

## عرفان؛ روح اسلام

سید علی اکبر هاشمی کروی\*

### چکیده

در این نوشتار به تبیین رابطه عرفان اسلامی با آموزه‌های اسلام، اعم از کتاب، سنت و سیره نقلی و عملی معصومان پرداخته می‌شود. پرسش اصلی این نوشتار این است که بین عرفان و اسلام چه نسبتی از نسبت‌های چهارگانه برقرار است؟ بر این اساس، تلاش شده جایگاه رفیع و بی‌بدیل عرفان را در میان سایر علوم اسلامی نشان داده و از آن رفع اتهام شود. روش مناسب برای این کار، بررسی آموزه‌های اصلی عرفان و مقایسه آن با آموزه‌های اسلامی است. بنابراین با طرح چهار بحث «خاستگاه عرفان»، «مؤیدهای اسلامی آموزه‌های عرفانی»، «وحي، الهام، کشف» و «شریعت، طریقت، حقیقت» به پرسش‌های فرعی به دست آمده از تحلیل پرسش اصلی، پاسخ داده شده است تا از این طریق پاسخی برای پرسش اصلی فراهم شود. نتیجه آن که نسبت عرفان با اسلام ضدیت کلی نیست؛ عرفان با دین اسلام سازگاری مضمونی دارد و این سازگاری به نحو جزئیت و بلکه عینیت است. بنابراین عرفان اخص مطلق از اسلام است و با نظری دقیق‌تر عین اسلام است و بین آن دو نسبت تساوی برقرار است. عرفان هیچ بخشی از دین را مهمل نگذاشته، به همه بخش‌ها، مرتبه‌ها و لایه‌های دین اهتمام دارد. از سوی دیگر در کامل‌ترین و عالی‌ترین نوع دین‌فهمی و دین‌داری هیچ بخشی از دین از نگاه عرفانی مغفول نمانده است. عرفان روح دین است که در همه بخش‌ها و لایه‌های آن حضور دارد.

**کلیدواژه‌ها:** خاستگاه عرفان، مؤیدهای اسلامی آموزه‌های عرفانی، الهام، کشف، طریقت، حقیقت.

---

\* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقر العلوم (hashemi.aliakbar@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۴/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۰۷

غالباً در نگاه توده مردم متدین، عارفان در قیاس با سایر علمای دینی از جذابیت و عظمت خاصی برخوردارند. شگفت آن که این افراد غالباً نمی‌دانند عرفان چیست و یک شخص دقیقاً چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد تا عنوان عارف بر او صدق کند. در بین خواص و علما نیز بحث‌های عرفانی و بحث‌های ناظر به عرفان همواره پرمناقشه‌ترین و جنجال‌برانگیزترین مباحث بوده است. در عین این که عرفا، عارفان را اصیل‌ترین و عمیق‌ترین بخش یا لایه دین و به اصطلاح لب و عصاره آن می‌دانند و عارفان واقعی را عمیق‌ترین و کامل‌ترین متدینان می‌شمارند، هیچ گروهی از سوی سایر علما، به خصوص برخی از فقها، به اندازه عارفان تکفیر نشده یا دست‌کم، مورد حمله قرار نگرفته است. بنابراین بحث از نسبت عرفان با اسلام و رسیدن به نتیجه‌ای به نفع یا ضرر عرفان از این جهت، بحث از ایمان یا کفر تعداد زیادی از علما و مشاهیر سراسر تاریخ اسلام است.

سؤال اصلی پژوهش حاضر این است: عرفان با اسلام چه نسبتی دارد؟ این سؤال را می‌توان به این پرسش‌ها تجزیه کرد: آیا عرفان ضد یا مغایر اسلام است؟ یا این که عرفان جزء اسلام و بلکه عین آن است؟ در مسیر تلاش برای یافتن پاسخ سؤال اصلی می‌توان به پاسخ این پرسش‌ها نیز دست یافت: خاستگاه عرفان چه نسبتی با خاستگاه دین دارد؟ شواهد و مؤیدهای دینی عرفان کدامند؟ منبع یافته‌ها و آموزه‌های عرفانی با منبع و منشأ دین چه نسبتی دارد؟ عرفان چه نگاهی به بخش‌های مختلف دین دارد؟ در این مقاله، اغلب از آرای سید حیدر آملی - به عنوان یک عارف شیعی طراز اول که از اولین و برترین تقریرکنندگان عرفان شیعی است - بهره می‌بریم؛ چراکه معتقدیم عرفان شیعی بیشترین هماهنگی را با اسلام دارد و از این جهت قابل دفاع‌تر است.

## ۱. تعریف عرفان و اسلام

از آنجا که در همه علوم و به‌ویژه علوم انسانی، یکی از دشوارترین و

پرمناقشه‌ترین مباحث، بحث «تعریف» است و تقریباً بر تعریف هیچ «علم» و «موضوع» آن بین علمای آن علم، اجماع کامل وجود ندارد، ما در این نوشتار - که در آن بحث اصلی بر سر نسبت میان عرفان و اسلام است، نه تعریف و شناخت مفصل آن دو - به تعریف مختصر عرفان و اسلام و مشخص کردن مراد خود از آن دو در این بحث، بسنده می‌کنیم.

عرفان اسلامی خیزش باطنی - توحیدی برآمده از معنویت توحیدی عمیق اسلام است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲۰) که به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌شود. عرفان عملی، قواعد عمل و سیر و سلوک است و عرفان نظری عبارت است از معارف توحیدی (همان: ۶۲ و ۶۷). مقصود از عرفان در این بحث، هم آموزه‌های عرفان نظری است و هم برنامه‌های عرفان عملی و به تعبیری «علم سلوک».

نویسندگان عقل و اعتقاد دینی پس از نقل چند تعریف از دین و نقد آن‌ها مبنی بر این‌که هر کدام یکی از مؤلفه‌های دین را برجسته کرده‌اند، تلاش می‌کنند تعریفی از دین به دست دهند که تمام پدیده‌های فرهنگی تحت عنوان دین را در بر گیرد: «دین متشکل از مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و جمعی) است که حول مفهوم حقیقت‌غایی سامان یافته است» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۸-۲۰). با الگو قرار دادن این تعریف، می‌توانیم اسلام را این‌گونه تعریف کنیم، یا دست‌کم بگوییم که مقصود ما از اسلام در این بحث عبارت است از «مجموعه‌ای از اعتقادات و (آموزه‌ها)، اعمال و احساسات که حول مفهوم خدای واحد، الله، سامان یافته، از طریق حضرت محمد بن عبدالله ﷺ به بشر عرضه شده است». در بحث پیش رو هرگاه دین، بی‌هیچ قید و قرینه‌ای به کار رود، مقصود از آن دین اسلام است.

## ۲. خاستگاه عرفان

همان‌گونه که «فلسفه» نه به معنای «یک علم خاص و مدون» بلکه به معنای «مطلق میل به اندیشیدن آزاد درباره مسائل کلی مرتبط با انسان و جهان»، امری درونی و فطری است، عرفان به معنای «میل به فراتر رفتن از ظواهر محسوس و حتی معقول و

وصول بی واسطه به حقیقت» نیز فطری بشر است. ادیان مختلف در طول تاریخ فقط بستری برای تربیت، جهت‌دهی و تقویت این میل بوده‌اند و نه مبدع چنین تفکر و روشی. حتی بالاتر از این، برخی ادیان مانند «بودیسم» زائیده عرفان هستند و بر پایه آن بنا شده‌اند (استیس، ۱۳۸۸: ۳۳) و مکاتب عرفانی فراوانی از دوران باستان وجود داشته‌اند و دارند و یا در چند صد سال اخیر به وجود آمده‌اند که در آن‌ها هیچ نامی از خدا نیست (فعالی، ۱۳۸۹: ۱۴۴) و با هیچ دینی از ادیان ارتباط ندارند و صرفاً مکاتبی عرفانی‌اند. آنچه ذکر شد، دلیلی است قوی بر فرادینی بودن عرفان. بنابراین همان‌گونه که میل به پرستش، میلی درونی است و دین آن را شکوفا، تأیید و تقویت می‌کند و از لحاظ معنایی و مصداقی جهت می‌دهد، دین، میل عرفانی را نیز تقویت می‌کند و آن را از آموزه‌های خرافی و هواهای نفسانی می‌پیراید و به مسیر صحیح هدایت می‌کند. نتیجه این‌که اصل عرفان عملی و نیز نظری - البته نه به مقدار عرفان عملی - تاریخی بس دیرینه‌تر از اسلام و یا شاید هر دین دیگری دارند و رویکرد ادیان، از جمله اسلام، به عرفان رویکردی امضایی است، نه تأسیسی. البته طبیعی است که عرفان در هر فرهنگ و دینی، رنگ‌وبو و حالوهوایی متناسب با آن دین می‌گیرد و با بخش‌های مختلف آن - هرچند به طور نسبی - هماهنگ می‌شود. همچنین طبیعی است که هر دینی، بر اساس استعدادها، ظرفیت‌ها و امکانات خود راه‌کارهایی عملی، و به تبع، آموزه‌هایی نظری به عرفان عملی و نظری بیفزاید. با توجه به این سه نکته، یعنی امضا و پذیرش؛ تغییر با تفسیرهای نو و پیرایش، و افزایش، می‌توان از «عرفان اسلامی» سخن گفت و رابطه‌اش را با کل دین اسلام و یا اگر عرفان را جزئی از اسلام بدانیم، با سایر بخش‌های آن بررسی کرد؛ همان‌طور که مثلاً می‌توان از عرفان «هندی»، «یهودی»، «مسیحی» و جز آن‌ها سخن گفت. همین بیان را می‌توان درباره «فلسفه اسلامی» نیز به کار برد. بنابراین تعبیر «عرفان اسلامی» را باید به معنای آن عرفانی دانست که به محیط و فرهنگ اسلامی وارد شد و متناسب با آن رشد و نمو یافت، نه چیزی که از اساس زائیده اسلام است (مطهری، ۱۳۸۱: ۷۵). از این جهت، «فلسفه و

عرفان اسلامی»، همانند «اخلاق اسلامی»، در يك سوی قرار می گیرند و نسبت به مثلاً تفسیر و فقه اسلامی - که در دامن فرهنگ اسلامی تولد یافته‌اند و رشد و نمو کرده‌اند - وضعیتی نسبتاً متفاوت دارند. پس عرفان ذاتاً به دین و مذهبی خاص وابسته نیست و به بیان زرین کوب مانند دین، علم و هنر، مشترک بین همه اقوام است که می توان منشأ آن را نیاز انسان به برقراری رابطه مستقیم با مبدأ وجود و معبودش دانست (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۰ و ۳۰). توجه به این نکته ضروری است که عرفان دینی تنها ریشه و منشأ ابتدایی اش را مدیون مطلق عرفان است؛ اما از آن پس، عظمت، شکوه، زیبایی و عمقی در عرفان دینی، به خصوص عرفان شیعی، یافت می شود که عرفان دینی آن را یک سره مدیون آموزه های دینی است؛ همچنان که مثلاً هنر دینی در جایگاهی به مراتب والاتر از هنر منهای دین قرار دارد.

