

آشنایی با عرفانِ نصوص

کارشناسی علوم حدیث
کارشناسی علوم حدیث، اخلاق و آداب پزشکی

استاد محمد تقی فعالی





آشنایی با عرفان و تصوّف

مقطع: کارشناسی

رشته‌های: علوم حدیث

علوم حدیث، اخلاق و آداب پزشکی

مدرس: استاد محمدتقی فعّالی

ارزیاب: استاد رضا برنجکار

آموزشیار تدوین: اسماعیل اثباتی

ناظر علمی تدوین: مریم کربلایی

ویراستاران زبانی: فاطمه مختاری فرد، سید حسین سید ابوترابی

ویراستار فنی: شیوا رضانی

حروف‌چین: زهره خلج

صفحه‌آرا: نرجس حسنیلو

تاریخ تولید: بهار ۸۶

جلسه اول

اهداف درس	۲
درآمد	۲
گفتار نخست: ریشه‌یابی تاریخی واژه تَصَوُّف و صوفی	۲
ابتدای قرن دوم	۲
اواسط قرن دوم	۲
انتهای قرن دوم	۲
پیش از سال دویست هجری	۳
قرن سوم	۳
گفتار دوم: معنای لغوی تَصَوُّف و صوفی	۳
دیدگاه نخست: جامد بودن کلمه صوفی	۳
دیدگاه دوم: صوفی منسوب به «صف»	۳
دیدگاه سوم: صوفی منسوب به «صُفّه»	۳
دیدگاه چهارم: صوفی مشتق از «صفا»	۴
دیدگاه پنجم: صوفی منسوب به «سوفیا»	۴
دیدگاه ششم: صوفی منسوب به «صوف»	۴
دیدگاه هفتم: صوفی به معنای قزلباش	۵
دیدگاه هشتم: اطلاق صوفی به مریدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی	۵
دیدگاه نهم: صوفی به معنای درویش	۵
معنای امروزی صوفی	۵
گفتار سوم: تعریف تَصَوُّف	۶
ترک تکلف	۶
یکسان زیستن و یکسو نگریستن	۶
وقوف به آداب شرعی ظاهری و باطنی	۶
تعریف جامع	۶
چکیده	۷

جلسه دوم

اهداف درس	۱۰
مروری بر مباحث پیشین	۱۰

گفتار نخست: ریشه‌یابی تاریخی واژه عرفان.....	۱۰
گفتار دوم: معنای لغوی واژه عرفان.....	۱۰
۱. برگرفته از واژه عَرَفُ (بوی خوش).....	۱۰
۲. برگرفته از واژه عَرَفَ (آگاهی و معرفت خاص).....	۱۱
گفتار سوم: تعریف عرفان.....	۱۱
۱. بیان فلسفی.....	۱۱
۲. بیان عرفانی.....	۱۲
۳. بیان قرآنی.....	۱۲
گفتار چهارم: عرفان در فرهنگ غربی.....	۱۴
گفتار پنجم: مؤلفه‌های عرفان.....	۱۴
چکیده.....	۱۵
جلسه سوم	
اهداف درس.....	۱۸
مروری بر مباحث پیشین.....	۱۸
گفتار نخست: نسبت عرفان و تصوف.....	۱۸
دیدگاه نخست.....	۱۸
دیدگاه دوم.....	۱۸
دیدگاه سوم.....	۱۹
صوفی، مُتَصَوِّف و مُسْتَصَوِّف.....	۱۹
گفتار دوم: عرفان عملی و عرفان نظری.....	۱۹
گفتار سوم: اسفار اربعه عرفانی.....	۲۰
چکیده.....	۲۱
جلسه چهارم	
اهداف درس.....	۲۴
مروری بر مباحث پیشین.....	۲۴
گفتار اول: تفاوت عرفان با اخلاق.....	۲۴
الف) موضوع.....	۲۴
ب) غایت.....	۲۴
ج) روش.....	۲۵
د) بینش.....	۲۵
گفتار دوم: تفاوت عرفان با فلسفه.....	۲۵
الف) موضوع.....	۲۵
ب) غایت.....	۲۶
ج) روش.....	۲۶
گفتار سوم: تفاوت عرفان و کلام.....	۲۶
الف) موضوع.....	۲۶

۲۶.....	ب) غایت.....
۲۶.....	ج) روش.....
۲۷.....	چکیده.....
	جلسه پنجم
۳۰.....	اهداف درس.....
۳۰.....	مروری بر مباحث پیشین.....
۳۰.....	علوم و رویکردها در حوزه عرفان.....
۳۰.....	نخست: عرفان نظری.....
۳۳.....	دوم: عرفان عملی.....
۳۴.....	سوم: عرفان تطبیقی.....
۳۵.....	چهارم: پیشینه‌شناسی عرفان.....
۳۵.....	پنجم: تفسیر عرفانی.....
۳۵.....	ششم: ادبیات عرفانی.....
۳۶.....	هفتم: فلسفه عرفان.....
۳۶.....	چکیده.....
	جلسه ششم
۴۰.....	اهداف درس.....
۴۰.....	مروری بر مباحث پیشین.....
۴۰.....	خاستگاه عرفان اسلامی.....
۴۰.....	دیدگاه نخست: اسلام خاستگاه عرفان اسلامی.....
۴۰.....	دیدگاه دوم: خاستگاه عرفان اسلامی خارج از حیطه اسلام.....
۴۰.....	الف) اندیشه‌های بودایی.....
۴۲.....	ب) عرفان هندی (برهمنیزم - هندوئیسم).....
۴۳.....	ج) عرفان مسیحیت.....
۴۴.....	د) آیین گنوسی و تفکر نوافلاطونی.....
۴۵.....	ه) آیین زرتشتی.....
۴۷.....	چکیده.....
	جلسه هفتم
۵۰.....	اهداف درس.....
۵۰.....	مروری بر مباحث پیشین.....
۵۰.....	مراحل رشد و گسترش عرفان اسلامی.....
۵۰.....	مرحله نخست: بروز استعدادها.....
۵۰.....	مرحله دوم: وجود زمینه لازم.....
۵۱.....	الف) آیات قرآن.....
۵۴.....	ب) روایات.....
۵۴.....	ج) ادعیه و مناجات.....

چکیده.....	۵۴
جلسه هشتم	
اهداف درس.....	۵۸
مروری بر مباحث پیشین.....	۵۸
مرحله سوم: رویش جوانه‌ها.....	۵۸
مهم‌ترین چهره‌های عرفانی این دوره.....	۵۹
مرحله چهارم: گسترش عرفان اسلامی.....	۶۰
عارفان برجسته این عصر.....	۶۰
مرحله پنجم: آموزش و تدوین عرفان.....	۶۲
چکیده.....	۶۴
جلسه نهم	
اهداف درس.....	۶۶
مروری بر مباحث پیشین.....	۶۶
توحید.....	۶۶
نگرش نخست: توحید از دیدگاه کلام.....	۶۶
نگرش دوم: توحید از دیدگاه فلسفه.....	۶۸
نگرش سوم: توحید از دیدگاه قرآن.....	۶۹
نگرش چهارم: توحید از دیدگاه عرفان.....	۷۱
چکیده.....	۷۲
جلسه دهم	
اهداف درس.....	۷۶
مروری بر مباحث پیشین.....	۷۶
مکاشفه.....	۷۶
بررسی معنای مکاشفه.....	۷۶
معنای لغوی.....	۷۶
معنای اصطلاحی مکاشفه.....	۷۶
الف) ابو نصر سراج طوسی (م ۳۷۸ هـ).....	۷۶
ب) ابو القاسم قشیری.....	۷۷
ج) ابو الحسن هجویری (م ۴۶۵ هـ).....	۷۸
د) خواجه عبد الله انصاری (م ۴۸۱ هـ).....	۷۸
هـ) شیخ نجم الدین رازی (م ۶۵۴ هـ).....	۸۰
انواع مکاشفه.....	۸۱
الف) مکاشفات صوری و معنوی.....	۸۱
ب) مکاشفات ربّانی و شیطانی.....	۸۳
چکیده.....	۸۴

جلسه یازدهم

اهداف درس	۸۶
مروری بر مباحث پیشین	۸۶
انسان کامل	۸۶
الف) دیدگاه تاریخی	۸۶
ب) قوس نزول و قوس صعود	۸۸
ج) مراتب انسانی	۹۰
بطن چهارم: مقام سرّ انسانی	۹۱
چکیده	۹۴

جلسه دوازدهم

اهداف درس	۹۶
مروری بر مباحث پیشین	۹۶
اسما و صفات	۹۶
مسئله اول: تعریف اسما و صفات الهی	۹۶
مسئله دوم: اقسام اسما و صفات الهی	۹۷
الف) دسته‌بندی صفات الهی	۹۷
ب) تقسیم‌بندی اسمای الهی	۹۸
چکیده	۱۰۰

جلسه سیزدهم

اهداف درس	۱۰۴
مروری بر مباحث پیشین	۱۰۴
مفهوم عرفان عملی	۱۰۴
تقدم عرفان عملی بر عرفان نظری	۱۰۴
الف) تقدم تاریخی	۱۰۴
ب) تقدم رُتبی	۱۰۴
مقامات و حالات (احوال)	۱۰۵
تعریف مقام و حال و تفاوت آنها	۱۰۵
اقسام مقامات	۱۰۵
چکیده	۱۱۳

جلسه چهاردهم

اهداف درس	۱۱۶
مروری بر مباحث پیشین	۱۱۶
مقامات	۱۱۶
مقام ششم: توکل	۱۱۶
مراتب توکل	۱۱۷
مقام هفتم: رضا	۱۱۷

حالات.....	۱۱۸
اول: مراقبه.....	۱۱۸
دوم: قُرب.....	۱۱۹
سوم: محبت.....	۱۲۰
چهارم: خوف.....	۱۲۰
پنجم: رجا.....	۱۲۱
ششم: شوق.....	۱۲۱
هفتم: اُنس.....	۱۲۲
هشتم: اطمینان.....	۱۲۲
نهم: مشاهده.....	۱۲۲
دهم: یقین.....	۱۲۳
چکیده.....	۱۲۳
جلسه پانزدهم	
اهداف درس.....	۱۲۶
مروری بر مباحث پیشین.....	۱۲۶
شیخ و استاد.....	۱۲۶
پیدایش شیخ و نخستین شیوخ عرفان.....	۱۲۶
شرایط شیخ و پیر.....	۱۲۶
شروع تربیت.....	۱۲۷
فواید داشتن شیخ و پیر.....	۱۲۸
انواع اساتید و شیوخ عرفان.....	۱۲۸
شریعت، طریقت و حقیقت.....	۱۲۹
محتوای متون دینی.....	۱۲۹
مصالح احکام شرعی.....	۱۳۰
شریعت، طریقت و حقیقت.....	۱۳۰
طریقت.....	۱۳۰
حقیقت.....	۱۳۱
چکیده.....	۱۳۲
جلسه شانزدهم	
هدف درس.....	۱۳۶
درآمد.....	۱۳۶
آسیب شناسی عرفان.....	۱۳۶
علم گریزی.....	۱۳۶
جامعه گریزی.....	۱۳۷
شریعت گریزی.....	۱۳۸
بی اعتدالی.....	۱۳۹

ارادت	۱۳۹
توصیف نادرست خداوند	۱۳۹
تقدیس ابلیس	۱۴۰
بی توجهی به ائمه	۱۴۱
چکیده	۱۴۱

جلسه اول

کلیات تصوّف

اهداف درس.....	۲
درآمد.....	۲
گفتار نخست: ریشه‌یابی تاریخی واژه تصوّف و صوفی.....	۲
ابتدای قرن دوم.....	۲
اواسط قرن دوم.....	۲
انتهای قرن دوم.....	۲
پیش از سال دویست هجری.....	۳
قرن سوم.....	۳
نظر برگزیده.....	۳
گفتار دوم: معنای لغوی تصوّف و صوفی.....	۳
دیدگاه نخست: جامد بودن کلمه صوفی.....	۳
دیدگاه دوم: صوفی منسوب به «صف».....	۳
دیدگاه سوم: صوفی منسوب به «صفّه».....	۳
دیدگاه چهارم: صوفی مشتق از «صفا».....	۴
دیدگاه پنجم: صوفی منسوب به «سوفیا».....	۴
دیدگاه ششم: صوفی منسوب به «صوف».....	۴
دیدگاه هفتم: صوفی به معنای قزلباش.....	۵
دیدگاه هشتم: اطلاق صوفی به مریدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی....	۵
دیدگاه نهم: صوفی به معنای درویش.....	۵
معنای امروزی صوفی.....	۵
گفتار سوم: تعریف تصوّف.....	۶
ترک تکلف.....	۶
یکسان زیستن و یکسو نگریستن.....	۶
وقوف به آداب شرعی ظاهری و باطنی.....	۶
تعریف جامع.....	۶
چکیده.....	۷

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ ریشه‌یابی تاریخی واژه تَصَوُّف؛
- ✓ معنای لغوی تَصَوُّف؛
- ✓ تعریف تَصَوُّف.

درآمد

از آن جا که در عنوان درس، دو کلمه تَصَوُّف و عرفان به کار رفته است، ابتدا لازم است به صورت مختصر با این دو واژه آشنا شویم. از این رو، در این جلسه واژه تَصَوُّف و در جلسه آینده واژه عرفان را بررسی می‌کنیم.

گفتار نخست: ریشه‌یابی تاریخی واژه تَصَوُّف و صوفی

در باره پیشینه واژه تَصَوُّف نظرات گوناگونی وجود دارد که در این مقام، هر یک از آن‌ها را بررسی می‌کنیم.^۱

ابتدای قرن دوم

به نظر ابن ندیم این واژه در زمان حسن بصری رواج داشته است و تراجم و تذکره‌های عرفانی، از حسن بصری به عنوان اولین صوفی و عارف نام می‌برند که در اوایل قرن دوم می‌زیسته است.

بر اساس نقلی، حسن بصری گفته است: «رَأَيْتُ صَوْفِيًّا فِي الطَّوْفِ»؛ صوفی‌ای را در حال طوافِ خانه خدا دیدم.^۲

ابن ندیم در الفهرست بر اساس این گفته حسن بصری، چنین برداشت کرده است که این کلمه در این دوره رواج داشته است.

اواسط قرن دوم

مطابق نظر شهید مطهری، واژه صوفی برای نخستین بار به واسطه ابو هاشم صوفی شایع شده است.^۳ ابو هاشم صوفی، که به او کوفی هم اطلاق شده است، در سال ۱۵۰ یا ۱۶۱ هجری درگذشته است. بر این اساس شهید مطهری کاربرد این واژه را مربوط به اواسط قرن دوم می‌داند.

انتهای قرن دوم

نیکلسون^۴ کاربرد این واژه را مربوط به اواخر قرن دوم هجری می‌داند.^۵

۱. ر.ک: مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، سید ضیاء الدین سجادی، تهران سمت، ۱۳۷۶ هـ ص ۴.

۲. مصباح‌الهدایه، عز الدین محمود کاشانی، تصحیح جلال الدین همایی، ص ۸۸.

۳. شهید مطهری در بخش عرفان کتاب آشنایی با علوم اسلامی، این نظر را مطرح می‌کنند. این کتاب با وجود حجم اندک بسیار دقیق و عمیق نگاشته شده است.

۴. Nikolson.

۵. تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا، نیکلسون، رینولد، ترجمه دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، ص ۵۳.

پیش از سال دویست هجری

قشیری در کتاب *الرسالة القشيرية* می‌گوید: «واژه صوفی پیش از سال دویست هجری به کار می‌رفته است».

قرن سوم

عده‌ای نیز این واژه را مربوط به قرن سوم می‌دانند. این نظریه را دکتر قاسم غنی در کتاب *تاریخ تصوف در اسلام* ارائه کرده است. با توجه به این که بیشتر مورخان و صاحب‌نظران در مورد رواج این واژه در قرن دوم اتفاق نظر دارند این نظریه نادرست می‌نماید.

نظر برگزیده

بر پایه آنچه گذشت می‌توان گفت واژه صوفی در قرن دوم هجری، خواه اول، آخر یا اواسط آن، رواج داشته است.

گفتار دوم: معنای لغوی تصوّف و صوفی

در باره معنی واژه صوفی دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها به شرح زیر است:^۶

دیدگاه نخست: جامد بودن کلمه صوفی

بر اساس آنچه امام قشیری در *الرسالة القشيرية* نقل می‌کند، واژه صوفی جامد است و هیچ گونه اشتقاق عربی ندارد و صرفاً برای نامیدن یک شخص یا گروهی به کار رفته است.^۷

دیدگاه دوم: صوفی منسوب به «صفّ»

هجویری در *کشف المحجوب* واژه صوفی را منسوب به صف می‌داند؛ چرا که اینان همیشه در صف اول بوده‌اند. برخی گفته‌اند مراد صف اول نماز است.^۸

بر اساس تحلیل لغوی اگر «یاء» نسبت به کلمه صف افزوده شود حاصل آن کلمه صفی (به معنای مربوط به صف) خواهد بود نه صوفی؛ از این رو، نمی‌توان این نظر را پذیرفت.

دیدگاه سوم: صوفی منسوب به «صفّه»

احتمال دیگری که هجویری مطرح می‌کند این است که این واژه منسوب به صفّه است. به نظر او این واژه به اصحاب صفّه مستند است.^۹

۶. ر.ک: سجادی، ص ۳ - ۱؛ کاشانی، مقدمه استاد جلال الدین همایی.

۷. *رسالة قشيرية*، ابو القاسم قشیری، مصر، ۱۳۵۹ هـ، ج ۱، ص ۱۴۰ - ۱۳۷.

۸. *کشف المحجوب*، هجویری، علی بن عثمان جلابی، تصحیح ژوکوفسکی، به اهتمام محمد عباسی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۶ هـ، ص ۹۷.

۹. همان.

پس از هجرت پیامبر به مدینه عده‌ای از مهاجران که جایی برای سکونت نداشتند در ایوان مسقفی پشت مسجد پیامبر ساکن شدند. در زبان عربی ایوان مسقف را صُفّه گویند و از آن جا که این افراد همیشه در این مکان بودند به اصحاب صُفّه مشهور شدند. مجموع افرادی را که در این مکان ساکن شدند چهارصد نفر برآورد کرده‌اند که در میان آن‌ها بزرگانی از اصحاب چون ابو ذر، مقداد و سلمان می‌زیسته‌اند. اصحاب صُفّه افراد تهیدستی بودند که بیشتر به عبادت مشغول بودند و زهد، یکی از شاخص‌ترین ویژگی آن‌ها به شمار می‌رفت. صوفیان چون ریشه و اساس خود را از زهد می‌دانند و اصحاب صُفّه مظهر زهد در زمان پیامبر بوده‌اند، لذا تلاش می‌کنند که ریشه لغوی کلمه صوفی را به صُفّه بازگردانند.

بر اساس تحلیل لغوی، این دیدگاه نیز چندان قابل دفاع نیست؛ زیرا اگر «یای» نسبت به جای «های» آخر به کلمه صُفّه افزوده شود، حاصل آن کلمه صُفّی می‌شود نه صوفی. از این رو، این دیدگاه را نیز نمی‌توان پذیرفت.

دیدگاه چهارم: صوفی مشتق از «صفا»

ابو نعیم اصفهانی در کتاب حلیه الاولیاء احتمال اشتقاق کلمه صوفی از واژه صفا را مطرح کرده است. برخی برای تأیید این نظر به شعر سعدی متوسل شده‌اند که می‌گوید:

بسیار سفر باید تا پخته شود خامی صوفی نشود صافی تا در نکشد جامی

گویند صوفی را از این جهت صوفی گویند که در دل صفا دارد.

از نظر علم اشتقاق، این نظر نیز پذیرفته نیست؛ چرا که اگر به انتهای واژه صفا «یای» نسبت اضافه شود تبدیل به «صفای» می‌شود و با فرض حذف «الف»، به کلمه صفی تبدیل می‌شود و از صفی تا صوفی تفاوت بسیار است.

دیدگاه پنجم: صوفی منسوب به «سوفیا»

به باور برخی، واژه صوفی در یونان قدیم ریشه دارد. در دوره پیش از سقراط^{۱۰} افرادی خود را سوفوس^{۱۱} یا سوفیست^{۱۲} به معنای دانشور یا صاحب حکمت می‌دانستند که از کلمه سوفیا^{۱۳} به معنای حکمت مشتق شده است. برخی کلمه صوفی را برگرفته از این کلمه می‌دانند. هانری کُربن^{۱۴} چنین دیدگاهی دارد.

دیدگاه ششم: صوفی منسوب به «صوف»

این قول را ابو نصر سراج طوسی در اللمع بیان کرده است و شیخ شهاب الدین سهروردی نیز در عوارف المعارف به آن اشاره کرده است.

۱۰. تفکر غرب چهار دوره دارد که دوره نخست آن دوره یونان باستان است و خود به پنج دوره فرعی تقسیم می‌شود. دوره پیش از سقراط، دوره سقراط، دوره افلاطون، دوره ارسطو و دوره حوزه‌های اسکندرانی و رومی یا یونانی‌مآبی.

۱۱. Sophos.

۱۲. Sophist.

۱۳. Sophia.

۱۴. Henry corbin.

این دیدگاه شایع‌ترین نظریه در باره معنای کلمه صوفی است. بر این اساس صوفی از صوف و «یای» نسبت تشکیل شده است و از این رو، صوفی را پشمینه‌پوش معنی کرده‌اند.

صوفیان قدیم قائل به ریاضت و سیر و سلوک بودند و لباس‌های خشن و پشمینه می‌پوشیدند تا نشان به آسودگی نیارامد، لذا آن‌ها را صوفی، یعنی پشمینه‌پوش، می‌گفتند.^{۱۵}

جلال الدین همایی در مقدمه کتاب مصباح‌الهدایه اثر عزالدین محمود کاشانی به این نظریه اشکال وارد کرده است. به نظر او اگر «یای» نسبت به صوف، که به معنای پشم است، اضافه شود معنای پشمی می‌دهد نه پشمینه‌پوش. او خود در پاسخ به این اشکال می‌نویسد: اسم منسوب بعضی از الفاظ و واژه‌ها مانند صوفی به معنای تَلْبَس و تَقَمُّص، یعنی پوشش، به کار می‌رود.^{۱۶}

با شواهدی که بیان شد، می‌توان گفت صوفی به معنای پشمینه‌پوش پذیرفتنی است و بهترین معنای لغوی صوفی همین است و به هر کدام از معانی ذکرشده دیگر اشکال خاصی وارد است.

دیدگاه هفتم: صوفی به معنای قزلباش

واژه صوفی در دوره صفویه در دو معنای کاملاً متفاوت به کار می‌رفت. قزلباش‌ها در دوره صفویه به صوفی معروف بودند. قزلباش در دوران بعد به «پاسبان» یا «آجان» معروف شد و امروزه جای خود را به پلیس، که یک واژه‌ای فرنگی است، داده است. لازم به ذکر است که این معنای صوفی [قزلباش] تنها در دوران صفویه کاربرد داشت و بعد از آن، به کار نرفته است.

دیدگاه هشتم: اطلاق صوفی به مریدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی

معنای دومی که در دوران صفویه از صوفی برداشت می‌شد، مریدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی بود. او در قرن هشتم هجری می‌زیست و مریدانش که صوفیان فدوی یا صوفیان صفاکیش بودند آداب خاصی داشتند؛ از جمله این‌که شب‌های جمعه در تالار طلوس‌خانه جمع می‌شدند و به ذکر و ورد مشغول می‌شدند. هر تعداد از این صوفیان را رئیسی بود که او را خلیفه می‌گفتند و خلیفه‌الخلفا که بزرگ همه خلفا بود نایب مرشد کامل محسوب می‌شد. این معنا نیز در دوره خاصی به کار می‌رفته و اکنون مهجور است.

دیدگاه نهم: صوفی به معنای درویش

این معنا در قرون اخیر شیوع بیشتری پیدا کرده است و دراویش فرقه‌های بسیاری دارند؛ مانند: نعمت‌اللهی، گنابادی، قادری و ...

معنای امروزی صوفی

امروزه واژه صوفی بیشتر به دو معنا به کار می‌رود؛ یکی به معنای درویش که به مریدان فرقه‌های صوفیانه اطلاق می‌شود و دیگر کسی را گویند که اهل سیر و سلوک و عرفان عملی باشد.

۱۵. وجه دیگری که برای علت ریاضت گفته‌اند، تعرض به حاکمان فاسقی بود که به دنبال عیش و نوش بودند. صوفیان برای اعتراض نسبت به آن‌ها چنین رفتاری داشتند.

۱۶. کاشانی، ص ۸۲ - ۶۳.

گفتار سوم: تعریف تصوّف^{۱۷}

برای تصوّف معانی بسیاری برشمرده‌اند. بنا به گفته سهروردی در عوارف/المعارف، اقوال در تعریف تصوّف بیش از هزار است، ولی معنای همه آن‌ها قریب به معنایی واحد است. برخی از آن تعاریف عبارت است از:

ترک تکلف

محمد بن منور در *أسرار التوحید* از ابو سعید ابو الخیر نقل می‌کند که او در تعریف تصوّف گفت: «التصوّف ترک التکلف» و در توضیح آن آورده‌اند که صوفی باید از تمامی عادات آزاردهنده و خلاف شرع، که دست و پای انسان را می‌بندد، رها شده و خود را وقف عبادت و مناجات با خدا کند.

یکسان زیستن و یک‌سو نگرستن

محمد بن منور گوید: آدمی در هر حال که باشد، چه قبض و چه بسط، چه خوشی و چه ناخوشی، چه در نعمت و چه نعمت، باید به یک سو و آن هم خدا، توجه داشته باشد و این حالات در او هیچ تأثیری نگذارند و حال او در تمامی این شرایط یکسان باشد. در این معنا تصوّف عین توحید است و صوفی، مؤخّذ.

وقوف به آداب شرعی ظاهری و باطنی

ابن عربی تصوّف را این‌گونه تعریف می‌کند:

الوقوف مع الآداب الشرعیّة ظاهراً و باطناً وهی أخلاقُ إلهیّة.^{۱۸}

تصوّف واقف شدن بر آداب شرعی ظاهری و باطنی است که همان اخلاق الهی است.

از دید او آداب شرعی دو گونه‌اند: ظاهری و باطنی و رسیدن به آن، همان اخلاق الهی و ربّانی است. در این صورت انسان شبیه خدا می‌شود و به مقام خلافت خدا می‌رسد و خلیفه از هر نظر جانشین و شبیه مستخلف^{۱۹} عنه، که همان خداست، می‌باشد.

تعریف جامع

با نظر به تمام تعاریف می‌توان تعریف جامع تصوّف را این‌گونه بیان کرد که تصوف یعنی عمل به دستور العمل‌های پیر و پیمودن منازل و مقامات، جهت حصول استعداد برای مکاشفات معنوی و رسیدن به مقام لقاء الله.

اصطلاح‌شناسی تعریف

در این تعریف چند واژه کلیدی وجود دارد که برخی را در این درس توضیح می‌دهیم و توضیح برخی دیگر را به درس‌های آینده موکول می‌کنیم.

۱۷. برای دیدن تعاریف گوناگون از تصوف ر.ک: سجادی، ص ۳ - ۱ و نیز ر.ک: آشنایی با علوم اسلامی، رضا برنجکار، (کلام، فلسفه، عرفان)، تهران، سمت، ۱۳۷۸ ه. ش، ص ۱۴۱.

۱۸. ر.ک: اصطلاحات الصوفیه، محی الدین ابن عربی، ذیل اصطلاح التصوف، ضمیمه کتاب التعریفات علی بن محمد بن علی جرجانی، بغداد، دار الشؤون الثقافیة العامه، ۱۴۰۶ هجری.

۱. عمل: در عرفان عملی یا تَصَوُّف^{۱۹}، عمل به دستور العمل‌ها را ریاضت گویند که در شریعت به آن مجاهدت گفته می‌شود. در قرآن کریم آیات بسیاری در بارهٔ جهاد وارد شده، ولی در این جا جهاد اکبر، جهاد با نفس آماره مدنظر است.

۲. دستور العمل‌های پیر: دستور العمل‌ها در عرفان عملی دو گونه است. دستور العمل‌های کلی یا عام که از سوی شارع، خدا، وضع شده است و به آن شریعت می‌گویند. دستهٔ دیگر دستور العمل‌های خاص یا جزئی است که از سوی پیر و شیخ در شرایط خاص وضع می‌شود و با شریعت کاملاً مطابق است.

۳. پیر: پیرامون این اصطلاح در جلسات آینده بحث خواهد شد.

۴. منازل و مقامات: این دو اصطلاح نیز در آینده بررسی خواهند شد.

۵. مکاشفات معنوی: مکاشفات در عرفان عملی دو گونه‌اند: صوری و معنوی. مکاشفات معنوی در قیاس با مکاشفات صوری جایگاه رفیع‌تری دارند و اوج مکاشفات و خلسه‌های معنوی انسان، که همان لقاء الله است، محسوب می‌شوند. از این رو، در تعریف جامع مذکور، مکاشفات معنوی ذکر شده است.

در آینده در بارهٔ این اصطلاحات، مطالب دیگری بیان خواهد شد.

در پایان می‌توان گفت بر اساس این تعریف بدایت تَصَوُّف، عمل، مجاهده و ریاضت است و نهایت آن لقاء الله و مکاشفه.

چکیده

✓ در این جلسه به ریشه‌یابی تاریخی واژهٔ تصوف پرداختیم و گفتیم که بنا بر صحیح‌ترین نظر، واژهٔ صوفی در قرن دوم هجری متداول بوده است. سپس به بررسی معنای لغوی «صوفی» و نظریات مختلف در بارهٔ آن پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که صوفی از «صوف» به معنای «پشمینه» گرفته شده که دلیل این نام‌گذاری نیز پشمینه‌پوشی صوفیان بوده است.

✓ امروزه این واژه به دو معنا به کار می‌رود یکی به معنای درویش و دیگری عارفی که به سیر و سلوک می‌پردازد. در پایان بیان کردیم که تعاریف گوناگونی برای تَصَوُّف مطرح شده که تعریف جامع و برگزیده چنین است: تصوف یعنی عمل به دستور العمل‌های پیر و پیمودن منازل و مقامات جهت حصول استعداد برای مکاشفات معنوی و نیل به مقام لقاء الله.

۱۹. تَصَوُّف همان عرفان عملی است. (ر. که جلسهٔ سوم از همین درس)

جلسه دوم

کلیات عرفان

- ۱۰ اهداف درس
- ۱۰ مروری بر مباحث پیشین
- ۱۰ گفتار نخست: ریشه‌یابی تاریخی واژه عرفان
- ۱۰ گفتار دوم: معنای لغوی واژه عرفان
- ۱۰ ۱. برگرفته از واژه عَرَفَ (بوی خوش)
- ۱۱ ۲. برگرفته از واژه عَرَفَ (آگاهی و معرفت خاص)
- ۱۱ گفتار سوم: تعریف عرفان
- ۱۱ ۱. بیان فلسفی
- ۱۲ ۲. بیان عرفانی
- ۱۲ ۳. بیان قرآنی
- ۱۴ گفتار چهارم: عرفان در فرهنگ غربی
- ۱۴ گفتار پنجم: مؤلفه‌های عرفان
- ۱۵ چکیده

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ پیشینه تاریخی واژه عرفان؛
- ✓ معنای لغوی و تعریف عرفان؛
- ✓ عرفان در فرهنگ غربی؛
- ✓ مؤلفه‌های عرفان.

مروری بر مباحث پیشین

در درس گذشته ابتدا دیدگاه‌های مختلف را در باره پیشینه واژه صوفی بیان کردیم و به این نتیجه رسیدیم که این واژه در قرن دوم رواج داشته است. سپس اقوال گوناگون پیرامون ریشه لغوی، معنا و کاربرد واژه صوفی را بر شمردیم. در ادامه تعاریف گوناگون تصوف را آوردیم و به این نتیجه رسیدیم که تصوف عمل به دستور العمل‌های پیر و پیمودن منازل و مقامات جهت حصول استعداد برای مکاشفات معنوی و رسیدن به مقام لقاء الله است. در این جلسه مباحث مربوط به واژه عرفان را بیان می‌کنیم.

گفتار نخست: ریشه‌یابی تاریخی واژه عرفان

بر اساس تحقیقات تاریخی در کتاب‌هایی نظیر *اللمع* ابو نصر سراج طوسی و *عوارف المعارف* سهروردی، واژه عارف در سده دوم هجری رواج داشته و پیش از آن یا رواج چندانی نداشته و یا اساساً به کار نمی‌رفته است. پیش از این مطرح شد که واژه صوفی نیز در همین زمان، یعنی قرن دوم، رایج بوده است.

گفتار دوم: معنای لغوی واژه عرفان

در باره معنای لغوی واژه عرفان دو نظر مهم مطرح شده است:^{۲۰}

۱. برگرفته از واژه عَرَفَ (بوی خوش)

در برخی منابع لغوی نظیر *مفردات* راغب آمده است که واژه عرفان ممکن است از واژه عَرَفَ به معنای بوی خوش باشد. عارف پس از پیمودن برخی منازل عرفانی و مشاهده انوار الهی، بوی خوشی را استشمام می‌کند که باعث سکونت نفس و آرامش روح او می‌شود و او را به ادامه مسیر امیدوار می‌کند. از این رو، عده‌ای واژه عرفان را از ریشه عَرَفَ دانسته‌اند.

برخی مفسران در ذیل آیه:

وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ؛ و در بهشتی که برای آنان وصف کرده آنان را
در می‌آورد.^{۲۱}

۲۰. برای آشنایی با معانی گوناگون ریشه (ع ر ف) ر. ک: *تاج العروس من جواهر القاموس*، مرتضی الزبیدی، بیروت، دار الفکر ۱۴۱۴ هـ ذیل ریشه (ع ر ف).

۲۱. محمد/ ۶.

گفته‌اند که خداوند بهشت را برای آن‌ها مزین و آمیخته به بوی خوش کرد. اینان تعبیر عَرَفَهَا لَهُمْ را به معنی آمیختن با بوی خوش تفسیر کرده‌اند.^{۲۲}

شاید ابیات زیر که خواجه شیراز دیوان خود را با آن آغاز کرده است، ناظر به این معنا باشد.

أَلَا يَا أَيُّهَا السَّاقِي أَدِرْ كَأْسًا وَ نَاولِهَا که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها
به بوی نافه‌ای کاخر صبا زان طره بگشاید به تاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دل‌ها

۲. برگرفته از واژه عَرَفَ (آگاهی و معرفت خاص)

واژه عرفان را اگر از واژه «عَرَفَ» به معنای علم و آگاهی خاص بگیریم، معنای متفاوتی خواهد داشت.

گفتار سوم: تعریف عرفان

اگر واژه عرفان را از ریشه «عَرَفَ» بگیریم از سه منظر می‌توانیم به این معنا توجه کنیم؛ از منظر فلسفه، عرفان و قرآن.

۱. بیان فلسفی

از نظرگاه فلسفه، علم بر دو گونه است: حضوری و حصولی. آن‌گاه که معلوم بدون هیچ واسطه‌ای نزد عالم حاضر باشد، علم را حضوری گویند و این معلوم را معلوم حضوری نامند، بر خلاف علم حصولی که در آن حصول معلوم برای عالم با واسطه انجام می‌گیرد.

علم حصولی بر سه پایه استوار است: اول مُدْرِك (ادراک‌کننده) که همان ذهن است، دوم مُدْرَك (ادراک‌شونده) که همان شیء معلوم بالعرض است و با واسطه فهمیده می‌شود و سوم واسطه که همان معلوم بالذات است.

برای نمونه هنگامی که ما درختی را مشاهده می‌کنیم، ابتدا تصویر آن درخت در ذهن ما شکل می‌گیرد و این تصویر یک صورت ذهنی است که ادراک می‌گردد و به واسطه این تصویر ذهنی، ما می‌توانیم درخت را تصور کرده و نسبت به آن علم پیدا کنیم. در این نمونه، معلوم حقیقی و بی‌واسطه همان صورت ذهنی است که از درخت در ذهن ما شکل می‌گیرد، ولی چون این صورت، تصویری از درخت در جهان خارج است ما با ادراک آن صورت ذهنی، تصویری از درخت در جهان خارج کسب می‌کنیم.

اما علم حضوری تنها بر دو رکن استوار است: یکی مُدْرِك (ادراک‌کننده) که همان عالم و نفس است و دیگری مُدْرَك (ادراک‌شونده) که همان معلوم است و معلوم ما در این جا همواره معلوم بالذات است.

یکی از مواردی که علم حضوری تحقق می‌یابد هنگامی است که نفس انسان به خود، یا یکی از حالت‌های خود، علم پیدا می‌کند. برای نمونه علم به شادی یا اندوه درونی علمی نیست که برای ادراک آن به واسطه‌ای نیاز باشد؛ از این رو، هر کس درون خود شادی یا اندوه را بی‌واسطه در می‌یابد. بر اساس این تعریف تفاوت علم حضوری و حصولی در بودن یا نبودن واسطه است.

۲۲. //کشاف، محمود بن عمر جارالله زمخشری، مکتبة العبيکان، ۱۹۹۸ م، چاپ اول، ج ۵، ص ۵۱۸.

در تعریفی دیگر علم حصولی آن است که از راه صورت شکل می‌گیرد حال آن که در علم حضوری، صورت وجود ندارد. از این رو، تفاوت علم حضوری و حصولی در بودن یا نبودن صورت است.

با نگاهی دقیق‌تر می‌توان گفت که واسطه در کسب علم حصولی همان صورت است؛ بنا بر این، دو تعریف پیش‌گفته در حقیقت به یک امر باز می‌گردند. از این رو، می‌توان گفت که دریافت علم، در علم حصولی با واسطه صورت شکل می‌گیرد. با توجه به آنچه در تعریف علم حضوری و حصولی بیان شد می‌توان گفت که معرفت و آگاهی خاصی که در عرفان مورد توجه است از نوع علم حضوری است نه علم حصولی.^{۲۳}

۲. بیان عرفانی

در تقسیم عرفا، علوم بر دو دسته‌اند: علم الدّراسه و علم الوراثة.

(الف) علم الدّراسه: که به آن علم اکتسابی هم گفته می‌شود. این علم در مدرسه و طیّ مباحثات علمی به دست می‌آید و از دید عرفا ارزش چندانی ندارند.

(ب) علم الوراثة:^{۲۴} که به آن علم وهبی (موهوبی) یا لدّنی نیز اطلاق می‌شود. این علوم به طور مستقیم و بدون واسطه از جانب خدا به انسان اهدا می‌شود و از دید عرفا این دسته از علوم ارزشمند هستند. عرفا این اصطلاح را از آیه وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا^{۲۵} و از نزد خود بدو دانشی آموخته بودیم، بر گرفته‌اند.

علم موهوبی که از جانب خدا دریافت می‌شود متناسب و متنظر با علم حضوری است که در فلسفه از آن یاد شد. در عرفان اصطلاح دیگری به کار می‌رود که مکاشفه یا کشف و شهود است؛ یعنی، آن علم و معرفت خاصی که در عرفان به آن می‌پردازند همان علم وهبی است که از راه مکاشفه حاصل می‌شود.

۳. بیان قرآنی

قرآن کریم نیز علم را دو گونه می‌داند: علم ظاهری و سطحی و علم عمیق. به نمونه‌های زیر توجه کنید: برخی از انسان‌ها علمشان از سطح ظاهر فراتر نمی‌رود؛ چنان که حضرت حق می‌فرماید:

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ^{۲۶}

از زندگی دنیا ظاهری را می‌شناسند و حال آن که از آخرت غافل‌اند.

قرآن کریم در بیان علت این امر آیات متعددی دارد؛ از جمله در بیان حالات کفار می‌فرماید:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ^{۲۷}

۲۳. ر. ک: نه‌ایه / الحکمه، سید محمد حسین طباطبایی، ترجمه مهدی متین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۳ هـ ش، مبحث «عقل و عاقل و معقول»، ص ۳۴۶ - ۳۱۹.

۲۴. تعبیر علم الوراثة ما را به سوی کلمه میراث سوق می‌دهد و هر جا سخن از ارث باشد به ناچار باید پدری در کار باشد؛ از این رو، عرفا پدران را دو گونه خوانده‌اند: پدران ظاهری و پدران باطنی یا معنوی. بر اساس حدیث گرانمایه «أنا وعليّ أبوا هذه الأمة» حضرت رسول (صلی الله علیه وآله) و امیر المؤمنین (علیه السلام) پدران معنوی مسلمانان هستند.

۲۵. کهف / ۶۵

۲۶. روم / ۷

۲۷. بقره / ۷

خداوند بر دل‌های آنان و بر شنوایی ایشان مهر نهاده و بر دیدگانشان پرده‌ای است و آنان را عذابی بزرگ است.

مطابق مفاد این آیه شریف بر چشم و گوش کافران پرده‌ای است که نمی‌توانند حقایق را آن‌گونه که هست ببینند. در آیات دیگر تعبیر «طبع» به کار رفته است.

طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ؛ خدا بر دل‌هایشان مهر نهاد در نتیجه آنان نمی‌فهمند.^{۲۸}

البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که این ختم و طبع، بدون مقدمه صورت نمی‌گیرد، بلکه بر اثر اعمال، مهر بر قلب‌هایشان نهاده شده است.

بر اساس آیه ۱۷۹ سوره اعراف آنان سَمِعَ دارند ولی سمیع نیستند، بَصَر دارند ولی بصیر نیستند و به تعبیر فلسفی آن‌ها بالقوه سمیع و بصیرند، ولی این قوه و استعداد آن‌ها به فعلیت نرسیده است.

در برخی آیات، از مانع و پرده‌ای که بر روی قلب آنان افتاده سخن به میان آمده است:
كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ؛ نه چنین است بلکه آنچه مرتکب می‌شدند زنگار بر دل‌هایشان بسته است.^{۲۹}

به تعبیر عرفانی می‌توان گفت قلب آنان محجوب است. آیه شریف فوق گناهان را تنها عامل حجاب نمی‌داند، که در این صورت باید می‌فرمود: «بما كانوا يكسبون»، بلکه حجاب را عین گناهان و اعمال ناشایست بندگان می‌داند و می‌فرماید: «ما كانوا يكسبون». به بیان روشن‌تر باطن زشت‌کاری‌ها، زنگاری است که بر آینه دل می‌نشیند و هرچه پلیدی‌های بندگان افزایش یابد، بر زنگار دل افزوده می‌شود تا آن جا که دیگر در آن جلوه حق دیده نمی‌شود.

از دیگر موانعی که قرآن برای دل بر می‌شمارد، قفل‌هایی است که بر دل نهاده می‌شود.
أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؛ آیا به آیات قرآن نمی‌اندیشند یا [مگر] بر دل‌هایشان قفل‌هایی نهاده شده است.^{۳۰}

آن جا که بر دل‌ها قفل باشد، تدبر و فهم قرآن ممکن نیست. کلمه تدبر از ریشه دَبَرَ (به معنای پشت کرد) است و اشاره به این دارد که معنای باطنی حقایق و پنهان آیات در دسترس قلب‌های مقفول نیست.

نکته دیگری که توجه مفسران را به خود جلب کرده، کلمه «أَقْفَالُهَا» است که مرجع ضمیر «ها» در آن «قلب» است. از این رو، می‌توان گفت که از نظر قرآن قفل، چیزی نیست که از بیرون بر قلب زده شود، بلکه قلب خود دارای قفل است. با توجه به آیاتی که بدان‌ها اشاره رفت، بر قلوب انسان‌ها به دلیل اعمالشان قفل زده می‌شود؛ زیرا خداوند انسان را برای محجوب بودن نیافریده، بلکه او را برای تقرب و نزدیکی به بارگاه قدس خود آفریده است.

بر اساس آیات مذکور قلب انسان دو گونه است: محجوب و غیرمحجوب.

۲۸. توبه / ۹۳.

۲۹. مطففین / ۱۴.

۳۰. محمد / ۳۴.

معصیت و گناه بر دل زنگار می‌نشانند و بر قلب گناهکار قفلی می‌شود و پرده بر چشمان فهم او می‌کشد و دستان ادراک او را از درک حقایق کوتاه می‌کند. اما هنگام توبه و دست شستن از معاصی، تمام موانع از میان برداشته می‌شود، انسان سمیع و بصیر می‌گردد و نادیدنی‌ها را می‌بیند. در این صورت علمی خاص و معرفتی ویژه حاصل می‌شود که مقصود اصلی عرفان است.

بنا بر آنچه گذشت، در عرفان، علم حضوری یا به زبان عرفانی مکاشفه مطلوب و به زبان قرآنی معرفتی بی‌پرده از حقایق حاصل می‌شود که تنها برای قلبی بدون زنگار و خالی از قفل میسر است و آن را که چنین علمی حاصل شود عارف گویند.

گفتار چهارم: عرفان در فرهنگ غربی

در زبان لاتین برای اصطلاح عرفان از دو واژه استفاده می‌کنند: mysticism و gnosticism.

اولی را بیش‌تر، و نه همیشه، به معنای دراویش و پیروان فرقه‌های صوفیه به کار می‌برند و دومی را بیش‌تر در معنای عرفان.

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت این است که در فرهنگ غربی عرفان، بیش‌تر به معنای «تجربه عرفانی» است، نه معرفت عرفانی. به تعبیر دیگر در غرب، عرفان بیش از آن که نوعی علم و معرفت باشد گونه‌ای تجربه است از سنخ تجربه‌های دینی.

دیویس^{۳۱} یکی از متفکران غربی تجارب دینی را شش گونه می‌داند:

۱. تجارب تفسیری؛ ۲. تجارب شبه حسی؛ ۳. تجارب وحیانی؛ ۴. تجارب احیاگر؛ ۵. تجارب مینوی؛ ۶. تجارب عرفانی.^{۳۲}

تجربه عرفانی یعنی بودن در متن واقعه، دریافت یک حادثه و حضور در متن مواجهه با خدا همان گونه که برای بزرگانی از مسیحیت مثل قدیس آگوستین،^{۳۳} پولس قدیس،^{۳۴} اکهارت^{۳۵} و یا قدیس ترزا^{۳۶} حاصل شده است.

گفتار پنجم: مؤلفه‌های عرفان

همان گونه که بیان شد، مؤلفه‌های عرفان اسلامی عبارت‌اند از علم و معرفت حضوری؛ یعنی، علم بدون واسطه که بی‌پرده و بدون حجاب برای انسان حاصل می‌شود و انسان از قلبی مفتوح برخوردار می‌گردد، ولی

۳۱. Divis.

۳۲. Caro line franks Davis, the evidential force of religioouse experience, oxford, newyork, 1989, pp33-

35.

۳۳. Aghostin.

۳۴. Polos.

۳۵. Ekhart.

۳۶. Treza.

در فرهنگ غربی عرفان از جنس معرفت نیست، بلکه امری تجربی و حسی است و از این رو مؤلفه‌هایی حسی دارد این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از:

۱. احساس واقعیت مطلق؛

۲. احساس رها شدن از محدودیت زمان و مکان؛

۳. احساس آرامش.

کسی که این سه احساس را داشته باشد به تجربه‌ای عرفانی دست یافته و از دیدگاه فرهنگ غربی عارف است.

چکیده

✓ در این جلسه ابتدا بیان کردیم که واژه عرفان از قرن دوم هجری در میان مسلمانان متداول شد. بزرگان این دانش در بحث از اشتقاق این واژه دو احتمال مطرح کرده‌اند و گفته‌اند: عرفان یا مشتق از «عَرَفَ»؛ به معنای بوی خوش و یا مشتق از «عَرَفَ»؛ به معنای معرفت خاص است. در ادامه برای شناخت این معرفت خاص از فلسفه، آیات قرآن و علم عرفان استفاده کردیم و گفتیم که معرفت خاصی که در عرفان مدّ نظر است، علم حضوری است که معرفتی بی‌پرده از حقایق است و از قلبی بر می‌خیزد که بدون زنگار و قفل است. به این معرفت در عرفان، «مکاشفه» گویند.

✓ در انتها گفتیم که این واژه در فرهنگ غربی از مقوله معرفت نیست؛ بلکه از مقوله احساس و تجربه است. از این رو مؤلفه‌های حسی دارد شامل احساس واقعیت مطلق، رها شدن از محدودیت زمان و مکان و احساس آرامش را در بر می‌گیرد.

جلسه سوم

نسبت عرفان و تصوف، عرفان عملی و نظری و اسفار اربعه

اهداف درس.....	۱۸
مروری بر مباحث پیشین.....	۱۸
گفتار نخست: نسبت عرفان و تصوف.....	۱۸
دیدگاه نخست.....	۱۸
دیدگاه دوم.....	۱۸
دیدگاه سوم.....	۱۹
صوفی، مَتَصَوِّف و مُسْتَصَوِّف.....	۱۹
گفتار دوم: عرفان عملی و عرفان نظری.....	۱۹
گفتار سوم: اسفار اربعه عرفانی.....	۲۰
چکیده.....	۲۱

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ نسبت عرفان و تصوف؛
- ✓ عرفان عملی و نظری؛
- ✓ اسفار اربعه عرفانی.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسات گذشته با دو واژه کلیدی عرفان و تصوف آشنا شدیم. همچنین به پیشینه تاریخی آن‌ها و دیدگاه‌های گوناگون پیرامون معنای لغوی، ریشه و کاربردهای این دو کلمه اشاره کردیم و در ادامه ضمن ارائه تعریف‌های مختلف این دو واژه، تعریف خود را نیز بیان کردیم.

گفتار نخست: نسبت عرفان و تصوف

پیرامون نسبت میان عرفان و تصوف و تفاوت‌های آن‌ها، سه دیدگاه مهم وجود دارد.

دیدگاه نخست

از دیدگاه شهید مطهری، مبحث عرفان را از دو منظر می‌توان بررسی کرد؛ جنبه علمی - فرهنگی و دیگر جنبه اجتماعی آن. اهل عرفان با رویکرد علمی - فرهنگی عارف و علم آن‌ها عرفان نامیده می‌شود. در حقیقت عرفا با تلاش خویش، عالمان بلندمرتبه‌ای را تربیت کردند و به علوم دیگر نیز غنا بخشیدند.

همچنین استاد شهید معتقد است که اهل عرفان از منظر اجتماعی، صوفی نامیده می‌شوند. زیرا اینان بر خلاف دیگر اندیشمندان چون فقها، محدثان و شعرا آداب و رسوم اجتماعی ویژه‌ای داشتند و پایگاه اجتماعی آنان از دیگر گروه‌های جامعه متمایز بود. پوشش خاص آن‌ها خرقة بود. در خانقاه‌ها به ورد ذکر و عبادت می‌پرداختند، وضعیت ظاهری و آرایش روی و موی ویژه‌ای داشتند و آداب اجتماعی آن‌ها مخصوص بود.

از این رو هنگامی عرفا را صوفی می‌نامند که از این آداب و رسوم پیروی کنند و گرنه واژه صوفی به آن‌ها اطلاق نمی‌شود.^{۳۷} در نگرش اجتماعی به صوفیان می‌توان چرایی پیدایش و شکل‌گیری این طایفه، فراز و نشیب‌ها و کنش‌های آن را در گذرگاه تاریخ با دیگر علما چون فقها و محدثان را بررسی کرد.

در حقیقت عرفان و تصوف دو روی یک سکه هستند، عرفان بُعد علمی - فرهنگی و تصوف روی اجتماعی آن است.

دیدگاه دوم

برخی از اندیشه‌وران متأخر عرفان نظری را عرفان و عرفان عملی را تصوف می‌نامند. عرفان از بدو پیدایش تا قرن هفتم بیشتر جنبه عملی داشت، از این رو به آن تصوف یا سیر و سلوک می‌گویند. عرفان

۳۷. عرفای بزرگ شیعه در سده‌های اخیر، صوفی نامیده نمی‌شوند.

نظری در قرن هفتم، با ظهور شخصیت برجسته جهان عرفانی، محی الدین ابن عربی، شکل گرفت و نشو و نما یافت. از این رو ابن عربی را پدر عرفان نظری می‌دانند.

دیدگاه سوم

به اعتقاد برخی از دانشمندان تفاوت‌های بیان‌شده به دوره‌های اخیر مربوط است ولی در دوره‌های گذشته، به خصوص قرون اولیه، این دو واژه یک معنا داشته است؛ یعنی صوفی همان عارف و عارف همان صوفی بوده و از نظر معنا و مفهوم میان آن دو تفاوتی وجود نداشته است.

صوفی، مُتَصَوِّف و مُسْتَصَوِّف

هجویری در کشف‌المحجوب اهل عرفان را به سه دسته صوفی، مُتَصَوِّف و مُسْتَصَوِّف تقسیم می‌کند. از دیدگاه او صوفی کسی است که فانی شود و به حق باقی، از تمام مادیات و دنیا برهد و به حقیقت حقایق پیوندد. از این رو صوفی در این تعبیر فانی از ماسوی الله و باقی بالله است.

متصوِّف کسی است که در طریق فنا و بقا به مجاهدت مشغول است و در رسیدن به این مقام والای انسانی از تمام همّت و اراده خویش استفاده می‌کند اما مُستصوف به دنیا مشغول است و هیچ در فکر صوفی و متصوِّف نیست و از آن دو خبری ندارد. در حقیقت او اهل عرفان واقعی نیست.

هجویری مستصوف را نسبت به صوفی و متصوِّف، همچون مگسی می‌داند. از این رو در حوزه عرفان نیز هیچ جایگاه و ارزشی ندارد.

گفتار دوم: عرفان عملی و عرفان نظری

عارف در مسیر سیر و سلوک باید بداند از کجا آمده است و در طی طریق به چه منازل و مقاماتی خواهد رسید، چه واردات قلبی خواهد داشت و در نهایت به کجا خواهد رسید. او در حقیقت باید با چگونگی سیر و بایدها و نبایدهای مسیر آشنا باشد. عرفان عملی به این سؤالات پاسخ می‌دهد. از این رو عرفان عملی همچون علم اخلاق است. چون اخلاق نیز در پی یافتن پاسخی مناسب به بایدها و نبایدها است.

به بیانی دیگر در عرفان عملی یا سیر و سلوک، سالک به راهکارهای شرعی عمل می‌کند؛ یعنی او با عمل به شریعت، پیروی از راهنمایی‌های پیر طریقت و طی کردن مقامات و منازل در تلاش است تا به مقام عالی انسانی دست یابد، که همان فنا و بقا یا توحید و ولایت یا مکاشفات معنوی است.

از این رو سرآغاز عرفان عملی، عمل است و سرانجام آن مکاشفات معنوی یعنی گشوده شدن چشم بصیرت انسانی و نظر به وجه الله است. سالک به سبب این مکاشفات، جهان را به گونه‌ای دیگر می‌بیند، نگاهی به هستی تغییر می‌کند و به بینشی نو نسبت به خدا، جهان و هستی دست می‌یابد.

هر گاه عارف برای تبیین عقلانی و استدلالی خویش تفسیر و بینشی ارائه کند، به عرفان نظری دست یافته است. در حقیقت انسان با عمل به معرفت خاص، که همان مکاشفات است، به مقام سالک و صوفی و مقام والای انسانی دست می‌یابد. به بیانی دیگر، عملی که منشأ آن عرفان و معرفت باشد، عرفان عملی است. اما هر گاه انسان از کسوت مکاشفه خارج شود و بر تبیین عقلانی از مکاشفات خود سعی کند، عرفان نظری نامیده می‌شود. از این رو عرفان نظری مکمل عرفان عملی است، زیرا اساس عرفان نظری که مکاشفه است، حاصل عرفان عملی است.

بنا بر این سرآغاز عرفان عملی، عمل و مجاهده و سرانجام آن مکاشفه است. از سویی دیگر مکاشفه نقطه شروع عرفان نظری و نهایت آن نظر، استدلال و عقلانیت است. در حقیقت مکاشفات نهایت عرفان عملی و بدایت عرفان نظری است. بنا بر این مکاشفه یا کشف و شهود، لقاء الله و نظر به وجه الله حلقه اتصال و ارتباط عرفان عملی و نظری است.

گفتار سوم: اسفار اربعه عرفانی

محمی الدین ابن عربی، برای نخستین بار مباحث بسیاری را در حوزه عرفان اسلامی مطرح کرد که این مباحث به وسیله شاگردان و پیروان مکتب او پردازش شد. از جمله این مسائل، اسفار اربعه عرفانی است که امام خمینی (رحمه الله) در کتاب شریف مصباح/الهدایه به احیای آن پرداخت و با وضوح و صراحت و ژرفای بیشتر مطرح شد.

عرفا معتقدند که سالک راه حقیقت برای وصول به مقام والای انسانی باید چهار سفر را طی کند.

سفر اول: سَفَرٌ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى الْحَقِّ؛ سفری از خلق به سوی حق.

سفر دوم: سَفَرٌ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْحَقِّ بِالْحَقِّ؛ سفری از حق به سوی حق با حق.

سفر سوم: سَفَرٌ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْخَلْقِ بِالْحَقِّ؛ سفری از حق به سوی خلق با حق.

سفر چهارم: سَفَرٌ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى الْخَلْقِ بِالْحَقِّ؛ سفری از خلق به سوی خلق با حق.

با نگاه کلی به این سفرها می‌توان به این نتایج دست یافت:

۱. لازمه سفر نوعی تحرک، پویایی و تلاش است و عرفان با تحرک و پویایی همراه است و ایستایی و سکون در آن نیست.

۲. به جز سفر اول در بقیه سفرها عبارت «بالحق» وجود دارد و «باء» در این عبارت سببیت است یعنی این سفرها به کمک حق انجام می‌گیرند. در سفر اول حق، سالک را یاری می‌دهد ولی چون سالک به مقام توحید و فنا دست نیافته است «بالحق» بودن سفر را درک نمی‌کند و از این رو عبارت «بالحق» در سفر اول مشاهده نمی‌شود.

۳. سفر اول؛ از خلق^{۳۸} به سوی حق است. در نخستین سفر انسان از هرچه غیر خدا است جدا می‌شود و سفر معنوی خویش را به سوی خدا آغاز می‌کند. بنا بر این سالک در نخستین گام باید از غیر خدا دل برکند.

خواجه عبد الله انصاری در منازل السائرین نقطه آغاز را یقظه (بیداری) و توبه (بازگشت) می‌داند. ابن سینا نیز در اشارات آغاز راه را اراده، یعنی رغبت و جذبه می‌داند که البته این دو به هم نزدیک‌اند. پایان سفر اول دست یافتن به مقام توحید، مقام فنا و بقا و به تعبیری دیگر مقام ولایت است، از این رو بدایت سفر اول یقظه، توبه یا اراده و نهایت آن توحید و ولایت است.

سفر دوم؛ سفر از حق به سوی حق است. در این سفر سالک مظهر اسمی از خدا می‌شود و تلاش می‌کند تا به مظهر اسمی دیگر از حق دست یابد و در نهایت انسان مظهر تمام اسما و صفات حسنای الهی می‌شود.

۳۸. در سفرهای چهارگانه منظور از خلق، هر آنچه غیر خدا است، استنباط می‌شود.

سفر سوم؛ سفر از حق به سوی خلق است. سالک در این سفر آنچه از مقام حق، از طریق معرفت حقیقی و ناب، ادراک کرده است را برای خلق بازگو می‌کند. این مقام اطلاع‌رسانی و انباء است و پایان سفر سوم «نبوت» است.

سفر چهارم؛ سفر از خلق به سوی خلق است. عارف در این سفر از مظهری از خلائق به سوی مظهری دیگر از خلائق می‌رود. یعنی همان‌گونه که مظهر اسمای الهی شد، مظهر تمام‌نمای مظاهر الهی نیز بشود تا به کمال نهایی دست یابد. پایان این سفر رسیدن به مقام رسالت است.

بر این اساس پایان سفر اول مقام ولایت، پایان سفر سوم مقام نبوت و نهایت سفر چهارم مقام رسالت است. عرفا در نهایت به این نکته ژرف دست یافته‌اند که باطن نبوت، ولایت و باطن رسالت، ولایت و نبوت است. یعنی فرد رسول، پیش از رسول بودنش؛ ولی خدا و نبی حق است. ولی اگر فردی نبی الهی بود باطنش مقام ولایت است و لزوماً صاحب مقام رسالت نیست. از این رو هرگاه شخصی به مقام ولایت رسید، می‌تواند مقام نبوت و رسالت را نیز داشته باشد؛ ولی این نکته شایان ذکر است که مقام ولایت از مقام نبوت و رسالتش بالاتر است.

چکیده

✓ پیرامون رابطه میان عرفان و تصوف سه دیدگاه مطرح شده است؛ دیدگاه نخست معتقد به دو جنبه برای عرفان است. جنبه اجتماعی آن یعنی تصوف و جنبه علمی - فرهنگی آن یعنی عرفان. دیدگاه دوم، بر این باور است که تصوف بعد عملی عرفان و عرفان بعد نظری آن است. دیدگاه سوم نیز این دو اصطلاح را هم‌معنا می‌داند.

✓ عرفان عملی یا سیر و سلوک عمل به راهکارهای شرعی بر اساس راهنمایی‌های پیر طریقت است و سالک پس از طی کردن مقامات و منازل به مقام والای انسانی، که همان فنای فی الله و کشف و شهود است، دست می‌یابد. در اثر این مکاشفات چشم حقیقی عارف گشوده می‌شود و دید او نسبت به هستی و جهان تغییر می‌کند. از این رو برای تبیین عقلانی مکاشفات خویش نسبت به هستی تلاش می‌کند که حاصل آن عرفان نظری است.

✓ اسفار اربعه عرفانی از جمله مباحث حوزه عرفان اسلامی است که برای نخستین بار به وسیله محی الدین ابن عربی مطرح و بعد از سوی شاگردانش پردازش و به وسیله امام خمینی احیا شد.

✓ اسفار اربعه شامل چهار سفر است: سفر اول از خلق به خلق؛ سفر دوم از حق به حق با حق؛ سفر سوم از حق به خلق با حق و سفر چهارم از خلق به خلق با حق است. نهایت سفر اول، مقام ولایت، سرانجام سفر دوم، ظهور اسما و صفات الهی؛ پایان سفر سوم، مقام نبوت و نهایت سفر چهارم، مقام رسالت است.

جلسه چهارم

تفاوت عرفان با اخلاق، فلسفه و کلام

اهداف درس.....	۲۴
مروری بر مباحث پیشین.....	۲۴
گفتار اول: تفاوت عرفان با اخلاق.....	۲۴
الف) موضوع.....	۲۴
ب) غایت.....	۲۴
ج) روش.....	۲۵
د) بینش.....	۲۵
گفتار دوم: تفاوت عرفان با فلسفه.....	۲۵
الف) موضوع.....	۲۵
ب) غایت.....	۲۶
ج) روش.....	۲۶
گفتار سوم: تفاوت عرفان و کلام.....	۲۶
الف) موضوع.....	۲۶
ب) غایت.....	۲۶
ج) روش.....	۲۶
چکیده.....	۲۷

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ تفاوت عرفان با اخلاق؛
- ✓ تفاوت عرفان با فلسفه؛
- ✓ تفاوت عرفان با کلام.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه گذشته پیرامون نسبت میان عرفان و تصوف و بیان دیدگاه‌های گوناگون مطالبی بیان کردیم. سپس عرفان را به دو بخش عملی و نظری تقسیم و محدوده هر یک را مشخص کردیم. در نهایت مراحل کلی عرفان و سفرهای چهارگانه را، که عارف باید بپیماید، برشمردیم.

گفتار اول: تفاوت عرفان با اخلاق

همان گونه که در جلسات گذشته اشاره شد، عرفان به دو بخش عملی و نظری تقسیم می شود؛ عرفان عملی از آن جا که به عمل آمیخته است به اخلاق شباهت دارد چون اخلاق نیز علمی عملی است. میان علم اخلاق و علم عرفان وجوه متمایز گوناگونی وجود دارد که بدان‌ها اشاره می‌شود. استاد مطهری تفاوت‌ها را این گونه بیان می‌کند.

الف) موضوع

روابط انسانی به سه دسته تقسیم می شوند؛ ارتباط با خدا، با خویش خویشان و با دیگران از جمله جهان خارج. در عرفان نخستین رابطه، رابطه انسان با خدا، اصلی ترین ارتباط است که بر دیگر روابط انسانی نیز سایه می‌افکند و بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد. عرفان بدون ارتباط انسان و خدا معنا نمی‌یابد. زیرا عرفان همان معرفت راستینی است که از آن معرفت حقیقی و نظر به وجه الله حاصل می‌شود. در حوزه اخلاق نیز این سه رابطه وجود دارد. تنها تفاوتی که در این زمینه میان اخلاق و عرفان وجود دارد در نظر نگرفتن رابطه نخست یعنی رابطه انسان با خداست. از این رو به نظام‌های اخلاقی کنونی که تنها به رابطه انسان با خود و دیگران توجه می‌کنند، نظام‌های اخلاقی سکولار می‌گویند.

بنا بر این نخستین تفاوت عرفان و اخلاق این است که اخلاق سکولار محقق است ولی عرفان سکولار نمی‌تواند وجود داشته باشد، چون عرفان معرفت داشتن به مبدأ هستی است.

ب) غایت

از دیدگاه ارسطو پدر علم اخلاق، انسان در وجود خویش سه نیرو دارد؛ نیروی غضب، شهوت و حکمت. هر یک از این نیروها خود حدودی دارند، حد افراط، حد تفریط و حد وسط. از این رو هرگاه انسان به حد وسط این نیروها دست یابد، ملکه عدالت در او شکل می‌گیرد که این کمال نهایی انسان در نظام اخلاقی ارسطو است. به بیانی دیگر انسان کامل در نظام اخلاقی، انسانی معتدل و متعادل است.

اما در عرفان ملکه عدالت و اعتدال هدف نهایی نیست بلکه تنها یکی از اهداف متوسط به شمار می‌رود. عرفان نهایت کمال انسان را در واصل شدن به خدا و لقاء الله می‌داند.

ج) روش

عرفان علمی پویا است. در عرفان مقامات و منازل وجود دارد که باید مرحله به مرحله طی شود و تا هنگامی که مرحله اول طی نشود، رسیدن به مرحله‌ای دیگر غیر ممکن است. به بیانی دیگر رابطه میان مقامات و منازل در عرفان رابطه طولی است که برای رسیدن به مقام والاتر باید مقامات پیش از آن را پشت سر گذاشت. ولی در اخلاق کسب فضایل و نفی رذایل مهم است و میان آن‌ها تقریباً رابطه طولی وجود ندارد بلکه رابطه عرضی است. یعنی تمام فضایل اخلاقی سبب پرورش روح آدمی هستند و لازم نیست برای کسب یکی از آن‌ها، دیگر فضایل را نیز کسب کنیم.

عناصر روحی در اخلاق محدودند اما مفاهیم و مضامین عرفانی بسیار گسترده و وسیع هستند. در سیر و سلوک عرفانی از یک سلسله حالات و واردات قلبی سخن به میان می‌آید که شرح آن بسیار گسترده است؛ اما رذایل و فضایل اخلاقی محدود هستند.

بر اساس آنچه گذشت، عرفان و اخلاق در زمینه عملی با یکدیگر تشابه دارند. از این رو اخلاق و عرفان را نمی‌توان یکی پنداشت.

د) بینش

یکی از تفاوت‌های اصلی عرفان و اخلاق این است که عرفان دارای مبانی خاص است؛ اندیشه وحدت وجود و اندیشه اسما و صفات از مبانی ویژه عرفان است که آن را از اخلاق متمایز و متفاوت می‌کند.

گفتار دوم: تفاوت عرفان با فلسفه

چنان‌که گذشت علوم بر دو دسته‌اند: علوم عملی مانند عرفان عملی و اخلاق؛ علوم نظری مانند فلسفه و عرفان نظری. بنا بر این عرفان نظری از آن جا که در گستره علوم نظری قرار دارد، همانند فلسفه است؛ اما تفاوت‌هایی که میان این دو علم وجود دارد، عبارت‌اند از:

الف) موضوع

یکی از مؤلفه‌های اساسی در هر علم، موضوع آن است. تعریف ساده فلسفه همان علم به احوال کلی وجود است و وجود بر دو گونه است؛ وجود مطلق یا عام، وجود مقید یا مضاف.^{۳۹}

در فلسفه از وجود مطلق بدون هیچ قید و اضافه‌ای سخن به میان می‌آید و هرگاه سخن از وجودهای مقید و مضاف باشد، علوم تجربی مطرح می‌شود. در فلسفه بحث از وجود مطلق و احکام مطلق و کلی است. فلسفه تقسیمات گوناگونی را برای وجود در نظر می‌گیرد؛ همانند تقسیم وجود به واجب و ممکن. فلاسفه معتقد به اصالت وجود خدا و مخلوقات هستند؛ اما با این تفاوت که وجود مخلوقات معلول و وابسته وجود حق است. پس خدا واجب الوجود بالذات است و ممکنات قائم بالغیر هستند.

۳۹. اگر سخن از وجود این شیء و آن شیء باشد و به بیانی دیگر وجود به این شیء و آن شیء اضافه شود؛ این وجود، وجود مضاف یا مقید است. اما اگر سخن از وجود، بدون هیچ اضافه و قیدی باشد، این وجود، وجود غیر مضاف و غیر مقید است.

اما عارف بر آن باور است که ماسوی الله بهره‌ای از وجود ندارد، زیرا شأن آن‌ها تنها در این است که نشانگر وجود حق را باشند. به بیانی دیگر، در عرفان سخن از علت، معلول و اصل علیت نیست بلکه در همه جا سخن از ظاهر و مظهر است. در حقیقت ممکنات مظهر حق‌اند. یعنی ممکنات، تنها نشانگر جمال حق و آینه تمام‌نمای اسما و صفات الهی هستند. از این رو عارف وجود را تنها از آن خدا می‌داند و ماسوی الله را بهره‌ای از آن وجود می‌پندارد.

ب) غایت

غایت فلسفه فهم و غایت عرفان وصل است. بر این اساس فیلسوف بر آن است که ذهن و عقلش مشابه عالم عین شود. در بیان هدف فلسفه چنین گفته‌اند:

صِرْوَرَةُ الْإِنْسَانِ عَالَمًا عَقْلِيًّا مُضَاهِيًّا لِلْعَالَمِ الْعَيْنِيِّ.

(هدف فلسفه) تبدیل انسان به عالمی عقلی، متناظر عالم عینی و جهان خارج است.

تلاش فیلسوف، تلاشی عقلانی است و در پی یافتن نظام عقلی‌ای مشابه نظام عینی است؛ اما عارف بر آن است که به مقام وصال به مبدأ هستی دست یابد. در حقیقت غایت عرفان وصل است.

ج) روش

فیلسوف در پی آن است که به وسیله هر گزاره، قاعده و قضیه استدلالی به نظام عقلی دست یابد. کوتاه سخن آن که فیلسوف «تَحْنُ أَبْنَاءُ الدَّلِيلِ» را محور خویش می‌داند. اما عارف با ابزاری چون مجاهده، تزکیه و تخلیه باطن به مقام تجلیه، که مقام تجلی الهی است، نائل می‌شود.

گفتار سوم: تفاوت عرفان و کلام

الف) موضوع

علم کلام می‌کوشد تبیینی عقلانی از دین ارائه دهد و همچنین به شبهات علیه دین پاسخی شایسته و مناسب دهد؛ از این رو وظیفه مهم متکلمان استنباط، تنظیم، تنسيق و تبیین گزاره‌های دینی و دفاع از آن‌ها است. بر این اساس موضوع علم کلام گزاره‌های دینی، از جمله آیات قرآن و احادیث است. اما موضوع عرفان حق و مقام الوهیت است. از این رو عارف تنها به خدا می‌اندیشد و در پی وصال او است.

ب) غایت

تمام تلاش متکلم اثبات، تبیین و دفاع از گزاره‌های دینی است تا بدین وسیله دین را به صورت عقلانی و استدلالی عرضه کند. اما عارف بر آن است با طی منازل، مقامات و سیر از مرحله‌ای به مرحله دیگر به نهایت عرفان که مقام لقاء الله است، دست یازد.

ج) روش

در گذشته متکلمان به گونه‌ای گسترده از روش نقلی استفاده می‌کردند. از این رو استدلال و عقلانیت در کلام تا جایی مطرح می‌شد که در تأیید نقل باشد یا تعارضی با آن نداشته باشد. در نتیجه کلام از نقل بهره بسیاری می‌برد و عقل تنها در کنار نقل مطرح می‌شود. در کلام جدید به جز روش نقلی از روش‌های عقلی،

تجربی و شهودی نیز استفاده می‌شود ولی باز هم اصالت از آن نقل است. اما عرفا روش تزکیه باطن، تصفیه درون و مجاهده با نفس اماره را پایه و اساس کار خویش می‌دانند.

در پایان می‌توان این نکته را یادآور شد که عرفان، عرفان عملی و نظری، با آن که شباهت‌هایی با اخلاق، فلسفه و کلام دارد ولی وجوه افتراق و تمایز آن‌ها به گونه‌ای است که می‌توان آن را علمی مستقل به شمار آورد.

چکیده

✓ عرفان عملی و اخلاق هر دو از علومی هستند که جنبه عملی دارند. شباهت‌هایی میان این دو علم وجود دارد ولی اختلاف آن‌ها در موضوع، غایت، روش و مبانی به اندازه‌ای است که نمی‌توان آن دو را یک علم به شمار آورد.

✓ فلسفه و عرفان نظری شباهت زیادی به یکدیگر دارند از جمله این که هر دو جزء علوم نظری و تئوری هستند. اما وجوه تمایز این دو علم در غایت، روش و موضوع مانع اتحاد آن‌ها می‌شود.

✓ عرفان با علم کلام نیز از حیث موضوع، غایت و روش متفاوت است.

جلسه پنجم

علوم و رویکردها در حوزه عرفان

اهداف درس.....	۳۰
مروری بر مباحث پیشین.....	۳۰
علوم و رویکردها در حوزه عرفان.....	۳۰
نخست: عرفان نظری.....	۳۰
دوم: عرفان عملی.....	۳۳
سوم: عرفان تطبیقی.....	۳۴
چهارم: پیشینه‌شناسی عرفان.....	۳۵
پنجم: تفسیر عرفانی.....	۳۵
ششم: ادبیات عرفانی.....	۳۵
هفتم: فلسفه عرفان.....	۳۶
چکیده.....	۳۶

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ علوم مختلف در حوزه عرفان؛
- ✓ مهم‌ترین مباحث مطرح در هر علم.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه گذشته به نسبت‌سنجی میان عرفان با علوم چون اخلاق، فلسفه و کلام پرداختیم. عرفان از حیث موضوع، غایت و روش با این علوم متفاوت است و با وجود شباهت‌هایی میان عرفان و این علوم، نمی‌توان آن‌ها را در قالب علم به حساب آورد. از این رو می‌توان گفت عرفان علمی مستقل در کنار سایر علوم اسلامی چون فلسفه، اخلاق و کلام است. در این جلسه علوم و رویکردهای حوزه عرفان را برمی‌شماریم.

علوم و رویکردها در حوزه عرفان

عرفان اسلامی از هنگام شکل‌گیری تا کنون شاهد علوم و رویکردهای گوناگونی بوده است که می‌توان آن‌ها را به هفت گونه تقسیم کرد: ۱. عرفان نظری؛ ۲. عرفان عملی؛ ۳. عرفان تطبیقی؛ ۴. پیشینه‌شناسی عرفان؛ ۵. تفسیر عرفانی؛ ۶. ادبیات عرفانی؛ ۷. فلسفه عرفان. در این جلسه نگاهی گذرا به هر یک از این علوم خواهیم داشت.

نخست: عرفان نظری

مباحث بسیار گوناگونی در حوزه عرفان نظری مطرح می‌شوند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: توحید، اسماء و صفات الهی و کشف و شهود عرفانی، که در جلسه‌های دیگر به تفصیل در باره آن‌ها سخن خواهیم گفت. برخی از مباحث دیگر در حوزه عرفان نظری عبارت‌اند از:

۱. اعیان ثابت

از دیدگاه عرفان، جهان از خدا، اسماء و صفات او و مظاهر اسماء و صفات الهی تشکیل شده است. در این میان تنها ذات حق، اصل است و اسماء و صفات خدا جلوه‌های ذات ربوبی است و مظاهر عینی، نمودهای بیرونی اسماء و صفات هستند.

در ذیل مبحث اسماء و صفات الهی گفته می‌شود: هر اسمی از اسمای حق دو صورت دارد، صورت یا ظهور عینی در جهان خارج یا عالم کون و صورت یا ظهور علمی در عالم علم خدا. اعیان ثابت، صورت‌ها یا ظهورات علمی اسمای الهی در عالم علم خدا هستند.

هر عین ثابت می‌تواند در عالم خارج تحقق داشته باشد. مبحث اعیان ثابت از زمان ابن عربی در عرفان مطرح شده است و مهم‌ترین جایگاه آن در باره توجیه علم خدا به مخلوقات، پیش از خلق آن‌ها، است. بنا بر این تعریف، خداوند چگونه نسبت به موجودات پیش از به وجود آمدن و خلقشان علم داشته است. حال آن‌که آن‌ها وجود نداشته‌اند و علم نیز تنها به موجود تعلق می‌گیرد نه به معدوم. عرفا معتقدند، مخلوقات پیش از خلق در عالم علم خدا، عین ثابتی داشته‌اند. صورت علمی آن‌ها نزد خدا حاضر بوده است. در حقیقت علم

خدا به آن‌ها از طریق صورت علمی آن‌هاست و در هنگام خلق، موجودات از روی صورت علمی که نزد خدا داشته‌اند، خلق شده‌اند.^{۴۰}

۲. جوهر و عرض

مبحث جوهر و عرض در اصل یک مبحث فلسفی است. اگرچه در منطق هم پیرامون آن صحبت می‌شود. در فلسفهٔ مشاء، جوهر و عرض این‌گونه تعریف می‌شود:

جوهر: «ماهیتی» که هر گاه در جهان خارج موجود شود، لافی موضوع است.

عرض: «ماهیتی» که هر گاه در جهان خارج موجود شود، فی موضوع است.

ناگفته خود پیداست که عرض وجود مستقلی ندارد و حتماً باید شیئی موجود باشد تا بتواند به واسطهٔ آن شیء موجود شود. مثلاً رنگ سبز به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد و حتماً باید چیزی چون برگ درخت، یا ورق کاغذ موجود باشد تا رنگ سبز در آن شیء تحقق یابد. اما جوهر نیازمند موضوعی برای تحقق نیست. مانند عقل یا نفس یا جسم که به موضوع احتیاجی ندارند.

در فلسفهٔ صدرایی تعریف جدیدی از جوهر و عرض ارائه می‌شود. زیرا ملاصدرا اصالت را با وجود می‌داند و از این رو جوهر و عرض را این‌گونه تعریف می‌کرد:

جوهر: «موجودی» که اگر در خارج محقق شود، لافی موضوع است.

عرض: «موجودی» که اگر در خارج محقق شود، فی موضوع است.

عرفا از این دو مقوله در مسائل عرفانی بهره برده‌اند؛ ولی در تعریف آن‌ها اندکی تغییر ایجاد کرده‌اند تا با مبانی عرفانی متناسب باشند. از این رو در عرفان جوهر و عرض این‌گونه تعریف می‌شوند:

جوهر: وجود مستقل

عرض: وجود وابسته

بنا بر این تعریف عرفا معتقدند که حضرت حق جوهر است. یعنی وجود او مستقل است و ماسوی الله همه عرض‌اند، یعنی وجود آن‌ها وابسته است.

۳. حضرات خمسۀ الهیه و عوالم کلیه

در عرفان نظری پنج حضرت و متناسب با آن پنج عالم تعریف می‌شود.

اول: حضرت غیب مطلق؛

دوم: حضرت غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق؛

۴۰. اعیان عبارت‌اند از حقایق ممکنات در علم حق و صور علمی اشیا که حقایق عالم امکان مطابق آن اعیان به وجود آمده‌اند. عرفا در توجیه پیدایش اعیان می‌گویند که اعیان لازمهٔ اسماء و صفات حق‌اند. در مقام واحدیت، بر اساس تجلی حق در کسوت اسماء و صفات، نوعی کثرت پدید می‌آید که همان کثرت ناشی از اسماء و صفات است و لازمهٔ هر اسمی، مفهوم و ماهیت مناسبی با آن اسم است که همین مفاهیم که لازمهٔ اسماء و صفات است: به تعبیری دیگر آن‌ها صور اسمای الهی‌اند در علم حق و در اصطلاح علما به نام اعیان ثابت نامیده شده‌اند. (ر. ک: سید یحیی یثربی، عرفان نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۸۰ ه‍.ش، چاپ چهارم، ص ۳۳۰ - ۳۲۴).

سوم: حضرت غیب مضاف نزدیک به شهادت مطلق؛

چهارم: حضرت شهادت مطلق؛

پنجم: حضرت جامع.^{۴۱}

۴. خلافت و ولایت

بر اساس مفاهیم دینی و قرآنی انسان تنها موجودی است که شایستگی خلافت الهی را دارد و انسان کامل انسانی است که به مقام خلافت الهی رسیده باشد. انسان آن گاه می‌تواند «خليفة الله» باشد که مظهر الله باشد؛ یعنی مظهر تمام اسماء و صفات الهی باشد. در حقیقت انسانی که به این مقام می‌رسد، ولی حق است و نائل شدن به مقام ولایت آن گاه محقق می‌شود که آدمی تمام منازل کمال را پیموده و به قلّه والای انسانیت، که همان مقام «فناى فى الله» و «بقای بالله» و توحید مطلق است، رسیده باشد.

۵. معاد

در عرفان سخن از عود روح یعنی بازگشت روح است. بر اساس مبانی عرفانی بازگشت روح این گونه نیست که روح در عالمی دیگر باشد و در قیامت بازگردد. بلکه به معنای تحقق ظهور و جلوه روح است. بر این اساس تجلی و ظهور حقیقت و باطن روح همان معاد و قیامت از دیدگاه عرفانی است.

