

گوهر دین و دینداری از منظر عرفان اسلامی

(باتأکید بر رابطه آن با مراتب هستی)

محمد مهدی گرجیان^۱، زهرا شریف^{۲*}

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)

۲. دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)

(تاریخ دریافت: ۸۷/۸/۲۵؛ تاریخ تصویب: ۸۷/۱۰/۱۶)

چکیده

«گوهر دین و دینداری» مسأله‌ای فلسفی - کلامی است که بستر آن مغرب و زمان رویش آن رنسانس می‌باشد. دو نظریه «تجربه دینی» و «حکمت خالده» از دیدگاه‌های مطرح در این زمینه‌اند. در نگرش اول گوهر دین، تجربه‌ای است که سبب می‌شود، فاعل آن تجربه، دیندار تلقی گردد و صدف مجموعه عقاید خواهد بود که با وصول به گوهر از آن استغناء حاصل می‌شود و در نظریه دوم دین دارای دو ساحت ظاهری و باطنی است و سطح باطنی آن توحیدی است که به صورت حکمت خالده در درون انسان تجلی نموده و صدف نیز سنت‌هایی هستند که رهنمون به سوی گوهرند. در عرفان اسلامی، دین حقیقتی واحد است که دارای تجلیات سه‌گانه ظاهری، باطنی و بطن الباطنی می‌باشد؛ لایه باطنی وحدت شخصیه و گوهر دین است و جلوه‌های ظاهری، اگر چه به عنوان صدف مطرح می‌شوند، اما رقیقه همان حقیقت باطنی است، پس هیچ‌گاه قابل زوال نخواهند بود. دینداری نیز حقیقتی سه لایه است که گوهر آن، شهود حق یقینی توحید عرفانی است؛ بنابراین گوهر دین و دینداری بایکدیگر متناظرند.

واژگان کلیدی

شریعت، طریقت، حقیقت، ولایت، وحدت شخصیه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

مقدمه

گوهر دین، مرتبه‌ای از دین است که پایه و حقیقت دین محسوب می‌شود؛ جایی که هدف غایی تشریح شریعت و تقنین طریقت بوده، به گونه‌ای که هرکس واجد آن باشد، صاحب مقام دینداری عمیق و والاست و هر آنکه از دارایی چنین گوهری مهجور مانده، حظی از دین و دینداری حقیقی نبرده است.

گوهر دین و دینداری از منظر عرفان اسلامی، مسأله‌ای است که چیستی مایه اساسی دین و دینداری را مدنظر قرار داده و به تحلیل آرای عارفان مسلمان پیرامون مسایلی نظیر رتبه‌بندی و یا اصل و فرع قایل شدن میان اجزای مربوط به دین و دینداری می‌پردازد و سعی بر تطبیق این نظرات دینی بر مبانی هستی‌شناسی عرفانی داشته تا در نهایت، هماهنگی و ارتباط وثیقی میان آرای عرفا در وادی نظر و شریعت به دست دهد.

پیشینه بحث

در باب این مسأله که بحث گوهر دین، دقیقاً برای اولین بار، به صورت منظم و مدون - و قریب به همین عنوان - چه زمانی و توسط چه فرد یا افرادی مطرح شد، نظریات متعددی وجود دارد، عده‌ای آن را به هگل نسبت داده‌اند (ملکیان، ۱۳۵۰، ص ۱۲) و عده‌ای دیگر، آن را ابتکار شلایر ماخر (پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۲) و برخی نیز ایده لاک و هیوم دانسته‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۷۶، ص ۱۵۷). سال‌های اوج‌گیری این بحث، به اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم باز می‌گردد. با یک کنجکاوی ریشه‌ای، رگه‌های جوان این مسأله را می‌توان در گرایش فلسفه غرب به سوی آمپریسم، یعنی در دوره رنسانس یافت. از آن زمان، به طور کلی، دو دیدگاه اصلی در مباحث جدید گوهر دین به چشم می‌خورد: تجربه‌گرایی دینی و سنت‌گرایی.

تجربه‌گرایی دینی و گوهر دین و دینداری

تجربه‌گرایی دینی، گوهر دین را تجربه دینی معرفی می‌کند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، صص ۱۱۵ و ۱۳۴). این رویکرد که از شلایر ماخر آغاز گشته و در اشخاص و جریانات دیگر پیگیری شده است (پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸؛ صادقی، ۱۳۷۹، صص ۲۲۴-۲۲۶)، دو هدف عمده را دنبال می‌کند (هوردن، ۱۳۶۸، ص ۴۰؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹)، اول، توصیف ماهیت

دین و هسته مرکزی آن و دوم، دفاع از دین به این نحو که با قرار دادن گوهر دین در تجربه دینی و ترسیم دقیق حیطه‌های مختلف دین (نظیر عقاید، اعمال، نتایج و آثار زندگی دینی) و توصیف جایگاه هر یک در دین و ارتباط آنها با یکدیگر، دین از معرض تهاجم گزاره‌های علمی خارج شود و بدین ترتیب، مصونیت ایجاد نماید.^۱ از نظر شلایر ماخر، اساس تجربه دینی، احساس وابستگی مطلق و شهود بی‌نهایت است که بی‌واسطه و مستقل از هر احساس و ادراک دیگری می‌باشد: «دینداری، نه علم است و نه فعل؛ بلکه تلطیف احساس یا خودآگاهی بی‌واسطه است» (پراودفوت، ۱۳۷۷، صص ۳۴ و ۳۷). او عقیده دارد که نه تنها فرد در لحظه احساس دینی، نیازی به توجیه از طریق براهین و شواهد ندارد، بلکه هر چند این تجربه را فرد، با توجه به عقاید و اعمال دینی بیان می‌دارد، اما این احساس به وسیله آن عقاید نیز ساخته و بنا نمی‌شود و اصولاً احساس، مقوله‌ای مجزا از اعمال و عقاید است. بنابراین، اساس دین نه فکر است و نه عمل؛ بلکه شهود و احساس است. ویلیام جیمز نیز مانند شلایر ماخر قایل به گوهر بودن احساس برای دین است (جیمز، ۱۳۷۸، صص ۲۸ و ۲۹). او معتقد است که سرچشمه زندگی دینی همان احساسات است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶). رودلف اتو، تجربه دینی را تجربه مینوی می‌داند (پترسون، ۱۳۷۶، صص ۴۱ و ۴۲؛ شیروانی، ۱۳۸۱، صص ۴۴ و ۴۵) و لذا گوهر دین را از نظر وی باید در این نوع تجربه یافت (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۱۴۱). استیس، تجارب عرفانی را گوهر دین می‌داند، زیرا در میان صور گوناگون دین، تنها تجربه عرفانی، مورد اشتراک است. وی این تجربه را تجربه محض و نابی می‌داند که هیچ تفسیری را بر نمی‌تابد. وی اختلافات ظاهری میان این نوع تجارب را به تفاسیر آنها و نه خود آنها مربوط می‌داند و عقیده دارد که می‌توان در میان همه این اختلافات، جوهره واحدی را تشخیص داد (استیس، ۱۳۶۷، ص ۲۳). از نظر پل تیلیش، این توجه و دل‌بستگی واپسین و نهایی است که دینداری حقیقی را رقم می‌زند، نه اعتقادات و اعمال خاص دینی (هوردن، ۱۳۶۸، صص ۱۴۷-۱۴۸). برخی از روشنفکران دینی کشور ما نیز نظیر محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش، به تبعیت از شلایر ماخر، گوهر دین و دینداری را در تجربه دینی می‌بینند و این تجربه را نوعی احساس تلقی می‌نمایند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، صص ۵۷، ۱۱۸، ۱۱۹ و ۱۳۶؛ یوسفی اشکوری، ۱۳۷۷، صص ۱۶۸ و ۱۶۹).

۱. نقد این دیدگاه‌ها در مقاله دیگری از همین نویسنده منتشر شده است.

سنت‌گرایی و گوهر دین و دینداری

سنت‌گرایی یکی از مکاتب فکری قرن بیستم است که ریشه در مواضع ضد مدرنیستی و گرایش‌های شرق‌شناسانه قرن نوزدهم دارد (عبداللهی، ۱۳۸۶، صص ۱۶۱-۱۶۴).^۱ اصطلاح سنت در این مکتب، نه به معنای عرف و عادت (نصر، ۱۳۸۰، ص ۳۴)، بلکه به معنی مجموعه حقایق و اصول عامی است که از سوی مبدأیی الهی سرچشمه گرفته (خندق‌آبادی، ۱۳۸۰، ص ۱۲) و توسط شخصیت‌هایی الهی چون پیامبران، به انسان‌ها منتقل و در میان آنها جاری و عمل شده است؛ مجموعه این حقایق و جریان و سریان آن در میان انسان‌ها، سنت نامیده می‌شود (نصر، ۱۳۸۰، ص ۱۳۵). در مکتب سنت-گرایی، دین دارای دو ساحت وجودی زمینی و مثالی است (نصر، ۱۳۷۹، صص ۱۰۸-۱۰۹). رابطه دین زمینی و مثالی، رابطه ظاهر و باطن می‌باشد و هرآنچه در دین زمینی وجود دارد، در واقع، همان چیزی است که به نحو اعلی و برتر در دین مثالی وجود داشته است. یکی از مفاهیم اساسی در مکتب سنت‌گرایی، حکمت خالده یا جاویدان است (خندق‌آبادی، ۱۳۸۰، ص ۶۵). منظور از حکمت خالده، معرفتی است که همیشه بوده و خواهد بود؛ حقیقتی دینی که مطلق و الهی و در نتیجه، جاودان است و در قلب تمامی ادیان جای دارد و هر دینی، تجلی خاصی از آن محسوب می‌شود (نصر، ۱۳۸۰، ص ۱۳۶؛ همان، ۱۳۷۹، صص ۱۰۳-۱۰۴). جوهره اصلی حکمت جاویدان، همان مابعدالطبیعه یا علم الهی و معرفت به حقیقه الحقایق یا همان اصل متعالی توحید در قلب الهیات اسلامی است (همان).^۲ همانطور که گذشت، در این مکتب، دین دارای دو ساحت ظاهری و باطنی است (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۰) و گوهر دین، در قلمرو باطن قرار می‌گیرد؛ این گوهر عبارت است از: حقیقتی مطلق، یعنی همان ذات مقدس الهی (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵؛ همان، ۱۳۸۲، ص ۲۳۶؛ همان، ۱۳۸۱، صص ۹۷-۹۸) که در ادیان مختلف، به گونه‌های متفاوتی از آن یاد می‌شود و در اسلام با آموزه توحید، بر آن تأکید شده است (همان، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴).

