در راه نیست  
و چون ما منزل‌ها را نمی‌برد. [در حالی که] خود راه او بریده است که پادشاه را  
یافته است... پس به نتیجه و به مقصود رسیده. تو که در راهی، شاید که به  
پادشاه نرسی. (۱۳۶۷: ۳۰۳)

برخی دیگر، شریعت را همچون پوست بادام دانسته‌اند که وجود آن برای رسیده‌شدن مغز  
لازم و ضروری است؛ اما پس از آنکه مغز به رشد نهایی خود رسید، نه تنها نیازی به پوست  
نمی‌ماند؛ بلکه دستیابی به مغز جز از راه کنار افکندن پوست ممکن نیست. شیخ محمود  
شبستری (۷۲۰ - ۶۸۷ ق) در منظومه گلشن راز - که از شاهکارهای ادبیات عرفانی است -  
در این باره چنین می‌سراید:

تبه گردد سراسر مغز بادام	گرش از پوست بخراشی گه خام
ولی چون پخته شد بی‌پوست نیکوست	اگر مغزش بر آری برکنی پوست
شریعت پوست، مغز آمد حقیقت	میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک نقص مغز است	چو مغزش پخته شد بی‌پوست نغز است
چو عارف با یقین خویش پیوست	رسیده گشت مغز و پوست بشکست

(۱۳۶۱: ۴۰ و ۴۱)

شیخ محمد لاهیجی به صورتی گسترده به شرح این ابیات پرداخته و به صراحت می‌گوید:

چون سالک واصل از باده توحید حقیقی که از جام مشاهده جمال ذوالجلال  
نوش کرده، مست و لایعقل گردد و قلم تکالیف شرعی به اجماع همه در حال  
مستی بر او نیست... فلهدا انکار ایشان نشاید نمود. (بی‌تا: ۲۹۷)

دیگر شارحان گلشن راز نیز از لاهیجی پیروی کرده، عباراتی کم و بیش مشابه به نگارش  
در آورده‌اند. (ر.ک: الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۱۸۳)

با این همه، کلام صوفیان در اینجا خالی از تناقض نیست؛ چنانکه شمس تبریزی از یک  
سو خاصان درگاه الهی را بی‌نیاز از شریعت می‌شمارد و از دیگر سو در کنار ستایش از  
محمی‌الدین بن عربی (۶۳۸ - ۵۶۰ ق) این گونه از او خرده می‌گیرد:

نیکو همدرد بود، نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمد؛ اما در متابعت  
نبود. یکی گفت: عین متابعت خود آن بود. گفتم: نی متابعت نمی‌کرد. (۱۳۶۹:  
۲۹۹ / ۱)

یکی از نویسندگان معاصر، دوگانگی در سخنان شمس را ناشی از مصلحت‌سنجی و ترس  
از ظاهرگرایان و قشریان دانسته، تحلیل نهایی خود را چنین ابراز می‌دارد:

شمس از روی مصلحت در میان جمع گفتگو می‌کند؛ لیکن در محفلی  
خصوصی‌تر، به هنگام یادکرد خاطرات شیرین مصاحبت‌های گذشته، خود را لو  
می‌دهد که بزرگ‌ترین عرفان... غالباً ترک متابعت کرده بوده‌اند.  
(صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۴۶۴)

### رجحان شریعت‌مداری مرشدان

از دیدگاه برخی بزرگان اهل تصوف، هر چند وانهادن شریعت برای پیران طریقت رواست، بهتر

۱. افلاکی نیز درباره حاجی بکتاش خراسانی می‌گوید: مردی بود عارف‌دل و روشن‌درون؛ اما در متابعت نبود.

(۱۳۶۲: ۱ / ۳۸۱)

است تا آنجا که می‌توانند پایبند شریعت بمانند و بندگی خدای را به‌جا آرند. (ابن عربی، ۱۳۹۲ ق: ۳/ ۴۱۲ و ۴۱۳). بر این اساس، شریعت‌گریزی نشان ضعف و ناپختگی است و مردان کامل آنانند که به‌گرد معصیتی نمی‌گردند. (باخرزی، ۱۳۵۸: ۲/ ۸۸) به نظر می‌رسد که شریعت‌گريزان صوفی، جز آنانکه عاقلان دیوانه‌نما (عقلاء المجانین) خوانده می‌شوند، یکبارہ شریعت را ترک نمی‌گفتند؛ هرچند تقید به آن را نیز نمی‌پسندیدند؛ چنانکه شمس تبریزی می‌گوید:

وقت‌ها شیخ محمد [محمی‌الدین ابن عربی] سجود و رکوع کردی و گفستی: بنده اهل شرع؛ اما متابعت نداشت. مرا از او فایده بسیار بود؛ اما نه چنانکه از شما. (۱۳۶۹: ۱/ ۳۰۴)

ابن حزم اندلسی (۴۵۶ - ۳۸۴ ق) نیز - که معاصر ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰ - ۳۷۵ ق) و از دشمنان صوفیان است - ابوسعید را متهم می‌سازد که گاه در روز هزار رکعت نماز می‌خواند و گاه به کلی از گزاردن هر گونه نمازی (واجب یا مستحب) سر باز می‌زند. (بی‌تا: ۴/ ۱۸۸)

### لزوم شریعت‌مداری مریدان

از دیدگاه صوفیان، رهروانی که مراحل آغازین سیر و سلوک را می‌گذرانند و قدم در وادی حقیقت گذاشته‌اند، باید سر مویی از احکام شریعت فرو نگذارند و خود را بی‌نیاز از آنها نپندارند. (نیکلسن، ۱۳۷۲: ۱۷۴)

چیزها باشد در طریقت که با ظاهر شریعت راست ننماید... و هر که بدین مقام نارسیده قدم آنجا نهد، زندیق و مباحی بود؛ مگر هر چه کند به فرمان شرع کند. (عطار، ۱۳۶۶: ۱۴۶)

این دلیل راه رهرو را بود      کو به هر دم در بیابان گم شود  
واصلان را نیست جز چشم و چراغ      از دلیل راه‌شان باشد فراغ  
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر دوم، ابیات ۳۳۱۲ و ۳۳۱۳)

صائن‌الدین علی بن محمد ترکه (م. ۸۳۵ ق) در شرح بی‌تی از گلشن راز که پیش از این گذشت (خلل در راه سالک نقص مغز است / چو مغزش پخته شد بی‌پوست نغز است) بر این نکته تأکید ورزیده، می‌گوید:

سالک پیش از رسیدن به مقام و مرتبه مشاهده، که اقصای مرتبه یقین است، اگر پوست بشکند، حقیقت شخصیه او فاسد شده باشد... اگر پیش از ایقان یقین که مقام مشاهده است، سلب قیود کند، نشان فساد حقیقت سالک باشد. (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۱۳۲)