### ۳. برخی مؤیدهای اسلامی آموزه های عرفانی

آنچه در قسمت قبل گفته شد، به معنای بیگانگی عرفان با اسلام نیست؛ بلکه مقصود تنها توجه دادن به این نکته است که عرفان چیزی نیست که از اساس، صرفاً از اسلام سرچشمه گرفته باشد و هیچ سابقه ای نداشته باشد. بنابراین باید توجه داشت که متون دینی اصیل اسلامی مملو است از آموزه های عرفانی که می توان آن ها را، همان گونه که قبلاً اشاره شد، به دو دسته کلی امضایی و تأسیسی تقسیم کرد. یافتن مصادیق این دو دسته در منابع دینی و تفکیک آن ها از یکدیگر و ریشه یابی آموزه های عرفانی امضایی در ادیان و فرهنگ های گذشته، خود مجالی مستقل و مفصل می طلبد. در این بخش، به اختصار برخی شواهد و مؤیدهای اسلامی آموزه های عرفانی را می آوریم.

۱. **روش مندی عرفان:** آیت الله جوادی آملی معتقد است حدیث معروف نبوی ﷺ «من أخلص لله أربعين يوماً فجرَّ الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۲۳۲) روش مندی عرفان را می رساند؛ زیرا همان گونه که فقدان هر حس ظاهری موجب محرومیت از علم متناسب با آن حس می شود، عدم خلوص نیز سبب از دست رفتن حسی از حواس باطنی و به تبع، علم حضوری متناسب با آن حس

می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/۲۹). اخلاص چیزی است که عرفان به آن دعوت می‌کند؛ پس عرفان، مبتنی بر روش برگرفته از روایات است.

۲. **سیر و سلوک و طی مراحل قرب به حق:** عرفان پیمودن مسیری است که مقصدش دیدار حضرت یار است. این امر برگرفته از آیات است؛ مانند آیه «لقاء الله»: «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (عنکبوت/۵)؛ و آیات «رضوان الله» که متعددند به خصوص آیه «وَ رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه/۷۲)، که در آن رضوان الهی چیزی بالاتر و برتر از بهشت معرفی شده است. نیز آیات مربوط به وحی و الهام و مکالمه ملائکه با غیر پیغمبران، مانند حضرت مریم علیها السلام. آیات مربوط به معراج رسول اکرم صلی الله علیه و آله نهایت سیر و سلوک و قربی را که برای بشر ممکن است، بیان می‌کند (مطهری، ۱۳۸۱: ۹۰).

۳. **ریاضت:** از یک سو، ریاضت از اصول سلوک عرفانی است و از سوی دیگر، خود شریعت، ریاضت روح است؛ چنان‌که امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: «الشریعة ریاضة النفس» (آمدی، ۱۴۱۰: ۳۷). ایشان دوام ریاضت و تمرین را سودبخش می‌دانند: «مَنْ اسْتَدَامَ رِیاضَةَ نَفْسِهِ انْتَفَعَ» (همان: ۶۰۸) و به روش آن نیز اشاره می‌کند: «لِقَاحُ الرِیاضَةِ دِرْبَارَةٌ خُودِ مِی فَرَمَیْنِد: «هِيَ نَفْسِی اَرُوضَهَا بِالتَّقْوَى» (نهج البلاغه، نامه ۴۵: ۴۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/۳۰).

۴. **تزکیه:** این‌که قرآن تزکیه نفس را یگانه موجب فلاح و رستگاری می‌داند «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا \* وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس/۹-۱۰)، تأییدی قوی است بر تأکید عرفان بر تزکیه نفس.

۵. **صمت:** آیت‌الله جوادی فواید اخلاقی صمت را غیر از فواید عرفانی آن می‌دانند و روایات زیر را بیان‌کننده فواید عرفانی صمت می‌دانند: «لِاعْبَادَةِ كَالصَّمْتِ» (آمدی، ۱۴۱۰: ۷۶۸)؛ «قَدْ أَفْلَحَ التَّقِيُّ الصَّمُوتُ» (همان: ۴۹۲)؛ «الصَّمْتُ رَوْضَةُ الْفِكْرِ» (همان: ۳۷) و «أَكْثَرُ صَمْتِكَ يَتَوَفَّرُ فِكْرُكَ وَ يَسْتَنْبِرُ قَلْبُكَ» (همان: ۲۵۷) که «دلالت بر تأثیر

صمت در فروغ فکر و صفای ضمیر و نورانیت دل و... دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۷/۱).

#### ۶. ذکر مدام: ذکر مداوم خدا از وظایف سالک است:

«سالک از اول نه بشناسد مقام انس او با طاعت و ذکر مدام»

(میر حسینی، ۱۳۶۳: ۱۳۲)؛

«هر که دعوی عشق کند، قاضی وقت از وی دو گواه طلبد: یکی ذکر مدام و دوم فکر تمام» (شیروانی، ۱۳۶۱: ۴۷۹/۱). از نظر آیت الله جوادی آملی این توصیه عرفان از دستورهای صریح قرآنی است و گذشته از آن که عقل آن را تأیید می کند، آیه «ذُكِّرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا» (احزاب/۴۱) و مانند آن و احادیثی که در این زمینه رسیده است، سند گویای سودمندی دوام ذکر است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹/۱).

۷. کم خوابی: کم خوابی و شب بیداری (سَهَر) از دیگر راه های تهذیب روح است و از توصیه های سالکان کوی معرفت. در ملحقات تاریخی کتاب ختم الأولیاء از ذوالنون مصری در باب نشانه های عارفان آمده است: «لا یفترون عن التعب و السهر» (ترمذی، ۱۴۲۲: ۴۵۲). به نوشته استاد جوادی آملی «در فضیلت آن نصوص متعددی رسیده است که آیه «کانوا قلیلاً من الیل ما یتجعون و بالأسحار هم یتغفرون» (ذاریات/۱۷-۱۸) درباره متقیان بیدار نازل شده و آیه «تتجافی جُنُوبَهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا» (سجده/۱۶) درباره شب زنده داران رسیده است که هر یک از این نصوص، از پر خوابی بر حذر داشته و به کم خوابی معتدل توصیه کرده اند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۸/۱).

۸. کم خوری: کم خوری معتدل و تحمل گرسنگی یکی از راه های تصفیه روح و تهذیب نفس است که زمینه شهود را فراهم می کند و در عرفان به آن توصیه می شود. «لیس شیء أجلی للقلوب من صدئها مثل الجوع، لأن الجوع أقطع أسباب دواعی النفوس للشهوات»؛ «هیچ چیزی مانند گرسنگی قلب را از زنگارهایش جلا نمی دهد؛ زیرا گرسنگی سبب هایی که نفس را به شهوات فرامی خوانند، قطع می کند» (محاسبی،

۱۹۸۶: ۲۹۱). حضرت علی علیه السلام درباره رسول اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «... إذ جاع فيها مع خاصته... فتأسى متأسى بنبيه واقتص أثره و ولج مولجه وإلا فلا يأمن الهلكة» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰) و نیز درباره عیسی مسیح صلی الله علیه و آله می فرماید: «كان إدامه الجوع» (همان). این گونه سخنان در ستایش کم خوری معتدل، که از معصوم درباره سیره عملی معصوم نقل شده است، پاسخ نقدهایی است که چنین توصیه‌های عرفانی‌ای را با اسلام ناسازگار می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۷/۱).

۹. **روش شهودی:** عرفان مدعی است که نتیجه‌اش شهود حقایق است، نه صرفاً دانستن آن؛ و آشکار است که درک علمی صرف، با درک شهودی قابل مقایسه نیست؛ زیرا «لیس الخبر کالمعاینه» (التستری، ۱۴۲۳: ۳۸). روایت ذیل از علی علیه السلام که بالاترین حد درک شهودی را مطرح می‌کند، مهر تأییدی بر این ادعای عرفان است: «لم أعبد ربا لم أره» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶/۱۱).

۱۰. **علم ارثی:** عرفا مدعی دست‌یابی به علم لدنی و به اصطلاح، ارثی‌اند:

ازو تحصیل کن علم وراثت      ز بهر آخرت می کن حراثت

(شبستری، ۱۳۸۲: ۶۴).

لاهیجی در شرح این بیت می‌نویسد: «از ملك که در دل صافی تو که ساده از صور و نقوش است، منزل ساخته است، علم وراثت که علم معنوی کشفی لدنی است که به واسطه صفای باطن به ارث از حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله به اولیاء می‌رسد تحصیل کن» (اسیری لاهیجی، ۱۳۱۲: ۱۴۳). آیاتی مانند ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (عنکبوت/۶۹) و ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (انفال/۲۹) به این نوع علم اشاره دارند و آن را تأیید می‌کنند.

۱۱. **وحدت وجود:** عارفان آیات و روایات متعددی را دال بر وحدت وجود

موردنظر عرفان می‌دانند که در این مجال مختصر تنها به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

الف. ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (حدید/۳)؛ سیاق

این آیه مفید حصر است؛ به این معنا که تنها خدا موصوف به اولیت، آخریت، ظهور و



بطون است. این با ادعای عرفا که تمام هستی جلوه گاه خداوند است و همه کثرت‌ها اسمای او هستند، هماهنگ است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲۷۰)؛

ب. این که به هر طرف رو کنید چهره خدا آنجاست: «فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره/۱۱۵)؛ خدا به انسان از رگ گردن نزدیک‌تر است: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/۱۶) و بین انسان و قلب وی حائل است: «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (انفال/۲۴)؛ از این تعبیرات لازم می‌آید که خدا درون انسان و هر چیز دیگری باشد (چراکه انسان در این زمینه موضوعیت ندارد)، هویت هر موجودی را پر کرده باشد و بنابراین هر چیزی اگر متصف به وجود می‌شود، به واسطه وجود حقیقی اوست؛ و از این جهت است که میان هر چیزی و خود آن چیز حائل است. معنای چنین آیاتی با تبیین علی و معلولی سازگار و به‌درستی درک‌شدنی نیست و برای فهم درست این آیات چاره‌ای جز حمل آن‌ها بر وحدت وجود عرفانی نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲۸۰-۲۸۱).