۶. انسان کامل

عرفا بر این باورند که انسان کامل، انسانی است که واصل و جامع تمام حضرات و عوالم است. یعنی جامع تمام اسماء، صفات الهی، حضرات الهی و عوالم کلیه است.

بر اساس مبانی عرفانی، انسان عالم صغیر و جهان عالم کبیر است. یعنی انسان، عصاره عالم است و اگر انسان را شرح و بسط دهیم، عالم به وجود می‌آید. اما ابن عربی این قاعده را عکس کرد. او معتقد بود این چنین سخن گفتن در باره انسان از مقام انسان می‌کاهد. زیرا آدمی مقامی والاتر و ژرف‌تر دارد. بنا بر اعتقاد او انسان عالم کبیر و عالم انسان صغیر است یعنی عالم خلاصه وجود انسان است.

۷. جبر و اختیار

از دیدگاه عرفان جبر بر دو گونه است؛ جبر مذموم و جبر ممدوح یا به تعبیری دیگر جبر سیاه و جبر سپید. جبر سیاه همان جبر فلسفی است به این معنا که تنها اراده خداوند در جهان نفوذ دارد و انسان هیچ گونه اراده‌ای ندارد و بدین سبب قدرت انتخاب و گزینش نیز ندارد. این گونه جبر از نظرگاه عارف مذموم و نکوهیده است. اما عارف از جبری سخن می‌گوید که پسندیده و سپید است. جبر سپید همان توکل به خدا است. یعنی

۴۱. عالم مخصوص حضرت غیب مطلق عالم اعیان ثابته، عالم مخصوص حضرت غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق عالم ارواح جبروتی و عالم ملکوتی است یعنی عقول و نفوس. عالم مخصوص حضرت غیب مضاف نزدیک به شهادت مطلق عالم مثال و ملکوت است. عالم حضرت شهادت مطلق عالم ملک است. عالم حضرت جامع انسان کامل است.

بر اساس آنچه گذشت عالم ملک مظهر عالم ملکوت است که عالم مثال مطلق باشد. عالم ملکوت، مظهر عالم جبروت است که عالم مجردات باشد. عالم جبروت مظهر عالم اعیان ثابته است و آن مظهر اسمای الهیه و حضرت واحدیه است و آن مظهر احدیت است. ر. ک: سید صادق گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۸ هـ.ش، ج ۴، ص ۲۲۴.

انسان در عین حالی که تنها به وظیفه‌اش عمل می‌کند، تدبیر امور دنیا و آخرت خود را به خدا می‌سپارد و در نهایت انسان سرسپرده و تسلیم محض خداوند می‌شود.

دوم: عرفان عملی

از جمله مهم‌ترین مباحث عرفان عملی، ذکر و پیر طریقت است. رابطه شریعت با طریقت و حقیقت، نیز در این رویکرد بررسی می‌شود. حالات، مقامات و منازل نیز از دیگر مسائل مربوط به این حوزه است. در جلسه‌های آینده به تفصیل پیرامون این مباحث سخن می‌گوییم.

برخی از دیگر مباحث عرفان عملی از این قرار است

۱. خرقه

صوفیان لباس و پوشش ویژه‌ای دارند که آن‌ها را از دیگر گروه‌های جامعه متمایز می‌کند. این پوشش خاص را خرقه می‌نامند.

هر یک از فرقه‌های صوفیه برای خود پوششی ویژه دارند که آن‌ها را از دیگر فرقه‌ها جدا می‌کند. از آن گذشته هر یک از منازل و مقامات نیز خرقه‌ای ویژه دارند و نهایت مرتبه خرقه‌ها، خرقه کامل انسانی است.

۲. خانقاه

عبادتگاه‌های صوفیان خانقاه نامیده می‌شود. خانقاه محلی برای وعظ پیر طریق و مکانی برای ذکر، ورد و چله‌نشینی بود. آداب دیگری نیز چون سماع در خانقاه انجام می‌گرفته و در نهایت خانقاه مکانی برای سکونت و اطعام صوفیان بوده است.

۳. سماع

سماع چرخش و حرکتی ویژه است که صوفی در پی وجد و نشاط درونی انجام می‌دهد و به این وسیله فیض و رحمت الهی را از آسمان طلب می‌کند.

۴. چله‌نشینی

در بسیاری موارد عرفا سعی می‌کنند در طی چهل روز خویشتن را خالص و پاک کنند و به مراقبه نفس بپردازند. زیر بنای این عمل بر اساس حدیثی از حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) است:

ما أَخْلَصَ عَبْدُ اللَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً إِلَّا جَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ.^{۴۲}

بنده خدای خویشتن را چهل روز برای خدا خالص نکرد، مگر آن که چشمه‌های حکمت از دلش بر زبانش جاری گشت.

بر این اساس چله‌نشینی یکی از آداب سالکان بوده است. برخی از عرفا چنان همتی داشته‌اند که چهل چله می‌گرفتند و سالیانی متمادی در چله‌نشینی بودند.

۴۲. محمدی ری شهری، علم و حکمت در قرآن و حدیث، ترجمه عبد الهادی مسعودی، قم، دار الحدیث، سال ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۰۰، ح ۵۳۶، به نقل از عیون أخبار الرضا (علیه السلام) و حلیه الأولیاء.

۵. عشق

یکی از مباحث مهم عرفان عملی، عشق است و تألیفات مختلفی نیز در این زمینه نگاشته شده که از جمله مهم‌ترین آن‌ها عبهر/العاشقین از روزبهان بقلی شیرازی است.

از دیدگاه عرفا عشق بر دو قسم است؛ عشق حقیقی و عشق مجازی. عشق حقیقی عشق به ذات حق و اسماء و صفات اوست و عشق مجازی عشق به مظاهر این اسماء و صفات و عشق به اولیای خداست که انسان را به سوی عشق حقیقی هدایت می‌کند. در این وادی سخن از عشق زمینی و خاکی نیست. از نگاه عارف عشق دنیوی عشقی مجازی نیست بلکه کاذب است. در حقیقت بدان سبب عشق نیست زیرا انسان را به سوی عشق الهی رهنمون نمی‌شود.

۶. زهد

در عرفان گاه سخن از زهد و گاه عشق است. گاهی نیز زهد و عشق با هم مطرح می‌شوند. زهد در عرفان مکتبی خاص است که آغازگر آن را حسن بصری می‌دانند. چنان‌که آغازگر مکتب عشق را رابعه عدویه دانسته‌اند. حسن بصری و رابعه عدویه هر دو در قرن دوم هجری می‌زیسته‌اند.

۷. مستحسنان^{۴۳}

از دیگر مباحث عرفان عملی است که شامل سیاحت، تزوج و عزلت‌گزینی می‌شود. شایان ذکر است که برخی از آداب ذکر شده مانند پوشیدن خرقة، خانقاه و سماع مخصوص فرقه‌های خانقاهی هستند و از دیدگاه قرآن و روایات اهل بیت (علیهم السلام) پذیرفتنی و تأیید شدنی نیستند.

سوم: عرفان تطبیقی

عرفان منحصر به اسلام نیست بلکه در جوامع و سرزمین‌های دیگر نیز مطرح بوده است؛ مانند عرفان هندی، چینی، آمریکایی، مسیحی و یهودی^{۴۴}.

امروزه چون مرزهای جغرافیایی در نوردیده شده است، تحقیقات و مطالعات گسترده‌ای به صورت مقایسه‌ای میان عرفان‌های مختلف صورت گرفته است، مانند سنجش میان عرفان اسلامی و عرفان مسیحی یا مقایسه میان عرفان چینی و عرفان آمریکایی و دیگر حوزه‌های عرفانی. امروزه این‌گونه مطالعات رو به گسترش است و در نتیجه آن وجوه افتراق و اشتراک عرفان‌های مختلف مشخص می‌شود و در نهایت می‌توان به وجه اشتراک و هسته مشترک عرفانی تمام مکاتب عرفانی پی برد.

۴۳. صوفیه برای توجیه اعمال خود و پاسخ به اعتراض‌های مخالفان موضع استحسان و استنباط را پیش کشیدند؛ به این معنا که صوفیه به سبب تصفیه باطن به حدی می‌رسند که می‌توانند به حقایق دست یابند که دیگران از درک آن‌ها محروم‌اند و این نه اجتهاد شخصی، است بلکه نتیجه یک علم الهی و لدنی است که بر باطن ایشان عطا شده است. (ر. ک: سید یحیی یثربی، پیشین، ص ۵۵). استحسان در تصوف به مراعات اعمال و آدابی گفته می‌شود که صوفیان به جا آوردن آن‌ها را از واجبات و ضروریات سلوک می‌دانند، هرچند که آن آداب و اعمال در عهد رسول خدا (صلی الله علیه وآله) معمول نبوده و در سنت ایشان نیز دیده نشده باشد. مانند خرقة پوشیدن، ساختن خانقاه، خلوت و چله‌نشینی و بسیاری دیگر از این‌گونه قراردادهای ویژه صوفیان. (صادق گوهرین، شرح/اصطلاحات تصوف، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۶ ه‍.ش، چاپ دوم، ج ۱، ص ۱۸۷ - ۱۸۵).

۴۴. عرفان یهود با عنوان قبلا یا کابالا مطرح می‌شود.

چهارم: پیشینه‌شناسی عرفان

در پیشینه‌شناسی عرفان اسلامی پرسش‌های زیر مطرح می‌شود.

خاستگاه و سرچشمه اصلی عرفان چیست؟ عرفان اسلامی زاده اسلام یا خارج از گستره اسلام است؟ عرفان اسلامی پس از تکون و پیدایش چه مراحل را طی کرده است؟ فراز و فرودهای عرفان اسلامی در چه دوره‌هایی بوده است؟ علل و عوامل این فراز و فرودها چیست؟ پیامد این فراز و فرودها چیست؟ در طول تاریخ عرفان چه فرقه‌هایی به وجود آمده‌اند و ویژگی هر یک از آن‌ها چیست؟ این پرسش‌ها جزء مهم‌ترین مباحث پیشینه‌شناسی عرفان یا تاریخ عرفان اسلامی است.

پنجم: تفسیر عرفانی

یکی از اصلی‌ترین سرچشمه‌های عرفان اسلامی، آیات قرآن است از این رو عرفا به آیات قرآن کریم اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند و تفاسیر گوناگونی به وسیله آن‌ها نوشته شده است. در باره تفسیر عرفانی آیات قرآنی دو نگرش کلی در میان عرفا مطرح است. نگرش نخست این‌که؛ تنها تعدادی از آیات قرآن تفسیر عرفانی دارند و بر این اساس، برخی آیات عرفانی قرآن را تا سصد آیه برشمرده‌اند.

نگرش دوم این‌که؛ تمام آیات قرآنی تفسیر عرفانی دارند و از این منظر آیات قرآن ظاهر و باطنی دارند و در حقیقت آن تفسیری که باطن آیات قرآنی را آشکار می‌سازد، تفسیر عرفانی است. تفسیر سهل تستری، که در قرن سوم نگاشته شده، نخستین تفسیر عرفانی است که به تفسیر برخی آیات قرآن پرداخته است. همچنین تفسیر مصطفی خمینی (رحمه الله) نیز شامل تفسیر سوره حمد و آیات ابتدای سوره بقره است. تفسیر سوره حمد امام راحل نیز جزء آخرین تفاسیری است که در این حوزه به رشته تحریر درآمده است.

در میان تفاسیر عرفانی دو تفسیر اهمیتی ویژه دارند؛ یکی تفسیر *لطائف الاشارات* اثر امام قشیری و دیگری کشف *الأسرار*^{۴۵} از خواجه عبد الله انصاری است.

ششم: ادبیات عرفانی

در آغاز شکل‌گیری عرفان، ارتباط چندانی میان عرفان و ادبیات وجود نداشت و این دو، حوزه‌ای جدای از هم داشتند. در این دوره، ادبیات در حوزه‌هایی چون ادبیات حماسی رواج داشت که شاهنامه فردوسی از مهم‌ترین آثار آن دوره است.

همنشینی ادبیات با عرفان بسیار مبارک بود. زیرا در پرتو آن ادبیات پر بار و غنی شد و ادبیات نیز عرفان را علنی و آشکار ساخت و باعث ماندگاری و جاودانگی آن شد.

برخی سنایی غزنوی را آغازگر ادبیات عرفانی دانسته‌اند و برخی دیگر حلاج را نخستین عارف ادیب به شمار آورده‌اند. دیدگاه‌های دیگری هم مطرح شده و این خود یکی از مباحث مطرح در حوزه ادبیات عرفانی است.

سبک‌های ادبی در حوزه عرفان نیز از جمله مباحث ادبیات عرفانی است. عرفان هم در حوزه نظم و هم در حوزه نثر با ادبیات درآمیخته و آثار ماندگاری در هر دو حوزه بر جای مانده است.

۴۵. این تفسیر به وسیله رشید الدین میبدی شرح داده شده است.

سرآمد ادبیات منثور عرفانی، نثرهای مسجع پیر هرات، خواجه عبد الله انصاری، است. قله بلند ادبیات عرفانی را نیز باید در اشعار دلنشین سنایی غزنوی، حافظ و مولوی به تماشا نشست

هفتم: فلسفه عرفان

فلسفه عرفان علمی است نوپدید که در آن سخن از تحلیل و بررسی مبانی عرفان است و مباحث مختلفی در آن مطرح می‌شود.

۱. زبان عرفان

در باره چیستی و چگونگی زبان عرفان ده دیدگاه وجود دارد. دیدگاه درست این است که عرفان (اسلامی یا غیر اسلامی) زبانی ویژه دارد، زبانی رمزی و اصطلاح‌مند.

در این حوزه میان زبان وحی و زبان عرفان شباهت‌هایی وجود دارد؛ از جمله این که زبان وحی زبان رمزی است و هر رمز و اصطلاحی می‌تواند به معنای باطنی خاصی تأویل شود. زبان عرفان نیز به نوبه خود مرموز و تأویل‌پذیر است.

۲. معرفت‌شناسی عرفانی

از جمله مباحث مطرح‌شده در حوزه معرفت‌شناسی عرفانی کشف و شهود است و در این حوزه پیرامون مبانی کشف و شهود، میزان واقع‌نمایی کشف و شهود و اقسام مکاشفات بحث می‌شود.

۳. عرفان و زندگی

در این حوزه به نقش عرفان در زندگی انسان‌ها پرداخته می‌شود و این که آیا عرفان در زندگی انسان‌ها تأثیری دارد یا خیر.

۴. عرفان و دین

نسبت‌سنجی میان عرفان و دین در حوزه فلسفه عرفان مطرح می‌شود. در این راستا سؤالاتی مطرح می‌شود؛ از جمله این که رابطه میان حوزه دین و حوزه عرفان چیست؟ آیا حوزه عرفان و حوزه دین دو حوزه جدا از یکدیگر است یا این که عرفان همان دین و دین همان عرفان است. یا این که عرفانی مطلوب است که زاینده دین باشد؟

چکیده

✓ عرفان اسلامی از هنگام شکل‌گیری تاکنون با علوم و رویکردهای گوناگونی مواجه بوده است و اندیشمندان گوناگونی در آن نگریسته و به مطالعه آن پرداخته‌اند. مهم‌ترین این رویکردها به شرح زیر است:

عرفان نظری؛ که شامل مباحثی چون توحید، اسماء و صفات، مکاشفه، اعیان ثابته، انسان کامل و ... می‌شود.

عرفان عملی؛ که در بر گیرنده مباحثی چون حالات و مقامات، ذکر، پیر طریقت، خرقه، خانقاه، زهد و ... است.

عرفان تطبیقی؛ که به مطالعه تطبیقی عرفان‌های مختلف می‌پردازد.
پیشینه‌شناسی عرفان؛ که از خاستگاه، فراز و فرودها و مراحل سیر و تکامل عرفان سخن می‌گوید.
تفسیر عرفانی؛ که تفاسیر عرفانی را در حوزه کار خویش بررسی می‌کند.
ادبیات عرفانی؛ که به روابط میان عرفان و ادبیات در دو حوزه نظم و نثر نظارت می‌کند.
فلسفه عرفان؛ که مبانی عرفانی را تحلیل و بررسی می‌کند و شامل مباحثی چون زبان عرفان، معرفت‌شناسی عرفانی و عرفان و زندگی است.

جلسهٔ نهم

خاستگاه عرفان اسلامی

- ۴۰..... اهداف درس
- ۴۰..... مروری بر مباحث پیشین
- ۴۰..... خاستگاه عرفان اسلامی
- ۴۰..... دیدگاه نخست: اسلام خاستگاه عرفان اسلامی
- ۴۰..... دیدگاه دوم: خاستگاه عرفان اسلامی خارج از حیطهٔ اسلام
- ۴۰..... الف) اندیشه‌های بودایی
- ۴۲..... ب) عرفان هندی (برهمنیزم - هندوئیزم)
- ۴۳..... ج) عرفان مسیحیت
- ۴۴..... د) آیین گنوسی و تفکر نوافلاطونی
- ۴۵..... ه) آیین زرتشتی
- ۴۷..... چکیده

اهداف درس

آشنایی با:

✓ نظریه‌های گوناگون پیرامون شکل‌گیری عرفان اسلامی؛

✓ خاستگاه عرفان اسلامی.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه گذشته به رویکردهای هفت‌گانه در حوزه عرفان، یعنی عرفان نظری و عملی، پیشینه‌شناسی، مطالعات تطبیقی در گستره عرفان، تفسیر و ادبیات عرفانی و فلسفه عرفان، اشاره کردیم.

خاستگاه عرفان اسلامی

عرفان اسلامی از سده دوم هجری، در دامنه جغرافیایی اسلام شکل گرفت و در قرن‌های پس از آن رشد کرد. در باره چرایی، چگونگی و سرمنشأ پیدایش آن، نظریه‌های متفاوتی ارائه شده است، که می‌توان در دو دیدگاه کلی آن‌ها را بررسی کرد:

دیدگاه نخست: اسلام خاستگاه عرفان اسلامی

پیروان این نظریه بر این باورند که اصول، مبانی و اندیشه‌های ناب عرفان اسلامی ریشه در آیات قرآنی، احادیث نبوی و دیگر متون اسلامی دارند. از این رو عرفان، علمی اسلامی است و هویتی اسلامی دارد.

دیدگاه دوم: خاستگاه عرفان اسلامی خارج از حیطه اسلام

برخی دیگر از اندیشمندان معتقدند که عرفان در خارج از جهان اسلام شکل گرفته است و اندیشه‌های عرفانی، که امروزه به نام عرفان اسلامی شناخته می‌شوند، ریشه در عرفان‌های غیر اسلامی مانند عرفان بودایی، مسیحی و ... دارد. از این رو عرفان اسلامی هویتی خارجی ندارد. در باب سرمنشأ خارجی عرفان اسلامی نگرش‌های گوناگونی مطرح شده است که به اجمال به آن‌ها می‌پردازیم.

الف) اندیشه‌های بودایی

وجود شباهت‌ها و نزدیکی‌های تاریخی و جغرافیایی میان اندیشه‌های بودا و عرفان اسلامی سبب نسبت دادن این دو به یکدیگر شده است. بر این اساس برخی از متفکران بر این نظریه، شواهدی نیز ذکر می‌کنند.

دلیل نخست: نزدیکی سرزمین

خراسان بزرگ یا دشت خاوران^{۴۶} از دیرباز مهد پرورش عرفای نامدار بوده است. نزدیکی سرزمین بودا (هندوستان) با دشت خاوران شواهدی است بر این که اندیشه‌های عرفان اسلامی ریشه در سرزمین هند دارد.

۴۶. دشت خاوران نیز گفته می‌شده است.

دلیل دوم: رواج آیین بودایی در ایران پیش از اسلام

گردشگران چینی، که با کتب مقدس بوداییان آشنا بوده‌اند، چنین گزارش کرده‌اند که در دوره ساسانیان در مسیر میان چین، هند و ایران معبد‌های بودایی یافت می‌شده است. از این رو بی‌تردید در دوره اشکانیان نیز آیین بودایی شرق ایران را فرا گرفته بود. برخی گزارش‌های تاریخی نیز از رواج سکه‌هایی با تصویر بودا در سیستان، مربوط به دو قرن پیش از میلاد، حکایت دارد.

دلیل سوم: شباهت اسطوره ابراهیم ادهم به زندگی بودا

برخی از اندیشمندان افسانه ابراهیم ادهم را، که از عرفای قرن دوم است، الهام‌گرفته از داستان زندگی بودا می‌دانند.

ابراهیم ادهم بلخی پادشاهی بود که روزی در حال شکار، ندایی شنید که او را برای دنبال کردن روبهان و غزالان نیافریده‌اند. ابراهیم به گونه‌ای دگرگون شد که خود را از اسب به زیر انداخت و جامه پشمین یکی از چوپانان را به تن پیچید و سلوک زهد و دنیاگریزی را در پیش گرفت. در زندگی بودا نیز شبیه این ماجرا رخ داده است و از این رو برخی آن را شاهی بر تأثیرپذیری و شکل‌گیری عرفان اسلامی از آموزه‌های بودا می‌دانند.

نقد و بررسی دلایل

آنچه گذشت نمی‌تواند دلیلی کافی بر پیدایش عرفان اسلامی از دامان عرفان بودایی باشد؛ کوتاه سخن آن که دلایل ذکرشده نقدپذیر هستند.

۱. تاریخ ایران باستان حکایت از آن دارد که آیین زرتشت در مراحل گوناگون همچون سده نفوذناپذیر در برابر ادیان خارجی بوده است. با وجود این نمی‌توان نفوذ گسترده آیین بودا به ایران باستان و پس از آن به جهان اسلام را نادیده انگاشت.

۲. گزارش‌های تاریخی در تذکره‌ها، تراجم و منابع اصیل عرفان اسلامی، شاهی بر این مدعاست که ابراهیم بن ادهم شخصیتی تاریخی در جهان عرفان اسلامی بوده است. از این رو نمی‌توان وجود او را اسطوره پنداشت.^{۴۷}

۳. در ادبیات عرفانی پس از سنائی غزنوی، مضامین عالی عرفانی و اندیشه‌های ناب معنوی شکوفا شد؛ ولی در این آثار ادبی نشانی از اندیشه‌های بودایی نیست حال آن که اگر اندیشه‌های بودایی در شکل‌گیری و نشو و نمای عرفان اسلامی تأثیرگذار بودند، نشانه‌های آن در ادبیات عرفانی نیز آشکار می‌شد.

۴. عرفان اسلامی در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم شکوفا می‌شود. در این عصر بیشتر صوفیان در بصره و بغداد بودند. در سده‌های پس از آن، اندیشه‌های عرفانی سرزمین‌های شرقی جهان اسلام مانند خراسان و سیستان را در بر گرفت. بر این اساس اندیشه‌های عرفانی نخستین بار در دشت خاوران شکل نگرفته است تا آن را الهام‌گرفته از اندیشه‌های بودایی سرزمین هند بدانیم. هرچند در دوره‌های پیشین و در مسیر رشد و نمو اندیشه‌های عرفان اسلامی امکان تأثیرگذاری آموزه‌های بودایی وجود دارد.

۴۷. گل‌زیر، مستشرق غربی، نیز به این مسئله معتقد است.

در نهایت این نکته شایان ذکر است که عرفان اسلامی زاده اندیشه‌های بودایی نیست؛ هرچند ممکن است در دوره‌های بعد عرفان اسلامی و اندیشه‌های بودایی از یکدیگر تأثیر پذیرفته باشند. دکتر زرین کوب نیز این دیدگاه را در کتابش چنین مطرح نموده است:

با این همه تصور آن که تمام پدیده تصوف و توسعه آن را بتوان به نفوذ بودایی منسوب داشت البته واهی و بی‌اساس است.^{۴۸}

ب) عرفان هندی (برهمنیزم - هندوئیسم)

برخی از متفکران بر این باورند که اندیشه‌های عرفانی جهان اسلام از آیین برهمن یا برهمنیزم در هندوستان الهام گرفته‌اند. ویلیام جونز نخستین کسی است که در غرب، معتقد به این نظریه است و وحدت وجود در عرفان اسلامی را با مذاهب عرفانی هندی چون ویدانته یا ویدانتا قابل مقایسه می‌داند.

ویلیام جونز، مثنوی مولوی و غزلیات حافظ را با برخی از رساله‌های عمیق و جاویدان هندی چون *بهاگاواد - گیتا* و نیز کتاب سترگ *اوپانیساده‌ها* مقایسه کرده است. آلفرد فون کرمر در قرن نوزدهم میلادی و گلدزیهر، مستشرق معروف غربی، نیز این نظریه را مطرح کرده‌اند. بیشترین دلایل این دیدگاه بر پایه گزارشات و تحقیقات ابو ریحان بیرونی استوار است.

دلایل و شواهد

ابو ریحان بیرونی در جهان اسلام نخستین کسی است که در باره مذاهب هندی مطالعه‌های گسترده‌ای انجام داده است. او در کتاب تحقیق *ما للهند* به شباهت بسیار اندیشه‌های بایزید، حلاج و شبلی به تفکرات حکیم بزرگ هندی پاتانجلی اشاره کرده است. ابو ریحان میان اندیشه‌های دو مکتب عرفان اسلامی و هندی همانندی‌های بسیاری یافته و معتقد است که می‌توان برخی منابع و نگاشته‌های اصیل عرفانی اسلامی سده‌های سوم تا هفتم را با رساله‌های سترگ عرفان هندی مقایسه نمود و مشابهت‌هایی یافت. همانندی‌های میان این دو اندیشه تا آن جا افق دید ابو ریحان را متأثر کرده است که چنین می‌نگارد: «صوفیان در اشتغال به حق طریقت پاتانجلی هندی را دارند.»

نقد و بررسی دلایل

بر پایه کاوش‌های ابو ریحان، برخی دیگر نیز مدعی شده‌اند که هندوئیسم آبخور اصلی عرفان اسلامی است. اما پژوهش‌های ابو ریحان بیرونی نشانگر آن است که عرفان اسلامی و هندی از یکدیگر پذیرفته‌اند و در حقیقت عرفان اسلامی در مرحله تکون و شکل‌گیری زاده برهمنیزم نیست.

کوتاه سخن آن که هیچ سند تاریخی مبنی بر آگاهی صوفیان صدر اسلام چون حلاج، بایزید و شبلی از عرفان هندی نیست؛ چه رسد به آن که ادعای تأثیرپذیری از آن را داشته باشیم. از این رو نمی‌توان هندوستان را خواستگاه عرفان اسلامی دانست.

البته پس از قرن هفتم، میان عرفای مسلمان و برخی عرفای هندی ارتباطاتی به وجود آمد. ظهور بزرگانی همچون معین تشتی در اجمیر، جلال تبریزی در بنگال، قطب کاکي در دهلی، محمد گیسو دراز در بند پل و عبد الله شتاری در کشمیر، پس از قرن هفتم سبب گسترش اندیشه‌های عرفانی شدند.

۴۸. عبد الحسین زرین کوب، جست و جو در تصوف/ ایران، ج ۱، ص ۴۷.

همچنین مسئله توحید اختلاف و شکاف بزرگی میان عرفان اسلامی و اندیشه‌های برهمنیزم و هندونیزم به وجود آورده است که نظریهٔ رویش عرفان اسلامی از هندوستان را منتفی می‌سازد.

اندیشه‌های عرفانی هندی بیشتر ریشه در مسائل الحادی و بت‌پرستانه دارد و تقریباً در هیچ یک از آن‌ها رنگ و بوی خداشناسی، توحید، وحدت شخصی وجود و حتی معاد به مشام نمی‌رسد؛ در حالی که این امور، محورهای اساسی اسلام و آموزه‌های عرفان اسلامی است.

ج) عرفان مسیحیت

اندیشمندان اروپایی بر این باور هستند که عرفان و تصوف اسلامی ریشه‌های در عرفان مسیحیت دارد. افرادی همچون بیکر و نیکلسون اول^{۴۹} شواهدی بر این ادعا ذکر کرده‌اند که به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

دلیل نخست: نفوذ مسیحیت در ایران قبل از اسلام

رواج آیین مسیحیت در ایران باستان، سبب پریشان‌خاطری موبدان زرتشتی شد و این نگرانی در دورهٔ شاهپور اول و جنگ با روم شرقی شدت گرفت. از سویی دیگر به سبب سهل‌انگاری پادشاهان ساسانی نسبت به ادیان و کیش‌های بیگانه مسیحیت در میان برخی نجبای ایرانی گسترش یافت؛ از این رو برخی از مسیحیان با جسارت بسیار اقدام به تخریب آتشکده‌ها و اهانت به عقاید زرتشتیان نمودند.

ماریهٔ رومی و شیرین ارمنی، همسران خسرو پرویز، مسیحی بودند و این امر سبب، آزادی عقیده و عمل مسیحیان و تبلیغ آیین‌شان در میان ایرانیان شود.

دلیل دوم: گرایش برخی فرقه‌های مسیحیت به اندیشه‌های عارفانه

برخی نحله‌های مسیحیت گرایش‌های عارفانه داشته‌اند، مانند فرقهٔ حنانه که به ظاهر به وحدت وجود و مذهب جبر معتقد بوده است. فرقهٔ مسلیان نیز فقر و درویشی را ترویج می‌کرده است.

دلیل سوم: شباهت برخی صوفیان نخستین به راهبان مسیحی

برخی مؤلفه‌ها در زندگی صوفیان با آداب و رسوم راهبان مسیحی شباهت و نزدیکی دارد؛ شباهت لباس راهبان مسیحی به خرقة صوفیان. دیگر این که صوفیان در معبدی ویژه، به نام خانقاه، به عبادت می‌پرداختند و راهبان مسیحی نیز در دیر و کنیسه آداب خویش را انجام می‌دادند. محاسبهٔ نفس و زهد نیز از دیگر مشابهت‌های تصوف اسلامی و رهبانیت مسیحی است.

این شواهد حکایت از آن دارد که مایه‌های نخستین عرفان اسلامی و شکل‌گیری آن متأثر از عرفان مسیحی است.

نقد و بررسی دلایل

دلایل و شواهد مطرح شده را چندان نمی‌توان پذیرفت؛ چرا که غیرت و تعصب شدید موبدان زرتشتی در ایران باستان همچون سدّ نفوذناپذیری در برابر مسیحیت بوده است. همچنین سبب محدودیت سیاست‌های تسامح‌آمیز برخی پادشاهان ساسانی بود. از سویی دیگر اختلاف‌های مذهبی در کلیسای شرقی خود عاملی

۴۹. نیکلسون در این باب دو دیدگاه دارد، این دیدگاه، نخستین دیدگاه او است که بعدها تغییر کرد.

بازدارنده در برابر گسترش مسیحیت در ایران بوده است. در اواخر عهد ساسانی، همزمان با پادشاهی هرمز چهارم، موبدان خواستار سخت‌گیری بر مسیحیان شدند. افزون بر این گزارش‌هایی مبنی بر رسمیت یافتن مذهب نصرانی در ایران باستان، پایه و اساس چندانی ندارند.

آموزه‌های دینی در ایران پس از اسلام بسیار پررنگ بود و حدیث نبوی «لا رهبانیه فی الاسلام» و سایر احادیث و روایات دینی سبب رویگردانی مسلمانان به آموزه‌های نصرانی شد.

کوتاه سخن آن که مسیحیت نمی‌تواند خاستگاه عرفان اسلامی باشد. هرچند برخی از نصارای ایرانی در رشد و گسترش تصوّف تأثیر داشته‌اند و عرفای بزرگ اسلامی از تعلیم مسیحی نیز بهره برده‌اند؛ ولی این امر در سده‌های پس از آن رخ داده است.^{۵۰}

با این وجود نمی‌توان زمینه‌ها و مایه‌های نخستین عرفان را از مسیحیت دانست چرا که روابط متقابل در سده‌های بعد از تکوّن، صورت گرفته است.

د) آیین گنوسی و تفکر نوافلاطونی

بر اساس این دیدگاه سرچشمه اصلی عرفان اسلامی را باید در میان آموزه‌های آیین گنوسی و در پی تفکرات نوافلاطونی جست و جو کرد. پیرامون این دیدگاه شواهد و دلایلی ذکر شده است:

دلیل نخست: روح و معنویت

جسم در مذهب گنوسی زندان روح است و رسیدن به فراسوی عالم حس، راز واقعی عرفان یا گندلیس است. در عرفان گنوسی به تضاد میان روح و ماده از یک سو و ناهمگونی میان نور و ظلمت از سویی دیگر اشاره می‌شود و تنها راه رهایی از ظلمت و جهان تیرگی رهایی یافتن از جهان ماده، کالبد و تن معرفی شده است. در حقیقت آسودگی ابدی انسان تنها با پایان یافتن جهان ماده امکان‌پذیر می‌شود.

این تفکر توده مردم را به سه گروه تقسیم می‌کند: اهل روح، اهل نفس و اهل ماده. بر این اساس ایمان نجات‌دهنده اهل روح و عرفان یا گنوسی، که مهم‌ترین مؤلفه تفکر نوافلاطونی است، منجی اهل نفس است. روح عارفی که با معرفت درونی همراه باشد، از جهان ماده رهایی می‌یابد و از نور ابدی بهره‌مند می‌شود و در حقیقت از اسارت تن و جسم مادی رها می‌شود. اما اهل ماده، هرگز راه نجاتی نخواهند یافت.

دلیل دوم: منابع اصلی

در کتاب/تولوجیا^{۵۱} به نظریه فیض، امر واحد و اندیشه لوگوس اشاره شده است که شباهت بسیاری به

۵۰. از جمله تأثیرات مسیحیت بر عرفان اسلامی در آثار ابن عربی می‌توان به مسئله آفرینش اشاره کرد.

ابن عربی در فصّ صالحی در کتاب فصوص/الحکم آفرینش را بر اساس فرد تصویر کرده است زیرا خلقت با یک کُن فرد تکوینی آغاز می‌شود و به انجام می‌رسد. اما وی در مراتب نزول بر عنصر تثلیث تأکید دارد از این رو عنصر تثلیث در عرفان ابن عربی (عرفان اکبری) اهمیت خاصی دارد.

ابن عربی در رساله/النکاح المطلق از توالد و تناسل و تکوّن سخن به میان آورده، او آفرینش و تکوین را بر اساس نکاح مطلق میان اسما و صفات الهی می‌داند و نحوه شکل‌گیری این تناکح را به صورت فرد و تثلیث بیان می‌کند.

۵۱. /تولوجیا کتاب مهمی است که تحت تأثیر اندیشه‌های افلوطین است، اما به اشتباه به ارسطو نسبت داده‌اند. این کتاب از منابع اصیل تفکر نوافلاطونی است.

مبانی عرفان اسلامی دارند.

در کتاب *تاسوعات* یا *انثادها*، از دیگر کتب افلوطین، نیز اندیشه‌های عرفانی گنوسی مشاهده می‌شود. آموزه‌های این کتاب نیز مشابهت‌هایی به تعلیم عرفان اسلامی دارد.

این‌گونه مشابهت‌ها در گستره عقاید، تعلیم، آموزه‌ها و مبانی عرفان اسلامی و تفکر نوافلاطونی نتیجه زایش و پرورش عرفان اسلامی در دامن عرفان گنوسی است.

نقد و بررسی دلایل

با نگرشی ژرف در آموزه‌ها و تاریخ دو مکتب، نادرستی این نظریه هویدا می‌شود. چرا که اصلی‌ترین رکن عرفان اسلامی، توحید است حال آن‌که مذهب گنوس بر پایهٔ ثنویت استوار است.^{۵۲} هرچند گرایش به مکتب گنوسی در برخی از مناطق ایران مشاهده شده است ولی این نکته شایان ذکر است که نخستین صوفیان و عارفان اسلامی در بصره و بغداد پا به عرصه وجود گذاشته‌اند نه در ایران. افزون بر این نمی‌توان تنها به دلیل چند مشابهت در میان این دو اندیشه، یکی را زادهٔ دیگری و دیگری را اساس و پایهٔ آن بدانیم؛ زیرا ممکن است این مشابهت‌ها به سبب ارتباط در مراحل رشد و تکمیلی دو مکتب باشد.

ه) آیین زرتشتی

عبدالحسین زرین‌کوب اندیشه‌های عرفان اسلامی را رویدادهٔ میراث زرتشت می‌داند و این نظریه را جدی‌تر از موارد گذشته، با شواهد زیر مطرح می‌کند:

دلیل نخست: تقدم روحانیت بر جهان ماده

نشانه‌های ارتباط زرتشت با عالم غیب در جای جای اوستا مشهود است. از دیدگاه اوستا، برای زرتشت مکاشفاتی رخ داده و پیش از آفرینش، اهورامزدا با او سخن گفته است، در آیین زرتشتی سخن از مردانی به میان آمده است که روحانی بوده‌اند و هنوز به عرصهٔ گیتی قدم نهاده‌اند. این آموزه‌ها با اندیشه‌های عرفان اسلامی، در بارهٔ تقدم نور محمدی بر کائنات و خلقت عالم ارواح قبل از عالم ماده، شباهت زیادی دارد. افزون بر این که برخی آموزه‌های زرتشتی یادآور عهد الست در عرفان اسلامی است.

دلیل دوم: تسبیح موجودات

آن‌گاه که زرتشت از هرمز پیرامون پیروزترین و مؤثرترین موجودات در سراسر گیتی سؤال می‌کند، اهورامزدا نام خود و امشاسپندان را یادآور می‌شود، از دیدگاه قرآن نیز تمام عالم در حال تسبیح خدایند و تمام موجودات مراتبی از فهم و شعور را دارا هستند. برخی از اندیشمندان این آموزه زرتشتی را با عالم اسماء الله، که در میان صوفیان نخستین مطرح بوده است، مرتبط می‌دانند.

دلیل سوم: ولایت

فرّه ایزدی که در تعلیم اوستا از سوی خداوند به انسان کامل اهدا می‌شود و او را شایستهٔ مقام پادشاهی و خلافت بر مردم می‌کند؛ شباهت زیادی به مقام خلافت الهی انسان در عرفان اسلامی دارد.

۵۲. مکتب نوافلاطونی گرچه بر یکتا بودن تأکید می‌کند، ولی در دیگر اصول همچون تبیین کثرت، تجلی، جایگاه انسان کامل، مقام نبوت و خلافت و آخرت‌شناسی با عرفان اسلامی تفاوت‌های اساسی دارد.

دلیل چهارم: عالم غیب

تصور عالم غیب و جهان مینوی همانند عرفان اسلامی در آیین زرتشتی وارد شده است.

دلیل پنجم: شباهت قهرمانان

در ادبیات کهن فارسی اساطیر و افسانه‌هایی وجود دارد که شباهت‌های بسیاری با تعالیم عرفانی دارد. مانند فرجام کیخسرو در شاهنامه فردوسی به اسطوره ابراهیم ادهم. برخی دیگر افسانه معراج روحانی ارتای ویراف را الگویی برای ابن عربی دانسته‌اند.

نقد و بررسی دلایل

مطابق دلایل بیان‌شده عده‌ای عرفان اسلامی را ریزه‌خوار خوان زرتشت می‌دانند و ادعای پیدایش و شکل‌گیری تصوف از آیین زرتشت را مطرح می‌کنند؛ اما بر آنچه گفته آمد اشکالاتی وارد شده که این نتیجه را ناکام می‌گذارد.

۱. دین زرتشت فاقد زمینه‌ای برای رویش عرفان

با فرض پذیرش شباهت‌های بیان‌شده نمی‌توان عرفان اسلامی را زائیده آموزه‌های زرتشت دانست. زیرا پیوسته این سؤال در ذهن تداعی می‌شود که اگر آیین زرتشت زمینه‌ای مناسب برای تحقق عرفان را پدید آورده است؛ پس چرا پیش از ظهور اسلام عرفان زرتشتی متولد نشد؟ و از آن مهم‌تر این که چرا زرتشت خود عرفان ندارد؟ با این که مذهب مجوسی به وسیله فرق گوناگونی در ایران ترویج یافته است ولی هرگز از زمین اوستا و زرتشت عرفان نروید. این امر نشانگر این است که آیین زرتشتی زمینه‌ها و شرایط لازم برای پیدایش اندیشه‌های ناب عرفانی را نداشته است.

۲. ممدوح بودن ثروت در اوستا

زهد و فقر در میان صوفیان نخستین اسلامی امری بسیار پسندیده بود، حال آن که ثروت‌اندوزی بسیار ناپسند شمرده می‌شد. اما ایرانیان زرتشتی منافاتی میان ثروت‌اندوزی و نیل به مراتب بالای روحانی نمی‌دیدند. در کتاب *گاتها* نیز ثروت، آبادنی و عمران بسیار ستوده است و زرتشت نزد سنت مزدسینان اولین گله را دارد در حالی که او نخستین روحانی و جنگ‌جو بوده است.

۳. نکوهیده بودن زرتشت از دیدگاه اسلام

مسلمانان زرتشتیان را مجوس می‌دانند و بیشترین ارتباط با آن‌ها را در حد معامله با اهل کتاب می‌دانند ولی آن‌ها به سبب اعتقاد شرک‌آمیز و ثنوی‌گری^{۵۳} از دیدگاه اسلام و قرآن مردود هستند و قرآن در این باره می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا^{۵۴}

۵۳. دوگانه‌پرستی، گروهی که به دو مبدأ قائل هستند.

