



هستی، ظهور و انسان در عرفان شیعی؛

با تأکید بر آرای عارفان شیعه متأخر بر این عربی

دکتر محمد هادی توکلی



هستی، ظهور و انسان در عرفان شیعی

با تأکید بر آرای عارفان شیعه متأخر بر ابن عربی

دکتر محمد هادی توکلی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

زمستان ۱۴۰۰

توکلی، محمد هادی، ۱۳۶۴-

هستی، ظهور و انسان در عرفان شیعی؛ با تأکید بر آراء عارفان شیعه متأخر بر ابن عربی / محمد هادی توکلی. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۴۰۰.

۲۰۸ ص. - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۶۰۲: فلسفه و کلام؛ ۲۴)

ISBN: 978-600-298-387-9

بها: ۴۳۵۰۰۰ ریال

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه، ص. [۱۷۹] - ۱۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.

۱. عرفان -- شیعه. ۲. Shi'ah -- Mysticism. ۳. هستی‌شناسی (فلسفه اسلامی).

۴. * Ontology (Islamic philosophy). ۵. مهدویت. ۶. Mahdism. ۷. انسان (عرفان). ۸. * Man (Mysticism).

۹. انسان‌شناسی فلسفی. ۱۰. Philosophical anthropology. ۱۱. عارفان -- ایران. ۱۲. Mystics -- Iran. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ب. عنوان.

۲۹۷/۸۳

BP۲۸۳/۲

۸۷۰۳۹۲۰

شماره کتابشناسی ملی

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است.



هستی، ظهور و انسان در عرفان شیعی؛ با تأکید بر آرای عارفان شیعه متأخر بر ابن عربی

مؤلف: دکتر محمد هادی توکلی (استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

ناظر: دکتر علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

ویراستار: محبوبه قوی

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

صفحه‌آرایی: تحریر اندیشه

چاپ اول: زمستان ۱۴۰۰

تعداد: ۳۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم - سبحان

قیمت: ۴۳۵۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دانشگاه ایلام محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، نبش میدان علوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۱۱۰۰ (انتشارات ۳۲۱۱۱۳۰۰) نمابر: ۳۲۸۰۳۰۹۰، ص. پ. ۳۱۵۱-۳۷۱۸۵

تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، کوی اُسکو، پلاک ۴، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰

www.rihu.ac.ir

info@rihu.ac.ir

فروشگاه اینترنتی: <http://rihu.ac.ir/fa/book>

مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه همکف، پلاک ۲۷، تلفن: ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۳۵-۶

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و هدایت پدیده‌های انسانی در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر است و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی، فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به‌عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی (ره)، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری «دفتر همکاری حوزه و دانشگاه» را در سال ۱۳۶۱ فراهم کرد و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت استادان حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جامعه علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار بیش از ۶۰۰ عنوان کتاب و شش نشریه علمی اشاره کرد.

این اثر به‌عنوان منبع درس عرفان شیعی برای دانشجویان رشته عرفان در مقطع کارشناسی ارشد قابل استفاده است.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می‌داند از تلاش‌های مؤلف محترم اثر، دکتر محمدهادی توکلی و نیز ناظر محترم، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علی شیروانی سپاسگزاری کند.

فهرست مطالب

مقدمه.....	۱
------------	---

فصل اول: کلیات عرفان شیعی

۱. عرفان و معانی آن.....	۳
۱-۱. معنای اصطلاحی عرفان.....	۳
۱-۲. معانی دیگر عرفان.....	۷
عرفان نظری.....	۷
عرفان در معنای عام.....	۹
۲. عارف کیست؟.....	۱۰
۳. عرفان در اسلام.....	۱۱
۴. چیستی عرفان اسلامی و عرفان شیعی.....	۱۵
۵. مرور اجمالی بر برخی از مکتوبات عرفان نظری شیعی.....	۱۹
الف) جوامع روایی و ادعیه‌ها.....	۱۹
ب) آثار خواجه نصیرالدین طوسی.....	۲۰
ج) آثار سیدحیدر آملی.....	۲۲
د) آثار صدرالمتألهین شیرازی و پیروان مکتب فکری او.....	۲۶

فصل دوم: هستی‌شناسی

۱. تصویر وحدت وجود.....	۴۰
۱-۱. وجود و وحدت.....	۴۱
۱-۲. گونه‌های کثرت در وجود.....	۴۱
الف) کثرت حقیقی موجودات خارجی بدون وحدت حقیقی خارجی.....	۴۳
ب) کثرت حقیقی وجودات خارجی در عین وحدت حقیقی خارجی آنها.....	۴۳
ج) کثرت حقیقی موجودات و وحدت وجود.....	۴۴

۴۴	د) کثرت حقیقی ظهور و وحدت وجود.....
۴۴	۲. تصدیق وحدت وجود.....
۴۵	۱-۲. برخی از ادله عقلی عارفان شیعه بر وحدت وجود.....
۴۵	۱-۱-۲. استدلال سیدحیدر آملی از طریق مسبوق بودن مقید به امر مطلق.....
۴۷	بررسی استدلال سیدحیدر آملی.....
۴۸	۲-۱-۲. استدلال صدرالمآلهین از طریق امکان فقری.....
۵۱	ذکر نکاتی پیرامون استدلال از طریق امکان فقری.....
۵۱	نکته اول: تفاوت وجود ربطی و وجود رابطی.....
۵۲	نکته دوم: امکان قبول رابط بودن معلول و نفی وحدت شخصی وجود.....
۵۳	نکته سوم.....
۵۴	۳-۱-۲. استدلال صدرالمآلهین از طریق عدم ترکب خداوند از وجود و عدم.....
۵۶	ذکر نکاتی پیرامون استدلال از طریق عدم ترکب از وجود و عدم.....
۵۶	نکته اول.....
۵۶	نکته دوم.....
۵۷	۴-۱-۲. استدلال صدرالمآلهین از طریق عدم تناهی خداوند متعال.....
۶۰	نکاتی پیرامون استدلال از طریق عدم تناهی خداوند.....
۶۰	نکته اول.....
۶۱	نکته دوم.....
۶۲	۵-۱-۲. استدلال عارف قمشه‌ای از طریق لزوم مصداق بالذات برای مفهوم وجود.....
۶۳	عدم تمامیت استدلال از طریق لزوم مصداق بالذات برای مفهوم وجود.....
۶۳	۶-۱-۲. استدلال علامه طباطبایی از طریق ضرورت اصل واقعیت و نفی سفسطه.....
۶۵	نکته‌ای پیرامون استدلال از طریق ضرورت اصل واقعیت.....
۶۶	۲-۲. برخی از ادله نقلی عرفای شیعی بر وحدت وجود.....

فصل سوم: ظهورشناسی

۷۶	۱. چیستی ظهور.....
۷۶	۱-۱. معرفی ظهور به عنوان وجود، عدم یا ماهیت.....
۷۷	۲-۱. معرفی ظهور به عنوان نمود وجود.....
۷۸	۳-۱. معرفی ظهور به عنوان موجود به حیثیت تقییدیه شأنیه.....
۸۰	۴-۱. معرفی ظهور به عنوان ربط.....
۸۳	۵-۱. بیان تمثیل در تبیین چیستی ظهور در قبال وجود.....
۸۴	۱-۵-۱. تمثیل نسبت ظهور و وجود به نسبت صورت مرآت و صاحب صورت.....
۸۶	۶-۱. استشهاد به نقل در ظهور بودن کثرات.....
۸۸	۲. چرایی ظهور.....
۸۸	۱-۲. دلیل عقلی در تبیین چرایی ظهور.....

۹۰.....	۲-۲. استشهاد نقلی در تبیین چرایی ظهور
۹۰.....	۳-۲. ذکر تمثیل در تبیین چرایی ظهور
۹۲.....	۴-۲. استغناء حق تعالی در اظهار کمالات اسمائی و فعلی از غیر
۹۴.....	۳. کیفیت ظهور
۹۵.....	۱-۳. ذکر تمثیل در تبیین چگونگی ظهور
۹۶.....	۲-۳. استشهاد نقلی در تبیین چگونگی ظهور
۹۶.....	۳-۳. فاعلیت بالتجلی
۹۸.....	۴. مراتب ظهور
۱۰۲.....	۱-۴. نَفَسِ رحمانی، ظهور تام حق تعالی
۱۰۴.....	۴-۱-۱. ویژگی‌های نَفَسِ رحمانی
۱۰۴.....	الف) وحدت
۱۰۴.....	وحدت نَفَسِ رحمانی به معنای نفی کثرت عرضی از آن
۱۰۵.....	وحدت نَفَسِ رحمانی به معنای نفی کثرت استقلالی در طول آن
۱۰۵.....	ب) کثرت فراگیر
۱۰۷.....	ج) ترتب و تشکیک در مراتب
۱۰۸.....	د) عدم تناهی و فقدان ماهیت
۱۰۸.....	هـ) عین ربط و حکم ناپذیر بودن
۱۱۰.....	۴-۱-۲. ذکر تمثیل در خصوص نَفَسِ رحمانی
۱۱۱.....	۴-۱-۳. استشهادات نقلی در خصوص نَفَسِ رحمانی و ویژگی‌های آن
۱۱۶.....	۴-۱-۴. نکاتی در خصوص نَفَسِ رحمانی
۱۱۶.....	الف) شبهه انتساب متناهی به نامتناهی
۱۱۷.....	ب) شبهه تناهی مقدورات خداوند
۱۱۹.....	۴-۲. مراتب کلی نَفَسِ رحمانی در قوس نزول
۱۲۰.....	۴-۲-۱. تعیین اول
۱۲۲.....	۴-۲-۲. تعیین ثانی
۱۲۳.....	۴-۲-۳. عالم مجزئات محضه
۱۲۵.....	۴-۲-۴. عالم مجزئات مثالی
۱۲۶.....	۴-۲-۵. عالم ماده
۱۲۷.....	۴-۳. نَفَسِ رحمانی و قوس صعود
۱۲۸.....	۴-۳-۱. انسان، محور قوس صعود
۱۲۹.....	۴-۳-۲. تفاوت میان مراتب در قوس صعود و نزول