شمس تبریزی نیز که برای خود روا می‌دارد که منع خداوند را نادیده بگیرد، (۱۳۶۹: ۱۴۱/۲) مریدان را بیم می‌دهد که مبدا مشایخ را در این زمینه الگوی خویش سازند و از الحاد سر درآورند: کسی که ما را دید، یا مسلمان مسلمان شود یا مُلحد ملحد؛ زیرا چون بر معنای ما وقوف نیابد، همین ظاهر ما بیند و در این عبادات ظاهر تقصیری بیند و همت او بلند شده باشد و پندارد که او را به این عبادات حاجت نمانده است. (همان)

### عبادت، برای وصول به یقین

صوفیان برای توجیه شریعت‌گریزی مشایخ، گاه آیاتی از قرآن را دستاویز خویش می‌سازند؛ چنانکه برخی با اشاره به آیه‌ای که غایت پرستش را فراهم‌آمدن یقین می‌داند «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر(۱۵): ۹۹) بزرگان طریقت را یقین‌یافتگانی می‌خوانند که از عبادت بی‌نیاز گشته‌اند:

چو عارف با یقین خویش پیوست      رسیده گشت مغز و پوست بشست  
(شبیستری، ۱۳۶۱: ۴۱)

مرحوم علامه حلّی (۷۲۶ - ۶۴۸ ق) در کتاب *نهج الحق* به نقل خاطره‌ای می‌پردازد که نظیر آن را در جاهای دیگر نیز می‌توان یافت. این عالم بزرگوار شیعی، گروهی از صوفیان را در حرم مطهر امام حسین علیه السلام زیر نظر می‌گیرد و یکی از آنان را در برگزاری نماز با دیگران همراه نمی‌بیند. وقتی از دلیل آن می‌پرسد، در پاسخ می‌گویند: «کسی که واصل شد، چه نیازی به نماز دارد؟ آیا رواست که پس از وصال، حجابی میان بنده و خدایش قرار گیرد؟»

(۱۴۰۷ ق: ۵۸ و ۵۹؛ شوشتری، بی‌تا: ۱/ ۱۸۶)<sup>۱</sup>

بر همین اساس، فرقه‌ای به نام واصلیه پدید آمده و این نغمه را ساز کرده است که:

نماز و روزه و زکات و حج و احکام دیگر از بهر آن نهاده‌اند تا شخص، اول بدان مشغول شود و تهذیب اخلاق حاصل کند و او را معرفت حق حاصل شود و چون معرفت حاصل شد، واصل بود... و چون واصل شد، تکلیف از وی برخاست. (رازی، ۱۳۱۳: ۱۳۱)

نویسنده کتاب *تبصره العوام*، صوفیان زمان خود (قرن هفتم) را در شش گروه جای می‌دهد و واصلیه را یکی از آنها می‌شمارد. بیشتر اهل تصوف از آن گونه اباحه‌گرایی که در این کتاب بدان متهم گشته‌اند، بیزاری می‌جویند؛ اما بسیاری از آنان در کاستن ارزش عبادت تردیدی به خود راه نمی‌دهند:

[به بایزید] گفتند: «ما را زهد و عبادت می‌فرمایی و تو زیادت زهد و عبادت نمی‌کنی!» «شیخ نعره‌ای بزد و گفت: «زهد و عبادت از من شکافته‌اند»... یکی گفت: «چرا شب نماز نمی‌کنی؟» «گفت: «مرا فراغت نیست. من گرد ملکوت می‌گردم و هر کجا افتاده‌ای است، دست او می‌گیرم»؛ یعنی کار در اندرون خود می‌کنم. (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۱۹۸؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۷ ق: ۱۰/ ۳۵ و ۳۶)

### خضر، نمادی از اهل طریقت

داستان ملاقات حضرت خضر و حضرت موسی علیه السلام نزد صوفیان، شاهدی گویا برای جدایی میان احکام شریعت و طریقت قلمداد شده است. (ر.ک: انصاری، ۱۳۴۱: ۱۶۴) گزیده این داستان که در قرآن کریم (کهف) (۱۸: ۸۲ - ۶۵) آمده، آن است که موسی، پیامبر بزرگ الهی، از سوی خداوند فرمان می‌یابد که با بنده‌ای از بندگان خدا - که روایات او را خضر می‌خوانند - ملاقات کند و از علوم ویژه او بهره‌مند گردد. خضر علیه السلام از همان آغاز اعلام

۱. ابن ابی‌جمهور احسایی (م. ۹۰۱ ق) نیز با یکی از مدعیان وصال، ملاقات و گفتگو داشته و سرانجام، بحث را با این سخن به پایان رسانده است که وصول آن است که آدمی عمل خود را در میان نبیند؛ نه اینکه آن را ترک گوید. (ر.ک: شیرازی، بی‌تا: ۱/ ۱۶۳ - ۱۶۱)

می‌دارد که موسی را توان همراهی او نیست؛ زیرا از باطن اعمالی که از وی سر می‌زند آگاهی ندارد؛ اما موسی علیه السلام از پایداری خود سخن می‌گوید و به او اطمینان می‌دهد که دم فرو بندد و لب به اعتراض نگشاید.

در ابتدا، سوار بر کشتی شدند. خضر - بی‌آنکه به ظاهر، دلیلی برای کار خود داشته باشد - به سوراخ کردن کشتی پرداخت. موسی بر آشفت و صدای اعتراض بلند کرد؛ اما پس از آنکه خضر قرار اولیه را به یادش آورد، آرام گرفت و از گفته خود عذر خواست. کار دیگر خضر، کشتن جوانی به ظاهر بی‌گناه بود که آن همه عهد و پیمان را از یاد موسی برد و او را به واکنش واداشت. سرانجام موسی مهلتی دیگر خواست تا اگر بار دیگر بردباری خود را از دست داد و لب به اعتراض گشود، راه جدایی را در پیش گیرند. دیری نگذشت که خسته و گرسنه به روستایی رسیدند و از ساکنان آن، طعام خواستند؛ اما دریغ از لقمه‌ای نان که با آن گرسنگی خود را برطرف سازند. هنوز از آن آبادی بیرون نرفته بودند که به دیواری برخوردند که رو به ویرانی نهاده بود. خضر علیه السلام آستین همت بالا زد و دیوار نیمه‌ویران را مرمت نمود. موسی علیه السلام از این کار به شگفت آمد و شکوه‌کنان گفت: دست کم می‌توانستی برای این کار مزدی از آنان بخواهی [تا درد گرسنگی خود را بدان درمان کنیم]. با این اعتراض، همراهی این دو بنده برگزیده خداوند به پایان رسید و پیش از جدایی، خضر علیه السلام از راز و رمز کارهای عجیب خود پرده برداشت. (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا: ۱۳ / ۳۵۲ - ۳۵۰)