۵۴. نساء / ۴۸.

مسلماً خدا، این را که به او شرک ورزیده شود نمی‌بخشاید و غیر از آن را برای هر که بخواهد می‌بخشاید و هر کس به خدا شرک ورزد، به یقین گناهی بزرگ برافته است.

با وجود چنین مغایرت‌هایی میان دو آیین آیا می‌توان پنداشت که فرقه‌ای با این عقاید در میان مسلمانان تا سالیان دراز به حیات معنوی خویش ادامه دهد و صوفیان از آموزه‌های زرتشت بهره برند.

۴. زرتشت دین ایران باستان نه ایران اسلامی

دین رسمی کشور در زمان ساسانیان و ایران باستان آیین زرتشتی بوده است. با ورود اسلام به ایران و زوال قدرت ساسانی این آیین نیز افول کرد و ایرانیان تعالیم دین جدید را که با آیین زرتشتی دشمنی داشت، پذیرفتند. از این رو احیای دوباره آن پس از یک قرن در میان ایرانیان مسلمان امری بعید به نظر می‌رسد. کوتاه سخن آن که نمی‌توان میراث زرتشت را خاستگاه عرفان اسلامی پنداشت.

در آنچه گذشت نظریه‌های گوناگونی که مبنی بر خاستگاه عرفان اسلامی در خارج از گستره اسلام مطرح شد و در نهایت می‌توان چنین گفت که آن‌ها هویت مستقلی برای عرفان اسلامی قائل نیستند و از این رو در خارج از گستره اسلام به جست و جوی ریشه‌های آن می‌پردازند. اما با نگرش ژرف به آیات قرآن، احادیث و ادعیه اسلامی آن‌ها را انباشته از مضامین ناب معنوی و روحانی خواهیم یافت که زمینه پیدایش و شکل‌گیری عرفان را در جهان اسلام پدید آورده‌اند.

چکیده

✓ در باره چرایی، چگونگی و سرمنشأ پیدایش عرفان اسلامی دو دیدگاه عمده وجود دارد؛ دیدگاه نخستین، عرفان اسلامی را زاده اسلام و متون روایی و آیات قرآنی می‌داند و دیدگاه دوم منشأ و مبدأ آن را خارج از گستره اسلام می‌داند.

✓ در دیدگاه اخیر نیز نگرش‌های مختلفی مطرح است که برخی خاستگاه آن را اندیشه‌های بودایی، برخی عرفان هندی، برخی عرفان مسیحیت و برخی نیز منشأ آن را آیین گنوسی و تفکر نوافلاطونی می‌دانند. نگرش پنجم خاستگاه عرفان را آیین زرتشتی می‌داند. طرفداران هر یک از این نگرش‌ها برای خود دلایل و شواهدی مطرح کردند که به بررسی و نقد آن‌ها همت گماشتیم و در پایان نتیجه گرفتیم که عرفان اسلامی خاستگاهی جز آیات قرآن و روایات و ادعیه ندارد.

جلسه هفتم

مراحل رشد و گسترش عرفان اسلامی (۱)

- اهداف درس..... ۵۰
- مروری بر مباحث پیشین..... ۵۰
- مراحل رشد و گسترش عرفان اسلامی..... ۵۰
- مرحله نخست: بروز استعدادها..... ۵۰
- مرحله دوم: وجود زمینه لازم..... ۵۰
- الف) آیات قرآن..... ۵۱
- ۱. رابطه خدا و ماسوا..... ۵۱
- ۲. سیر و سلوک..... ۵۲
- ۳. زهد اسلامی..... ۵۳
- ب) روایات..... ۵۴
- ج) ادعیه و مناجات..... ۵۴
- چکیده..... ۵۴

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ مراحل رشد و گسترش عرفان اسلامی؛
- ✓ برخی زمینه‌های عرفانی در قرآن و روایات.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه گذشته دیدگاه‌های مختلف پیرامون خاستگاه عرفان اسلامی مطرح شد که شامل دو دیدگاه اساسی بود. دیدگاه نخست عرفان اسلامی را برگرفته از متون آیات و روایات اسلامی می‌دانست. اما دیدگاه دوم برای عرفان اسلامی هویتی مستقل قائل نبود و ریشه آن را به فراسوی مرزهای اسلام مربوط می‌دانست. پیروان این دیدگاه، نگرش‌های متفاوتی داشتند؛ برخی عرفان اسلامی را برگرفته از آیین بودایی و برهمایی می‌دانند و برخی دیگر سرمنشأ آن را عرفان مسیحیت می‌دانستند. برخی از اندیشمندان نیز عرفان اسلامی را زائیده تفکر نوافلاطونی می‌دانند و گروهی دیگر عرفان اسلامی را میراث‌دار عرفان زرتشتی به شمار می‌آورند.

در جلسه گذشته این دیدگاه‌ها را بررسی نمودیم و در نهایت به این نتیجه رسیدیم که عرفان اسلامی هویتی مستقل دارد و سرچشمه‌های آن را می‌توان در میان آیات و روایات ژرف معنوی و مناجات‌های روح‌بخش اولیای دین جست و جو کرد.

مراحل رشد و گسترش عرفان اسلامی

عرفان اسلامی، چنان‌که گذشت، از دل آیات پرمایه قرآن، ادعیه و روایات ژرف نبوی زاده شد؛ اما تا رسیدن به موقعیت کنونی خویش راهی به درازای تاریخ پیمود و مراحل گوناگونی را پشت سر گذاشت. در این جلسه بر آنیم مراحل گوناگون رشد و گسترش این علم را برشمردیم.

مرحله نخست: بروز استعدادها

ظهور و بروز جریان و رویکردی در میان یک ملت، نیازمند آمادگی مردم و پذیرفته شدن و از سوی آن‌ها است. در حقیقت پذیرش اسلام و تشیع در بین ایرانیان به سبب شایستگی و پذیرش چنین افکاری از سوی آن‌ها بود.

مسلمانان و از جمله ایرانی‌ها استعداد و آمادگی بسیاری برای پذیرش عرفان و تصوف داشتند و این نیاز خود سبب ظهور این علم در بین مسلمانان شد.

مرحله دوم: وجود زمینه لازم

ریشه‌های نخستین عرفان اسلامی را می‌توان در میان آیات قرآنی و احادیث معصومان یافت. متون اسلامی آکنده از معارف ناب و ژرف عرفانی و معنوی است که دست‌مایه‌های عرفان اسلامی را تشکیل می‌دهند. برای دستیابی به هدف نهایی چند نمونه از این متون اسلامی عرفانی را بررسی می‌کنیم.

الف) آیات قرآن

مضامین و مفاهیم عرفانی در سراسر آیات قرآن موج می‌زند. چند نمونه از این مفاهیم را در لا به لای آیات قرآن کاوش می‌کنیم.^{۵۵}

۱. رابطه خدا و ماسوا

قرآن هرگز رابطه خدا و ماسوا را مانند رابطه میان یک بنا و بنا یا رابطه میان ساعت‌ساز و ساعت تصویر نمی‌کند؛ چرا که بنا و ساعت پس از ساخته شدن از سازنده خود بی‌نیاز هستند و می‌توانند به مسیر حیات خویش ادامه دهند. آیات قرآن این پیوستگی را حتی از رابطه علی و معلولی، آن‌گونه که فلاسفه تصویر می‌کنند، فراتر می‌داند.

قرآن خداوند را پیوسته همراه آدمی می‌داند.

هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ^{۵۶}

هر کجا باشید او با شماست.

فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثُمَّ وَجَّهُ اللهُ^{۵۷}

پس به هر سو رو کنید آن جا روی [به] خداست.

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ^{۵۸}

خداوند نور آسمان‌ها و زمین است.

یعنی خدا نور است، باطن و حقیقت آسمان و زمین نور است. در حقیقت وجود خدا همان نوری است که باطن آسمان و زمین است و این همان اتحاد ظاهر و مظهر است که در عرفان مطرح می‌شود.

با نگاهی ژرف به این آیه متوجه می‌شویم که خداوند در بر گیرنده تمام این اسماء و صفات عظمی، علیا و حسنی الهی است.^{۵۹} شاید از دیدگاه منطق‌دانان و فلاسفه جمع میان اضداد، اول و آخر، محال است ولی چنین امری در نظر عرفا غیر ممکن نیست. در حقیقت مقام «هو» می‌تواند جامع صفات اول، آخر، ظاهر و باطن باشد. زیرا این چهار صفت از اسمای ذات احدی هستند و هر یک ظهوری از آن ذات به شمار می‌آیند.

قرآن رابطه خدا و ماسوی را به گونه‌ای دیگر نیز تصویر کرده و آن مسئله قرب است.

بر این اساس رابطه خدا با بندگان از رابطه شاه‌رگ با آن‌ها حیاتی‌تر است.

نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ^{۶۰}

۵۵. این نکته شایان ذکر است که برداشت‌هایی بدین‌گونه از آیات و احادیث، از دیدگاه عرفا است که در تفاسیر عرفانی مانند کشف‌الأسرار/خواجه عبد الله انصاری، لطائف‌الایشارات/امام قشیری و بیان‌السعادة/سلطان علی شاه بدان اشاره شده است.

۵۶. حدید/۴.

۵۷. بقره/۱۱۵.

۵۸. نور/۳۵.

۵۹. هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ؛ او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او به هر چیزی دانا است. [حدید/۳].

۶۰. ق/۱۶.

ما از شاه‌رگ [او] به او نزدیک‌تریم.

اگر رابطه شاه‌رگ با انسان قطع شود، انسان نابود می‌شود؛ این امر در ارتباط میان ماسوا و خدا نیز حاکم است با گسستن رابطه ماسوا از خدا، نابودی و فنا بر ماسوا چیره خواهد شد.

خداوند در آیه ۲۴ سورة انفال به حائل شدن خود میان انسان و قلبش اشاره می‌کند:

وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ^{۶۱}

و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حایل می‌گردد.

در این آیه مراد از «مرء» آدمی است و مراد از قلب، حقیقت انسان است. یعنی خداوند میان انسان و حقیقت انسان حائل می‌شود. به تعبیر علامه طباطبائی اگر انسان خواهان رسیدن به شخصی باشد و میان او و آن شخص دیگر مانعی باشد باید نخست از آن حائل بگذرد تا به آن مطلوب خود دست یابد. بنا بر این دستیابی مطلوب تنها با عبور از حائل امکان‌پذیر است.

با توجه به مضمون آیه خدا میان آدمی و حقیقت او حائل است. از این رو برای نیل به حقیقت آدمی باید از حائلی، که خدا است، عبور کرد. به بیانی دیگر برای رسیدن خودشناسی باید از خداشناسی عبور کرد و به بیانی دقیق‌تر خداشناسی همان خودشناسی و خودشناسی همان خداشناسی است. در احادیث معرفت نفس به این مضمون اشاره شده است:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ^{۶۲}

هر کس خود را شناخت، خدایش را می‌شناسد.

در این حدیث شریف هر دو فعل به صورت ماضی آمده است. یعنی هر کس خود را شناخت خدای را شناخت نه این که خدای را خواهد شناخت چرا که فعل دوم ماضی است نه مضارع. از این رو همان خداشناسی است. این گونه از آیات قرآنی ناظر به رابطه خدا با ماسوا است و با مضامین بلند عرفانی کاملاً سازگاری دارد.

۲. سیر و سلوک

برخی از آیات قرآنی، دست‌مایه‌ای برای صوفیان در طی منازل و مقامات شده است. مانند آیه ۶۹ سورة عنکبوت:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا وَلَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلًا

کسانی که «در ما» تلاش کنند ما آن‌ها را به سوی «راه‌های خود» راهنمایی می‌کنیم.

برخی این آیه را به اشتباه چنین ترجمه می‌کنند: «کسانی که در راه ما تلاش می‌کنند، ما آن‌ها را به سوی خود هدایت می‌کنیم»، در حالی که بنا بر این ترجمه باید می‌فرمود: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا سُبُلًا لَّنَهْدِيَنَّهُمْ إِلَيْنَا».

به آیات توبه نیز در عرفان عملی استناد می‌شود.

۶۱. انفال / ۲۴.

۶۲. محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ هـ، چاپ دوم، ج ۲، ص ۲۲.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ۖ^{۶۳}

ای کسانی که ایمان آورده‌اید به درگاه خدا توبه‌ای راستین کنید.

در این آیه، از انسان‌های مؤمن به توبه نصوح و راستین سفارش شده‌اند. در عرفان نیز توبه یکی از مقامات عرفان عملی است و از این رو صوفیان از این آیه بهره می‌برند. در آیه‌ای دیگر چنین آمده است:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ^{۶۴}

و اما کسی که از ایستادن در برابر پروردگارش هراسید و نفس خود را از هوس بازداشت پس جایگاه او همان بهشت است.

این سخن الهی به خوف از مقام رب است و نهی نفس از هوی پرستی اشاره می‌کند؛ حال آن که این هر دو از آموزه‌های سیر و سلوک هستند. هرچند در باره برخی از این مطالب در اخلاق نیز سخن به میان آمده است؛ ولی این گونه اخلاق‌ها بیشتر اخلاق عرفانی هستند مانند قوت القلوب ابو طالب مکی، کشف المحجوب هجویری و اوصاف الاشراف خواجه نصیر طوسی.

۳. زهد اسلامی

دسته‌ای از آیات نورانی قرآن نیز منادی زهد در دنیا و دل نبستن به دنیای فانی است.

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ^{۶۵}

و زندگی دنیا جز مایه فریب نیست.

زندگانی همانند کالایی فریبنده است که آدمی پیوسته باید خویشتن را از فریب‌های آن دور سازد.

مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى^{۶۶}

برخورداری [از این] دنیا اندک و برای کسی که تقوا پیشه کرده‌اند، آخرت بهتر است.

بهره دنیا بسیار اندک و ناچیز است و از این رو شایسته دل خوش داشتن نیست. آخرت برای پرهیزکاران

خیر بیشتری دارد.

الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا^{۶۷}

مال و پسران زیور زندگی دنیایند و نیکی‌های ماندگار از نظر پاداش نزد پروردگارت بهتر

و از نظر امید [نیز] بهتر است.

مال و فرزند زینت و زیبایی زندگی دنیا است همان دنیایی که همچون کالایی فریبنده و ناچیز شمرده می‌شود. این گونه آیات انسان را به زهد، دوری از دنیا و دل نبستن به زیبایی‌های آن سفارش می‌کند. با وجود این آیا شایسته است برای مفهوم زهد بستری را در آیین‌های دیگر جست و جو کنیم.

۶۳. تحریم / ۸.

۶۴. نازعات / ۴۰ و ۴۱.

۶۵. آل عمران / ۱۸۵.

۶۶. نساء / ۷۷.

۶۷. کهف / ۴۶.

ب) روایات

روایات معصومان (علیهم السلام) نیز آکنده از مضامین و معارف بلند عرفانی است. مانند کلام گهربار حضرت علی (علیه السلام):

قَدْ أَحْيَى عَقْلَهُ وَأَمَاتَ نَفْسَهُ، حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ وَلَطَفَ غَلِيظُهُ وَبَرَّقَ لَهُ لَامِعٌ كَثِيرُ الْبَرَقِ فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ وَسَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ.^{۶۸}

خرد خویش را زنده ساخت و نفس خویش را میراند تا در وجودش درشت‌ها نازک و غلیظ‌ها لطیف شدند و نوری درخشان در قلبش همانند برقی جهیدن گرفت این نور راهش را آشکار و او را سالک راه ساخت.

این‌گونه مفاهیم در نهج‌البلاغه و سایر متون دینی فراوان به چشم می‌خورد و پژوهشگر با کاوش در بیکرانه این احادیث می‌تواند در دریای زهد و معنویت اسلامی غور کند.

ج) ادعیه و مناجات

در ادعیه اسلامی نیز می‌توان نمونه‌های بی‌شماری یافت.

دعای کمیل، دعای ابو حمزه ثمالی، دعای عرفه امام حسین (علیه السلام)، مناجات شعبانیه و نجوای عاشقانه امام سجاد (علیه السلام) در صحیفه سجادیه و دیگر منابع دعاهاى اسلامی همه و همه گنجینه‌های عظیمی از معارف والا اندیشه‌های ناب روحانی و معنوی است که می‌تواند سبب جریانی بزرگ به نام عرفان دینی و اسلامی شود. آیا با وجود این چشمه‌های جوشان و زلال معنوی شایسته است در آن سوی مرزهای اندیشه اسلامی به دنبال سرچشمه عرفان اسلامی باشیم؟

آنان که کمترین آگاهی از این معارف داشته باشند، بی‌تردید عرفان اسلامی را زائیده این معارف شگرف خواهند دانست و از این رو است که حتی از برخی مستشرقان نیز عرفان اسلامی، را علمی اسلامی می‌دانند. نیکلسون دوم، که از بزرگ‌ترین محققان در زمینه عرفان اسلامی است، تصوف را زائیده اسلام می‌داند و ماسینیون، دیگر پژوهشگر حوزه عرفان، معتقد است که بذر حقیقی تصوف در قرآن است. جرج جرداق در این باب بیانی زیبا دارد «من تعجب می‌کنم از این اشخاص درست مثل کسی که در کنار رودخانه‌ای زلال ظرفی پرآب در دست دارد و ما در اندیشه این باشیم که او ظرف خود را از کدامین برکه پر کرده است و زلال جاری پیش پای او را نادیده بگیریم.»

این نکته قابل ذکر است که در دوره‌های بعد برخی از صوفیان پیرایه‌های ناشایست مانند لباس‌های ویژه (خرقه)، حرکات ویژه (سماع)، محل‌های ویژه (خانقاه) و ... را به عرفان ناب قرآنی و اسلامی افزودند که اعمال آنان به هیچ وجه شایسته عرفان اسلامی نیست و باید آن را از چهره عرفان راستین زدود.

چکیده

✓ خاستگاه عرفان و تصوف اسلامی آیات قرآن، ادعیه و روایات نبوی است که در طول قرن‌های متمادی مراحل گوناگونی را برای رشد و دگرگونی خود پشت سر نهاده است. در این درس به دو مرحله از مراحل

۶۸. نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۰، تحقیق محمد عبده.

پنج‌گانه آن اشاره رفت. نخست مرحله پذیرش اسلام و تشیع در بین ایرانیان بود که به دنبال آن عرفان و تصوف نیز به سبب استعداد والای مردم این مرز و بوم به گرمی مورد استقبال قرار گرفت.

✓ مرحله دوم نیز وجود سرچشمه‌های عرفان و تصوف اسلامی در متون دینی است که دست‌مایه‌های اولیه عرفان و تصوف را تشکیل داد. مضامینی چون رابطه خدا با ماسوا، سیر و سلوک و زهد، در قرآن و نهج‌البلاغه و مضامین بلند عرفانی در ادعیه ائمه (علیهم السلام) از قبیل دعای کمیل و ابو حمزه ثمالی را می‌توان از نمونه‌های این متون برشمرد.

جلسه هشتم

مراحل رشد و گسترش عرفان اسلامی (۲)

اهداف درس.....	۵۸
مروری بر مباحث پیشین	۵۸
مرحله سوم: رویش جوانه‌ها.....	۵۸
مهم‌ترین چهره‌های عرفانی این دوره.....	۵۹
مرحله چهارم: گسترش عرفان اسلامی.....	۶۰
عارفان برجسته این عصر	۶۰
مرحله پنجم: آموزش و تدوین عرفان.....	۶۲
چکیده	۶۴

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ مراحل رشد و گسترش عرفان اسلامی؛
- ✓ شخصیت‌های تأثیرگذار در مسیر رشد؛
- ✓ مهم‌ترین تألیف‌های عرفانی.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه گذشته بیان کردیم که در فرهنگ عربی و ایرانی زمینه‌های لازم برای ظهور و بروز عرفان وجود داشت. با درخشش آفتاب اسلام بستری مناسب برای عرفان اسلامی پدید آمد. مضامین بلند عرفانی و معنوی آیات قرآنی، احادیث و ادعیه پرمغز معصومان (علیهم السلام) نخستین دست‌مایه‌های متولد شدن عرفان اسلامی بودند. در این جلسه مراحل بعدی رشد و گسترش عرفان اسلامی را بررسی می‌کنیم.

مرحله سوم: رویش جوانه‌ها

مجموعه آیات قرآنی، احادیث نورانی معصومان و مناجات‌های عاشقانه اسلامی در کنار زندگی و رفتار زاهدانه پیامبر و خاندانش سبب رویش جوانه عرفان اسلامی در اواخر قرن اول یا اوایل قرن دوم هجری شد. این جریان شخصیت‌های بزرگی را در دامن خود پروراند و در نهایت مجموعه‌ای منسجم به نام تصوف و عرفان اسلامی را پدید آورد.

در باره نقطه آغازین عرفان اسلامی چند دیدگاه وجود دارد:

۱. تفسیر منسوب به امام صادق (علیه السلام) آغازگر تصوف اسلامی است؛

۲. زندگی زاهدانه اصحاب صفة بنای تصوف را پایه‌ریزی کرد.

۳. زهدگروی اسلامی ریشه در خطبه‌های آتشین حضرت علی (علیه السلام) در نکوهش دنیا و تشویق به زهد دارد؛

۴. حسن بصری آغازگر جریان تصوف اسلامی است.

به هر روی تذکره‌ها و کتاب‌های عرفانی معمولاً حسن بصری را آغازگر تصوف و زهدگروی اسلامی می‌دانند. او از شخصیت‌های مورد سرزنش حضرت علی (علیه السلام) است و شاید چون تذکره‌های عرفانی و کتاب‌های تاریخی بیش‌تر به وسیله اهل سنت نگاشته شده از این رو او را آغازگر عرفان اسلامی معرفی کرده‌اند.

مهم‌ترین چهره‌های عرفانی این دوره^{۶۹}

۱. حسن بصری (۱۱۰ - ۲۲ هـ)

او را چنان که گذشت آغازگر عرفان می‌دانند. او اهل زهد و پرهیزکاری بود و دیدگاهی کاملاً منفی نسبت به دنیا داشت. مالک دینار گوید: «از حسن پرسیدم عقوبت عالم چیست؟ گفت: مردن دل گفتم: مرگ دل چیست؟ گفت: حُبِّ دنیا»^{۷۰}

حسن بصری در دوره‌ای می‌زیست که اوج فتوحات اسلام بود. گسترده‌ی مرزهای سرزمین اسلامی در شرق از رود سند نیز گذشته و سپاه اسلام به پشت دروازه‌های هندوستان رسیده بود. در شمال شرق نیز لشکریان اسلام تا ماوراءالنهر پیش رفته بودند. مسلمانان در غرب نیز توانستند با تصرف شمال آفریقا از جبل الطارق گذشته و تا قلب قاره سبز را به زیر سم اسبان خود بگیرند. در چنین شرایطی غنائم جنگی فراوانی به سوی سرزمین‌های اسلامی روانه شد و باعث تمایل بیش از اندازه مسلمانان به دنیا و علاقه به زینت‌های دنیایی شد حال آن که قرآن تمام این‌ها را فانی و تنها ذات پروردگار را پایدار می‌داند.^{۷۱}

در چنین شرایطی حسن بصری که حکومت‌مداری را همچون عمل شر می‌دانست در چنین شرایطی مکتب زهدپیشگی و زهدگروی اسلامی را بنا نهاد.

۲. عبد الواحد بن زید (م ۱۷۷ هـ)

او از شاگردان حسن بصری است که افکار و اندیشه‌های پیر خود را به سوریه برد و دیدگاه‌های بصری را در شام گسترش داد.

۳. رابعه عدویه (م ۱۸۰ یا ۱۸۵ هـ)

رابعه نخستین بانوی صوفی است که عنصر عشق را وارد تعالیم صوفیان کرد. از این رو گفته‌اند رابعه بنیانگذار مکتب عشق و حُب در عرفان اسلامی است.

۶۹. برای آشنایی با چهره‌های عارفان و آگاهی از طبقات آنان می‌توان به کتاب‌های طبقات صوفیه مراجعه کرد برخی از آن‌ها به این قرارند:

۱. زین الدین محمد عبد الرووف المناوی، *الکواکب الدریه فی تراجم السادة الصوفیه* (طبقات الکبری)، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۹ م؛

۲. ابی عبد الرحمن سلمی (۴۱۲ هـ)، *طبقات الصوفیه*، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۹۹۷، چاپ سوم؛

۳. عبد الرحمن بن احمد جامی، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح و مقدمه مهدی توحیدی پور، کتابفروشی سعدی، ۱۳۶۶ هـ.ش؛

۴. ابن ملقن، عمر بن علی بن احمد المصری (۸۰۴ هـ)، *طبقات الأولیاء*، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۹۹۴ م، چاپ دوم؛

۵. *تذکره الأولیاء*، عطار نیشابوری.

۷۰. عطار نیشابوری این مطلب را در *تذکره الأولیاء* در ذکر حسن بصری نقل کرده است.

۷۱. *کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَاَن * وَیَبْقَى وَجْهٌ رَبِّکَ دُو الْجَلالِ وَالْاِکرام* ؛ هرچه بر [زمین] است، فانی‌شونده است و ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند. [الرحمن / ۲۷ - ۲۶]

۴. ابراهیم ادهم (م ۱۶۱ یا ۱۶۲ هـ)

ابراهیم در تصوف اسلامی یکی از نمادهای فقر، ورع و دیدار حق است. جنید او را همچون کلید علوم تصوف می‌داند. او نخستین فردی است که مراحل زهد را طبقه‌بندی کرد. همچنین میان او و ابو زید جزامی گفت و گویی صورت گرفته که در خلال آن به رؤیت وجه کریم پروردگار اشاره شده است. از این رو می‌توان گفت عرفا نسبت به رؤیت خدا، که در مراحل نخستین رشد و تصوف عرفان مطرح شده است، نگرشی مثبت داشته‌اند.

۵. شقیق بلخی (م ۱۷۴ یا ۱۸۴ هـ)

شقیق نخستین فردی است که زهدگروی در تصوف اسلامی را به خراسان و دشت خاوران وارد کرد؛ یعنی او واسطه جابه‌جایی عرفان از غرب ایران (عراق کنونی و عربستان) به سوی شرق ایران (خراسان بزرگ) است.

۶. معروف کرخی (م ۱۰۰ هـ)

معروف کرخی از بزرگان عرفای قرن دوم است که در سلسله یکی از مهم‌ترین فرق صوفیه به نام فرقه ذهبیه قرار دارد.

از دیگر چهره‌های این دوره می‌توان به سفیان ثوری (م ۱۶۱ هـ)، داود طائی (م ۱۶۵ هـ) و فضیل عیاض (م ۱۸۷ هـ) اشاره کرد.

تصوف در این میان از بین گرایش‌های زاهدانه و عاشقانه سر برآورد و رفته رفته به جریانی خاص تبدیل شد و طرفدارانی پیدا کرد. این مرحله را می‌توان مرحله تکون و شکل‌گیری عرفان نامید.

مرحله چهارم: گسترش عرفان اسلامی

در قرن سوم تصوف گسترش زیادی یافت و به تدریج شکوه و ظواهری به خود گرفت. صوفیه به جز قرآن و احادیث، اقوال بزرگان خود را نیز در قالب تعالیم به مریدان خود آموزش می‌دادند. صوفیان در این دوره کتاب‌هایی نیز نگاشتند. هم‌زمان با گسترش فضای باز علمی در قرن سوم و ترجمه آثار یونانی، صوفیان نیز به علمی کردن مباحث و آموزه‌های خویش همت گماشتند. مکتب زهد بر آن شد تا اصول و مبانی خود را با علم حدیث سازگار کند؛ چرا که در این دوره علوم و مباحث حدیثی اوج گرفتند و کتب شش‌گانه حدیثی اهل سنت در این دوره تدوین شدند.

عارفان برجسته این عصر

۱. حارث محاسبی (م ۲۴۳ هـ)

حارث در اوج مباحثات و منازعات معتزله و اهل حدیث پا به صحنه گذاشت. او از نخستین نویسندگان صوفی است که در رساله *الرعاية لحقوق الله* مباحث گوناگون صوفیه را به اختصار بیان کرد. دو رساله دیگر نیز به نام *رسالة التوهم* و *رسالة البعث والنشور* به او نسبت داده‌اند.

۲. ذوالنون مصری (م ۲۴۵ هـ)

او نخستین فرد از میان صوفیان است که به دلیل عقاید صوفیانه مدتی زندانی شد. هجویری او را یکی از بزرگ‌ترین اولیا و اهل معنا نامیده است.

۳. بایزید بسطامی (م ۲۶۷ هـ)

سلطان العارفین و برهان المحققین بایزید بسطامی، رهبر مکتب بغداد و نماد تصوف اسلامی است. جنید بغدادی گوید: «بایزید در میان ما چون جبرئیل است در میان ملائکه.»

تأثیر این شیخ خراسانی بدان پایه است که کوشش‌های فراوانی از سوی غربی‌ها مانند ماگراتسمیت، ماسینیون و نیکلسون در باره او صورت گرفته است. بایزید نخستین فردی است که در باره محبت و فنا سخنانی به صراحت بیان کرد و از او شطحیاتی^{۷۲} معروف شده است، مانند این که می‌گفت: «سُبْحانی ما أَعْظَمَ شأنی».

۴. ابو سعید خراز (م ۲۸۶ هـ)

از جمله صوفیانی است که سعی داشت عقاید خویش را با سنت نبوی همراه کند. از او رساله‌ای به نام *رسالة الصدق* بر جای مانده است.

۵. ابو حسین نوری (م ۲۵۹ هـ)

او را از آن سبب نوری می‌نامیدند که در شب تاریک به خوبی می‌دید و اگر در شب سخن می‌گفت نور از دهان او خارج می‌شد به گونه‌ای که خانه روشن می‌شد. *رسالة مقامات قلوب* او تحلیل ظریفی از روان‌شناسی و انسان‌شناسی عارفانه است.

۶. جنید بغدادی (م ۲۹۷ یا ۲۹۸ هـ)

او را شیخ الطائفه، سید الطائفه و طاووس العلماء نامیده‌اند. بنای طریقت او تهذیب دائمی روح، ذکر مداوم و محو در جمال و جلال الهی است. جنید از نخستین صوفیانی است که به مقام شامخ امیر مؤمنان علی (علیه السلام) توجه کرده است. او در کلامی چنین گفته است: «اگر مرتضی یک سخن به کرامت نگفتی اصحاب طریقت چه کردند؟» همچنین می‌گوید: «شیخ ما در اصول و فروع و بلا کشیدن امیر مؤمنان علی (علیه السلام) است.»

جنید بغدادی به شدت بر طریق اعتدال بود و بر این مسئله پای می‌فشرد. به واسطه او معرفت، توحید و راز و رمز در عرفان مطرح شد و گسترش یافت.

۷۲. شَطْح در لغت به معنای حرکت است و در اصطلاح عرفا گفته‌ای پیچیده و استوار را گویند که در توصیف وجد درونی، یعنی در اثر غلبه وجد بر او چیره می‌شود، بر زبان او جاری می‌شود و جز اندکی توان فهمیدن آن را ندارند. برای آگاهی بیشتر، رک: ابو نصر سراج طوسی، *اللمع فی التصوف*، تصحیح و تحشیة رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲.

۷. حسین بن منصور حلاج (م ۳۰۶ یا ۳۰۹ هـ)

او را قتیل الله خوانده‌اند چون غرق دریای موج فنا و در نهایت سوز و عشق بود و سرانجام در راه عشق جانش را فدا کرد.

مرحله پنجم: آموزش و تدوین عرفان

گسترش روزافزون تصوف در بلاد اسلامی و از سویی دیگر رواج مباحث کلامی میان اشاعره و معتزله و سودای پیوند میان شریعت و طریقت، که برخی از بزرگان تصوف در سر می‌پروراندند، انگیزه‌ای برای تألیف و تدوین اصول و مبانی تصوف شد تا بدین سبب به مخالفان نیز پاسخ‌هایی شایسته دهند. برخی از متصوفه سعی در تربیت شاگردان و انتقال این مطالب به دیگران نمودند و برخی دیگر نیز در جهت تدوین کتب دست به کار شدند که نتیجه آن تألیف ده‌ها کتاب و رساله در موضوعات مختلف عرفانی است.

برخی از این تألیف‌های صوفیانه عبارت‌اند از:

۱. رساله الرعایة لحقوق الله، حارث محاسبی (م ۲۴۳ هـ): برخی این رساله را نخستین نگاشته در حوزه عرفان دانسته‌اند؛

۲. التَّعَرُّفُ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ، ابو بکر محمد کلاباذی (م ۳۸۰ هـ): بر این کتاب شرحی نگاشته شد و سپس شرح و اصل آن خلاصه شد که امروزه این خلاصه موجود است. کتاب التَّعَرُّفُ را دومین اثر عرفانی برشمرده‌اند؛

۳. قوت القلوب، ابو طالب مکی (م ۳۷۶ هـ): این کتاب شامل مطالب عرفانی اخلاقی است؛

۴. اللمع فی التصوف، ابو نصر سراج طوسی (م ۳۷۸ هـ): در این کتاب مسائل تصوف به گونه‌ای کاملاً دسته‌بندی شده، ارائه شده است. این کتاب از مهم‌ترین کتب در زمینه عرفان است؛

۵. طبقات الصوفیه، عبد الرحمن سلمی (م ۴۱۲ هـ): این کتاب نخستین اثر در حوزه طبقات صوفیه است که خواجه عبد الله انصاری آن را با تغییرات اندکی بازنویسی کرد. جامی در نفحات الانس از طبقات صوفیه بسیار استفاده کرده است؛

۶. أسرار التوحید، محمد بن منور (قرن پنجم): این کتاب در بر دارنده شرح حالات ابو سعید ابو الخیر است که به وسیله یکی از نوادگانش نگاشته شده است؛

۷. کشف المحجوب، ابو اسحاق هجویری (قرن پنجم)؛

۸. الرسالة القشیریة، ابو القاسم قشیری (قرن پنجم)؛

۹. منازل السائرین، خواجه عبد الله انصاری (قرن پنجم)؛

۱۰. صد میدان، خواجه عبد الله انصاری (قرن پنجم)؛

۱۱. رسائل فارسی، خواجه عبد الله انصاری (قرن پنجم)؛

۱۲. تمهیدات، عین القضاة همدانی (قرن ششم)؛

۱۳. زبدة الحقائق، عین القضاة همدانی (قرن ششم)؛

۱۴. شرح شطیحات، روزبهان بقلی شیرازی (قرن ششم)؛

۱۵. عَبَّهْرُ الْعَاشِقِينَ، روزبهان بقلی شیرازی (قرن ششم)؛
۱۶. مِرْصَادُ الْعِبَاد، نجم الدین رازی (قرن هفتم)؛
۱۷. تَذَكُّرَةُ الْأَوْلِيَاء، عطار نیشابوری (قرن هفتم)؛
۱۸. مَنْطِقُ الطَّيْرِ، عطار نیشابوری (قرن هفتم)؛
۱۹. عَوَارِفُ الْمَعَارِف، شیخ شهاب الدین سهروردی (قرن هفتم)؛ ۷۳
۲۰. فُصُوصُ الْحِكْم، ابن عربی (قرن هفتم)؛
۲۱. فِتْوَاحَاتُ مَكِّيهِ، ابن عربی (قرن هفتم).

عرفان اسلامی در قرن هفتم، به وسیله ابن عربی به اوج خود رسید. او ده‌ها کتاب و رساله در موضوعات گوناگون عرفانی از خود به یادگار گذاشته است. پس از او این جریان تا قرن نهم ادامه یافت و بعد از آن رو به افول گذاشت.

از زبان شعر نیز در تألیفات عرفانی استفاده کرده‌اند و این هر دو (شعر و عرفان) بهره‌های بسیاری از هم بردند که نمونه‌های آن در اشعار دلنشین باباطاهر، سنائی غزنوی، ابن فارس حموی، عراقی، مولوی، سعدی، شبستری، حافظ، شمس مغربی و احمد جامی به چشم می‌خورد. مجموعه این تألیفات فرهنگی عظیم برای ایران و اسلام به یادگار گذاشت و به این وسیله عرفان به یکی از علوم مطرح در میان مسلمانان و ایرانیان تبدیل شد.

در نهایت به چندین نکته سودمند اشاره می‌کنیم:

۱. عرفان اسلامی، خاستگاهی اسلامی دارد ولی در مسیر رشد و تکامل خود تأثیر و تأثرات گوناگونی با سایر ادیان و مکاتب داشته است.

۲. مهم‌ترین منابع عرفان اسلامی، متون اسلامی (آیات و روایات) است. ولی این بدان معنا نیست که هر آنچه در عرفان مطرح می‌شود، برگرفته از اسلام است. چرا که در طول تاریخ عوامل گوناگونی بر آن تأثیر گذاشته‌اند.

۳. نکات نادرست و اشتباه در عرفان نیز چون سایر علوم نفوذ کرده است و از این رو برخی مطالب آن با حقیقت همخوانی ندارد. ناگفته پیداست که این امر در سایر علوم چون فلسفه، کلام و تفسیر نیز به چشم می‌خورد و یکی از عوامل وجود اختلافات و تناقضات در علوم به شمار می‌رود.

شهید مطهری در این رابطه می‌فرماید:

مسئله ضدیت عرفا با اسلام از طرف افرادی مطرح شده که غرض خاصی داشته‌اند یا با عرفان و یا با اسلام، اگر کسی بی‌طرفانه و بی‌غرضانه کتب عرفا را مطالعه کند، به شرط آن که با زبان و اصطلاحات آن‌ها آشنا باشد، اشتباهات زیادی ممکن است بیابد ولی هرگز تردید نخواهد کرد که آن‌ها نسبت به اسلام صمیمیت و خلوص کامل داشته‌اند.

هم ایشان در جای دیگر چنین فرموده‌اند:

۷۳. این شخص با شهاب الدین سهروردی که پیشگام حکمت اشراق است، متفاوت است.

آنچه مسلم است این است که عرفان اسلامی سرمایه اصلی خود را از اسلام گرفته است و بس.

چکیده

- ✓ برخی نخستین بارقه‌های عرفان اسلامی را به زندگی زاهدانه اصحاب صفه و یا خطبه‌های آتشین حضرت علی (علیه السلام) در نکوهش دنیا نسبت می‌دهند و برخی دیگر آن را به تفسیر منسوب به امام صادق (علیه السلام) منتسب می‌کنند. آنچه از سوی تذکره‌نویسان و تاریخ‌نگاران، که بیشتر سنی‌مذهب بوده‌اند، پذیرفته شده این است که حسن بصری پایه‌گذار عرفان اسلامی بوده است. پس از او افرادی چون عبد الواحد بن زید، رابعه عدویه و ابراهیم ادهم مسیر او را ادامه دادند.
- ✓ در قرن سوم عرفان اسلامی به وسیله افرادی چون حارث محاسبی، بایزید بسطامی، جنید بغدادی و حسین بن منصور حلاج گسترش یافت و عرفا طبقه اجتماعی خاصی را به خود اختصاص دادند. در ادامه عرفان در میان مسلمانان گسترش بیشتری یافت و کتاب‌های بزرگ عرفانی به رشته تحریر درآمد. کتاب‌هایی چون *اللمع* ابو نصر سراج طوسی، *کشف المحجوب* هجویری و *رساله قشیریه*.
- ✓ در قرن هفتم در سایه تلاش‌های شیخ اکبر محی الدین ابن عربی عرفان اسلامی به اوج خود رسید. کتاب‌ها و شاگردان او سبب رشد عرفان شدند. پس از قرن نهم عرفان اسلامی رو به افول گذاشت ولی به تدریج طرفدارانی را در میان شیعه پیدا کرد.

جلسه نهم

توحید

اهداف درس.....	۶۶
مروری بر مباحث پیشین	۶۶
توحید.....	۶۶
نگرش نخست: توحید از دیدگاه کلام.....	۶۶
الف) توحید صفاتی.....	۶۶
ب) توحید افعالی	۶۷
نگرش دوم: توحید از دیدگاه فلسفه.....	۶۸
نگرش سوم: توحید از دیدگاه قرآن	۶۹
الف) خالق بودن.....	۶۹
ب) وجه الله.....	۶۹
ج) نور.....	۷۰
د) آیه.....	۷۰
نگرش چهارم: توحید از دیدگاه عرفان	۷۱
استدلال نخست.....	۷۱
استدلال دوم.....	۷۲
قسمت نخست.....	۷۲
قسمت دوم.....	۷۲
چکیده	۷۲

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ تقسیم بندی مباحث توحیدی از دیدگاه متکلمان اشعری، معتزلی و امامی؛
- ✓ نظریه‌های فلاسفه در باره توحید؛
- ✓ آیات توحیدی قرآن؛
- ✓ توحید عرفانی.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه‌های گذشته با مراحل رشد و گسترش عرفان اسلامی آشنا شدیم. همچنین خاستگاه عرفان و رویکردهای متفاوت در این حوزه بررسی شد. از مهم‌ترین رویکردهای حوزه عرفان، عرفان عملی و عرفان نظری است که برخی از مباحث آن در جلسه‌های گذشته مطرح شد. توحید از مهم‌ترین مسائل عرفان نظری است که در این جلسه مباحثی پیرامون آن بیان می‌شود.