فصل چهارم: انسان‌شناسی

۱۳۵.....	۱. چیستی انسان
۱۳۵.....	۱-۱. تنزه انسان از چیستی منطقی به عنوان «حدّ تام ماهوی»

۱۳۶.....	۲-۱. ترسیم انسان بر اساس سیلان ذاتی
۱۳۷.....	۳-۱. ترسیم انسان بر اساس قابلیت حمل امانت
۱۳۹.....	۲. چرایی ظهور انسان.....
۱۴۳.....	۳. چگونگی انسان.....
۱۴۳.....	۱-۳. تحقق انسان در عوالم پیش از ماده
۱۴۶.....	۳-۱-۱. روح و خصوصیات آن
۱۴۶.....	الف) تنزه «روح» از ماده
۱۴۷.....	ب) اتصاف «روح» به قداست
۱۴۷.....	ج) اتصاف «روح» به وساطت در فیض
۱۴۷.....	د) منزلت خاص «روح» در نزد خداوند
۱۴۸.....	هـ) احاطه «روح» بر ملانکه
۱۴۹.....	۲-۳. صورت اولیه و حقیقی انسان در مسیر تنزل به دنیا
۱۴۹.....	۳-۲-۱. چرایی هبوط
۱۵۰.....	الف) هبوط به جهت لزوم تحقق ظهوری جامع قوس نزول و قوس صعود
۱۵۱.....	ب) هبوط به جهت اقتضای کمال استجلاء در اظهار افراد آدمی
۱۵۲.....	۳-۲-۲. چگونگی هبوط
۱۵۵.....	۳-۳. نهایت قوس نزول و شروع حرکت صعودی تا حیوانیت بالفعل
۱۵۷.....	۳-۴. انسان در دنیا
۱۶۰.....	۳-۵. انسان در مسیر قوس صعود
۱۶۱.....	۳-۵-۱. تفاوت لقاء الله اهل سعادت و اهل شقاوت
۱۶۵.....	۳-۵-۲. منازل حرکت اختیاری در مسیر سعادت
۱۶۹.....	۳-۶. ولایت به عنوان پایان قوس صعود و برخی از شئون آن
۱۷۱.....	۳-۶-۱. نهایت قربات در قوس نزول و قوس صعود
۱۷۲.....	۳-۶-۲. اولیت و آخریت: بدایت قوس نزول و نهایت قوس صعود
۱۷۳.....	۳-۶-۳. بساطت ولایت در مقام اجمالی خود
۱۷۵.....	۳-۶-۴. سریان ولایت در عالم در مقام تفصیلی خود
۱۷۹.....	منابع

نمایه ها

۱۹۳.....	نمایه آیات
۱۹۵.....	نمایه روایات
۱۹۷.....	نمایه اصطلاحات
۲۰۰.....	نمایه اشخاص

مقدمه

مطالعات و تحقیقاتی را که در خصوص عرفان صورت می‌گیرد می‌توان در سه دسته اصلی گنجانند که مناسب است دوستان را مباحث عرفانی در راستای تنظیم مطالعات و پژوهش‌های خود، به تفکیک گونه‌های مطالعات عرفانی از یکدیگر توجه داشته باشند:

دسته اول عبارت است از کندوکاو در خصوص عرفان نظری، عرفان عملی و علم السلوک. در این دسته از مطالعات عرفانی، ترجمان مشهودات عارف در قالب مفاهیم و قضایا، منازل و مراحل در نیل به عرفان و نیز روش‌های سلوکی – که التزام به آنها عرفان را به ثمر می‌آورد – مورد توجه قرار می‌گیرند.

دسته دوم عبارت است از تأمل در خصوص فلسفه عرفان، و در آن عرفان از حیث مسائل منطقی، معناشناختی، معرفت‌شناختی و مابعدالطبیعی همچون چیستی عرفان، امکان عرفان و نسبت عرفان و دین مورد تحقیق و مطالعه قرار می‌گیرد.

دسته سوم عبارت است از تحقیق توصیفی – تجربی در خصوص عرفان که شامل تحقیقات تاریخی، روان‌شناختی، انسان‌شناختی یا جامعه‌شناختی درباره عرفان است. در این دسته از تحقیقات، نه بسان دسته اول گزاره‌های عرفانی و شناخت منازل و نحوه سلوک مورد بررسی قرار می‌گیرد، و نه همچون دسته دوم عرفان از منظری منطقی و مابعدالطبیعی مورد تأمل واقع می‌شود، بلکه در این دسته از مطالعات عرفانی، از منظری تجربی، از بیرون عرفان به عرفان نگریسته می‌شود.^۱

نوشتار پیش‌رو بدین جهت که عمدتاً بر اساس سرفصل‌های درس «عرفان شیعی» مذکور در

۱. قس: حائری یزدی، اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری، ص ۲۶۶-۲۷۸.

مصوبه وزارت علوم تحقیقات و فناوری، به عنوان یکی از واحدهای درسی دوره کارشناسی ارشد عرفان اسلامی، به نگارش درآمده است، در دسته اول از سه دسته مزبور جای می گیرد و به همین سبب، ذکر تاریخ عرفان و عارفان شیعی و تطورات تاریخی عرفان شیعی، بررسی نسبت تاریخی و محتوایی عرفان و شیعه و بررسی تفصیلی گونه های عرفان شیعی از عهده این نگارش خارج است، گرچه گاهی به اجمال به برخی از موارد این چنینی اشاره شده است. همچنین از آنجاکه الگوی یادشده در مصوبه وزارت علوم، عمدتاً بر پایه عرفان شیعی متأثر از مکتب عرفانی محیی الدین بن عربی رحمه الله پیشنهاد شده است، محور این نگارش بر اساس اندیشه های عرفانی سیدحیدر آملی، صدرالمتألهین شیرازی و پیروان مکتب حکمی عرفانی او همچون ملامحسن فیض کاشانی، ملاهادی سبزواری، آقامحمدرضا قمشه ای، میرزاهاشم اشکوری، آیت الله شاه آبادی، امام خمینی، علامه طباطبایی و شاگردان ایشان تنظیم شده است.

اصل این نگارش از طریق تسهیلات فراهم شده توسط بنیاد ملی نخبگان و دانشکده دفاع ملی، به عنوان خدمت نظام وظیفه در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه سپری شده است و از این رو، برخود لازم می دانم که از مسئولان محترم بنیاد ملی نخبگان و مسئولان دانشکده دفاع ملی (دعا) که در راستای به کارگیری تخصص ها در انجام خدمت نظام وظیفه چنین تسهیلاتی را فراهم آورده اند، تشکر نمایم. همچنین از زحمات مدیر محترم گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی شیروانی که نظارت و ارزیابی این نگارش را برعهده داشتند، اعضای محترم گروه فلسفه و کلام، دکتر حسینعلی شیدانشید، دکتر محمد فتحعلی خانی، و پدر دانشمندم که در ضمن این نوشتار مشوق و راهنمایم بوده اند، همسر فاضله و گرانقدر خود که با دقت و زحمت بسیار ویرایش ادبی این مسوده را عهده دار شدند، آقای حسن نصرالهی (کارشناس محترم گروه فلسفه و کلام) و نیز جناب فرهاد سلطانی (مدیر محترم پژوهش و همکاری علمی و بین المللی) تشکر و قدردانی نمایم. امید است که این مختصر، در ایام آتی با تفصیل و تدقیق بیشتری خدمت دوستداران عرفان ارائه شود.

و من الله التوفیق

محمدهادی توکلی

فصل اول

کلیات عرفان شیعی

۱. عرفان و معانی آن

۱-۱. معنای اصطلاحی عرفان

برخلاف «علم» و «معرفت» که بر اساس معانی امروزی خود انواع شناخت را دربرمی گیرند، «عرفان» در معنای اصطلاحی خود، به گونه خاصی از شناخت خداوند اطلاق می شود که از راه حس یا عقل و نقل حاصل نمی شود، بلکه تحصیل آن از طریق قلب، یعنی شهود درونی و دریافت باطنی، است که در بیانات اهل معرفت از این شهود باطنی تعبیر به «ذوق» نیز شده است:

مراد به ذوق در اصطلاح عارف بالله، آن چیزی است که عالم به طریق وجدان و کشف می یابد، نه به برهان و کسب، و نه به روش اخذ مطالب از راه ایمان و تقلید، زیرا که گرچه هر دو روش به اندازه مرتبه اش [دارای اعتبار] است، لیکن به مرتبه علوم کشفی نمی رسند؛ زیرا «شنیدن کی بود مانند دیدن»^۱.