۱. این مکتب که به طور خاص با "رنه گنون" فرانسوی (۱۹۵۱-۱۸۸۶م) آغاز می‌شود، نام شخصیت‌های مهمی نظیر "کوماراسوامی" (قرن ۲۰م)، "فریتیف شوان" (۱۹۹۸-۱۹۰۷م)، "مارتین لینگز" (از ۱۹۰۹م)، "بوکهارت" (۱۹۰۸-۱۹۸۴م) و "سید حسین نصر" (از ۱۳۱۲هـ.ش) را به همراه خود دارد. بزرگان این مکتب، از دین اسلام و بویژه سنت عرفانی آن بسیار متأثر بوده‌اند و برخی از مهم‌ترین آنها نظیر گنون، شوان و لینگز به اسلام گرویده‌اند و نصر به عنوان یکی از شارحان اصلی این مکتب، متفکری مسلمان است.

۲. در مورد طریق دستیابی به چنین معرفتی، سنت‌گرایان تأکید زیادی بر عقل شهودی یا شهود تعقلی دارند که به واسطه آن، عقل می‌تواند بدون وساطت مفاهیم و با حضور، حقایق را دریابد که در این نوع معرفت دوگانگی فاعل شناسا و متعلق شناسایی برداشته می‌شود.

این حقیقت، در شهودی تعقلی، محتوای اصلی حکمت خالده را می‌سازد و لذا حکمت خالده (که معرفتی شهودی است)، مربوط به ساحت باطنی دین و ناظر به گوهر آن، یعنی ذات حق می‌باشد (همان، ص ۱۱۴) و خود گوهر دینداری اصیل محسوب می‌گردد (ملکیان، همان، ص ۳۸). بدین ترتیب، از دیدگاه سنت‌گرایان، گوهر دین همان ذات خداوند است که در قالب خرد جاودانه، در قلب انسان دیندار مورد شهود قرار می‌گیرد و گوهر دینداری را می‌سازد. سنت‌گرایان معتقدند که همه ادیان، بر پایه ساحت باطنی خود (نصر، ۱۳۸۰، ص ۴۸۰) و بر محور حقیقت الهی (همان) و حکمت خالده (همان، ۱۳۷۹، صص ۱۱۴ و ۱۱۵)، دارای وحدت‌اند. تفاوت‌های ظاهری ادیان، به سبب جلوه‌های مختلف، گوهری واحد است؛ اما این تجلی‌های مختلف ریشه در فرهنگ‌ها، سنت‌ها، زبان‌ها و نژادهای مختلف دارد (همان)؛ از این رو، در محیط هر فرهنگ خاص، برای اشخاصی که در آن محیط رشد یافته‌اند، تنها دینی به آن گوهر واحد موصل است که با توجه به آن فرهنگ خاص آمده است. از این رو، ادیان مختلف، همان گونه که از نظر باطنی و گوهری برحق‌اند، از منظر ظاهری و در پوسته و صدف خود (یعنی از حیث اعمال و مناسک و عقاید روبنایی و ظاهری) نیز، در همان محیط نزول و ظهور خود برای همیشه و تا نیامدن ظاهر دیگری از دین، برحق‌اند و نقش واسطه‌ای خود را (که در تعریف دین گذشت) به درستی ایفا می‌کنند (همان). بدین ترتیب، این مکتب، آموزه انحصارگرایی و حقانیت دین واحد را که در برخی ادیان دیده می‌شود، مربوط به سطح ظاهری آنها می‌داند و معتقد است که این آموزه با توجه به مذاق فرهنگی آن جوامع و در جهت حفظ و صیانت آن دین، عرضه گشته است و در جهت تأیید این مطلب به سخن عرفا، بویژه عارفان اسلامی استناد می‌کنند.^۱

عرفان اسلامی و گوهر دین و دینداری

عرفان اسلامی، نظامی از دستورات باطنی و آداب ظاهری را پیش روی انسان می‌نهد و هدفی که در این میان برای انسان معرفی می‌نماید، اجرای این فرامین و رسیدن به مقام جلوه‌گری حق است. اما سؤال اصلی که باید به روشنی پاسخ داده شود، خاستگاه این قوانین و

۱. رک: گوهر و صدف عرفان اسلامی، ص ۱۳۰-۱۳۲ و آموزه‌های صوفیانه...، ص ۲۳۰. لازم است این نکته را نیز تذکر دهیم که عرفان اسلامی بر خلاف ادعای سنت‌گرایان، به صراحت حقانیت ادیان دیگر در زمان حاضر را رد کرده و آنچه در این زمینه، مورد استناد سنت‌گرایان است، تنها بر وحدت جوهری ادیان الهی دلالت می‌کند که مورد پذیرش آیات و روایات نیز هست.

فرامین است؛ پر واضح است که طی این راه پر عقبه، حضور مرشدی را می‌طلبد که آداب سفر را به آدمی بیاموزد، لذا وجود شارع و مطرّق برای تأمین هدف هستی‌شناسانه عرفان اسلامی کاملاً ضروری است و الا طلب رسیدن به نهایت حقیقت و وحدت، بدون وجود راهنمای راه، مخالف بدیهی عقل است. به همین جهت، در عرفان اسلامی تکوین و تدوین، دو عنصر کاملاً مربوط به یکدیگر تلقی می‌شوند. محی‌الدین عربی سرّ تشریح شرع را همین مطلب بیان می‌کند و عقیده دارد که دین، مدبّری است که دنیا و آخرت آدمی را تدبیر می‌نماید تا انسان با حرکت مطابق آن، به سعادت و رضایت‌مندی خداوند برسد.^۱

بدین ترتیب می‌توان گفت که نگاه عرفان به دین، نگاه راهبری است که به تمامی فراز و فرودهای عالم هستی آگاه است و نیز از نقاط ضعف و قوت انسان مطلع است و نیز جایگاه انسان را در برابر خداوند، جایگاهی شأنی و محاکاتی می‌داند و در صدد است که انسان را به سمت تأمین هدف الهی سوق دهد، مشروط بر آنکه سالک نیز با انجام این دستورات میل و رغبت خویش را برای رسیدن به مقصود تأیید نماید. لذا تدوین، مطابق با تکوین و اقتضایات آن پدیده شده و تکوین نیز برای رسیدن به غایت خود، محتاج تدوین است.



۱. «... اعلم ایدک الله ان السفر حال المسافر و الطريق هو ما یمشی فیه و یقطعه بالمعاملات، المقامات، الاحوال و المعارف... و الانسان لما کان مجموع العالم و نسخة الحضرة الالهية التي هي ذات و صفات و افعال، احتاج الى مطرّق یطرق له السلوك عليها و السفر فیها... فكان المطرّق الشارع و الطريق المطرقة الشریعة فمن سافر فی هذه الطريق و صل الى الحقیقه» (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۳۸۳)

"گوهر دین" از منظر عرفان اسلامی**ساحت‌های سه‌گانه دین در عرفان اسلامی**

روشن گشت که دین عرفانی، با توجه به غایت تشریح که مدد رساندن به انسان در برآوردن غایت خلقت است، گام به گام سالک را به پیش می‌برد و از آنجا که وجود آدمی، قابل اتساع بوده و همواره در حرکت به سر می‌برد، شریعت نیز باید برای مراتب مختلف وجودی سالک، مدارج متفاوتی از خود را بنمایاند و در هر مرتبه به وزان سعه وجودی او برای وی جلوه نموده و معارفی متناسب با توان روحی او به وی عرضه نماید. به گونه‌ای که اگر آدمی در مقام تفصیل و کثرت باشد، دین نیز مرتبه تفصیلی و مشوب به کثرت را به وی ارایه نماید و اگر سالک در مقام قوت و احکام به سر می‌برد، تدوین نیز مرتبه‌ای قوی‌تر بر او ظاهر نماید. همچنان که قرآن کریم نیز از وجود دو مقام احکام (اندامج) و تفصیل در شریعت، خبر می‌دهد و می‌فرماید که: «کتابُ احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر» (هود، ۲) و در واقع باید نتیجه گرفت که دست تکوین‌گر و تدوین‌گر خداوند - یعنی شرع و وجود - کاملاً مطابق و همخوان با یکدیگر می‌باشند.

عرفا آن جلوه‌ای از دین را که برای عوام و متناسب با مقام کثرت هستی می‌باشد، شریعت و جلوه‌ای که برای خواص بوده، طریقت و تجلی دین برای خاص‌الخواص را که سازگار با مقام وحدت هستی است، حقیقت می‌نامند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۵۰؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸، ص ۴۰۲) و تصریح دارند که شرع الهی و وضع نبوی، بر هر یک از این سه صادق است و این سه اعتبارات مختلف یک حقیقت واحد هستند (آملی، ۱۳۶۸، صص ۵-۶).

