

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال هفتم، پاییز ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۵

دین و عرفان اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۲۰

تاریخ تأیید: ۹۴/۵/۲۵

علی رضا کرمانی *

برخی صاحب نظران، با تمسک به دلایلی، عرفان اسلامی را در بخشی از آموزه‌های معرفتی، شیوه‌های سلوکی، روش فهم متن دینی و حتی در خاستگاه همسو با دین اسلام نمی‌دانند. اما عارفان در مباحث معرفتی هم اصل شهود - به عنوان روش عرفان - را مورد تأیید دین می‌دانند و هم آموزه‌های معرفتی خود - همچون توحید، انسان کامل و معاد - را موافق با شریعت اسلام می‌یابند. و در بُعد عملی از یک سو جایگاه اصل سلوک در دین را تثبیت می‌کنند و از سوی دیگر، معیار شیوه سلوکی را نیز عدم مخالفت با شریعت معرفی می‌کنند. و در روش فهم متن دینی، مبتنی بر ذومراتب بودن متن وحیانی قرآن، فهم معانی باطنی قرآن را بدون توجه به ظاهر امکان‌پذیر نمی‌دانند. و در بحث خاستگاه صرف شباهت برخی آموزه‌ها و شیوه‌های عملی عرفان اسلامی با مکاتب دیگر را دلیل عدم اصالت عرفان اسلامی نمی‌شمارند.

واژگان کلیدی: عرفان اسلامی، شریعت، دین، عرفان، شهود، سلوک، تأویل،

خاستگاه عرفان.

* استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

مقدمه

نسبت میان دین و عرفان از مباحث ارائه شده در حوزه عرفان پژوهشی است و پژوهشگران با تدقیق در متون دینی و عرفانی به ارائه و بسط نظریاتی گاه متفاوت در این زمینه پرداخته‌اند. بخشی از این تفاوت‌ها به تفاوت جهت‌گیری‌ها در تعریف دین و عرفان و یا ارتباط دین [یا تفسیری از دین] با مسئله یا بُعد خاصی از عرفان بازمی‌گردد. گو اینکه گاه عمل یا گفته‌ای خاص از منتسبان به عرفان ملاک نظر قرار گرفته است، بی‌آنکه وجه تعمیم آن خصوصیت و لزوم صدور آن عمل یا گفته از بُعد عرفانی عارفان مورد توجه قرار گیرد. بر این اساس، مطلوب است در این مسئله، ضمن یک مقاله، مجموعه مباحث مطرح با تفکیک مواضع مورد بحث قرار گیرد تا این امکان فراهم آید که رابطه مورد نظر در هر موضع به طور خاص در کنار مواضع دیگر بررسی شود و از تعمیم‌های بی‌دلیل اجتناب گردد.

بر این اساس، رابطه دین، به معنای مجموعه عقاید، اخلاق و احکامی که در منابع دینی کتاب و سنت آمده است، با این معانی از عرفان قابل بررسی است: شناخت مستقیم قلبی یا تجربه عارفانه، سلوک باطنی یا تجربه سالکانه، و علم به معنای مجموعه مسائلی که عهده‌دار تبیین و تعبیر محتوای شناخت یا سلوک باطنی است. با این توجه، گاهی رابطه بُعد معرفتی عرفان - که از آن تعبیر به عرفان علمی یا نظری می‌شود - با دین مورد مذاقه قرار می‌گیرد و گاهی سخن از رابطه بُعد عملی عرفان یا عرفان عملی با دین است. در هر یک از این موارد نیز گاهی جایگاه اصل شهود یا تجربه عارفانه و اصل سلوک یا تجربه سالکانه در دین بررسی می‌شود و گاهی نسبت مسائل و آموزه‌هایی که در علم عرفان نظری یا عملی گزارش می‌شود با دین سنجیده می‌شود. زمانی نیز مراد از عرفان در

بحث از این نسبت، کل جریان عرفان است که علاوه بر ظهور علمی و فرهنگی آن در گذر تاریخ شامل ابعاد اجتماعی و ویژگی‌های شخصیتی عارفان هم می‌شود.

در این مقاله به اختصار نسبت جریان کل عرفان با دین را تحت عنوان خاستگاه عرفان بررسی خواهیم کرد. بحث جایگاه شهود در دین و رابطه مسائل نظری عرفان، همچون مباحث پیرامون وحدت وجود و انسان کامل و معاد، با دین ذیل عنوان «دین و عرفان نظری» و بحث جایگاه سلوک در دین و نسبت آموزه‌های سلوکی با دین نیز با عنوان «دین و عرفان عملی» ارائه می‌شود. در نهایت، روش عرفانی فهم دین نیز تحت عنوان تأویل عرفانی به اختصار بررسی خواهد شد.

خاستگاه دینی عرفان

مشابهت‌های رفتاری و سلوکی یا علمی و نظری عارفان مسلمان با پیروان سایر مکاتب و ادیان گاه دلیلی بر اقتباس عارفان مسلمان از این مکاتب و ادیان و شاهدهی بر غیردینی (غیراسلامی) بودن اصول سلوکی و معرفتی ایشان پنداشته شده است. این تلقی که خود ساده‌ترین راه مواجهه سلیبی با عرفان بدون ورود به دشواری فهم مباحث تخصصی عرفان نیز به‌شمار می‌رود، وجود آموزه‌های عرفانی مانند فنا، وحدت وجود، عشق، ریاضت و عزلت‌گزینی را در مکاتب و ادیانی همچون مسیحیت، هندوئیسم و نوافلاطونی، دلیلی بر دینی نبودن عرفان این عارفان و اقتباس تام و تمام آن از این مکاتب می‌داند. (ر.ک. یثربی، ۱۳۸۴: ۷۲؛ بدوی، ۱۹۷۸: ۳۲؛ حلبی، ۱۳۶۰: ۲۰-۳۰)

نکته‌ای که در این تلقی از آن غفلت شده آن است که وجود مشابهت‌های رفتاری در حوزه سلوک فردی و اجتماعی، یا معرفتی در حوزه علمی و فرهنگی

ممکن است به دلیل وجود علت‌های مشابه در حوزه سلوک و فرهنگ اسلامی باشد، نه صرفاً تأثیرپذیری کامل از علت‌های موجود در سایر مکاتب. (ربک. *امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۷۷*) گرایش به عزلت‌گزینی، فارغ از آثار مثبت یا منفی آن، نه از سر تقلید از راهبان مسیحی بلکه واکنش عده‌ای است در مواجهه با وضعیت اجتماعی و سیاسی ایجادشده به وسیله حکمرانان دنیاگرا و فاصله گرفتن از اعتدال نبوی و علوی. بر این اساس، همان عامل اجتماعی که راهبان مسیحی را به چنین واکنشی واداشت در جامعه اسلامی هم به نحوی تکرار شد.