ج. این سخن منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «كان الله و لم يكن معه شيء» (آملی، ۱۳۶۸: ۱۹۳ و ۲۰۹) که در توحید صدوق به صورت «كان الله و لا شيء معه» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۶۷) آمده است، به معنای سبقت زمانی نیست؛ چراکه در این صورت، خداوند دارای زمان می‌شد، درحالی که زمان یکی از مخلوقات خداوند است. پس درست این است که این عبارت را از قبیل «كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (فتح/۲۶) بدانیم که به این معناست که خداوند هم‌اکنون نیز به تمام اشیاء علیم است. بنابراین هم‌اکنون نیز صادق است که «لا يكون معه شيء» و تنها خدا وجود دارد و بس (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۷/۱).

۱۲. وصف مؤمنان درجه بالا در بسیاری از کلماتی که از پیشوایان معصوم به ما رسیده است، با حالات موردنظر عرفا تطبیق می‌کند؛ برای نمونه علی رضی الله عنه در خطبه

۲۲۰ درباره «اهل الله»<sup>۱</sup> می فرماید: «قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَ أَمَرَاتِ نَفْسِهِ حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ وَ لَطَفَ غَلِيظُهُ وَ بَرَقَ لَهُ لَامِعٌ كَثِيرٌ الْبَرَقِ فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ وَ سَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ وَ تَدَا فَعْتُهُ الْأُبْوَابُ إِلَى بَابِ السَّلَامَةِ وَ دَارِ الْإِقَامَةِ وَ تَبَتَّتْ رِجْلَاهُ بِطَمَأْنِينَةٍ بَدَنِهِ فِي قَرَارِ الْأَمْنِ وَ الرَّاحَةِ بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبُهُ وَ أَرْضَى رَبَّهُ»؛ «خرد خویش را زنده ساخته و نفس خویش را میرانده است، تا در وجودش درشت‌ها نازک، و غلیظ‌ها لطیف گشته است و نوری درخشان در قلبش مانند برق جهیده است. آن نور راهش را آشکار و او را سالک راه ساخته است و درها یکی پس از دیگری او را به پیش رانده است تا آخرین در که آنجا سلامت است و آخرین منزل که بارانداز اقامت است. آنجا قرارگاه امن و راحت است. پاهایش همراه با آرامش بدنش استوار است. همه این‌ها به موجب این است که قلب خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را راضی ساخته است» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۰؛ مطهری، ۱۳۸۱: ۹۴).

#### ۴. وحی، الهام، کشف

از دید عرفا تمامی علوم و معارف بشری به لحاظ روش حاصل شدن، به دو دسته «حصولی» (رسمی اکتسابی) و «حضوری» (ارثی الهی) تقسیم می‌شوند. علم حصولی از طریق تعلیم و تعلم و تلاش فکری به دست می‌آید؛ اما علم حضوری از «کشف» - که محصول وحی یا الهام است - حاصل می‌شود. سید حیدر آملی پس از بیان این تقسیم، ویژگی‌های هر یک از این دو دسته را چنین برمی‌شمرد:

علم رسمی با آموزش انسانی، به تدریج و در مدت طولانی و با رنج فراوان و سختی شدید حاصل می‌شود؛ اما علم ارثی با تعلیم الهی، به خوشی و خرمی و راحتی و به صورت تدریجی یا غیرتدریجی (دفعی)، حاصل می‌شود (آملی، ۱۳۶۸: ۴۷۲).

۱. اصطلاحی رایج در عرفان است برای اشاره به «شخص عارف» (سید حیدر آملی، ۱۳۶۷: مقدمه هنری کربن/۱۴؛ ابن عربی، بی تا: ۳۴/۱).

علم و معرفتی که عارف در پی آن است و عرفان مدعی عرضه آن، از نوع «علم حضوری» است و اساساً عرفان فقط به این نوع از علم اهمیت می‌دهد. عرفان از يك سو با استناد به يك حدیث نبوی ﷺ و يك حدیث علوی ﷺ فقط علم حضوری را نافع می‌داند: «اما دومی (یعنی علم ارثی) بدون اولی سودمند است، ولی اولی (اکتسابی) بدون دومی سودی نمی‌بخشد...». پیامبر اکرم ﷺ نیز به همین مطلب در این فرموده خود اشاره کرده است: «علم بر دو نوع است: علم زبانی که آن حجت خداوند بر بنی آدم است؛ و علم قلبی، و این همان علم سودمند است» (کراجکی، ۱۴۱۰: ۱۰۷/۲). همچنین امیرمؤمنان ﷺ نیز به این مطلب در این سخن خود اشاره می‌کند: «علم دو گونه است: مطبوع و مسموع، و اگر علم مطبوع نباشد، علم مسموع سودی ندارد» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: حکمت ۳۳۸). از سوی دیگر، در عرفان، علم حصولی حتی «مضر» نیز شمرده شده است: «از میان این دو نوع علم، آن علمی که شایسته‌تر و سودمندتر است، فقط علم دوم (علم قلبی) است؛ زیرا علم اول نفعی ندارد و علاوه بر این، احتمال مضر بودنش وجود دارد، بلکه ضررش حتمی است...؛ و کمترین ضررش محرومیت از حصول معارف حقیقی و علوم ارثی الهی است؛ معارف و علوم می‌که موجب منفعت دنیوی و اخروی هستند» (آملی، ۱۳۶۸: ۴۷۳). البته مضر شمردن علم کسبی (سماعی و لسانی) محل تأمل است؛ چراکه دین با همین علم منتقل می‌شود، با همین علم فهم می‌شود، با آن حفظ می‌شود و به دیگران می‌رسد. عرفان ناب چگونه می‌تواند این علم را مضر بداند، در حالی که شریعت را مرکب طریقت برای رسیدن به حقیقت می‌داند و در این صورت، بدون مقدمه قرار دادن علم مسموع، رسیدن به علم مطبوع، ممکن نیست؟ افزون بر این خود علم ارثی نیز از طریق علم کسبی برای دیگرانی که می‌خواهند پای در این راه نهند، حفظ و منتقل می‌شود. شاید به همین دلیل است که برخی در عین این که علم لسان را بدون علم قلبی نفاق می‌دانند، علم قلب را نیز بدون علم لسانی سودبخش نمی‌دانند (ابن محمد بکری، ۱۴۲۱: ۴۱).

صدرالمتألهین در الشواهد الربویة حصول علم در باطن انسان را از سه راه ممکن

می‌داند: اکتساب، الهام و وحی؛ اولی از نوع حصولی و دو تای دیگر از نوع حضوری‌اند. وی حصول علم غیراکتسابی را وزش نسیم لطف و رحمت الهی می‌داند که به سبب آن پرده‌ها فرو می‌افتد و موانع از پیش چشم انسان برطرف می‌شود و علم به انسان هجوم می‌آورد از جایی که نمی‌داند. این علم از راه وحی، که مختص انبیاست، یا الهام، که به اولیا اختصاص دارد، برای انسان حاصل می‌شود. صدرا دو فرق بین وحی و الهام قائل می‌شود: یکی این که در الهام شخص الهام‌شونده ملک الهام‌کننده را نمی‌بیند و در وحی، نبی فرشته وحی را می‌بیند؛ دیگر این که مفاد وحی نسبت به مفاد الهام از شدت وضوح و نورانیت بیشتری برخوردار است. صدرا این بیان خود را به آیه‌ای از قرآن مستند می‌کند: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا» (شوری/۵۱). وی از این آیه چنین استفاده می‌کند که خداوند از دو طریق با بندگانش سخن می‌گوید: یکی افاضه علم بر نفوس بندگان از طریق وحی (وَحِيًّا) یا الهام (که «مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» به آن اشاره دارد) و دیگر از طریق تعلیم آن‌ها به واسطه رسولان (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۴۸-۳۴۹). از سخنان صدرا در اینجا به‌دست می‌آید که عرفا و به تبع، حکمای حکمت متعالیه، معتقدند که منبع الهام عارف همان منبع ایحای انبیاست و بنابراین علم و معرفت آن دو منشأ و آبشخوری واحد دارد. نتیجه این که وحی و «کشف و شهود» عرفانی، منبعی واحد دارند.

از سویی عرفا معتقدند که با وفات پیامبر اکرم ﷺ رسالت و نبوت خاتمه می‌یابد، ولی باب ولایت - که باطن نبوت و رسالت و مقدمه آن دو است (آملی، ۱۳۶۸: ۳۸۵؛ جندی، ۱۴۲۳: ۶۸۸؛ کاشانی، ۱۳۸۵: ۶۷۷) و نبوت محقق نمی‌شود مگر بعد از تحقق ولایت (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۹: ۲۵۵) - همچنان مفتوح است: «رسالت و نبوت (نبوت و رسالت تشریحی) قطع می‌شوند؛ اما ولایت هرگز منقطع نمی‌شود» (ترمذی، ۱۴۲۲: ۴۷۸؛ ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۲/۱). مصداق اتم و اکمل ولایت و وارثان حقیقی علم و معرفت نبوی، اوصیا و ائمه اهل بیت پیامبر اکرم ﷺ هستند؛ اما در رتبه بعد، باب ولایت و دریافت علوم و معارف و حقایق برای سالکان مسیر عرفان، که ملاهادی

سبزواری از آن‌ها به «اولیاء تابعین» تعبیر می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۰: ۸۲۳) مفتوح است. ملاصدرا در الشواهد الربوبیه روایاتی از پیامبر اکرم ﷺ می‌آورد که بر وجود چنین افرادی در امت پیامبر اکرم ﷺ دلالت می‌کند:

روایت اول: «إِنَّ فِي أُمَّتِي مَحَدِّثِينَ مَكْلَمِينَ» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۷۷)؛ صدرا تصریح می‌کند شارع دست‌یابی به اسرار علوم را برای امت ممنوع نکرده است و با استناد به «إِنَّ فِي أُمَّتِي مَحَدِّثِينَ» معتقد است اطلاع بر دشواری‌های علوم الهی، به نبی اختصاص ندارد؛ بلکه برای رسول، ولی، تابع و متبوع نیز میسر است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۴۶).