توضیح آنکه: شناخت ما نسبت به یک شیء، گاهی پیش از درک آن شیء و تنها از طریق توصیف و تعریف است و گاهی مربوط به ادراک آن شیء و شناخت آن از نزدیک است. برخی میوه ها در دنیا وجود دارند که نه تنها تاکنون آنها را نچشیده ایم، بلکه حتی اسم آنها را نشنیده ایم و به همین جهت، در ذهن خود هیچ تصویری از طعم آنها نداریم. اگر چنین میوه ای را با ذکر نام، ترسیم شکل، نشان دادن عکس و فیلم، ذکر خواص، معرفی مواد اولیه تشکیل دهنده، تأثیر آن در

۱. «المراد بالذوق فی اصطلاح العارف بالله ما یجده العالم علی سبیل الوجدان و الکشف لا البرهان و الکسب، و لا علی طریق الأخذ بالایمان و التقليد فان کلاً منها و ان کان معتبراً بحسب مرتبه لکنه لایلحق بمرتبه العلوم الکشفیه إذ لیس الخبر کالعیان» (حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۶۵۴) و نیز ر.ک: همو، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۶۷۵.

درمان برخی بیماری‌های خاص و دیگر خصوصیات و توصیفات آن برای ما معرفی کنند، همچنان طعم آن میوه در کام ما پیدا نخواهد شد. این توصیفات، هرچند اطلاعات زیادی را درباره آن میوه در اختیارمان قرار می‌دهد، ولی تنها راه فهمیدن مزه و طعم آن میوه، آن است که خود آن میوه را تناول کنیم. تفاوت شناخت علمی و عرفانی خداوند نیز به همین صورت است و توجه به مثال مذکور می‌تواند تا حدودی مطلب را به ذهن نزدیک کند. شناخت خداوند از راه عقل و نقل، نظیر «دیدن» آن میوه و یا «شنیدن» اوصاف آن است، و شناخت خداوند از راه دل و شهود باطنی، نظیر «چشیدن» آن میوه.^۱

معرفت‌هایی که به واسطه مفاهیم و صورت‌های ذهنی برای ما حاصل می‌شود، در واقع شناخت‌هایی از پشت حجاب و حائل است. البته حجاب، رقیق و غلیظ دارد؛ مثلاً، گاهی شخصی از پشت شیشه‌ای پاک و تمیز به گل‌های باغچه نگاه می‌کند که در این صورت، مستقیماً گل‌ها را نمی‌بینید، بلکه ابتدا شیشه را و سپس گل‌ها را می‌بیند، اما گاهی آن شخص گل‌های همان باغچه را از پشت پرده‌ای ضخیم تماشا می‌کند که در این صورت، تنها حجاب دیده می‌شود.^۲ در مورد شناخت خداوند نیز چنین است که ما به‌طور معمول خدا را از طریق بحث‌های عقلی و استدلالی می‌شناسیم. شناخت‌هایی که از راه برهان و استدلال‌های فلسفی و کلامی در مورد خداوند حاصل می‌شود، ثمره‌ای جز مفاهیم ذهنی محمول بر خداوند، همچون مفاهیم موجود، واجب، عالم، قادر و حی، ندارد و تمامی براهین فلسفی و کلامی، حتی دقیق‌ترین آنها، چیزی غیر از «شناخت غایب» در پی ندارد. این‌گونه از شناخت بسان همان شناخت غیرمستقیم و از ورای شیشه و حجاب است. حال اگر مفاهیم از حیث موجودبودن در ذهن مورد توجه قرار گیرند و جنبه حکایتگری آنها لحاظ نشود، مسلماً اموری مباین با مصداق‌اند و بسان حجاب غلیظ در نسبت با گل‌های باغچه در مثال مزبور، مانع پرستش و شناخت مصداق خداوند می‌شوند؛ به تعبیر امام صادق (علیه السلام):

۱. صدر المتألهین در این خصوص چنین بیان داشته است: «الفرق بین علوم النظار و بین علوم ذوی الأبصار کما بین أن یعلم أحد حدّ الحلاوة و بین أن یدوق الحلاوة، و کم [فرق] بین أن تدرك حدّ الصحة و السلطنة و بین أن تكون صحیحاً سلطاناً» (شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۰). همچنین ر.ک: مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۳۳-۳۶؛ حسن‌زاده آملی، انسان و قرآن، ص ۱۲۶، همو، دروس معرفت نفس، ص ۵۵۲-۵۵۳.

۲. مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۳۴.

آن کس که پندارد خدا را با خیالات قلبی می‌شناسد او مشرک است، و هر که گمان کند که خداوند را به اسم می‌شناسد نه به معنی، به سخنی ناپسند اقرار کرده است، زیرا اسم حادث است، و هر که گمان کند اسم و معنی را [با هم] می‌پرستد با این کار برای خداوند شریکی قرار داده است.^۱

اگر مفاهیم تنها از حیث حکایتگری، و نه از حیث موجودیت در ذهن، لحاظ شوند، در عین آنکه اوصافی هستند که از موجودی حکایت دارند که وجودش از ما غایب است،^۲ اما بسان حجابی رقیق راه را برای عبادت و شناخت غایب می‌گشایند:

کسی که معنی را با حمل کردن اسماء بر آن، با صفاتی که [خداوند] خود را با آنها موصوف کرده است بپرستد و دل بدان محکم کند و در نهان و آشکارش به زبان آورد، از اصحاب حقیقی امیرالمؤمنین (علیه السلام) است.^۳

شناخت غالب انسان‌ها نسبت به خداوند از سنخ اول و شناخت عده‌ای اندک^۴ از سنخ دوم است، اما خدای متعال بندگانمان دارد که به شناختی فراتر از این دو سنخ راه یافته‌اند؛ شناختی که

۱. بیان حضرت (علیه السلام) به صورت کامل چنین است: «مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ يَتَوَكَّمُ الْقُلُوبُ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِالْأَسْمَاءِ دُونَ الْمَعْنَى فَقَدْ أَقْرَبَ بِالطَّلَعِ لِأَنَّ الْأَسْمَاءَ مُحَدَّثَةٌ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الْإِسْمَ وَالْمَعْنَى فَقَدْ جَعَلَ مَعَ اللَّهِ شَرِيكًا وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الْمَعْنَى بِالصِّفَةِ لَا بِالِذِّكَارِ فَقَدْ أَحَالَ عَلَى غَائِبٍ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الصِّفَةَ وَالْمَوْصُوفَ فَقَدْ أَبْطَلَ التَّوْحِيدَ لِأَنَّ الصِّفَةَ غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَصِفُ الْمَوْصُوفَ إِلَى الصِّفَةِ فَقَدْ صَغُرَ بِالْكِبَرِ وَمَا قَدَّرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۳۲۶ و نیز ر. ک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸۷). همچنین حضرت (علیه السلام) در بیانی دیگر فرموده‌اند: هر که پندارد که خداوند را با حجاب و پرده یا با صورت یا با مثال شناخته، مشرک است چون حجاب و مثال و صورت، غیر از خداست (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۴).

۲. بر اساس روایتی امام صادق (علیه السلام) فرموده‌اند: «... هر که پندارد معنی را با نشانه و صفت می‌پرستد نه با درک و فهم، حواله به امری غائب کرده است» (ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۳۲۶).

۳. «من عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته أتى وصف بها نفسه فعلق عليه قلبه ونطق به لسانه في سر أمره وعلايته فأولئك أصحاب أمير المؤمنين حقاً» (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸۷). در خصوص استشهاد به این روایت در معنای یادشده در متن ر. ک: شیرازی، شرح أصول الکافی، ج ۳، ص ۷۳؛ فیض کاشانی، علم الیقین فی اصول الدین، ج ۱، ص ۱۴۷-۱۸؛ سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۵۹۰؛ همدانی درودآبادی، شرح اسماء الحسنی، ص ۵۲، ص ۲۰۷.

قابل ذکر است که برخی از عرفای شیعه تعبیر «اسم» در این روایت را بر «اسم عینی» - که در مقابل اسم لفظی قرار دارد - حمل کرده‌اند (ر. ک: موسوی خمینی، مصباح الهدایة الى الخلافة والولاية، ص ۵۹).

۴. ملا صالح مازندرانی در خصوص این دسته چنین بیان داشته است: «هذا طريق المتوسطين في معرفة تعالی و اما الکاملون بالنفوس القدسية کالأنبياء والأوصياء عليهم السلام فهم يعرفونه بذاته و يشاهدونه بأبصار القلوب الصافية، ثم يعرفون آثاره و أفعاله كما یرشد إليه قول أمير المؤمنين (علیه السلام) «ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله» (مازندرانی، شرح أصول الکافی، ج ۳، ص ۱۲۹).