برخی اهل تصوف بر این نکته تأکید می‌ورزند که حضرت خضر علیه السلام پیامبر نبوده است تا اعمال خود را با تکیه بر وحی موجه سازد و با این حال، شریعت‌گریزی وی به تأیید قرآن رسیده است؛ از این رو، اگر از رهروان طریقت کاری مخالف شریعت سرزند، نباید فوراً بر آشوبیم و آنان را آماج نسبت‌های ناروا سازیم. (یافعی، ۱۴۱۶ق: ۵۵۴ و ۵۵۵؛ سلطان‌ولد، ۱۳۶۷: ۲۹۴ و ۲۹۵؛ شیمل، ۱۳۷۴: ۳۴۳؛ نیکلسن، ۱۳۷۲: ۲۲۳) عطار نیشابوری (۶۱۸ - ۵۴۰ق) نیز در این باره می‌گوید:

چیزها باشد در طریقت که با ظاهر شریعت راست ننماید؛ چنانکه خلیل را امر [به ذبح فرزند] کرد، و نخواست که کند. و چنانکه غلام کشتن خضر علیه السلام که امر نبود و خواست که کند. (۱۳۶۶: ۱۴۶)

### توجیه پایبندی پیامبران به شریعت

نظریه پردازان مکتب تصوف، هنگامی که حقیقت‌یافتگان را بی‌نیاز از شریعت می‌خوانند، ناگاه خود را با این اشکال روبه‌رو می‌بینند که مگر صوفیان در ایمان و معرفت به مقامی بالاتر از پیامبران الهی دست یافته‌اند که از عبادت و پرستش بی‌نیاز می‌گردند؟ کیست که نداند تکالیف انبیا همواره سنگین‌تر از پیروان‌شان بوده است و در پایبندی به شریعت سرآمد همگان بوده‌اند. حال چگونه می‌توان صوفیان به حقیقت رسیده را بی‌نیاز از شریعت پنداشت؟ شمس تبریزی در تبیین این اشکال می‌گوید:

قومی گمان بردند که چون حضور قلب یافتند از صورت نماز مستغنی شدند و گفتند: «طلب الوسيله بعد حصول المقصود قبیح».<sup>۱</sup> بر زعم ایشان خود راست گرفتیم که ایشان را حال تمام روی نمود و ولایت و حضور دل؛ با این همه کمال، ترک ظاهر نماز نقصان ایشان است. این کمال حال که تو را حاصل شد، رسول ﷺ را حاصل شد یا نشد؟ اگر گوید: نشد، گردنش را بزنند و بکشندش و اگر گوید: آری! حاصل شده بود، گوییم: چرا متابعت نمی‌کنی؟ (۱۳۶۹: ۱/ ۱۴۰؛ شمس‌الدین افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۷۲۴)

لاهیجی، شارح پر آوازه گلشن راز، پاسخ این اشکال را در تفاوت مراتب واصل‌شدگان می‌جوید و آنان را در سه دسته جای می‌دهد:

۱. گروهی از آنان به کلی در دریای مستی و بیخودی فرو می‌غلطند و به ساحل هوشیاری باز نمی‌گردند. اینان از آن رو که عقل و خرد را از کف داده‌اند، از بند تکلیف و عبادت رهایی می‌یابند.
۲. برخی از واصل‌شدگان، صوفیان ابن‌الوقت‌اند؛ گه مست‌اند و گه هوشیار. اینان در زمان هوشیاری از دو جهت باید احکام شرعی را رعایت نمایند: نخست برای آنکه خود از دورنگی نجات یافته، در دریای وحدت استقرار یابند؛ دوم اینکه بتوانند ارشاد و راهنمایی دیگران را بر عهده گیرند.<sup>۲</sup>

۱. مرید و دلباخته شمس، جلال‌الدین مولوی، خود از کسانی است که با استناد به این ضرب‌المثل عربی، به توجیه شریعت‌گریزی پرداخته است. (ر.ک: مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم، دیباچه)  
 ۲. سلطان ولد نیز به این نکته اشاره می‌کند که برخی از اولیای الهی، به خودی خود، نیازی به عبادت ندارند و از راه معصیت نیز می‌توانند به مطلوب حقیقی دست یابند؛ با این حال، سزاوار است طریق طاعت را در پیش گیرند



۳. دسته‌ای دیگر از حقیقت‌یافتگان، پس از آنکه در دریای وحدت غوطه‌ور گشتند، مأمور به دستگیری از راه‌ماندگان می‌گردند و از این جهت، بار تکلیف و عبادت از دوش آنان برداشته نمی‌شود. اینان «با وجود این همه کمال و قرب و یقین تام، به حکم «یا علی! لئن یهدی الله بک رجلاً خیر لک... مما تطلع الشمس و تغرب»<sup>۱</sup> من عندالله مأمورند به ادای عبادات ظاهره و باطنه... به جهت تکمیل ناقصان و ارشاد و هدایت دیگران. و با وجود محبوبیت حق و کشف مطلق، یک سر مویی تجاوز از جاده شریعت و طریقت نمی‌نمایند و به موجب «افلا اکون عبداً شکوراً»<sup>۲</sup> علی‌الدوام در مقام انقیاد و اطاعتند». (بی‌تا: ۳۰۰ و ۳۰۱)

بدین ترتیب، صوفیانی که به کلی عبادت را وانهادند، در دسته اول جای می‌گیرند و آنان که گه‌گاه از شریعت فرمان نمی‌برند، در دسته دوم. پیامبران الهی نیز با قرار گرفتن در دسته سوم از دو گروه پیشین تمایز می‌یابند.

این تقسیم اگر چه با نام لاهیجی گره خورده و در کلمات او شرح و بسط یافته است؛ اما زمینه‌های آن را صوفیانی پیش از وی فراهم ساخته‌اند؛ چنانکه خواجه بهاء‌الدین نقشبند (۷۹۱ - ۷۱۷ ق) پایه‌گذار سلسله نقشبندیه، واصلان را به دو دسته تقسیم می‌کند و در وصف گروه اول می‌گوید: «ایشان را از خودی خود آگاهی نبود، به دیگری کجا پردازند». دسته دوم از نظر او کسانی هستند که پس از وصول و استغراق تام، به خود باز می‌گردند و به هدایت مردمان می‌پردازند. (پارسا، ۱۳۵۴: ۶۰؛ حلبی، ۱۳۷۶: ۶۷۵)