شریعت همان دستورات فقهی و احکام الهی است که مبتنی بر سلسله‌ای از حقایق و مصالح است (مطهری، ۱۳۶۸، صص ۵ و ۶). و علمی است که به وسیله این علم، اعمال تصحیح شده (مستملی، ۱۴۱۳، ص ۱۱۲۱) و استحکام می‌یابد (همان، ص ۱۱۱۹). محی‌الدین، شریعت را چنین تعریف می‌نماید: «تکلیفٌ بأعمالٍ مخصوصةٍ أو نهي عن أفعالٍ مخصوصةٍ» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۵).

وی در ابیاتی در مورد شریعت آن را معبری برای وصول به مراحل بالاتر (همان، ص ۵۶۲) و در واقع، همان سنتی که رسولان به فرمان الهی آن را آورده‌اند، می‌داند (همان).

طریقت: اخذ نمودن به احوط، احسن و اقوم دستورات شریعت است (آملی، ۱۳۶۲، ص ۸؛ همان، ۱۳۶۸، ص ۳۴۴)، مرتبه بعدی شرع است. عرفا معتقدند مصالح و حقایقی که در تشریح

احکام شریعت پذیرفته شد، از نوع منازل و مراحل هستند که انسان را به سمت قرب الهی سوق می‌دهند (همان). و برای حق در هر مسأله‌ای از مسایل علم شریعت، ندایی است که عبد را به عمل مناسب با آن مسأله دعوت می‌نماید و قصد اجابت نمودن این بانگ حق، همان پاسخگویی به حکم و سر الهی نهفته در علم شریعت است که این پاسخگویی از مراحل آغازین آشنایی قلب عبد با انوار معرفت حقیقی حضرت حق بوده و وی را به حرکت، سلوک، طی منازل و مقامات نهایی و می‌دارد؛ چیزی که از آن به عنوان اعمال و معاملات قلبی یاد می‌گردد.

حقیقت: این مرحله از دین، ثمره دو بخش پیشین است که عبارتست از توحید عمیق عرفانی و قرآنی که به شناخت باطنی حقیقت هستی — همچنانکه در نفس الامر تحقق دارد — می‌پردازد؛ به این معنا که شارع پس از اعلام احکام ظاهری و عام شریعت و قرار دادن اعمال باطنی طریقت در آن، در مرحله بعدی معرفت ناب توحیدی خود را که جز نبی مرسل و ملک مقرب و مؤمن امتحان شده به نور الهی کسی توان مواجهه با آن را ندارند. آن توحیدی که برای عارف در این جلوه از دین رخ می‌نماید، وحدت عمیقی است که مبتنی بر این می‌باشد که ورای تمامی تجلیات و کثرات وجودی، موجود مطلق در نهایت اطلاق و اتساع تحقق دارد، که تمام اختلافات و تقابلات وجودات به کیفیت ظهور آن امر واحد باز می‌گردد، به گونه‌ای که همگی، شئون آن واحد قهارند (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۶۳). این مرتبه از شرع، عبارت از احوال و مقاماتی است که بیانگر وحدت حقیقیه است که خداوند را تنها حقیقت بالذات در وجود دانسته و سایر موجودات را تجلی آن می‌داند، به گونه‌ای که هیچ موطنی خالی از حضور وجودی او نبوده و استقلال در وجود را برای چیزی غیر از خود باز نمی‌گذارد، همچنان که محی‌الدین در تعریف حقیقت چنین می‌گوید: «حقیقت عبارت است از [درک وحدت] وجود و [بازگشت] اختلاف و تماثل و تقابلی که در آن تحقق دارد [به همان وحدت]» (همان).

«حقیقت، ظهور صفت حق است، آن سوی حجاب صفت بنده و چون حجاب جهل از دیده بصیرت بر طرف گردد، می‌بیند که صفت بنده، عین صفت حق است — در نزد آنان — و نزد ما اینکه صفت بنده عین حق است — نه صفت حق — پس ظاهر خلق است و باطن حق، و باطن منشأ ظاهر است» (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۰).

عارف در این جلوه از دین، موظف به ادب در مقام حقیقت می‌گردد و خداوند چشم قلب او را منور به نور معرفت حقیقی می‌گرداند. عرفا از این نحوه توحید به «توحید وجودی» تعبیر می‌نمایند و می‌گویند، همچنان که نفی آلهه کثیره از مسلمانات شریعت است، نفی وجودات

بالذات متعدد نیز در درجات بالای دین خواسته شده است و همچنان که توحید الوهی (نفی الهه کثیره) سبب زوال شرک جلی می‌شود، توحید وجودی (نفی وجودات بالذات کثیره) نیز سبب از بین رفتن شرک خفی می‌شود (آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۵). پس همچنان که شرک دو گونه است، توحید نیز دارای درجاتی است و مرتبه نهایی آن نفی تکثر وجودی و قول به وحدت وجود است. سید حیدر آملی مقام حقیقت را مرتبه "رویت کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت" و به تعبیری "مشاهده تفصیل در عین جمع" و یا "اثبات عین و اضافه غیر" و یا "دیدن شر در عین خیر" و یا "تمییز حق از خلق و فنای خلق در حق" می‌داند و بازگشت همه این تعاریف را به نفی وجود غیر، به طور ذهنی و خارجی و اثبات وجود حق سبحانه می‌داند (همان).

محمی الدین به وزن ابیاتی که در باب شریعت سروده است، حقیقت را نیز در سه بیت توصیف می‌کند.^۱

رابطه ساحت‌های سه‌گانه دین با یکدیگر (عینیت به حسب اصل، غیریت به حسب ظهور و بطون)

سؤال اساسی در این میان، چگونگی ارتباط میان این سه جلوه از دین است. آیا این سه، در حکم سه قسمت مجزا از دین‌اند که هیچ‌گونه ارتباطی با یکدیگر ندارند؟ اگر رابطه‌ای میان این سه برقرار است، به چه نحو است؟ و آیا این رابطه، علوی یکی بر سایرین را اثبات می‌نماید؟ اگر چنین است، کدامیک برتر می‌باشند؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید به تطابق میان تدوین و تکوین - که در ابتدا به آن اشاره شد - اشاره کرده و گفت، همچنان که تکوین دارای حقیقتی مطلق و ظهوراتی متفاوت است، تدوین نیز شامل حقیقتی واحد و ظهوراتی متفاوت می‌باشد و همانطور که حقیقت واحد تکوینی، مطلق وجود بود، در باب شرع نیز آن امر واحد، حق سبحانه (حقیقت مطلق به اطلاق مقسمی) خواهد بود؛ حقیقتی که در سه تعین حقیقت، طریقت و شریعت بروز نموده است و دقیقاً شبیه تجلیات تکوینی که بازگشت تفاوت در آنها به ظهور و بطون بود، در مورد تدوین نیز

۱. ان الحقیقة تعظیفی واحداً ابداً و العقول بالفکر ینفی الواحد الأحدا
فالأذات لیس لها تسان فیضها و الکون یطلب من آثاره العدا
والکمال لیس سوی عین محققة لا اهل فیها ولا ابدأ و لا ولبدأ

(ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۲)

سر اختلاف، به بطون و ظهور بر می‌گردد؛ بدین ترتیب، آنجا که ظهور حق مشرّع، قوی‌تر است، ساحت باطنی شرع نمایان می‌شود و آن جا که ظهور حقیقت حق، ضعیف‌تر می‌گردد، ساحت‌های ظاهری دین نمایان می‌شود. همچنان که در کتاب تکوین، حضور حق در تماماً مراحل مادون تثبیت و ظهور آن متفاوت می‌شود، در کتاب تدوین نیز همین گونه خواهد بود و همانطور که انتظار نمی‌رود، وجود مطلق با اطلاقش در مراتب مادون وجود ظهور یابد، در شرع نیز حقیقت مطلق، به تمام در شریعت ظاهر نمی‌شود. جندی بر طبق این نگاه، دین را امر واحد مشککی می‌داند که دارای سه مظهر است.^۱

عرفا معتقدند که اصل شریعت، همان اصل طریقت و متن طریقت، همان متن حقیقت است، زیرا که اصل هر سه همان حق مطلق یا شارع مقدس است که حضور او در این سه، سبب چنین تجلیاتی گشته است و اگر حق مطلق نبود، هیچ یک از این مجالی محقق نمی‌شد و تشریح نمی‌شد:

«پس عین [متن و اصل] شریعت، [همان] عین [متن و اصل] حقیقت است و شریعت حق است و برای هر حقیقی حقیقتی است. حق شریعت، وجود عین آن است و حقیقتش عبارتست از آنچه که در شهود تنزل می‌کند... پس در باطن همان گونه است که در ظاهر می‌باشد، بدون زیادی» (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۶۳).

محمی الدین برای توضیح عینیت، می‌گوید که همان مفادی که در مرحله حقیقت آمده، در شریعت نیز آمده است:

«می‌فهمیم که حقیقت حق را می‌طلبند و با آن مخالفت ندارد، حقیقتی نیست که مخالف شریعت باشد... پس شریعت همان حقیقت است» (همان).