در آن، صورت ذهنی و مفهوم واسطه و حجاب نیست، بلکه خداوند بدون واسطه و با چشم دل درک می‌شود^۱ و در واقع، او از طریق خودش مورد شناخت قرار می‌گیرد. امام صادق (علیه السلام) در این خصوص فرموده‌اند:

چگونه ممکن است آنکه می‌پندارد خدا را با غیر او می‌توان شناخت، موّخّد و یکتا پرست باشد؟ تنها کسی که خداوند را با خودش شناخت، او را شناخته و کسی که او را با خود او نشناسد، او را نشناخته است، بلکه غیر او را شناخته است.^۲

معنایی که از عرفان تا بدین جا بیان شد، عبارت است از: شناخت خدای متعال و صفات و افعال او، شناختی که نه از راه فکر و استدلال، بلکه از طریق ادراک قلبی و دریافت باطنی حاصل شود. عرفان یعنی شناخت خدا، ولی نه غایبانه و از راه عقل و برهان، بلکه با قلب و دل، و رؤیت حضور او در عمق جان.^۳

بر اساس تعبیرات فلسفی، عرفان از سنخ «علم حضوری» است، زیرا در آن، معلوم از طریق تجربه و فکر و استدلال حاصل نمی‌شود و متعلّق آن امور ماهوی و مفاهیم عقلانی نیست، بلکه حقیقت عینی معلوم است. البته هر نوع شناخت حضوری را نمی‌توان عرفان نامید، چرا که عرفان گونه‌ای از علم حضوری است که از جهت «امر مورد شناخت» - که خداوند است - از سایر اقسام علم حضوری جدا می‌شود و بدین جهت که تعلق علم حضوری اکتناهی به خداوند محال است،^۴ عرفان «علم حضوری اجمالی یا بالوجه به خداوند» است.^۵ همچنین با توجه به اینکه بر اساس اینکه طبق ادله عقلی و نقلی علم حضوری بالوجه به خداوند برای تمام موجودات بهره‌مند از ادراک حاصل است،^۶ اما آنها به این شناخت خود آگاه نیستند، نمی‌توان در تعریف عرفان، به «علم حضوری بالوجه به خداوند» اکتفا نمود، بلکه باید عرفان را آگاهی به علم

۱. امام صادق (علیه السلام) نَوْتَ نَبِيَّ اَكْرَمَ نَبِيٍّ را چنین معنا نموده‌اند: «ذاک إذا لم یکن بینہ و بین اللّٰه اُحد، ذاک إذا تجلّی اللّٰه له» (ابن بابویه، التوحید، ص ۱۱۵).

۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۴. و نیز ر. ک: ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۳۲۸.

۳. مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۳۳.

۴. توکلی، محدوده معرفت فاعل شناسا به باری تعالی از منظر حکیم زنوزی، ص ۷۷-۸۰.

۵. همان، ص ۷۳-۷۴.

۶. طباطبائی، تعلیقه بر بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۲۳؛ همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۲۶۵؛ همو، مجموعه

رسائل علامه طباطبائی، ج ۲، ص ۵۰ و نیز ر. ک: توکلی، همان، ص ۸۲.

حضورى بالوجه به خداوند دانست که در این صورت، کامل ترین عرفان عبارت است از کامل ترین شناخت به عالى ترین مرتبه‌ای که برای عبد از جهت تحصیل علم حضورى به خداوند میسر است.

۱-۲. معانی دیگر عرفان

عرفان در معانی دیگری، غیر از معنای یادشده، نیز به کار می‌رود که بین آنها و معنای مذکور نوعی ارتباط و تناسب وجود دارد و از این رو می‌توان آنها را معانی مجازی و ثانوی عرفان تلقی نمود:

عرفان نظری

کسی که مشاهده و شناخت عرفانی برایش حاصل می‌شود، اگر بخواهد آنچه را که دریافت کرده است برای دیگران نیز بازگو و توصیف کند، چاره‌ای ندارد جز اینکه دریافت‌های خود را در قالب الفاظ و مفاهیم درآورد تا برای دیگران قابل فهم باشد. اگر عارفی بخواهد با عارفی دیگر درباره این مقولات سخن بگوید، در صورتی که سطح و نوع ادراکات عرفانی آنها یکسان باشد، به راحتی می‌توانند حقیقت سخن یکدیگر را بفهمند، ولی اگر عارف بخواهد تجارب عرفانی خویش را برای افرادی بازگو کند که چنین تجاربی نداشته‌اند، نظیر آن است که بخواهیم بوی گل خاصی را برای کسی تفهیم کنیم که تا به حال آن را استشمام نکرده است. عارف در اینجا چاره‌ای ندارد جز اینکه علم حضورى خویش و آن حقائق عرفانی را در قالب علم حصولی و الفاظ و مفاهیم بریزد و سعی کند با استفاده از تشبیه، استعاره و مجاز، تصویری هرچند مبهم و ناقص از آنها را در ذهن و نفس مخاطب تداعی کند.^۱ مجموعه نقل‌ها و گزاره‌های حاکی از شهود عارفان

۱. مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۳۶-۳۸ و نیز ر.ک: حائری یزدی، اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضورى، ص ۲۶۱-۲۶۲، ۲۶۹-۲۷۹ و ۲۸۳.

امام خمینی در خصوص این امر چنین افاده نموده است: «...العرفاء الکمل لما شهدوا ذلک ذوقاً و وجدوا شهوداً، وضعوا لما شهدوا اصطلاحات و صنعوا لما وجدوا عبارات، لجلب قلوب المتعلمین إلى عالم الذکر الحکیم، و تنبیه الغافلین و تفیظ الراقدین، لکمال رافتهم بهم و رحمتهم علیهم و إلا فالمشاهدات العرفانیة و الذوقیات الوجدانیة غیر ممکن الإظهار بالحقیقة، و الاصطلاحات و الألفاظ و العبارات للمتعلّمین طریق الصواب، و للکاملین حجاب فی حجاب» (موسوی خمینی، مصباح الهدایة الى الخلافة و الولاية، ص ۳۶) و نیز ر.ک: قونوی، مفتاح الغیب، ص ۳۱.

که حتی گاهی با استدلال‌ها و تحلیل‌های عقلی توأم شده است، به مرور دانشی مجزا با موضوع و مبادی و مسائل مربوط به خود را پدید آورد، که از این دانش حصولی به «عرفان نظری» تعبیر می‌شود:^۱

عرفان نظری به تفسیر هستی می‌پردازد، دربارهٔ خدا و جهان و انسان بحث می‌نماید. عرفان در این بخش خود مانند فلسفه الهی است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است و همچنان که فلسفه الهی برای خود موضوع، مبادی و مسائل معرفی می‌کند، عرفان نیز موضوع و مسائل و مبادی معرفی می‌نماید. ولی البته فلسفه در استدلالات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند، و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایهٔ استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آنها را با زبان عقل توضیح می‌دهد. استدلالات عقلی فلسفی مانند مطالبی است که به زبانی نوشته شده باشد و با همان زبان اصلی مطالعه شود، ولی استدلالات عرفانی مانند مطالبی است که از زبان دیگر ترجمه شده باشد؛ یعنی عارف - لا اقل به ادعای خودش - آنچه را که با دیدهٔ دل و با تمام وجود خود شهود کرده است، با زبان عقل توضیح می‌دهد.^۲

دستیابی به شناخت حضوری خداوند، معمولاً^۳ متوقف بر تمرین‌ها و ریاضت‌های خاص است، این روش‌های عملی یا «آیین سیر و سلوک» را نیز «عرفان» نامیده‌اند و آن را با قید «عملی» همراه ساخته‌اند. پس «عرفان عملی» عبارت است از: دستورالعمل‌های خاصی که انسان را به شناخت حضوری و شهودی خداوند رهنمون می‌کنند.^۴ حال با توجه به اینکه در برخی از آثار نگاشته شده در خصوص عرفان عملی، تنها بیان حالات و مقامات انسان در سیر به سوی حق، از «منزل یقظه» تا آخرین منازل که منزل وصول به حق، یعنی «توحید» است^۵

۱. در خصوص تعریفاتی که در مورد عرفان به عنوان یک دانش مجزا بیان شده است ر.ک: قیصری، رسائل قیصری، ص ۶؛ همو، شرح فصوص الحکم، ص ۷۱۵؛ ابن فناری، مصباح الأنس بین المعقول والمشهود، ص ۱۴۱؛ ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۱۱-۲۶.

در خصوص تبیین و تحلیل تعاریف یاد شده ر.ک: آشتیانی، شرح رسائل قیصری، ص ۴۱-۴۳؛ یربی، عرفان نظری، ص ۲۱۶-۲۱۹؛ موسوی خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس، ص ۱۵۷، جوادی آملی، عین نضاح، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۹۶؛ فضلی، فلسفه عرفان، ص ۶۲-۶۵.

۲. مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۳، ص ۲۹.

۳. قید «معمولاً» جهت خارج نمودن مجذوبان ذکر شده است که بحث از آنها خارج از عهدهٔ این نگارش است.

۴. مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۳۷.

۵. ر.ک: مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۳، ص ۳۲۵-۳۲۶.

