

تحلیل رابطه شریعت، طریقت و حقیقت در آثار عرفانی با رویکرد پاسخ به اشکالات منتقدین

مهسا شعبی*

رضا شاه‌منصوری**

چکیده

یکی از مباحث چالشی میان عرفا و فقها میزان توجه به باطن و حقیقت شریعت است. عرفا با طراحی یک نظام متشکل از شریعت، طریقت و حقیقت، نگاهی جامع به احکام، آداب و معارف دین داشته‌اند؛ اما همین دیدگاه مورد انتقادات قرار گرفته است. برای شناخت و قضاوت دقیق‌تر دیدگاه عرفا لازم است ابتدا مفهوم این سه واژه و رابطه آن‌ها با یکدیگر مورد بازنگری قرار گیرد. از این‌رو هدف از این تحقیق بررسی مفهوم و رابطه شریعت، طریقت و حقیقت در دیدگاه عارفان و پاسخ به اشکالات منتقدین با روش توصیفی تحلیلی و با استناد به ادله نقلی، عقلی و شهودی است. نتیجه اینکه شریعت شامل احکام فقهی و بُعد ظاهری اخلاق، طریقت شامل سیر باطنی انسان و بُعد باطنی اخلاق و حقیقت مربوط به شهود باطنی حق تعالی، اسماء و صفات او می‌شود. رابطه شریعت، طریقت و حقیقت نه عرضی، بلکه طولی است و هرکدام باطن مورد قبلی است. بنابراین تعبیر از قشر به شریعت به معنای بی‌توجهی به آن نیست و شریعت علت در وصول به حقیقت و بقا در آن است؛ لذا هیچ‌گاه انسان از شریعت بی‌نیاز نیست. حقیقت چیزی بر شریعت نمی‌افزاید و شهود منافی عقل و وحی نیست و معیار شهود نیز شریعت است.

کلیدواژه‌ها: شریعت، طریقت، حقیقت، باطن دین، رابطه دین و عرفان.

* دانشجوی دکتری مدرسی اخلاق اسلامی دانشگاه تهران، ms.shoeibi@ut.ac.ir

** دانش‌آموخته دکتری مدرسی اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم، Rez.mansoor@yahoo.com

۱. مقدمه

یکی از مباحث چالشی میان عرفا و غیرعرفا، به‌ویژه فقها، میزان توجه به باطن و حقیقت شریعت است. عرفا با طراحی یک مجموعه نظام‌مند متشکل از شریعت، طریقت و حقیقت، نگاهی جامع به مجموع احکام، آداب و معارف دین داشته‌اند که این نگاه تأثیر بسزایی در نحوه سیر و سلوک و تعامل ایشان با مجموعه دستورات دینی و عالم حقیقت دارد. با دقت در آثار اصیل عرفانی درمی‌یابیم که در عرفان اسلامی و در آثار عرفا، پیوستگی مشهودی میان شریعت، طریقت و حقیقت وجود دارد؛ به‌نحوی که طریقت کمال شریعت و حقیقت کمال طریقت است و وصول به حقیقت بدون التزام به شریعت و طریقت ممکن نیست. بنابراین، هیچ‌گونه تقابلی میان شریعت، عرفان و راه شهود و وحی وجود ندارد، بلکه طرحی که عرفا از شریعت، طریقت و حقیقت ارائه می‌دهند، منطبق بر وحی و دین مبین اسلام است. این نگاه نظام‌مند و سلسله‌مراتبی به احکام، آداب و معارف و حیانی، نقش مؤثری در سلوک عرفانی و دستیابی به حقیقت و سعادت نهایی انسان دارد. براساس همین دیدگاه، عرفا و صوفیه آن‌ها همواره در طول تاریخ از جانب افرادی از جمله برخی فقها مورد طعن و نقد قرار گرفته‌اند. بسیاری از ظاهرگرایان با پافشاری بر وحی و شریعت، راه عرفان و تصوف را راهی خلاف شرع و وحی خوانده و آن را مورد نقد قرار داده‌اند. می‌توان منشأ این اشکالات و انتقادات بر عرفا را این موارد دانست: ۱. انحرافات رفتاری و اعتقادی جهله صوفیه؛ ۲. استفاده از تعابیر رمزگونه و اصطلاحات خاص عرفانی در کلام متصوفه که گاهی موجب سوء برداشت از کلام ایشان می‌شد؛ ۳. عدم فهم کامل و صحیح سخنان عرفا؛ ۴. تأکید بر ظواهر دین و عدم توجه به امور باطنی و معارف حقیقی و... با توجه به مقدمات بیان‌شده، سؤالات ذیل مطرح می‌شود:

مراد از شریعت، طریقت و حقیقت در آثار عرفای مسلمان چیست و عرفا چه تعریفی از این مفاهیم ارائه داده‌اند؟ رابطه شریعت با طریقت و حقیقت از منظر محققان متصوفه چگونه است؟ آیا می‌توان این رابطه را برخاسته از معارف ناب اسلامی و منطبق با حقایق

و حیانی دانست؟ همراهی و جدایی‌ناپذیری شریعت از طریقت و حقیقت تا چه حد است؟ آیا منزلی وجود دارد که سالک پس از سیر در آن منزل و عبور از آن، خود را بی‌نیاز از شریعت تلقی کند یا خیر؟

پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از ادله عقلی، نقلی و شهودی در کلام عرفا به پاسخ به سؤالات مطرح‌شده می‌پردازد.

اما درباره پیشینه این تحقیق باید گفت برخی آثار به بررسی مسئله شریعت، طریقت و حقیقت در آثار عرفا و صوفیه پرداخته‌اند. در بسیاری از کتب (جعفری، ۱۳۷۸؛ مطهری، ۱۳۹۴؛ فنایی اشکوری، ۱۴۰۰؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳) و مقالاتی (شجاعی، ۱۳۸۱؛ رحیمی، ۱۳۷۸؛ مظاهری، ۱۳۹۲) که در این زمینه نوشته شده‌اند، نوعاً به بررسی جزئی و جامع از مفهوم شریعت، طریقت و حقیقت در آثار عارفان پرداخته نشده و همچنین تمرکز بیشتر بر تطبیق این تقسیم‌بندی بر آیات و روایات بوده است. همچنین به اشکالات متعدد و جامع به این دیدگاه عرفانی پرداخته نشده است. برخی مقالات نیز صرفاً به بررسی شریعت، طریقت و حقیقت از منظر شخصیت خاصی از عرفا پرداخته‌اند (گودرزی، ۱۳۸۸؛ رحمتی و همکاران، ۱۴۰۰؛ حیدری و کیانی، ۱۳۹۴) بنابراین وجه تمایز این پژوهش اولاً عدم اختصاص به دیدگاه یک شخص که نگاهی جامع به نظریات مختلف عرفا و ثانیاً بررسی دقیق و جامع به مفهوم شریعت، طریقت و حقیقت و بررسی اشکالات در این حوزه و ثالثاً بیان دقیق‌تر رابطه شریعت، طریقت و حقیقت و بررسی اشکالات متعدد بر این دیدگاه است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. شریعت

شریعت از «ش رع» به معنای آشکار ساختن (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۳۹)، راه روشن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۵۰؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۵) سردر ورودی (مصطفی، ۱۹۸۹، ج ۱: ۴۷۹) و داخل شدن در چیزی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ۳۷۲) است. شریعت در اصطلاح دینی استعاره از راه الهی دانسته شده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۵۰) که

خداوند برای بندگان آشکار ساخته (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۱۷۶) و وارد شدن به آن بر مکلفان واجب است و موجب پاکی و سیرابی می شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ۳۷۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۵۰).