روایت دوم: «إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا لَيْسُوا<sup>۱</sup> بِأَنْبِيَاءَ يَغْبِطُهُمُ النَّبِيُّونَ»<sup>۲</sup> (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۷۷). ابن عربی نیز تصریح می‌کند که اولیا علم را مستقیماً از خداوند اخذ می‌کنند؛ ولی سایر علمای دین، علم را با سلسله‌سندی طولانی از علمای سلف به دست می‌آورند. وی در همین زمینه و در بیان برتری علم اولیا بر علم دیگر علما جمله‌ای را از بایزید بسطامی - که خطاب به علمای غیرعارف است - می‌آورد: «أَخَذْتُمْ عِلْمَكُمْ مِثْلًا عَنِ مِيتٍ وَأَخَذْنَا عِلْمَنَا عَنِ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (ابن عربی، بی تا: ۲/۲۵۳). نتیجه این‌که، در هر دوره‌ای، حقایق به عارف (ولی) از همان منبعی الهام می‌شود که از همان منبع به نبی وحی می‌شود. از این رو، منبع و آبشخور عارف در دریافت حقایق با سرچشمه انبیا در این باره یکی است؛ یعنی آنچه عارف می‌گوید، از همان جا و تقریباً به همان روشی گرفته می‌شود که نبی دین را از آنجا دریافت می‌کند.

## ۵. شریعت، طریقت، حقیقت

در بخش قبل به سه اصطلاح رسالت، نبوت و ولایت اشاره شد. عرفا این سه مقام

۱. «و هم الاولیاء المحمدیین الذین هم أفضل من اولوا العزم من الرسل لأن جهه ولايتهم اوسع من جهه ولايه المرسلین لاتحادهم من جهه ولايتهم مع خاتم النبیین» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: تعلیقہ آشتیانی/۳۷۷).

۲. سید علی‌خان کبیر در ریاض السالکین (۱۴۰۹: ۳۹۳/۶) این روایت را از مسند احمد بن حنبل (۳۴۳/۵) نقل می‌کند.

را، به لحاظ نظری، از هم تفکیک می‌کنند. هر یک از این سه، یک «اصل» است که مقتضای آن‌ها به ترتیب، شریعت، طریقت و حقیقت است. سید حیدر آملی این مطلب را چنین بیان می‌کند: «در حقیقت این مراتب سه‌گانه (شریعت، طریقت، حقیقت) مقتضای مراتبی دیگر هستند که آن مراتب، اصل و ریشه این مراتب سه‌گانه هستند؛ چون شریعت در حقیقت مقتضای رسالت است، طریقت مقتضای نبوت و حقیقت مقتضای ولایت» (آملی، ۱۳۶۸: ۳۴۶ و ۱۳۸۲: ۲۶-۲۹). در ادامه سید حیدر این اقتضائات را این‌گونه تبیین می‌کند که رسالت تبلیغ احکام، سیاست، آداب اخلاقی و تعالیم حکمت‌آموزی است که برای شخص از آن جهت که نبی است، حاصل می‌شود؛ و این عین شریعت است. برای شخص از آن جهت که ولی است، نسبت به ذات حق و اسماء و صفات و افعال و احکامش معارفی حاصل می‌شود. نبوت اظهار آن معارف است برای بندگان حضرت حق تا به صفات و اخلاق الهی متصف شوند و این عین طریقت است. ولایت نیز مشاهده ذات حق و صفات و افعالش است که این عین حقیقت است (آملی، ۱۳۶۸: ۳۴۶-۳۴۷). این بیان سید حیدر سیری دارد عکس آن ترتیبی که این مراحل وقوع می‌یابند. بیانی از ظاهر به باطن جهت سهولت تعلیم و تفهیم. در واقع، ابتدا ولی حقیقت را مشاهده می‌کند (ولایت)؛ سپس آن حقایق و معارف را اظهار می‌کند (نبوت)؛ در گام بعد به تبلیغ و تعلیم آن‌ها می‌پردازد (رسالت). از طرفی اعتقاد علمای غیرعارف، از جمله فقها، بر این است که آموزه‌های اسلام سه قسم است:

۱- «اصول عقاید» که علم کلام عهده‌دار آن است؛ ۲- «اخلاق» که در علم اخلاق بررسی می‌شود؛ و ۳- «احکام» که در علم فقه مطرح است (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۳-۱۴ و ۸۵-۸۶).

غیرعارف هدف از شرع را در نهایت، رسیدن به سعادت به معنی حدّ اعلای بهره‌مندی از مواهب مادی و معنوی می‌داند و همین را مصلحت نهایی‌ای می‌شمرد که علّت و روح شریعت (عقاید و دستورات اخلاقی و احکام و مقرراتی که دین بیان

می‌کند) است. همچنین تنها وسیله نیل به آن مصلحت‌ها و در نهایت سعادت - به این معنی - صرف عمل به شریعت است (همان: ۸۴-۸۵). اما عارف این نوع نگاه را نگاهی ظاهری، ایستا، ناقص، مجازی و دور از حقیقت می‌داند. عارف نمی‌پذیرد که شریعت (احکام و اعمال دینی) به خودی خود موضوعیت داشته باشد و در ورای آن چیزی نباشد؛ بلکه همه اجزای شریعت و مصالح و حقایق نهفته در تشریح احکام را منازل و مراحل می‌داند که انسان را به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت سوق می‌دهد (همان: ۸۵). عارف شریعت را برای رسیدن به این هدف، شرط لازم می‌داند، ولی هرگز آن را شرط کافی نمی‌پندارد. وی برای شریعت، طریقت قائل است، نه موضوعیت. شریعت را «ظاهری» می‌داند که هدف از جعل آن و تکلیف کردن انسان به پیروی از دستوراتش، رسیدن به «باطن و حقیقت» است.

در نصوص دینی توجه به باطن دین و تأکید بر آن فراوان به چشم می‌خورد که مؤید نظر عرفاست؛ برای مثال، عرفا در تقسیم سه‌گانه‌ای دیگر، که با مراتب سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت بی‌ارتباط نیست، قائل به «اسلام، ایمان و ایقان» (آملی، ۱۳۶۸: ۵۹۱) هستند. در قرآن کریم آمده است: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (حجرات/۱۴). این آیه بین اسلام و ایمان فرق می‌گذارد و ایمان را اسلامی می‌داند که وارد قلب شده باشد و از این رو، اعراب تازه‌مسلمان را از این نهی می‌کند که بگویند «ایمان آوردیم»؛ درحالی‌که بنا بر احکام شرعی، هر کسی که شهادتین بگوید در دین اسلام داخل شده است. همچنین در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ (نساء/۱۳۶). در این آیه مؤمنان را خطاب قرار می‌دهد و می‌فرماید: «ایمان بیاورید». اگر «ایمان» دوم با «ایمان» اول مترادف باشد، آیه لغو خواهد بود، درحالی‌که در قرآن سخن لغو راه ندارد. بنابراین قطعاً مقصود از ایمان دوم، مرحله‌ای قوی‌تر و عمیق‌تر از ایمان اول است که می‌توان آن را ایمان به علاوه یقین یا همان «ایقان» نامید. از مجموع این دو آیه می‌توان صحت تقسیم سه‌گانه اسلام، ایمان و ایقان را نتیجه گرفت و در سطحی وسیع‌تر صحت قول عرفا را به این که دین

دارای مراتب سه گانه قشر (ظاهر)، لبّ (باطن) و لبّ لبّ (باطن باطن) است، یعنی همان شریعت و طریقت و حقیقت، دریافت. خود عرفا نیز به احادیث مختلفی برای اثبات صحت و مشروعیت این نظر خود استناد کرده‌اند؛ از جمله به این حدیث نبوی ﷺ: «الشریعة اقوالی، و الطریقه افعالی، و الحقیقه احوالی، و...» (آملی، ۱۳۶۸: ۳۴۶؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۱۲۴/۴-۱۲۵)؛ و در اثبات لزوم طی این مراحل سه‌گانه استدلال می‌کنند که در قرآن کریم پیامبر اکرم ﷺ به عنوان «اسوه حسنه» معرفی شده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب/۲۱)؛ و اسوه بودن و الگو قرار دادن آن حضرت ﷺ محقق نمی‌شود مگر این‌که در همه مراتبی که ایشان به آن تصریح دارند، از آن حضرت تبعیت کنیم (آملی، ۱۳۶۸: ۳۴۵-۳۴۶).

حال سؤال این است که «شریعت، طریقت و حقیقت» با «عقاید، اخلاق و احکام»، یعنی مجموع دین (شرع) در اصطلاح عموم علما، چه نسبتی دارد؟ به نظر می‌رسد که در این مورد بتوان سه نظر را مطرح کرد:

یک. این‌که عرفا از سه بخش عقاید، اخلاق و احکام به «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» تعبیر می‌کنند و معتقدند که همان‌گونه که انسان متشکل از سه بخش واقعی مجزا، یعنی بدن، نفس و عقل، نیست و این سه بخش در عین اختلاف و غیر هم بودن با یکدیگر متحدند، شریعت و طریقت و حقیقت نیز این‌گونه‌اند: اولی ظاهر است، دومی باطن و سومی باطن باطن (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۳-۱۴ و ۸۵-۸۶). بنا بر این دیدگاه، شریعت بر احکام، طریقت بر اخلاق و حقیقت بر عقاید منطبق است؛ البته با تصرفاتی؛ به این صورت که عرفا در بخش عقاید، صرف عقاید ذهنی و عقلی را کافی نمی‌دانند و مدعی‌اند که به آنچه باید ایمان داشت و معتقد بود، باید رسید و باید کاری کرد که پرده‌ها از میان انسان و آن حقایق برداشته شود. در بخش دوم اخلاق را، که هم ساکن است و هم محدود، کافی نمی‌دانند و به جای اخلاق عملی و فلسفی، سیر و سلوک عرفانی را که ترکیبی خاص دارد، پیشنهاد می‌کنند. در بخش سوم ایراد و اعتراضی ندارند (همان: ۸۶). در این دیدگاه «شریعت» به معنای فقه و احکام فقهی است. این



چیزی است که از سخن شهید مطهری به دست می‌آید؛ اما استاد یزدان‌پناه دایره شریعت را در بحث «شریعت، طریقت، حقیقت» قدری وسیع‌تر می‌داند و معتقد است مقصود از آن «احکام و امر و نهی‌های ظاهری شرعی و نیز اخلاقی» است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۸۷). خلاصه این‌که بنا بر این نظر، «شریعت» جزئی از دین است؛ چه صرفاً شامل فقه و احکام فقهی باشد و چه علاوه بر آن، دستورهای اخلاقی دین را نیز در بر گیرد. در این صورت، طریقت عبارت می‌شود از نگاه آلی به شریعت (احکام و اخلاق) و مرکب قرار دادن آن دو برای رسیدن به حقیقت.