در بُعد اعمال و شیوه‌های سلوکی نیز همین سخن جاری است. تشابه عبادت‌ها و اخلاقیات اسلام با سایر ادیان از جمله در رکوع، سجود، روزه، زهد، صداقت، حرمت زنا و دروغ به معنای اقتباس یا تقلید دین اسلام در این امور از سایر ادیان نیست، بلکه این شیوه‌های سلوکی و عبادی راه‌های نفس‌الامری رسیدن به سعادت و قرب الی الله می‌باشند و همان طور که به وسیله برخی ادیان الهی، مطابق با استعداد مردم زمانه خود، حکایت شده‌اند، در اسلام نیز به کامل‌ترین وجه بیان شده‌اند. به همین سان، تشابه شیوه عبادت و سلوک مسلمانان و عارفان مسلمان نیز با دیگران می‌تواند از دستیابی جداگانه هر یک از ایشان به رابطه نفس‌الامری عمل سلوکی با هدف و غایت حقیقی حکایت داشته باشد. گو اینکه با توجه به نفس‌الامری بودن رابطه عمل و غایت، همواره جای این سؤال مهم هست که عمل سلوکی مشابه یا حتی مقتبس از دیگران هم با چه شرایطی از دایره دینی (اسلامی) بودن خارج و به عنوان عملی غیراسلامی شمرده می‌شود. ما در ادامه به این موضوع با تفصیل بیشتری می‌پردازیم.

در بُعد معارف شهودی نیز امر از همین قرار است. حقیقت شهود کشف از

واقع است که عارف با تصفیۀ نفس و به مدد اعمال و دستورات سلوکی شرعی بدان دست می‌یازد. پر واضح است که اگر عمل سلوکی هم قابل اقتباس باشد، اقتباس در شهود و مواجهه با واقع مفهومی ندارد. بر این اساس، اگر اصل شهود را بپذیریم - که موضوعی برای بررسی بیشتر در مباحث آتی است -، تردیدی نیست که این امر ثمره‌حالتی وجودی و تقلیدناپذیر است که عارف در چنین مواجهه‌ای به دست می‌آورد. البته، جای این بحث باقی است که ممکن است عارف مسلمان متأثر از عارفان ادیان و مذاهب دیگر احیاناً تعبیری مخالف با دین از شهود خود داشته باشد. به این مسئله در ذیل مباحث عرفان نظری اشاراتی خواهیم داشت.

دین و عرفان علمی

عرفان علمی گاهی به معرفت‌های برآمده از شهود و گاهی هم به مجموعه‌ی مسائلی که مبتنی بر این معارف، نظامی هستی‌شناسانه را با موضوع و غایتی خاص تصویر می‌کند اطلاق می‌شود. (ر.ک. یزدان‌پناه، الف ۱۳۹۲: ۷۳) با این وصف، ما در بحث کنونی، یعنی ارتباط عرفان با دین، با سه امر روبرو هستیم: شهود به‌عنوان راه کشف حقایق عرفانی، مشهودات و معارف یافت‌شده به علم حضوری و حکایت و تعبیر از این معارف در علمی به نام علم عرفان نظری.

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، بحث از مشهودات به علم حضوری بحث از امر واقع است و اگر شهود را به‌عنوان یکی از راه‌های کشف واقع به رسمیت بشناسیم، یافت امر واقع یافتی واقعی است و صحبت از مطابقت یا عدم مطابقت با دین در آن جایی ندارد. بنابراین، بحث در این قسمت منحصر است به بررسی جایگاه شهود در دین و نسبت علم عرفان نظری با دین.

جایگاه شهود در دین

بی‌شک، راه حس و عقل از راه‌های رسیدن به واقع است و واقع‌نمایی این دو ذاتی آنهاست، به این معنا که دلیل ما در اثبات این واقع‌نمایی همان یافت واقع به واسطه حس و عقل است. بر این اساس، حس و عقل با حفظ شرایط صحت ادراک، امر واقع را می‌یابند. لذا، برای کشفیت این امور از واقع به دنبال دلیلی خارجی نیستیم، هر چند که اگر کسی از نعمت حسی از حواس محروم باشد، می‌توان پذیرفت که به دلیل گفته فردی قابل اطمینان - به تناسب درجات اطمینان - به این امر اطمینان یابد. شهود عرفانی، یعنی یافت قلبی و بی‌واسطه حقایق باطنی، برای صاحبان شهود نیز همین‌گونه است و، لذا، صاحب شهود به هنگام شهود خود را در مواجهه با واقع می‌یابد و در یافت متن واقع کمترین شکی ندارد. اما برای غیر صاحبان شهود می‌تواند این سؤال مطرح باشد که آیا اساساً راهی به نام شهود به سوی واقع موجود است؟ اگرچه ادعای عارفان اهل زهد و تقوا خود برای غیر صاحب شهود درجه‌ای از اطمینان را موجب می‌شود، تأیید این امر از راهی معصوم از خطا به یقینی مضاعف کشانده می‌شود.

در آیات شریفه قرآن، دستیابی به حقایق باطنی مورد توجه قرار گرفته است:

۱. نمایاندن ملکوت و باطن آسمان و زمین به حضرت ابراهیم، که به نوعی شهود و رؤیت حقایق باطنی است. (انعام: ۷۵؛ رک. شاذلی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۱۳۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۴۳۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۱۷۸)
۲. تصریح به رؤیت قلبی پیامبر و عدم ورود ناراستی در آن (نجم: ۱۱-۱۴؛ رک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۲۹)
۳. رؤیت اعمال عباد به وسیله پیامبر و برخی مؤمنان. (توبه: ۱۰۵)
۴. مشاهده کتاب مرقوم در علین به وسیله مقربین (مطففین: ۲۱)