طنین سخنان لاهیجی، پیشاپیش در کلمات ابوالمفاخر باخرزی (م. ۷۳۶ ق) نیز شنیده می‌شود؛ جز اینکه وی مشایخ تصوف را از واصلان دسته سوم می‌شمارد (باخرزی، ۱۳۵۸: ۶۵/۲) و در جایی دیگر، تفاوت پیامبران و پیران طریقت را چنین می‌داند:

تا رهنز اندیشه مریدان نگردند. (ر.ک: ۱۳۶۷: ۲۸)

۱. این جمله از سخنان رسول گرامی اسلام ﷺ خطاب به علی رضی الله عنه است که در جنگ خیبر (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲ / ۴۴۸) و یا اعزام به سوی یمن (ر.ک: هندی، ۱۴۰۹: ۱۳ / ۱۰۷) بیان گشته و ترجمه آن چنین است: «اگر خدا یک نفر را به دست تو هدایت نماید، از هر آنچه خورشید بر آن می‌تابد بهتر است».
۲. «آیا نباید بنده شکرگزاری باشم؟» این سخن را پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در موارد بسیاری، از جمله در پاسخ به عایشه بر زبان آورد که از گریه و عبادت شبانه آن حضرت شکوه نمود که «چرا این همه سختی را بر خود روا می‌داری؟» (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶ / ۲۶۴)

انبیاء را انس و نشاط به شراب محبت دایم حاصل است و از مستی محفوظاند، کرامتاً من الله تعالی، که ایشان امام امت‌اند و مقتدای خلق‌اند. اما غیر انبیا را این کرامت نیست... پس این سکر به شراب محبت بر ایشان جایز است و هر چه در این انواع سکر از اولیاء‌الله در وجود آید، آن را انکار نباید کردن و اقتدا هم نشاید کردن. (همان: ۶۱)

شمس تبریزی نیز از کسانی است که به صراحت در این باره سخن گفته و به طرح اشکال و پاسخگویی به آن پرداخته است. او در یک‌جا این تفاوت را در قوت احوال پیامبران و ضعف صوفیان ریشه‌یابی کرده - برخلاف آنچه در آغاز این قسمت از وی آوردیم - شریعت‌گریزی را ناموجه نمی‌داند:

چون او [پیامبر اکرم ﷺ] قوت تمام داشت... در معنای عبودیت از او هیچ فوت نمی‌شد و مزه عبودیت دریافته بود...؛ اما در دیگران ضعف بود و آن معنا کم می‌شد. (۱۳۶۹: ۲/۱۴۴)

### نقد و بررسی

در نقد سخنان صوفیان، بی‌آنکه بخواهیم از چند و چون تناقض‌گویی ایشان پرسش کنیم، از سخنان خود آنان نیز بهره می‌بریم و به‌جای پرداختن به همه آنچه در حکایات و سخنان گوناگون آمده است، به بررسی نکات اصلی بسنده می‌کنیم:

#### ۱. جدایی‌ناپذیری حقیقت و شریعت

بسیاری از کسانی که از سه اصطلاح شریعت، طریقت و حقیقت سخن می‌گویند، حقیقت را بی‌طریقت و این دو را بی‌شریعت دست‌نایافتنی می‌دانند. عارفان حقیقی هیچ‌گاه دست از اعمال ظاهری نمی‌شویند و احوال و ملکات باطنی را جز از راه عبادت و ریاضت‌های شرعی نمی‌جویند. آنان قوای ادراکی آدمی را فروتر از آن می‌دانند که بتواند به همه اسرار هستی پی برد و راه تعالی معنوی را بی‌مدد وحی بنمایاند.

نیازی نیست در اینجا سیر پیدایش این سه اصطلاح را بررسی نموده، از سه‌گانگی این

مراحل دفاع نماییم یا با برگرداندن یکی به دیگری، دوگانگی را ترجیح دهیم؛ اما بی‌گمان، به‌جا آوردن حرکات ظاهری، بی‌آنکه رشد باطنی را به همراه آورد و بر قرب انسان در پیشگاه الاهی بیفزاید، مقصود حقیقی شریعت نبوده است.

هیچ‌یک از فقیهان و عارفان در این نکته با یکدیگر نزاعی ندارند؛ هرچند برخی همه این مراحل را شریعت می‌خوانند و گروهی دیگر مراتب دوگانه یا سه‌گانه‌ای را از یکدیگر تمیز داده، بر هر کدام نام ویژه‌ای می‌نهند.

در اینجا پرسشی مطرح می‌شود که اگر حالات باطنی برتر از اعمال ظاهری است، چرا در منابع دینی آن‌همه بر اعمال و مناسک تأکید شده است؟ پاسخ این پرسش را در کلام صدرالمتألهین شیرازی پی می‌گیریم:

ملکات نفسانی و احوال قلبی، اموری طبیعی و فائض از مبدأ اعلی هستند و اختیار بندگان را در آن، مدخلیتی مستقیم نباشد؛ از این رو، در حصول یا از بین بردن اضداد آنها، نیازی به ترغیب و تشویق نیست. کار نیکوست که سبب وصول به خُلق نیکو می‌شود و عمل ناپسند است که خُلق ناپسند را به‌دنبال می‌آورد؛ خواه ترغیب یا منعی صورت گیرد یا نگیرد. برای توضیح بیشتر مثالی ذکر می‌شود: ... جهت اینکه طیب به مدح و ثنای دوا بسنده می‌کند و تعریفی از صحت و شفا نمی‌نماید، این است که مصرف دوا، خود شفاآور است... اعمال و دستوره‌های شرعی نیز علاج‌گر بیماری‌های دل‌هایند... طایفه‌ای فریب همین معنا را خورده و به بی‌بندوباری گراییده‌اند. (۱۳۷۱: ۸۶ و ۸۷؛ ۱۳۴۰: ۵۴)

افزون بر عارفان ربّانی و صوفیان معتدل، بسیاری از کسانی که به پی‌ریزی مبانی شریعت‌گریزی پرداخته‌اند نیز گاه بر پیروی از شریعت تأکید ورزیده، میراثی ناهمگون به‌جا گذاشته‌اند. حکایت زیر با اختلافی اندک در بسیاری از منابع اهل تصوّف به چشم می‌خورد:

نقل است که او [بایزید] را نشان دادند که فلان جای پی‌ری است بزرگ. به دیدن او رفت. چون نزدیک او رسید، آن پیر آب دهن سوی قبله انداخته بود. در حال بازگشت، او را نادیده. گفت: اگر او را در طریقت قدمی بودی، خلاف شریعت بر وی نرفتی. (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۱۶۲؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۱۱۷؛ باخرزی، ۱۳۵۸: ۴۹/۲)