مورد توجه قرار گرفته است و سخنی از دستورهای عملی نیست،^۱ روشن می‌شود که از نظر ایشان عرفان عملی عبارت است از: علمی که در آن توضیح داده می‌شود که سالک جهت نیل به شهود حق تعالی باید از کجا آغاز کند و چه منازل و مراحل را باید طی کند و در طی منازل با چه احوالی روبه‌رو می‌شود و چه وارداتی بر او وارد می‌شود.^۲ با توجه به اختلاف یادشده در تعریف عرفان عملی، بهتر آن است که «روش سیر و سلوک» و «علم حالات و مقامات» را دو امر مجزا از هم بدانیم و یا آنکه عرفان عملی را به‌گونه‌ای تعریف کنیم که هر دو را دربرگیرد.^۳

عرفان در معنای عام

از روی مسامحه و نیز توسعه بخشیدن در گستره معنایی عرفان، می‌توان تمامی سیر و سلوک‌هایی را که به انگیزه یافتن حقیقت و رسیدن به رستگاری انجام می‌گیرد و نیز حالات روحی و شهودهای ناشی از آنها را عرفان نامید و از این رو، آنچه را که برای نمونه در میان برخی از هندوان، قبائل بومی آفریقا و یا سرخ‌پوستان به‌عنوان گونه‌هایی از معنویت محقق است داخل در تعریف عام عرفان نمود. این توسعه و مسامحه، مانند آن است که واژه «دین» را در چنان معنای عامی به‌کار می‌بریم که حتی آیین بودا و بت‌پرستی و مانند آنها را نیز شامل می‌شود.^۴ همچنین تعریف علامه طباطبایی از عرفان، به‌عنوان «راهی از راه‌های پرستش (پرستش از راه محبت نه از راه بیم یا امید) و راهی برای درک حقائق ادیان در برابر راه ظواهر دینی و راه تفکر عقلی»^۵ مربوط به معنای عام عرفان است و از همین‌روست که در نظر ایشان، هریک از مذاهب خداپرستی همچون کلیمیت و مسیحیت و مجوسیت و اسلام حتی وثنیت (بت‌پرستی) عارف دارند و غیر عارف.^۶

۱. برای نمونه، منازل‌الساثرین خواجه عبدالله انصاری به‌همین منوال نگاشته شده است.

۲. ر.ک: فضل‌ی، فلسفه عرفان، ص ۶۷.

۳. در خصوص تفاوت عرفان عملی و اخلاق ر.ک: مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۳، ص ۲۷-۲۸.

۴. مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۴۰.

۵. طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۱۰۹.

۶. همان، ص ۱۰۹ و نیز ر.ک: همو، بررسی‌های اسلامی، ج ۱، ص ۴۸-۵۰، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۱۹، همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۱۹۲-۱۹۳.

۲. عارف کیست؟

اگر عرفان را «شناخت شهودی خداوند» بدانیم، «عارف» در معنای حقیقی خود کسی است که خداوند را از طریق شهود یافته باشد؛ بنابراین، نه صرف به کار بردن الفاظ و اصطلاحات پیچیده عرفان نظری و موشکافی در مطالب و دقایق عرفانی، و نه اشراف کامل به دستورهای سلوکی و یا شناخت دقیق منازل عرفانی حکایت از بهره‌مندی از عرفان حقیقی دارد، و نه عدم آگاهی به الفاظ و اصطلاحات عرفانی دلیل بر عدم برخورداری از حقیقت عرفان است.^۱ بر این اساس، عارف بودن نیازی به آداب و رسوم و داشتن عنوان خاص ندارد، زیرا حقیقت عرفان، به عنوان معرفت شهودی و ادراک قلبی، امری ناپیدا و درونی است و غیر از خود شخص عارف و نیز کسانی که به باطن افراد احاطه دارند و از آن آگاهند، کسی نمی‌تواند آن را درک کند؛ بنابراین ملاک و معیار قضاوت درباره عارف بودن یا نبودن افراد، و نیز درجه و حد مقام عرفانی آنها، اسم و رسم نیست، بلکه میزان تنها معرفت شهودی آنان نسبت به خداوند است. مهم این نیست که آیا فلان شخص عنوان «عارف» دارد یا نه، و یا در تاریخ عرفان و تذکره‌های مربوط به عارفان، نام او را در زمره عارفان بر شمرده‌اند یا خیر، بلکه آنچه اهمیت دارد و روح عرفان حقیقی را تشکیل می‌دهد این است که آیا فرد خدا را به چشم دل دیده است یا نه؟^۲ آنچه عارف راستین به دنبال آن است، حقیقتی است که از راه دل ادراک می‌شود، و بود و نبود الفاظ و مفاهیم مربوط به عرفان نظری و عملی، دخالتی در آن ندارد و کم نبوده‌اند عارفان بلندمرتبه‌ای که حتی سواد خواندن و نوشتن هم نداشته‌اند و از بیان و تشریح حتی بخشی ناچیز از ادراک‌های خود عاجز بوده‌اند؛^۳ از این رو، اطلاق عارف بر فرد بهره‌مند از علوم حصولی عرفانی و نیز اطلاق آن بر شخص واجد علم شهودی به خداوند به صورت مشترک لفظی است.^۴

۱. همچنین نه ظهور کرامات، عجایب و غرایب از کسی دلیل بر این است که مقامات شامخ معنوی و عرفانی دارد و نه نداشتن و ظاهر نشدن آنها دلیل بر این است که فرد از عرفان، مقامات و کمالات عرفانی بی‌بهره است. مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۴۹.

۲. ر.ک: همان، ص ۴۱-۴۹.

۳. همان، ص ۳۹.

۴. امام خمینی رحمه‌الله در بیان مفاسد دانش بدون تزکیه، صاحبان علوم حصولی عرفانی را با عنوان «عارف» مورد خطاب قرار داده و آنها را چنین موعظه می‌کند: «عارفی که به واسطه عرفان خود به سایرین به چشم حقارت نظر کرده تکریم می‌کند و «قشری» و ظاهری می‌گوید، آیا از معارف الهیه چه دارد جز یک‌دسته مفهومات که همه حجاب حقائق‌اند و سدّ طریق، و یک مقدار اصطلاحات دلفریب با زرق و برق که به

۳. عرفان در اسلام

از لحاظ تاریخی، از دیرباز در جهان اسلام گرایش‌هایی به نام «عرفان» و «تصوف» وجود داشته، اما با توجه به وجود این گرایش‌ها در میان پیروان سایر ادیان و نیز وجود مشابهت میان برخی از آموزه‌های عرفان اسلامی و عرفان‌های وابسته به دیگر ملل و نحل، این سؤال مطرح می‌شود که آیا آنچه که از آن به عنوان «عرفان اسلامی» یاد می‌شود، مجموعه‌ای از اقتباسات مسلمین از دیگر ملل و نحل است یا آنکه برخاسته از آموزه‌های قرآن و سنت نبی اکرم و اهل بیت ایشان (علیهم‌السلام) است؟ و در صورتی که اسلام چیزی به نام «عرفان» آورده باشد آیا این همان چیزی است که امروزه در میان مسلمانان وجود دارد یا دستخوش تغییر و تحول شده است؟ در پاسخ به این سؤال، برخی به طور مطلق منکر وجود عرفان در اسلام شده و آن را امری بدعت‌آمیز و مردود شمرده‌اند و برخی دیگر آن را خارج از متن اسلام، ولی سازگار با آن دانسته‌اند. در این میان گروه سومی، عرفان را جزئی از اسلام و بلکه به منزله روح و مغز آن دانسته‌اند که مانند سایر بخش‌های اسلام از قرآن کریم و سنت نبوی سرچشمه گرفته و از سایر مکاتب و مسالک اقتباس نشده است. از این نظرگاه، وجود مشابهت بین عرفان اسلامی و سایر عرفان‌ها دلیلی بر اقتباس عرفان اسلامی از آنها نیست، چنان‌که مشابهت پاره‌ای از احکام و قوانین شریعت اسلام با سایر شرایع آسمانی را نمی‌توان به عنوان اقتباسات اسلام از آنها برشمرد.

به نظر می‌رسد که دیدگاه اخیر پسندیده‌تر است؛^۱ زیرا تشابه میان آموزه‌های عرفانی در سنن مختلف دلیل بر اقتباس آنها از یکدیگر نیست. ادعایی که برخی در خصوص اقتباس عرفان اسلامی از سایر ملل و نحل مطرح کرده‌اند، مبتنی بر اصل «تطور» است که ایشان افکار علمی خود را بر آن استوار ساخته‌اند و تحول و تکامل پدیده‌های طبیعت را بر اساس آن توجیه می‌کنند و این اصل را به

معارف الهیه ارتباطی ندارد و با خداشناسی و علم به اسماء و صفات مراحل فاصله دارد؟» (موسوی خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۸۹-۹۱ و نیز ر.ک: همو، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۳۹-۳۴۶). در میان متأخرین از عرفای شیعی، امام خمینی (ره) تأکید بسیاری برای عبور از حجاب مفاهیم حصولی دارد. ر.ک: همو، آداب الصلوة، ص ۱۰-۱۲، ص ۲۱؛ همو، صحیفه امام، ج ۱۶، ص ۲۱۹-۲۲۰، ج ۱۹، ص ۱۳۴، ج ۲۰، ص ۶۵؛ همو، تفسیر سورة حمد، ص ۱۳۸-۱۴۰.

۱. مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۵۳-۵۵ و نیز ر.ک: مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۳، ص ۳۰-۳۲، ۳۵-۴۳.