۵. شهود وحدت حق به وسیله ملائکه و اولوالعلم (آل عمران: ۱۸)
۶. یافت جهنم در صورت رسیدن به مرتبه یقین (تکاتر: ۵-۶)
۷. کشف حقایق باطنی از جمله ملائکه در آستانه مرگ (فرقان: ۲۲)
۸. یافت تمثیل جبرئیل به وسیله حضرت مریم (مریم: ۱۷).
- در متون روایی نیز، احادیث بسیاری بر وجود راهی معرفتی برای یافت حقایق باطنی دلالت دارند:
۱. رؤیت حقایق مربوط به آینده به وسیله پیامبر ﷺ در جریان حفر خندق در جنگ احزاب. (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۷۹)
۲. تصریح حضرت علی علیه السلام به رؤیت قلبی خداوند به هنگام پاسخ به سؤال از رؤیت پروردگار خود آنجا که فرمود: «أَفَاعْبُدُ مَا لَا أَرَى» و در ادامه نیز بیان داشت: «لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعَيَانِ، وَلَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ.» (نهج-البلاغه، خ ۱۷۹)
۳. شهود حقایق باطنی اخروی به وسیله حارثه - یکی از اصحاب حضرت رسول ﷺ - و گفته وی که به پیامبر ﷺ عرض کرد: «گویی اهل بهشت را می بینم که در بهشت با یکدیگر ملاقات می کنند و گویی صدا و ناله فریاد اهل دوزخ را در دوزخ می شنوم.» و حضرت فرمود: «عَبْدُ نَوَّرَ اللَّهُ قَلْبَهُ، أَبْصَرَ تَ فَائِبَتْ.» (مجلسی، بی تا: ج ۲۲: ۱۲۶)
۴. این بیان نورانی که به معیار رؤیت باطنی اشاره دارد: «لَوْ لَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ إِلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى الْمَلَكَوَتِ»؛ اگر شیاطین دل های فرزندان آدم را احاطه نکنند، می توانند به جهان ملکوت نظر افکنند. (همان، ج ۶۷: ۵۹؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۳۵)

۵. تصریح به مشاهده غیب در این روایت پیامبر ﷺ: «لَيْسَ الْعِلْمُ بِكَثْرَةِ التَّعَلُّمِ، وَإِنَّمَا الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يُحِبُّ، فَيَنْفَتِحُ لَهُ، وَيُشَاهِدُ الْعَيْبَ.» (مجلسی، بی- تا: ج ۶۷: ۱۴۰؛ ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۲۱۰)

۶. این حدیث از امام سجاد علیه السلام که به چگونگی یافت باطنی اشاره دارد: أَلَا إِنَّ لِلْعَبْدِ أَرْبَعَ أَعْيُنَ: عَيْنَانِ يُبْصِرُ بِهِمَا أَمْرَ دِينِهِ وَدُنْيَاهُ، وَعَيْنَانِ يُبْصِرُ بِهِمَا أَمْرَ آخِرَتِهِ، فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَعْدَ خَيْرٍ فَتَحَ لَهُ الْعَيْنَيْنِ اللَّتَيْنِ فِي قَلْبِهِ، فَأَبْصَرَ بِهِمَا الْعَيْبَ وَ أَمْرَ الْآخِرَةِ؛ بدانید برای هر بنده‌ای چهار چشم است: دو چشم که با آن کار دین و دنیا را می‌نگرد و دو چشم که با آن کار آخرتش را می‌بیند. هنگامی که خداوند بخواهد به بنده‌ای نیکی کند، دو چشم درون قلب او را می‌گشاید تا با آن غیب و امر آخرت را ببیند. (همان، ج ۵۱: ۲۵۰)

۷. حدیث مشهور به قرب نوافل که در آن انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که چشم و گوش خداوند می‌شود و می‌بیند آنچه که او می‌بیند و می‌شنود آنچه که او می‌شنود: «إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يُنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا.» (همان، ۱۴۰۴، ج ۶۷: ۲۲)

پر واضح است که اصل وجود چنین راه باطنی برای یافت حقایق غیبی به معنای پذیرش هر سخن و ادعایی نیست. ادعای مدعی شهود خود امر باطنی ادراک‌شده از ناحیه شهود نیست تا بخواهیم آن را با ادله حجیت شهود اثبات نماییم، بلکه گزاره‌ای است که ما از گفته مدعی شهود به آن دست یافته‌ایم و مثل هر گفته و نقل دیگری لازم است با معیارهای حقیقت‌یابی مورد ارزیابی قرار گیرد که از آن جمله است: عدم مخالفت با عقل و شریعت.

دین و آموزه‌های عرفان نظری

همان طور که بیان شد، آنان که خود صاحب شهود نیستند محتوای شهودی و حضوری مشهوداتِ عارفان را نمی‌یابند بلکه به مدد مفاهیم با تعبیرها و تبیین‌های عارفان از مشهودات خود مواجه‌اند. لذا، کشف حقایق برای غیر صاحب شهود نه از راه شهود که از راه نقل صاحب شهود ممکن شده است و می‌طلبد که آن را در مقام داوری یا بهره‌مندی به عقل و شریعت محک زد، چنان که خود صاحبان شهود نیز در مقام بیان و استنتاج احکامی معرفتی یا عملی از شهوداتشان به چنین محکی محتاج‌اند.

عارفان مسلمان به‌ویژه از قرن هفتم به بعد در ابعاد مختلف مباحث هستی‌شناسی به اظهار نظر و تبیین شهودات خود پرداخته‌اند. مباحث خداشناسی، همچون وجود خداوند و وحدت وجود، مباحث انسان‌شناسی، همچون چیستی انسان و مراتب انسان و رابطهٔ نفس و بدن، مباحث جهان‌شناسی، همچون چینش نظام هستی و چیستی ملائکه و چیستی ارواح و حقیقت عالم مثال و حقیقت عالم ماده، و مباحث فرجام‌شناسی از جملهٔ این موارد است. در نتیجه، بحث از همه این موارد یا بحث تفصیلی از برخی از آنها در نوشتاری واحد امکان ندارد. ما در اینجا به اختصار و بدون ورود به جزئیات به بررسی رابطهٔ سه آموزهٔ اساسی علم عرفان نظری - توحید عرفانی، انسان کامل و معاد - با دین می‌پردازیم.

۱. توحید عرفانی: عارف در شهودات حق‌الیقینی خود خداوند را در همه جا حاضر و ناظر می‌بیند و در صحرا و دریا و به هر کجا که نظر می‌کند خدا می‌یابد. وی مدعی است که موطنی را نمی‌یابد که از حق خالی باشد و خداوند آنجا حضور نداشته باشد. عارف این یافت قلبی را بر قواعد عقلی نیز عرضه می‌کند و این قواعد را از همان گام نخست همراه خود می‌یابد. در این گام، عقل تصویری

کثرت در وجود را مبتلا به محذوراتی می‌یابد: اگر بناست دو وجود موجود باشد، غیریت و دوئیت این دو به چه امری است؟ آیا اصولاً در مقابل وجود غیر از عدم می‌توان تصویر کرد؟ و آیا می‌توان معتقد شد که چیزی به خودش متمایز باشد یا علت تمایز عدم و نیستی باشد؟ و اگر یکی از این دو وجود وجودی نامتناهی باشد - امری که اغلب خدا باوران در مورد خداوند معتقدند و خداوند را موجودی بدون حد و، لذا، واجب می‌دانند -، تصور کثرت بسیار دشوارتر خواهد بود. چگونه می‌توان وجودی لایتناهی تصویر کرد که به‌رغم عدم تناهی وجودی، پذیرای وجودی در عرض خود باشد؟ (ر.ک. یزدان‌پناه، الف ۱۳۹۲: ۲۶۴-۱۶۷)