بسیاری از صوفیان نامدار، حقیقت بی‌شریعت را کفر و زندقه می‌خوانند (سهروردی، ۱۴۰۳:ق: ۷۸؛ ابن عربی، ۱۹۹۳: م: ۹۸) و آن دو را به منزله روح و جسم می‌دانند. (شیمیل، ۱۳۷۴: ۱۸۲) همچنین، گاه بر این نکته تأکید می‌شود که در صورتی می‌توان میوه حقیقت را از شاخه طریقت چید که ریشه شریعت تباہ نگشته باشد. (Trimingham, ۱۹۹۸: ۱۵۹) بر این اساس، در عباداتی همچون نماز، هر سه مرتبه فراهم آمده است: (نوربخش، ۱۳۷۲: ۶۸/۳؛ شیمیل، ۱۳۷۴: ۲۶۵) «هر که نماز دوست ندارد، نشان آن است که خدا محبوب او نیست.» (عین‌القضاة همدانی، ۱۳۶۲: ۲۰/۲)

عباراتی از این دست، در کلمات صوفیان فراوان می‌توان یافت که گویندگان آنها با اشاره یا صراحت، پیروی از شریعت را تا هنگام مرگ لازم می‌شمارند (ر.ک: همان: ۳/۳۷۷؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۲۰، ۳۰ و ۴۳؛ جامی، بی‌تا: ۱۳؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۷: ۱۰/۱۲۱؛ هجویری، ۱۳۳۶: ۱۷۵ و ۴۹۸؛ سلمی، ۱۴۰۶: ۱۵۹، ۳۹۸ و ۴۸۷؛ شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱/۱۵۰ و ۲۱۷؛ علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۲۵؛ ابن عربی، ۱۲۹۶: ق: ۲/۷۴۲ (باب ۲۶۳) و ۴/۵۴۴؛ انصاری، ۱۳۴۱: ۱۹۹) اما کسی همچون لاهیجی، پس از بیان اینکه «طریقت بی‌شریعت، هوا و هوس و وسوسه است و حقیقت بی‌شریعت و طریقت، زندقه و الحاد» (بی‌تا: ۲۹۶) بر برداشت ابتدایی از این عبارت خط بطلان می‌کشد و با تقسیم واصلان به سه دسته‌ای که پیشتر گذشت، حقیقت‌یافتگان را بی‌نیاز از شریعت می‌شمارد؛ گویا تنها در مراحل آغازین سیر و سلوک است که از شریعت دست نتوان کشید.

## ۲. تمثیلات نابجا

کسانی که واصلان و حقیقت‌یافتگان را بی‌نیاز از عبادت شمرده‌اند، در قیاسی نابجا، سیر و سلوک روحانی را با سفرهای جسمانی سنجیده و رسیدن به مقصد حقیقت را بی‌گذر از منزلگاه شریعت و طریقت و پشت‌سر نهادن آن دو ناممکن پنداشته‌اند. غافل از آنکه در سیر و سفر معنوی، تنها در صورتی قدم به وادی حقیقت می‌گذاریم که منزلگاه شریعت را از دست ندهیم. (مطهری، ۱۳۶۶: ۲/۱۴۸ و ۱۴۹)

هر قدمی که مطابق دستور الاهی برمی‌داریم و کوچک‌ترین گردی را از آینه دل

می‌زداییم، به همان اندازه از حقیقت مطلق برخوردار می‌شویم.... پایان این سیر و سلوک را مانند سیر طبیعی و حرکت معمولی فرض کردن، از نهایت بی‌خبری است؛ زیرا تصور پایان و آغاز و وسط در بی‌نهایت، آن اندازه بی‌اساس است که فرورفتن در تناقض....<sup>۱</sup>

از این روی، این مطلب که جلال‌الدین مولوی می‌گوید: «لَوْ ظَهَرَتِ الْحَقَائِقُ بَطَلَتِ الشَّرَائِعُ»<sup>۲</sup> به بازیگری ذهنی و روانی ما بیشتر مربوط است تا به واقع‌یابی ما. (جعفری، ۱۳۷۷: ۱۱/۱۱۸ و ۱۱۹)

بهره‌گیری از مثال‌های محسوس همچنان که ممکن است راهگشای مسائل معقول باشد، گاه نیز رهزن اندیشه می‌گردد. وقتی عقل<sup>۳</sup> و نقل بر نیاز همیشگی انسان به عبادت تأکید می‌ورزند، باید شریعت را همچون پوستی بدانیم که وجود آن همواره برای محافظت از مغز ضروری است و با کنار افکندن آن نه تنها پوست، که مغز را از دست می‌دهیم. مولوی مثال مغز و پوست را به‌گونه‌ای دیگر به چالش می‌کشد: «دانهٔ قیسی... اگر مغزش را تنها در زمین بکاری، چیزی نروید؛ چون با پوست به هم بکاری، بروید». (۱۳۶۲: ۱۴۳) همچنین به دلیل تفاوت سلوک معنوی و جسمانی، به جای بهره‌گیری از مثال بام و نردبان، باید سالک را با کسی بسنجیم که «از پله‌های دیوار عمارتی بالا می‌رود؛ به طوری که اگر پله‌های زیرین فرو ریزد، قسمت‌های بالاتر به شکل مهیب‌تری فرو می‌ریزد». (مطهری: ۱۴۹ / ۲)

### ۳. یقین، هدف سلوک؛ نه پایان راه

آیهٔ شریفه «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر(۱۵): ۹۹) نه تنها کمکی به شریعت‌گریزان

نمی‌کند؛ بلکه این حقیقت را می‌نمایاند که تا پای جان دست از عبادت نتوان کشید؛ زیرا:

یک. غالب مفسران شیعه و سنی، یقین را در این آیه به معنای مرگ دانسته‌اند. (ر.ک:

آلوسی، بی‌تا: ۱۴/۷۹ و ۸۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۱۹/۱۷۱ و ۱۷۲؛ زمخشری، ۱۴۱۵ ق:

۱. ابن عربی در این باره می‌گوید: «مگو رسیدم و واصل شدم؛ زیرا در آنجا نهایتی نیست». (۱۲۹۶ ق: ۴/۵۱۷، باب ۵۵۹؛ باخرزی، ۱۳۵۸: ۲/۶۳)

۲. اشاره است به بخشی از دیباچه دفتر پنجم مثنوی که پیش از این گذشت.

۳. برای آگاهی از دلیل عقلی نیاز دائمی انسان به عبادت، ر.ک: طباطبایی، بی‌تا: ۱۹۹/۱۲ و ۲۰۰.