در معنای اصطلاحی شریعت، از جانب خدا بودن و وابستگی به پیامبر مورد توافق است، اما گستره آن مورد اختلاف است؛ در یک دسته بندی کلی می توان گفت برخی شریعت را مساوی با دین دانسته و قائل اند شریعت عبارت از امور دینی است که خداوند با زبان پیامبران برای مردم تعیین فرموده و پیروی از آن سبب نظم بخشی امور زندگی دنیوی و اخروی و کسب کمالات می شود (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۸۷). در همین راستا بعضی قائل اند شریعت بیشتر به معنای دین به کار می رود و تعبیر از همان راهی است که خداوند به وسیله پیامبران برای بندگان خود قرار داده و شامل اعتقادات و احکام و اخلاقیات دینی می شود (خطیبی، ۱۳۸۶: ۳۰۰). برخی شریعت را اخص از دین و روش مخصوص به هر پیامبر معنا کرده اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۳۵۱). برخی نیز شریعت را تنها به معنای احکام عملی و امور فرعی دین دانسته اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۰۱۸)؛ چنان که در کتب فقهی به معنای احکام عملی و فقهی و ظاهری است؛ چنان که کتاب علامه حلی در احکام فقهی «شرائع الاسلام» نام دارد و در این نحو تعبیرات، مراد احکام فرعی عملی است که در این صورت کاملاً مترادف با معنای اصطلاحی «فقه» است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۴۳).

در بیان اهل معرفت، واژه «شریعت» به معنای دین، کتاب و سنت پیامبر اسلام (ص) به کار رفته است؛ چنان که شیخ اشراق، ضمن تأکید بر پابندی به شریعت، هر ادعایی را که با دلایل قرآنی و روایات معتبر ثابت نشده باشد، بی اساس و نادرست می داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۰۲).

همچنین در کتاب /سرر/ توحید آمده است که شیخ ابوالقاسم قشیری شبی با خود اندیشید و گفت: «فردا به مجلس می روم و می پرسم شریعت چیست و طریقت چیست، تا بینم چه پاسخی خواهم شنید.» روز بعد، هنگام صبح، به مجلس شیخ رفتم و نشستم.

پیش از آنکه استاد امام سخنی بگوید، شیخ چنین آغاز کرد: «ای کسی که قصد داری از شریعت و طریقت بررسی، بدان که ما همه علوم را در این بیت گرد آورده‌ایم: از دوست پیام آمد، کار آراسته کن کار → این است شریعت مهر دل پیش آر و فضول از ره بردار → این است طریقت» (محمد بن انور، ۱۳۸۶: ۷۹). در جای دیگری نیز شریعت به معنای واجبات، حدود، اوامر و نواهی الهی تفسیر شده است (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۱).

اهل معرفت از شریعت، کنار طریقت و حقیقت یاد می‌کنند و مقصود آنان احکام ظاهری و عملی اسلام است. ایشان، پای‌بندی به شریعت را شرط راه یافتن به طریقت و حقیقت دانسته‌اند. از نظر آن‌ها شریعت تعبد و التزام به عبودیت پروردگار و حقیقت مشاهده حق تعالی است. همچنین شریعت قیام به آنچه خداوند امر کرده است و حقیقت مشاهده ظاهر و باطن مقدرات و اوامر الهی است (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۳ و ۱۵۹). ابوطالب مکی در قوت القلوب شریعت را شامل دوازده ویژگی می‌داند؛ از جمله این ویژگی‌ها دو شهادت، نمازهای پنج‌گانه، زکات، روزه، زیارت، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، جماعت، استقامت، خوردن حلال و حب و بغض فی الله است (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۲۳۵). هجویری نیز شریعت را احکام و دستوراتی می‌داند که مربوط به اعمال بندگان می‌شود (هجویری، ۱۳۷۵: ۴۹۹).

البته برخی عرفا به بُعد باطنی و وظیفه انسان در قبال شریعت و دستورات شریعت اشاره کرده‌اند و شریعت را به آن بُعد و وظیفه باطنی تعریف کرده‌اند. ایشان شریعت را امر به التزام عبودیت و بندگی می‌دانند و آن را این‌طور تبیین می‌کنند که مراد از التزام به عبودیت، تسلیم شدن در برابر امر خداوند در همه اوامر و نواهی و قیام به بندگی در مقابل مقام ربوبیت مطلق خداوند است (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۳؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۵؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق[الف]: ۱۹۶). سید حیدر آملی نیز شریعت را مجموع احکام و سیاست و تأدیب با اخلاق و تعلیم با حکمت می‌شمارد (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ۲۴).

در جمع‌بندی نظرات مختلف عرفا باید گفت شریعت در اصطلاح عرفانی دو کاربرد

عام و خاص دارد: کاربرد عام آن، معادل «دین» است و شامل همه آموزه‌های دینی می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ۹۹؛ ابونصر، ۱۴۲۱ق، ۲۴)، اما شریعت در کاربرد خاص خود، احکامی است که خداوند به زبان پیامبر خود تشریع کرده است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۱۴۲) و شامل احکام و امر و نهی‌های ظاهری شرعی و نیز اخلاقی است (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ۸۷).

مراجعه به قرآن نشان می‌دهد که شریعت از دین اخص است؛ مثلاً اگر آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹) و «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (همان: ۸۵) را مقایسه کنیم با آیه «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ» (مائده: ۴۸) و «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ» (جاثیه: ۱۸) اعم بودن دین روشن خواهد شد که دین شامل شریعت‌های تمام انبیا است ولی شریعت‌ها نسبت به پیامبران جداگانه است. و از آیه «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ» (شوری: ۱۳) به دست می‌آید که دین شامل ادیان همه انبیاست و اسلام به وسیله «أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ» شریعت خاصی گردیده و در عین حال شامل همه آن‌هاست (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۷).

بنابراین شریعت شامل اوامر فقهی، آداب و آن قسم از اوامر اخلاقی می‌شود که به افعال ظاهری می‌پردازند. باید دقت کرد که برخی محققان به صورت کلی اوامر اخلاقی را در زمره شریعت دانسته‌اند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۸۶) که به نظر می‌رسد متناسب با اخلاق ارسطویی است، اما در اخلاق اسلامی که شامل امور باطنی شده و بسیاری از اوامر و مفاهیم آن با عرفان عملی و سیروسلوک مشترک است، این تعریف صدق نمی‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد دیدگاه دقیق‌تر این است که شریعت شامل همه اوامر اخلاقی نشود و صرفاً اوامر اخلاقی در حوزه افعال ظاهری را شامل می‌شود.

اشکال:

در برخی تعبیر از عرفا حوزه شریعت گسترده‌تر از قرآن و سنت و تعالیم پیامبر بیان می‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۶۲). ممکن است اشکال شود این تعبیر بدین معناست که اهل معرفت دستورات و احکام ظاهری دین را رها کرده و چیزی بر آن افزوده‌اند.

در پاسخ به این اشکال باید گفت چنان‌که ابن عربی تصریح می‌کند: «والشریعة هی السنة الظاهرة التي جاءت بها الرسل عن أمر الله، والسنن التي ابتدعت على طريق القرابة إلى الله» (همان، ج ۲: ۵۶۲). شریعت از منظر اهل معرفت عبارت است از سنت و آیینی که خداوند به وسیله پیامبران برای انسان‌ها فرستاده است و روش‌هایی که مغایرت با روح دین نداشته و برخی برای تقرب به خداوند از آن‌ها استفاده می‌کنند. همان‌طور که در قرآن کریم به آن اشاره شده است که «رهبانیتی که مسیحیان پدید آورده‌اند» (حدید: ۲۷) و پیامبر اسلام (ص) نیز کسانی را که سنت نیک پدید می‌آورند ستوده است و به چنین کاری اجازه داده و وعده پاداش داده است.

۲-۲. طریقت

طریقت در لغت به معانی مختلفی آمده است. برخی آن را از ریشه «طرق» به معنای کوبیدن می‌دانند. راغب طریقت را به عنوان راهی که با پا طی می‌شود و به صورت استعاری برای هر روش انسانی در کارهای خوب یا ناپسند به کار می‌رود، تعریف کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۱۸). طریقت به معنای مذهب، حال، رأی، نظر، راه و روش (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۲۱۱) و همچنین اسلوب و کیفیت (بستانی، ۱۳۷۵: ۵۷۹). و نیز به معنای مذهب ذکر شده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۰۶). طریقت در عرفان به معنای مسیر ویژه‌ای است که سالکان راه حق با انجام اعمالی مانند ترک دنیا، ذکر مداوم، توجه به خداوند، انزوا، حفظ طهارت و اخلاص طی می‌کنند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۱۸۷).