دو. این‌که «شریعت» به معنای مجموعه دین اسلام است که بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است و بنابراین عقاید، اخلاق و احکام داخل در شریعت و بخش‌های آن هستند. به بیان دیگر، تمام سه بخشی که عموم علما برای دین در نظر می‌گیرند، «شریعت» نام دارد. به گفته سید حیدر آملی شریعت اسمی است که برای راه‌های الهی وضع شده است و شامل اصول و فروع دین، مباحات، واجبات و محرمات، مستحبات و مستحبات مؤکد (یعنی در واقع همه دین) می‌شود. در این صورت، طریقت عبارت است از برگزیدن آن چیزهایی از شریعت [اعم از امور اعتقادی و آنچه باید به آن عمل شود] که نیکوتر و استوارتر است و به احتیاط نزدیک‌تر و حقیقت عبارت است از اثبات شیء [محتوای شریعت] از طریق کشف، مشاهده عینی و دریافت درونی (آملی، ۱۳۶۸: ۳۴۴). بنا بر این نظر، «طریقت» پیمودن مسیر «شریعت» است برای رسیدن به «حقیقت» و مقصود از شریعت تمام دین است. یحیی بن معاذ رازی از عارفان قرن سوم، این مطلب را با تمثیلی گویا این‌گونه بیان می‌کند: «الشريعة كالسَّفينة، والطريقة كالبحر، والحقیقة كالدرّ، و من أراد الدرّ ركب السَّفينة ثم شرع فی البحر، ثم وصل إلى الدرّ» (الرازی، ۱۴۲۳: ۱۶۸).

سه. این‌که بین شرع، به معنای مجموعه همه آموزه‌های دین اسلام، و شریعت تفکیک قائل شویم و «شریعت، طریقت و حقیقت» را سه مرتبه ناظر به حقیقت واحد (شرع، دین اسلام) بدانیم که به سه اعتبار از آن حقیقت واحد انتزاع می‌شوند (همان:

۳۵۱ و ۳۴۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۸۹). دین در اولین و سطحی‌ترین لایه خود، چیزی غیر از شریعت نیست؛ اما می‌توان به دین (شرع) نگاهی ظاهری و ایستا در همین سطح داشت و برای شرع در همین سطح موضوعیت تامّ و تمام قائل شد - که این نظر عموم علما و از جمله، فقهاست - و می‌توان به دین (شرع) نگاهی ابزاری و طریقی داشت که هدف غایی و کاملش رساندن انسان به حقیقت نهایی، یعنی خداوند است (مطهری، ۱۳۸۱: ۸۴).

سید حیدر آملی از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند که فرمود: «الشریعة اقوالی، و الطریقه افعالی، و الحقیقه احوالی» (آملی، ۱۳۶۸: ۳۴۶). پیامبر اکرم ﷺ آموزه‌ها و دستوراتی دارد (اعم از قرآن کریم و فرموده‌های خود آن حضرت)؛ که خود به آن‌ها (۱) معتقد است، (۲) التزام عملی دارد؛ و در گام بعد (۳) احوال وی نیز متناسب با اعتقادات نظری و التزامات عملی‌اش است. سید حیدر معتقد است که الگو قرار دادن پیامبر اکرم ﷺ به عنوان اسوه حسنه‌ای که قرآن کریم معرفی می‌کند (احزاب/۲۱) محقق نمی‌شود مگر با رعایت مراتب سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت که «مراتب شرع» هستند (همان). بنابراین می‌توان گفت «شریعت، طریقت و حقیقت» سه گام و مرحله‌اند. سه مرحله ناظر به تمام دین (شرع) که در طول یکدیگرند و هر مرحله از مرحله قبل عمیق‌تر است. به تعبیری «شریعت، طریقت و حقیقت» سه نگاه و سه زاویه دید به مجموع دین است. «شریعت» نگاه به ظاهر و لایه بیرونی همه بخش‌های دین (آموزه‌ها و دستورهای آن) است؛ «طریقت» نگاه طریقی، و نه موضوعی، به همه بخش‌های دین است؛ و «حقیقت» نگاه به باطن و حقیقت همه بخش‌های دین. به تعبیر سید حیدر آملی شریعت نام دین نازل بر پیامبر اکرم ﷺ از سوی خداوند است از جهت مرتبه ابتدایی، طریقت نام آن است از جهت مرتبه میانی، و حقیقت نام آن است از جهت مرتبه نهایی (همان: ۳۵۰؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۹۰).

در این دیدگاه شریعت نه جزئی از دین است و نه به معنای تمام دین؛ بلکه حاصل یک نوع نگاه به دین است؛ همچنان‌که طریقت و حقیقت نیز هر کدام حاصل یک نوع

نگاه دیگر به دین هستند. در این دیدگاه هر سه مرحله مشتمل بر التزامات نظری و تعهدات عملی است، با این تفاوت که در هیچ موردی به توقف در ظاهر و غفلت از باطن و اهداف اصلی و عمیق تر دین اکتفا نمی شود. بنا بر این دیدگاه، سه «نگاه» داریم: نگاه شریعتی، نگاه طریقتی و نگاه حقیقتی.

سید حیدر آملی شریعت، طریقت و حقیقت را در قالب مثالی این گونه تبیین می کند: «شرع [دین] مشتمل بر هر سه بخش [شریعت، طریقت، حقیقت] است؛ چراکه شرع مانند بادامی است که از مغز و روغن و پوست تشکیل شده است. کل بادام مانند شریعت است، و مغز مانند طریقت است و روغن مانند حقیقت» (همان: ۳۴۵). این سخن را می توان ناظر به دیدگاه سوم دانست؛ به این صورت که این سه بخش، در واقع، سه جزء درهم تنیده و در طول یکدیگرند؛ نه سه بخش مستقل و جدا از هم (یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۸۹)؛ چراکه تا پوست نباشد، مغزی نیست؛ و تا مغز نباشد، عصاره و روغنی نیست. این سه نگاه در طول هم و از پوسته به مغز و از سطح به عمق است. نگاه قشری و موضوعی به دین نگاه شریعتی است؛ نگاه طریقتی به دین نگاه طریقتی است؛ و نگاه به حقیقت، باطن و غایت الغایات دین، نگاه حقیقتی است. فناری نیز برای شناخت توحید، که از دید عرفان غایت دین است، چهار مرحله بیان می کند: «فاما التوحید أربع مراتب: قشر قشر، و هو باللسان مع غفلة القلب. و قشر، و هو بتصدیق القلب و لو بالتقلید أو النظر. و لبّ، و هو بمشاهدته كشافاً ان الكل صادر من الحق الواحد. و لبّ لبّ، بان لا یری فی الوجود الا واحداً و هو الفناء فی التوحید» (فناری، ۲۰۱۰: ۶۵۱).

سید حیدر آملی برای تبیین معنای شریعت و طریقت و حقیقت و رابطه طولی میان آنها، علاوه بر بحث رسالت، نبوت، ولایت و مثال قشر و لبّ و دهن، از گفت و گوی حارثه بن مالک با رسول اکرم ﷺ نیز بهره می گیرد. حارثه در پاسخ احوال پرسشی حضرت ﷺ عرض می کند که حال مؤمن حقیقی را دارد و نشانه هایش را بی رغبتی به دنیا، عبادت شبها و روزه روزها ذکر می کند که نتیجه اش این شده که عرش

پروردگار و ملاقات بهشتیان را می‌بیند و ناله اهل دوزخ را می‌شنود. در ادامه پیامبر اکرم ﷺ وی را تأیید می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴/۲). سید حیدر ایمان حقیقی حارثه به غیب را با «شریعت»، زهد و ریاضت وی را با «طریقت» و شهود وی را با «حقیقت» تطبیق می‌دهد (آملی، ۱۳۶۸: ۳۴۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۸۹). اسلام این هر سه نگاه را در خود دارد و به فراخور حال و توان افراد، هر یک از آن‌ها را، بسته به این‌که از عوام باشند یا از خواص و یا از خواص الخواص، به مرتبه مناسبش دعوت می‌کند (آملی، ۱۳۶۸: ۳۴۷ و ۳۵۰)؛ هرچند غایت‌الغایات دین طئی طریق شرع برای رسیدن به حقیقت است؛ یعنی شهود باطن و حقیقت آموزه‌های شریعت، به‌ویژه، «توحید» به معنای اعلای آن (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۹۰ و ۹۵؛ مطهری، ۱۳۸۱: ۸۱ و ۸۵).

نظر دوم و سوم، هر دو، از کلمات سید حیدر آملی قابل برداشت است؛ اما نظر سوم، هم شواهد بیشتری دارد و هم با مجموع مطالبی که وی در این زمینه مطرح می‌کند، سازگارتر است. بنابراین به نظر می‌رسد نظر نهایی و دقیق‌تر در مورد نسبت «شریعت، طریقت، حقیقت» و «عقاید، اخلاق، احکام»، دست‌کم آن‌گونه که از سخنان سید حیدر در جامع‌الأسرار برمی‌آید، نظر سوم باشد. افزون بر این‌که می‌توان نظر سوم را تقریری دقیق‌تر از نظر دوم دانست. آنچه از فناری نقل شد نیز گرچه دارای چهار مرتبه است، بر اصل این مدعا که نگاه عرفانی به دین‌نگاهی لایه‌لایه و از سطح به عمق است و همه دین را لحاظ می‌کند، صراحت بیشتری دارد. هدف اصلی ما نیز در اینجا تبیین و اثبات این نگاه مراتبی است و عدد در اصل این مطلب دخلی ندارد.