۲ / ۵۹۲؛ طبرسی، بی‌تا: ۵ / ۵۳۴؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۶ / ۳۵۶) که با فرارسیدن آن، پرده‌های جهل و نادانی کنار می‌رود و همگان به یقینی کامل دست می‌یابند. علاوه بر روایات، آیات پیش از این آیه نیز گواه این تفسیر است. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۲ / ۱۹۵ و ۱۹۶) افزون بر اینکه قرآن کریم در آیه‌ای دیگر، همین تعبیر را به گونه‌ای به کار می‌گیرد که جز «فرارسیدن مرگ» معنای دیگری را بر نمی‌تابد؛ زیرا در آنجا سخن از دوزخیانی است که می‌گویند: «از نمازگزاران نبودیم و بینوا را هم اطعام نمی‌کردیم... و روز جزا را دروغ می‌انگاشتیم تا آنکه مرگ (یقین) به سراغ ما آمد». (مدثر(۷۴): ۴۷ - ۴۳، ترجمه خرمشاهی) بنابراین، «اتیان یقین» را کنایه از فرارسیدن مرگ دانستن، برداشتی بیگانه با زبان قرآن نیست. دو. مخاطب اصلی این آیه، خود پیامبر اکرم است و دستیابی آن حضرت به یقین و دست نکشیدن ایشان از عبادت، هر دو تردیدناپذیر است.

گفتنی است که این آیه - حتی در صورتی که یقین را به معنای ظاهری خود باقی گذاریم - مقصود صوفیان را به اثبات نمی‌رساند؛ چراکه به تصریح صاحب‌نظران ادبیات عرب، یکی از کاربردهای رایج واژه «حتی» (تا) آنگاه که بر سر فعل مضارع در می‌آید، این است که علت کاری را بیان می‌کند؛ نه آنکه زمان به پایان رسیدن آن را نشان دهد؛ برای مثال، این سخن که «أتقن عملک حتی تَشْتَهَرَ؛ کار خود را بی‌نقص انجام ده تا به شهرت دستیابی» نه بدان معناست که پس از رسیدن به شهرت، نیازی به محکم‌کاری نیست؛ بلکه صرفاً بیانگر وجود رابطه علیت میان آن دو است. (حسن، ۱۹۶۶: ۲ / ۴۴۶ و ۴۴۷) در اینجا نیز می‌توان آیه شریفه را بیانگر آن دانست که دستیابی به یقین - که یکی از بالاترین کمالات انسانی است - تنها از راه عبادت امکان دارد،<sup>۱</sup> نه آنکه پس از رسیدن به یقین، نیازی به عبادت نیست.

#### ۴. خضر، پیامبری شریعت‌مدار

اهل تصوف از خضر علیه السلام فراوان یاد می‌کنند و منزلت برخی مشایخ را چنان بالا می‌برند که

۱. علامه طباطبایی رحمته الله در کتاب *شبهه در اسلام*، ص ۴۳ همین تفسیر را برگزیده، می‌نویسد: «از این آیه فهمیده می‌شود که پرستش واقعی خدا، مُنتج یقین است».

گاه خضر از آنان درخواست همنشینی می‌کند؛ اما پاسخ منفی می‌شنود. (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۵۹۹ و ۶۰۰؛ هجویری، ۱۳۳۶: ۴۴۶؛ باخرزی، ۱۳۵۸: ۳۹ / ۲؛ انصاری، ۱۳۴۱: ۲۸۷؛ لعلی بدخشی، ۱۳۷۶: ۱۸۸ / ۹۸ و ۶۵۳) از سوی دیگر، خضر را از کسانی می‌شمارند که از مرحله شریعت گذر کرده، قدم در وادی طریقت نهاده است؛ از این رو اعمالی از وی سر می‌زند که پیامبری را که جز به شریعت نمی‌اندیشد، به اعتراض وامی‌دارد. بر این اساس، داستان خضر و موسی به ما می‌آموزد که از بدگمانی به مشایخ بهره‌زیم و کارهای آنان را با معیار شریعت نستجیم؛ زیرا همچنان که برای خضر، بی‌آنکه پیامبر باشد، کارهایی که مخالف با شریعت می‌نماید رواست، صوفیان اهل طریقت نیز به منبعی از معرفت دست یافته‌اند که داده‌های آنان گاه با شریعت عوام در تعارض است. (یافتی، ۱۴۱۶: ۵۵۴ و ۵۵۵)

در نقد این سخن باید گفت که:

اولاً، هرچند در قرآن کریم، به صراحت سخنی از پیامبری خضر به میان نیامده است؛ اما برخی روایات از نبوت و رسالت وی سخن می‌گویند و ظاهر آیات نیز با پیامبری آن حضرت سازگارتر است. (طباطبایی، بی‌تا: ۳۵۲ / ۱۳) بی‌تردید، اعمال پیامبران الهی - حتی در آنجا که حکمی اختصاصی را به اجرا درمی‌آورند - تکیه‌گاهی جز وحی ندارد و خارج از چارچوب شریعت به شمار نمی‌رود.

ثانیاً، پیامبر نبودن خضر - بر فرض آنکه قابل اثبات باشد - قابل دستاویز شدن برای صوفیان نیست و شریعت‌گریزی آنان را موجه نمی‌سازد؛ (شوشتری، بی‌تا: ۲۰۲ / ۱ - ۲۰۰)<sup>۱</sup> زیرا ارتباط با عالم غیب پدیده‌ای نیست که پذیرش آن جز با دلیل قطعی و یقینی پسندیده باشد. اگر اعمال خضر علیه السلام به تأیید قرآن نرسیده بود، ما نیز همچون موسی علیه السلام لب به اعتراض می‌گشودیم و در این سخن با وی هم‌آوا می‌شدیم که: «لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْرًا؛ (کهف) (۱۸): (۷۴) به راستی کاری ناپسند کردی».

افزون بر این، آنچه بر بدگمانی به صوفیان می‌افزاید، آن است که اعمال به ظاهر ناروای

۱. گفتنی است ابن عربی، خضر را پیرو شریعت پیامبری غیر از موسی می‌داند. (بنگرید به: ابن عربی، ۱۳۹۲: ۱۱۲)

خضر با امیال طبیعی و نفسانی آدمی ناسازگار است و حاصلی جز سختی و مرارت ندارد. سوراخ کردن کشتی مردمان و کشتن جوانی به ظاهر بی‌گناه، کاری نیست که کام دل را برآورد و خطراتی به همراه نیاورد؛ اما صوفیان آنگاه که به شریعت پشت پا می‌زنند، مشاهده جمال الهی را در نگاه کردن به چهره خوبرویان می‌جویند و سیر و سلوک عرفانی را در رقص و سماع دنبال می‌کنند.

#### ۵. توجیهی نارسا از عبادت انبیا

دسته‌بندی سه‌گانه کسانی همچون لاهیجی برای توجیه شریعت‌گریزی مشایخ تصوف و ناسازگاری آن با شریعت‌مداری پیامبران الهی، تکیه‌گاهی جز خیالبافی ندارد.