همچنین برخی از عرفا طریقت را باطن شریعت می‌دانند که شامل احکام قلبی و اصلاح درون و ضمائر می‌شود (عجم، ۱۹۹۹، ۵۷۶) و برخی عملی کردن قوانین شریعت را طریقت می‌دانند و در واقع میان شریعت و طریقت تفاوتی قائل نشده مگر از این جهت که شریعت احکام و قواعد است و طریقت به معنای عملی کردن و تحقق بخشیدن به قوانین و دستورات شریعت در مسیر حرکت به سوی خداست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۳۸۵). البته بعضی از بزرگان اهل معرفت میان شریعت، طریقت و حقیقت تفاوت قائل

نشده و این طور بیان کرده‌اند که شریعت و طریقت و حقیقت، اسمای مترادف هستند که با ملاحظات و اعتبارات مختلف بر یک حقیقت صادق‌اند و در نفس الامر میان آن‌ها اختلافی نیست (آملی، ۱۳۶۸: ۳۴۴). البته باید دقت کرد که این ترادف نه در لفظ که در نفس الامر و حقیقت است؛ چراکه مشخص است که مفهوم واژه شریعت با مفهوم واژه طریقت یکی نیست.

عبدالرزاق کاشانی طریقت را سیره و روش خاص سالکان الی الله در پیمودن منازل و ترقی در مقامات می‌داند (کاشانی، ۱۴۲۶ق [الف]: ۴۲). طریقت راهی است که به خداوند متعال می‌رسد و از شریعت خاص‌تر است؛ درحالی‌که شریعت به بهشت منتهی می‌شود. طریقت شامل احکام شرعی، حسنات جسمانی، ترک منکرات و مکروهات عمومی و همچنین افعال قلبی و ترک غیر خداوند است (انور فؤاد، ۱۹۹۳: ۱۱۳). از منظری دیگر می‌توان گفت طریقت از شریعت وسیع‌تر است؛ شریعت تنها انسان را به بهشت می‌برد و شامل احکام بدنی و ترک محرمات است، درحالی‌که طریقت انسان را به خدا می‌رساند و علاوه بر احکام شرعی، افعال قلبی را نیز در بر می‌گیرد. در طریقت، علاوه بر ترک منهیات شرعی، ترک هرآنچه غیر از خداست نیز ضروری است.

بنابراین در جمع‌بندی نظرات عرفا باید گفت به آن دسته از دستوراتی که شامل امور باطنی انسان می‌شود و هدف آن تزکیه باطن و رسیدن به معرفت شهودی خداوند متعال هستند، طریقت گفته می‌شود. پس طریقت شامل منازل سلوک و عرفان عملی و آن قسم از اوامر اخلاقی می‌شود که به بعد باطنی می‌پردازند.

۲-۳. حقیقت

حقیقت از «حق» به معنای استحکام، استواری و مطابقت با واقعیت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۲۴۶). وجوب و ثبات (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۶)، درستی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۱۵)، شایستگی و سزاواری (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۶) از دیگر معانی حق‌اند. بیشتر فرهنگ‌های واژگانی در تبیین معنای حق، از تضاد و تقابل مفهوم حق با باطل یاری جسته‌اند (همان، ۳: ۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰: ۴۹) باطل

به معنای تلف شدن و نابودی، ناواقعی بودن (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۴۳۰)، ناپایداری و عدم ثبات (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۱۲۹) است.

واژه حقیقت برحسب موارد استعمال دارای معانی مختلف است؛ بدین قرار: در مقابل اعتبار که مراد از حقیقت در این مورد ذات است، در مقابل فرض که حقیقت به این معنی مرادف با نفس الامر است، در مقابل مفهوم و در مقابل مجاز.

حقیقت در بیان عرفا به معنای ظهور حق بدون حجاب تعینات و محو کثرات موهومه در اشعه انوار ذات است. این مفهوم در آثار عرفانی به معانی مختلفی به کار می رود: به معنای «ذات» در مقابل «اعتبار»، به معنای «نفس الامر» در مقابل «فرض و وهم»، به معنای «حق» در مقابل «باطل»، به معنای «حقیقت عرفانی» است که همان ذات خداوند یا تعین اول است و در مقابل آن «مجاز» قرار دارد که به اعتبارات و کثرات اشاره دارد. همچنین، حقیقت می تواند به معنای «هدف و مقصود نهایی در سلوک» باشد که در مقابل آن «شریعت و طریقت» قرار دارد (خرمشاهی، ۱۳۹۹، ج ۲: ۶۸۱-۶۸۲).

همان گونه که بیان شد، در یک تعبیر از عرفا «حقیقت» از تعابیر مهم اهل معرفت و آخرین منزل سلوک از منازل سه گانه (شریعت، طریقت و حقیقت) است. در کلام عرفا حقیقت به معنای زیر آمده است: شریعت، امر به التزام عبودیت است و حقیقت، مشاهده ربوبیت (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۲۷). مشاهده ربوبیت یعنی حق تعالی فاعل هرچیزی و مقیم برای آن است و هیچ هویتی غیر او قائم به نفس نیست و همه قائم به او هستند. اثبات وجود شیء به صورت کشفی و عیان (آملی، ۱۳۸۲: ۱۷)؛ سلب اوصاف از خود و دانستن آن اوصاف از خداوند (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۵۵۸).

بنابراین، معنای مقصود از حقیقت در اینجا در اصطلاح عرفا عبارت است از وصول به خداوند یا ورود در حوزه ربوبی و انکشاف اتصال وجود عارف و همه موجودات به ذات خداوندی و یا صفات جلال و جمال او. پس حقیقت، رسیدن به مقصد و متجلی شدن اسما و صفات الهی است.

با توجه به آنچه در مفهوم‌شناسی شریعت، حقیقت و طریقت گفته شد، در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت شریعت شامل احکام فقهی، آداب و امور مربوط به افعال ظاهری می‌شود که در مباحث اخلاق بیان شده است. طریقت شامل سیر باطنی می‌شود که سالک طی می‌کند لذا شامل عرفان عملی و آن دسته از اوامر اخلاقی می‌شود که مربوط به بعد باطنی انسان است و حقیقت به حقایق مربوط به حوزه هستی‌شناسانه مربوط می‌شود. بنابراین حقیقت مربوط به عرفان نظری می‌شود.

تحلیل رابطه شریعت، طریقت و حقیقت

بعد از آنکه مشخص شد که شریعت، طریقت، حقیقت در آثار عرفای شامخ به چه معنا به کار رفته، اکنون این سؤال مطرح است که چگونه می‌توان رابطه این سه امر را تحلیل کرد؟ آیا این سه اصطلاح هرکدام حاکی از امور متمایزی هستند که در عرض یکدیگر قرار دارند و هیچ رابطه‌ای باهم ندارند؟ و یا اسامی مترادفی هستند که از جهات و اعتبارات مختلف برای حقیقت واحدی وضع شده‌اند؟ آیا مراحل طولی یک سیر را نشان می‌دهند که با عبور از هر مرحله، سالک از آن مستغنی و بی‌نیاز می‌شود؟ و یا می‌توان آن‌ها را مصادیق تشکیکی یک حقیقت برشمرد؟

با توجه به اینکه طریقت محلی برای عرفان عملی و حقیقت محلی برای عرفان نظری است، در واقع بحث رابطه شریعت، طریقت و حقیقت همان بحث رابطه عرفان و دین است.

رابطه عرفان و دین به این صورت است که عرفان جزئی از دین محسوب می‌شود، اما نه به عنوان یک جزء مستقل در کنار عقاید، احکام و اخلاق، بلکه به عنوان باطن دین. ظاهر دین از طریق حس، عقل و نقل قابل فهم است، اما فهم باطن دین تنها از طریق اتصال باطنی و شهود قلبی ممکن است. بنابراین، معارف دینی دو ساحت دارند: شناخت ظاهری و شناخت باطنی. عرفان چیزی به دین اضافه یا از آن کم نمی‌کند، بلکه درکی عمیق‌تر از همان اصول و مناسک دینی مانند نماز ارائه می‌دهد (فنائی اشکوری، ۱۴۰۰، ۴۹-۵۳ و ۶۳).