همه حوادث حتی عادات و رسوم و نمودهای غریزی و فطری و حتی معنوی نیز تعمیم داده و ریشه هر حادثه را در حوادث قبلی جستجو می‌کنند. آنها بر پایه همین اصل، قوانین اسلامی را به قانون رُم مرتبط نموده و عقاید اسلامی را به افکار فلسفی فلاسفه یونان منتسب دانسته‌اند و حتی برخی بالاتر رفته، عقاید دینی را نسل تکامل یافته افکار عهد اساطیر دانسته‌اند. به عقیده علامه طباطبائی، این دانشمندان از دو جهت راه خطا پیموده‌اند:

جهت اول اینکه ایشان درک عرفانی را از نوع درک فکری معمولی پنداشته‌اند و در نتیجه معلوماتی را که از راه تهذیب و تصفیه باطن برای اهل باطن حاصل می‌شود، یک سلسله افکار شاعرانه تصور نموده‌اند و نظیر این خطا را در خصوص فهم مسئله وحی به عنوان درک آسمانی انبیاء (علیهم‌السلام) و وسیله تلقی معارف الهی و قوانین آسمانی - مرتکب شده‌اند و افکار یونان و قوانین رُم را ریشه اصلی عقاید و قوانین اسلام معرفی کرده‌اند.

جهت دوم خطای ایشان آن است که: فرضاً اگر اصل تطور، اصلی ثابت و مسلم باشد، نمی‌توان اصل ظهور غریزه نوعی را به آن اصل ارتباط داد؛ غریزه‌ای که به حسب آفرینش در نهاد نوعی از موجودات نهفته است، از فردی که از آن نوع به وجود می‌آید - اگر مانع خارجی در کار نباشد - به ظهور خواهد پیوست. به عنوان مثال می‌توان گفت تنوع در غذا و تهیه غذاهای رنگارنگ را عرب از عجم فرا گرفت»، ولی نمی‌توان گفت اصل خوردن را عرب از عجم یاد گرفت. می‌توان گفت حکومت دموکراسی و تشکیلات اداری آن از مغرب به مشرق سرایت کرده است، ولی این سخن در اصل ساختن جامعه و تأسیس حکومت درست نیست. زندگی معنوی و ذوق عرفانی نیز غریزه‌ای نهفته در نهاد انسان است. با حصول استعداد و رفع موانع، این غریزه بیدار شده و انسان را رهسپار این راه خواهد ساخت. با پیدایش ادیان و مذاهبی که کم و بیش با جهان ابدیت و ماورای طبیعت سروکاری دارند، طبعاً در میان پیروانشان کسانی پیدا خواهند شد که با بیدار شدن حس نهفته خود، دل خویش را از تعلقات این جهان گذران کنده و به هوای آسایش مطلق، روی به جهان ابدیت آورند و عملاً نیز در هریک از ادیان و مذاهبی که نامی از خدا در میانشان هست، گروهی از شیفتگان زندگی معنوی و روش عرفانی را می‌بینیم.^۱ در خصوص اسلام نیز امر به همین منوال است؛ اینکه در آیات کریمه قرآن، سخنان پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم) و اهل بیت طاهرینش (علیهم‌السلام) مطالبی بسیار بلند و بی‌سابقه در خصوص مباحث خداشناسی مطرح

۱. طباطبائی، بررسی‌های اسلامی، ج ۱، ص ۴۶-۴۸ و نیز ر.ک: یثربی، عرفان نظری، ص ۷۱-۱۱۱.

شده است^۱ و اینکه آداب و دستورالعمل‌های فراوانی در ارتباط با سیر و سلوک عرفانی در قرآن و روایات ذکر شده است، و نیز اینکه ما شاهد ظهور معنویت‌گرایی عمیق در میان مسلمین در قرون نخستین جهان اسلام هستیم، همگی بر اصالت عرفان اسلامی گواهی می‌دهند.^۲

با مقایسه معنویات متون اصلی ادیان و مذاهب که در دست داریم، آشکارا می‌بینیم که متون اصلی اسلام بیشتر از هر آیین دیگر به وصف سعادت ابدی انسان و جهان ابدیت پرداخته است؛ بنابراین، پیدایش روش تهذیب و تصفیه در اسلام بی‌اینکه در اصل پیدایش ارتباطی به هند یا جای دیگر داشته باشد طبیعی خواهد بود. گذشته از این، چنان‌که تاریخ اثبات می‌کند عده‌ای از اصحاب امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) مانند سلمان و کمیل و رشید و میثم و اویس در تحت تعلیم و تربیت آن حضرت از زندگی معنوی برخوردار بودند، در حالی که هنوز پای مسلمانان به هند^۳ نرسیده بود و اختلاطی با هندیان نداشتند. اینکه سلسله‌های گوناگون تصوف در اسلام (اعم از راست یا دروغ) مدعی اتصال به آن حضرت می‌باشند، مسلم بودن مطلب بالا را می‌رساند.^۴

البته باید یادآور شد که اصالت داشتن عرفان اسلامی، به معنای اسلامی بودن هر آنچه که در میان مسلمانان به نام «عرفان» نامیده می‌شود، نیست؛ چنان‌که نمی‌توان هرگونه عقیده یا رفتاری را که در میان گروهی از منسوبان به اسلام یافت شود، عقیده یا رفتاری اسلامی به‌شمار آورد، وگرنه باید اسلام را مجموعه‌ای از عقاید و ارزش‌های متضاد و متناقض شمرد یا اینکه وجود اسلام‌هایی متضاد و متعارض را پذیرفت!^۵ همچنین باید توجه داشت که ارزش شهود مسلمان

۱. به گفته امام راحل: «کتاب شریف اصول کافی و کتاب شریف توحید شیخ صدوق (رحمه الله) و خطب و ادعیه ائمه معصومین... که در توحید و تقدیس حق جل و علا از آن معادن وحی و تنزیل صادر شده، شهادت بر آن می‌دهد که چنین علمی در بشر سابقه نداشته و پس از کتاب مقدس وحی الهی و قرآن شریف که به ید قدرت نگاشته شده، حق تعالی را هیچ کس مثل آنها تقدیس و تنزیه ننموده است» (موسوی خمینی، آداب الصلوة، ص ۲۸۵).

۲. در خصوص برخی از این آیات ر.ک: مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۵۵-۶۰ و نیز ر.ک: مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۳، ص ۳۷-۴۳.

۳. تأکید بر هند از این روست که برخی مدعی آن شده‌اند که برخی از آموزه‌های اصلی عرفان اسلامی از مکاتب هند اقتباس شده است (ر.ک: توکلی، «بررسی ادعای یکسان‌انگاری «فتکون انت ذاک» در بیان بابزید بسطامی و «تت توام اسی» در اوپانیشاد چاندوکیه»، مطالعات عرفانی، ش ۲۷، ص ۵-۳۰، همو، «بررسی دیدگاه زینر در یکسان‌انگاری «مایا» در اوپانیشاد شوتا شوتره و «خدعه» در معراج‌نامه بابزید»، جاویدان خرد، ش ۳۹، ص ۳۰-۶۳).

۴. طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ج ۱، ص ۴۸.

۵. مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۵۵.

مکاشف^۱ و نیز ارزش گزاره‌های حاصل از ترجمان آن، به میزان مطابقت آن با نقل معتبر و برهان قطعی است؛ نقل معتبر که در واقع مربوط به شهود معصوم است - حال چه ترجمان آن در قالب مفاهیم و الفاظ از جانب حق تعالی باشد (همچون قرآن) و چه از جانب خود او (همچون احادیث قدسی) - می‌تواند میزان ارزیابی دیگر شهودها باشد، چراکه شهود معصوم، شهودی است که در اثر خلوص و فنای عبد از تعینات خلقی و مشاهده وجه الهی حاصل می‌شود و این شهود که مختص به بندگان مخلص خداوند است مقارن با یقین است،^۲ زیرا در این شهود که حاصل نظاره حقیقت نامحدود و نامتناهی است، چیزی جز حق ادراک نمی‌شود تا آنکه احتمال بروز تردید و شک در آن به وجود آید.^۳ البته باید توجه داشت که در خصوص برخی از دریافت‌های معنوی، همچون مکاشفات مثالی، که مربوط به علم حضوری به واقع نیست، امکان خطا در تعبیر و تأویل آنها و حتی احتمال عدم حقانیت آنها - به سبب امکان داخل شدن القانات شیاطین در آنها - وجود دارد، اما این دخالت تنها مربوط به مکاشفات مثالی است. دامنه جولان شیطان به تصریح قرآن کریم محدود و معین است و مخلصین که از عالم خیال فراتر رفته و جز حق محض نمی‌بینند از دایره وسوسه و تلبیس شیطان در امان هستند. سقف حضور شیطان تا خیال و وهم است و عوالم فراتر از آن - که جایگاه حقائق نامحدود و مطلق است - از دسترس تلبیس او به دور است. بر این اساس، عقل پس از اثبات اصل علم شهودی و ضرورت شهود معصوم، از قول معصوم به عنوان حدّ وسط برهان بهره می‌گیرد و البته

۱. حجیت شهود برای خود او، علاوه بر لزوم عدم مخالفت با قرآن و سنت و برهان قطعی دارای معیارهایی است که در آثار عرفانی مورد اشاره قرار گرفته است. ر.ک: قونوی، مفتاح الغیب، ص ۱۴-۱۵؛ ابن ترکه، تهذیب القواعد، ص ۲۴-۲۵ و ۲۷۴-۲۷۰؛ آملی، المقدمات من نص النصوص، ص ۴۸۹-۴۹۱؛ آشتیانی، شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۰۴-۱۰۷؛ مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۳۸-۳۹. تفصیل این بحث را باید در معرفت‌شناسی در عرفان شیعی دنبال نمود، که در این نوشتار مجالی برای پرداختن به آن میسر نشد.