آیا درباره پیامبری که آن‌همه عبادت را سزاوار مقام خداوندی نمی‌داند و شعار «معبدناک حق عبادتک» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۶۸ / ۲۳۵) سرمی‌دهد، می‌توان گفت که عبادت پیش ایشان مقصود بالعرض است به جهت ارشاد و تکمیل غیر؟» (لاهیجی، بی‌تا: ۳۰۳) مگر گریه و راز و نیاز شبانه را نیز می‌شود به انگیزه آموزش دیگران به‌جا آورد؟

پیامبر گرامی اسلام چندان به نماز می‌پرداخت که پاهایش ورم می‌کرد و رنگ رخسارش به زردی می‌گرایید و چنان می‌گریست که به بی‌حالی می‌انجامید و آنگاه که از دلیل این همه عبادت می‌پرسیدند، در پاسخ می‌فرمود: «افلا اکون عبداً شکوراً؟» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰ / ۴۰) به گفته شمس تبریزی «اگر کسی را این اعتقاد باشد که او جهت تعلیم عوام می‌کرد، گبری باشد، بی‌خبری.... بلکه از عشق می‌کرد؛ حتی تَوَرَمْتُ قَدَمَاهُ». (۱۳۶۹: ۲ / ۹۸) ابوحامد محمد غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰ ق) نیز بر این نکته تأکید می‌ورزد که اگر پیامبر برای مصلحت خلق به عبادت می‌پرداخت، چرا این شریعت‌گریزان که دین خود را دو «قله»<sup>۱</sup> می‌دانند، چنین

۱. «قله» خم و سبوی بزرگ را گویند و آب دو قله همان است که غالباً در فقه امامیه «آب کر» خوانده می‌شود و صرف ملاقات با نجاست، آن را نجس نمی‌گرداند. بسیاری از مشایخ تصوف از این نکته فقهی بهره برده و گناه را برای بزرگان طریقت بی‌ضرر دانسته‌اند؛ چنانکه مولوی در دفاع از شیخی که به میخوارگی متهم گشته است، از زبان یکی از مریدان وی می‌گوید: «این نباشد، ور بُود ای مرغ خاک / بحر قُلُوم را ز مرداری چه باک؟ /



نکنند و با پشت کردن به شریعت و ترویج اباحه‌گرایی خلقی را تباه سازند؟ (۱۳۶۱: ۹۰)

### نتیجه

شریعت در لغت به معنای راهی است در کناره رودخانه که دستیابی به آب را آسان می‌سازد و در اصطلاح رایج اسلامی، تقریباً با واژه دین یکسان قلمداد می‌گردد. صوفیان این اصطلاح را دست‌کم در دو معنای اصلی دیگر نیز به کار می‌گیرند:

الف) مجموعه قوانین مربوط به اعمال ظاهری که علم فقه بدان می‌پردازد؛

ب) جنبه ظاهری همه آن چیزی که بر پیامبر وحی گردیده است.

بر این اساس، همه آموزه‌های اسلامی، از حرکات بدنی تا اعتقادات، پوستی دارند و مغزی؛ پوست را شریعت می‌خوانند و مغز (مغز مغز) را طریقت و حقیقت.

بسیاری از صوفیان برای دستیابی به حقیقت بر منبع کشف و شهود تکیه می‌زنند و دست‌کم در برخی از مراحل سیر و سلوک، آن را در جایگاهی بالاتر از وحی می‌نشانند و به تعبیر یکی از خاورشناسان «کلام مکتوب خداوند را در برابر کشف و شهودی بی‌واسطه و درونی منسوخ می‌شمارند».

از سوی دیگر، عارفان حقیقی حقیقت را بی‌طریقت و این دو را بی‌شریعت دست‌نیافتنی می‌دانند. آنان هیچ‌گاه دست از اعمال ظاهری نمی‌شویند و احوال و ملکات باطنی را جز از راه عبادت و ریاضت‌های شرعی نمی‌جویند. قوای ادراکی آدمی در نظر آنان فروتر از آن است که بتواند به همه اسرار هستی پی‌برد و بی‌مدد وحی، راه تعالی معنوی را بنمایاند.

آنچه تردیدی را بر نمی‌تابد این است که به‌جا آوردن حرکات ظاهری، بی‌آنکه رشد باطنی را به همراه آورد و بر قرب انسان در پیشگاه الاهی بیافزاید، مقصود حقیقی شریعت نبوده است. هیچ‌یک از فقیهان و عارفان در این نکته با یکدیگر نزاعی ندارند؛ هر چند برخی همه این مراحل را شریعت می‌خوانند و گروهی دیگر مراتب دوگانه یا سه‌گانه‌ای را از یکدیگر

---

نیست دون القلتین و حوض خرد / که تواند قطره‌ایش از کار بُرد / آتش ابراهیم را نبود زیان / هرکه نمرودی است گو می‌ترس از آن». (۱۳۷۵: دفتر دوم، ابیات ۳۳۱۰ - ۳۳۰۸)

تمییز داده، بر هر کدام نام ویژه‌ای می‌نهند.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، بی تا، روح المعانی، تهران، جهان.
۳. آملی، سید حیدر بن علی، ۱۳۶۲، اسرار الشریعة و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد، ۱۳۷۵، شرح گلشن راز، تصحیح کاظم دزفولیان، تهران، آفرینش.
۵. ابن حزم اندلسی، علی بن محمد، بی تا، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، بیروت، دارصادر.
۶. ابن عربی، محمد بن علی، ۱۲۹۶ ق، الفتوحات المکیه، مصر، دارالطباعة.
۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲ ق، الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان یحیی، القاهره، المكتبة العربیه.
۸. \_\_\_\_\_، ۱۹۹۳، کتاب المعرفة، تحقیق سعید عبدالفتاح، پاریس و بیروت، دارالمتنبی.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۶ ق، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی و مؤسسه التاریخ العربی.
۱۰. ابوروح، لطف‌الله بن ابی سعید، ۱۳۶۷، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، چ دوم.
۱۱. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، ۱۴۰۷ ق، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۲. افلاکی، شمس‌الدین احمد بن اخی، ۱۳۶۲، مناقب العارفین، تصحیح تحسین یازیچی، تهران، دنیای کتاب، چ دوم.
۱۳. الهی اردبیلی، حسین، ۱۳۷۶، شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. انصاری، خواجه عبدالله بن محمد، ۱۳۴۱، طبقات الصوفیه، تصحیح عبدالرحی حبیبی قندهاری، کابل، وزارت معارف.
۱۵. باخرزی، ابوالمفاخر یحیی بن احمد، ۱۳۵۸، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، تهران، فرهنگ ایران زمین.