توحید

توحید مهم‌ترین اصل اعتقادی مسلمانان است و از این رو دیدگاه‌های مختلفی در جهان اسلام پیرامون توحید بیان شده است. همچنین توحید از مباحث اصلی در فلسفه، کلام و عرفان به شمار می‌رود و قرآن نیز در آیات گوناگونی به این موضوع پرداخته است. با آن که شباهت‌های فراوانی میان این دیدگاه‌ها وجود دارد اما گاهی نیز اختلاف‌هایی میان آن‌ها به چشم می‌خورد که در این جلسه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

نگرش نخست: توحید از دیدگاه کلام

متکلمان توحید را به چهار دسته تقسیم می‌کنند؛ توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی و توحید عبادی.

توحید ذاتی بدین معنا است که ذات خدا یگانه و واحد است. هیچ یک از متکلمان شیعه و سنی در این مسئله با یکدیگر اختلافی ندارند. متکلمان مسلمان در باب توحید عبادی با یکدیگر هم‌داستان‌اند آن‌ها بر این باورند که عبادت و بندگی تنها سزاوار خدا است و جز او را نشاید. اما دیدگاه متکلمان مسلمان پیرامون توحید صفاتی و توحید افعالی متفاوت است؛ از این رو در باره این دو مبحث توضیح بیشتری می‌دهیم.

الف) توحید صفاتی

اشاعره بر آن باورند که خدا در متن ذات خویش هیچ گونه صفتی ندارد و تمامی صفات الهی همچون علم، قدرت و حیات خارج از ذات الهی هستند. بر این اساس متکلمان اشعری قائل به قدمای ثمانیه شده‌اند یعنی افزون بر ذات خدا به هفت صفت از صفات خدا^{۷۴} نیز که وجود مستقل دارند و قدیم هستند، معتقدند. این نظریه اشاعره «زیادت صفات بر ذات» نامیده می‌شود.

۷۴. این هفت صفت شامل حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده، کلام و حیات می‌شود که صفات ذاتی خدا نامیده می‌شوند.

از دیدگاه معتزله، ذات الهی صفات کمالیه را در خود ندارد ولی به گونه‌ای عمل می‌کند که دارنده آن صفت عمل می‌کند؛ یعنی خدا دارای علم نیست و علم را کسب نکرده است ولی به گونه‌ای یک عالم رفتار، عمل می‌کند. همچنین در باره صفات دیگر نیز چون حیات، قدرت، سمع، بصر و دیگر صفات ذاتی خدا بر این باورند. این نظریه «نیابت صفات از ذات» نامیده می‌شود.

به اعتقاد امامیه صفات خدا عین ذات خدا و ذات خدا عین صفات خدا است. یعنی با توجه به ذات الهی تمام صفات الهی را نیز خواهیم یافت. پس تمامی صفات الهی با ذات الهی متحد هستند و از این رو صفات الهی عین یکدیگر هستند. کوتاه سخن آن که صفات الهی با یکدیگر عینیت دارند و با ذات الهی نیز عینیت دارند. این نظریه «عینیت صفات با ذات» نامیده می‌شود.

ب) توحید افعالی

از دیدگاه متکلمان اشعری فاعلیت تام و کامل تنها از آن خدا است و انسان در افعال خویش هیچ گونه فاعلیت، اراده و اختیار ندارد و کاملاً مجبور است. این دیدگاه به «نظریه جبر» معروف است.

اما معتزله انسان‌ها را نسبت به تمامی افعال خویش مختار می‌دانند. بر اساس این دیدگاه، ذات الهی در انجام اعمال انسان‌ها هیچ گونه نقشی ندارد؛ یعنی خدا افعال انسان را کاملاً به آن‌ها واگذار کرده است. این نظریه را «نظریه تفویض» می‌نامند.

امامیه در این میانه حدّ وسط را پیموده‌اند. آن‌ها بر این باورند که در رخ دادن افعال آدمی هم خدا تأثیر دارد و هم انسان اختیار دارد. بر این اساس دو نظریه پیشین، که یکی قائل به اختیار تمام و دیگری معتقد به جبر کامل بود، نفی می‌شود. این نظریه، که به نظریه «امر بین الأمرین» مشهور شده است، برگرفته از سخن امام صادق (علیه السلام) است که می‌فرماید:

لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ.^{۷۵}

نه جبر و نه تفویض (هیچ یک درست نیست) بلکه (حقیقت) امری بین این دو است.

متکلمان امامیه اختیار انسان را با اختیار خدا چنین جمع کرده‌اند که؛ خدا چنین خواسته (اراده کرده) که انسان افعال خویش را از مسیر اراده خویش انجام دهد.

بنا بر این خداوند اراده کرده است و اراده خدا بی‌گمان باید بر امری تعلق گیرد که آن امر فعل انسان نیست؛ زیرا اگر اراده خدا بر فعل انسان تعلق گیرد، انسان مجبور به انجام آن کار می‌شود؛ در حالی که چنین نیست. اراده خدا بر این تعلق گرفته است که انسان افعال خود را با اختیار انجام دهد؛ یعنی اراده خدا بر امری تعلق گرفته و آن امر، انجام افعال آدمی به واسطه اختیار او است. در این صورت انسان از روی اراده و اختیار خود فعلی را انجام می‌دهد و این امر مطابق با اراده الهی محقق می‌شود.

به بیانی دیگر، امامیه قائل به اراده‌های طولی هستند و از این رو می‌گویند اراده انسان در طول اراده خدا است و نه در عرض اراده خدا. زیرا هر گاه معتقد باشیم که اراده ما در عرض اراده خدا است در باب توحید افعالی دچار شرک شده‌ایم.

۷۵. احمد بن علی طبرسی، /لا حتجاج، تحقیق سید محمد باقر خراسان، دار النعمان، ج ۲، ص ۱۹۸؛ همچنین ر.ک: کافی، ج ۱، ص ۱۵۵، باب الجبر والقدر والأمر بین الأمرین.

نگرش دوم: توحید از دیدگاه فلسفه

موضوع فلسفه، وجود است و فیلسوف بیان احکام کلی وجود را وظیفه خویش می‌داند. در فلسفه اسلامی تقسیم‌های گوناگونی از وجود ارائه شده است؛ از جمله تقسیم وجود بر اساس وحدت و کثرت بدان معنی که وجود یا واحد است یا کثیر.

پس از اثبات وجود و اصالت وجود، این سؤال مطرح می‌شود که آیا این امر واقعی و این واقعیت خارجی واحد است یا کثیر؟ یعنی آیا در جهان خارج وجودهای گوناگونی موجود است یا این که تنها یک موجود وجود دارد. از زوایای گوناگون به این سؤال پاسخ داده شده و دیدگاه‌های مختلفی از سوی اندیشمندان اسلامی مطرح شده است:

۱. فلاسفه مشاء بر آن باورند که وجود متکثر است و موجود هم کثرت دارد یعنی آن‌ها معتقد به کثرت وجود و موجود هستند؛

۲. از منظری دیگر موجود کثیر است، ولی وجود وحدت دارد که همان کثرت موجود و وحدت وجود است. این دیدگاه که از سوی محقق دوانی مطرح شده به دیدگاه «ذوق تاله» معروف است؛

۳. در حکمت متعالیه، وجود هم کثیر است و هم واحد. موجود نیز، هم کثیر است و هم واحد. بدان معنا که وجود و موجود در عین وحدت، کثرت دارند و در عین کثرت، وحدت دارند. این دیدگاه تشکیک خاص وجود نامیده می‌شود؛

۴. از رویکرد عرفان نظری و دیدگاه ابن عربی، وجود و موجود هیچ یک کثرتی ندارند و هر دو واحدند. ابن عربی بر آن باور است که کثرت از آن مظاهر وجود است. این دیدگاه به وحدت شخصی وجود معروف است.

دیدگاه نخست و دوم به هم نزدیک‌اند، میان دیدگاه سوم و چهارم نیز نزدیکی‌هایی دیده می‌شود. از این رو می‌توان این چهار دیدگاه را به دو دسته کلی‌تر تقسیم کرد. بر این اساس پیرامون وحدت و کثرت وجود در میان متفکران دو نظریه عمده وجود دارد؛

بر اساس دیدگاه نخست، هیچ حلقه‌ای اصلی میان وجودهای کثیر نیست تا سبب وحدت و اشتراک میان آن‌ها شود. از این رو وجودها کاملاً از یکدیگر متمایزند. این دیدگاه از آن ابن سینا و دیگر مشائین است که به «کثرت وجود و موجود» مشهور است.

بر اساس دیدگاه دوم، در میان این وجودهای به ظاهر کثیر و پراکنده حلقه‌ای اتصالی وجود دارد و آن وجود است. بدان معنا که وجود هم سبب اشتراک موجودات و هم سبب تمایز موجودات از یکدیگر (یعنی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز تمام موجودات) است. در این دیدگاه وجود امری مشکک و دارای مراتب است. بدان معنی که موجودات از سویی در میزان بهره‌ای که از وجود برده‌اند با یکدیگر متفاوت‌اند و از سویی دیگر به سبب موجود بودن با یکدیگر مشابه‌اند.

این دیدگاه بنیان حکمت متعالیه است که به وسیله صدر المتألهین شیرازی، در قرن یازدهم هجری مطرح شد و تا کنون در میان علما رایج است.

بنا بر این توحید از دیدگاه حکمت متعالیه بدین معنا است که وجود مراتبی دارد که از مرتبه ضعیف وجود شروع می‌شود و به بالاترین مرتبه وجود ختم می‌شود. هر وجود ضعیفی معلول وجود شدید و هر وجود شدیدی

معلول وجود شدیدتر است. این سلسله تا جایی ادامه می‌یابد که برتر از آن وجود شدید، وجود شدید دیگری نباشد. در حکمت متعالیه به وجودی که شدیدتر از آن ممکن نباشد، واجب می‌گویند و بقیه وجودها و موجودات معلول آن هستند.

نگرش سوم: توحید از دیدگاه قرآن

حال به برخی از مفاهیم قرآنی که با توحید پیوند دارند، اشاره می‌کنیم:

الف) خالق بودن

قرآن کریم در مسئله توحید، خالق بودن خدا را بسیار روشن و مهم جلوه می‌دهد. آیات زیر بر این مطلب گواه است.

ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَانِي تُوَفَّكُونَ^{۷۶}

این است خدا پروردگار شما [که] آفریننده هر چیزی است. خدایی جز او نیست پس چگونه [از او] بازگردانیده می‌شوید.

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ^{۷۷}

خدا آفریدگار هر چیزی است و او بر هر چیز نگهبان است.

وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا^{۷۸}

و هر چیزی را آفریده و بدان گونه که درخور آن بوده، اندازه‌گیری کرده است.

پیوند خدا با دیگر موجودات بر اساس محور خالق بودن او شکل می‌گیرد.

از سوی دیگر هر یک از موجودات به گونه‌ای ویژه آفریده شده‌اند؛ یعنی مخلوقات الهی در دسته‌های ویژه‌ای قرار دارند و هر دسته به گونه‌ای ویژه شکل گرفته است. برای نمونه کوه‌ها به گونه‌ای، دریاها به گونه‌ای دیگر، حیوانات به گونه‌ای ویژه و انسان‌ها نیز به گونه‌ای دیگر خلق شده‌اند. گونه خاص خلقت انسان، همان فطرت انسانی است. چرا که فطرت در حقیقت گونه ویژه‌ای از آفرینش است.

ب) وجه الله

نکته ظریف دیگری که در آیات قرآن به آن توجه می‌شود، وجه الله است.

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ^{۷۹}

و مشرق و مغرب از آن خداست پس به هر سو رو کنید آن جا روی [به] خداست.

از دیدگاه قرآن تمام جهان، وجه الله است و آیه دیگری وجه خدا را دارای جلال و اکرام معرفی می‌کند.

۷۶. غافر / ۶۲

۷۷. زمر / ۶۲

۷۸. فرقان / ۲

۷۹. بقره / ۱۱۵

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ^{۸۰}

و ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند.

در این آیه «ذو الجلال و الإکرام» صفت «وجه» است و صفت «رب» نیست.^{۸۱} یعنی وجهی که جلال و اکرام دارد. از این رو وجه می‌تواند صاحب اسم باشد و حداقل دو اسم از اسم‌های آن یعنی جلال و اکرام ذکر شده است.

آیه شریفه دیگری وجه الله را باقی و ماسوای آن را فانی می‌داند.

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ^{۸۲}

خدایی جز او نیست جز ذات او همه چیز نابودشونده است، فرمان از آن اوست و به سوی او بازگردانیده می‌شوید.

با توجه به آیات اشاره‌شده، جهان وجه الله است. همچنین جهان بدان سبب که وجه الله است، باقی است و دیگر موجودات که حیثیت وجه الهی در آن نیست، هالک و فانی هستند. از سویی دیگر ماسوی الله چیزی جز وجه الله نیست و حقیقت آن‌ها، وجه الله است و اگر آن‌ها را به گونه وجه الله نبینیم، همگی فانی و هالک هستند. اما هر گاه آن‌ها را به گونه وجه الله، که حقیقت آن‌ها است، بنگریم همگی باقی هستند.

ج) نور

قرآن در آیات دیگر حقیقت و واقعیت آسمان‌ها و زمین را نور می‌داند و این نور چیزی جز خدا نیست.

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ^{۸۳}

خدا نور آسمان‌ها و زمین است.

د) آیه

بیان «آیه» در قرآن بسیار کاربرد دارد، آیه به معنای نشانه و علامت است و نشانه، چیزی است که چیز دیگر را نشان می‌دهد. این امر بدان معنا است که تنها وظیفه رساندن ذهن به شیء اشاره‌شده را دارد و در این میان خود چیز مستقلی نیست و هویت استقلالی ندارد. قرآن آیه را در دو باب به کار می‌برد؛ نخست آیات قرآنی و دیگر کتاب‌های آسمانی است مانند:

تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ^{۸۴}

این است آیات کتاب روشنگر.

۸۰. الرحمن / ۲۷.

۸۱. «رب» مضاف الیه و مجرور است و اگر «ذو الجلال» صفت «رب» باشد؛ باید به گونه مجروری بیاید (ذی الجلال) در حالی که به صورت مرفوعی آمده است.

۸۲. قصص / ۸۸.

۸۳. نور / ۳۵.

۸۴. قصص / ۲.

و دیگر به معنایی که به آن اشاره شده است؛ یعنی نشانه‌هایی که به سوی خدا راهنمایی می‌کنند. از دیدگاه قرآن جهان همه آیه و نشانه خداوند است.

إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ^{۸۵}

به راستی در آسمان‌ها و زمین برای مؤمنان نشانه‌هایی است.

یعنی جهان مرتبه‌ای جز خدانما بودن ندارد و این همان وجه الله بودن ماسوا است و جز این، همه هلاکت و نابودی است.

نگرش چهارم: توحید از دیدگاه عرفان

از زمان ابن عربی، وحدت شخصی وجود به گونه‌ای جدی مطرح شد. بدان معنا که وجود تنها یک مصداق دارد و نه بیشتر و تنها مصداق وجود، خداوند است. حال ممکن است این سؤال در ذهن پیش آید که ماسوا چیستند؟ آیا معدوم‌اند یا موجود؟

عرفا تمام موجودات را خدا نمی‌دانند، این همه خدایی است و دیدگاه سستی است، از سویی عرفا معتقد نیستند که خدا همه چیز است بدان معنا که در تمامی اشیا حلول کرده است؛ چرا که حلول محال است. از سویی دیگر نمی‌توان گفت که وجود تنها از آن خدا است و ماسوا معدوم‌اند؛ یعنی آسمان‌ها و زمین و دیگر مخلوقات موجود نیستند و وجود خارجی ندارند. کوتاه سخن آن که از دیدگاه عرفا همه خدا نیستند، خدا همه نیست و ماسوا معدوم نیستند.

عرفا ماسوا را نشانه خدا می‌دانند. در حقیقت هر آنچه جز خداست ظهور وجود، مظهر و تنها وجود خدا را نشان می‌دهند و این همان دیدگاهی است که قرآن از آن به آیه، وجه و نور تعبیر کرده است. عرفا برای این ادعای خود استدلال‌هایی ذکر کرده‌اند، که دو نمونه آن را یادآور می‌شویم.

استدلال نخست

عرفا بر آن باورند که وجود واجب است و واجب نیز واحد است؛ پس وجود واحد است. در حقیقت این استدلال، همان وحدت شخصی وجود است.

در باره کبرای قضیه، یعنی «واجب واحد است» اشکالی وجود ندارد زیرا تمام ادله توحید در پی بیان این است که خدا یکی است؛ از این رو کبرای قضیه ثابت است.

اما ممکن است این سؤال در ذهن پیش آید که چرا «وجود واجب است»؛ حال آن که فلاسفه وجود را بر دو قسم می‌دانند وجود واجب و وجود ممکن.

عرفا معتقدند که وجوب امری زائد بر ذات وجود نیست و اگر وجوب زائد بر وجود نیست، عین وجود است بنا بر این وجود واجب است.

صغری: وجود واجب است. (وجوب زائد بر وجود نیست پس عین وجود است.)

کبری: واجب واحد است. (ادله توحید اثبات می‌کند که خدا یا همان واجب الوجود یکی است.)

نتیجه: وجود واحد است. (وحدت شخصی وجود)

استدلال دوم

وجود، جوهر یا عرض نیست. جوهر و عرض ممکن هستند، بنا بر این وجود ممکن نیست و واجب است. از سویی واجب واحد است در نتیجه وجود واحد است.

اما به چه دلیل وجود، جوهر و عرض نیست؟ زیرا اگر وجود در متن ذات خود جوهر باشد، نمی‌تواند عرض باشد و در این صورت عرض معدوم خواهد بود. اگر وجود در متن ذات خود عرض باشد، نمی‌تواند جوهر باشد و در این صورت جوهر باید معدوم باشد؛ چون موجود نیست. بنا بر این وجود در متن ذات خود نه جوهر است و نه عرض.

اما اگر این سؤال مطرح شود که چرا جوهر و عرض ممکن هستند؟ در پاسخ می‌توان گفت این امر، بر پایه یک قاعده کلی است که وجود امکانی را بر دو قسم می‌داند: جوهر یا عرض و از آن جا که وجود جوهر و عرض نیست پس وجود ممکن نیست و در نتیجه وجود واجب است.

اشکال‌ها و استدلال‌های بسیاری در باره این دو استدلال و دیگر استدلال‌های عرفا پیرامون وحدت وجود مطرح است که می‌توان آن‌ها را در منابع اصیل عرفانی چون تمهید/القواعد، صائن الدین ترکه (معروف به ابن ترکه اصفهانی) و مقدمه قیصری بر فصوص/الحکم مشاهده کرد.

قسمت نخست

صغری: وجود جوهر یا عرض نیست. (اگر وجود جوهر باشد، نمی‌تواند عرض باشد و اگر وجود عرض باشد، نمی‌تواند جوهر باشد.)

کبری: جوهر و عرض ممکن هستند. (بر اساس یک قاعده، وجود امکانی بر دو قسم است، جوهر یا عرض.)

نتیجه: پس وجود ممکن نیست و واجب است. (هر چیزی که واجب نباشد، ممکن است.)

قسمت دوم

صغری: وجود واجب است. (در قسمت «الف» اثبات شد.)

کبری: واجب واحد است. (بنا بر ادله خداشناسی)

نتیجه: وجود واحد است. (وحدت شخصی وجود)

چکیده

✓ توحید اصلی‌ترین اعتقاد مسلمانان است و دیدگاه‌های گوناگونی از سوی مسلمین - با گرایش‌های مختلف - در مورد آن مطرح شده است.

✓ متکلمان شیعه و سنی (که خود شامل اشاعره و معتزله می‌شوند) توحید را از جنبه‌های توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و عبادی مورد مطالعه قرار داده‌اند.

- ✓ فلاسفه نیز با مشرب‌های مختلف اعم از مشائی، اشراقی یا صدرایی در این وادی قلم زده‌اند. گذشته از این بسیاری از آیات قرآن در این باره سخن گفته‌اند.
- ✓ توحید در حیطه عرفان با نظریه «وحدت شخصی وجود» ابن عربی شناخته می‌شود.

جلسه دهم

مکاشفه

اهداف درس.....	۷۶
مروری بر مباحث پیشین.....	۷۶
مکاشفه.....	۷۶
بررسی معنای مکاشفه.....	۷۶
معنای لغوی.....	۷۶
معنای اصطلاحی مکاشفه.....	۷۶
الف) ابو نصر سراج طوسی (م ۳۷۸ هـ).....	۷۶
ب) ابو القاسم قشیری.....	۷۷
رابطه محاضره با مکاشفه و مشاهده.....	۷۷
ج) ابو الحسن هجویری (م ۴۶۵ هـ).....	۷۸
د) خواجه عبد الله انصاری (م ۴۸۱ هـ).....	۷۸
مراتب علم.....	۷۹
درجه نخست: علم جلی.....	۷۹
درجه دوم: علم خفی.....	۷۹
درجه سوم: علم لدنی.....	۷۹
ه) شیخ نجم الدین رازی (م ۶۵۴ هـ).....	۸۰
انواع مکاشفه.....	۸۱
الف) مکاشفات صوری و معنوی.....	۸۱
ب) مکاشفات ربّانی و شیطانی.....	۸۳
چکیده.....	۸۴

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ معنای لغوی مکاشفه؛
- ✓ مکاشفه از دیدگاه عرفا و بزرگان صوفیه؛
- ✓ انواع مکاشفه.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسات گذشته با برخی از مباحث عرفان نظری چون توحید آشنا شدیم. از دیگر مباحث عرفان نظری، کشف و شهود و مکاشفه است که در این جلسه به آن می‌پردازیم.

مکاشفه

بررسی معنای مکاشفه

معنای لغوی

مکاشفه در لغت به معنای از میان برداشتن حجاب است:

كَشَفَتِ الْمَرْأَةُ وَجْهَهَا، أَيْ رَفَعَتْ نِقَابَهَا.^{۸۶}

زن وجه خود را کشف کرد؛ یعنی نقاب از روی خود برداشت.

از این رو، می‌توان کشف را در لغت به معنای پرده‌برداری، نقاب برداشتن و زدودن حجاب دانست و مکاشفه را به معنای از میان برداشتن حجاب و پرده.

معنای اصطلاحی مکاشفه

مکاشفه در اصطلاح عرفا معنایی ویژه دارد. برای روشن شدن معنای اصطلاحی مکاشفه در عرفان، این مسئله را با رویکرد تاریخی در میان عرفا بررسی می‌کنیم.

الف) ابو نصر سراج طوسی (م ۳۷۸ هـ)

ابو نصر سراج طوسی از نخستین کسانی است که در عصر تدوین می‌زیسته است.^{۸۷} او در کتاب *اللمع* خویش در باره مشاهده و مکاشفه سخن می‌گوید.

از دیدگاه ابو نصر، مشاهده با دو چیز صورت می‌گیرد: قلب و ربّ.

۸۶. «وَالْمَرْأَةُ كَشَفَتْ عَنْ وَجْهِهَا فَهِيَ سَافِرَةٌ»؛ قاموس المحيط، ج ۲، ص ۴۹؛ برای دیدن اقوال مختلف در این زمینه، ر.ک: محمد مرتضی الزبیدی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر، ۱۱۹۴، ج ۱۲، ص ۴۵۶، ذیل ریشه «کشف».

۸۷. پیرامون عصر تدوین در درس هشتم سخن گفتیم. ابو نصر سراج طوسی از نخستین عارفانی است که کتابی مدون و منظم در حوزه عرفان به رشته تحریر درآورد. کتاب *اللمع فی التصوف* او از نخستین کتاب‌هایی است که در این زمینه نگاشته شده است.

آن‌گاه که خدا به مشاهده می‌پردازد تمامی ماسوی الله در گستره مشاهده او قرار دارند و از این رو، خداوند شاهد و ناظر بر تمام مخلوقات است. اما منظور از مشاهده قلب همان لقاء الله است؛ یعنی آن‌گاه که قلب مشاهده می‌کند تنها خدا را می‌بیند. بر این اساس شهود تنها در هنگام اتصال قلب با خدا حاصل می‌شود. ابو نصر در بیانی دیگر در کتاب *اللمع* چنین می‌گوید: مشاهده همان مدانات، محاضره و مکاشفه است، مشاهده همان دنو و نزدیکی به همراه وصل و اتصال است.

هر گاه پوشش از برابر دیدگان قلب کنار رود، شهود یا کشف حاصل می‌شود. به تعبیری دیگر قلب آدمی بالقوه بصیرت و استعداد بینا بودن را دارد. بنا بر این، برای به فعل درآمدن این قوه و ظهور آن باید حجاب از برابر دیدگان قلب برداشته شود. در این هنگام آنچه تا پیش از این نادیدنی بوده است، مشاهده می‌شود. در این مقام کشف از سوی قلب انسان حاصل می‌شود.

کوتاه سخن آن که مکاشفه از دیدگاه ابو نصر بر دو گونه است؛ یکی قلب عارف و دیگری حقایق غیبی. به هر اندازه که حقایق پرده از رخسار برگردد و حجاب‌های قلب از میان برداشته شود، قلب عارف به نور جمال حقایق روشن می‌شود.

شایان توجه است که ابو نصر بر خلاف معتزله، که رؤیت حق را تنها از آن عالم قیامت می‌دانند، بر این باور است که مشاهده و مکاشفه در این دنیا نیز ممکن است. اما باید به این نکته نیز توجه کرد که مقام کشف و شهود مقامی بس والا است که تنها در پی تلاش‌ها و دریافت‌های طولانی به دست می‌آید و آن کس که به این مقام دست یابد، انسانی کامل است.^{۸۸}

ب) ابو القاسم قشیری

ابو القاسم قشیری در کتاب *الرسالة القشيرية*، به طرح مسئله مکاشفه و مشاهده پرداخته است. محاضره در لغت به معنای حاضر بودن قلب انسان است و آن قلبی آماده است که خداوند را حاضر و ناظر بر جهان و اعمال خویش ببیند و چیزی جز خدا آن را به خود مشغول نکرده باشد.

رابطه محاضره با مکاشفه و مشاهده

هر گاه قلب در مقام محاضره باشد با تداوم این مقام، محاضره به مکاشفه تبدیل می‌شود. حال اگر مقام محاضره پایدار و همیشگی شود، حالت مشاهده پدید می‌آید. از این رو، می‌توان گفت مکاشفه در پی محاضره حاصل می‌شود و اگر محاضره همیشگی شود، قلب انسان به مقام شهود دست می‌یابد. به تعبیری دیگر آن کس که در مقام محاضره است، جهان را نشانه‌ای از قدرت خداوند و آنچه غیر از او است را جلوه‌ای از جمال خدا می‌داند. فردی که در مقام مکاشفه به دیدن اسما و صفات الهی موفق می‌شود و آن کس که به مقام شهود دست یافته است، ذات حق را ملاقات و رؤیت می‌کند.

آن کس که به مقام محاضره دست یافته، عقل هادی او است،^{۸۹} و آنکه به مقام مکاشفه رسیده به اسما و

۸۸. ر.ک: ابو نصر سراج طوسی (عبد الله بن علی) (م ۳۷۸ هـ)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح و تحشیة رینولد آلن نیکلسون، ترجمه دکتر مهدی محبتی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

۸۹. عقل او، او را به سوی خدا هدایت می‌کند.

صفات الهی علم پیدا کرده و صاحب مشاهده بی‌تعیّن شده است.^{۹۰} در حقیقت انسانی که بی‌تعیّن است به مقام فنا دست یافته است. این مقام کمال انسانیت است؛ از این رو، انسان کامل همان سالک فانی است که به مشاهده ذات حق بار یافته است.^{۹۱}

ج) ابو الحسن هجویری (م ۴۶۵ هـ)

هجویری در کشف‌المحجوب از مشاهده و مکاشفه سخن به میان آورده و چنین نوشته است:

مراد این طایفه از مشاهدت، دیدار دل است که به دل حق تعالی را می‌بیند اندر خلأ و ملأ. اگر انسان چشم دل باز کند و گوش جان بگشاید، رخساره محبوب را در آغوش می‌کشد و صدای خلاق را به گوش جان می‌شنود. او در این حال به مقام بلند شهود و رؤیت نائل آمده است، هرچند در دنیا باشد.^{۹۲}

هجویری مشاهده را بر دو گونه می‌داند؛ گاه به روش یقین کامل و گاه به سبب غلبه محبت. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در معراج چنین خبر داد: ما زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَعَى^{۹۳} در حقیقت این عبارت نشانگر اشتیاق فراوان ایشان است. چون در آن شب پیامبر با دل بر هر موجودی نگریسته است و خدای آن را دید. انسان نیز اگر از شهوات دیده فرو بندد و چشم دل از مخلوقات برگیرد، دیدگان دلش به شهود محبوب و معبود بار خواهد یافت.

اهل مشاهده مدت عمر خویشتن را از لحظه‌ای می‌دانند که چشم آن‌ها به مشاهده جمال حق روشن گشته است؛ از این رو، هنگامی که از بایزید پرسیدند: عمر تو چند است؟ گفت: چهار سال و چون گفتند: این چگونه باشد؟ گفت: هفتاد سال است تا در حجاب دنیایم، اما چهار سال است تا او را می‌بینم و روزگار حجاب از عمر من شمرده نشود.

د) خواجه عبد الله انصاری (م ۴۸۱ هـ)

خواجه عبد الله انصاری^{۹۴} در کتاب منازل السائرین مباحث گوناگونی پیرامون علم، معرفت، مکاشفه و مشاهده مطرح می‌کند. او به آیه زیر به عنوان شاهد اشاره می‌کند: فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا^{۹۵}

۹۰. ذات حق و نه اسما و صفات او را شهود می‌کند.

۹۱. ابو القاسم قشیری، رساله قشیریه، ترجمه ابو علی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۱ هـ، چاپ هفتم، ص ۱۱۹ - ۱۱۷.

۹۲. علی بن عثمان هجویری، کشف‌المحجوب، مقدمه تصحیح و تعلیق دکتر محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۳ هـ، ص ۲۸۴ و ۲۸۶.

۹۳. دیده‌اش [منحرف نگشت و [از حد] در نگذشت؛ نجم/ ۱۷.

۹۴. ابو اسماعیل عبد الله بن محمد انصاری هروی معروف به خواجه عبد الله انصاری و ملقب به پیر هرات است. او نقطه عطفی در عرفان و تصوف اسلامی و بنیان‌گذار نثر مسجع فارسی است.

۹۵. تا بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که از جانب خود به او رحمتی عطا کرده و از نزد خود بدو دانشی آموخته بودیم؛ کهف/ ۶۵.

از دیدگاه خواجه علم آن است که با دلیل نقلی یا عقلی پشتیبانی شود و هیچ گونه شک و جهلی با آن همراه نباشد.

مراتب علم

خواجه درجات و مراتب سه‌گانه‌ای را برای علم برمی‌شمرد.

درجه نخست: علم جلی

علم جلی، علمی است که با حواس ظاهری و باطنی به دست می‌آید. همچنین تمامی قضایای بدیهی، وجدانیات و مشهورات نیز از آن جمله است.

درجه دوم: علم خفی

خواجه بر آن است که علم خفی همان علمُ الوراثه، یعنی موهبتی از جانب خدای تعالی، است که این علم از راه وراثت معنوی حاصل می‌شود. او مستند این سخن خود را حدیث شریف نبوی می‌داند:

مَنْ عَمِلَ بِمَا عِلْمَ وَرَّثَهُ اللَّهُ عِلْمًا مَا لَمْ يَعْلَمْ.^{۹۶}

هر کسی که به دانسته‌هایش عمل کند خداوند او را وارث علمی می‌کند که نمی‌داند. کوتاه سخن آن که، علمُ الوراثه موهبتی از سوی خدا به بندگان است و تنها دل‌های پاک و قلب‌های بی‌آلایش زمینه پذیرش آن را دارند.

به دیگر سخن، علم خفی تنها از آن نفوس صادق است. نفوسی که با آب ریاضت، نهان خویشتن را صفا داده‌اند تا از مواهب رحمانی، تجلی حقانی، بارقه قدسی و ناظره ربّانی بهره گیرند. این نفوس هرچند در ظاهر، در جلوت هستند، اما خلوت باطنی دارند. همّت این افراد والا و گوش جانشان از سُکر غفلت خالی است. این‌ها مقام سرّشان از غیر حق منزّه و مقام جانشان به علمُ الوراثه مزین است.

درجه سوم: علم لدّنی

خواجه مرتبه سوم نیز برای علم بر می‌شمرد که در حقیقت این مرتبه الهامی از قرآن است، آن جا که می‌فرماید:

فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا^{۹۷}

علم لدنی نوعی ادراک شهودی است که به اندازه ادراک بصری و علوم ظاهری روشن و آشکار است و در حقیقت به مراتب از علم آن روشن‌تر است. این علم با زدودن حجاب‌های ظلمانی و نورانی در قلب ایجاد می‌شود و نمی‌توان آن را توصیف کرد. علم لدنی نتیجه سیر و سلوک و ریاضت است؛ چرا که سیر و سلوک سبب از میان رفتن پرده‌ها و حجاب‌ها می‌شود و چشم دل به روی خورشید حقایق گشوده می‌شود.

۹۶. بحار/الأنوار، ج ۴۰، ص ۱۲۸.

۹۷. کهف/ ۶۵.

از دیدگاه خواجه انصاری، علمُ الوراثة مرتبه‌ای از مکاشفه و علمی است که از سرچشمه قلب عارف می‌جوشد و تبدیل به علم لدنی می‌شود. همچنین ایشان علم لدنی را مرتبه‌ی عالی کشف و شهود عرفانی می‌داند.^{۹۸}

ه) شیخ نجم الدین رازی (م ۶۵۴ هـ)

شیخ نجم الدین رازی^{۹۹} در کتاب *مرصاد العباد* آن‌گاه که سخن از مکاشفه به میان می‌آورد، چنین می‌گوید:

بدان حقیقت کشف از حجاب بیرون آمدن چیزی است بر وجهی که صاحب کشف، ادراک آن چیز کند که پیش از آن ادراک نکرده باشد؛ چنان که فرمود:

لَقَدْ كُنْتُ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ^{۱۰۰}

یعنی حجاب از پیش نظر تو برداشتیم تا آنچه بیش از این نمی‌دیدی مکشوف نظرت گشت.

گویا حقیقت کشف از دیدگاه نجم الدین رازی، امری سلبی است؛ چرا که او آن را سبب زدودن حجاب می‌داند و از میان برداشتن حجاب (سلب حجاب) امری سلبی است نه ایجابی و ثبوتی. به دیگر سخن، هر گاه انسان حجاب قلبش را از میان بردارد، می‌تواند حقایق الهی را به تماشا بنشیند. از این رو، می‌توان گفت اگر مانعی در میان نباشد، قلب آدمی توانایی شهود و رؤیت حقایق را دارد.

نکته دیگر آن که نجم دایه کشف را نوعی ادراک و معرفت می‌داند که از سنخ دیدن است و صاحب کشف با آن به رؤیت دست می‌یابد.

او مراتب و مراحل را برای مشاهدات در نظر می‌گیرد که بر حسب ضعف، قوت و نیز سرعت تقسیم‌بندی می‌شوند.

در آغاز انوار غیبی همچون برقی گذرا بر جان سالک می‌نشیند و چنان که سنگینی قلب فزونی یابد، انوار قوت می‌گیرند؛ در این هنگام برق‌ها همچون آتشی افروخته مشاهده خواهند شد و آن‌گاه انوار علوی پدید خواهد آمد. عارف نخست این انوار را کوکب‌گونه، سپس قمرگونه و در نهایت شمس‌گونه مشاهده خواهد کرد. کوتاه سخن آن که مکاشفه که نوعی رؤیت است، تنها هنگامی حاصل می‌شود که حجاب از پیش دیدگان دل برداشته شود.^{۱۰۱}

۹۸. ر.ک: خواجه عبد الله انصاری، *منازل السائرین*، تحقیق علی شیروانی، قم، دار العلم، ۱۴۱۷ هـ قسم الودیه، باب العلم، ص ۹۲ و ۹۳.

۹۹. نجم الدین رازی معروف به دایه از عارفان نیمه اول قرن هفتم هجری است. او کتاب *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد* را به خواش مریدانش، که در مشاغل و صنوف مختلف بوده‌اند، نوشته است تا ضمن اشتغال به کسب و کار خویش به آداب طریقت اهتمام ورزند و پرهیزکاری و پارسایی آنان مستلزم گوشه‌نشینی و زایویه‌گزینی نباشد.

۱۰۰. [به او می‌گویند] واقعاً که از این [حال] سخت در غفلت بودی و [الی] ما پرده‌ات را [از جلوی چشمانت] برداشتیم و دیده‌ات امروز تیز است؛ ق/ ۲۲.

۱۰۱. نجم رازی (نجم الدین ابو بکر بن محمد رازی)، *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی و دیگران، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۳ هـ، چاپ پنجم، ص ۳۱۰.

انواع مکاشفه

قیصری بهترین تقسیم‌بندی مکاشفات را در مقدمه شرح فصوص الحکم ارائه کرده است. او که از شاگردان با واسطه ابن عربی است، کشف را چنین توصیف می‌کند:

بدان که کشف در لغت رفع حجاب است و در اصطلاح، اطلاع بر آنچه ورای حجاب است از معانی غیبیه و انوار حقیقیه یا وجوداً و یا شهوداً است.

او در ادامه مکاشفه را به دو دسته صوری و معنوی تقسیم می‌کند.

الف) مکاشفات صوری و معنوی

۱. مکاشفات معنوی

این‌گونه مکاشفات از صور حسی بی‌نیاز هستند و حواس پنج‌گانه در شکل‌گیری آن‌ها نقشی ندارند.

۲. مکاشفات صوری

مکاشفه صوری در عالم مثال یا خیال همراه با برخی از صور حسی حاصل می‌شود.

قیصری بر این باور است که باطن نفس آدمی تمامی حواس ظاهری را دارا است و در حقیقت قلب آدمی با حواس ظاهری، همچون چشم و گوش، امور خارجی را درک می‌کند. از این رو، اصلی‌ترین قوه در درک اشیای خارجی قلب آدمی است نه حواس ظاهری؛ به همین دلیل قلب می‌تواند به طریقی جز چشم، گوش و سایر حواس، جهان خارج را درک کند. بر این اساس قلب خود دارای چشم، گوش، زبان و ابزارهای دیگر است، چنان‌که در این آیه شریفه نیز بدان اشاره شده است:

فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ^{۱۰۲}

در حقیقت چشم‌ها کور نیست، لیکن دل‌هایی که در سینه‌ها است، کور است.

یعنی قلب آدمی توانایی بینایی و نابینایی را دارد، چنان‌که توانایی شنیدن و نشنیدن را نیز دارد.

کوتاه سخن آن‌که هر گاه قلب آدمی با حواس باطنی به شهود جهان پرداخت، اشیای خارجی را دید، صدای آن‌ها را شنید و مزه آن‌ها را چشید، به مشاهده صوری دست یافته است.

تقسیم‌بندی مکاشفات صوری

تقسیم‌بندی نخست

از آن‌جا که مکاشفات صوری همراه با یکی از صورتهای حسی چون سمع و بصر و ... صورت می‌گیرد، می‌توان مکاشفات را به چندین دسته تقسیم کرد:

الف) مکاشفات از طریق مشاهده

مکاشفات صوری با حس بینایی انجام می‌شود؛ مانند دیدن صورتهای ارواح در عالم برزخ.

ب) مکاشفات از طریق سماع

در شکل‌گیری برخی مکاشفات صوری حس شنوایی نقش مهمی دارد. برای نمونه رسول خدا (صلی الله علیه وآله) صدای جبرئیل را در هنگام وحی می‌شنید. در مواردی هم پیامبر اصواتی چون صدای زنگ شتران و نغمه‌های زنبوران عسل را می‌شنید. همچنین قرآن موجودات را تسبیح‌گوی خدای می‌داند:

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا^{۱۰۳}

آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و هر کس که در آن‌هاست او را تسبیح می‌گویند و هیچ چیز نیست مگر این‌که در حال ستایش تسبیح او می‌گوید ولی شما تسبیح آن‌ها را در نمی‌یابید به راستی که او همواره بردبار [و] آمرزنده است.

هر گاه انسان صدای تسبیح موجودات را به وسیله گوش دریافت کند، مکاشفه‌ای صوری به روش سماع برای او رخ داده است.

ج) مکاشفات بر سبیل استنشاق

برخی از مکاشفات صوری با حس بویایی حاصل می‌شود.

برای نمونه آن‌گاه که پیامبر (صلی الله علیه وآله) بوی اویس قرنی را از یمن شنید، چنین فرمود: «إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قَبْلِ الْيَمَنِ»^{۱۰۴} همچنین حضرت یعقوب (علیه السلام) نیز بوی پیراهن یوسف را از فاصله‌های دور استشمام می‌کرد.

اَذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَالْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تَفَنَّدُونِ^{۱۰۵}

د) مکاشفات از طریق ملامسه

حس بساوایی یا لامسه نیز می‌تواند در شکل‌گیری مکاشفات صوری نقش داشته باشد. این نوع مکاشفه به سبب پیوستگی دو نور یا دو جسد مثالی رخ می‌دهد. فرمایش نبی اکرم اسلام نمونه این مکاشفه است که چنین فرمود: «حق را به بهترین صورت شهود کردم»^{۱۰۶}

ه) مکاشفات ذوقی

کشف صوری از راه حس چشایی نیز به دست می‌آید. مانند کسی که انواع خوراکی‌ها را ببیند و از آن‌ها بچشد و بدین‌سان بر معانی غیبی آگاه شود. قرآن غیبت برادر مؤمن را مانند خوردن گوشت برادر مؤمنی که از دنیا رفته است، می‌داند.

۱۰۳. اسراء / ۴۴.

۱۰۴. ابن ابی جمهور احسائی، عوالی اللئالی، قم، سید الشهدا، ۱۴۰۳ هـ چاپ اول، ج ۴، ص ۹۷. با اندکی تفاوت.

۱۰۵. این پیراهن مرا ببرید و آن را بر چهره پدرم بیفکنید [تا] بینا شود و همه کسان خود را نزد من آورید و چون کاروان رهسپار شد پدرشان گفت اگر مرا به کم‌خردی نسبت ندهید بوی یوسف را می‌شنوم؛ یوسف / ۹۶ - ۹۳.

۱۰۶. «رَأَيْتُ رَبِّي تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ»؛ تبیان الرموز، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ملا محمد صالح بن شیخ امام الدین، به کوشش محمود فاضل، مشهد، فروردین ۱۳۶۰ هـ، ص ۵۹، به نقل از سنن د/رمی، ج ۲، ص ۱۲۶.

وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ^{۱۰۷}

اگر کسی این حالت را با صورت برزخی درک کرد برای او کشف صوری از راه حس چشایی حاصل شده است.

شهود و مکاشفه به استعدادها و توانایی‌های افراد بستگی دارد به گونه‌ای که برخی تنها به یکی از مکاشفات صوری دسترسی دارند و برای برخی تمام انواع مکاشفات صوری رخ می‌دهد.

قیصری می‌گوید شهود تجلی اسمی از اسمای خداست. کشفی که از راه قوه بینایی حاصل می‌شود، تجلی اسم بصیر خداوند و کشف سمعی تجلی اسم سمیع باری تعالی است. حال اگر کسی توانایی درک انواع مکاشفات صوری را داشته باشد، از تدبیر و تجلی اسم علیم خداوند بهره‌مند است؛ چرا که اسم علیم جامع سایر اسمای بصیر، سمیع و ... است.^{۱۰۸}

تقسیم‌بندی دیگری نیز از کشف صوری ارائه شده که ناظر به متعلق کشف صوری است.

تقسیم‌بندی دوم

الف) مکاشفات دنیوی

این نوع مکاشفات صوری از آن امور دنیوی است. مانند فردی که به سبب گوشه‌نشینی و تحمل ریاضت‌ها می‌تواند طیّ الارض کند یا از آینده و گذشته خبر دهد. اهل عرفان این گونه مکاشفات را رهبانیت می‌نامند و چندان جایگاهی بر آن‌ها در نظر نمی‌گیرند؛ زیرا بیشتر همت آن‌ها بر حقایق غیبی است. از نظر قیصری این گونه مکاشفات چیزی جز استدراج و مکر الهی نیست.

ب) مکاشفات اخروی

دسته دیگر مکاشفاتی است که متعلق آن، امور اخروی است و نه دنیوی. در این دسته از جاه، مقام، شهوت و شهرت دنیایی خبری نیست؛ زیرا این‌ها تمام بُعد است و تنها آن کشفی قُرب است که به این دنیا وابسته نباشد. اهل معرفت غایت و نهایت هدفشان را فنای در حق و بقای به واسطه او می‌دانند. از دیدگاه آنان تمامی حقایق، تجلی خدا است و سراسر وجود آن‌ها آکنده از حق است و از این رو، کشف این دسته از عرفا به امور دنیوی مربوط نیست.

ب) مکاشفات ربّانی و شیطانی

مکاشفات ربّانی تنها برای انبیا و اولیای خدا، که اعتدال کامل جسمانی و روحانی دارند، حاصل می‌شود و در مرتبه پس از آن‌ها مکاشفات کسانی است که به مکاشفات معصومان نزدیک است. هرچه قرابت و نزدیکی بیشتری میان این مکاشفات و مکاشفات معصومان وجود داشته باشد، درستی و ربّانی بودن آن‌ها بیشتر است و هرچه این مکاشفات از مکاشفات معصومان فاصله بگیرد، از درستی و راستی نیز دور می‌شود.

۱۰۷. و بعضی از شما غیبت بعضی نکند آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد از آن کراهت دارید [پس] از خدا بترسید که خدا توبه‌پذیر مهربان است؛ حجرات/ ۱۲.

۱۰۸. ر.ک: تبیان الرموز، ص ۶۳ - ۵۸.

ملاک و روش دیگری نیز برای شناخت میزان درستی و ربّانی بودن مکاشفات وجود دارد که همان موافقت و همراهی با مضمون آیات و روایات است.

اگر مکاشفات با مضمون احادیث و آیات موافق نبود و از مکاشفات معصومان فاصله داشت، مکاشفه‌ای شیطانی است که بر عارفانی که مقامات و منازل را طی نکرده‌اند، القا می‌شود.

چکیده

✓ مکاشفه از مهم‌ترین مباحث عرفان عملی است و در لغت به معنای از میان برداشتن پرده و حجاب است. عرفا تعاریف گوناگونی از آن داشته‌اند که «زدودن حجاب دل و مشاهده حقایق» را می‌توان هسته مشترک تمامی آن‌ها دانست.

✓ مکاشفه گاه همراه با صورتهای حسی و گاه بدون دخالت صور حسی رخ می‌دهد؛ گاه مربوط به امور دنیوی و گاه در باره امور اخروی است. از این رو، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی برای آن ارائه شده است. اما چنین نیست که همیشه در مکاشفات، حقایقی از سوی خدا بر سالک القا شود؛ چه بسا که شیطان نیز در پاره‌ای موارد، مطالبی را به سالکان القا کند که سبب گمراهی آن‌ها شود. از این رو، می‌توان گفت مکاشفات دو دسته‌اند: ربّانی و شیطانی.

جلسه یازدهم

انسان کامل

اهداف درس.....	۸۶
مروری بر مباحث پیشین.....	۸۶
انسان کامل.....	۸۶
الف) دیدگاه تاریخی.....	۸۶
ب) قوس نزول و قوس صعود.....	۸۸
ج) مراتب انسانی.....	۹۰
۱. بطون سبعة.....	۹۰
۲. لطایف سبعة.....	۹۲
۳. اطوار سبعة.....	۹۳
چکیده.....	۹۴

اهداف درس

آشنایی با:

✓ انسان‌شناسی عارفانه؛

✓ انسان کامل از دیدگاه عرفا.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه‌های گذشته بیان کردیم که عرفان به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. همچنین به برخی از مباحث عرفان نظری چون توحید و مکاشفات اشاره کردیم. یکی دیگر از مباحث مهم در عرفان نظری مبحث انسان کامل است که در این جلسه سخنان و گفته‌های عرفا در این باره را بررسی خواهیم کرد.

انسان کامل

در مبحث انسان کامل در سه راستا به این مقوله می‌پردازیم:

الف) دیدگاه تاریخی

انسان‌شناسی عارفانه با دیگر دیدگاه‌های پیرامون انسان متفاوت است. در حقیقت عرفا از منظری ویژه به انسان نگریسته‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. انسان‌شناسی حلاج

حسین بن منصور حلاج با توجه به حدیث شریف «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^{۱۰۹} بر آن باور است که انسان افزون بر جنبه ناسوتی جنبه لاهوتی و صورتی توحیدی نیز دارد و این جنبه او را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد. سرچشمه شرافت و بزرگواری ویژه آدمی، در مقایسه با دیگر موجودات، از بُعد لاهوتی او است. البته حلاج، وحدت ناسوت و لاهوت را نمی‌پذیرد و به دوگانگی لاهوت و ناسوت معتقد است. از دیدگاه او جنبه لاهوتی انسان در عالم و بُعد ناسوتی انسان حلول کرده است که این امر به معنای اتحاد آن‌ها نیست. حلاج معتقد است که آمیختگی میان جنبه ناسوتی و لاهوتی آدمی همانند آمیخته شدن شراب و آب است.

۲. انسان‌شناسی ابن عربی

ابن عربی با درایت، نکته‌سنجی و نگاهی ویژه به انسان نگریسته و نکات نیکو و لطیفی در باره انسان گفته است. از دیدگاه ابن عربی انسان صورت الهیه شریف المنزله و رفیع المرتبه عالم اصغر است. او انسان را همچون عالم کبیر می‌داند که حق و خلق را در خویشتن به یک باره گرد آورده است. همچنین ابن عربی تعبیر «کون جامع» را بسیار به کار می‌برد. به اعتقاد او هرچه در عالم کون است، مسخر انسان است. همچنین انسان عصاره هستی است و با این که موجودی خیلی کوچک نسبت به عالم است اما معنایی عظیم و بزرگ را در بر دارد.

دَوَاؤُكَ فَيْكَ وَمَا تُبْصِرُ
 وَدَوَاؤُكَ مِنْكَ وَمَا تُشْعِرُ
 وَتَزَعَمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ
 وَفَيْكَ أَنْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ^{۱۱۰}

عارفان پیش از ابن عربی بر آن باور بودند که انسان عالم صغیر و جهان، عالم کبیر است؛ یعنی اگر تمام عالم را خلاصه می‌کردیم، این خلاصه در وجود انسان متجلی می‌شد و اگر وجود انسانی را بگستریم جهان به وجود می‌آید. اما ابن عربی این دیدگاه را شایسته مقام والای انسان نمی‌داند. او معتقد است انسان عالم کبیر و جهان عالم صغیر است از این رو با خلاصه کردن وجود انسان، جهان حاصل می‌شود و با گستراندن جهان انسان حاصل می‌شود.

دیدگاه محی الدین در باره جنبه ناسوتی و لاهوتی انسان بر خلاف دیدگاه حلاج است. او بر آن باور است که: جنبه ناسوتی و لاهوتی در انسان دو حقیقت واحد هستند، نه آن که در حیثیت ناسوتی و لاهوتی داشته باشیم. یعنی انسان موجودی واحد است که دو جنبه و بُعد دارد او بر خلاف حلاج معتقد به اتحاد این دو مقوله در باره انسان است و می‌گوید: حقیقت آدم یک چیز است که وسعت و گسترش دارد و شامل ظاهر و باطن می‌شود. باطن حقیقت آدمی، که همان جنبه لاهوتی او است، مظهر اسم باطن خداوند است و ظاهر آن، که جنبه ناسوتی انسان است، مظهر اسم ظاهر خدا است.

انسان از سویی به سبب باطن، صاحب مقام ولایت است و به این اعتبار خلیفه الله است. از سویی دیگر خلیفه الله به معنای مقام جانشینی خدا و از آن جا که الله ذاتی است که شامل تمام اسما و صفات خداوند است؛ پس خلیفه الله هم باید مظهر تمامی اسما و صفات الهی باشد. از این رو انسان کامل، جام جهان‌نمای تمامی اسما و صفات حسنی خدا است. بر این اساس تنها موجودی می‌تواند خلیفه الله باشد که کون جامع باشد.

مقام انسان کامل از مقام فرشتگان نیز بالاتر است؛ چرا که فرشتگان تنها مظهر اسم جمال خداوند هستند در حالی که انسان هم مظهر اسمای جمال الهی و هم مظهر اسمای جلال الهی است. از این رو است که ظهور اسما و صفات خدا در انسان ظهوری جامع است.

از دیدگاه محی الدین علت خرده گرفتن فرشتگان نسبت به انسان در هنگام خلقت آدم، از جهل آن‌ها نسبت به اسرار نهانی آدمی ناشی می‌شود. آن‌ها نمی‌دانستند که خونریزی و فسادانگیزی در زمین، که به وسیله انسان‌ها انجام می‌شود، مظهر اسم جلال خدا است که به اندازه اسم جمال در آدمی تجلی یافته است. کوتاه سخن آن که سبب خرده گرفتن فرشتگان نسبت به خلقت آدم و مقام خلیفه اللهی او آن بود که آن‌ها تنها نسبت به ظهور اسمای جمال الهی اطلاع داشتند و از ظهور اسما و صفات جلال الهی ناآگاه بودند.^{۱۱۱}

۱۱۰. داروی (درد) تو در تو است در حالی که تو (به این امر) بینا نیستی (و متوجه نیستی) و درد تو نیز (از ناحیه و جانب) تو است در حالی که احساس نمی‌کنی و خود را موجودی کوچک پنداشته‌ای در حالی که دنیایی بزرگ‌تر در تو نهفته است؛ این اشعار به حضرت علی (علیه السلام) منسوب است و در منابعی چون تفسیر صافی ملا محسن فیض کاشانی، شیخ حسن اعلمی، قم نشر الهادی، چاپ دوم ۱۴۱۶ ه‍.ق، ج ۱، ص ۹۲ ذکر شده است.

۱۱۱. اشاره به آیه ۳۰ سوره بقره است که می‌فرماید: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ؛ و چون پروردگار تو به فرشتگان

در عرفان از اسما و صفات الهی و مظاهر آن‌ها سخن به میان می‌آید. هر اسمی از اسمای خدا مظهري دارد و هر موجودی مظهري از اسما و صفات خاص خدا است و حتی ابلیس و شیاطین نیز از این قانون جدا نیستند. آن‌ها مظهر اسم ضالّ خدا هستند همچنان که ملائکه مظهر اسم جمال الهی هستند و تنها انسان مظهر تام اسمای خدا است. از این رو تعبیر کون جامع در بارهٔ مورد انسان کامل به کار می‌رود.

حقیقت آدمی در پرده است و دست عقل و حتی کشف از رسیدن به آن کوتاه است. از این رو حقیقت آدمی مظهر اسم ذات خداوند است و ذات خدا دست‌نیافتنی و بر اساس مبانی عرفانی مقامی است که «لا اِسْمَ لَهُ وَلَا رَسْمَ لَهُ». بر این اساس خدای تعالی نیز چنین می‌فرماید: چنانچه از تو در بارهٔ روح سؤال کردند تنها به آن‌ها بگو روح از امر پروردگارم است و بس.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا^{۱۱۲}

و در بارهٔ روح از تو می‌پرسند بگو روح از [سنخ] فرمان پروردگار من است و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است.

از آن جا که روح و باطن انسانی از امر پروردگار است، نهایت و اصل آن ناشناخته و دست‌نیافتنی است.

ب) قوس نزول و قوس صعود

در عرفان برای انسان دو قوس تعریف می‌شود؛ قوس صعود و قوس نزول که در این جا به تبیین هر یک از آن‌ها می‌پردازیم.

قوس نزول

انسان در قوس نزول از جانب حق آمده است: إِنْ أَلَّاهُ^{۱۱۳} او با هبوط در این دنیا گرفتار شد و تمام آه و نالهٔ او به سبب فراق و دوری از خداوند است؛ آن‌گونه که مولوی در نی‌نامه می‌گوید:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند^{۱۱۴}

شیخ نجم الدین رازی، در کتاب مرصاد/العباد عوامل پایین آمدن مقام انسان از جایگاه قرب الهی و جوار حضرت حق تا عالم ظلمانی دنیا را به تصویر می‌کشد. از دیدگاه او آدم هنگام فرود آمدن در این دنیا از عالم ملکوت تا عالم ملک عبور کرده و چکیده و زبدۀ هر عالم را با خویش همراه کرده است. او پس از گذر از چندین هزار عالم جسمانی و روحانی در وحشت‌سرای دنیا سکونت گزید، در حالی که میان او و خدایش هفتاد هزار حجاب ظلمانی و نورانی فاصله انداخت.

گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت» [فرشتگان] گفتند: «آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فسادانگیزد و خون‌ها بریزد؟ و حال آن‌که ما با ستایش تو [تو را] تنزیه می‌کنیم و به تقدیس می‌پردازیم.» فرمود: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.»

۱۱۲. اسراء/ ۸۵.

۱۱۳. بقره/ ۲۵۶.

۱۱۴. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح قوام الدین خرمشاهی، تهران، ناهید، ۱۳۷۵ هـ.ش، دفتر اول، ص ۱۹.

انسان پس از جدایی و گسستن از عالم ملکوت به کلی دولت ربّانی را فراموش کرد و خدا نیز آن عالم را از یاد او برد.

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ^{۱۱۵}

و چون کسانی مباشید که خدا را فراموش کردند و او [نیز] آنان را دچار خودفراموشی کرد آنان همان نافرمانانند.

انسان با تلاش نیز نخواهد توانست آن عالم را به یاد آورد و اگر این فراموشی نبود، او نمی‌توانست به سبب انس بسیار با خدا در این دنیا زندگی کند و این حجاب‌ها را تاب آورد.

خداوند در آیه «ذر» چنین می‌فرماید:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ^{۱۱۶}

و به یاد آر هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریّه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: چرا، گواهی دادیم. تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این [امر] غافل بودیم.

بر اساس تفاسیر عرفانی، این آیه به شهود نفس دلالت دارد. یعنی خدا در آن عالم، واقعیت و حقیقت انسان‌ها را به آن‌ها نشان داد و آن‌ها شاهد بودند که چیزی جز فقر و نیاز نیستند و در پرتو آن غنا و بی‌نیازی خدای را درک کردند. از این رو در این آیه پس از عبارت وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ آمده است: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ یعنی اکنون که شاهد فقر و نیازمندی خود شدید آیا دانستید که خدای شما من هستم و آیا این مطلب را مشاهده کردید؟

امام صادق (علیه السلام) در ذیل این آیه چنین فرموده است:

آیه نفرمود «أَلَيْسَ لَكُمْ رَبٌّ» آیا شما خدایی دارید؟ بلکه فرمود: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ آیا من خدای شما نیستیم؟

در عبارت «أَلَيْسَ لَكُمْ رَبٌّ» سخن از خدایی است که اکنون غایب است و مخاطب نیست. ولی در عبارت أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ خدا خود حضور دارد و مخاطب است، او است که سؤال می‌پرسد. بدین سبب می‌گویند انسان‌ها در عالم ذر به مقام شهود، حضور و رؤیت حق نائل آمده و مخاطب خدا قرار گرفته‌اند.

بنا بر این آدمی در عالم ذر در مقام شهود و رؤیت الهی بود و پس از فرود آمدن به این دنیا او را نسیان و فراموشی فرا گرفت. این نکته شایان ذکر است که شاید نام انسان نیز از کلمه نسیان مشتق شده باشد؛ به گونه‌ای که برخی نیز گفته‌اند: «سُمِّيَتِ النَّاسُ نَاسًا لِأَنَّهُ نَاسِيٌّ»، ناس را از این رو «ناس» گفته‌اند که گرفتار نسیان است. از آن جا که آدمی موجودی فراموش‌کار است، بیش از همه به تذکر و یادآوری نیازمند است و از این رو خداوند می‌فرماید: وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ^{۱۱۷} روزهایی را برای مردم یادآوری کن که با حق مجاور بودند،

۱۱۵. حشر / ۱۹.

۱۱۶. اعراف / ۱۷۲.

۱۱۷. ابراهیم / ۵.

تا آتش حُبّ و دوستی حق، در جان آن‌ها شعله‌ور شود و بدین‌گونه آن‌ها جایگاه حقیقی‌شان را به یاد آورند. از این رو قرآن نیز از آن به «دار الآخرة» یعنی خانه آخرت یاد کرده؛ چرا که آن جا خانه حقیقی آن‌ها است.

قوس نزول چنان‌که گذشت از آسمان جوار حق آغاز و با گذر از عوالم روحانی و جسمانی بسیار به خاکدان طبیعت پایان می‌یابد در این فاصله حجاب‌های ظلمانی و نورانی بسیاری میان انسان و خدا فاصله می‌اندازد، به گونه‌ای که او مقام قرب و جوار حق را به فراموشی می‌سپارد. حتی گاه هزاران مُخبر صادق از آسمان برای او خبر می‌آورند، اما باور نمی‌کند و به صدق گفتار آن‌ها ایمان نمی‌آورد.

قوس صعود

نهایت قوس نزول خاکدان طبیعت است و بدایت قوس صعود نیز این زمین و خاکدان طبیعت، تعلقات دنیوی و فراموشی عالم معنا است.

انسان فراموشکار ابتدا بیدار می‌شود و عشق الهی در وجود او شعله‌ور می‌گردد؛ تا آن جا که برای پاسخ گفتن به بانگ‌های الهی که به گوش جان می‌شنود، آرام نمی‌نشیند و قدم در راه سیر و سلوک می‌گذارد. سیر و سلوک نیز مبدأ، مقصد و روشی دارد. مبدأ آن یقظه و بیداری است و مقصد آن توحید، ولایت و فنای در خداوند است. در فاصله میان این دو منزل (مبدأ و مقصد)، منازل و مقامات بسیاری است که باید یکی پس از دیگری پیموده شود. تمامی این مقامات در مسیری مطابق با موازین شریعت قرار دارند. انسانی که از شریعت فاصله بگیرد در حقیقت از مسیر عرفان، معنویت و معرفت حقیقی خارج شده است. در مسیر سیر و سلوک مقامات بسیاری وجود دارد که خواجه عبد الله انصاری در کتاب *منازل السائرین و صد میدان* به برخی از آن‌ها اشاره کرده است.

انسان باید مقامات بسیاری را بییماید تا آن‌که به مقام لقاء الله و فنای فی الله دست یابد. از دیدگاه عرفا، انسان و جهان همانند قرآن، حبل ممدود و ریسمانی محکم هستند که یک سر آن در دست خدا و سر دیگر آن در قوس نزول تا خاکدان طبیعت گسترانده شده است. از این رو به هر اندازه که انسان در قوس صعود، با سلوک به عالم بالا و مقامات منازل برتر و بالاتر دست یابد، در حقیقت به باطن خود، جهان، قرآن و شریعت نائل می‌شود.

ج) مراتب انسانی

چنان‌که گذشت انسان در قوس نزول، عالم‌هایی را طی می‌کند تا به عالم دنیا برسد و همچنین در قوس صعود نیز منازل و مقاماتی را طی می‌کند تا به مقام لقاء الله دست یابد. لازمه گذشتن از این مقامات داشتن مراتب و درجاتی ویژه در انسان است. از این رو عرفا برای انسان مراتبی را در نظر می‌گیرند:

۱. بطون سبعة

عرفا به سبب تکرّر باطنی انسان، هفت بطن برای او قرار داده‌اند.

بطن نخست: مقام نفس

مقام نفس ناظر به حیات دنیوی و زینت‌های پست آن است. آیه زیر بر این مقام دلالت دارد.

زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ
وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ^{۱۱۸}

دوستی خواستنی‌ها [ی گوناگون] از زنان و پسران و اموال فراوان از زر و سیم و اسب‌های نشاندار و دام‌ها و کشتزار [ها] برای مردم آراسته شده [لیکن] این جمله، مایهٔ تمتع زندگی دنیا است و [حال آن‌که] فرجام نیکو نزد خدا است.

در حقیقت آن کس که دلبستهٔ حیات دنیوی و در مقام نفس است، بهره‌ای از آخرت و نصیبی از حقیقت نخواهد داشت. چنان‌که خدای رحمان می‌فرماید:

فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ^{۱۱۹}

و از مردم کسی است که می‌گوید: «پروردگارا به ما در همین دنیا [نیکی] عطا کن» و حال آن‌که برای او در آخرت نصیبی نیست.

بطن دوم: مقام عقل

عقل، مشتاق لذت باقی و در پی فراهم آوردن لذت‌های دنیا و آخرت است. در بارهٔ این مقام می‌توان به آیهٔ زیر استناد کرد:

وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ^{۱۲۰}

و برخی از آنان می‌گویند: «پروردگارا در این دنیا به ما نیکی و در آخرت [نیز] نیکی عطا کن و ما را از عذاب آتش [دور] نگه دار.»

بطن سوم: مقام روح

در این مقام، سالک با حضور حق آرامش می‌یابد. در این حالت هرچند کثرت به گونه‌ای حضور دارد اما مشاهدات، وحدت حق را با نگاه عارف نزدیک می‌کند.

بطن چهارم: مقام سرّ انسانی

سالک در این مقام از دلبستگی‌های دنیوی خارج می‌شود و به حقیقت فقر و نیاز شدید خود به خدا آگاه می‌شود. سالک در این حالت بینشی دیگر و تولدی دوباره می‌یابد. قاضی همدانی، عین القضاة، از عیسی مسیح (علیه السلام) از این مرتبه چنین خبر می‌دهد: «لَا يَدْخُلُ مَلَكَوتَ السَّمَوَاتِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ»^{۱۲۱}

آدمی پا در عرصهٔ ملکوت آسمان‌ها نمی‌نهد، مگر این‌که دوباره زاده شود و این حال از برای افرادی است که حضرت علی (علیه السلام) در بارهٔ آنان چنین می‌فرماید: «أَبْدَانُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَقُلُوبُهُمْ فِي الْآخِرَةِ».

۱۱۸. آل عمران / ۱۴.

۱۱۹. بقره / ۲۰۰.

۱۲۰. همان / ۲۰۱.

۱۲۱. شرح فصوص / الحکم، ص ۳۱۶.

بطن پنجم: مقام خفی

سالک پس از سپری کردن مراتبی (اتمام دایره اول و سیر دوم) در وحدت اسما و صفات خدا فرو می‌رود و در آینه تجلی باطن، علوم غیبی و اسرار الهی را به تماشا می‌نشیند و به خصوص نسبت به حضرت علمی حق یا اعیان ثابته شهود و آگاهی حاصل می‌کند. عرفا آیات پایانی سوره حشر را ناظر به این مقام می‌دانند:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ^{۱۲۲}

او است خدایی که غیر از او معبودی نیست، داننده غیب و آشکار است او است رحمتگر مهربان.

بطن ششم: مقام اخفا

سالک در این مقام در مظاهر تجلیات صفاتی سیر می‌کند و در این رتبه متخلق به اسمای ظاهر و باطن می‌شود. او در این رتبه قلبی جامع دارد و مصداق «لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ»^{۱۲۳} می‌شود. حدیثی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به این مقام اشاره دارد:

لَمْ تَرَاهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَلَكِنْ تَرَاهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ^{۱۲۴}

دیدگان به مشاهده ظاهری او را در نمی‌یابند، ولی قلب‌ها با حقایق ایمان به تماشای او می‌نشینند.

بطن هفتم: مقام تجلی ذاتی

این مقام ناظر به احدیت وجود است. در این مقام سالک واجد حقیقت محمدیه (صلی الله علیه وآله) می‌شود. او در این حالت انسان کاملی است که به کون جامع (انسان کامل) تبدیل شده است.

۲. لطایف سبعة

انسان کامل یک سلسله مراتب روحانی دارد که از آن به «لطایف سبعة» تعبیر می‌شود:

۱. لطیفه طبع که گاهی به آن کتاب مسطور گفته می‌شود؛
۲. لطیفه نفس که گاهی به آن کتاب محو و اثبات می‌گویند؛
۳. لطیفه قلب یا کتاب لوح محفوظ است؛
۴. لطیفه‌ای که به آن روح یا قلم اعلا یا عقل اول گفته می‌شود؛
۵. لطیفه سر که به آن مقام لاهوت و حضرت واحدیه انسانی می‌گویند؛
۶. لطیفه خفی که مقام احدیت انسانی است؛
۷. لطیفه اخفائیه که گاه به آن مقام غیب الغیوب انسانی نیز گفته می‌شود.

۱۲۲. حشر/ ۲۲.

۱۲۳. محمد باقر مجلسی، بحار/الأنوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ج ۴، ص ۱۲۵.

۱۲۴. شیخ کلینی، کافی، تحقیق علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ هـ، چاپ سوم، ج ۱، ص ۹۸.

۳. اطوار سبعة

عرفا از مراتب انسانی گاه با عنوان «اطوار سبعة» یاد می‌کنند که عبارت‌اند از:

طور اول؛ مقام صدر انسانی این آیه، ناظر به این طور است:

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ
أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ^{۱۲۵}

پس آیا کسی که خدا سینه‌اش را برای [پذیرش] اسلام گشاده است و [در نتیجه] برخوردار از نوری از جانب پروردگارش می‌باشد [همانند فرد تاریک‌دل است] پس وای بر آنان که از سخت‌دلی یاد خدا نمی‌کنند. اینان‌اند که در گمراهی آشکارند.

طور دوم، مقام قلب انسانی است.

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ
أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ
...^{۱۲۶}

قومی را نیابی که به خدا و روز بازپسین ایمان داشته باشند [و] کسانی را که با خدا و رسولش مخالفت کرده‌اند هرچند پدران‌شان یا پسران‌شان یا برادران‌شان یا عشیره آنان باشند، دوست بدارند در دل این‌هاست که [خدا] ایمان را نوشته و آن‌ها را با روحی از جانب خود تأیید کرده است و آنان را به بهشت‌هایی که از زیر [درختان] آن جوی‌هایی روان است در می‌آورد همیشه در آن جا ماندگارند خدا از ایشان خشنود و آن‌ها از او خشنودند. اینان‌اند حزب خدا آری حزب خدا رستگاران‌اند.

طور سوم، مقام شغاف است که آن معدن حب و عشق است.

قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ^{۱۲۷}

سخت خاطرخواه او شده است به راستی ما او را در گمراهی آشکاری می‌بینیم.

و طور چهارم، مقام فؤاد انسانی است که مقام شهود و رؤیت است.

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى^{۱۲۸}

آنچه را دل دید انکار[ش] نکرد.

طور پنجم، «جَبَّةُ الْقَلْبِ» است و مراد از آن مقام عشق و محبت انسانی است.

طور ششم، به سویدا نامیده می‌شود و این آیه ناظر به این طُور است:

۱۲۵. زمر/ ۲۲.

۱۲۶. مجادله/ ۲۲.

۱۲۷. یوسف/ ۳۰.

۱۲۸. نجم/ ۱۱.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^{۱۲۹}

و [خدا] همه [معانی] نام‌ها را به آدم آموخت؛ سپس آن‌ها را بر فرشتگان عرضه نمود و فرمود: «اگر راست می‌گویید از اسامی این‌ها به من خبر دهید.»

طور هفتم، از اطوار و مراتب وجود انسانی «محجة القلب» است که آن معدن ظهور انوار تجلیات الهیه است. این آیه به این مقام اشاره دارد:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا^{۱۳۰}

و به راستی ما فرزندان آدم را گرمی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌ها] برنشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آن‌ها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم.

زین پیش دلی بود و هزار اندیشه اکنون همه لا إله إلا الله است.

کوتاه سخن آن‌که، اصطلاح انسان کامل را نخستین بار ابن عربی به کار برده است. پس از او عزیز الدین نسفی نخستین عارفی است که کتابی با این نام تنظیم کرد. سپس عبد الکریم جیلی کتابی را با عنوان *الإنسان الكامل* به زبان عربی نگاشت. در حقیقت انسان در عرف عرفان مقامی ویژه و جایگاهی والا دارد. وجود او به گونه‌ای است که از ناسوت تا لاهوت و مقام غیب الهی امتداد یافته است. از این رو انسان صاحب دو قوس نزول و صعود و سرّ اعظم الهی است؛ همچنین دارای وجودی ذومراتب است. انسان کامل همگام با دریافت نفخه الهی، واجد تمامی مراتب اسما و صفات الهی شد و تا مقام غیب الغیوب پر کشید.

چکیده

- ✓ مسئله «انسان کامل» از جمله مباحثی است که در عرفان نظری مطرح می‌شود. شناخت انسان تأثیر بسزایی در نظریات عرفا پیرامون انسان کامل دارد.
- ✓ از نظر عرفا انسان از جوار حق قوس نزول را طی کرده و در این طبیعت ساکن شده و برای رسیدن به لقاء الله باید قوس صعود را طی کند.
- ✓ عرفا برای انسان مراتبی را تعریف می‌کنند که گاه از آن به بطون سبعة، لطایف سبعة و یا اطوار سبعة یاد می‌کنند.

۱۲۹. بقره/ ۳۱.

۱۳۰. اسراء/ ۷۰.

جلسه دوازدهم

اسما و صفات

- ۹۶.....اهداف درس
- ۹۶.....مروری بر مباحث پیشین
- ۹۶.....اسما و صفات
- ۹۶.....مسئله اول: تعریف اسما و صفات الهی
- ۹۷.....مسئله دوم: اقسام اسما و صفات الهی
- ۹۷.....الف) دسته‌بندی صفات الهی
- ۹۸.....ب) تقسیم‌بندی اسمای الهی
- ۱۰۰.....چکیده

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ تعریف اسما و صفات الهی؛
- ✓ اقسام اسما و صفات؛
- ✓ تقسیم‌بندی گوناگون اسما و صفات.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه‌های پیشین گفتیم که عرفان شامل دو حوزه عرفان عملی و عرفان نظری می‌شود. در مباحث گذشته برخی از مسائل عرفان نظری همچون توحید، کشف و شهود و انسان کامل بیان شد. در این مبحث پیرامون مسئله اسما و صفات الهی سخن می‌گوییم.

اسما و صفات

در جهان‌شناسی عارفانه تمامی مسائل در سه محور ذات خدا، اسما و صفات خدا، مظاهر اسما و صفات خدا، که همان مظاهر ذات الهی است، قرار می‌گیرد. اسما و صفات الهی حلقه اتصال و پیوستگی ذات الهی به مظاهر اسما و صفات او است. از این رو این مبحث از مباحث مهم عرفان نظری به شمار می‌آید.^{۱۳۱}

در این جلسه به دو مسئله در باره اسما و صفات الهی می‌پردازیم؛ نخست تعریف اسما و صفات و دیگر اقسام اسما و صفات الهی.

مسئله اول: تعریف اسما و صفات الهی

می‌دانیم که «اسماء» جمع اسم و «صفات» جمع صفت است، از این رو نخست باید اسم و صفت را تعریف کنیم.

الف) صفت: صفت الهی، کمالی ثبوتی است که برای ذات الهی در نظر گرفته می‌شود؛ مانند علم، قدرت و حکمت.

ب) اسم: اگر ذات الهی با یکی از صفات الهی در نظر گرفته شود، به آن «اسم» اطلاق می‌شود. هر گاه ذات الهی با صفت علم همراه باشد، یکی از اسمای الهی که همان عالم است به دست می‌آید. پس علم صفت و عالم اسم است. از این رو می‌توان گفت، اگر ذات الهی را با لحاظ صفات الهی در نظر بگیریم اسمای الهی حاصل می‌شود. از سویی دیگر اگر یکی از اسمای الهی را متصور شویم ولی ذات الهی را همراه آن تصور نکنیم، صفت الهی حاصل می‌شود.

اسمای الهی = صفات الهی + ذات الهی

قدیر = قدرت + ذات

۱۳۱. «اسما و صفات الهی» از جمله مباحثی است که در کلام نیز بدان پرداخته می‌شود.

البته باید به این نکته نیز توجه داشت که آنچه بیان شد به معنای آن نیست که ذات امری است و صفات امری جدای از آن، بلکه مصداق تامّ اسما و صفات الهی همان ذات الهی است. اما اشاعره معتقد به زیادت صفت بر ذات الهی هستند. همچنین معتزله نظریه نیابت ذات از صفات را مطرح کرده‌اند. به دیگر سخن ذات الهی تمامی اسما و صفات را در بر می‌گیرد و شامل تمام کمالات ثبوتی و اسمای حُسنی می‌شود.

از این رو باید گفت عالم، قادر، رحمان و رحیم همان ذات الهی است نه چیزی غیر از آن پس اسم با ذات خدا متحد است.

پرسشی که در این جا به ذهن می‌آید این است که اگر اسم و صفت الهی با ذات او متحد است پس آنچه را که عالم، قادر و ... می‌نامیم چیست؟

در پاسخ باید گفت این عنوان‌ها چیزی جز اسم اسم نیست؛ یعنی هنگامی که می‌گوییم عالم، این لفظ در حقیقت اسم نیست زیرا اسم عالم خدا در متن ذات خدا و با آن متحد است. یعنی لفظ عالم اسمی است که به عالم اطلاق می‌شود و خود عالم از اسمای الله است که در متن ذات او قرار دارد.

مسئله دوم: اقسام اسما و صفات الهی

برای هر یک از اسما و صفات الهی تقسیم‌بندی‌های گوناگونی ارائه شده است. صفات به دو گونه و اسما به چهار نوع دسته‌بندی شده‌اند که به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

الف) دسته‌بندی صفات الهی

دسته‌بندی اول: صفات سلبی و ایجابی

صفات ایجابی: آن دسته از صفات الهی که برای ذات الهی اثبات می‌شوند را صفات ایجابی یا ثبوتیه می‌نامند. این صفات چون کمال هستند و ذات الهی نیز تمامی کمالات را دارا است؛ از این رو این صفات را برای ذات اثبات می‌کنیم. علم، قدرت و اراده از کمالاتی هستند که برای خدا اثبات می‌شوند.

صفات سلبی: صفاتی هستند که از ذات الهی سلب و گرفته می‌شوند، زیرا به نوعی نقص و کالتی هستند و ذات الهی از هر نوع کاستی به دور است. «سُبُوح» و «قُدُوس» دو نمونه از صفات سلبیه الهی است.

انواع صفات ایجابی

صفات ایجابی خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) صفات حقیقی محض

این گروه از صفات بدان سبب که ایجابی هستند، کمالی را برای خدا اثبات می‌کنند و از آن رو که حقیقی و محض هستند به تنهایی قابل تصور هستند و برای در نظر گرفتن آن‌ها نیازی به سایر امور نیست. صفت «حیات» و صفات «وجود» از این دسته‌اند.

(ب) صفات حقیقی دارای نسبت (حقیقه ذات اضافه)

مطلب اول این که این صفات ایجابی هستند و کمالی را برای خدا اثبات می کنند. مطلب دوم این که این صفات حقیقه ذات اضافه هستند یعنی صفات حقیقی که دارای نسبتی هستند و تصور آن ها بدون در نظر گرفتن امور دیگر و رابطه این صفت با آن امور ممکن نیست. صفت علم از این دسته است.

(ج) صفات اضافه محض

این دسته از صفات، فقط اضافه و نسبتی هستند که ذات الهی با موارد دیگر دارد، مانند صفت اولیت و آخریت. این دو صفت چیزی جز نسبت میان خدا و ماسوی نیست.

دسته بندی دوم: صفات محیط و غیر محیط

الف) صفات محیط

این دسته صفات احاطه کلی و تام دارند. یعنی در بر گیرنده تمام صفات حُسنای الهی هستند. تعبیر دیگری نیز در باره این صفات به کار می رود؛ مانند صفات عام، کلی و اُمّهات صفات. این صفات را «اُئمه سبعة» نیز می نامند که شامل حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلام می شوند. از این رو صفات هفت گانه در باطن صفات دیگر قرار دارند و تمامی صفات دیگر نیز از این صفات حُسنی بهره می برند.

ب) صفات غیر محیط

این دسته از صفات، احاطه کاملی به دیگر اسما و صفات الهی ندارند و از این رو به آن ها را صفات خاص و جزئی نیز گفته اند مانند رحمت و ربوبیت.

(ب) تقسیم بندی اسمای الهی

دسته بندی های چهارگانه ای از اسمای الهی ارائه شده است که به آن ها اشاره می کنیم.

۱. دسته بندی نخست: امّهات اسما

در این تقسیم بندی اسمای الهی به چهار اسم تقسیم می شود: اول، آخر، ظاهر و باطن. این چهار اسم برگرفته از آیه شریفه سوره حدید است که می فرماید: **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**^{۱۳۲}

جامع چهار اسم بیان شده اسم «الله» و اسم «رحمن» است که این قاعده از قرآن مجید برگرفته شده است آن جا که می فرماید:

قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى^{۱۳۳}

بگو خدا را بخوانید یا رحمان را بخوانید هر کدام را بخوانید برای او نام های نیکوتر است.

۱۳۲. حدید/ ۳.

۱۳۳. اسراء/ ۱۱۰.

بر این اساس اسم «الله» و اسم «رحمان» اسم جامع هستند که حتی نسبت به اسم اول، آخر، ظاهر و باطن جامع‌تر و عام‌تر هستند.

اول: هر اسمی که به گونه‌ای ازلی است ذیل این عنوان قرار می‌گیرد؛ مانند اسم موجد، مبدع یا اسم خالق و فاطر. تمامی این اسما نوعی تعلق به ایجاد دارند که از زمانی بی‌ابتدا حکایت می‌کند.

آخر: تمام مظاهری که ابدی هستند مظهر اسم «آخر» خدا هستند. همچنین است تمامی اسمائی که به اعاده تعلق دارند. از مصادیق این اسما، آیه **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**^{۱۳۴} است که چون ناظر به اعاده و برگشت به سوی باری تعالی و ابدی بودن خدا است، از این رو جزء اسمای «آخر» به شمار می‌آید.