بر این اساس، عارف قواعد عقل نظری را مؤید شهود خود می‌یابد، گرچه عقل در ادامه مسیر و به هنگام مواجهه با کثرت و تفصیل، برای حل و فصل رابطه آن وحدت و این کثرت با دشواری روبروست و گاه همین دشواری سبب شده که برخی به جای موشکافی در حل آن با بیان ادعای بدهت کثرت، حکم اولیه عقل مبنی بر وحدت را نادیده بگیرند. اما جا دارد در مورد وجه بدهت کثرت پرسید: چرا باید کثرت را بدیهی دانست؟ آیا غیر از این است که مواجهه با کثرت از سوی نفس آدمی و در موطن نفس واحد انسانی رخ می‌دهد و انسان در نفس واحد و بسیط خود کثرتی علمی را می‌یابد و، لذا، یافتن این کثرت در زمینه وحدت رخ می‌دهد و وحدت مقدم بر کثرت است. سپس، این عقل است که با استدلال و جستجوی علت تأثر نفس از این کثرات علمی به کثرت واقعی منتقل می‌شود.

در مرحله بعد، عارف این یافتن شهودی و عقلی خود را به بیانات دینی نیز عرضه می‌کند و بیانات دینی را نیز همراه شهود و عقل می‌یابد. آیه قرآنی که

خداوند را منحصرأ در عین باطن بودن ظاهر معرفی می‌کند: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳)، شاهی است برای عارف که تعبیرش نسبت به یافت و مشاهده همه‌جایی خداوند تعبیری ناسازگار با آیات قرآنی نیست. همچنین، آیات قرب الهی برای عارف چنین دلالتی دارد. براساس این آیات، خداوند به همه‌بندگان نزدیک است: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره: ۱۸۶)، به گونه‌ای که حتی از رگ گردن به آنها نزدیک‌تر است: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶)، و قوام کل حقیقت انسان به اوست و فاصله میان او و خود اوست: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴) و همه در جنب اویند، اگرچه نهایتاً در عالم آخرت بدان آگاه شوند: «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ» (زمر: ۵۶).

عارف روایات را نیز بیانگر همین حقیقت می‌یابد و بر آن است که این حقیقت در لسان روایی به زیباترین شکل بیان شده است.

اینکه خداوند در تمامی مراتب عالم از فاعل تا قابل و از اعلا تا اسفل حضور دارد و به آن قوام وجودی می‌بخشد به عالی‌ترین وجه در این روایت علی عليه السلام بیان شده است: «سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَ شَيْءٍ أَعْلَىٰ مِنْهُ وَ قَرَبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَ شَيْءٍ أَقْرَبَ مِنْهُ»؛ در برتری بر همه چیز پیشی گرفته. پس، چیزی برتر از او نیست و از نظر نزدیکی چنان نزدیک است که چیزی نزدیک‌تر از آن نیست. (نهج البلاغه، خ ۴۹)

حضور همه‌جایی حضرت حق در این روایات هم تصریح شده است:

- «فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرَ مَتَمَازِجٍ بِهَا وَلَا بَائِنٍ مِنْهَا»؛ در همه اشیاء است نه

ممزوج به آنها و نه جدای از آنها. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۳۸)

- «داخل فی الاشیاء لا کشیء داخل فی شیء و خارج من الاشیاء لا کشیء خارج من شیء»؛ داخل در اشیاء است نه همانند چیزی که داخل چیز دیگر است و خارج از اشیاء است، نه همانند چیزی که خارج از چیز دیگر است. (همان، ج ۱: ۱۶)

- «مع کل شیء لا بمقارنۃ و غیر کل شیء لا یمزایلۃ»؛ با همه چیز همراه است نه آن گونه که قرین آنها باشد و غیر از همه اشیاء است، نه آن گونه که از آنها دور باشد. (نهج البلاغه، خ ۱)

- «لم یقرب من الاشیاء بالتصاق و لم یبعد عنها بافتراق»؛ نزدیکی او به اشیاء به چسبیدن او به آنها نمی انجامد و جدایی او از اشیاء سبب دوری او از آنها نمی شود. (نهج البلاغه، خ ۱۶۳)

- «توحیده تمییزه من خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة»؛ توحید خداوند به آن است که او را از خلقش متمایز سازیم و این حکم تمایز از سنخ بینونت وصفی است، نه بینونت عزلی. (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۰۱)

- «... کیف یکون غائباً من هو مع خلقه شاهد و الیهم اقرب من حبل الوریث یسمع کلامهم و یری اشخاصهم و یعلم اسرارهم ... فاما الله العظیم الشان الملک الدیان فلا یخلو منه مکان و لا یشغل به مکان و لایکون الی مکان اقرب منه الی مکان». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۲۵ / پاسخ امام صادق علیه السلام به ابن ابی العوجا)

همه این آیات و روایات که به بخشی از آنها اشاره شد عارف را به سازگاری تعبیر شهودات حق الیقینی اش با شریعت مطمئن می سازد و اساساً به این نتیجه می رساند که فهم این آیات و روایات بدون چنین تصویری از وجود امکان پذیر

نیست.

۲. انسان کامل عرفانی: یکی از عمده مسائل مطرح در عرفان انسان کامل است. انسان کامل از دیدگاه عارفان وجودی جامع است که تمامی حضرات را به اعتدال در خود جمع کرده است (ترکه، ۱۳۸۱: ۳۲۵) و، به تعبیری، جامع جمیع جهات خلقی و الهی می‌باشد (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۵۵). در نگاه عارف، نهایت سیر انسان کامل به تعین اول یا برزخیت اولی است. لذا، مراد از جمع جهات حقانی وصول به مقام ذات الهی نیست، بلکه «چون خداوند امر تدبیر عوالم کونی را به واسطه تعین ثانی و اسم جامع الله به انجام می‌رساند، آنگاه که انسان کامل اسماء حقانی آن مرتبه را در خود جاری کرد، حقانی شدنش به معنای وساطت در تدبیر عالم نیز خواهد بود.» (یزدان‌پناه، الف ۱۳۹۲: ۵۸۳).