۱۶. بیدارفر، محسن، ۱۳۷۱، *عرفان و عارف‌نمایان*، تهران، الزهراء.
۱۷. پارسا، محمد بن محمد، ۱۳۵۴، *رساله قدسیه*، تصحیح احمد طاهری عراقی، تهران، طهوری.
۱۸. تهنوی، محمد اعلی بن علی، ۱۹۶۷، *کشف اصطلاحات الفنون*، تهران، خیام.
۱۹. جامی، عبدالرحمان بن احمد، بی تا، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح و مقدمه مهدی توحیدی پور، تهران، محمودی.
۲۰. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۷، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، تهران، اسلامی.
۲۱. حسن، عباس، ۱۹۶۶، *النحو الوافی*، قاهره، دارالمعارف.
۲۲. حسنی رازی، سید مرتضی ابن داعی، ۱۳۱۳، *تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام*، تصحیح عباس اقبال، تهران، چاپخانه مجلس.
۲۳. حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۶، *مبانی عرفان و احوال عارفان*، تهران، اساطیر.
۲۴. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ ق، *نهج الحق و کشف الصدق*، تحقیق عین‌الله حسنی ارموی، قم، دارالهجره.
۲۵. دارا شکوه، محمد، بی تا، *سکینه الاولیاء*، تحقیق دکتر تاراچند و محمدرضا جلالی نائینی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۲۶. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، *لغت نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
۲۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، الدارالشامیه.
۲۸. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۱۵ ق، *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، قم، نشر البلاغه.
۲۹. سلطان‌ولد، محمد بن محمد، ۱۳۶۷، *معارف*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
۳۰. سلمی، محمد بن حسین، ۱۴۰۶ ق، *طبقات الصوفیه*، تحقیق نورالدین شریبیه، حلب، دارالکتاب النفیس.
۳۱. سهروردی، عمر بن محمد، ۱۴۰۳ ق، *عوارف المعارف*، بیروت، دارالکتاب العربی.
۳۲. شبستری، محمود بن عبدالکریم، ۱۳۶۱، *گلشن راز*، تهران، کتابخانه طهوری.
۳۳. شمس تبریزی، محمد بن علی، ۱۳۶۹، *مقالات شمس*، تصحیح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.

۳۴. شوشتري (تستري)، سيد نورالله بن شريف الدين، بي تا، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، تعليق شهاب الدين نجفي مرعشي، قم، مكتبة المرعشي.
۳۵. شيميل، آن ماري، ۱۳۷۴، *ابعاد عرفاني اسلام*، ترجمه عبدالرحيم گواهي، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي.
۳۶. شيرازي، محمد معصوم بن زين العابدين، بي تا، *طرائق الحقائق*، تصحيح محمدجعفر محجوب، تهران، سنائي.
۳۷. صاحب الزماني، ناصرالدين، ۱۳۵۱، *خط سوم*، تهران، عطايي.
۳۸. طباطبائي، سيد محمدحسين، ۱۳۴۸، *شيعه در اسلام*، با مقدمه سيد حسين نصر، تهران، الغدير.
۳۹. \_\_\_\_\_، بي تا، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، اسماعيليان.
۴۰. طبرسي، فضل بن حسن، بي تا، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
۴۱. طوسي، محمد بن حسن، ۱۳۷۶ ق، *التبيان في تفسير القرآن*، نجف، المطبعة العلمية.
۴۲. عطار نيشابوري، محمد بن ابراهيم، ۱۳۶۶، *تذكرة الاولياء*، تصحيح محمد استعلامي، تهران، زوار.
۴۳. علاءالدوله سمناني، احمد بن محمد، ۱۳۶۲، *العروة لاهل الخلوة و الجلوته*، تصحيح نجيب مايل هروي، تهران، مولی.
۴۴. عميدزنجاني، عباسعلي، ۱۳۶۶، *پژوهشی در پيدایش و تحولات تصوف و عرفان*، تهران، اميرکبير.
۴۵. عين القضاة همداني، عبدالله بن محمد، ۱۳۶۲، *نامه های عين القضاة همداني*، ج ۱ و ۲، به اهتمام علي نقی منزوی و عفيف عسيران، تهران، منوچهری.
۴۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *نامه های عين القضاة همداني*، ج ۳، مقدمه و تصحيح علي نقی منزوی، تهران، اساطير.
۴۷. غزالي، ابوحامد محمد بن محمد، ۱۳۶۱، *کيميای سعادت*، تهران، طلوع و زرین.
۴۸. غزالي، احمد بن محمد، ۱۳۷۶، *مجالس*، ترجمه احمد مجاهد، تهران، دانشگاه تهران.
۴۹. فخرالدين رازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ ق، *التفسير الكبير او مفاتيح الغيب*، بيروت، دارالکتب العلمية.

۵۰. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ۱۳۷۴، *ترجمه رساله قشیریة*، ترجمه حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ چهارم.
۵۱. \_\_\_\_\_، بی تا، *الرسالة القشیریة*، بیروت، دارالکتاب العربی.
۵۲. کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین، ۱۳۷۰، *تحفة الاخوان فی خصائص الفتیان*، تصحیح مرتضی صراف، تهران، معین و انجمن ایران شناسی فرانسه، چ دوم.
۵۳. لاهیجی، محمد بن یحیی، بی تا، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران، محمودی.
۵۴. لعلی بدخشی، لعل بیگ بن شاه قلی سلطان، ۱۳۷۶، *ثمرات القدس من شجرات الانس*، تصحیح سید کمال حاج سیدجوادی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵۵. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت.
۵۷. معین، محمد، ۱۳۶۲، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
۵۸. ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم، ۱۳۴۰، *کسر اصنام الجاهلیة*، تحقیق محمدتقی دانش پزوه، تهران، دانشکده معقول و منقول.
۵۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۱، *عرفان و عارف نمایان*، ترجمه محسن بیدارفر، تهران، الزهراء.
۶۰. موسوی خمینی، سید روح الله (الامام)، ۱۴۰۶ ق، *تعلیقات علی شرح النصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، مؤسسه پاسدار اسلام.
۶۱. مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۶۲، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
۶۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران، ناهید.
۶۳. نجم الدین رازی، عبدالله بن محمد، ۱۳۷۳، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۴. نسفی، عزیزالدین، بی تا، *مقصد اقصی (ضمیمه کتاب اشعة اللمعات)*، تهران، گنجینه.
۶۵. نوربخش، جواد، ۱۳۷۲، *فرهنگ نوربخش*، تهران، مؤلف، چ دوم.
۶۶. نیکلسن، رینولد، ۱۳۷۲، *عرفان عارفان مسلمان*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، دانشگاه فردوسی.
۶۷. هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۳۶، *کشف المحجوب*، تهران، امیرکبیر.
۶۸. هندی، علی بن حسام الدین، ۱۴۰۹ ق، *کنز العمال فی السنن الاقوال و الافعال*، بیروت،