ظاهر: ظهور هر اسمی از اسم ظاهر است.

باطن: بطون هر اسمی از اسم باطن است.

اشیا یا اول‌اند یا آخر و از این رو یا ظهور اسم اول هستند و یا ظهور اسم آخر، تمامی اشیا نیز یا ظاهرند و یا باطن بنا بر این ظهور و بروز اسم ظاهر یا باطن هستند و از این رو است که این چهار اسم تمام جهان را در بر می‌گیرند و بر جهان هستی حکومت دارند و به آن‌ها «اُمّهات اسما» گویند؛ چنان که صفات هفت‌گانه بیان شده را نیز «اُمّهات صفات» می‌نامند.

۲. دسته‌بندی دوم اسما

در این تقسیم‌بندی اسمای الهی به سه دسته اسمای ذات، صفات و افعال تقسیم می‌شوند.

اسم ذات: اسمی است که مظهر ذات الهی باشد.

اسم صفات: اگر صفتی از صفات حق در اسمی ظهور یابد، به آن اسم صفات گویند.

اسم افعال: هر گاه افعال الهی در اسمی ظهور یابد آن اسم را اسم فعل می‌نامند.

یک اسم ممکن است به اعتبارات گوناگون ظهور اسم فعل، صفت یا ذات الهی باشد؛ مانند اسم رب، هر گاه رب را به معنای ذات ثابتۀ بدانیم، اسم ذات است. اما اگر آن را به معنای ذات مالک در نظر بگیریم، چون مالک صفتی از صفات حق است، در این هنگام رب، اسم صفت است و هر گاه آن را به معنای ذات مصلح بدانیم، از آن جا که مصلح فعلی از افعال الهی است، در این صورت رب اسم فعل است.

از این رو لازم نیست که یک اسم تنها اسم ذات یا صفات و یا افعال باشد بلکه می‌تواند به اعتبارات و معانی گوناگون مظهر یکی از این اسما باشد. البته عرفا بر این باورند که هر اسمی که اسم صفت باشد و یا هر اسمی که اسم افعال باشد؛ اسم ذات نیز است زیرا آن ذات در آن اسما و صفات ظهور یافته است.

۳. دسته‌بندی سوم

اسمای مفاتیح غیب: مراد از عالم غیب عالم ماورای حس و ماده و برگرفته از آیه زیر است.

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ^{۱۳۵}

و کلیدهای غیب تنها نزد او است جز او [کسی] آن را نمی‌داند.

۱۳۴. بقره/ ۱۵۶.

۱۳۵. انعام/ ۵۶.

اسمای مفاتیح غیب ذیل عنوان اسم اول و اسم باطن قرار می‌گیرند؛ چون تمامی اسمائی که زیر مجموعه این دو اسم هستند، ظهوری در عالم حس و ماده ندارند. از این رو به عالم کون و هستی، و عالم حس و ماده تعلق نخواهند داشت.

این اسما، اسمائی هستند که با آن می‌توان عالم غیب را گشود و مفتاح عالم غیب هستند.

اسمای مفاتیح شهادت: منظور از شهادت عالم حس و ماده است که با این اسما می‌توان آن‌ها را گشود. این اسما ذیل دو اسم آخر و ظاهر هستند؛ زیرا این دو اسم بر عالم کون یعنی عالم حس و ماده ظهور دارند

۴. دسته‌بندی چهارم

این تقسیم‌بندی نیز تقسیم‌بندی سه‌بعدی است.

قسم اول

اسمی که حکم آن هیچ‌گاه از بین نمی‌رود (ازلاً و ابداً). هر اسمی حکمی دارد که حکم آن، ظهور آن اسم است. یعنی هر اسمی ظهوری دارد و ظهور برخی از اسما ازلی و ابدی است یعنی همیشگی هستند و هرگز ظهور آن‌ها از بین نمی‌رود. این دسته از اسما بر عالم ارواح حاکم هستند و زمان در آن عالم معنایی ندارد و آن‌ها در انحصار زمان نیستند. بنا بر این تمامی اسمائی که ظهور آن‌ها خارج از محدوده زمان و مکان است، در این دسته قرار دارند؛ مانند اسم «رحمان».

قسم دوم

این دسته اسمائی را شامل می‌شود که حکم آن‌ها هرگز منقطع نمی‌شود؛ یعنی اول آن‌ها معلوم است ولی آخری برای آن‌ها تصور نمی‌شود. تمام اسمائی که بر عالم آخرت حاکم هستند؛ بدین‌گونه‌اند. زیرا عالم آخرت عالمی است که پس از این جهان آغاز می‌شود (ابتدای آن معلوم است) ولی پایانی ندارد زیرا عالمی ابدی و جاودانی است، همچون اسم «الأول».

قسم سوم

اسمائی که حکم آن‌ها هم به لحاظ ابد و هم به لحاظ ازل منقطع است. یعنی اسمی که مظاهر آن اسم هم ابتدای مشخص و هم انتهای مشخص دارد. و این اسما بر عالم دنیا حاکم هستند زیرا این عالم خود ابتدا و انتهای مشخصی دارد و از هر سو در انحصار زمان است. همانند دو اسم «الأول» و «الآخر» که در این دسته قرار می‌گیرند.

چکیده

- ✓ صفت الهی کمالی ثبوتی است که ویژه ذات خداوند است و اگر ذات الهی را با یکی از صفات الهی در نظر بگیریم به آن اسم گفته می‌شود.
- ✓ صفات الهی به دو شکل تقسیم‌بندی می‌شوند، نخست تقسیم‌بندی به صفات ایجابی و سلبی تقسیم می‌شوند و دیگر تقسیم‌بندی به صفات محیط و غیر محیط.
- ✓ دسته‌بندی اسمای الهی نیز چهار گونه است. در یک تقسیم‌بندی امهات اسمای الهی از دیگر اسما جدا می‌شوند و در تقسیم‌بندی دیگر اسمای الهی به اسم ذات، صفت و فعل الهی تقسیم می‌شود.

✓ اسما را می‌توان به اسمای مفاتیح غیب و شهادت نیز تقسیم کرد. همچنین می‌توان با توجه به گستره زمانی نفوذ اسما نیز آن‌ها را به سه دسته تقسیم کرد؛ اسمای ابدی و ازلی، اسمای ازلی و اسمائی که نه ابدی و نه ازلی هستند.

جلسه سیزدهم

مقامات و حالات (۱)

اهداف درس.....	۱۰۴
مروری بر مباحث پیشین.....	۱۰۴
مفهوم عرفان عملی.....	۱۰۴
تقدم عرفان عملی بر عرفان نظری.....	۱۰۴
الف) تقدم تاریخی.....	۱۰۴
ب) تقدم رتبی.....	۱۰۴
مقامات و حالات (احوال).....	۱۰۵
تعریف مقام و حال و تفاوت آنها.....	۱۰۵
اقسام مقامات.....	۱۰۵
مقام نخست: توبه.....	۱۰۶
مقام دوم: ورع.....	۱۰۸
مقام سوم: زهد.....	۱۰۹
مقام چهارم: فقر.....	۱۱۰
مقام پنجم: صبر.....	۱۱۲
چکیده.....	۱۱۳

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ مفهوم عرفان عملی؛
- ✓ تعریف مقام و حال؛
- ✓ مقام توبه، ورع، زهد، فقر و صبر.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه‌های پیشین مباحثی را در بارهٔ عرفان نظری و برخی از مسائل آن بیان کردیم. حال در این جلسه مبحث عرفان عملی را آغاز می‌کنیم.

مفهوم عرفان عملی

عرفان عملی به این معنا است که اگر انسان به دستورات شرع عمل کند، برای او عرفان و معرفت خاصی حاصل می‌شود. عرفان عملی؛ عملی است که در نهایت به عرفان و معرفتی ویژه منتهی می‌شود. مراد از عمل در این جا همان «سیر و سلوک» در عرفان و «مجاهدت» در منطق قرآن است. مقصود از معرفت نیز، چنان که در مباحث گذشته بدان پرداختیم، همان مکاشفه یا کشف و شهود عرفانی است.

به عبارتی دیگر اگر سالک به تمام اصول و قواعد شرعی عمل نماید؛ در حقیقت به نوعی معرفت ویژه که همان کشف و شهود است، دست خواهد یافت.

تقدم عرفان عملی بر عرفان نظری

عرفان عملی از دو جهت بر عرفان نظری تقدم دارد؛ نخست از جنبهٔ تاریخی و دیگر از جنبهٔ رتبی.

الف) تقدم تاریخی

عرفان عملی، که گذشتگان آن را «سیر و سلوک» می‌نامیدند، از قرن دوم آغاز شده. اما عرفان نظری از قرن هفتم با ظهور پیشگام و مؤسس آن یعنی محی الدین عربی، پدیدار گشت.

به دیگر سخن، در محدودهٔ قرنهای دوم تا ششم، مباحث عرفانی تنها مختص به عرفان عملی و سیر و سلوک است و تا پیش از ظهور محی الدین عربی و آثار عرفانی او، از عرفان نظری سخنی به میان نیامده است. از این رو عرفان عملی نسبت به عرفان نظری تقدم تاریخی دارد.

ب) تقدم رتبی

عرفان عملی بر عرفان نظری تقدم رتبی دارد؛ بدین معنا که تا عرفان عملی تحقق نیابد عرفان نظری نیز حاصل نخواهد شد؛ هر گاه سالک به شریعت عمل کند و بر انجام اعمال صالح مداومت ورزد به مکاشفه (کشف و شهود عرفانی) دست می‌یابد که نتیجهٔ آن پدید آمدن معرفتی ویژه در وجود او است. از این رو با کسب این معرفت خاص؛ دیدگاه و بینش سالک نسبت به خدا جهان و انسان به گونه‌ای دیگر خواهد شد. این

بینش و نگرش جدید، جهان‌بینی سالک را تشکیل می‌دهد و او از آن پس به تحلیل و شناخت خدا، جهان و انسان می‌پردازد.

حال اگر عارف و سالک در پی آن باشد که جهان‌بینی خاص خویش را استدلالی و سپس عرضه کند؛ در حقیقت سیر و سلوک و مکاشفات (عرفان عملی) خود را به گونه نظری و تئوری ارائه نموده است که این همان عرفان نظری است. بنا بر این، عرفان عملی بر عرفان نظری تقدم رتبی دارد و تا عرفان عملی و پیامدهای آن نباشد، عرفان نظری هم نخواهد بود.

مباحث عرفان عملی نیز، مانند مباحث عرفان نظری گوناگون است. در این جلسه، به نخستین مبحث آن، یعنی مبحث مقامات و حالات اشاره می‌کنیم.

مقامات و حالات (احوال)

سالک در هنگام پیمودن مسیر نیل به حق و لقاء الله به مقامات و حالاتی دست می‌یابد و از آن‌ها بهره‌مند می‌شود. نخستین پرسشی که در این مبحث، به ذهن می‌آید؛ آن است که آیا باید میان مقام و حال تفاوت گذاشت یا آن دو را یکی دانست؟ تمامی صوفیان و عارفان بر این عقیده‌اند که مقام و حال دو مقوله جدا از یکدیگر و متفاوت هستند. هجویری در کشف‌المحجوب، قشیری در رساله قشیریه، عز الدین محمود کاشانی در مصباح‌الهدیه و دیگر عارفان به این تفاوت اشاره کرده‌اند، که در ادامه به اختصار بیان می‌کنیم.

تعریف مقام و حال و تفاوت آن‌ها

مقام صفتی ثابت برای قلب سالک است که آن را بر اثر مراقبت، مواظبت، تحمل مشقتها و ریاضت‌ها به وسیله سیر و سلوک به دست می‌آورد. اما حال حالتی بی‌ثبات، بی‌دوام و گذرا است که بر اثر عنایت و محبت الهی بر قلب سالک عارض می‌شود.

از تعاریف بیان شده چنین بر می‌آید که تفاوت بنیادین میان مقام و حال، در استواری و دوام مقام و بی‌ثباتی و آنی بودن حال است. به عبارتی دیگر مقام حالی ثابت و بادوام است، اما حال مقامی بی‌ثبات و گذرا است؛ بدین معنا که مقام حالی است که عارف با مجاهده و تحمل ریاضت آن را در قلب خود استوار می‌کند و سپس از آن پله‌ای می‌سازد تا به مقامات بالاتر دست یابد. اما اگر این حال در قلب سالک استوار نشود، پس از اندک زمانی زائل خواهد شد.

تفاوت دیگر حالات و مقامات، که از گفته‌های بزرگان صوفیه و عرفا به دست می‌آید، این است که مقام از جنس عمل و حال از جنس فضل است. مقام با سیر و سلوک و تلاش به دست می‌آید؛ ولی حال واردی غیبی و موهبتی الهی است.

اقسام مقامات

عارفان و سالکان راستین مقامات را هفت مرحله می‌دانند و ترتیب آن‌ها بر اساس نگاشته مؤلف //لمع، ابو نصر سراج طوسی، به قرار زیر است:

۱. توبه؛ ۲. ورع؛ ۳. زهد؛ ۴. فقر؛ ۵. صبر؛ ۶. توکل؛ ۷. رضا.

مقام نخست: توبه

در باره توبه مباحث گسترده‌ای در کتاب‌های عرفانی مطرح شده؛ که مهم‌ترین عناوین آن‌ها بدین گونه است:^{۱۳۶}

۱. تعریف و حقیقت توبه؛ ۲. شروط توبه؛ ۳. انگیزه توبه؛ ۴. اسرار توبه؛ ۵. ارکان توبه؛ ۶. مراتب تائبین.

توبه در لغت و اصطلاح

توبه در لغت به معنای «بازگشت» است و در اصطلاح عرفا، پشیمانی بر معصیت، احساس ذلت نزد خدا و نیت بر ترک و تکرار نکردن آن است. بنا بر این هر گاه سالک از تمام گناهان گذشته خویش پشیمان گشت و اراده ترک همیشگی آن‌ها را داشت و به نوعی به حریم خاص ربوبی بازگشت؛ در حقیقت چنین سالکی به مقام توبه وارد شده است و تائب نامیده می‌شود.

خواجه عبد الله انصاری در کتاب *صد میدان* در این باره می‌گوید:

میدان اول مقام توبه است و توبه بازگشتن است به خدای و ارکان توبه سه چیز است:

پشیمانی در دل، عذر بر زبان و بریدن از بدی و بدان.

همچنین خواجه در کتاب دیگرش، *منازل السائرین*، شرط مهم توبه را شناخت دقیق گناه می‌داند و می‌گوید:

توبه چیزی جز رجوع و بازگشت از مخالفت حکم حق به موافقت حکم الهی نیست. پس اگر مکلف حقیقت گناه را نشناسد، حال او نسبت به حق تفاوتی نکرده است. بنا بر این نخستین شرط اساسی و مهم توبه، شناخت دقیق گناه است تا آن را ترک کند و بر اساس حکم الهی عمل نماید.^{۱۳۷}

اصل توبه آن است که انسان گناه و معصیت را، هرچند کوچک بزرگ بشمارد؛ چون معصیت گرچه کوچک است ولی مخالفت با خدای عظیم است و مخالفت عظیم، عظیم خواهد بود، هرچند از دیدگاه ما کوچک باشد. بر این اساس باید تمام معاصی را عظیم و بزرگ دانست. اگر انسان گناه را چنین ببیند، پس از ارتکاب آن در قلبش احساس ندامت و پشیمانی خواهد کرد و خود را حقیرترین و بدترین انسان‌ها خواهد دید.

لطایف توبه

توبه را لطایفی است که در ذیل آن‌ها را بر می‌شمریم:

۱۳۶. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: عز الدین محمود کاشانی، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، مقدمه و تصحیح جلال الدین همایی، نشر هما، ۱۳۸۱، چاپ ششم، ص ۳۷۰ - ۲۶۶؛ *رساله قشیریه*، ترجمه ابو علی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۱، چاپ هفتم، ص ۱۴۵ - ۱۳۶؛ علی بن عثمان هجویری، *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۳، ص ۴۳۷ - ۴۲۹؛ سراج طوسی، ابو نصر (عبد الله بن علی)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون، ترجمه دکتر مهدی محبتی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲، ص ۹۸.

۱۳۷. خواجه عبد الله انصاری، *منازل السائرین*، تحقیق علی شیروانی، قم، دار العلم، ۱۴۱۷ هـ، ص ۳۹ - ۳۷.

– لطیفه اول آن است که سالک معصیت و جنایت را کاملاً فراموش کند، پیوسته به یاد خدا باشد و «ستار» بودن او را از یاد نبرد.

– لطیفه دوم آن است که انسان تائب خداوند بصیر را همواره شاهد بر اعمال خود ببیند.

– سومین و آخرین لطیفه آن است که در عالم امکان جز او مؤثری نبیند و نداند؛ چنان که خداوند در کتاب خویش فرموده است: **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**^{۱۳۸}

مراتب توبه

توبه سه مرتبه دارد: مرتبه نخست توبه عوام است، مرتبه دوم توبه متوسطان است و مرتبه سوم توبه خواص.^{۱۳۹} از این میان مرتبه سوم را با تفصیل بیشتری مطرح می‌کنیم.

توبه خواص

توبه خواص به این معنا است که شخص توبه‌کننده لحظه‌ای را جز در حالت استغراق در مشاهدات الهی صرف نکند، همواره خود را مصاحب حق ببیند و اگر لحظه‌ای را جز به یاد او، یعنی در غفلت و نسیان، بگذراند؛ بلافاصله از آن توبه کند.

نخستین توبه

حضرت آدم (علیه السلام) نخستین توبه‌کننده است. آدم (علیه السلام) فراموشی و غفلت خود، که بر اثر آن از میوه شجره ممنوعه خورد و از بهشت بیرون رانده شد، با توبه جبران کرد. بدین سان که پس از هبوط به زمین دست به آسمان بلند کرد و با ادای کلماتی به حریم ربوبی توبه نمود و خداوند نیز توبه او را پذیرفت.

توبه در قرآن

با بررسی و جست و جوی آیات مربوط به توبه در قرآن، که تعداد آن‌ها در حدود هشتاد آیه است، لطایف و اسرار عجیبی به دست می‌آید.

از جمله این لطایف آن است که توبه عبد میان دو توبه خداوند است، بدین معنا که اگر عابد و سالکی توبه کرد، توبه او پس از توبه نخستین از سوی خدا واقع شده است.

اما توبه نخست خدا به چه معنا است؟

۱۳۸. قصص / ۸۸.

۱۳۹. برخی توبه را بر دو قسم می‌دانند؛ توبه خواص و توبه عوام. چنان که هجویری از ذو النون مصری یاد کند که «توبه العوام من الذنوب وتوبه الخواص من الغفلة»؛ توبه عام از گناه و توبه خاص از غفلت است؛ کشف المحجوب، ص ۴۳۶؛ رساله قشیریه، ص ۱۴۴ – ۱۴۲. خواجه انصاری توبه را بر سه قسم می‌داند «فتوبه العامة لاستكثار الطاعة ... وتوبه الأوساط من استقلال المعصية ... وتوبه الخاصة من تضييع الوقت»؛ منازل السائرین، ص ۳۹. ابو نصر طوسی نیز پس از بیان اقوال گوناگون پیرامون توبه در نهایت اهل توبه را سه دسته می‌کند و می‌نویسد: «تائبان چند گونه‌اند یکی از بدی‌ها و زشتی‌ها توبه می‌کند و دیگری از لغزش‌ها و غفلت‌ها از حق و سومی از دیدن نیکی‌ها و عبادت‌هایش (چرا که به کارش چشم داشته)»، اللمع فی التصوف، ص ۹۸.

توبه نخست خدا به معنای رجوع و بازگشت خدا به بنده است تا لطف و عنایتش بنده را در بر گیرد و سپس او بر ندامت و بازگشت به سوی خدا توفیق یابد. پس تا لطف الهی شامل حال بنده گنهکار نشود، او توفیق توبه و بازگشت را نخواهد یافت.

اما توبه دوم خدا آن هنگام است که بنده فریاد توبه سر می‌دهد و از نهایت وجود خویش اظهار ندامت و پشیمانی می‌کند. در این هنگام که او به معنای واقعی تائب می‌شود، خدا توبه‌اش را می‌پذیرد و این بازگشت و توبه دوم خدا است که پس از توبه انسان حاصل می‌شود.

بنا بر این در توبه، خداوند دو بار به سوی بنده رجوع می‌کند و بنده یک بار و رجوع بنده نیز در میان دو رجوع خدا قرار می‌گیرد. این مضمون از آیه ۱۱۸ سوره توبه به دست می‌آید. خداوند در این آیه چنین می‌فرماید:

ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

پس [خدا] به آنان [توفیق] توبه داد تا توبه کنند، بی‌تردید خدا همان توبه‌پذیر مهربان است.

این آیه نشان‌دهنده آن است که توبه بنده میان دو توبه خداوند قرار دارد. در بخش نخست این آیه آمده است، تَابَ عَلَيْهِمْ که نشان‌دهنده بازگشت خداوند به بنده است تا او موفق به توبه شود و آن‌گاه در پایان آیه آمده است إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ که بیانگر دومین توبه خداوند است. اضافه شدن صفت «رحیم» پس از «تواب» نشانگر این مطلب است که توبه دوم خدا به سبب رحمت خاص او است و او صفت «تواب» را با رحمت خاصه‌اش کامل نموده است.

مقام دوم: ورع

معنای ورع

ورع به معنای پرهیز از شبهات است که مرتبه‌ای بالاتر از تقوا است. اگر انسان از محرّمات قطعی دوری کند، متصف به صفت تقوا می‌شود؛ اما اگر در راستای عمل به مضمون حدیث نبوی «قِفْ عِنْدَ الشُّبْهَةِ»^{۱۴۰} از موارد مشتبه به حرام نیز دوری کند به صفت ورع متصف خواهد شد.^{۱۴۱}

مراتب ورع

برای ورع سه مرتبه برشمرده‌اند که به اختصار به بیان آن‌ها می‌پردازیم؛ مرتبه نخست ورع اجتناب از مکروهات شرعی است. مرتبه دوم آن پرهیز از برخی مباحات قریب به مشکوک است و مرتبه سوم آن نفی خواطر است.

۱۴۰. این عبارت در متون روایی یافت نشد ولی مضمون آن وارد شده است مانند حدیث «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»؛ کافی، ج ۱، ص ۵۰ و ۶۸.

۱۴۱. عز الدین محمود کاشانی، پیشین، ص ۳۷۳ - ۳۷۱؛ سراج طوسی، ابو نصر (عبد الله بن علی)، پیشین، ص ۹۹؛ خواجه عبد الله انصاری، پیشین، ص ۵۴؛ رساله تفسیری، ص ۱۷۳ - ۱۶۶.

ورع در قرآن

عرفا در باره ورع به آیات گوناگونی متوسل می‌شوند، از جمله آیه:

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا^{۱۴۲}

این است حدود احکام الهی پس [زنهار به قصد گناه] بدان نزدیک نشوید.

یعنی اگر احساس شبهه هم نمودید به آن وادی وارد نشوید. از این رو ورع هنگامی حاصل می‌شود که قلب انسان از هرگونه ناپاکی و پلیدی در زمینه شرع پاک باشد.

سخنان قشیری در باره ورع

امام قشیری در باره ورع سخنان زیبایی دارد، مانند این سخن که، «عارفی گفت: ورع آن است که از همه چیزها پرهیزی به جز خدای» و از سالک دیگر چنین نقل می‌کند که گفت: «ورع اندر سخن، سخت‌تر است از آن که در زر و سیم و زهد اندر ریاست، سخت‌تر از آن که در زر و سیم». در جای دیگر نیز می‌گوید که از استاد خود شنیده بود که گفت: «حارث محاسبی چون دست فرا طعام کردی، اگر نه از حلال بودی ترکی بر سر انگشت وی بجستی. از این طریق او دانستی که حلال نیست، نخوردی».

مقام سوم: زهد

معنای زهد

زهد آن است که انسان میل به هر چیز را از دل خویش برکند، از این رو زهد عبارت از نفی رغبت قلبی و درونی است.

ابن سینا در نمط نهم کتاب /شارت، مقامات العارفين، سه واژه زاهد، عارف و عابد را تعریف کرده است. او زاهد را چنین تعریف می‌کند:

زاهد کسی است که از متاع دنیا و نعمت‌های آن روی گرداند. سالک با زهد به خدا نزدیک می‌شود و مرید با آن قلبی موحد می‌یابد.^{۱۴۳}

مراتب زهد

زهد نیز مراتب و درجاتی دارد که به اختصار به آن‌ها اشاره می‌کنیم؛

– نخستین مرتبه زهد، زهد در شبهات است، با این هدف که نفسی با صفا و پاک پدید آید.

– مرتبه دوم، زهد در زوائد و فضول است تا بدین وسیله اضطراب و تشویش خاطر از دل زاهد و سالک بیرون رود و با یاد حق به آرامش رسد. در این مرتبه زاهد از تمامی رذایل و نعمت‌های غیرضروری زندگی پرهیز می‌کند.

۱۴۲. بقره/ ۱۸۷.

۱۴۳. عز الدین محمود کاشانی، پیشین، ص ۳۷۵ – ۳۷۳؛ رساله قشیری، ص ۱۸۰ – ۱۷۴؛ سراج طوسی، ابو نصر (عبد الله بن علی)، پیشین، ص ۱۰۰؛ خواجه عبد الله انصاری، پیشین، ص ۵۳.

– آخرین مرتبه زهد، زهد از زهد است؛ بدین معنا که زاهد در پایان مراتب زهد، از زهد خود نیز باید رویگردان شود، تا کاملاً از دنیا منقطع شود و در نور تجلیات حق فانی گردد. زاهد و سالک در این هنگام، به چیزی جز شهود حق رغبت نشان نمی‌دهد.

زهد در قرآن

عرفا در باب اشارات قرآنی به زهد به آیه ۲۳ سوره حدید اشاره می‌کنند و آن را عصاره زهد عرفانی می‌دانند.

لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ^{۱۴۴}

تا بر آنچه از دست شما رفته اندوهگین نشوید و به [سبب] آنچه به شما داده است شادمانی نکنید و خدا هیچ خودپسند فخرفروشی را دوست ندارد.

عبد الرحمن بدوی^{۱۴۵} در کتاب *تاریخ التصوف الاسلامی* به تفصیل پیرامون زهد بحث کرده است. او در این باره به احادیث فراوانی، که عمدتاً به وسیله اهل سنت نقل شده‌اند، استناد جسته و سعی کرده است تا بدین وسیله، پارسایی و زهد را به پیامبر (صلی الله علیه وآله) منسوب کند. برخی از موضوعات احادیث اشاره شده او عبارت‌اند از: زهد، نکوهش دنیا، مذمت ثروت و دعوت به قناعت.

اما چنین به نظر می‌رسد که این احادیث چندان اعتبار نداشته باشند و از سویی دیگر هدف مؤلف را تأمین نکند؛ زیرا در زندگانی پیامبر (صلی الله علیه وآله) که بهترین نمونه زهد و پرهیز از دنیا است، هیچ گونه انزوا و گوشه‌گیری دیده نمی‌شود. برای نمونه، پیامبر در احادیث گوناگونی، به استفاده از عطر و بسیاری دیگر از مواهب دنیا سفارش و حتی تأکید فرموده است؛ یعنی پیامبر با آن که رهبر امت اسلامی بود، زاهدترین افراد نیز بود.

این نکته نیز شایان ذکر است که پس از پیامبر (صلی الله علیه وآله)، زاهدترین و پارساترین مردمان جز علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) کسی نبود. نهج البلاغه خود شاهدهی روشن بر این سخن است. این کتاب یک زهدنامه کامل است. حضرت امیر (علیه السلام) در زمان خلافت خویش، زهد واقعی را تجلی بخشید.

بنا بر این زهد با روابط اجتماعی و حتی اداره جامعه و امت اسلامی منافاتی ندارد؛ اما زهد برخی عرفا به گوشه‌گیری و انزوا کشیده شده است که از دیدگاه اسلام پذیرفتنی نیست.

مقام چهارم: فقر

فقر در قرآن و حدیث

عرفا برای اثبات این مقام به آیاتی اشاره کرده‌اند، که نمونه روشن آن آیه پانزدهم سوره فاطر است:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ^{۱۴۶}

ای مردم شما به خدا نیازمندید و خدا است که بی‌نیاز ستوده است.

۱۴۴. حدید/ ۲۳.

۱۴۵. این کتاب با نام *تاریخ تصوف اسلامی* به فارسی هم ترجمه شده است.

۱۴۶. فاطر/ ۱۵.

استفاده از واژه «ناس» نشانگر آن است که تمام انسان‌ها چه مؤمن، چه کافر و چه مشرک مخاطب این آیه هستند.

واژه فقراء، که در ادامه آمده، بیان‌کننده ماهیت و حقیقت انسان‌ها است که چیزی جز فقر نیست. فقر به معنای تهی بودن، نداشتن و خالی بودن است. به عبارت دیگر این آیه در پی تفهیم این نکته است که حقیقت آدمی جز فقر و نداری نیست و تنها با انتساب و استناد به خدا است که حقیقت آدمی وجود و معنا می‌یابد. تعبیر *إلى الله* بیانگر همین امر است. تنها خداوند غنی مطلق است *والله هو الغنى* و از این رو، حمد و سپاس الحمید تنها شایسته او است.

به گفته عرفا فقر اشاره شده در این آیه، همان چهارمین مقام در سیر و سلوک عرفانی است.

عرفا همچنین به حدیث نبوی «*الْفَقْرُ فَخْرِي*»؛ فقر مایه مباهات من است،^{۱۴۷} نیز اشاره می‌کنند.

از این رو فقر از دیدگاه عرفا همان مفهوم آیه و حدیث بیان شده است؛ به این معنا که عبد برای خود هیچ‌گونه مالکیتی را تصور نکند و تنها خداوند را مالک حقیقی عالم هستی بداند. این ترنم پیوسته بر زبان سالک فقیر جاری است که:

فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ^{۱۴۸}

پس اگر با تو به محاجه برخاستند بگو: «من خود را تسلیم خدا نموده‌ام و هر که مرا پیروی کرده [نیز خود را تسلیم خدا نموده است].»

مراتب فقر

فقر نیز مراتب و درجاتی دارد که عبارت‌اند از:

نخستین مرتبه فقر، فقر زاهدانه است. سالک فقیر در این مقام دست از دنیا و آنچه دنیوی است، می‌شوی. او همچنین در باره تجملات و زینت‌های دنیا هیچ نمی‌گوید و هرگز در طلب آن‌ها نیز بر نمی‌آید.

مرتبه دوم فقر بازگشت به سابقه ازل است. فقیر در این مقام از سر فقر آگاه می‌شود، حقیقت عمل خود و دیگران را می‌بیند و استعدادهای انسان را می‌شناسد. او در این مقام به این حقیقت واقف می‌شود که:

«وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ»^{۱۴۹}

یعنی ای انسان! همین که تو برای خود وجود مستقلی ببینی، گرفتار گناه و معصیت شده‌ای و باید از آن توبه کنی. کوتاه سخن آن که آدمی نباید برای خود وجود مستقلی فرض کند و هر گاه انسان به این پایه رسید خود را نشانه و آیه خواهد دید که این همان فقر است. دست‌یابی به مقام حقیقی هنگامی رخ می‌دهد که عارف هر حکمی را که بر او جاری می‌شود، حکم ازل بداند. او در این مقام (فقر حقیقی) از خود سلب اراده

۱۴۷. بحار/الأنوار، ج ۶۹ ص ۳۰، ۳۲، ۴۹ و ۵۵.

۱۴۸. آل عمران / ۲۰.

۱۴۹. این جمله در منابع روایی یافت نشد، ملا هادی سبزواری در شرح *الأسماء الحسنى* و مرحوم مصطفی خمینی در تفسیر *قرآن* خویش آن را ذکر کرده‌اند. در *البدایة و النهایة* ابن کثیر، ج ۱۱، ص ۱۲۹، از جنید بغدادی نقل شده که گفت از هیچ چیزی آن قدر استفاده نکردم که از شعری که کنیزکی آوازه‌خوان می‌خواند: «وإن قلت ما أذنبت قلت مجيبة حیاتک ذنب لا یقاس به ذنب»

مطلق می‌کند و هیچ اسم و رسمی برای خود نخواهد دید. این نوع فقر، فقر عرفانی است که به عرفا تعلق دارد.

واقعیت آن است که فقر چیزی جز این نیست که انسان نیازهای خویش را ببیند و نسبت به آن‌ها آگاهی کامل پیدا کند. انسان، در ظاهر و باطن، یکپارچه فقر و نیاز است و این فقر و نیستی سراسر وجود او را، در جنبه‌های مختلف روحی و جسمی، در بر گرفته است. اما باید دانست که تنها انسان‌های تیزبین این فقر ذاتی را در وجود خود درک می‌کنند. اما بسیاری از انسان‌هایی که با وجود فقر ذاتی و مطلق، خود را بی‌نیاز می‌دانند. این‌گونه انسان‌ها در برابر خداوند سرکشی می‌کنند و دست به طغیان و نافرمانی می‌زنند. آیات پانزده و شانزده سورة علق به این مطلب اشاره دارد:

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغَىٰ أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَىٰ ۝۱۵۰

حقا که انسان سرکشی می‌کند همین که خود را بی‌نیاز پندارد.

اما انسان‌هایی نیز هستند که خود را نیازمند به خدا می‌بینند. آن‌ها نه تنها در برابر خداوند سرکشی نمی‌کنند، بلکه هرگز دست نیاز به سوی غیر خدا دراز نمی‌کنند و هرچه بخواهند تنها از او می‌خواهند. این مقام، مقام توکل است که نتیجه و ثمره مقام فقر است.

مقام پنجم: صبر

معنای صبر

عرفا صبر را این‌گونه تعریف کرده‌اند؛ صبر حبس نفس از هر گونه جزع و بی‌تابی و خودداری از اظهار شکوای درون به دیگران است. هر گاه برای انسان سختی یا مصیبتی پیش آید و این سختی‌ها در درون او حالت جزع و شکایت پدید آورد، اما با این وجود او خویشتن را نگاه دارد و به دیگر انسان‌ها اظهار شکایت و بی‌تابی ننماید، چنین انسانی دارنده مقام صبر است و صابر نامیده می‌شود.^{۱۵۱}

حال اگر آن حالت بی‌تابی و شکایت نیز در قلب فرد پدید نیاید، به طبع او مقامی بالاتر از مقام صبر دارد، که به آن مقام تسلیم و رضا می‌گویند.

نکته قابل توجه در مبحث صبر آن است که شکوه به غیر خدا با حالت صبر منافات دارد، ولی شکوه به خدا با صبر منافاتی ندارد. برای شاهی بر این ادعا می‌توان به نمونه‌هایی از زندگی انبیا در قرآن اشاره کرد. مثلاً خداوند در جایی حضرت ایوب (علیه السلام) را چنین می‌ستاید:

إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نَعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ۝۱۵۲

ما او را شکوبا یافتیم چه نیکوبنده‌ای به راستی او توبه‌کار بود.

و در جایی دیگر بنا بر سخن او می‌فرماید:

۱۵۰. علق / ۶ و ۷.

۱۵۱. عز الدین محمود کاشانی، پیشین، ص ۳۸۴ - ۳۷۹؛ سراج طوسی، ابو نصر (عبد الله بن علی)، پیشین، ص ۱۰۳؛ خواجه عبد الله انصاری، پیشین، ص ۶۹؛ رساله قشیریه، ص ۲۸۷ - ۲۷۸.

۱۵۲. ص / ۴۴.

وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسْنِي الشَّيْطَانُ يَنْصُبْ وَعَذَابٌ^{۱۵۳}

و بنده ما ایوب را به یاد آور آن گاه که پروردگارش را ندا داد که شیطان مرا به رنج و عذاب مبتلا کرد.

بنا بر این خداوند در جایی او را به عنوان صابر و بنده‌ای نیک می‌ستاید و در جایی دیگر شکوه او را نسبت به خود بیان می‌دارد. از این رو میان مقام صبر او و شکوه او از خدا، تضادی وجود ندارد.

نمونه دیگر این گونه صبر، حکایت حضرت یعقوب (علیه السلام) و صبر او در فراق یوسف (علیه السلام) است. قرآن شکوای او در این فراق را چنین بیان کرده است:

قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ^{۱۵۴}

گفت من شکایت غم و اندوه خود را پیش خدا می‌برم و از [عنایت] خدا چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.

بنا بر این شکوا به خدا منافاتی با صبر ندارد، بلکه گله و شکایت به دیگران با مقام صبر ناسازگار است. کوتاه سخن آن که هر گاه انسان در هنگام مصیبت، بلا و دشواری به هم‌نوعان خویش شکایت نکند و تنها در دل و با خدای خود به شکوا و نجوا بپردازد؛ به مقام صبر نائل خواهد شد.

مقام صبر از دشوارترین منزلگاه‌های سیر و سلوک و در طریق محبت از خطرناک‌ترین مراحل است. صبر در مقام ادعا سهل و آسان است، ولی به هنگام عمل ثبات و پایداری می‌طلبد.

مراتب صبر

عرفا برای صبر سه مرتبه ذکر کرده‌اند؛ مرتبه نخست صبر بر معصیت است؛ یعنی خودداری از انجام گناه. مرتبه دوم صبر بر طاعت است و مرتبه سوم صبر بر بلاها و ناملازمات. خواجه عبد الله انصاری آیه آخر سوره آل عمران را ناظر به این سه رتبه دانسته است. خداوند در این آیه فرموده:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صبر کنید و ایستادگی ورزید و مرزها را نگهبانی کنید و از خدا پروا نمایید، امید است که رستگار شوید.

بر اساس سخن خواجه، اصبروا به صبر در بلا، صابروا به صبر بر معصیت و رابطوا به صبر بر طاعت اشاره دارد.^{۱۵۵}

چکیده

✓ پیدایش عرفان با عرفان عملی بود و بعد از چند قرن عرفان نظری شکل گرفت. از سویی عرفان نظری پس از طی مراحل و مقامات عرفان عملی حاصل می‌شود. از این جهت عرفان عملی هم از نظر رتبه و هم از نظر تاریخی بر عرفان نظری تقدم دارد.

۱۵۳. همان / ۴۱.

۱۵۴. یوسف / ۸۶.

۱۵۵. البته خواجه از این آیه برداشتی ذوقی کرده است.

- ✓ مسئله حالات و مقامات از مهم‌ترین مباحثی است که در عرفان عملی بدان پرداخته می‌شود.
- ✓ حالات، واردات غیبی زودگذری هستند که چون نسیم رحمتی از جانب خدا می‌وزد، ولی مقامات، نتیجه ریاضت‌ها و مجاهدت‌های عارف است که همراه با دوام و ثبات است.
- ✓ مقامات نزد عارفان و سالکان عبارت‌اند از: ۱. توبه؛ ۲. ورع؛ ۳. زهد؛ ۴. فقر؛ ۵. صبر؛ ۶. توکل؛ ۷. رضا.

جلسه چهاردهم

مقامات و حالات (۲)

اهداف درس.....	۱۱۶
مروری بر مباحث پیشین	۱۱۶
مقامات.....	۱۱۶
مقام ششم: توکل.....	۱۱۶
مراتب توکل.....	۱۱۷
مقام هفتم: رضا.....	۱۱۷
حالات.....	۱۱۸
اول: مراقبه.....	۱۱۸
دوم: قُرب.....	۱۱۹
سوم: محبت.....	۱۲۰
چهارم: خوف.....	۱۲۰
پنجم: رجا.....	۱۲۱
ششم: شوق.....	۱۲۱
هفتم: اُنس.....	۱۲۲
هشتم: اطمینان.....	۱۲۲
نهم: مشاهده.....	۱۲۲
دهم: یقین.....	۱۲۳
چکیده.....	۱۲۳

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ مقام توکل و رضا؛
- ✓ مفهوم حال؛
- ✓ برخی از حالات چون مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا و ...

مروری بر مباحث پیشین

حالات و مقامات از مباحث عرفان علمی هستند. حالات همچون انوار درخشانی هستند که زود هنگام از میان می‌روند و ناپایدار هستند، ولی مقامات با دوام و پایداری همراه‌اند. در نزد عرفا مقامات هفت مرتبه دارند که پنج نمونه آن را بیان کردیم. در این جلسه به دیگر مقامات اشاره می‌کنیم.

مقامات

مقام ششم: توکل

قرآن کریم در باب توکل می‌فرماید:

وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ^{۱۵۶}

و هر کس بر خدا اعتماد کند او برای وی بس است.

هر گاه انسان به خدا توکل کند، خدا او را کفایت می‌کند؛ ولی اگر انسان به غیر خدا توکل کند، دیگر خدا او را کفایت نمی‌کند. همچنین غیر خدا نیز نمی‌تواند انسان را کفایت کند از این رو چنین انسانی هرگز روی کفایت را نمی‌بیند.

از دیدگاه عارف توکل این‌گونه است؛ ایمنی یافتن با آنچه در خزینۀ خداوند عز و جل است و امیدوار نبودن به آنچه در دست مردمان است. زیرا هر آنچه مردمان و انسان‌ها دارند از خدا است؛ بنا بر این انسان باید تنها چشم امیدش به خزینۀ الهی باشد و بدین‌گونه است که به مقام توکل دست می‌یابد.