بر حسب حقیقتی که اصل و متن وجودی این سه را تشکیل می‌دهد، این سه عینیت دارند: «وَاعْلَمُ أَنَّ الشَّرِيعَةَ وَالطَّرِيقَةَ وَالْحَقِيقَةَ... كَأَنَّ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ وَاحِدَةً» (آملی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۲). ایشان در جای دیگر این حقیقت واحد را امر الهی (بالی زاده، ۱۴۲۲، ص ۱۶) و اعتبارات صادق بر یک حقیقت واحد می‌خوانند (آملی، ۱۳۶۲، صص ۵ و ۶).

۱. «وَ الْكُلُّ (أَيَّ الْحَقِيقَةَ وَالطَّرِيقَةَ وَالشَّرِيعَةَ) تَعْنِيَاتٌ وَجُودِيَّةٌ وَتَنْوَعَاتٌ تَجْلِيَاتٍ جُودِيَّةٍ بِحَسَبِ خُصُوصِيَّاتِ الْقَوَائِلِ فَهُوَ مِنْ حَيْثُ الْأَصْلُ حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ هِيَ مَحْضُ الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ الْخَالِصِ لَاغَيْرِ. فَاتَّوَحَّدَ فِي الْحَقِيقَةِ وَالتَّعَدُّدُ فِي الظُّهُورِ وَالطَّرِيقَةَ» (جندی، بی تا، ص ۲۶۷)

پس نتیجه می‌دهد که اصل این سه ساحت، واحد است و البته روشن است که میان این سه، تفاوت برقرار است که بر اساس تشکیک در ظهور تفسیر می‌شود. همانطور که گفته شد، تطابق میان تکوین و تدوین، نمایانگر راه در تفسیر اختلاف مراتب سه‌گانه است. همچنان که در وجود به میزان شدت ظهور، جلوه‌های حق متعدد می‌گردد و میان مظاهر وجودی رابطه‌ای تشکیکی برقرار است، در شریعت (به معنای عام) نیز شدت جلوه‌گری است که تفاوت را سبب می‌شود؛ آنجا که قوت و اندماج بیش‌تر است، لایه باطنی‌تر از دین جلوه می‌نماید و آن‌جا که به کثرت مشوب می‌شود، لایه‌های ظاهری رخ می‌نمایند. محی‌الدین در این مورد به آنچه در مخاطبین این سه دیده می‌شود، استشهاد می‌کند که شریعت را، عامه و خاصه (اهل ظاهر و باطن) مردم عمل می‌نمایند، اما به حقیقت تنها خاصه مردم (اهل باطن) متعبدند، لذا میان شریعت و حقیقت، به ظهور و بطون تفاوت گذاشته می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۶۳). مستملی بخاری در شرح "التعرف"، در این باره می‌گوید:

«چون فاعل این سر (یعنی مقام حقیقت) در دل بنده حق تعالی باشد، تا بر سر امین نباشد، امانت به وی ندهند، وی امین نگاهداشت آداب است، هر که آداب شریعت، بیش نگاه دارد، او امین‌تر است و هر که امین‌تر است، حق را سر با وی بیش‌تر است. از بهر آن که شریعت نصیب ظاهر است و سر، نصیب باطن، ظاهر به کسی دهند و باطن به هر کسی ندهند و چون نگاهداشت ظاهر را نشاید، نگاهداشت باطن را کی شاید؟!» (مستملی بخاری، ۱۴۱۳، ص ۱۱۴۳). صاحب‌اللمع نیز با اشاره به این که شرع دارای ظاهر و باطن است، ظاهر را اعمال، دستورات و آداب و باطن را اعمال قلوب، مقامات و احوال مثل تصدیق، ایمان، یقین، قرب و شوق... معرفی می‌نماید (سراج طوسی، بی‌تا، ص ۲۳).

البته باید دانست همان دین تفصیلی و شریعت است (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۱) که در روح خود طریقتی را می‌نمایند که در نهایت، به حقیقت خواهد رسید (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۱۴۴). بدین ترتیب، روح شریعت، طریقت است (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ص ۱۹۱) و نتیجه عمل به طریقت، ایصال به حقیقت است (ابن فناری، ۱۳۷۴، ص ۷۰۴).

مقام حقیقت، گوهر دین در عرفان اسلامی

با این جهت‌گیری عرفان که همیشه مدار جلوه‌های ظاهری رجوع به جلوه‌های باطنی است، روشن می‌شود که آن جلوه از دین که گوهر آن است، مرتبه حقیقت و توحید وجودی است که به قوت و بطون خود، واجد تمام مجالی مادون و البته اضافات و کمالاتی که آنان فاقد آن

هستند، می‌باشد؛ زیرا شریعت مرحله ابتدایی و طریقت مرحله متوسطی و حقیقت مرحله نهایی است و همچنانکه در همه جا کمال امر ابتدایی به امر متوسط و کمال امر متوسط به امر منتهایی است، پس در امر دین نیز کامل‌ترین مرتبه که شایسته گوهریت است، همان مرتبه نهایی و باطنی، یعنی حقیقت است (آملی، ۱۳۶۲، ص ۳۱).

لذا حقیقت لب‌اللب، طریقت لب و شریعت قشر دانسته شده است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۸). این مطلب با تأملی در اقوال گذشته نیز روشن می‌شود؛ چنانکه اهل شریعت، عوام بودند و اهل طریقت خواص و اهل حقیقت کاملین و خاص‌الخاص محسوب می‌شدند.

با تأمل بر تطابق هستی‌شناختی جلوه‌های دین و وجود نیز به همین امر می‌رسیم، زیرا همچنانکه تعیین اول و ثانی از قوت وجودی بیش‌تری برخوردارند، مرتبه حقیقت نیز نسبت به مراتب مادون از بطون و اندماج و قوت بیش‌تری برخوردار است و همان‌گونه که در نگرش هستی‌شناسانه، مقام بطون، اصل و حقیقت مجالی مادون است، در بحث دین‌شناسی نیز ساحت باطنی، اصل و ریشه سایر ساحت‌هاست و لذا ساحت حقیقت که با کم‌ترین قید، حق به تشریح در آمده را نشانه می‌رود، گوهر دین است که دو جلوه دیگر را نیز در خود مستجن داشته و در آنها ساری و جاری است.

"حقیقت"؛ همان توحید ذاتی عرفانی: با تأمل در تعریف مقام حقیقت به دست می‌آید که این مقام ناظر به وحدت شخصیه است، زیرا که توحید حقیقی را مساوی نفی تکثر وجودی، معرفی می‌نماید. از طرفی این مقام، مرتبه توحید ذاتی عرفانی است؛ توحید وجودی عرفانی به سه قسم توحید ذاتی، افعالی و صفاتی تقسیم می‌شود، که در توحید افعالی، تمام افعال را فعل حق می‌داند و در توحید صفاتی، تمام صفات را و در توحید ذاتی، ذاتی جز حق نمی‌بیند (همان، صص ۱۵۱-۱۵۳) و البته در توحید ذاتی، توحید صفاتی و افعالی نیز مندرج است و میان این سه رابطه طولی برقرار است (همان، ص ۱۵۵). در رأس این سه، توحید ذاتی وجود دارد که از سایر مقامات بالاتر است.^۱

۱. «بِرَى صَاحِبِ هَذَا الْمَقَامِ كُلِّ الذَّوَاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْأَفْعَالِ مُتَلَاسِيَةً فِي اشْعَةِ ذَاتِهِ وَصَفَائِهِ وَأَفْعَالِهِ... وَ بِرَى ذَاتِهِ الذَّاتُ الْوَاحِدَةَ وَ صِفَتَهُ صِفَتَهَا وَ فِعْلَهُ فِعْلَهَا لِإِسْتِهْلَاكِهَا بِالْكَلْبِيَّةِ فِي عَيْنِ التَّوْحِيدِ. وَ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ وَرَاءَ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ مَقَامٌ وَ لَا مَرْتَبَةٌ فِي الْحَقَائِقِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْمَعَارِفِ الرَّبَّانِيَّةِ» (همان، ص ۱۵۳).

بدین ترتیب، آنچه در مقام حقیقت به معنای جمعی آن مراد است، تحلیل کثرت شأنی در صفات و اسماء و ذات موجودات و بازگرداندن آنها به وحدت ذاتی و صفاتی و فعلی حق است که بالاترین این درجات، توحید ذاتی یا همان وحدت حقه حقیقه است.

"حقیقت"، مقام جمع: در بحث حقیقت، هر چند که توحید وجودی (نفی وجودات کثیره) باطن توحید الوهی (نفی آلهه کثیره) و لب آن محسوب می‌شود، اما هیچ‌گاه این قشر و ظاهر دور انداختنی و قابل زوال نیست. ایشان عقیده دارند که در ضمن توحید باطنی باید توحید ظاهری را نگاه داشت و همیشه از راه میانه سخن می‌گویند (همان، صص ۸۸ و ۸۹) و توحید حقیقی را توحید جامعی می‌دانند که خالص از شرک - جلی و خفی - و مشاهده غیر در وجود باشد؛ به گونه‌ای که غیر از حق چیزی را نبیند و شاهد و مشهود و عارف و معروف را مانند حقیقت واحدی در یابد (همان، ص ۳۱).

محمی‌الدین میان این دو توحید (الوهی و وجودی) و میان کثرت و وحدت و به تعبیری دقیق‌تر میان شریعت (که ناظر به مقام کثرت و تفصیل و عالم ملک بود) و مرتبه ابتدایی حقیقت (که ناظر به وحدت صرف بود) جمع می‌نمایند و به مقام "احدیت کثرت" قایل و واصلان به آن را «اهل جمع و وجود» می‌خواند و بیان می‌دارد که خداوند برای آنها خلوت مطلقه‌ای قرار داده است (همان، ص ۳۹۱).