اهل معرفت شریعت، طریقت و حقیقت را یک حقیقت واحد می‌دانند که تفاوت آن‌ها به ظاهر و باطن برمی‌گردد. این سه امر جدایی‌ناپذیرند و هرکدام از فساد دیگری جلوگیری می‌کند. شریعت به پوسته ظاهری، طریقت به پوسته میانی و حقیقت به مغز تشبیه شده‌اند. حفظ هرکدام برای جلوگیری از تباهی ضروری است (آملی، ۱۳۸۲: ۶۸؛ نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۷: ۱۴۳). این مفاهیم به بادام نیز تشبیه شده‌اند: پوست بادام شریعت، هسته طریقت و مغز آن حقیقت است. در نماز نیز این مراتب وجود دارد: ارکان ظاهری شریعت، قرب طریقت و وصل حقیقت است. نماز به‌عنوان یک کل شامل تمام این مراتب است. شریعت پرستش خدا، طریقت حضور قلب و حقیقت مشاهده اوست (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۱۲۵).

این مفاهیم با عبارات دیگری مانند علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین و ظاهر، باطن و باطن‌الباطن بیان شده‌اند که به مقامات مختلف دلالت دارند. در جای دیگر نیز سید حیدر آملی بر یکتایی حقیقت این سه عنوان تأکید می‌کند و می‌نویسد: دلیل این یگانگی شریعت، طریقت، حقیقت این است که حق واحد است و تنها در مقام ظهور متکثر می‌شود که در این مقام نیز از حقیقت واحد حکایت می‌کند (آملی، ۱۳۸۲: ۱۱). پس با این نگاه می‌توان گفت حقیقت امر واحدی است که در ظهوراتش تشکیک و دارای ظاهر و بطن است.

عرفا و فقها بر این مسئله توافق دارند که شریعت و احکام اسلامی براساس مصالحی است که انسان را به سعادت می‌رساند، اما دیدگاه آن‌ها در این زمینه متفاوت است. فقها این مصالح را به سعادت مادی و معنوی مرتبط می‌دانند و معتقدند که روح شریعت در این مصالح نهفته است و عمل به شریعت تنها راه دستیابی به آن‌هاست؛ درمقابل، عرفا این مصالح را مراحلی برای رسیدن به قرب الهی می‌دانند و باور دارند که همه راه‌ها به خدا منتهی می‌شود. فقها مقررات اسلامی را به سه بخش اصول عقاید، اخلاق و احکام تقسیم کرده و هر بخش را موضوع علم خاصی می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۳). عرفا معتقدند که معارف دینی و احکام به زبان اعتبار بیان شده‌اند و در عوالم غیردنیوی قوانین

اعتباری وجود ندارد، زیرا انسان در این مراحل با حقایق واقعی سروکار دارد. دین الهی، احکام و اعمال را به نشئه‌ای دیگر مرتبط می‌سازد و این ارتباط واقعی نشان‌دهنده وجود باطنی برای ظاهر دین است (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۶-۷).

در واقع همه اشیا و ظواهر دارای باطن و حقایق عمیق‌تری هستند و هرآنچه در این جهان پایین است، تنزلی از حقایق برتر است. این موضوع با دلایل قرآنی و روایی تأیید شده و معارف پنهانی در قرآن و سنت وجود دارد که تنها خداوند یا افرادی که او بخواهد، به آن‌ها آگاهی دارند. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) که نشان می‌دهد هرچیزی در مسیر نزول، دارای حقایق برتری نزد خداوند است و اشیا با اندازه‌های معین نازل شده‌اند. این اصل شامل احکام شریعت نیز می‌شود که نمادهایی از حقایق عمیق‌ترند. همچنین در آیه‌ای دیگر آمده است: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا...» (آل عمران: ۳۰). این آیه به حقیقت ملکوتی اعمال انسان اشاره دارد که در روز قیامت آشکار می‌شود؛ اعمال نیکو با صورت غیبی مثبت و اعمال بد با نتایج هولناک ظاهر می‌شوند. بنابراین، همه اعمال ما، چه خوب و چه بد، دارای باطن و حقیقت ملکوتی‌اند (واحدجوان، ۱۴۰۰: ۲۲-۲۳).

روایات نقل شده از امامان معصوم (ع) در این زمینه بسیار بیشتر از آن است که در این مختصر بگنجد؛ برای نمونه، در کتاب *بصائر الدرجات* از مزارم به‌طور مُسند روایت شده که امام صادق (ع) فرمودند: «إِنَّ أَمْرَنَا هُوَ الْحَقُّ وَحَقُّ الْحَقِّ؛ وَهُوَ الظَّاهِرُ وَبَاطِنُ الظَّاهِرِ وَبَاطِنُ الْبَاطِنِ؛ وَهُوَ السِّرُّ وَسِرُّ السِّرِّ وَسِرُّ الْمُسْتَسِرِّ وَسِرُّ مُقْتَنَعِ السِّرِّ» (صفار، ۱۴۰۴: ۲۶، حدیث ۴). بر این اساس، مراتب تشکیکی شریعت، طریقت و حقیقت که عرفا برای گوهر دین قائل شده‌اند، کاملاً بر پایه معارف و حیانی و سنت اسلامی و شیعی است.

نکته دیگر اینکه سه مفهوم شریعت، طریقت و حقیقت، به‌لحاظ حقیقت واحد هستند، اما در مراتب متفاوتی قرار دارند. شریعت به‌عنوان مرتبه اولیه، طریقت به‌عنوان مرتبه وسطی و حقیقت به‌عنوان مرتبه نهایی شناخته می‌شوند. هر مرتبه به تحقق مرتبه پایین‌تر

وابسته است؛ به این معنا که شریعت می‌تواند وجود داشته باشد بدون طریقت، اما طریقت بدون شریعت صحیح نیست. همچنین، طریقت بدون حقیقت ممکن است، اما حقیقت بدون طریقت نادرست است. درنهایت، کمال هر مرتبه در رسیدن به مراتب بالاتر نهفته است (آملی، ۱۳۸۲: ۱۰۰).

بنا بر آنچه گفته شد، مشخص شد وصول به حقیقت متوقف بر تقید بر شریعت است و طبق نظر عرفا انسان کامل مکمل که جامع کل باشد، وجود مقدس پیامبر اکرم(ص) است. بنابراین وصول به مرتبه جامعیت مخصوص نبی اکرم(ص) و ارباب حقیقت از امت ایشان است.

ابن عربی به عنوان یکی از شخصیت‌های برجسته در حوزه معارف عرفانی نگاهی ویژه به مسئله شریعت و رابطه آن با طریقت و حقیقت دارد. او شریعت را تنها راه رسیدن به حقیقت دانسته و شریعت را به عنوان میزان شناخت، منبع معرفت و تأمین‌کننده یقین مضاعف می‌داند. ابن عربی شریعت را در هر دو ساحت نظر و عمل میزان می‌داند. در دیدگاه او در حوزه نظر هم در معارف عقلی و هم در معارف و ادراکات شهودی میزان شریعت است. بنابراین در صورت تعارض قطعی هر کدام با شریعت باید کنار گذاشته شوند. در واقع ابن عربی نهج صائب برای رسیدن به معرفت را تقلید از خداوند و تبعیت از دستورات شریعت می‌داند که با لسان انبیا برای بشر تبیین شده است. بنابراین مهم‌ترین نقش شریعت آن است که سالک با سرسپردن به آن می‌تواند حقیقت را فهم کند. او از جمله متفکران اسلامی است که بر این باور است همه معارف در کتاب الله و سنت موجود است؛ از این رو شریعت منبع همه معارف به شمار می‌رود (اهل سرمدی و گنجور، ۱۳۹۷).