در اندیشه عرفانی، انسان کامل مظهر جامع حق و تجلی‌گر تمام اسماء و صفات اوست. (قونوی، ۱۳۶۲: ۴۲) لذا، هدف آفرینش که کمال استجلای حضرت حق است با انسان کامل محقق می‌شود. به تعبیری، از منظر عارفان، ظهور و اظهار اسماء و صفات الهی در مظهري کامل (همان) غایت آفرینش است و خلقت موجودات مقدمه‌ای است تا موجودی به نام انسان کامل ظهور یابد که جامع همه این تفصیل باشد. بر این اساس، «انسان استجلای حق خواهد بود و بهترین آینه‌ای است که خداوند می‌تواند خود و کمالات اسمائی‌اش را در آن ببیند.» (یزدان‌پناه، الف ۱۳۹۲: ۵۹۷) از این روست که در عرفان، از انسان به صورت حق تعبیر می‌کنند. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱؛ جندی، ۱۴۲۳: ۱۷۱؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۹۹)

این انسان به جهت همین ارتباطی که با حضرت حق دارد، خلیفه و جانشین حق در کل عالم و واسطه‌ای برای وصول فیض حق به عالم و ربوبیت عالم

است. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲) با این وصف، انسان کامل، علاوه بر غایت ایجابی عالم، به نحوی علت بقای عالم نیز هست. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۹) از این رو، گاهی عارفان از انسان کامل تعبیر به روح عالم می‌کنند، چه اینکه بدن با عروج روح متلاشی می‌شود. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۷)

قربانیت این اندیشه و حتی کلمات و تعابیر آن با آموزه‌های اسلام ناب و بیانات دینی و به‌ویژه آموزه امامت در مذهب تشیع بسیار روشن است، چنان که این اندیشه در عرفان اسلامی تصویری عقلانی یافته و طبق مبانی عرفانی تبیین شده است. حدیث شریف «لولاک لما خلقت الافلاک» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۶: ۴۰۵) دلالت بر آن دارد که انسان کامل غایت ایجابی عالم است، و روایاتی همچون «لو خلت الارض طرفة عین من حجة لساخت باهلها» (همان، ج ۲۳: ۲۹ و ج ۵۷: ۲۱۲) شاهدهی است بر آنکه انسان کامل علت بقای عالم است. روایاتی نیز که دلالت بر خلقت انسان بر صورت رحمان دارد (همان، ج ۴: ۱۴) خود بیان دیگری از تعبیر عرفانی مظهریت تام انسان کامل است. (رک. خمینی/امام، ۱۳۸۹: ۶۳۱) تعابیر زیارت جامعه کبیره و دعای عدیله نیز می‌تواند به نحوی تأییدی به رویکرد عارفان به انسان کامل باشد «بکم فتح الله و بکم یختم و بکم ینزل الغیث»، «و ایاب الخلق الیکم و حسابهم علیکم» و «بیمنه رزق الوری». همچنین، روایاتی مثل «اول ما خلق الله نوری»، «كنت نبياً و ادم بین الماء والطين» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۶: ۴۰۲ و ج ۱۸: ۲۷۸) و «انی عبد الله و اخو رسوله و صدیقه الاول قد صدقته و ادم بین الروح و الجسد» (همان، ج ۱۵: ۱۵) می‌تواند تأییدی باشد بر حقیقت انسان کامل که از نگاه عارفان تعیین اول یا برزخیت اولی است.

۳. معاد عرفانی: در مورد معاد این سؤال مطرح است که آیا حقیقت معاد

بازگشت دوباره امر معدوم به همین دنیا است یا بازگشت نفس انسان به عالم مجردات است و یا بازگشت نفس مجرد به بدن مادی دنیوی است. عارفان، به ویژه از قرن هفتم به بعد، معاد را بازگشت انسان به رب معنا کرده‌اند. (فرغانی، ۱۲۹۳، ج ۱: ۶۰) این تعریف از معاد منطبق بر آیاتی از قرآن است که حقیقت معاد را رجعت الی الله می‌دانند. (بقره: ۴۶ و ۱۵۶؛ انبیاء: ۹۳؛ مؤمنون: ۶۰)

اما دو نکته در اندیشه عرفانی حایز اهمیت است: اول آنکه رجعت الی الله با حفظ مرتبه و میزان تقید یا اطلاق کسب‌شده توسط فرد در دنیا می‌باشد و دوم آنکه این رجعت به کیفیت جسمانی غیرمثالی است.

براساس نکته اول، «کسی که در قید و حصر عصر و زمان است و محکوم احکام کثرت و جزئیات، لابد اثر جزئیت در وی باقی بوده باشد و در حیثت جزئیت اسمی از اسماء مقید و محصور مانده، لا جرم چون به معاد اِلَیْهِ مَرْجِعُكُمْ رسد، نصیب او از دیدار حضرت الهیت و جمعیت جز آن سجین جزئیت آن اسم نتواند بود.» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۳۱) این بیان ناظر است به بیانات قرآنی که با وجود حلت بصر اخروی (ق: ۲۲) آنکه در دنیا کور و معیوب است در آخرت نیز همین گونه محشور می‌شود: «وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ اَعْمٰی فَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْمٰی وَاَضَلُّ سَبِيْلًا» (اسراء: ۷۲).

براساس نکته دوم، معاد در اندیشه عرفانی، مطابق با بیانات دینی، منحصر در جسمانی یا روحانی نیست. (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۱۱) بلکه از دیدگاه عارفان، روح بعد از عزل از تدبیر این هیکل مادی طبیعی و بعد از تعلق به بدنی برزخی در برزخ باز هم در آخرت با بدنی طبیعی همراه خواهد بود. (همان، ج ۲: ۱۸۴) در این دیدگاه، حکمت خداوند مقتضی آن است که جزئیت ارواح انسان‌ها همواره

و در تمامی نشأت حفظ شود. از این رو، به جهت بقای این انوار الهی به نحو جزئیت در نشئه متناسب با آن، قابلی به عنوان بدن وجود دارد. لذا، روح انسانی همواره با بدن همراه است و در هیچ نشئه‌ای از نشأت سه‌گانه دنیا، برزخ و آخرت بدون بدن نمی‌باشد. (همان، ج ۲: ۲۲۷). علت این ویژگی آن است که حقیقت انسان از دید عارفان - نه عقلی مجرد است - آن گونه که مشاء معتقدند - و نه جسمی مادی عنصری - آن گونه که برخی از اهل کلام بر آنند - بلکه امری برزخی است که از همراهی روح مجرد و جسم حاصل می‌شود. (جنیدی، ۱۴۲۳: ۹۰) لذا، اگر حقیقت انسان حقیقتی برزخی است، «انسان» حاصل نمی‌شود مگر در برزخ و حد فاصل روح و جسم. از این روست که عارف در هر نشئه برای این حقیقت نوری مجرد مظهري جسمانی و متقدر می‌طلبد.