۲. چنان که حق تعالی در خصوص حضرت ابراهیم علیه السلام فرموده است: «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام، ۷۵).

۳. خاستگاه شک و تردید در خصوص علم حصولی است که در آن با دوگانه معلوم بالذات و معلوم بالعرض مواجهیم و از این رو، سخن از مطابقت یا عدم مطابقت معلوم بالذات بر معلوم بالعرض وجود دارد. در علم حصولی، چون حقیقت معلوم بالعرض آشکار نشده است، وقوع شک در مطابقت مفاهیم و صور انتزاع شده از معلوم بالعرض ممکن است، اما در علم حضوری که خود واقع معلوم است، جایی برای شک باقی نمی‌ماند. ر.ک: جوادی آملی، رجح مختوم، ج ۲، ب ۵، ص ۱۵۵.

این در صورتی است که سَنَد انتساب آن قول به معصوم، دلالت و نیز جهت صدور آن قطعی باشد. وحی و نیز شهود معصوم در سلسله مراتب علم و آگاهی، اولین و آخرین سخن را می‌گویند و این دو همچنان که برای عالمان علوم بحثی حجت قاطع‌اند، برای سالکان طریقت نیز میزان صحت شناخت کشف و شهود بوده و اهل معرفت نیز دانش شهودی خود را با آن دو می‌سنجند.^۱ در موردی که سنجش با ترازوی شهود معصوم (علیه السلام) میسر نباشد، در شناخت صحت شهود یا ترجمان آن، استمداد از ترازوی برهان عقلی ضروری است.^۲ به تعبیر برخی از اندیشمندان، براهین عقلی برای عرفان به منزله ابزار منطق است نسبت به حکمت و کلام،^۳ که با آن هم صحیح از سقیم جدا می‌شود و هم معارف عقلی به دیگران منتقل می‌شود و تا زمانی که مشهود عرفانی معقول فلسفی نشود، فاقد حجیت، لااقل برای دیگران، است.^۴

۴. چیستی عرفان اسلامی و عرفان شیعی

در خصوص جایگاه قید اسلامی در «عرفان اسلامی» نظریات متعددی مطرح شده است، برخی مربوط به معنای حقیقی عرفان، برخی مربوط به معنای عام عرفان، برخی مربوط به عرفان عملی و روش‌های سلوک و نیز برخی مربوط به عرفان نظری است.^۵ از آنجاکه در این نوشتار عرفان نظری مورد توجه است، به صورت اجمالی، مسئله چگونگی اسلامی و شیعی بودن عرفان نظری را مورد توجه قرار می‌دهیم:

۱. جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۲، ب ۵، ص ۱۵۵-۱۵۶ و نیز رک: همو، تسنیم، ج ۲۰، ص ۴۱۸-۴۱۹؛ همو، تفسیر انسان به انسان، ص ۹۶-۹۷؛ همو، حیات عارفانه امام علی (علیه السلام)، ص ۶۲؛ همو، معرفت‌شناسی در قرآن، ص ۱۱۳-۱۱۵؛ همو، تحریر ایقاز النائمین، ج ۱، ص ۲۵۵؛ همو، عین نضاح، ج ۳، ص ۳۷۸. قابل ذکر است که ابن عربی در این خصوص چنین بیان داشته است: «کل علم من طریق الکشف و الالقاء او اللقاء و الکناية بحقیقة تخالف شریعة متواترة لایعول علیه، و یکون ذلک الالقاء او اللقاء او الکناية معلولا غیر صحیح، الا الکشف الصوری فانه صحیح، و وقع الخطأ فی تأویل المکاشف مما اریدت له تلک الصورة التي ظهر له فیها هذا العلم علی زعمه» (ابن عربی، رساله لایعول علیه، ص ۲).

۲. جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱، ب ۱، ص ۱۳۸.

۳. بیان ابن ترکه در این خصوص قابل توجه است: «العلوم النظرية التي من جملتها الصناعة الآلية المميزة بالنسبة إلى المعارف الذوقية كالعالم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية الغير المنسقة المنتظمة» (ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۲۷۳).

۴. ر.ک: جوادی آملی، حیات عارفانه امام علی (علیه السلام)، ص ۳۷.

۵. در این خصوص ر.ک: مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۱۲۹-۱۵۳ و نیز ر.ک: جعفری، عرفان اسلامی، ص ۱۹-۲۰۷.

با ابتناء بر امکان شناخت حضوری خداوند و قبول امکان ترجمان این شناخت و لوازم آن در قالب گزاره‌ها و قضایا، می‌توان عرفان نظری اسلامی را در معنای عام خود، به‌عنوان دانش حاصل از ترجمان شهودهای معنوی عارف مسلمان در قالب قضایا معرفی کرد که با تأملات عقلی در خصوص این گزاره‌ها و نیز بررسی مطابقت آنها با قرآن و سنت همراه شده است و این گزاره‌ها - حتی اگر مطابقت آنها با آموزه‌های قرآن و سنت روشن نباشد - با محکومات دین اسلام، همچون توحید، معاد، نبوت نبی اکرم ﷺ و خاتمیت ایشان در تعارض نیست.^۱ در مقابل، عرفان نظری اسلامی در معنای خاص را می‌توان دانش حاصل از استخراج عناصر عرفانی از قرآن و سنت - که خود این دو نیز از کشف اتم محمدی ﷺ و وارثان به حق او (علیه السلام) حاصل شده‌اند - و تنظیم و تبیین آنها در یک نظام واحد دانست و یا می‌توان آن را عبارت از ترجمان شهود یک عارف مسلمان که کاملاً مطابق با قرآن و سنت باشد، تلقی نمود. در راستای تقریب دو معنای عام و خاص عرفان نظری اسلامی، بهره‌گیری از مفاهیم خاص اسلام در ترجمه شهودات عرفانی و نیز استناد صریح به آیات یا احادیث نبوی در مقام استشهاد یا استدلال بر قضایای معرفتی حاصل از مشهودات، اموری کارآمد محسوب می‌شوند.^۲

حال با توجه به اینکه می‌توان برای عرفان نظری اسلامی طیف معنایی گسترده‌ای از عام‌ترین معنای ممکن برای آن (=عدم تعارض با اسلام) تا خاص‌ترین صورت آن (=مطابقت تام با کشف نبی خاتم ﷺ) تصویر نمود، با فرض تحقق عرفان غیرشیعی، برای عرفان شیعی^۳ - به‌عنوان حصه‌ای از عرفان اسلامی - نیز می‌توان طیف معنایی لحاظ کرد که «عام‌ترین» معنای آن مربوط به عدم تعارض شهود با اصول مذهب امامیه و گزارش آن - در غیرمورد تقینه - بر اساس اصول

۱. بر این اساس ادعای همه‌خدایی، متصف نمودن خداوند به صفات امکانی در معنای حقیقی آن صفات، ادعای الوهیت، اعتقاد به تناسخ، نفی خاتمیت در عرفان اسلامی جایگاهی ندارد و قائل به این امور یک عارف مسلمان محسوب نمی‌شود.

۲. قس: رحیمیان، مدخلی بر عرفان شیعه، ص ۱۱-۱۲.

۳. مقصود از شیعه در این نگارش، «شیعه اثنی عشری» و به تعبیر دیگر «امامیه» است. به گفته سیدحیدر آملی: «لا ینبغی أن یتوهم أيضا من الشيعة، الشيعة المختلفة من الفرق الباطلة عند الشيعة أيضا، المتقدم ذكرهم، مثل الاسماعيلية والغلاة والزيدية وغير ذلك، فانهم ليسوا بشيعة حقيقة؛ بل ینبغی أن یتصور من الشيعة طائفة مخصوصة، أعنی الذين تقدم ذكرهم وثبت حقیقتهم، الموسومين بالاثني عشرية، الامامية، المثبتة أصولهم وقواعدهم فی الأصول علی النصّ والعصمة، و اسنادهم و روایاتهم فی الفروع علی النقل الصحيح من النبی و الائمة (علیهم السلام)» (آملی، جامع الاسرار، ص ۶۱۵).

مذهب امامیه در خصوص توحید، ولایت و عصمت است^۱ و «خاص ترین» صورت آن مطابقت تام آن با آموزه‌های ثقلین و یا یک نظام عرفانی کاملاً برخاسته از آموزه‌های عرفانی قرآن و سنت^۲ است.^۳ البته امکان حصول عرفان برای غیر از پیروان مذهب حقه، مسئله‌ای است که به نوبه خود باید مورد توجه قرار گیرد،^۴ چراکه بر اساس برخی از آیات و روایات می‌توان امتناع چنین امری را استنباط نمود.^۵ اینکه در بیانات بسیاری از عارفانی که تشیع آنها به لحاظ مستندات تاریخی محرز نیست، بوی تشیع به مشام می‌رسد و از این رو، عده‌ای آنها را شیعه معرفی کرده‌اند، خود می‌تواند مؤیدی بر عدم تحقق عرفان برای غیر معتقدین به مذهب حقه امامیه باشد.