از چهار بحث «خاستگاه عرفان»، «مؤیدها»، «وحی، الهام، کشف» و «شریعت، طریقت، حقیقت» نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. رویکرد اسلام به اصل عرفان و بسیاری از دستورها و آموزه‌های آن، رویکردی

امضایی است، نه تأسیسی.<sup>۱</sup> آنچه از مباحث عرفانی که قبل از اسلام سابقه دارند، «امضایی» و موارد بی سابقه را «تأسیسی» می نامیم.

۲. توصیه ها و راه کارهای عرفان عملی و آموزه های عرفان نظری، چه مواردی که از ادیان، مکاتب و فرهنگ های دیگر وارد اسلام شده اند و چه مواردی که ادعای تأسیسی بودنشان وجود دارد، مؤیداتی متقن و متعدد از متون دینی و سیره پیشوایان دین دارند.

۳. از آیات و روایات مطالب فراوانی هماهنگ با نظر عرفا در مسائل متعدد می توان یافت؛ از جمله در مورد توحید، سیر و سلوک، تزکیه نفس، کشف و شهود، علم لدنی و إفاضی؛ این که همه چیز، حتی جمادات، خدا را تسبیح می گویند؛ تأیید وجود انسان هایی که پیامبر یا امام نیستند، ولی به آن ها الهاماتی می شود و خداوند به نوعی با آن ها سخن می گوید؛ توصیفی خاص از مؤمن که بر «اهل الله» (عارفان) تطبیق می کند.

۴. علم عارف با علم نبی از یک سنخ است؛ یعنی علم حضوری (ارثی الهی).<sup>۲</sup>

۵. منبع علم و معرفت صحیح عارف با منبع علم نبی یکی است؛ یعنی ذات خداوند متعال.

۶. روشی که علم به عارف می رسد (الهام) با روشی که علم به نبی می رسد (وحی) در «افاضه ای» بودن اشتراک دارند و تفاوت اصلی آن ها تنها در میزان وضوح و نورانیت علمی است که به آن دو افاضه می شود.

۷. از دید عموم علما اسلام سه بخش دارد: عقاید، اخلاق، احکام. عارفان بنا بر یک نظر، از این سه بخش به شریعت، طریقت و حقیقت تعبیر می کنند. بنا بر نظر دیگر، «شریعتی» که در عرفان مطرح است، شامل این سه بخش است. اما بنا بر نظر دقیق تر

۱. البته آموزه های عرفانی تأسیسی اسلام، مانند «توحید احدی»، بسیار ارزشمندند و چنین آموزه هایی به این شکل و با این اوج در هیچ مکتب عرفانی غیردینی و حتی دینی دیگر، نظیر ندارند.

۲. علم حضوری ذومراتب و تشکیکی است و از مراتب پایین و عادی تا مراتب تصورنشده برای انسان عادی را در بر می گیرد. بنابراین نباید «هم سنخی» را با «هم رده بودن» اشتباه گرفت. علم لدنی نبی از سنخ معرفت «حق الیقینی» است و در رده های بالا و دست نیافتنی علم حضوری برای غیر نبی قرار دارد.

شریعت، طریقت و حقیقت سه نگاه در طول یکدیگر به شرع (تمام دین) و سه مرحله طولی در تعامل با دین هستند و ما نیز بحث را بر اساس همین نگاه دقیق تر پیش می‌بریم.

۸. از این سه نگاهی که در طول یکدیگر و از سطح به عمق، می‌توان به مجموع دین داشت، یعنی نگاه شریعتی، نگاه طریقتی و نگاه حقیقتی، نگاه عموم علما (غیر عرفا) منحصر در اول است؛ ولی عارف، در نظر و عمل، به هر سه نگاه توجه دارد.

### ۶. پاسخ به سؤال‌ها

با استفاده از نتایج چهار بحث «خاستگاه عرفان»، «مؤیدات»، «وحی، الهام، کشف» و «شریعت، طریقت، حقیقت» می‌توان به پاسخ پرسش اصلی مقاله پرداخت. لازمه دادن پاسخ کامل به سؤال اصلی مقاله (عرفان با دین چه نسبتی دارد؟)، و اثبات ادعای مقاله (جزء دین بودن عرفان و بلکه عینیت عرفان اسلامی با دین اسلام) این است که نسبت این دو طی پنج مرحله بررسی شود و باید با پاسخ به سؤال اصلی متناسب با هر مرحله، گام به گام به اثبات ادعای اصلی و نهایی مقاله (عینیت عرفان و دین) نزدیک شد. مراحل پنج‌گانه‌ای که باید طی شوند به ترتیب عبارتند از:

- ۶.۱. نفی ضدیت کلی عرفان با دین؛ ۶.۲. بررسی ضدیت جزئی عرفان با دین؛ ۶.۳.
- نفی غیریت عرفان با دین؛ ۶.۴. اثبات جزئیت عرفان نسبت به دین؛ و در نهایت ۶.۵. اثبات عینیت عرفان با دین.

### ۱/۶. نفی ضدیت کلی عرفان با دین

منظور از ضدیت کلی این است که مثلاً همان‌گونه که «ماتریالیسم» و تفکر ماتریالیستی با دین قابل جمع نیست و بلکه کلاً نقطه مقابل آن است، عرفان نیز به این معنی، تماماً ضد دین است. با توجه به این معنا از ضدیت می‌توان این سؤال را طرح کرد که آیا عرفان ضد دین است؟ این سؤال از دو جهت می‌تواند مطرح شود: (یک) از جهت نیت عرفا؛ و (دو) از جهت محتوای عرفان عملی و نظری. در جهت اول پرسش این است که آیا عرفا قصد داشتند دم و دستگاه مستقلی در برابر اسلام راه بیندازند یا

خیر؟ اما پرسش در جهت دوم این است که فارغ از نیت عرفا، آیا محتوای عرفان (چه عملی و چه نظری) تماماً ضد دین و در برابر آموزه‌های دین است یا خیر؟  
در پاسخ به این دو پرسش باید گفت:

اولاً قصد عرفا برافراختن علم مستقل در برابر دین نبوده است و نیست؛ زیرا:

۱. تمام تلاش و دغدغه عرفا دغدغه و تلاش دینی است و تمام همشان پی بردن به کُنه دستورات دینی و عمل به آن؛ و اصلاً عرفا با خلوص تمام - هرچند که شاید در مواردی اشتباه کنند - مدعی اند دین‌داری واقعی و پیروی کامل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جز با عرفان ممکن نیست و بدون آن، فرد و جامعه به غرض اصلی دین نایل نمی‌شوند؛ یعنی عرفان تلاشی مضاعف و فراگیر است برای دین‌داری کامل و اسوه قرار دادن حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در همه ابعاد وجودی آن حضرت اعم از شریعت، طریقت و حقیقت (آملی، ۱۳۶۸: ۳۴۵-۳۴۶).

۲. علاوه بر این، همان‌طور که در بخش ۴ گفته شد، اساساً عرفا ادعا می‌کنند که منشأ و منبع یافته‌های عرفانی همان منشأ و منبعی است که دین از آن سرچشمه می‌گیرد و «نبی» وحی را از آن دریافت می‌دارد؛ البته با درجه‌ای به مراتب پایین‌تر از جهت شدت وضوح و نورانیت. به علاوه این که عرفا، که مانند سایر علما نبی صلی الله علیه و آله را در دریافت و ابلاغ وحی معصوم می‌دانند، مشاهدات عرفانی خود را، علی‌رغم وحدت منبع آن با منبع وحی، از خطا مصون نمی‌دانند و برای ارزیابی شهود و یافته‌های خود سه میزان معرفی کرده‌اند که اولین آن‌ها شریعت است و میزان عام نیز تلقی می‌شود؛ یعنی معیاری است برای همه اشخاص در هر شرایطی. دو معیار دیگر عبارتند از: تجربه‌های استاد و عقل (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۷۹). پس با توجه به دغدغه عرفا، دعوتشان به دین، وحدت منبع و معرفی کردن شریعت به عنوان میزانی عام برای ارزیابی درجه اعتبار کشف و شهودهای خود، عرفان قطعاً به طور کلی در مقابل دین نیست.

ثانیاً بر اساس شواهد و مؤیدهایی که در بخش ۳ آمد، مطالعه در محتوای عرفان نیز به هیچ‌روی، چنین ضدیت کلی‌ای را نشان نمی‌دهد.

## ۶.۲. بررسی ضدیت جزئی عرفان با دین

مقصود از ضدیت جزئی، این است که برخی از توصیه‌های عرفان عملی و تبیین‌های عرفان نظری از خدا و جهان و رابطه انسان با این دو و نیز برخی تأویل‌های عرفان از متون دینی، با اسلام سازگاری ندارد. در پاسخ باید گفت که ضدیت جزئی مختص عرفان نیست و در مورد علوم دینی دیگر نیز به نحو موجب جزئی، مطرح است. بین علمای هر علمی از علوم اسلامی و نیز بین علمای علوم اسلامی مختلف همواره اختلاف نظر بوده و هست. این اختلاف‌ها، در موارد متعدد، به گونه‌ای است که نظرهای مختلف با هم جمع‌شدنی نیستند و بنابراین، در این گونه موارد یا فقط یک نظر می‌تواند درست باشد و نظر اسلام تلقی شود و یا این که همه نظرهای طرح‌شده در آن مورد باطل است و نظر واقعی اسلام چیزی دیگر است؛ چراکه همه این‌ها علمی بشری در مورد دین هستند - که سعی در فهم و تبیین جنبه‌ای از دین دارند - و نه عین دین. بنابراین احتمال وجود مطالب ناسازگار با برخی قسمت‌های متون دست اول دینی در همه این علوم وجود دارد. با این توضیح آشکار می‌شود که ضدیت جزئی همه علوم اسلامی با اسلام محتمل است و این احتمال به عرفان اختصاص ندارد؛ با این حال علما در اسلامی دانستن این علوم تردیدی ندارند؛ مثلاً فقهای شیعه خود را «مخاطبه» می‌دانند؛ یعنی احتمال خطا بودن برخی فتواهای خود را به نحو غیرمعین، منتفی نمی‌دانند؛ با این حال فقه را علمی اسلامی می‌دانند، نه غیردینی. بنابراین اثبات ضدیت جزئی، در عرفان نیز مانند دیگر علوم اسلامی، در مدعای اصلی بحث ما (دینی بودن عرفان به نحو جزئیت یا عینیت) اشکالی ایجاد نمی‌کند؛ همان گونه که کلام، تفسیر، فقه و سایر علوم می‌که پسوند «دینی» (اسلامی) دارند؛ بی‌هیچ مناقشه و اشکالی، اسلامی تلقی می‌شوند.