۴. پاسخ به اشکالات منتقدین

بعد از بیان مفهوم و ارتباط میان شریعت، طریقت و حقیقت از دیدگاه عرفا باید به این مسئله اشاره کرد که این دیدگاه مورد اشکال یا ابهاماتی قرار گرفته است که در این قسمت به برخی از این اشکال یا ابهامات پرداخته می‌شود.

۴-۱. بی‌توجهی به ظاهر دین

همان‌گونه که بیان شد، برخی از عرفا در توضیح شریعت، طریقت و حقیقت از تعبیر قشر و پوسته و مغز استفاده کرده‌اند. برخی گمان کرده‌اند که وقتی شریعت قشر و پوسته و عرفان مغز دین است، بنابراین عرفا معتقدند که شریعت امری زائد و کم‌اهمیت است؛ چراکه قاعدتاً اگر کسی مثلاً بادام یا گردو می‌خرد هدف اصلی او مغز است و پوسته صرفاً برای جلوگیری از فساد مغز است. بنابراین شریعت که ظاهر و پوسته است امری کم‌اهمیت، و مغز هدف و ارزش اصلی را داراست (فنائی اشکوری، ۱۴۰۰: ۵۶-۵۷). در پاسخ به این اشکال باید گفت ظاهر در کلام عرفا به معنای سطحی و مبتذل و کم‌اهمیت نیست. درواقع ظاهر جزئی از دین است و ظاهر و باطن از هم جدا نیستند و نسبتشان متضایف است. باطن بدون ظاهر اساساً معنا ندارد. رابطه آن‌ها طولی است و نه می‌توان گفت ظاهر همه دین است و نه می‌توان گفت باطن همه دین است. اگر ظاهر نماز را کنار بگذاریم، هرگز به باطن آن نمی‌رسیم. به عبارتی ممکن است کسی ظاهر نماز را داشته باشد اما به باطن آن دست نیابد اما ممکن نیست کسی بدون عمل به ظاهر نماز به باطن آن رسد. بنابراین تعبیر به قشر و پوسته بودن ظاهر، به معنای کم‌اهمیت بودن آن نیست (همان: ۵۶).

۴-۲. بی‌نیازی به شریعت بعد از وصول به حقیقت

گاهی در ارتباط بین شریعت، طریقت و حقیقت تعبیر مقدمه و ذی‌المقدمه به کار می‌رود و این تعبیر موجب ایجاد شبهه انحرافی توسط جهله صوفیه شده است. ایشان تصور کرده‌اند همان‌طور که هدف اصلی ذی‌المقدمه است و مقدمه صرفاً امری برای رسیدن به ذی‌المقدمه است و به‌خودی‌خود موضوعیت ندارد و همان‌طور که بعد از رسیدن به ذی‌المقدمه دیگر نیازی به مقدمه نیست، پس با رسیدن به حقیقت دیگر نیازی به شریعت و طریقت نیست. برای مثال برای رسیدن به پشت‌بام به نردبان نیاز است، اما بعد از رسیدن به پشت‌بام دیگر نیازی به نردبان نیست (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۸۶).

در پاسخ به این شبهه باید گفت شریعت، طریقت و حقیقت با یکدیگر رابطه طولی دارند و نکته مهم اینکه هرکدام برای مرتبه بعدی خود هم علت در حدوث است و هم علت در بقا؛ بنابراین هم برای رسیدن به حقیقت به شریعت و طریقت نیاز است و هم برای حفظ و بقای حقیقت به شریعت و طریقت نیاز است (همان: ۸۸). در ادامه باید گفت تأملی در کلام عرفا به خوبی بطلان این توهم جهله صوفیه را آشکار کرده و نشان می‌دهد که عارفان حقیقی در همه مراتب به عمل شریعت و طریقت پایبند بوده‌اند. ابویزید بسطامی می‌گوید: «اگر دیدید مردی صاحب کرامات است، به نحوی که در هوا پرواز می‌کند فریفته او نشوید، تا بنگرید برخورد او با امر و نهی الهی و حفظ حدود شرع و ادای شریعت الهی چگونه است» (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۴). سقطی نیز تصوف را به گونه‌ای تعریف می‌کند که در آن تأکید زیادی بر شریعت شده است: «تصوف را سه معنی است: اول آنکه نور معرفتش نور ورع را فرو نکشد؛ دوم آنکه اندر علم باطن هیچ چیز نگوید که ظاهر کتاب برو نقض کند و سوم، کرامات او را بدان ندارد که پرده باز درک از محارم» (همان: ۳۰). خواجه عبدالله انصاری نیز درباره این سه اصطلاح چنین می‌گوید: «شریعت را تن شمر و طریقت را دل و حقیقت را جان؛ شریعت حقیقت را آستان است، حقیقت بی شریعت، دروغ و بهتان است» (انصاری، ۱۳۷۷: ۶۵). قشیری نیز در تعریف شریعت و حقیقت و بیان پیوند این دو چنین آورده است: «شریعت امر به التزام بندگی و حقیقت مشاهده ربوبیت است. هر شریعت که به حقیقت مؤید نباشد، پذیرفته نیست و هر حقیقت که به شریعت مقید نیست نیز مقبول نباشد، شریعت پرستیدن حق و حقیقت دیدن اوست» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۵۹).

کلاباذی نیز بر پایه و اساس بودن شریعت و احکام شرعی از اصول و فروع فقه مانند نماز و روزه و سایر واجبات و آداب و اخلاق تأکید می‌کند (کلاباذی، ۱۹۳۳: ۵۸). با این بیانات، دروغ و خلاف واقع بودن همه اتهام‌ها و نسبت‌های ناروا مبنی بر اینکه «جعل عنوان طریقت یا حقیقت برای تضعیف اصل شریعت و بی‌اعتنایی به آن است» یا اینکه «اهل عرفان و تصوف چون شریعت را پوسته دین می‌دانند، به احکام شرعی پایبند نیستند» آشکار می‌شود.

۳-۴. شریعت در اصطلاح علما اعم از نصوص دین و شامل شهودات عرفا نیز می‌شود.

برخی قائل‌اند در مکتب صوفیان، شریعت علاوه بر ظواهر و نصوص دینی، به معنای مفاهیم و آموزه‌های مخفی و رموزی است که با تهذیب نفس آشکار می‌شود. صوفیان با بسط مفهوم شریعت، معرفت شهودی حاصل از کتاب و سنت را «فقه اکبر» می‌نامند و آن را نه تنها جزئی از شریعت، بلکه اساس آن می‌دانند. این معرفت برای عارفان همچون نصوص قرآنی لازم‌الاتباع است و به نوعی دینی در عرض دین رسولان محسوب می‌شود. صوفیان موظف‌اند به تعالیمی که مستقیم از خدا دریافت کرده‌اند عمل کنند. ایشان بر این باورند که تأکید عرفای بزرگ مانند سراج طوسی و قشیری بر اهمیت پایبندی به شریعت به این دلیل است که شریعت دارای ابعاد و معانی مختلفی است. این شریعت به گونه‌ای طراحی شده که خطابات خاصی برای افراد خاص دارد و بسیاری از مردم قادر به درک عمیق آن نیستند و بنابراین ملزم به رعایت تمام تکالیف شرعی نیستند (موسوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱: ۴۱۶-۴۴۱).