از دیدگاه عارفان، این مظهر بدنی در هر نشئه متناسب با آن نشئه است: در عالم حس مظهري حسی، در برزخ مظهري مثالی و در حشر مظهري عنصری. بر این اساس، «چون سرّ روح تمام کشف شود ... محقق گردد که او را در هر نشئه‌ای از نشأت و در هر عالمی از عوالم، مظهري لایق آن نشئه و آن عالم بود.» (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰۴ و ۱۰۹) بر این اساس، ایشان بدن اخروی را صرفاً بدنی مثالی برزخی ندانستند بلکه آن را بدنی طبیعی دانسته‌اند. اما از سویی دیگر، عارفان، با نظر به آیات قرآنی که آخرت را تکرار دنیا نمی‌داند و این دو را دو نشئه متفاوت تعریف می‌کند (بن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۱)، بدن اخروی را طبیعی اما غیر از بدن دنیوی می‌دانند و معتقدند که ماده ترابی دنیوی با تبدلی که در آن رخ می‌دهد به بدن اخروی بدل می‌شود. (همان، ج ۳: ۲۲۳) با این وصف، اساساً آخرت دار جمع بین اجمال و تفصیل است و انسان با تمامی ابعاد وجودی خود از جمله بُعد

قابلی در دار آخرت حاضر خواهد بود. عارفان در ارائه این نظریه سعی کرده‌اند ناظر به شریعت باشند و هم اصل معاد را در رجعت الی الله بدانند و هم کیفیت آن را جسمانی طبیعی معنا کنند.

دین و عرفان عملی

عرفان عملی گاهی به تجارب سالکانه سالک اطلاق می‌شود که عبارت اند از: احوال و اعمال جوانحی و جوارحی که سالک در مسیر سلوک انجام می‌دهد، و گاهی نیز به تبیین و تعبیر تجارب سلوکی در قالب مجموعه‌ای از مسائل، عرفان عملی یا علم عرفان عملی می‌گویند. (ربک. امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۴۸-۴۹)

با این وصف، در زمینه بحث از رابطه دین و عرفان عملی در دو حوزه می‌توان سخن راند.

بحث اول بررسی جایگاه اصل سلوک به‌عنوان حرکتی باطنی در دین است. واضح است اگر دیدگاهی اصل حرکت باطنی را در دین انکار کند جایی برای بررسی شیوه‌های سلوکی باقی نمی‌ماند، چه اینکه بررسی دینی بودن شیوه‌های سلوکی نیز مبتنی بر پذیرش اصل سلوک در شریعت است.

بحث دوم در مورد میزان تطابق دین است با شیوه‌های سلوکی و احوال و اعمالی که عارف خود انجام می‌دهد یا در علم عرفان عملی تبیین شده و احیاناً به دیگران نیز توصیه شده است. بر این اساس، بحث در این زمینه نیز در دو عنوان جایگاه سلوک در دین و معیار سلوک عرفانی سامان یافته است.

جایگاه اصل سلوک در دین

سلوک عرفانی حرکت باطنی نفس است از مبدأ عالم حس و ماده به سوی مقصد نهایی توحید و، به تعبیری، حرکتی است در جوهر آدمی که وی را از عالم کثرت به مقصود وحدت سیر می‌دهد. عارفان از بستر چنین حرکتی که انسان را

به باطن سیر می‌دهد به «طریقت» تعبیر می‌کنند. (رازی، ۱۳۷۹: ۱۶۲) بر این اساس، حرکت منحصر در حرکت ظاهری نیست بلکه حرکت در نفس انسانی نیز متصور است و از منظر عارفان، انسان در موطن نفس خود از مراتب با قیود بیشتر به سمت اطلاق حرکت می‌کند.

سؤال این است که آیا چنین حرکتی در دین اسلام پذیرفته شده است؟ در اینجا، به برخی آیات قرآنی که به چنین سلوکی دعوت می‌کنند یا به نحوی دلالت بر آن دارند به اختصار اشاره می‌کنیم (ر.ک. امین‌نژاد، ۱۳۹۰، ۱۰-۲۲):

۱. آیاتی از قرآن که در آن تعبیری همچون صراط، سبیل و طریق آمده است. (حمد: ۶؛ عنکبوت: ۶۹؛ مائده: ۱۶؛ احقاف: ۳۰؛ انعام: ۱۵۳) این آیات به روشنی دلالت دارد بر وجود مسیری که از مبدأ به مقصد کشیده شده است و نیز بر سالکی که در این مسیر گام بردارد. (کرمانی، ۱۳۹۳: ۱۳)

۲. آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ». (اعراف: ۴۰) کاربرد واژه «باب» و «فتح باب»^۱ به حرکتی صعودی اشاره دارد که ویژه مؤمنان است.

۳. در آیه شریف «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»، صعود کلم طیب که اعتقاد معتقد است و رفع عمل صالح که عملی خالص از شک و ریب است، هر دو، دلالت بر حرکتی صعودی از سفلی به علوی دارند و بی‌شک، این حرکت صعودی برای تحقق نیازمند سالکی اهل علم و عمل است.

۴. در آیه «السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقعیه: ۱۱)، وصف سبق و قرب

۱. فتح باب زمانی معنا دارد که حرکتی باشد و متحرکی که با طی مسیر، آن حرکت را محقق کند. (طباطبایی،

برای برخی از اولیای خداوند شمرده شده است؛ سبقت انسان از سایر افراد نوع خود و وصول و قرب به خداوند به وضوح متضمن معنای سلوک طریق رجعت به خداست. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۹۵)

۵. ذومراتب بودن اسلام و ایمان و درخواست صعود به مراتب بالای ایمانی از سوی انبیا و اولیا (بقره: ۱۲۸) دلیلی بر تجویز بلکه ضرورت سلوک است؛ اسلام و ایمان دارای مراتب است و روشن است که گذر از این مراتب اسلامی و ایمانی جز با سیر عبودی و گذر از صراط عبادت و طی مراحل سلوک میسر نیست.

۶. آیاتی که واژه‌های ضلال و اهتدا را عنوان می‌کنند (برای نمونه، مائده: ۱۰۵) بر وجود مسیری دلالت دارند که عبور از آن سبب اهتدا، و انحراف از آن موجب گمراهی است.

۷. از آنجاکه شهود حقایق باطنی مستلزم عروج به عوالم بالاتر است، آیات و روایاتی که دلالت بر شهود حقایق باطنی دارند - که به برخی از آنها در مباحث قبل اشاره شد - به نحوی بر حرکت و سلوک از عالم ظاهر و شهادت به باطن و غیب و بر معرفت به عوالم غیب دلالت دارد.