در نهایت، باید گفت این تجلیات سه‌گانه بایستی به گونه‌ای فهمیده شود که در مغایرت با یکدیگر نباشند، بلکه شریعت و طریقت، مؤکد حقیقت و حقیقت، مقوم آن دو باشد؛ زیرا میان این سه رابطه تشکیکی برقرار بوده و در هر تشکیکی، مرتبه بالایی مقوم پایینی و مراتب مادون مظهر و مؤکد مراتب مافوق است. مدار توحید الوهی در شریعت همان توحید وجودی حقیقی است و اصل در توحید الوهی که مطابق با عالم ماده و ملک می‌باشد، همین توحید وجودی است. محمی‌الدین نیز این رابطه را این‌گونه توضیح می‌دهد که ظاهر همیشه در باطن موجود است، اما این باطن است که فراتر از ظاهر می‌رود (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۸).

در نهایت باید دانست که کمال بودن حقیقت برای طریقت و طریقت برای شریعت سبب بی‌نیازی از آنها نمی‌شود و همچنان که هر قشری، ظاهری است که بدان، باطن صیانت می‌گردد، هم‌چنین شریعت به طریقت و طریقت به حقیقت مصونیت می‌بخشد و هر آن کس که حال و فعلش به قول و شریعت حفاظت نگردد، حقیقت و طریقتش نیز فاسد شده و اسیر هوی و

هوس، وسوسه، کفر و زندقه می‌گردد^۱ (آملی، ۱۳۶۲، ص ۲۳).

«آن کس که ظاهرش را پاک نگرداند، همچنان که ظاهرش آلوده به عصیان حق گشته است، ابلیس باطنش را نیز به تلویث می‌کشد و در او غرور و خدعه می‌نماید تا گمان برد که به حقیقت نایل گشته است و حال آنکه سرابی بیش نیست» (مستملی بخاری، ۱۴۱۳، ص ۱۱۴۳).

«سنگ مثال، شریعت است و زر مثال حقیقت... پس مثال شریعت با حقیقت این است... که پدید آمد که صحت باطن نباشد، مگر با پاکی ظاهر» (همان، ص ۱۱۲۰).

شهید مطهری (ره) برای اثبات نیاز به مراتب مادون، پس از وصول به مرتبه اعلی، رابطه‌ای منطقی میان این سه برقرار می‌نماید که عارف (حقیقت) خاص مطلق است، در برابر زاهد (طریقت) و عابد (شریعت)؛ پس هیچ حقیقتی بدون طریقت و شریعت متصور نیست (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۱۵۴).

گوهر دینداری از منظر عرفان اسلامی

ساحت‌های سه‌گانه دینداری در عرفان اسلامی

دینداری انسان از نظر عرفان اسلامی ارتباطی تنگاتنگ با تلقی عرفان از دین الهی و هستی‌شناسی و نقش انسان در این میان دارد. عرفا مقام دینداری انسان را بر اساس استعداد نوعی او - نه استعدادهای شخصی - به سه مرتبه تقسیم می‌کنند؛ اگر انسان - نوع انسان - در مرحله‌ای از ادای دین باشد که در ارتباط با انسان‌ها و عالم ماده و ابلاغ دین به ایشان است، در درجه "رسالت" و اگر در مقام دریافت معارف توسط ملائکه از عالم بالا و ارتباط با عالم عقل است، در درجه "نبوت" و اگر بی واسطه با حضرت حق و عالم علم الهی مرتبط است، در مقام "ولایت" است.

البته چنانکه گفته شد، این مقامات برای نوع انسان‌ها متصور است و در مورد انبیا و معصومین (ع) به فعلیت رسیده است، لذا در توضیح آنها از لفظ نبی، رسول، ولی و واژه بعثت استفاده می‌نمایند:

۱. لذا باید صریحا اعلام داشت که:

«مَنْ ادَّعَى حَقِيقَةً مِنْ غَيْرِ شَرِيعَةٍ فَدُعَاؤُهُ لَا يَصِحُّ وَ لِهَذَا قَالَ الْجُنَيْدُ: عَلَّمْنَا هَذَا - يَعْنِي الْحَقَائِقَ الَّتِي يَجْرِي بِهَا أَهْلُ اللَّهِ - مُقْبِدًا بِالْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ أَيَّهَا لَاتَحْصِلُ إِلَّا لِمَنْ عَمَلَ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَ ذَلِكَ هُوَ الشَّرِيعَةُ وَ قَالَ (ص) إِنَّ اللَّهَ ادَّبَنِي فَحَسَنَ ادِّبِي وَ مَا هُوَ إِلَّا مَا شَرَعَ لَهُ فَمَنْ شَرَعَ تَأْدِبَ وَ مَنْ تَأْدَبَ وَصَلَ» (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۴۱۹).

رسالت: در رسالت، جهت ارتباط با خلق منظور است و تفاوت رسل بر خلاف تفاوت انبیا و اولیا - که به شخص نبی و ولی باز می‌گردد - به تفاضل امم است. زیرا رسول هر آنچه امت بدان نیاز دارند، به ایشان ابلاغ می‌نماید (همان، ص ۸۲۰). گاهی بعثت به سوی خلق همراه با تشریح است (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۰) و گاهی بدون تشریح صورت می‌پذیرد و لذا نبی به مرسل و غیر مرسل تقسیم می‌شود (بالی‌زاده، ۱۴۲۲، ص ۱۷۰).

با توجه به این تعریف از رسول، روشن می‌شود که هر چند بعثت رسولان انتصابی بوده و مستلزم عصمت رسول می‌باشد، اما آنچه که می‌تواند نقطه اشتراک میان معصوم و انسان‌های عادی قلمداد شده و سبب تلقی این مقام به عنوان مرتبه‌ای از دینداری برای نوع انسان شود، روح و اصل این مقام است که عبارتست از ارتباط با خلق؛ زیرا هر چند رسالت خبر از ارتباط رسول با عالم حق می‌دهد، اما به آن حیثیتی از مرتبه شخص رسول می‌نگرد که محشور با خلق بوده و در مرتبه‌ای ظاهری قرار دارد و نوع انسان‌ها نیز اگر در مقام تکثر و ارتباط داشتن با خلق قرار بگیرند، هم عرض حیث خَلقی رسول بوده و دارای مرتبه‌ای ظاهری از تدین می‌گردند.

نبوت: نبی شخصی است که با مدد گرفتن از ملائکه الهی، معارفی را از حضرت حق دریافت می‌نماید تا به میزان استعدادهای قوم به آنها ابلاغ نماید (همان، ص ۱۶۶) و این نحو از ارتباط با مردم مستلزم تصرفاتی است که به وسیله اجرای احکام شرعی و اطلاع دادن از اخبار غیبی و حقایق الهی و معارف ربانی به دست آمده از راه کشف و شهود صورت می‌پذیرد (آملی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۸).

در نبوت، دریافت از ملک که نوعی اختصاص الهی است، شرط می‌باشد و کسب در آن راهی ندارد. انبیا در دعوت، هدایت، قدرت و تصرف در خلق با یکدیگر مشترکند و تفاوت آنها در قوت و شدت تسدید ملکی است (همان، ص ۱۶۷).

آنچه اصل مقام نبوت را تشکیل می‌دهد، تسدید ملائکه و ارتباط با باطن و عالم عقل است؛ نبی در عالم عقل سفر و به واسطه ملائکه با خداوند ارتباط برقرار می‌نماید. پس انسان‌های غیر معصوم نیز اگر بتوانند از عالم مادون ملک رها شوند و به عالم عقل سفر نمایند، هر چند نبی انتصابی نمی‌شوند، اما به ایشان اقتدا نموده و روح مقام نبوت را در خود ایجاد می‌نمایند.

ولایت: در نظام عرفانی، هر موجود، وجود عینی‌اش، مسبوق به وجود علمی می‌باشد و این مربوط به حالتی است که در علم الهی به صورت شأنی از شئون علم الهی و در قالب ظهور علمی صفتی از صفات خداوند، به جلوه در آمده باشد. در آن هنگام چون در دایره علم الهی به

سر می برد، دارای تعینات حقانی و صفات ربانی بوده است، اما پس از ورود به عالم خارج از علم حق و پوشیدن لباس خلقی، صفات بشری جایگزین صفات ربانی گشته، موجودی که در عالم علم، حضرت حق را ظاهر و متجلی می نمود، اکنون با غلبه صفات بشری حضرت حق را مخفی می نماید (ابن ترکه، ۱۴۲۴، ص ۲۳۱؛ بالی زاده، ۱۴۲۲، صص ۵۶۶ و ۸۴۲). در این میان آنچه بر عهده انسان متدین می باشد، غلبه دادن دوباره صفات حقانی بر صفات بشری و تبدیل تعینات بشری، به تعینات الهی است. که در این حال، جهت بشری در جهت حقانی محو شده و فاصله میان عاشق و معشوق، عارف و معروف، شاهد و مشهود از بین می رود. از این مقام فناى عبد در حق و جایگزینی صفات حقانی بر مسند صفات بشری به ولایت تعبیر می کنند^۱ (همان، ص ۱۶۶).

دریافت حقایق به نحو اتحاد عارف در معروف و فانی شدن جهت خلقی در جهت حقی، چیزی است که روح مقام ولایت را تشکیل می دهد. در این حال، ولی حق را به حق مشاهده و در حد صفات او را جلوه گری می کند و بر اثر این مقام، بر همه اسرار مطلع می شود. عارف فانی که جهت بشری اش تبدیل به جهت حقانی گشته، با محو اثینیت خود در حضرت سبحان و زوال کثرات و تعینات بشری، می یابد که اصل باقی، تنها خداوند است و ماسوا، اگرچه به حق موجودند، اما بالذات اصالتی نداشته و از شوون حضرت باری تعالی هستند (همان، ص ۱۵۸).