## ۶.۳. نفی غیریت عرفان با دین

غیریت را در این بحث، دست‌کم، به دو معنا می‌توان در نظر گرفت: ۱. به آن معنایی که در بخش «خاستگاه عرفان» از همین نوشتار گذشت؛ یعنی این که عرفان



امری نیست که کاملاً از دین نشأت گرفته باشد و این گونه نیست که اگر دین نبود، عرفان هم نبود؛ بر خلاف مثلاً «فقه» که بود و نبودش دایرمدار بود و نبود دین است. این معنا از غیریت بین عرفان و دین را همان طور که گذشت، می توان پذیرفت و برای بحث ما مشکلی نیز ایجاد نمی کند؛ زیرا همان گونه که از مطالب بخش های ۲ و ۳ نتیجه شد، لازمه خاستگاه اسلامی یک علم، تفکر و روش این نیست که آن علم، تفکر و روش، ابداع محض اسلام باشد؛ بلکه تأیید و امضای آنچه از گذشته موجود بوده نیز برای اسلامی دانستن آن کفایت می کند؛ مثلاً عنوان «اخلاق اسلامی» برای علمی که توصیه ها و فرمان های اخلاقی اسلام را بررسی می کند، به کار برده می شود؛ در حالی که تمام یا اغلب این توصیه ها و فرمان ها در ادیان و مکاتب گذشته سابقه دارد و ابداع اسلام نیست. این امر در مورد عرفان نیز صادق است. علاوه بر این که اسلام به عرفان مطالب فراوان و عمیقی افزوده است. ۲. این که مقصود از «غیریت» بی ارتباطی این دو باشد؛ به این معنا که هیچ وجه مشترك و هماهنگی با هم ندارند، گرچه تقابل و ضدیتی هم با یکدیگر نداشته باشند. این معنا از غیریت بین عرفان و دین پذیرفتنی نیست. دلایل نفی ضدیت کلی عرفان با دین، غیریت این دو به معنای دوم را نیز نفی می کند؛ زیرا در آن بحث در مقابل ضدیت، با استفاده از بحث مؤیدها (بخش ۳)، موافقت و هماهنگی عرفان با اسلام اثبات شد، نه صرفاً عدم ضدیت؛ و آشکار است که نفی ضدیت از طریق اثبات موافقت، هماهنگی و تأیید، نفی مغایرت نیز است. البته این هماهنگی اعم از امضایی و تأسیسی است.

تذکر این نکته مفید به نظر می رسد که غیریت را نیز مانند ضدیت، می توان به کلی و جزئی تقسیم کرد و در مورد آن ها جداگانه بحث کرد؛ اما این کار ضرورتی ندارد؛ چراکه آنچه در مورد ضدیت جزئی گفته شد، در مورد غیریت جزئی نیز صدق می کند.

#### ۶.۴. اثبات جزئیت عرفان نسبت به دین

در این قسمت برای طرح راحت تر بحث، «اسلام» را به عنوان مجموعه گزاره هایی شامل اندیشه ها، آموزه ها و توصیه هایی خاص، مجموعه «الف» می نامیم. عرفان را نیز

به همین توضیح، مجموعه «ب» می‌نامیم. حال می‌توان پرسش اصلی مقاله را در اینجا به این صورت مطرح کرد: بین مجموعه «الف» و مجموعه «ب» چه نسبتی از نسب اربعه برقرار است؟

نفی ضدیت کلی، وجود نسبت تباین را بین این دو مجموعه از دور خارج می‌کند. احتمال وجود نسبت تساوی را نیز در بخش بعد بررسی می‌کنیم. می‌ماند عام و خاص من وجه و عام و خاص مطلق که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

در صورتی می‌توان مدعی وجود رابطه عام و خاص من وجه بین دو مجموعه مورد بحث شد که هر یک از دو مجموعه، علاوه بر گزاره‌های مشترک، شامل گزاره‌هایی باشند که مجموعه دیگر فاقد آن گزاره‌ها باشد. اما با توجه به شواهد اندکی که در بخش مؤیدها، به عنوان نمونه آوردیم و نیز با توجه به این نکته که آثار عرفا پر است از شواهد و مؤیدهایی از کتاب و سنت که منشأ (مؤسس) یا مؤید (امضاکننده) گزاره‌ها و اندیشه‌های عرفانی است و در مجموع این شواهد و مؤیدها تمامی اُمّهات اندیشه‌ها و آرای عرفا را در بر می‌گیرد، باید گفت که عرفان شامل آموزه و گزاره‌ای نیست که اسلام، به نحو تأسیسی یا امضایی، فاقد آن باشد. در این میان، مواردی از گزاره‌های عرفانی که با گزاره‌های دینی متضاد یا مغایر به نظر می‌رسند، شبهه‌هایی هستند که منتقدان عرفان مطرح می‌کنند، ولی عرفا آن‌ها را نمی‌پذیرند و پاسخ می‌دهند؛ همچنان‌که ادعای ضدیت یا مغایرت برخی گزاره‌های هر علم اسلامی دیگری نیز قابل طرح است و البته عالمان آن علم با رفع ابهام از آن اندیشه، بیان شاهد دینی آن و یا احیاناً تغییر و اصلاح دیدگاه خود، به رفع آن اشکال می‌پردازند. بنابراین چون مقوم رابطه عام و خاص من وجه، وجه اشتراک از یک سو و وجه افتراق از سوی دیگر است و وجود وجه افتراق بین آموزه‌های اسلام و عرفان منتفی است، پس بین اسلام و عرفان، رابطه عام و خاص من وجه برقرار نیست.

از این مطالب و با توجه به این که می‌دانیم اسلام گزاره‌ها و آموزه‌های غیرعرفانی فراوانی نیز دارد، نتیجه می‌گیریم که اسلام اعم مطلق از عرفان است. به بیان دیگر، بر

اساس دیدگاه اول از سه دیدگاهی که در مورد رابطه «شریعت، طریقت، حقیقت» و «عقاید، اخلاق، احکام» گفتیم، مجموعه «ب» (عرفان) بخشی از مجموعه بزرگ‌تر «الف» (اسلام) است. بنابراین تا اینجا ثابت می‌شود که عرفان، دست‌کم، جزء دین اسلام است.

### ۶.۵. اثبات عینیت عرفان با دین

بررسی نسبت تساوی بین مجموعه «الف» (دین اسلام) و مجموعه «ب» (عرفان) به این بخش محول شد. نظر سوم در مورد رابطه «شریعت، طریقت، حقیقت با عقاید، اخلاق، احکام این بود که شریعت، طریقت و حقیقت سه نگاه به شرع (مجموعه دین شامل عقاید، اخلاق و احکام) است؛ سه نگاه، لایه، مرتبه و مرحله در طول هم از سطح به عمق و از ظاهر با باطن. نگاه غیرعرفانی (شریعتی)، که نگاه عموم علمای غیرعارف و از جمله فقهاست، منحصر به مرحله شریعت و متوقف در آن است؛ اما نگاه عرفانی (طریقتی - حقیقتی) علاوه بر این که شامل نگاه شریعتی است، از این مرحله فراتر رفته، برای عقاید، اخلاق و احکام، طریقت قائل است، نه موضوعیت؛ شرع (مجموعه دین) را طریق وصول به حقیقت می‌داند و سلوک مسیر دین برای دست‌یابی به حقیقت را لازم می‌شمرد. بنابراین این نگاه نه هیچ بخشی از دین را مهمل می‌نهد و نه از هیچ مرتبه‌ای از مراتب دین، چه ظاهر، چه باطن و چه باطن باطن، غفلت می‌کند. بر این اساس، باید گفت که عرفان با دین عینیت دارد و بین مجموعه «الف» (دین اسلام) و مجموعه «ب» (عرفان) نسبت تساوی برقرار است. سید حیدر در جامع الأسرار بارها تأکید می‌کند که «دین نازل‌شده از جانب خداوند شامل هر سه مرتبه [شریعت، طریقت و حقیقت] و عین همه آن‌هاست» (آملی، ۱۳۶۸: ۱۴، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۴). عرفان هیچ‌گاه انسان را از شریعت (الزامات فقهی و اخلاقی) بی‌نیاز نمی‌بیند؛ برعکس غفلت از شریعت را موجب فساد حقیقت، که مقصد نهایی عرفان است، می‌داند.

شریعت مقدمه و محافظ طریقت و طریقت مقدمه و محافظ حقیقت است. شاید

این سخن که پس از رسیدن به ذی‌المقدمه دیگر نیازی به مقدمه نیست، در برخی موارد درست باشد؛ ولی در جایی که مقدمه محافظ ذی‌المقدمه نیز باشد، راه ندارد. آب همیشه به ظرفی نیاز دارد، چه دریا یا دریاچه و چه یک کاسه: «القشر کلّ علم ظاهر یصون العلم الباطن - الذی هو لبّه - عن الفساد، کالشریعة للطریقة، و الطریقة للحقیقة. فان من لم یصن حاله و طریقتّه بالشریعة، فسد حاله و آلت طریقتّه هوی و هوسا و وسوسة. و من لم یتوصل بالطریقة الی الحقیقة و لم یحفظها بها، فسدت حقیقتّه و آلت الی الزندقة و الإلحاد» (همان: ۳۵۳): «قشر» هر علم ظاهری را گویند که علم باطنی را که مغز آن است، از فساد حفظ می‌کند؛ مانند شریعت برای طریقت و طریقت برای حقیقت. کسی که حال و سلوکش با شریعت محافظت نشود، حالش فاسد می‌شود و سلوکش به وسوسه و هوا و هوس منجر می‌شود. نیز کسی که با طریقت به حقیقت دست نیابد و با طریقت حقیقت را (که به آن دست می‌یابد) پاس ندارد، حقیقتش فاسد می‌شود و سر از زندقه و الحاد درمی‌آورد». از این رو، حتی پیامبر اکرم ﷺ هم تا آخر عمر شریفش، مانند هر مسلمانی دیگر، موظف بود به تقاضای «اهدنا الصراط المستقیم» از خداوند هدایت‌گر تا هم هر لحظه به درک حقایقی بیش‌تر و عمیق‌تر نایل شود و هم آنچه را به دست آورده فاسد نشود و از دست نرود. همچنان‌که ایشان به حارثة بن مالک، که داستانش گذشت، توصیه فرمود که ملازم این حال باشد و آن را ثابت نگه دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴-۵۳/۲).