در پاسخ به این اشکال باید گفت آن‌چنان‌که در مفهوم‌شناسی روشن شد، شریعت در اصطلاح عرفا مجموعه احکام دینی و تکلیفات و اوامر و نواهی الهی که از جانب خداوند و به واسطه پیامبر به سوی امت فرستاده شده و التزام به آن‌ها واجب و ضروری است و اصل و اساس شریعت بر پایه بندگی و عبودیت در مقابل حق بنا شده است و نه تنها هیچ‌یک از بزرگان اهل معرفت شهودات خود را جزئی از شریعت ندانسته‌اند بلکه بر معیار و میزان بودن شریعت برای سنجش صحت شهودات تأکید کرده‌اند. ابن عربی در این باره می‌گوید: «بدان که من در مکر الهی و چگونگی در امان ماندن از این مکر دقت کردم، چاره‌ای به نظرم نرسید جز آنکه باید دست به دامن شریعت زد؛ بنابراین اگر خداوند کسی را بخواهد به سوی خیر و سعادت هدایت کند و از گرفتاری‌های مکر در امان بدارد، کاری می‌کند که او هیچ‌گاه میزان شریعت را از دست نگذارد... هیچ بنده‌ای نباید از این میزان غفلت کند... هر که بخواهد از مکر حق ایمن بماند، باید میزان شریعت

را از دست ندهد؛ میزانی که آن را از پیامبر به ارث برده و فرا گرفته است. پس هرچه از طرف خدا دریافت کند آن یافته‌ها را در این میزان بگذارد؛ اگر با میزان شرع پذیرفته شد آن را داشته باشد وگرنه ترکش کن» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۳۰ و ج ۳: ۲۳۰).

ابن عربی تأکید می‌کند که حتی الهامات الهی و واردات غیبی نیز باید با معیار شریعت سنجیده شوند. او معتقد است که اهل‌الله در این موضوع اختلافی ندارند و بسیاری از بزرگان عرفان به دلیل پیچیدگی‌های حالات خود، ممکن است دچار آشفتگی شوند. بنابراین، پایبندی به میزان شریعت ضروری است (همان، ج ۲: ۲۳۳). عارفان همواره بر این نکته تأکید داشته‌اند که مشاهدات عرفانی باید منطبق با شریعت باشد. از دیدگاه آنان، کشف تام یا کشف اتم که بالاترین مرتبه سلوک و کشف است، تنها به پیامبر اسلام (ص) اختصاص دارد. این کشف کامل چیزی جز حقایق دین اسلام نیست که توسط حضرت محمد (ص) ابلاغ شده است (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ۸۱).

۴-۴. شریعت‌گزینی از رهگذر اصول معرفت‌شناسی

برخی بر این باورند که اصول معرفت‌شناسی در تصوف می‌تواند به شریعت‌گزینی منجر شود؛ زیرا اهل معرفت، شناخت خدا و جهان را بر پایه آگاهی حضوری و مستقیم می‌دانند و ارزش علوم و گزاره‌های دینی را بر این اساس ارزیابی می‌کنند. صوفیان، کشف و شهود قلبی را بر عقل و برهان ارجح می‌دانند و مکاشفات خود را مستقل از تأیید عقل و نقل تلقی می‌کنند. در موارد تضاد با دین یا عقل، شهود را برتری داده و نصوص دینی را تأویل می‌کنند (موسوی، ۱۴۰۲، ج ۱: ۴۱۶-۴۴۱).

در پاسخ به این پرسش باید به دو نکته توجه کرد: در بحث معرفت‌شناسی عرفانی کشف و شهود به عنوان منبع اصیل در نظر گرفته می‌شود و اساس معرفت عرفانی، شهود قلبی است. علم نزد اهل معرفت عبارت است از آنچه کشف می‌شود برای آن‌ها از جانب خداوند از طریق وحی و الهام و کشف (ر.ک: آملی، ۱۳۹۴: بخش ۳، رکن ۳، فصل ۱). کشف عبارت است از اطلاع بر آنچه در پس حجاب است از معانی غیبی و امور حقیقی (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷).

معرفت عرفانی نوعی شناخت است که از دل سرچشمه می‌گیرد و با تزکیه و تصفیه روح حاصل می‌شود. این معرفت حضوری و وجدانی است و برخلاف معارف حصولی، به‌طور مستقیم تجربه می‌شود، حتی اگر برهانی برای آن وجود نداشته باشد (رمضانی، ۱۳۸۱: ۱۵). در این دیدگاه، عقل و نقل پذیرفته شده‌اند اما به‌دلیل حصولی بودن، برای بیشتر مؤمنان (جز انبیا و اولیای الهی) در مرتبه‌ای پایین‌تر از کشف و تحقق قرار دارند. همچنین، عقل و نقل نیز شهود و حقایق را بالاترین نوع معرفت می‌دانند. برای نمونه، حضرت ابراهیم در آیه ۲۶۰ سوره بقره از خداوند درخواست مشاهده چگونگی زنده کردن مردگان را می‌کند تا به حقایق برسد و اطمینان قلبی کامل پیدا کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲: ۲۸۲). مراتب علم در قرآن با اصطلاحات «علم‌الیقین»، «عین‌الیقین» و «حق‌الیقین» ذکر شده‌اند (تکاثر: ۵-۷؛ حاقه: ۵۱).

بنابراین این ادعا که اهل معرفت عقل و نقل را به‌کلی نمی‌پذیرند، صحیح نیست. بلکه به‌کرات بر لزوم تأیید قرآن و سنت بر دعویات و مشاهدات تأکید کرده‌اند. چنان‌که شیخ اشراق می‌فرماید: هر ادعایی که شاهی از کتاب و سنت نداشته باشد، عبث و بیهوده است و هرکس به قرآن معتصم نشود گمراه می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۰۲) و این معرفت شهودی و عرفانی از طریق تبعیت از سنت رسول‌الله حاصل می‌شود؛ چنان‌که جنید درباره تصوف می‌گوید: «این راه کسی رود که کتاب خدای عزوجل بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی - علیه‌السلام - بر دست چپ گرفته و به روشنایی این دو شمع می‌رود تا نه در مغاک شبهت افتد و نه در ظلمت بدعت» (جامی، ۱۳۷۰: ۳۹۲). کشف و شهود آنگاه ارزش دارد که بر میزان کتاب و سنت باشد (عطار، ۱۳۴۵: ۳۱۴؛ ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۸ و ۵۵).

ضمن اینکه باید به این نکته نیز توجه داشت که تأکید اهل معرفت بر کشف و شهود در حیطه هستی‌شناسی و جهان‌شناسی و خداشناسی است نه شناخت احکام فقهی. در حیطه احکام و اعمال ظاهری ایشان نیز تابع قول فقها هستند و بر لزوم آگاهی داشتن از علوم ظاهری و تکالیف شرعی تأکید داشته‌اند (نسفی، ۱۳۸۶: ۳؛ ژنده‌پیل، بی‌تا: ۷۳؛

قشیری، ۱۳۷۴: ۳۸؛ چنان‌که قیصری می‌نویسد: «بر طالبان راه حق واجب است که در عبادات و طاعات از علمای ظاهر پیروی کرده، علم به ظاهر شریعت را بپذیرند، چه آن صورت علم حقیقی است و لا غیر» (یثربی، ۱۳۷۷: ۳۷۲) و کلابادی شناخت علم شریعت و عمل طبق فتوای فقها را بر صوفیان واجب دانسته است (کلابادی، ۱۹۳۳: ۸۴ و ۳۶۴-۳۶۷).

۴-۵. تصریح عرفا به بطلان شریعت بعد از رسیدن به حقیقت

بعد از بیان اهمیت التزام به شریعت در تمام مراحل در کلام عرفا ممکن است برخی اشکال کنند که عرفا در کلام خود به بطلان شریعت تصریح کرده‌اند. چگونه می‌توان این جملات عرفا را توجیه کرد؟

در توضیح بیشتر باید گفت در بین سخنان و اشعار اهل معرفت گاه عبارات و ابیاتی به چشم می‌خورد که اگر معنای آن‌ها و مراد گوینده به‌درستی تبیین نشود، به‌صورت آموزه‌ای انحرافی و مخالف با دستورات شرع مقدس جلوه‌گر می‌شود. ازجمله این عبارات، عبارت مشهور «إذا ظهرت الحقایق بطلت الشرایع» است که موجب شده برخی عرفای مسلمان را به عدم تقید به شریعت متهم کنند (مولوی، ۱۳۷۳: ۷۲۸).