پس فنا، ادراک شهودی وحدت اطلاق حق است و بقای به این معرفت، در سفر سوم که عارف به عالم خلق باز می گردد، اتفاق می افتد، اما در این بار، عارف ولی، کثرات را در متن واحد یافته، تفاوت آنها را به اختلاف در ظهور می داند.

«انسان آنگاه که راه اهل تحقیق و شهود را می پیماید و احکام کثرت امکانی اش در وحدت کلی وجود حق مستهلک گشت؛ یعنی در توجه ایجادى به وحدت عین ثابت خود - که همان صورت علمیه در عالم علم الهی است - نایل گشت، اتحاد و فنا برای او حاصل می شود و وجود علمی خود را مستهلک در وجود اطلاق حق می یابد (ابن ترکه، ۱۴۲۴، ص ۴۳۵).

۱. «وَ هَذَا الْفَنَاءُ مُوجِبٌ لِأَنْ تَعِينَ الْعَبْدُ بِتَعْيِينَاتِ حَقَّانِيَةِ الْهَيْبَةِ وَ صِفَاتِ رَبَّانِيَةِ مَرَّةٍ أُخْرَى [ای بَعْدَ تَعْيِينِهِ الْخَاصِّ لَهُ] وَ هُوَ الْبَقَاءُ بِالْحَقِّ فَلَا يَرْتَفِعُ التَّعْيِينُ مِنْهُ مُطْلَقًا» (همان، ص ۱۶۹).

عارف برای رسیدن به این هدف، می‌بایست عوالم را یکی پس از دیگری طی نموده، پس از انتهای سفر اول و در نهایت سفر دوم، به آنچه از صفات که می‌تواند، متصف گشته و با غلبه تعین حقانی و بقای به آن در سفر سوم، به سمت عوالم مادون رجعت نماید. سپس در سفر چهارم، دست سائرین را گرفته، به مقام کامل مکمل ارتقا یابد (همان، صص ۱۶۹-۱۷۰).

پس ابتدای ولایت، ابتدای سفر دوم است و از آنجا که صفات الهی به وزان ذات حق اطلاق و نامتناهی می‌باشند، کمال مترتب بر "اتصاف به صفات" نیز نامتناهی خواهد بود که در این صورت، تفاضل اولیا، به میزان تخلّق به صفات الهی و عمق فنا و بقای آنهاست. پر واضح است که این درجه از دینداری از آن نوع انسان است و البته غیر معصومین - علیهم‌السلام - به مدد انسان کامل و به مشکات او به این درجات نایل می‌شوند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۶۲).

رابطه مراحل دینداری با یکدیگر (عنیت به حسب متن، غیریت به حسب ظهور)

در عرفان، نبی تنها با اطلاع بر عالم عقل، نمی‌تواند رهبری خردمندان جهان را به دست بگیرد؛ بلکه آنچه وی را در تمشیت امور مردم در قالب انبیا یا تشریح، مدد می‌رساند، اطلاع وی است، بر حقایق نه از راه ملک، بلکه بی‌واسطه و به صورت مستقیم. زیرا در عرفان اسلامی، انسان از ملک برتر است و آنجا که ملک مقرب، راه نمی‌یابد، حقیقت اصلی مقام انسان کامل و حقیقت محمدیه (ص) است (همان، ۱۳۷۸، ص ۹۴)؛ در نتیجه اکتفای صرف به انبئات ملائکه برای خلیفه الهی کافی نیست (بالی‌زاده، ۱۴۲۲، ص ۲۶۲). به عبارت دیگر، رسول قبل از آنکه نبی باشد و نبی پیش از آنکه مسدّد به ملائکه الهی باشد، در عالم علم الهی (عالم اله) حاضر می‌شود و در آن فانی و بدان باقی می‌گردد. لذا نبی، ابتدا ولی است و سپس با تشریح به سمت خلق مبعوث می‌شود (همان، ص ۱۶۹).

ابن عربی در بیان رابطه ولایت و نبوت، انبیا را عده‌ای از اولیا می‌داند که خداوند آنها را برای خودش منتخب ساخته و دلیل این اختیار و قرب را عبادت و شایستگی ذاتی انبیا می‌داند که این خصوصیت ذاتی به وسیله مقام ولایت رقم می‌خورد. هر چند مقام انبیا از اولیا بالاتر است، اما این برتری به دلیل وجود ولایت قوی‌تر انبیا است و در نتیجه، این مقام ولایت است که سرنوشت مقام نبوت را روشن می‌سازد و این دو به لحاظ حقیقت یک منشأ دارند و تفاوتشان در شدت و ضعف بازنمایی این حقیقت واحدست که به صورت تشکیکی اتفاق می‌افتد (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۳).

در نتیجه، رسول قبل از مقام رسالت دارای مرتبه نبوت است و نبی پیش از نبوت باید به مقام ولایت دست یافته باشد و در واقع میان این سه، اتحاد نفس الامری برقرار است و البته آنچه این سه را از یکدیگر ممتاز می‌سازد، رابطه ظهور و بطونی است که میان آنها یافت می‌شود (آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۸۵)؛ با این معنا که ولایت، جلوه قوی و بطن الباطن، نبوت جلوه باطنی و رسالت جلوه ظاهری دینداری است^۱ (بالی زاده، ۱۴۲۲، ص ۱۶۷).

در حقیقت، ولایت سر نبوت و مقام اصلی انسان کامل است و از آنجا که نبوت و رسالت مربوط به عالم عقل و ماده‌اند، با برچیده شدن عوالم خلق، نبوت و رسالت نیز زایل می‌شوند؛ در حالیکه ولایت، مقامی است که از لا و ابداء موجود می‌باشد و هیچ‌گاه فانی نمی‌شود. پس ولایت، اصل در مقامات انسان‌های کامل و منشأ آنها محسوب می‌شود (آملی، ۱۳۶۸، صص ۹۹-۱۰۰)، زیرا ظاهر، تأیید، قوت و تصرف خود را از باطن می‌گیرد (بالی زاده، ۱۴۲۲، صص ۱۶۷-۱۶۸).

بر اساس این حقایق، عرفا تصریح دارند که ولایت برتر از نبوت و نبوت برتر از رسالت است و سر آن را همان ظهور و بطن میان این سه عارف می‌دانند:

«مرتبه ولایت اعظم از مرتبه نبوت و نبوت اعظم از مرتبه رسالت است، زیرا رابطه اینها رابطه باطن الباطن، باطن و ظاهر است» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۸۵).

مقام ولایت، گوهر دینداری در عرفان اسلامی

مقام ولایت، مرتبه‌ای باطنی و قابل وصول برای عموم نشأه انسانی است که به دلیل شدت و قوت، گوهر دینداری (با احتساب تمامی موجودات صالح برای دینداری) محسوب می‌شود و البته مقام سخت و دشواری است که جز فحول و ارباب ارادت قویه به این ساحت دست نمی‌یابند. باید دانست که گوهر بودن مقام ولایت، سبب خروج دینداران در مقام رسالت و نبوت، از مقام تدین و دینداری نمی‌گردد، بلکه نشانگر این امر است که دینداری اولیا برتر و عمیق‌تر از دینداری انبیا و رسولان است؛ چنانکه در تمامی اموری که اختلاف تشکیکی دارند، امر بر همین منوال است.

۱. «و فی الحقیقه الولایه هی باطن النبوة الّتی ظاهرها التصرف فی الخلق بإجراء الأحکام الشرعیة علیهم و بإظهار الآتیا و الارشاد لهم بأخبار الحقائق الالهیه و المعارف الربانیة کشفاً و شهوداً و الفرق بین النبی و الرسول و السولی ان النبی و الرسول لهم التصرف فی الخلق بحسب الظاهر و الشرعیة و السولی التصرف فیهم بحسب الباطن و الحقیقه و من هنا قالوا: الولایة لله تعالی و أهل البیت» (آملی، ۱۳۶۷، صص ۴۰۳-۴۰۴).

مقام ولایت، مقام بقای بعدالفنا: ولایت، فنای عبد در حق و بقای به اوست، که از آن به مقام جمع تعبیر می‌نمایند و صاحب آن، موحد کامل نام دارد.^۱

محمی‌الدین نیز در تعریف موحد حقیقی قایل به مقام جمع‌الجمع شده و اخذ یکی و ترک دیگری را سبب کفر و الحاد می‌شمارد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۲).

ضرورت عنصر بقا، از تعریف مقام ولایت نیز روشن می‌شود، زیرا چنانکه گفته شد که ولایت با ابتدای سفر دوم و تبدیل تعینات خلقی به صفات حقی آغاز شده و با سفر سوم و بازگشت حقانی به عوالم خلقی ادامه می‌یابد تا آنکه با ادامه اسفار و طی سفر چهارم که دستگیری از خلق است، به پایان می‌رسد؛ پس ولی کسی است که از تعیین بشری فانی و به تعیین الهی باقی می‌گردد و با وجهه حقانی خود، در موجودات سریان یافته و به هدایت آنها می‌پردازد:

«انسان کامل مانند سریان حق در موجودات، در عالم ساری می‌گردد و این اتفاق در سفر سوم - که بقای بعد الفناء است - صورت می‌پذیرد و در این هنگام سفر عارف تمام شده و برای عارف، حق‌الیقین حاصل می‌شود. از اینجا روشن می‌گردد که آخریت عین اولیت است و راز اینکه او اول و آخر و ظاهر و باطن و به همه چیز عالم است، واضح می‌گردد» (بالی‌زاده، ۱۴۲۲، ص ۱۴۳).