مقصود ما از عینیت و تساوی عرفان با اسلام همین توجه به همه بخش‌های دین و همه لایه‌ها و مراتب آن، لازم دانستن نگاه جامع عرفانی و عمل بر طبق این نگاه برای تحقق الگو قرار دادن پیامبر اکرم ﷺ به طور کامل است.

### نتیجه‌گیری

سیر و سلوک عملی بر اساس شیوه‌ای خاص و مشاهده و وجدان برخی حقایق در باب انسان، جهان و خدا سابقه‌ای بسیار دیرینه دارد. تلاش اهل سلوک برای بیان مستدل و قابل فهم یافته‌هایشان برای دیگران، کم‌کم، به شکل‌گیری عرفان نظری منجر

شد. ویژگی نگاه عرفانی به جهان، گذر از سطح و ظاهر اشیا و توجه به باطن و پشت پرده امور است. نتیجه این نگاه، توجه به نادیدنی‌ها، نگاه عمیق‌تر به خدا، انسان و جهان و پی‌بردن به اسراری است که درک آن با نگاه عادی همگانی میسر نیست.

از جمله چیزهایی که پیوندی ناگسستنی با عرفان یافته، مطلق دین است. این دو از هم بهره‌های فراوان برده‌اند. منابع اصیل و ابتدایی اسلام از آغاز، هم به نحو امضایی و هم به نحو تأسیسی، به عرفان و نگاه عرفانی اهتمام جدی داشته‌اند؛ به گونه‌ای که بر اساس یک نگاه می‌توان عرفان را بخشی مهم از بخش‌های دین شمرد. بر اساس نگاهی دقیق‌تر و عمیق‌تر به عرفان و دین، به‌ویژه اسلام، می‌توان آن چیزی را که به عنوان عرفان اسلامی مشهور است، عین اسلام دانست؛ چراکه عرفان اسلامی به همه اجزا و آموزه‌های اسلام اهتمام دارد و رویکردش به دین توجه به باطن، حقیقت و سرّ همه آموزه‌ها و احکام اخلاقی و شرعی اسلام است، در عین تأکید بر ضروری بودن تقید به حفظ ظواهر شرع. با این بیان، عرفان اسلامی، به‌ویژه تقریر شیعی آن، چنان تکامل یافته به نظر می‌رسد که می‌توان بین آن و اسلام، نسبت تساوی برقرار کرد و عرفان را روح دین دانست.

البته این سخن هرگز به معنای تأیید همه روش‌های عرفان عملی و ادعاهای عرفان نظری از سوی اسلام نیست؛ بلکه تساوی و عینیت به این معناست که عرفان به همه بخش‌ها (عینیت و تساوی کمی) و لایه‌های (عینیت و تساوی کیفی) اسلام نظر دارد. بر خلاف سایر علوم اسلامی که از یک سو، حوزه کاری هر یک به بخش و سطحی از اسلام منحصر است و از دیگر سو، هیچ‌یک به لایه‌های عمیق موردنظر عرفان نمی‌پردازند. همین نگاه جامع عرفان به اسلام و نگاه غیرجامع سایر علوم اسلامی، موجب می‌شود که عرفان، به‌نوعی، اعم مطلق از آن‌ها باشد و علاوه بر وجوه اشتراک، وجوه افتراقی نسبت به آن‌ها داشته باشد؛ وجوه افتراق کمی که بین دیگر علوم اسلامی و عرفان برقرار است و وجوه افتراق کیفی که تفاوت مشترک عرفان با همه علوم اسلامی دیگر است. شاید همین فرق منشأ اصلی اختلاف سایر علما با عارفان باشد؛

چون از اصلی‌ترین ویژگی‌های عرفان نگاه به لایه‌های عمیق‌تر دین است و بر این امر تأکید بیشتری دارد، از این رو، طبیعی است که هرچه علمی‌نگاهی سطحی‌تر به دین داشته باشد، اختلافش با عرفان شدیدتر باشد و آن را دارای زاویه بیشتری با اسلام بداند. به همین دلیل، بین نص‌گرایان و برخی فقهای ناآشنا با عرفان اسلامی - که سطحی‌ترین نگاه را به دین دارند - و عارفان، همیشه اختلاف‌های بیشتر و شکاف‌های عمیق‌تری وجود داشته است.



## منابع

١. قرآن كريم.
٢. نهج البلاغه، صبحى صالح.
٣. ابن محمد البكرى، ابوالقاسم عبدالرحمن (١٤٢١ق)، الانوار فى علم الاسرار و مقامات الابرار، تحقيق و تصحيح: احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤. ابن أبى جمهور، محمد بن زين الدين (١٤٠٥)، عوالى اللثالى العزيزية فى الأحاديث الدينية، ج ٤، دار سيد الشهداء للنشر، قم.
٥. ابن عربى، محيى الدين (١٩٤٦)، فصوص الحكم، دار إحياء الكتب العربية، قاهره.
٦. — (بى تا)، الفتوحات المكية (٤ جلدى)، دار صادر، بيروت.
٧. ابن فهد حلى، احمد بن محمد (١٤٠٧)، عدة الداعى و نجاح الساعى، تحقيق: احمد موحدى قمى، دار الكتب الإسلامى، قم.
٨. استيس، والتر ترنس (١٣٨٨)، عرفان و فلسفه، بهاءالدين خرمشاهى، انتشارات سروش، تهران.
٩. اسيرى لاهيجى، محمد (١٣١٢)، مفاتيح الإعجاز فى شرح گلشن راز، تحقيق و تصحيح: ميرزا محمد ملك الكتاب، بى نا، بمبئى.
١٠. آمدى، عبدالواحد بن محمد (١٤١٠)، غرر الحكم و درر الكلم، محقق: سيد مهدي رجائى، دارالكتب الإسلاميه، قم.
١١. آملى، سيدحيدر (١٣٦٧)، المقدمات من كتاب نص النصوص، چاپ دوم، انتشارات توس، بى جا.
١٢. — (١٣٦٨)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تصحيح: هنرى كرين و عثمان يحيى، شركت انتشارات علمى فرهنگى و انجمن ايران شناسى فرانسه، بى جا.
١٣. — (١٣٨٢)، أنوار الحقيقة و أطوار الطريقة و أسرار الشريعة، تحقيق و تصحيح: سيدمحسن موسوى تبريزى، انتشارات نور على نور، قم.
١٤. پترسون، مايكل؛ و ديگران (١٣٨٩)، عقل و اعتقاد دينى، ترجمه: احمد نراقى و ابراهيم سلطانى، انتشارات طرح نو، تهران.
١٥. ترمذى، ابو عبدالله محمد بن على (١٤٢٢)، ختم الأولياء، تحقيق و تصحيح: عثمان

- اسماعیل یحیی، مهد الآداب الشرقية، بیروت.
۱۶. التستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، **تفسیر التستری**، تحقیق و تصحیح: محمد باسل عیون السود، دار الکتب العلمیة، بیروت.
۱۷. الجندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳)، **شرح فصوص الحکم**، تحقیق و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، **عین نضاخ** (تحریر تمهید القواعد)، ج ۱، تحقیق: حمید پارسانیا، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۹. رازی، ابوزکریا یحیی بن معاذ (۱۴۲۳)، **جواهر التصوف**، تحقیق و تصحیح: سعید هارون عاشور، مکتبة الآداب، قاهره.
۲۰. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵)، **ارزش میراث صوفیه**، چاپ دوازدهم، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۲۱. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰)، **التعلیقات علی الشواهد الربوبیة**، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۲۲. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸)، **التوحید**، تحقیق: هاشم حسینی، جامعه مدرسین، قم.
۲۳. شیروانی، زین‌العابدین (۱۳۶۱)، **ریاض السیاحة**، انتشارات سعدی، تهران.
۲۴. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۰)، **الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة**، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۲۵. — (۱۳۶۳)، **مفاتیح الغیب**، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، مؤسسۀ تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲۶. فعالی، محمدتقی (۱۳۸۹)، **أفتاب و سایه‌ها**، انتشارات عابد، تهران.
۲۷. فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۲۰۱۰)، **مصباح الأنس بین المعقول و المشهود**، تحقیق و تصحیح: عاصم ابراهیم الکیالی، دار الکتب العلمیة، بیروت.
۲۸. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶)، **الوافی**، ج ۱۱، تحقیق: علی فاضلی، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، اصفهان.
۲۹. قاضی سعید قمی (۱۳۷۹)، **شرح الأربعین**، تحقیق و تصحیح: نجفقلی حبیبی، نشر میراث مکتوب، تهران.



۳۰. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۵)، شرح منازل السائرين، تحقيق و تصحيح: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم.
۳۱. كبير مدنی، سيد على خان ابن احمد (۱۴۰۹)، رياض السالكين في شرح صحيفة الساجدين، ج ۶، دفتر انتشارات اسلامي، قم.
۳۲. كراجكي، محمد بن علي (۱۴۱۰)، كنز الفوائد، ج ۲، دار الذخائر، قم.
۳۳. كليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷)، الكافي، ج ۲، چاپ چهارم، دار الكتب الإسلامية، تهران.
۳۴. محاسبی، الحارث بن اسد (۱۹۸۶)، الوصايا، تحقيق و تصحيح: عبدالقادر احمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، کلیات علوم اسلامی، ج ۲: کلام، عرفان، حکمت عملی، چاپ ۲۷، انتشارات صدرا، تهران.
۳۶. میرحسینی، حسین بن عالم غوری هروی (۱۳۶۳)، کنز الرموز (چاپ در مجموعه رسائل عوارف المعارف)، تصحيح: علی اکبر نوری زاده، کتابخانه احمدی شیراز، شیراز.
۳۷. یزدان پناه، سيد يدالله (۱۳۹۳)، مبانی و اصول عرفان نظری، چاپ ۵ (ویراست دوم)، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.