در پاسخ به این اشکال، می‌توان به تحلیل‌های قبلی از رابطه شریعت، طریقت و حقیقت اشاره کرد که نشان می‌دهد از دیدگاه عرفا این سه عنصر جدایی‌ناپذیر از دین الهی هستند و برای رسیدن به کمال حقیقی، پایبندی به هر سه ضروری است. همچنین، سیره عملی اهل معرفت نشان می‌دهد که آن‌ها به آداب و اعمال دینی پایبند بوده و بر لزوم توجه به شریعت تأکید کرده‌اند. باین حال، سؤالی باقی می‌ماند که مراد از سخنانی که به برخی عرفا نسبت داده می‌شود مبنی بر «بطلان شریعت هنگام وصول به حقیقت» چیست؟ که نیاز به بررسی دقیق‌تری دارد.

۱. برای درک سخنان عارفان، ابتدا باید مبانی گوینده مشخص شود. اگر گوینده از

جهله صوفیه باشد و به بهانه راحت‌طلبی از ساقط شدن تکلیف سخن بگوید،

این سخن قابل قبول نیست؛ اما اگر این سخنان از بزرگان اهل معرفت باشد که

همواره به شریعت پایبند بوده‌اند، باید معنای صحیح آن‌ها را درک کرد.

۲. براساس توضیحات بزرگان اهل معرفت، معنای عبارات مورد نظر به اشتباه توسط برخی افراد ناآشنا با مبانی عرفان تفسیر شده است. این عبارات با استناد به آیه «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹) و روایت «امروز دنیا روز عمل است نه حساب و فردا آخرت روز حساب است نه عمل» (کلینی، بی‌تا، ج ۸: ۵۸) بیان می‌کنند که انسان موظف است تا لحظه مرگ در مسیر عبودیت و بندگی خدا حرکت کند. اعمال و عبادات تنها در دنیا معتبرند و پس از مرگ، فرصت عمل از انسان گرفته می‌شود. در این حالت، شریعت تنها در دنیا اعتبار دارد و پس از مرگ، حقیقت اعمال انسان آشکار می‌شود. درنهایت، دین دارای گوهر (حقیقت) و صدف (ظاهر) است. گوهر دین، حقیقت و وصول به خداست و صدف دین، شریعت و طریقت است که از گوهر محافظت می‌کند. بنابراین تا زمان مرگ نباید ظاهر دین کنار گذاشته شود، اما پس از مرگ، نیازی به شریعت و طریقت نخواهد بود و تنها حقیقت اعمال باقی می‌ماند (رمضانی، ۱۳۹۳: ۱۷۳).

جناب مولوی در دیباچه دفتر پنجم مثنوی معنوی می‌نویسد: «شریعت، همچو شمع است ره می‌نماید و بی‌آنکه شمع به دست آوری راه رفته نشود و چون در ره آمدی آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود آن حقیقت است و جهت این گفته‌اند که لَوْ ظَهَرَتِ الْحَقَائِقُ بَطَلَتِ الشَّرَائِعُ». سپس در ادامه می‌گوید: «چون آدمی از این حیات میرد، شریعت و طریقت از او منقطع شود و حقیقت ماند، شریعت، علم است، طریقت عمل است، حقیقت الوصولِ اِلَیَّ اللَّهِ؛ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (واحدجوان، ۱۳۹۷: ۸۲).

در بیانات اهل معرفت، شریعت به معنای تصدیق گفتار پیامبران و عمل به آن با تسلیم و انقیاد است. طریقت به تخلق به افعال پیامبران با یقین و قیام علمی و

عملی اشاره دارد، و حقیقت به مشاهده مقامات و احوال ایشان از طریق کشف و شهود مربوط می شود. این سه مفهوم (شریعت، طریقت و حقیقت) همگی از یک حقیقت واحد نشئت می گیرند و نمی توان میان آن ها تفکیک قائل شد. پس از رسیدن به حقیقت، رها کردن طریقت و شریعت امکان پذیر نیست، که این نکته نیز در بیانات عرفا تأکید شده است. در این نگاه هرگز نمی توان میان این سه امر تغایر قائل شد و نمی توان بعد از وصول به حقیقت، طریقت و شریعت را رها کرد. به این مطلب نیز در بیانات عرفا تصریح شده است (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۵۹).

بنابراین کسی که رسول الله را اسوه خود قرار دهد، باید به مجموع گفتار، کردار، صفات، مشاهدات نبی متصف شود و ملتزم شود بر شریعت که اقتضای رسالت، طریقت که اقتضای نبوت و حقیقت که اقتضای ولایت است (آملی، ۱۳۸۲: ۲۹) وصول به کمال نهایی و مقام انسان کامل از این راه ممکن است. چنان که نسفی می نویسد: «انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد، و اگر این عبارت را فهم نمی کنی به عبارتی دیگر بگویم. بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف» (نسفی، ۱۳۸۶: ۷۴)؛ پس می توان گفت: شریعت و طریقت و حقیقت رابطه طولی دارند و ظاهر و باطن یکدیگرند؛ یعنی در باطن شریعت، حقیقت نهفته شده است و بین آن ها نوعی تعامل قابل تصور است. بنابراین طبق این دیدگاه، نه شریعت بدون حقیقت وجود دارد و نه حقیقت بدون شریعت قابل وصول است.

چنان که تاکنون نیز مشخص شد، بزرگان اهل معرفت همواره بر وابستگی کامل شریعت، طریقت و حقیقت تأکید کرده، شریعت و حقیقت را قول و فعل رسول دانسته و یادگیری علم شریعت را ضروری می دانند. از دید ایشان کامل کسی است که این سه را باهم داشته باشد.

۵. نتیجه

در نتیجه باید گفت شریعت شامل اوامر فقهی، آداب و آن قسم از اوامر اخلاقی می شود که به افعال ظاهری می پردازند. طریقت به آن دسته از دستوراتی گفته می شود که شامل امور باطنی انسان می شود و هدف آن تزکیه باطن و رسیدن به معرفت شهودی خداوند متعال هستند. پس طریقت شامل منازل سلوک و عرفان عملی و آن قسم از اوامر اخلاقی می شود که به بعد باطنی می پردازند. حقیقت به معنای وصول به خداوند، ورود به حوزه ربوبی و آشکار شدن ارتباط وجود عارف و تمامی موجودات با ذات الهی یا صفات جلال و جمال اوست. بنابراین، حقیقت یعنی دستیابی به مقصد و تجلی اسما و صفات الهی.

همچنین درباره رابطه شریعت، طریقت و حقیقت باید گفت شریعت، طریقت و حقیقت را امری واحد هستند و اختلاف در آن ها را به ظاهر و باطن بودن هر کدام نسبت به دیگری، بازگردانده و تأکید دارند که این سه امر جدایی ناپذیرند. بنابراین شریعت به عنوان مرتبه اولیه، طریقت به عنوان مرتبه وسطی و حقیقت به عنوان مرتبه نهایی شناخته می شوند. هر مرتبه به تحقق مرتبه پایین تر وابسته است، به این معنا که شریعت می تواند وجود داشته باشد بدون طریقت، اما طریقت بدون شریعت صحیح نیست. همچنین، طریقت بدون حقیقت ممکن است، اما حقیقت بدون طریقت نادرست است. پس وصول به حقیقت متوقف بر تقید بر شریعت است.

اما در پاسخ منتقدین باید گفت استفاده از تعبیر قشر و پوسته برای شریعت به معنای بی اهمیت بودن آن نیست و همچنین ذی المقدمه بودن حقیقت به معنای بی نیازی از شریعت بعد از رسیدن به حقیقت نیست بلکه شریعت همان گونه که علت در وصول به حقیقت است علت در بقا نیز است. همچنین حقیقت چیزی در عرض شریعت نیست و نه تنها با درک شهودی چیزی بر شریعت اضافه نمی شود که معیار صحت سنجی در شهود نیز شریعت است. در واقع عرفا شهود را بر شرع و عقل مقدم نمی دانند بلکه شهود نیز باید بر شرع عرضه شود. همچنین در توضیح ظاهر برخی عبارات عرفا مبنی بر بطلان

شریعت بعد از رسیدن به حقیقت باید گفت اگر این عبارات از عارفان نامی باشد نه جهله صوفیه با توجه به تنقید آنها به شریعت و تصریح آنها به ضرورت التزام به شریعت، مقصود از بطلان شریعت در هنگام وصول به حقیقت هنگام مرگ و کشف حقیقت بعد از مرگ است. چه بسا در برخی آیات و روایات نیز به این مفهوم اشاره شده است.