مقام ولایت، شهود حق‌الیقینی: چنانکه روشن شد - خصوصاً از متن قبلی - این مرحله از دینداری، صرفاً لفظی و ذهنی نمی‌باشد، بلکه رسیدن به آن مستلزم مجاهدات کثیره و خلاصی از صفات و تعینات بشری است و به نحو حضوری و در بالاترین درجه آن، یعنی حق‌الیقین صورت می‌پذیرد.^۲

۱. «لو جمع (العارف) بین المرتبتین بحيث لا یحتجب باحدهما عن الآخر اغنی لا یحتجب بالکثره عن الوحده و بالفرق عن الجمع (فقد صار موحدًا عارفًا کاملًا)» (همان، ص ۱۱۶).

۲. «هذا المقام (ای مقام الولایه) هو مشاهدده الحق من حیث الوحده و اکثره و الجمع و الفرق و من حیث الجمع بینهما» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۵).

بررسی رابطه گوهر دین و گوهر دینداری در عرفان اسلامی

تناظر مراتب دین با مراتب دینداری

پس از معرفی گوهر دین و تشریح مرتبه نهایی آن که «حقیقت» بود و ارایه گوهر دینداری و شرح مقام آن، که «ولایت» بود، اکنون در صدد آن هستیم، با نگاهی تطبیقی به بررسی شباهت‌های بین این دو و اینکه آیا میان مرتبه‌های اعلای دین و مقام نهایی دینداری ارتباطی وجود دارد یا نه، پردازیم.

چنانکه گذشت دین دارای سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت و دینداری دارای سه مرحله رسالت، نبوت و ولایت بود؛ تناظر این سه با یکدیگر، به صورت موازی است، به این معنا که نبی که پیش از نبوت به مقام ولایت رسیده و اکنون به سمت خلق مبعوث شده است (رسول نبی ولی)، از حیث رسالتش، شریعت را، از جهت نبوتش، طریقت را و از حیث ولایتش حقیقت را داراست (همان، صص ۳۴۶ و ۳۶۷). و نبی‌ای که به رسالت مبعوث نشده (نبی ولی)، از حیث نبوت طریقت را و از جهت ولایت حقیقت را ارایه داده و ولی‌ای که به نبوت و رسالت نرسیده (ولی)، تنها حقیقت را بیان می‌دارد.

«تصرف نبی و رسول در خلق به حسب ظاهر و [طریقت و] شریعت و تصرف ولی به حسب باطن و حقیقت است» (آملی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۸).

برای روشن شدن مطلب آنچه در هر یک از دین و دینداری جاری است را متذکر می‌شویم: عینیت به اصل، غیریت به ظهور و بطون: با رجوع به بخش‌های گذشته به دست می‌آید، همانطور که در ساحت‌های دین، همگی از جهت اصل که «حق مطلق» بود، متحد و به ظهور و بطون متفاوت بودند، در مراتب دینداری نیز هر سه مرتبه، از لحاظ متن وجودی، عین یکدیگر و با توجه به ظهور و بطون از همدیگر متمایز بودند.

حاصل آنکه شریعت و رسالت تجلیات حق‌اند، از حیث ظاهر، طریقت و نبوت از حیث باطن و حقیقت و ولایت از حیث باطن الباطن و همانطور که در مراتب دین، مرتبه حقیقت تمام ظواهر را در خود داشت، در مراتب دینداری نیز ولایت منشأ و اصل نبوت و رسالت است و البته همچنانکه گفته شد، اهل جمع در هر یک از مراحل دین و دینداری برترین بوده‌اند و در نهایت شریعت، طریقت و حقیقت، در رسولی که از مرحله نبوت و ولایت عبور نموده است، جمع می‌شود و شخصی واحد از آن جهت که برای اهل ظاهر معارف را بیان می‌دارد، از مرحله ظاهری خود مدد گرفته و از آن حیث که به اهل باطن تعلیم می‌دهد، از جلوه باطنی خود

استمداد گرفته و تجلی باطنی دین و دینداری را نمایان می‌سازد.

«کسی به دلیل این حرف ما که گفتیم توحید الوهی به انبیا و توحید وجودی به اولیا اختصاص دارد، نباید گمان کند که انبیا نصیبی از توحید اولیا و اولیا بهره‌ای از توحید انبیا ندارند، زیرا هریک از این دو دربردارنده دیگری است، اما هر یک به امر خاصی مأمورند؛ یعنی انبیا، اگرچه در ظاهر به توحید الوهی دعوت می‌کنند، ولی در باطن مرشد به توحید وجودی‌اند. البته اولی دعوت برای عوام و دومی برای خواص است و البته هر دو بر نبی واجب است. امر در مورد اولیا نیز بر همین منوال است که از نظر ظاهر دعوت به توحید الوهی و از حیث باطن دعوت به توحید وجودی می‌نمایند» (آملی، ۱۳۶۸، صص ۸۷-۸۸).

تناظر با عوالم هستی: شریعت مربوط به عالم ماده، طریقت به عالم میان ماده و اله و حقیقت مرتبط با عالم اله است. این در حالی است که رسالت و نبوت و ولایت نیز هر یک به ترتیب مرتبط با عالم ماده، نفس و عقول و عالم اله‌اند. با این بیان، تناظر میان مراتب سه‌گانه با توجه به قاعده منطقی «مساوی لمساوی مساوی» روشن می‌شود.^۱

ولایت، شهود حق الیقینی حقیقت یا حقیقت، متن شهودی ولایت: آنچه میان حقیقت و ولایت مشترک است، عدم مطرح شدن غیر در این دو مرتبه است و این به دلیل عدم ورود به عالم عینی و کثرت خلقی است. این شباهت سبب می‌شود که این دو به گونه‌ای تفسیر شوند که به وحدت در عالم اله خدشه وارد نگردد. آنچه با رجوع به مفاد هر یک روشن می‌گردد، این است که حقیقت متن است و ولایت، شهود آن متن. ولایت مشاهده حقیقت نفس‌الامری است و هر کس سلطان حقیقت بر او غلبه یابد، بر اثر شهود وحدت حقیقی، از خود فانی و به حق باقی می‌گردد:

«اگر عارف از توهم آثار غیر رها شود و با صفات حق بقا یابد و سلطان حقیقت بر او مستولی شود، به گونه‌ای که هیچ اثر و عینیت و رسمیتی برای غیر مشاهده ننماید، به چنین عارفی گفته می‌شود که از خلق فانی و به حق باقی گشته است» (همان).

۱. «و المراد من مجموع هذا البحث ان ثبت ان الرسل و الانبياء و الاولياء - عليهم السلام - كانوا مراعين للمراتب الثلاثة اعنى الشريعة و الطريقة و الحقيقة و كانوا اهلها و ان رعاية المراتب الثلاثة واجبة على كل عاقل و ان على هذا بدأ مذهب اهل الله تعالى و به انختم و قد ثبت ذلك و تحقق» (همان، ص ۳۶۷).

در نهایت، باید گفت که ولایت، اتحاد با مقام حقیقت است، همان شهود وحدت حقیقی در مرتبه حقیقت. پس "وحدت حقیقی" به لحاظ متن، "حقیقت" و به لحاظ شهود، "ولایت" است و گوهر دین و دینداری متحدند، زیرا در هر دو آنچه محور قرار می‌گیرد، وحدت حقیقیه حق است که در حقیقت، متن است و در ولایت، مشهود. به تعبیری اگر سالک آنچه را در علم الهی - که بازگشت کثرت به وحدت در اسم جامع الله و یا در برزخ میان واحدیت و احدیت تعیین اول - رخ می‌دهد، در نهایت، سفر دوم به نحو حق‌الیقینی شهود نماید، سبب می‌شود که از خود فانی و به حق باقی گردد.

پس نتیجه این که روح حقیقت و ولایت، وحدت اطلاقی حق است و آنجا که سلطنت حقیقت حاکم شود، تمامی صفات در سالک پیاده می‌گردد که در نتیجه، پس از بازگشت وی به عالم خلق، غایت هستی که "تَعْرِفِ حَقَّ بَعْدَ حَقِّهِ" است، به دست می‌آید. البته در میزان رهیافت سالکین به وحدت حقیقی و تجلی ذاتی نیز مراتب تشکیکی برقرار است و سر اختلاف انبیا و اولیا نیز به این امر باز می‌گردد.

نتیجه

«گوهر و صدف» دین، هر چند برای اولین بار در مغرب زمین مطرح شد، اما می‌توان در آموزه‌های عرفانی تحلیلی دقیق برای آن یافت؛ که برای توضیح آن نیاز به فهم صحیح مبانی دینی و هستی‌شناسی عرفان اسلامی است. از منظر عرفان اسلامی هر یک از مقوله‌های «دین» و «دینداری» دارای حقیقت مستقل و نفس‌الامری هستند؛ به گونه‌ای که وجود یکی از حضور دیگری غنا حاصل نمی‌کند و البته میان این دو ارتباط عمیقی وجود دارد.