۸. نکوهش توقف در مرتبه ظاهر دین و مطلوبیت دستیابی به عمق دین نیز دلیلی بر ضرورت سلوک است. از دیدگاه متون دینی، توقف در سطح ظاهر نه تنها مطلوب نیست که نکوهیده نیز است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۳۵) از این رو، از آدمی خواسته شده است که از این ظلم و ظلمت مادی حسی به سوی مقصدی متعالی حرکت کند و بداند که در این مسیر سلوک و مشی خود، همواره همراه با نوری الهی است که هدایت‌کننده وی در ادامه مسیر سلوک خواهد بود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ

به» (حدید: ۲۸). روشن است که براساس این آیات، اسلام دین سلوک است و عبادات طریق است به هدف نهایی که معرفت کمال و وصول به یقین است: «وَأَنْ اَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس: ۶۱) و «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹).

معیار سلوک عرفانی

بیان شد که صراط مستقیم راهی عمودی است که انسان را به حق نزدیک می‌کند. بر این اساس، غایت سلوک حقیقی خداوند است و روشن است که انسان مقید به قیود به جهت عدم احاطه و محدودیت قوای ادراکی، چگونگی قرب به اطلاق را مستقلاً نمی‌یابد. لذا، این خداوند است که کیفیت سلوک این راه را با تشریح و تبیین دین بیان داشته است. (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۴۵۸)

بنابراین، سلوک وقتی حقیقی است که دینی باشد. اما مراد از سلوک دینی چیست؟ آیا سلوک دینی سلوکی است که کیفیت و دستورالعمل‌های جزئی آن در صریح متن دینی آمده است؟ موضع‌گیری صاحب‌نظران در مباحث علم دینی و رابطه علوم نظری و عملی با دین در این بحث نیز تعیین‌کننده است. گروهی در حوزه علوم معرفتی و عملی معتقدند علم دینی علمی است که تمامی مسائل و گزاره‌های آن بعینه از متون دینی برداشت شده باشد. با این وصف، از این دیدگاه، علوم جدید مثل طب جدید، فیزیک و شیمی علمی غیردینی خواهند بود و اگر بناست این علوم دینی شوند، لازم است از گزاره‌های دینی در تدوین آنها استفاده شود. همچنین، شیوه‌ها و تکنیک‌های آموزشی و اقتصادی، همچون بانکداری، بیمه، آموزش‌های دانشگاهی و ورزش‌های جدید، چنین سرنوشتی خواهند داشت. (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۲۰)

اما عمده متفکران معتقدند که علمی دینی است که، علاوه بر ابتنا بر مبانی سازگار با دین، در مسائل و گزاره‌های خود مخالفتی با دین نداشته باشد و، به تعبیری، عموماً و اطلاعات دین آن را تأیید کنند. علمی که دین به آموختن و طلب آن توصیه کرده است همه شیوه‌های آموزشی را مادام که مخالف با سایر توصیه‌های دینی نباشد شامل می‌شود. روشن است که برای آنکه آموزش و پرورش دینی و اقتصاد دینی داشته باشیم، لازم است که متخصص در این حوزه‌ها، اشراف به متون دینی و اجتهاد در استنباط احکام دینی نیز داشته باشد تا بتواند شیوه‌های دینی مرتبط را کشف کند. با این وصف، اظهار نظر در این حوزه‌های بین رشته‌ای نیازمند تخصص در هر دو رشته است. متخصص تعلیم و تربیت که اشراف به متون دینی دارد و در این زمینه، ملکه اجتهاد را داراست قادر بر ارائه روش‌هایی تعلیمی و تربیتی خواهد بود که موافقت دین را هم به دنبال دارد. (همان: ۱۶۵)

علم السلوک نیز از این قاعده مستثنا نیست. روشن است که سلوک مخالف با دین و احکام دینی سلوکی دینی نیست. شیوه سلوکی هنگامی دینی است که یا بعینه در متن دینی آمده باشد یا عموماً و اطلاعات دینی مؤید آن باشند. لذا، سالک لازم است یا خود به متون دینی تسلط داشته باشد و اهل اجتهاد باشد تا قدرت بر تطبیق دستورات سلوکی بر عموماً دینی را داشته باشد و یا در این امر از متخصص و مجتهدی تقلید کند. بنابراین، در اینجا نیز، برای آنکه ما علم السلوکی دینی داشته باشیم، لازم است متخصص در این حوزه به متون دینی اشراف داشته باشد و در استنباط احکام دینی قدرت اجتهاد داشته باشد؛ اظهار نظر در اینجا نیازمند تخصص در هر دو زمینه است. چنین کسی است که کثرت

لازم در تأثیر اثر ذکر را با توجه به عموم قرآنی «اذْکُرُوا اللَّهَ ذِکْرًا کَثِیرًا» (احزاب: ۴۱) می‌یابد. البته، در اینجا لازم است به اختلافات جزئی اهل اجتهاد هم توجه داشت. روشن است که اختلاف جزئی فتوای مجتهدی در امری از امور مربوط به عمل با فتوای مجتهدی دیگر، عمل براساس نظر مجتهد دوم را از حوزه عمل دینی خارج نمی‌کند و نمی‌توان آن را به غیردینی متصف کرد.

تأویل عرفانی

یکی دیگر از حوزه‌های بحث در رابطه با دین و عرفان بحث از روشی است که عارفان در فهم متن دینی اتخاذ می‌کنند و از آن به تفسیر انفسی یا تأویل یاد می‌کنند. تأویل عرفانی، یعنی فهم لایه‌های باطنی کلام (یزدان‌پناه، ب ۱۳۹۲: ۹)، گاه با مخالفت برخی از صاحب‌نظران مواجه شده و به نحوی از سوی ایشان به فاصله گرفتن از شریعت و ظواهر دین تفسیر شده است.

در اینجا، همچون مباحث گذشته، به اختصار مروری بر مبانی اندیشه عارفان در این زمینه و بررسی این مخالفت می‌پردازیم.