ابن عربی صریحاً از حضرت حقی ولایت، مرتضی علی، به «اول ظاهر فی الوجود و اقرب الناس الی رسول الله، و سرّ الأنبياء اجمعین» تعبیر کرده است ... تلمیذ مخلص او محقق قونوی از حضرت ولی امر خاتم ولایت مطلقه یا خاصه محمدیه (در فکوک) به خلیفه الله تعبیر کرده است و تصریح کرده است که آن حضرت بلاواسطه از حق، اخذ فیض و معرفت می‌نماید و این مقام به وراثت برای او ثابت است، و خاتم ولایت مطلقه به کسی اطلاق می‌شود که اقرب اولیاء به حق باشد. ابن فارض، امام اهل عرفان، در تائید خود فرموده است: «بعترت استغنت عن الرسل الوری». عترت بحس باطن ولایت، متحدند با حضرت ختمی مرتبت، لذا بعد از انقطاع شمس نبوت، واسطه فیض بین حق و خلقند و یکی از افراد عترت بر سبیل تجدد امثال، وارث کلیه مقامات ولایت خاتم انبیانند، لقله علیه و آله السلام: «إنی تارک فیکم الثقلین...». و قد ورد من العامة و الخاصة: «لولا الحجة لساخت الارض باهلها» ... ابن عربی تصریح کرده است که عالم به بقا انسان کامل موجود است «فلا یزال العالم محفوظاً ما دام فیہ الانسان الکامل؛ الا تراه اذا زال و فک من خزانه الدنیا لم یبق فیها ما اخترته الحق...». ملا عبدالرزاق کاشی در مصطلحات و در تأویلات قرآن بارها تصریح کرده است که ظهور مهدی (ع) از اشراف ساعت است «یختل بموته النظام».

۱. از جمله این اصول انتصابی بودن امامت، ولایت و امامت ائمه اطهار (علیهم السلام)، عصمت صدیقه طاهره (علیها السلام)، ایمان ابوطالب (علیه السلام)، عصمت امام، رجعت، بداء، مهدی مولود موعود (علیه السلام) هستند.
 ۲. مقصود از سنت در اینجا، مأثورات به دست رسیده از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) و عترت طاهره ایشان (علیهم السلام) است.
 ۳. قس: رحیمیان، مدخلی بر عرفان شیعه، ص ۱۲-۱۶.
 ۴. بررسی این مسئله را باید در فلسفه عرفان شیعی پیگیر شد.
 ۵. ر.ک: مجلسی، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۱۲، ص ۱۴۴؛ حسینی طهرانی، امام شناسی، ج ۳، ص ۳۲.
 ۶. آشتیانی، مقدمه بر شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۳۸-۳۹.
- پیرامون تشیع محیی الدین بن عربی، صدرالدین قونوی و سایر شاگردان ایشان و برخی از معاصران وی کتاب قیم شیخ قاسم طهرانی با عنوان «القول المتین فی تشیع الشیخ الاکبر» که توسط «دارالمحجة البيضاء» در بیروت به طبع رسیده است، بسیار مطلوب است.

علامه طهرانی در اثبات اینکه «عرفای غیر شیعه در طول تاریخ، یا عارف نبوده‌اند و یا از ترس عامه تقیه می‌نموده‌اند» تحقیق قابل توجهی بیان داشته‌اند که ذکر مضمون آن خالی از فایده نیست. به گفته ایشان: حق در خارج یکی است، زیرا به معنی اصل هستی و تحقق وجود است، و معلوم است که حقیقت وجود و موجود لا یتغیر و لا یتبدل است. در مقابل حق وجود، باطل است که به معنی غیراصیل و غیرمتحقق و معدوم می‌باشد. بر این اساس، تمام افرادی که در عالم، اراده سیر و سلوک به سوی خداوند متعال را دارند، چه مسلمان و چه غیر مسلمان، از یهود و نصاری و مجوس و تابع بودا و کُنُفسیوس، و مسلمان - چه شیعه و یا غیر شیعه از اصناف و انواع مذاهب حادثه در اسلام - از دو حال خارج نیستند:

الف) یا فاقد خلوص نیت‌اند و در سیر و سلوک راه اخلاص و تقرب را نمی‌پیمایند، بلکه به جهت دواعی نفسانیه وارد در سلوک می‌شوند، که این گروه ابداً به مقصود نمی‌رسند، و در طی راه به کشف و کرامت و یا تقویت نفس و تأثیر در مواد کائنات و یا اخبار از ضمائر و بواطن و یا تحصیل کیمیا و امثالها قناعت می‌ورزند.

ب) و یا جماعتی هستند که قصدشان فقط وصول به حقیقت است، و غرض دیگری را با این نیت مشوب نمی‌سازند. در این صورت اگر مسلمان و تابع حضرت خاتم الانبیاء و شیعه امیرالمؤمنین (علیه السلام) باشند، در این راه می‌روند و به مقصود می‌رسند، چرا که راه منحصر به ولایت و تبعیت از ایشان است، اما اگر مسلمان و یا شیعه نباشند، بدان جهت که در نیت خود خالصند، اما درباره اسلام و تشیع دستشان و تحقیقشان به جای مثبتی نرسیده است، خداوند از ایشان دستگیری می‌فرماید و آنها را از راه ولایت تکوینی که خودشان هم بدان مطلع نیستند، از مراتب و درجات عبور می‌دهد و آنها بالاخره وارد در حرم الهی و حریم کبریائی می‌گردند و فناء در ذات حق را پیدا می‌نمایند. از آنجا که حق واحد است، و راه او مستقیم و شریعت او صحیح است، این افراد - که از اغراض نفسانی در کشف حقیقت مبرا هستند - در ضمن طی طریق و یا در نهایت آن، به حقیقت توحید و اسلام و تشیع می‌رسند و حقانیت آن را در می‌یابند. زیرا وصول به توحید بدون اسلام محال است و اسلام بدون تشیع مفهومی بیش نیست و حقیقتی ندارد. این دسته از افراد با نور کشف و شهود در می‌یابند که: ولایت متن نبوت است، و نبوت و ولایت طریق توحید است. بدان جهت که کسی که خدا را یافت همه چیز را یافته است، و معقول نیست که کسی به توحید برسد و نبوت و ولایت را نیابد؟! حاصل آنکه جمیع عرفای غیر مسلمان

و یا عرفای مسلمان غیر شیعه که نامشان در تواریخ مسطور است؛ یا در باطن مسلمان و شیعه بوده‌اند، اما به واسطه عدم مساعدت محیط از ابراز این حقیقت خودداری نموده‌اند،^۱ و یا به مقصد و مقصود نرسیده‌اند و تنها ادعای عرفان و وصول را دارند، و به صرف کشف امری، خود را فرعون کرده و مردم را به سجده خود فراخوانده‌اند.^۲

گفتنی است که در این نوشتار، آنچه مدنظر است مربوط به آن دسته از عرفای شیعی است که تشیع آنها محرز و غیر قابل مناقشه است.

۵. مرور اجمالی بر برخی از مکتوبات عرفان نظری شیعی

الف) جوامع روایی و ادعیه‌ها

پیشینه عرفان نظری شیعی به آن دسته از جوامع روایی مربوط می‌شود که در آنها آموزه‌هایی همچون رؤیت قلبی خداوند، امکان شناخت خدا از طریق خود او، امکان وصول به خداوند، نفی وحدت عددی از خداوند، حضور همه‌جایی خداوند بدون امتزاج با مخلوقات، و ولایت و شئون مربوط به ولی مطرح شده است؛ از این رو، جوامعی همانند مصباح الشریعة منسوب به امام صادق (علیه السلام)، تفسیر عرفانی منسوب به امام صادق (علیه السلام)، تفسیر قمی، بصائر الدرجات، محاسن برقی، نهج البلاغه، اصول کافی، توحید صدوق و صحیفه سجادیه را باید به عنوان سرآغاز مکتوبات عرفان نظری شیعی به‌شمار آورد. پس از جوامع روایی، شروح عرفانی نگاشته شده بر جوامع و یا

۱. برای نمونه، در خصوص تشیع جامی نقل شده است که او در ضمن سفری که همراه با محقق کرکی به عتبات داشته است، به تشیع خویش و تقیه نمودن از دشمنان اذعان کرده است (ر.ک: قمی، الکنی و الالقاب، ج ۲، ص ۱۳۹).

۲. ر.ک: حسینی طهرانی، روح مجرد، ص ۳۵۸-۳۵۱. علامه طهرانی در نهایت افادات خویش بیان داشته است که محیی‌الدین عربی و ابن‌فارض و ملا محمد بلخی صاحب مثنوی و عطار و أمثالهم که در تراجم و احوال، حالشان ثبت و ضبط است، بدون شک در ابتدای امر خود سنی‌مذهب بوده‌اند؛ زیرا در حکومت سنی‌مذهب و شهر سنی‌نشین و خاندان سنی‌آئین و حاکم و مفتی و قاضی و امام جماعت و مؤذن تا برسد به بقال و عطار و خاکرویه بر سنی، نشو و نما یافته‌اند. مدرسه و مکتبشان سنی بوده و کتابخانه و کتابهایشان مملو از کتب عامه بوده و حتی یک جلد کتاب شیعه در تمام شهر ایشان یافت نمی‌شده است. ولی چون روزبه‌روز در راه سیر و تعالی قدم زدند، و با دیده انصاف و قلب پاک به جهان شریعت نگریستند، کم‌کم بالشفهود و الوجدان حقائق را دریافتند، و پرده تعصب و حمیت جاهلی را بردیدند، و از مخلصین موحدین و از فدویین شیعیان در محبت به امیرالمؤمنین (علیه السلام) شدند.