«دین» واقعیت مطلق دارد که دارای سه جلوه شریعتی، طریقتی و حقیقتی است. شریعت مجموعه احکام و مقررات الهی است که در سطح انسان‌های عوام، ارایه معرفت می‌نماید. طریقت آداب سیر و سلوکی است که برخاسته از متن شریعت بوده، برای خواص از انسان‌ها عرضه می‌شود و حقیقت توحید، حقیقتی است که تحقق بالذات را تنها برای خداوند سزاوار دانسته و او را به وحدت حقیقیه می‌ستاید. رابطه‌ای که میان این سه برقرار است، از نوع ظهور و بطون است، چنانکه از نوع مخاطبان آنها نیز، فهمیده می‌شود. برقراری رابطه ظهور و بطون سبب می‌شود که ظاهر، رقیقه باطن باشد، به گونه‌ای که حقیقت باطن، تجلی ظاهر را به دنبال داشته باشد، بر این اساس همانطور که ظاهر در ابتدا لازم است، تا انتها نیز ضروری خواهد بود

و وجود حقیقت، شریعت و طریقت را مباح نمی‌سازد. این نوع رابطه وقتی خوب فهمیده می‌شود که میان عالم تکوین و عالم تدوین مقایسه‌ای صورت بگیرد. حقیقت که همان توحید ذاتی حقیقی حق است، مطابق با عالم اله است؛ جایی که کثرت اسمایی در احدیت جمع اسم جامع‌الله مندرک شده و اشمال اسم جامع‌الله بر تمامی اسما مادون حافظ این وحدت می‌گردد.

«دینداری» نیز واقعیت مطلق است که دارای سه جلوه رسالتی، نبوتی و ولایتی می‌باشد، ولایت، مشاهده حق‌الیقینی وحدت حقیقی حق است که برای انسان‌های کامل رخ می‌دهد. نبوت، تسدید ملکی است که نتیجه آن وحی و ابلاغ آن به مردم است، که اگر این ابلاغ در قالب شریعت خاصی باشد، رسالت نام می‌گیرد. رابطه‌ای که میان این سه برقرار است، رابطه ظاهر و باطن است، به این تقریر که ولایت باطن نبوت و نبوت باطن رسالت است؛ لذا گوهر دینداری، ولایت است.

آنچه در مرحله ولایت اتفاق می‌افتد، فانی شدن خلق در حق و بقا یافتن او به حق است. عارفی که به مرتبه ولایت می‌رسد، تعینات بشری را از خود زایل نموده و به تعین الهی متعین می‌شود، به گونه‌ای که کثرت را راجع به وحدت و وحدت را ساری در کثرت می‌بیند. با تحلیل‌های هستی‌شناسانه روشن می‌گردد که موطن این شهود، همان احدیت جمع اسم جامع‌الله است؛ جایی که کم‌ترین کثرت به صورت اندماجی در اسم جامع، مستجن گشته است. سالک پس از اتحاد با اسم جامع‌الله با وجهه حقانی، دوباره به سمت عالم خلق باز گشته تا از سایر خلائق دستگیری نموده و به تمشیت امور آنان بپردازد. پس مقام دینداری نیز تفسیری هستی‌شناسانه به خود می‌گیرد. هر چند ولایت، از نبوت و رسالت بالاتر است، اما رسول که دارای هر سه مقام است، از ولی که یک مقام و نبی که دو مقام دارد، بالاتر است. و آن اسمی که در تجلی شهودی به ولی القا وحدت ذاتی یا صفاتی و یا افعالی می‌نماید، حق است از جهت ربوبیت، یعنی اسم جامع‌الله از حیث تدبیر و ربّ و یا حق از جهت تدبیر، دقیقاً همان اسمی است که مقتضی و مسبب شریعت (به معنای عام) می‌باشد. پس ولایت جهت حقانی و مطابق با عالم اله، نبوت جهت ملکی و مطابق با مابین عالم اله و ماده و رسالت، جهت بشری و مطابق با عالم ماده است.

در نهایت مقام‌های سه‌گانه دین با مراحل سه‌گانه دینداری متناظر خواهد بود. زیرا ولایت، مشاهده حق‌الیقینی حقیقت است و شریعت همان مفاد رسالت رسول است و طریقت، راه نبی است که نشانگر آداب تعامل وی با عالم ملایکه و چگونگی ادراک قلبی از راه نفس و عقل منور می‌باشد. این تناظر با تطبیق هر یک از تقسیم‌های سه‌گانه با عوالم هستی روشن‌تر می‌شود؛

زیرا که موطن حقیقت و ولایت اسم جامع الله، طریقت و نبوت ما بین عالم اله و ماده و شریعت و رسالت عالم ماده می باشد. پس هر چند دین و دینداری امور مستقلی هستند، اما در تعامل با یکدیگر و بر اساس یکدیگر تعریف می شوند.



منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آملی، سید حیدر (۱۳۶۲)، "اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه"، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴. _____ (۱۳۶۷)، "المقدمات من کتاب نص النصوص"، تهران، توس.
۵. _____ (۱۳۶۸)، "نقد التمود فی معرفه الوجود"، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۶. _____ (۱۳۶۸)، "جامع الاسرار و منبع الانوار"، تهران، علمی و فرهنگی.
۷. ابن ترکه، صائن الدین علی ابن محمد (۱۳۷۸)، "شرح فصوص الحکم"، قم، بیدار.
۸. _____ (۱۴۲۴)، "التمهید فی شرح قواعد التوحید"، بیروت، ام القرى للتحقیق و النشر.
۹. ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۰)، "فصوص الحکم"، تهران، الزهراء (س).
۱۰. _____ (۱۳۷۸)، "الفتوحات المکیه"، بیروت، دارصادر.
۱۱. ابن فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، "مصباح الانس"، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
۱۲. الاحسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵)، "عوالی الالکی"، قم، سیدالشهداء.
۱۳. استیس، والتر ترنس (۱۳۶۷)، "عرفان و فلسفه"، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
۱۴. بالی‌زاده، مصطفی (۱۴۲۱)، "شرح فصوص الحکم"، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۵. پترسون، مایکل؛ هاسکو، ویلیام؛ رایشنباخ، بروس؛ بازینجر، دیوید (۱۳۷۶)، "عقل و اعتقاد دینی"، ترجمه احمد و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۱۶. پراودفوت، وین (۱۳۷۷)، "تجربه دینی"، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۱۷. جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۷۰)، "نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص"، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۸. جندی، مؤیدالدین (بی تا)، "شرح فصوص الحکم"، بی جا، بی تا.
۱۹. جیمز، ویلیام (۱۳۷۸)، "تجربه دینی اصل و منشأ دین"، ترجمه مالک حسینی، سال ششم، شماره سوم و چهارم، تهران، نقد و نظر.
۲۰. حسین زاده، محمد (۱۳۷۶)، "فلسفه دین"، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۱. خندق آبادی، حسین (۱۳۸۰)، "حکمت جاویدان"، تهران، مؤسسه دانش و پژوهش ایران.
۲۲. سراج طوسی، ابو نصر (بی تا)، "اللمع فی التصوف"، مصحح رینولد نیکلسون، تهران، جهان.
۲۳. شوان، فریتیف (۱۳۸۳)، "اسلام و حکمت خالده"، ترجمه فروزان راسخی، تهران، هرمس.
۲۴. _____ (۱۳۸۱)، "گوهر و صدف عرفان اسلامی"، ترجمه مینو حجت، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲۵. شیروانی، علی (۱۳۸۱)، "مبانی نظری تجربه دینی مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف اتو"، قم، بوستان کتاب.
۲۶. صادقی، هادی (۱۳۷۹)، "دین و تجربه، نقد و نظر"، ش ۳ و ۴، سال ششم، پاییز.
۲۷. عبداللهی، محمدحسن (۱۳۸۶)، "نقد و بررسی اندیشه وحدت متعالی ادیان از دیدگاه دکتر سیدحسین نصر"، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۸. فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۷۹)، "مشارق الدراری"، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۱)، "تجربه دینی و گوهر دین"، قم، بوستان کتاب.
۳۰. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۶)، "ایمان و آزادی"، تهران، طرح نو.
۳۱. المجلسی، محمدتقی (۱۴۰۴)، "بحار الانوار"، بیروت، الوفاء.
۳۲. مستملی بخازی، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۴۱۳)، "شرح التعرف لمذهب التصوف"، تهران، اساطیر.

۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، "آشنایی با علوم اسلامی کلام، عرفان و حکمت عملی"، تهران، صدرا.
۳۴. نصر، حسین (۱۳۸۳)، "آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام"، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۳۵. _____ (۱۳۸۱)، "جاودان خرد"، تهران، پژوهش و نشر سهروردی.
۳۶. _____ (۱۳۸۰)، "معرفت و معنویت"، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۳۷. _____ (۱۳۷۹)، "نیاز به علم مقدس"، ترجمه حسن میناوندی، قم، طه.
۳۸. _____ (۱۳۸۲)، "آموزه‌های صوفیانه از دیروز تا امروز"، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران، قصیده‌سرا.
۳۹. _____ (۱۳۸۲)، "مروری بر اندیشه‌های دین پژوهی فریتویف شوان"، اخبار ادیان، شماره اول، تهران، قصیده‌سرا.
۴۰. همدانی، عین القضاة (۱۳۷۳)، "تمهیدات"، به تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
۴۱. هوردن، ویلیام (۱۳۶۸)، "راهنمای الهیات پروتستان"، ترجمه طاطه‌وس میکاییلیان، تهران، علمی و فرهنگی.
۴۲. یزدان پناه، سید یدالله (بی‌تا)، "جزوات عرفان نظری"، دایره المعارف علوم عقلی اسلامی، قم، مؤسسه امام خمینی.
۴۳. یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۷)، "نقد و بررسی جنبش اسلام معاصر نوگرایی دینی"، تهران، قصیده‌سرا.
۴۴. ملکیان، مصطفی (۱۳۵۰)، "مسایل جدید کلامی"، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).