مهم‌ترین اصلی که عارفان را واداشته تا از منظری خاص به متن دینی بنگرند اعتقاد ایشان به ذوب‌توین و دارای مراتب بودن متن دینی و توجه به لوازم این اعتقاد است. در این دیدگاه، متن دینی و، به طور خاص، متن وحیانی قرآن، قبل از نزول، در ام‌الکتاب و لوح محفوظ به احکام و اندماج تحقق داشت و بدان جهت که عموم انسان‌ها قادر به تحمل اسرار و معارف آن نبودند، تا نازل‌ترین مراتب فهم بشر تنزل کرده، به کسوت لفظ عربی مبین در آمد تا عموم انسان‌ها بسته به ظرفیت خود از آن بهره‌برند. و چون وحی قرآنی دارای مراتب است و از ام‌الکتاب و مراتب باطنی تا مرتبه ظواهر الفاظ بسط یافته است، عارف مسیر صعود را بر نزول منطبق می‌داند و بر آن است که برای وصول به معانی باطنی

لازم است از مرتبه ظاهری وحی - گام به گام و مرحله به مرحله - به سوی معنای باطنی سیر صعودی داشت. (خمینی /امام/، ۱۴۱۰: ۵۰) هرچند این مسیر صعودی از ظاهر آغاز می شود اما انسان با عروج به معانی باطنی به فهم کامل تر و تام تری از ظاهر نیز دست می یابد. بر این اساس، «آنچه از اسرار و رموز قرآن که برای راسخان در علم و عارفان محقق حاصل می شود تناقضی با ظاهر آن نخواهد داشت، بلکه مکمل و متمم ظاهر قرآن است و رسیدن به لبّ و باطن آن از راه ظاهر و عبور از سیاق اولیه کلام وحی امکان پذیر است.» (صدرالدین شسیرازی، ۱۹۹۹: ۱۲)

با این وصف، عارفان این چنین روش فهم متن دینی را مخالف دین یا ظواهر دینی تلقی نمی کنند. گو اینکه خود این مبانی و مصادیقی از چنین تأویلی را در روایات معصومین یافته اند؛ آیاتی که تحقق قرآن قبل از نزول را در ام‌الکتاب می داند (زخرف: ۴؛ هود: ۱) و روایاتی که قرآن را دارای ظاهر و باطن معرفی می کنند و برای آن بطونی هفت یا هفتادگانه تصویر می نمایند، مؤید این اندیشه در اعتقاد به مبنای تأویل عرفانی است. (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۲ و ۴۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۳ و ۱۰۸) همچنین، روایاتی که معانی باطنی قرآن را با توجه به میزان ظرفیت مخاطبان بیان می کند برای عارف، مصداقی از کاربرد این روش را پیش رو می نهد. از جمله روایت عبدالله بن سنان است که تفسیر آیه ۲۹ سوره حج را از امام صادق علیه السلام به نحوی متفاوت از آنچه که حضرت برای ذریح محاربی بیان فرمود می شنود و آنگاه که از امام در مورد این تفاوت سؤال می کند، حضرت می فرماید: «همانا قرآن ظاهر و باطنی دارد. اما چه کسی مانند ذریح می تواند این حقایق را تحمل کند.» (مجلسی، بی تا، ج ۱۹: ۱۳؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴:

نتیجه‌گیری

در مباحث عرفان‌پژوهی، این سؤال مطرح است که عرفان گسترش یافته در جامعه اسلامی در بُعد علمی و عملی چه نسبتی با دین اسلام دارد؟ برخی افراد وجود مشابهت‌هایی میان این عرفان با عرفان در جوامع غیراسلامی را شاهدی بر خاستگاه غیردینی و غیراسلامی آن دانسته‌اند و برخی دیگر با نشان دادن مخالفت‌های چنین عرفانی با معارف اعتقادی و احکام عملی بیان شده در شریعت اسلام به نتیجه‌ای مشابه رسیده‌اند.

در این مقاله، سعی شد که به اختصار، با تفکیک ابعاد متعدد مسئله، عمده دلیلی که در هر یک از این موارد برای اثبات این ادعا بدان تمسک شده، برجسته شود و مورد بررسی قرار گیرد. بر این اساس، وجود مشابهت‌ها میان عرفان اسلامی و سایر مکاتب عرفانی در ابعاد اجتماعی، عملی و معرفتی نمی‌تواند دلیلی بر اقتباس عرفان اسلامی از سایر عارفان‌ها باشد، چه اینکه در حوزه نظر، هم اصل شهود - به عنوان روش عرفان علمی - مورد تأیید شریعت است و هم عارفان آموزه‌هایی را که بر اساس مشهودات خود بیان کرده‌اند مخالف با شریعت نمی‌دانند. در بعد عمل نیز، عارف معتقد است که اصل سلوک در متن دین وجود دارد و دین امری غیر از سلوک نیست. البته، لازم است که شیوه‌های سلوکی نیز برآمده از دین باشند و اگر شیوه و تکنیک سلوکی چنین شرطی نداشته باشد، سلوکی عرفانی و حقیقی نیست. همچنین، عارفان در روش فهم متن دینی نیز خود را به ظاهر پایبند معرفی می‌کنند و راه ورود به باطن را غیر از ظهورگیری نمی‌دانند.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۶۷). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار احیاء التراث.
- ابن عربی، محیی الدین، *مجموعه رسائل ابن عربی [نقش الفصوص]*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (بی تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۶). *فصوص الحکم*، تعلیقه ابوالعطاء عقیفی، تهران: الزهراء.
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۰). *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶). *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۸). *تاریخ التصوف الاسلامی*، ج ۲، کویت: وكالة المطبوعات.
- ترکه، صائن الدین (۱۳۸۱). *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۶۰). *شناخت عرفان و عارفان ایرانی*، ج ۲، بی جا: کتابفروشی زوار.
- رازی دایه، نجم الدین (۱۳۷۹). *مرصاد العباد*، تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- شاذلی، سیدبن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲). *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴). *الدر المثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۹۹). *مفاتیح الغیب*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.

- موسوی همدانی، سیدمحمدباقر (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، ابی منصور احمدبن علی (۱۴۰۳). الاحتجاج، تعلیق محمدباقر موسوی، مشهد: المرتضی.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵). تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری، تقدیم و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- فرغانی، سعیدبن محمد (۱۲۹۳). منتهی المدارک، تصحیح محمد شگری اوفی، بی جا: بی نا.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲). رساله النصوص، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۸۱). آفاق معرفت، تصحیح نجفقلی حبیبی، قم: کتابسرای اشراق.
- قیصری، داودبن محمود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
- کرمانی، علیرضا (۱۳۹۳). «حقیقت و چگونگی سلوک باطنی در قرآن از منظر علامه طاطبایی» قرآن شناخت، س ۷، ش ۱.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (بی تا). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). رابطه علم و دین، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۶). نفحات القرآن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
- خمینی [امام]، روح الله موسوی (۱۴۱۰). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم: پاسدار اسلام.

- _____ (۱۳۸۹). شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۴). عرفان نظری، ج ۵، قم: بوستان کتاب.
- یزدان پناه، سیدیدالله (الف ۱۳۹۲). مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- _____ (ب ۱۳۹۲). «بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات»، حکمت عرفان، س ۲، ش ۱.