منابع

قرآن کریم

آملی، حیدر. (۱۳۹۴). نص النصوص فی شرح الفصوص. قم: بیدار.
آملی، حیدر. (۱۳۶۸ش). جامع الأسرار و منبع الأنوار. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

آملی، حیدر. (۱۳۸۲). انوار الحقیقة و اطوار الطریقة و أسرار الشریعة. چ ۱. قم: نور علی نور.
آملی، حیدر. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم. چ ۳. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

ابن ابی جمهور. (۱۴۰۳ق). عوالی اللئالی. قم: مؤسسه سیدالشهدا.
ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیة (اربع مجلدات). بیروت: دارالصادر.
ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۲۱ق). مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت: دارالمحجة البيضاء.
ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: الاعلام الاسلامی.
ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: انتشارات دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
ابونصر سراج، عبدالله. (۱۴۲۱). اللمع فی التصوف. بیروت: دارالکتب العلمیه.
امینی نژاد، علی. (۱۳۹۴). آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

انصاری، زکریا. (۱۴۲۸ق). نتائج الافکار القدسیة فی بیان معانی شرح الرسالة القشیریة. بیروت: دارالکتب العلمیه.

انصاری، عبدالله. (۱۳۷۷). مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری. تهران: توس.
انور فؤاد، ابی خزام. (۱۹۹۳م). معجم المصطلحات الصوفیه. بیروت: مکتبه لبنان الناشرین.
اهل سرمدی، نفیسه و گنجور، مهدی. (۱۳۹۷). الگوی شبکه‌ای شریعت در نظریه معرفت ابن عربی و

- پیامدهای انسان‌شناختی آن. نشریه فلسفه دین، ۱۵ (۲)، ۴۴۱-۴۶۲.
- بستانی، فؤاد. (۱۳۷۵ش). فرهنگ/بجادی. چ ۲. تهران: اسلامی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). *نفحات الانس*. تهران: اطلاعات.
- جرجانی، علی. (۱۳۷۰ش). *التعريفات و يليه بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفيه الواردة في الفتوحات المكيه*. چ ۴. تهران: ناصر خسرو.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۸). *عرفان اسلامی*. تهران: مؤسسه نشر کرامت.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). *تفسير تسنيم*. قم: مؤسسه اسراء.
- حیدری، فاطمه و کیانی، مریم. (۱۳۹۴). التزام مولانا جلال‌الدین به شریعت، طریقت و حقیقت. *نشریه عرفان اسلامی*، شماره ۴۴، ۱۸۱.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۹۹). *حافظ‌نامه*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- خطیبی، محمد. (۱۳۸۶). *فرهنگ شیعه*. قم: زمزم هدایت.
- راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. چ ۱. بیروت: دارالقلم.
- رحمتی، حسین، دلبری، شهربانو و اسدیگی، اردشیر. (۱۴۰۱). جایگاه و ارتباط شریعت، طریقت و حقیقت از منظر صائِن‌الدین بن ترکیه. *نشریه مناهب اسلامی*، شماره ۱۷، ۳۸۵-۴۰۴.
- رحیمی، امین. (۱۳۷۸). گفتاری در خصوص شریعت، طریقت، حقیقت. *پژوهشنامه ادبیات و علوم انسانی*، شماره ۲۵، ۲۲۷-۲۳۸.
- رمضانی، حسن. (۱۳۹۳). بررسی مسئله ظهور حقایق و بطلان شرایع در عرفان اسلامی. *فصلنامه حکمت اسلامی*، شماره ۱، ۷۳-۹۸.
- رمضانی، رضا. (۱۳۸۱). معرفت‌شناسی عرفانی. *قبسات*، شماره ۲۴، ۱۵-۳۹.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). *الکشاف*. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ژنده‌پیل، احمد. (بی‌تا). *مفتاح النجات*. ایران: بنیاد فرهنگ ایران.
- سجادی، جعفر. (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری.
- سجادی، جعفر. (۱۳۷۳). *فرهنگ معارف اسلامی*. چ ۳. تهران: کومش.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). *رسائل شیخ اشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شجاعی، غلامعلی. (۱۳۸۱). شریعت، طریقت، حقیقت در سلوک عرفانی تشیع. *فرهنگ جهاد*، شماره ۴، ۱۶.
- صفار، محمد. (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۰ق). *رسالة الولاية*. چ ۱. قم: مؤسسه اهل‌البيت (ع).

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۲. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرین*. ج ۳. تهران: مرتضوی.
عجم، رفیق. (۱۹۹۹م). *موسوعة مصطلحات التصوف*. ج ۱. بیروت: مكتبة لبنان الناشرین.
عطار، فریدالدین. (۱۳۴۵). *تذکرة الاولیاء*. انتشارات زوار.
فخر رازی، محمد. (۱۴۲۰). *تفسیر کبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فراهیدی، خلیل. (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. ج ۲. قم: نشر هجرت.
فناپی اشکوری، محمد. (۱۴۰۰). *شاخصه های عرفان ناب شیعی*. قم: بوستان کتاب.
قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱ش). *قاموس قرآن*. ج ۶. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). *الرسالة القشیریة*. ج ۱. قم: انتشارات بیدار.
قیصری، داوود. (۱۳۷۵ش). *شرح فصوص الحکم (القیصری)*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶ق[الف]). *اصطلاحات الصوفیه*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶ق[ب]). *لطائف الاعلام فی إشارات أهل الإلهام*. ج ۱. قاهره: مكتبة الثقافة الدینیة.

کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم. (۱۹۳۳م). *التعرف لمذهب التصوف*. مصر: مطبعة السعادة..
کلینی، محمد بن یعقوب. (بی تا). *کافی*. قم: دارالحديث.
گودرزی، محمد. (۱۳۸۸). *شریعت، طریقت، حقیقت از منظر ابن فارض و شیخ محمود شبستری*. نشریه عرفان اسلامی، ۵ (۱۹).

مصطفی، ابراهیم. (۱۹۸۹م). *المعجم الوسيط*. ترکیه: دارالدعوة.
مطهری، مرتضی. (۱۳۹۴). *عرفان اسلامی*. تهران: بینش مطهر.
مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). *مجموعه آثار شهید مطهری*. تهران: صدرا.
مظاهری، عبدالرضا. (۱۳۹۲). *چگونگی پیوند شریعت با طریقت و حقیقت از طریق آیات و روایات*. نشریه سراج منیر، شماره ۱۳.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). *دائرة المعارف فقه مقارن*. قم: مدرسة الامام علی.
مکی، ابو طالب. (۱۴۱۷ق). *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
موسوی، علیرضا. (۱۴۰۲). *مجموعه مقالات همایش ملی تصوف، شاخصه ها و نقله ها*. قم: بوستان کتاب.

۱۶۰ □ دو فصلنامه مطالعات عرفانی، شماره چهل، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۳۵-۱۶۰

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی رومی. (۱۳۷۳ش). مثنوی معنوی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

میبدی، احمد. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار. تهران: امیرکبیر.

محمد بن انور. (۱۳۸۶). اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید. به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). الانسان الکامل. چ ۸. تهران: انتشارات طهوری.

نعمت‌الله، ولی. (۱۳۵۷). رسائل شاه نعمت‌الله ولی. تهران: خاتقاه نعمت‌اللهی.

واحدجوان، وحید. (۱۳۹۷). وحدت وجود در عرفان اسلامی. قم: انتشارات سبب‌النبی.

واحدجوان، وحید. (۱۴۰۰). آشنایی با آداب و اسرار نماز. تهران: فضیلت علم.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان هجویری. (۱۳۷۵). کشف المحجوب. چ ۴. تهران: طهوری.

یثربی، یحیی. (۱۳۷۷). عرفان نظری. قم: بوستان کتاب.

یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی (ره).