انسان متوکل تمام امور خویش را به خدا می‌سپارد، زیرا او مالک حقیقی و ربّ العالمین است. وظیفۀ انسان در این میان تنها تلاش است و نتیجه هرچه باشد به خدا وا گذاشته می‌شود. ^{۱۵۷}

۱۵۶. طلاق/ ۳.

۱۵۷. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: رسالۀ قشیریه، ترجمۀ ابو علی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۱ ه‍.ش، چاپ هفتم، ص ۲۶۰ - ۲۴۵؛ ابو نصر سراج طوسی (عبد الله بن علی م ۳۷۸ ه‍.ش)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح و تحشیۀ رینولد آلن نیکلسون، ترجمۀ دکتر مهدی محبتی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲ ه‍.ش، ص ۱۰۶ - ۱۰۴؛ عز الدین محمود کاشانی، *مصباح الهدایه و مفتاح الکرامه*، مقدمه و تصحیح جلال الدین همایی، نشر هما، ۱۳۸۱ ه‍.ش، چاپ ششم، ص ۳۹۹ - ۳۹۶؛ خواجه عبد الله انصاری، *منازل السائرین*، تحقیق علی شیروانی، قم، دار العلم، ۱۴۱۷ ه‍.ش ص ۶۵.

مراتب توکل

به اعتقاد خواجه عبد الله انصاری توکل سه مرتبه دارد؛

نخستین درجه توکل با طلب همراه است، در این حال فرد متوکل در پی روزی است؛ ولی روزی‌رسان واقعی را خدا می‌داند از این رو تنها تلاش و کوشش می‌کند و خداوند را روزی‌رسان خود، فرزند و همسرش می‌داند. درجه با روزی همراه و همچون مشوقی برای تلاش و کوشش بیشتر است.

در مرتبه دوم انسان متوکل از هر آنچه غیر خدا است به کلی جدا می‌شود و دل می‌برد. علل و اسباب نیز او را امیدوار نمی‌سازد و او روزی را از مسبب^{۱۵۸} اسباب می‌خواهد. از این رو چنین انسانی در پی اسباب مادی نیست و برای به دست آوردن تکه نانی نمی‌جهد، تلاش و کوشش را فرو می‌گذارد و تنها چشم امید به خداوند دوخته است. مولوی در داستان شیر و نخجیران از این وادی عرفانی سخن می‌گوید.^{۱۵۸}

سالک با گذشت از این مراتب به آخرین حد توکل می‌رسد و فعل خدا را شهود می‌کند. او در این مرتبه به این آگاهی دست می‌یابد که هیچ مؤثری جز خدا در جهان نیست. فاعلیت همه در ید او است و از این رو تمامی کارها را به او می‌سپارد. متوکل حقیقی در قولش نیز صادق است و می‌گوید: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**؛ او آشکارا می‌بیند که غیر خدا هیچ است و «لا مؤثر فی الوجود إلا الله».^{۱۵۹}

مقام هفتم: رضا

مقام رضا در عرفان برگرفته از این آیه قرآن است که می‌فرماید:

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً^{۱۶۰}

ای نفس مطمئنه خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد.

پایین‌ترین مراتب نفسانی، نفس اماره است. نفس لوامه در مرتبه بعدی و نفس مطمئنه از هر دو بالاتر است. این آیه، نفس مطمئنه را مخاطب قرار داده است؛ زیرا اطمینان نفس عالی‌ترین درجات آدمی و شهود کمال انسانی است. هنگامی که انسان به نفس مطمئنه دست می‌یابد، خدای او را به خود می‌خواند و از او راضی است؛ در حالی که بنده و سالک نیز از خدایش راضی است. در این آیه مقام رضا شرط بازگشت به نزد خداوند است و از این رو تنها انسان‌هایی که به مقام رضا دست یافته‌اند، توفیق توبه و بازگشت به حریم قدس الهی را می‌یابند. مقام رضا بالاتر از مقام صبر است. زیرا صبر همراه شکوه و شکایت است ولی در این وادی از جزع و فزع و ناله خبری نیست.

ذو النون مصری علامت رضا را سه چیز می‌داند: دست برداشتن اختیار پیش از قضا، نیافتن تلخی پس از قضا، یافتن محبت عند البلاء.

۱۵۸. مثنوی معنوی، تصحیح و مقدمه قوام الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات ناهید، ۱۳۷۵ ه.ش، دفتر اول، بیان توکل و ترک جهد گفتن نخجیران به شیر، ص ۷۱ - ۵۳.

۱۵۹. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: رساله تفسیری، ص ۳۰۱ - ۲۹۴؛ ابو نصر سراج طوسی، پیشین، ص ۱۰۶؛ عز الدین محمود کاشانی، پیشین، ص ۴۰۴ - ۳۹۹؛ خواجه عبد الله انصاری، پیشین، ص ۷۲ - ۷۰.

۱۶۰. فجر/ ۲۷ و ۲۸.

هفت مقام عرفانی چنین بود که گذشت و شاید از این رو است که عطار نیز از هفت شهر عشق سخن گفته است.^{۱۶۱}

حالات

حالات، واردات غیبی هستند که همچون برقی درخشان می‌جهد و بر قلب سالک می‌نشیند. عارف باید این حالات را قدر بداند و آن‌ها را از دست ندهد. وقت‌شناسی و ابن‌الوقت بودن عرفا نیز همین معنا است.

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق^{۱۶۲}

سالک پیوسته در کمین نوری است که از آستان قدس الهی بر قلب او بتابد که این نور همان «حال عرفانی» است. حالات یک عارف با دیگران متفاوت است و بر سالک نیز حالات گوناگونی رخ می‌نماید که با یکدیگر متمایزند، زیرا هر یک از آن‌ها در پی ریاضات و اوراد سالک حاصل می‌شوند.

عارفان این بیان را وامدار این گوهر شریف نبوی هستند که فرمود:

إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرَكُمْ نَفَحَاتٌ أَلَّا تَعَرَّضُوا لَهَا وَلَا تَعْرِضُوا عَنْهَا.^{۱۶۳}

در روزگار شما نسیم‌های (رحمت) از جانب خدایتان بر شما می‌وزد، آن‌ها را در آغوش بگیرید و روی از آنان برمتابید.

حافظ نیز در این باره چنین سروده است:

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر وه که با خرمن مجنون دل‌افگار چه کرد

از دیدگاه عرفا، حالات بر ده قسم هستند که به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

اول: مراقبه

برنامه روزانه سالکان و صوفیان بدین گونه است:

۱۶۱. گفت ما را هفت وادی در ره است چون گذشتی هفت وادی، درگه است

وایامد در جهان زین راه کس نیست از فرسنگ آن آگاه کس

چون نیامد باز کس زین راه دور چون دهند آگهی ای ناصبور؟

چون شدند آن جایگه گم سربه‌سر کی خبر باز دهد ای بی‌خبر؟

هست وادی طلب آغاز کار وادی عشق است از آن پس، بی‌کنار

پس سیم وادی است آن معرفت پس چهارم وادی استغنا صفت

هست پنجم وادی توحید پاک پس ششم وادی حیرت صعب‌ناک

هفتمین وادی فقر است و فنا بعد از این روی روش نبود تو را

در کشش افی روش گم گرددت گر بود یک قطره قلمز گرددت

۱۶۲. مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۲۴.

۱۶۳. ابن ابی‌جمهور احسائی، عوالی اللئالی، تحقیق آقای مرعشی و شیخ مجتبی عراقی، قم، سید الشهدا، ۱۴۰۳ هـ، ج ۴، ص ۱۱۸.

آغاز صبح، هنگامه مشارطه سالک با خدا است. او با مالک حقیقی اش پیمان می‌بندد که در این روز گناه نکند و پس از آن به مراقبه می‌پردازد؛ یعنی با تمام توان خویش از نفسش مراقبت می‌کند تا دل به گناه نسپارد و در گرداب تمایلات نفسانی فرو نغلطد. او پیوسته با به یاد داشتن پیمانش با خدا روز را شب می‌کند و شب‌هنگام به محاسبه نفسش می‌پردازد، تا به میزان وفاداری به عهدش آگاه شود. اگر سالک تا شب‌هنگام به عهدش وفا نمود و خطایی مرتکب نشده بود، شکر خدای را به جای می‌آورد که او را یاری کرده و توفیق بندگی عطا کرده است. اما اگر پیمان صبحگاهش را با گناه گسسته بود، شب‌هنگام به معاتبه نفس سرکش خویش برمی‌خیزد که چرا مشارطه صبح‌هنگام خویش را فراموش کردی و عهد خود را با خدای نادیده انگاشتی.

سالک هر روز این چهار وادی مشارطه، مراقبه، محاسبه و معاتبه را طی می‌کند.^{۱۶۴}

عارف در حالی روز خویش را سپری می‌کند که خدای را ناظر بر اعمال، رفتار و گفتار خویش و فراتر از آن شاهد بر افکار خود می‌بیند. او در تلاش است تا غیر خدا حتی به ذهنش نیز راه نیابد؛ زیرا ذهن او هرچند از مشاهده خلق دور است ولی زیر نظر خدا است و او می‌بیند که در آنچه می‌گذرد. خداوند نیز در قرآن در این باره چنین می‌فرماید:

أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى^{۱۶۵}

مگر ندانسته که خدا می‌بیند.

مراقبه عرفا برگرفته از آیات قرآن است؛

وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا^{۱۶۶}

و خدا همواره بر هر چیزی مراقب است.

دوم: قُرب

قرب به معنای نزدیکی سالک به خدا و استغراق در او به گونه‌ای که دیگر خویشستن را نبیند و تنها خدا، صفات و اسمای او را ببیند. سالک در این حال دیگر از خود هیچ نمی‌بیند، حتی به قُرب خویش نیز نمی‌نگرد. او در اسما، صفات و ذات الهی غرق شده است.^{۱۶۷}

قرآن در باب قرب لطایف بسیاری دارد، لطیفه‌ای را به اشارت می‌آوریم:

وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ^{۱۶۸}

۱۶۴. درشتی و ناملایمی با نفس را معاتبه می‌نامند. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ابو نصر سراج طوسی، پیشین، ص ۱۰۷؛ خواجه عبد الله انصاری، پیشین، ص ۶۰.

۱۶۵. علق / ۱۴.

۱۶۶. احزاب / ۵۲؛ همچنین، ن.ک: نساء / ۱، هود / ۹۳، ق / ۱۸ و مائده / ۱۱۷.

۱۶۷. سعدی در گلستان حال قرب را این‌گونه توصیف می‌کند:

دوست نزدیک‌تر از من به من است وین عجب‌تر که من از وی دورم
چه کنم با که توان گفت که دوست در کنار من و من مهجورم

۱۶۸. انفال / ۲۴.

و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حایل می‌گردد.

مراد از قلب در این آیه حقیقت انسان است، همچنین این آیه در مقام توجه به شدت قرب خدا نسبت به انسان است. خداوند می‌فرماید من میان شما و قلب شما حائل هستم. برای رسیدن به حقیقت خود باید از این حائل عبور کرد. از این رو برای شناخت حقیقت خود، باید نخست خدای را که حائل میان ما و حقیقت ما است، بشناسیم و در حقیقت خداشناسی نتیجه معرفت نفس است، چنان که در حدیثی نیز آمده است:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. ۱۶۹

هر کس که خود را شناخت، خدای را شناخته است.

در این حدیث نورانی هر دو فعل صیغه ماضی دارند و از این رو باید چنین گفت که هر کس خودش را شناخت، خدایش را شناخته است. از این رو خداشناسی پیش از انسان‌شناسی مطرح می‌شود. ۱۷۰

سوم: محبت

محبت همچون آتشی در دل سالک است که هر چیز به جز محبوب را می‌سوزاند و از میان می‌برد. سالک با گام نهادن به وادی عشق و محبت، هوش از کف می‌دهد و تنها با دیدار محبوب هوشیار می‌شود. ۱۷۱ قرآن محبت میان عاشق و معشوق را چنین تصویر می‌کند و قومی را چنین می‌ستاید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ۷ ۱۷۲

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند.

چهارم: خوف

خوف، بیمی است که انسان پیوسته از خدا در دل دارد. ترس از عقاب یا پاداش ندادن و یا فراق دوست در دل انسان سبب خوفی می‌شود که تازیه‌ای از سوی خداوند است. خوف خدا با معرفت او حاصل می‌شود و هرچه معرفت و شناخت انسان به خدا بیشتر باشد، خوف او نیز بیشتر خواهد شد. ۱۷۳

از سویی قرآن اولیاء الله را چنین توصیف می‌کند:

۱۶۹. بحار/الأنوار، ج ۲، ص ۲۲.

۱۷۰. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ابو نصر سراج طوسی، پیشین، ص ۱۰۸؛ عز الدین محمود کاشانی، پیشین، ص ۴۱۷ و ۴۱۸.

۱۷۱. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ابو نصر سراج طوسی، پیشین، ص ۱۰۹؛ عز الدین محمود کاشانی، پیشین، ص ۴۱۴؛ خواجه عبد الله انصاری، پیشین، ص ۱۰۳ - ۱۰۱.

۱۷۲. مائده/ ۵۴. ادامه آیه چنین است: ... أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ .

۱۷۳. حضرت امیر در دعای صباح می‌فرماید: «مَنْ ذَا يَعْرِفُ قَدْرَكَ فَلَا يَخَافُكَ وَمَنْ ذَا يَعْلَمُ مَا أَنْتَ فَلَا يَهَابُكَ»؛ کیست که قدرت بشناخت و نهال خوف تو در دل نکاشت، کیست که دانست تو کیستی و هیبت تو در دل نداشت؛ مفاتیح الجنان، دعای صباح.

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{۱۷۴}

آگاه باشید که بر دوستان خدا نه بیمی است و نه آنان اندوهگین می‌شوند.

خوف ترس از آینده و حُزن غم گذشته است و دوستان خدا از این هر دو رهیده‌اند.

در عرفان از دو خوف سیاه و سبز سخن به میان می‌آید. خوف سیاه، ترس از دنیا و مادیات است که هرگز در دل عارف راه نمی‌یابد. ولی خوف سبز، خوف از خدا است که روح‌افزا و دلگشا است و سبب تقرب می‌شود.^{۱۷۵}

پنجم: رجا

رجا امیدواری به رحمت و عفو الهی و دل بستن به دوستی یار است. از دیدگاه عرفا رجا و تَمَنّی با یکدیگر متفاوت هستند. تَمَنّی انسان را به سستی می‌کشاند و رجا آدمی را به سوی وادی جُهد و تلاش هدایت می‌کند. رجا امید به وعده‌های الهی است و تَمَنّی دل خوش داشتن به آمال و آرزوهای بلند انسانی است که شاید هرگز حاصل نشوند. رجا پسندیده و تَمَنّی ناپسند است. رجا انسان را با رحمت بی‌کران الهی پیوند می‌دهد و تَمَنّی او را در خیالات شیطانی غرق می‌سازد.^{۱۷۶}

ششم: شوق

شوق بعد از محبت حاصل می‌شود. قشیری گوید: «شوق از جای برخاستن دل بُود به دیدار محبوب و شوق بر قدر محبت بود».

شوق به معنای سرگستگی و شیفتگی است که به هنگام دیدار حق در باطن محب و دوستدار حق ایجاد می‌شود و وجود عاشق و محب را با صداقت همراه می‌کند. شوق مطیّه‌ای الهی است که قاصدان کعبه مراد را به مقصد و مقصود می‌رساند.^{۱۷۷}

۱۷۴. یونس / ۶۲؛ همچنین، رک: بقره / ۳۸، ۶۲، ۱۱۲، ۲۶۲ و ۲۷۴؛ آل عمران / ۱۷۰؛ مائده / ۶۹؛ انعام / ۴۸؛ اعراف / ۳۵؛ زمر / ۶۱؛ احقاف / ۱۳.

۱۷۵. مولوی خوف را چنین سروده:

– خوف آن کس راست کان را خوف نیست
غصه آن کس را کش این جا طوف نیست (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۹۶)

– لا تخافوا هست نقل خائفان هست درخور از برای خائف آن (مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۴۲۹)

– لا تخافوا از خدا نشنیده‌ای از چه خود را ایمن و خوش دیده‌ای (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۰۳۹)

برای آگاهی بیشتر، رک: رساله قشیریه، ص ۱۹۷ – ۱۸۹؛ ابو نصر سراج طوسی، پیشین، ص ۱۱۱؛ عز الدین محمود کاشانی، پیشین، ص ۳۸۷؛ خواجه عبد الله انصاری، پیشین، ص ۵۰.

۱۷۶. آیه‌های قرآنی رجا بسیارند از جمله، رک: کهف / ۱۱۰؛ عنکبوت / ۵؛ زمر / ۹؛ بقره / ۲۱۸؛ احزاب / ۲۱. برای آگاهی بیشتر در باره رجا، رک: رساله قشیریه، ص ۲۰۷ – ۱۹۷؛ ابو نصر سراج طوسی، پیشین، ص ۱۱۲؛ عز الدین محمود کاشانی، پیشین، ص ۳۹۲؛ خواجه عبد الله انصاری، پیشین، ص ۵۶.

۱۷۷. برای آگاهی بیشتر، رک: رساله قشیریه، ص ۵۸۳ – ۵۷۴؛ ابو نصر سراج طوسی، پیشین، ص ۱۱۴؛ خواجه عبد الله انصاری، پیشین، ص ۱۰۳.

هفتم: اُنس

خو گرفتن با محبوب را اُنس می‌نامند. اُنس، دل دادن عاشق به معشوق و خو گرفتن سالک محب به محبوب است. اُنس لذت باطنی است که به سبب درخشش جمال محبوب حاصل می‌شود. صاحب اُنس از غیر خدا که محبوب است به وحشت می‌افتد و تنها آرامش او یاد معشوق است. او پیوسته به یاد محبوب است و محبوب همواره برای او حاضر است و دیگران نزد او غایب هستند.^{۱۷۸}

هشتم: اطمینان

ابو نصر سراج در کتاب *اللمع* می‌گوید:

اطمینان بر سه قسم است، اطمینان عامه که چون به ذکر خدا مشغول شوند، اطمینان یابند که خداوند دعای آنان را مستجاب خواهد کرد و حاجاتشان برآورده خواهد شد. این اشخاص نفس مطمئنه دارند؛ یعنی مطمئنه به ایمان و اعتقاد. دوم، اطمینان خواص است که به قضای الهی راضی هستند و در بلا صابرند و حال اخلاص، سکونت خاطر و اعتقاد دارند. سوم، اطمینان اخص خواص است که در وادی حیرت سرگردان می‌شوند.^{۱۷۹}

این حال برگرفته شده از سخن خدای است که می‌فرماید:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ^{۱۸۰}

همان کسانی که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد، آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد.

نهم: مشاهده

مشاهده، رؤیت حق با چشم دل است. عارف جهان را مظهر و آیتی از خدا و عالم را فانی و ناپایدار در حریم قدس الهی می‌داند. بر این اساس حق برای او ظاهر است و او به مشاهده حق در تمامی اشیا ناائل آمده است و چنین کسی پیوسته خدا را می‌بیند و جز او هیچ چیز را مشاهده نمی‌کند. رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند بِنِگَر که تا چه حد است مقام آدمیت^{۱۸۱}

۱۷۸. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ابو نصر سراج طوسی، پیشین، ص ۱۱۵؛ عز الدین محمود کاشانی، پیشین، ص ۴۲۴ - ۴۲۱؛ خواجه عبد الله انصاری، پیشین، ص ۸۵؛ کشف المحجوب، ص ۵۵۰. حضور وصف خدا و اولیای او است و اگر غیبتی در کار باشد، این مائیم که غایبیم نه خداوند و این در باره امام زمان (عجل الله تعالی) نیز چنین است و این جفای به آن حضرت است که او را غایب و خود را حاضر بدانیم. فروغی بسطامی در این باره اشعاری زیبا سروده است:

کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم تو را	کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم تو را
غیبت نکرده‌ای که شوم طالب حضور	پنهان نگشته‌ای که هویدا کنم تو را
با صد هزار جلوه برون آمدی که من	با صد هزار دیده تماشا کنم تو را

۱۷۹. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ابو نصر سراج طوسی، پیشین، ص ۱۱۶؛ خواجه عبد الله انصاری، پیشین، ص ۹۹.

۱۸۰. رعد/ ۲۸.

۱۸۱. کلیات سعدی

این آیه نیز به این مقام اشاره دارد:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ^{۱۸۲}

قطعاً در این [عقوبت‌ها] برای هر صاحب‌دل و حق‌نیوشی که خود به گواهی ایستد، عبرتی است.

از این رو تنها عارف است که به مقام شهود حق، اسما و صفات الهی نائل می‌شود.^{۱۸۳}

و بر این اساس هنگامی که از حضرت امیر (علیه السلام) پرسیدند، آیا خدا را دیده‌ای، ایشان فرمود خدای نادیده را عبادت نمی‌کنم.^{۱۸۴}

دهم: یقین

یقین والاترین حالات عرفانی است. آن‌گاه که عارف به مقام شهود و مشاهدۀ حق نائل آمد و با چشم بصیرت حق را دید، نور الهی در چشم او تابیدن می‌گیرد و در این هنگام او به مقام یقین دست یافته است؛ هرچند ممکن است این تابش نور و انوار تجلیات الهی دوامی نداشته باشد.

یقین سه مرتبه دارد؛ علمُ الیقین، عینُ الیقین و حقُّ الیقین^{۱۸۵}. این مراتب تنها از طریق سیر و سلوک حاصل می‌شوند و با تعقل و تدبر محض نمی‌توان آن را به دست آورد.^{۱۸۶}

چکیده

✓ ششمین مقام از مقامات عرفانی توکل است که خود شامل سه مرتبه است: توکل همراه با طلب روزی و تلاش، توکل به خدا و دل بریدن از هر آنچه غیر از او حتی اسباب و آخرین مرتبۀ توکل شهود فعل خدا است.

✓ آخرین مقام عرفانی، مقام رضا است. در این مقام از جزع و فزع و ناله خبری نیست.

✓ حالات واردات غیبی هستند که چون برقی درخشنده می‌جهند و بر قلب سالک می‌نشینند.

✓ از دیدگاه عرفا حالات بر ده قسم هستند که شامل: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین می‌شود.

۱۸۲. ق/ ۳۷.

۱۸۳. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ابو نصر سراج طوسی، پیشین، ص ۱۱۸؛ خواجه عبد الله انصاری، پیشین، ص ۱۲۴.

۱۸۴. «لَمْ يُعْبُدْ رَبًّا لَمْ أَرَهُ». حسن بن سلیمان الحلی، مختصر بصائر الدرجات، نجف، مطبعة حیدریه، ۱۳۷۰ هـ، ص ۱۶۰.

۱۸۵. خواجه انصاری مراتب یقین را چنین برمی‌شمرد:

الدرجة الاولى علم اليقين. وهو قبول مظاهر من الحق، وقبول ما غاب للحق، والوقوف على ما قام بالحق.

والدرجة الثانية عين اليقين. وهو الغنى بالاستدراك عن الاستدلال وعن الخبر بالعيان و خرق الشهود حجاب العلم.

والدرجة الثالثة حق اليقين. وهو اسفار صبح الكشف، ثم الخلاص من كلفة اليقين ثم الفناء في حق اليقين. منازل السائرين ص ۸۴ و ۸۵ ابو نصر سراج طوسی نیز در اللمع این سه بخش یقین را برشمرده است و در نهایت می‌گوید اهل یقین نیز سه حال بیش ندارند و سپس به وصف حال آن سه دسته می‌پردازد.

۱۸۶. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: رسالۀ قشیریه، ص ۲۷۷ - ۲۷۰؛ ابو نصر سراج طوسی، پیشین، ص ۱۱۹؛ خواجه عبد الله انصاری، پیشین، ص ۸۴.

جلسه پانزدهم

شیخ و استاد؛ شریعت، طریقت و حقیقت

اهداف درس.....	۱۲۶
مروری بر مباحث پیشین.....	۱۲۶
شیخ و استاد.....	۱۲۶
پیدایش شیخ و نخستین شیوخ عرفان.....	۱۲۶
شرایط شیخ و پیر.....	۱۲۶
شروع تربیت.....	۱۲۷
فواید داشتن شیخ و پیر.....	۱۲۸
انواع اساتید و شیوخ عرفان.....	۱۲۸
دیدگاه نخست.....	۱۲۸
دیدگاه دوم.....	۱۲۸
شریعت، طریقت و حقیقت.....	۱۲۹
محتوای متون دینی.....	۱۲۹
مصالح احکام شرعی.....	۱۳۰
شریعت، طریقت و حقیقت.....	۱۳۰
طریقت.....	۱۳۰
حقیقت.....	۱۳۱
چکیده.....	۱۳۲

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ شیخ و استاد؛
- ✓ شرایط و ویژگی‌های شیخ و پیر؛
- ✓ رابطه حقیقت و طریقت با شریعت.

مروری بر مباحث پیشین

برخی مباحث عرفان نظری و عرفان عملی در جلسه‌های گذشته مطرح شد. در این جلسه با موضوع شیخ و استاد و همچنین مبحث حقیقت، طریقت و شریعت آشنا می‌شویم.

شیخ و استاد

پیدایش شیخ و نخستین شیوخ عرفان

سال‌های پایانی قرن اول هجری و آغازین سال‌های سده دوم شاهد شکل‌گیری اجتماعات صوفیان در مساجد بود. در این جلسات، مباحثی مطرح و سؤالاتی ردّ و بدل می‌شد و در میان جمع عارفان در مساجد پند، اندرز، موعظه و نصیحت رواج داشت. با گذشت زمان برخی از این افراد برآمدند و برخی دیگر فرو افتادند تا این‌که در این میان برخی چهره‌ها رشد کردند و مرجعیت یافتند؛ به گونه‌ای که دیگران در پاسخ به مسائل و مشکلات به آن‌ها رجوع می‌کردند. به چنین افرادی که معمولاً مسن‌تر از بقیه بودند، «شیخ» می‌گفتند. جنید بغدادی نخستین عارفی است که «شیخ» لقب گرفت. عطار نیشابوری در تذکرة الأولیاء او را شیخ الطائفه نامیده است.

با بیرون راندن صوفیان از مساجد و در پی حوادث تاریخی‌ای که بر صوفیه گذشت، شیخ جایگاهی والا در میان صوفیه یافت.

شرایط شیخ و پیر

شیخ نجم الدین رازی در *مرصاد العباد* برای شیخ بیست شرط شمرده است که بعضی از آن‌ها به قرار زیر است:^{۱۸۷}

الف) عالم به شریعت باشد تا در مسیر تربیت شاگرد از راه شرع جدا نشود؛

ب) سخاوتمند باشد تا علمش را به شاگردان ببخشد؛

ج) شجاع و دلیر باشد؛

د) عقیف النفس باشد؛

ه) مشفق به مرید باشد تا مرید را خوب تربیت کند؛

و) خوی عفو و گذشت و بخشش داشته باشد تا از خطاهای مریدان درگذرد؛

۱۸۷. شیخ نجم الدین رازی، *مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد*، ص ۲۴۹ - ۲۳۶.

(ز) حُسْنُ خَلْقٍ و قُوَّتُ تَوَكُّلٍ داشته باشد؛

(ح) اسم‌دان باشد. (مهم‌ترین شرط)

جهان در نظرگاه عرفان بر سه پایه استوار است؛ حق تعالی، اسمای خدا و مظاهر اسما و صفات خدا. اسما نیز دو دسته‌اند؛ اسمای دارای حیطة کلی و اسمای دارای حیطة جزئی. اسمای جزئی از ترکیب اسمای کلی حاصل می‌شوند که بی‌نهایت‌اند؛ از این رو، مظاهر اسمای جزئی نیز بی‌حد و بی‌شمارند. هر اسمی مظهري دارد و هر موجودی مظهر اسمی از اسمای خدا است. هر مظهري تحت تربیت اسمی اداره می‌شود؛ از این رو، هر انسانی نیز تحت تدبیر اسمی خاص اداره می‌شود. به باور برخی، ذکر «رَبِّی» در رکوع و سجود به مفهوم اسمی است که مرا تدبیر می‌کند و اگر کسی دیگر بخواهد در تدبیر من مشارکت نماید، امر او باید با تدبیرهای اسم من هماهنگ باشد.

شیخ و پیر طریقت باید اسم‌دان باشد؛ یعنی، بداند که هر کدام از شاگردانش تحت تدبیر کدام اسم پرورش می‌یابند تا برای تربیت شاگرد، ذکر، ورد و دستور العمل خاص آن شاگرد را به او بدهد.

شروع تربیت

چله‌نشینی اخلاص آغاز تربیت شاگرد است. شیخ تربیت شاگرد را با این درس آغاز می‌کند و مرید در ابتدای مسیر، چهل روز به سوی خدا روی می‌آورد و کارهایش را برای او خالص می‌کند. اساس چله‌نشینی برگرفته از حدیث نبوی است که فرمودند:

مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا جَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ إِلَى لِسَانِهِ.^{۱۸۸}

هر کس چهل روز، خود را برای خدا خالص گرداند چشمه‌های حکمت از قلبش بر زبانش جاری می‌شود.

از آن جا که کار با اخلاص برای خدا، در ابتدای مسیر سیر و سلوکه بسیار دشوار است رونده راه الهی می‌کوشد تا با خلوت‌گزینی، به دور از مردمان و جامعه به کنج عزلت خزد و از این رهگذر از گناهان و ریاکاری‌ها دور شود. این حال و مرتبه را مقام خلوت گویند. پس از آن که اخلاص در او پایدار شد و به مقام اخلاص رسید از کنج عزلت به وادی جلوت در می‌آید.

در عرفان سخن از خلوت باطن و جلوت ظاهر است. خلوت باطن به این معنا است که انسان بر در دل بنشیند و جز خدا را در دل خویش راه ندهد. هرچند به ظاهر در میان مردم و همراه آن‌ها است، اما نفس او تنها با خدا باشد. این همان سخن حضرت علی (علیه السلام) است که فرمود: در میان مردم باشید، اما با مردم نباشید. عارف، در درون با خدا است و جز خداوند را راه نمی‌دهد، اما در بیرون همراه و یاور مردم است. این‌گونه نیست که او در ظاهر به گوشه عزلت خزد و در باطن به اشتغالات دنیوی پردازد و دلداد و دلبسته دنیا باشد.

تردیدی نیست که گام نهادن در راه پر فراز و نشیب سیر و سلوک نیاز به راهبر و مرشد دارد. مرشد با راهنمایی‌ها و دستور العمل‌های ارشادی مراحل مختلف این سیر الهی را برای رونده راه ترسیم و تنظیم

۱۸۸. علی نمازی، مستدرک سفینه البحار، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۹ هـ ج ۲، ص ۳۵۷؛ همچنین ر.ک: محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ج ۵۳، ص ۳۲۶، با اندکی تفاوت در لفظ.

می‌کند و مالک با نظر به آن برنامه‌ها آسان به هدف می‌رسد. از جمله فواید داشتن استاد و پیر می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

فواید داشتن شیخ و پیر

۱. آشنایی با فرآیند کامل سلوک: شیخ با دادن آموزش‌های کلی به سالک، او را با آغاز سلوک، مراحل، مقامات، منازل و پایان آن آشنا می‌کند.

۲. شناخت راه‌های میان‌بر: پشت سر نهادن مقامات عرفانی زمانی بسیار می‌خواهد و عمر انسان محدود است؛ از این رو، سالک باید با صرف زمان کمتری از یک مقام عبور کند تا بتواند مقامات بیشتری را به دست آورد. صرفه‌جویی در زمان نیازمند آن است که رونده راه الهی از مسیرهای میان‌بر بگذرد و گذشتن از مسیرهای ناشناخته و میان‌بر جز با استاد امکان‌پذیر نیست.

۳. آگاهی از لغزشگاه‌ها: در راه سلوک گردنه‌های پرخطر و پیچ و خم‌های شدید، بسیار است و در پس هر گردنه و پیچ شیطانی به کمین نشسته است تا سالک را از ادامه مسیر بازدارد. شیخ از این لغزشگاه‌ها آگاه است و رونده را از آن‌ها برحذر می‌دارد.

۴. هماهنگی میان اسم و ذکر: اسم‌دانی شیخ موجب می‌شود که هر شخص با اسمی ویژه تدبیر شوند. شیخ برای هر رونده‌ای ذکر و وردی ویژه می‌دهد و بین اسم تدبیرکننده و ورد سالک هماهنگی برقرار می‌کند تا تدبیر امور به خوبی انجام شود.

۵. تشویق و تنبیه: اگر رونده راه الهی مسیر را به درستی بپیماید مورد تشویق پیر واقع می‌شود و انگیزه‌اش برای طی مسیر دوچندان می‌شود، اما اگر بلغزد و اشتباهی مرتکب شود، گاهی بخشیده می‌شود که مقتضای عفو و بخشش استاد است و گاهی تنبیه می‌شود.

انواع اساتید و شیوخ عرفان

عرفا اساتید را به دو دسته تقسیم می‌کنند: استاد عام و استاد خاص. آنان در تفاوت میان استاد عام و خاص دو دیدگاه ارائه داده‌اند:

دیدگاه نخست

استاد عام، کتاب‌های آسمانی است و استاد خاص، انبیا و ائمه اطهار (علیهم السلام) هستند. کتب آسمانی برای تمامی انسان‌ها نازل شده‌اند، با این تفاوت که کتاب‌های آسمانی پیش از قرآن در زمان خود حجت بوده‌اند و قرآن معجزه‌ای جاوید است که برای تمامی عصرها و نسل‌ها نازل شده و معلم و استاد همه زمان‌ها است.

انبیا برای یک دوره تاریخی ویژه، افرادی خاص و اقوامی ویژه مبعوث شده‌اند؛ از این رو، انبیا اساتید خاص هستند.

دیدگاه دوم

استاد عام، خدا است و هرچه انسان می‌داند از او فرا گرفته است.

عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ^{۱۸۹}

آنچه را که انسان نمی‌دانست [به تدریج به او] آموخت.

انسان از معرفت‌های پیچیده مؤثر در حل مسائل ریاضی تا معرفت‌های ساده حسی، مانند دیدن یک گل همه را مدیون خدا است و او است که همه را به انسان آموزش داده است. این یک تعلیم عام است. به دیگر سخن تمامی موهبت‌های الهی که شامل حال انسان می‌شود و او را به سوی شناختی از طبیعت رهنمون می‌سازد تعلیم عام است. اما استاد خاص آن چیزی است که به انسان معرفتی خاص را می‌آموزد. یک حادثه عبرت‌آموز یا یک جمله حکیمانه از زبان کودکی خرد می‌تواند استاد خاص انسان باشد. برای نمونه سخن حکیمانه یا دیگری ادب از بی‌ادبان، معرفتی خاص است که نوع نگاه آدمی را در استفاده از فرصت‌ها و پند گرفتن از تمامی عبرت‌ها دگرگون می‌کند و او را به ساختن شخصیت خود و نهادینه کردن اخلاقیات در خویشتن در هر زمان و با هر شرایط سوق می‌دهد.

در اصطلاح عرفا، استاد خاص همان شیخ و پیر است.

شریعت، طریقت و حقیقت

محتوای متون دینی

اندیشمندان و متفکران قرن‌های نخستین اسلامی با تدبر در آیات، احادیث و متون دینی، محتوای دین را به سه بخش کلی تقسیم کرده‌اند:

بخش نخست: عقاید که شامل شناخت خدا، اسما و صفات او و شناخت جهان دیگر (معاد) و رابطه خدا با انسان (نبوت و امامت) است. کلام، وظیفه سامان دادن به این بخش دین را بر عهده دارد.

بخش دوم: اخلاق، که به صفات و حالات درونی انسان مربوط است. چگونگی کسب فضایل و راه‌های دوری از رذایل و شناخت آن‌ها بر دوش اخلاق است.

بخش سوم: احکام که همان احکام پنج‌گانه ظاهری افعال انسان را شامل می‌شود. تمام افعال ظاهری انسان دارای یکی از احکام وجوب، استحباب، اباحه، کراهت و یا حرمت است. بر این اساس، تمام افعال آدمی دارای حکمی است که باید حکم آن‌ها شناخته شود، تا تکلیف مسلمانان در انجام یا ترک آن فعل مشخص شود. شناخت این احکام وظیفه علم فقه است.

با نظر به آنچه بیان شد، می‌توان گفت: دانش کلام، اخلاق و فقه سه علم درون دینی‌اند که از اسلام نشأت گرفته و خاستگاه آن‌ها متون دینی است؛ از این رو، علم وارداتی و خارجی محسوب نمی‌شوند.

کوتاه سخن آن‌که علم کلام، به عقاید دینی، علم اخلاق به صفات باطنی انسان و علم فقه به احکام شرعی مربوط به اعمال ظاهری می‌پردازد.

مصالح احکام شرعی

علم فقه عهده‌دار تبیین احکام شرعی افعال ظاهری انسان است و در این راستا از کتاب، سنت، عقل و اجماع بهره می‌گیرد. قرآن و سنت در استنباط احکام نقش مؤثری دارند، از همین رو روایات نیز به لحاظ فراوانی و پرداختن به مسائل جزئی احکام، جایگاه برجسته‌ای یافته‌اند.

به باور فقیهان احکام شرعی دارای حکمت هستند و حرمت یا وجوب یک عمل به دلیل مصلحتی است که در ترک یا انجام آن نهفته است. بر اساس این دیدگاه نمی‌توان بدون عمل به احکام شرعی به آن مصالح دست یافت و احکام شرعی لازمه رسیدن به کمال انسانی است. به دیگر سخن، احکام شرعی مقدمه دستیابی به مصالح و مفاسد است. که خود بر انجام یا ترک این افعال مترتب است.

فقیهان مصالح و مفاسد را باطن شریعت می‌دانند و دستیابی به آن را جز از رهگذر عمل به احکام شرعی امکان‌پذیر نمی‌دانند، اما در نگاه عارفان مصالحی که در ورای هر حکمی نهفته، همان طریقت است و نهایت طریقت به حقیقت ختم می‌شود. به عبارت دیگر، طریقت باطن شریعت و حقیقت نهایت و غایت طریقت است.

شریعت، طریقت و حقیقت

عرفا بحث شریعت، طریقت و حقیقت را برگرفته از حدیث پیامبر (صلی الله علیه وآله) می‌دانند که فرمودند: «الشَّریعَةُ أَقْوَالُ وَالطَّرِيقَةُ أَعْمَالُ وَالْحَقِيقَةُ أَحْوَالُ»^{۱۹۰}. عزیز الدین نسفی در کتاب *الإنسان الكامل* مضمون این حدیث را چنین آورده است: «بدان که شریعت گفت انبیاست و طریقت کرد انبیاست و حقیقت دید انبیاست»^{۱۹۱}.

مفهوم این سخن آن است که گفته‌ها و فرمایش‌های پیامبران را شریعت، کردار و اعمال آن‌ها را طریقت و حوزه شهود، بصیرت و حالات انبیا را حقیقت گویند.

طریقت

تمامی احکام شرعی مقدمه رسیدن به قرب الهی، کمال انسانی و سعادت و معنویت است و این هدف والا، بی‌دلیل و ناگهانی حاصل نمی‌شود و به دست نمی‌آید و به سادگی فرا چنگ نمی‌آید. برای رسیدن به این مرتبه باید مراحل را پشت سر گذاشت، مسیری را سپری کرد و از منازلی گذشت. این مسیر شامل مقامات و حالاتی است که در عرفان عملی بدان پرداخته می‌شود.

مقامات مختلف عرفانی در طول یکدیگر قرار دارند؛ به گونه‌ای که عارف و سالک جز با پشت سر گذاشتن مقام نخست، به مقام دوم نمی‌رسد و رسیدن به مقام چهارم در گرو گذشتن از مقامات اول تا سوم است.

برای سالکی که در ابتدای مسیر سیر و سلوک است رسیدن به مقام اول، هدف نخستین است و پس از آن در پی هدف دوم یعنی دستیابی به مقام دوم برمی‌آید. عارف در پی این اهداف متوسط حرکت می‌کند و مسیری را طی می‌کند که از آن به طریقت یاد می‌شود.

۱۹۰. محمدی ری شهری، *میزان الحکمه*، قم، دار الحدیث، ج ۲، ص ۱۴۲۸.

۱۹۱. عزیز الدین نسفی، *الإنسان الكامل*، تصحیح ماری ژان موله، انتشارات انیسیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۰ ه. ش، ص ۳.

طریقت راه درونی و مسیر باطنی است که با گام نهادن در آن و گذشتن از مقامات مختلف، رسیدن به مراحل کمال نهایی انسان ممکن می‌شود.

قرآن کریم از طریقت به «صراط» یاد کرده است. قرآن واژه صراط را همیشه در شکل مفرد به کار می‌برد و جمع آن یعنی صُرُط در قرآن به کار نرفته است.

واژه دیگری که برای مسیر و راه به کار می‌رود واژه سبیل است که هم در شکل مفرد و هم در شکل جمع (سُبُل) به کار رفته است.

حقیقت

طریقت، باطن شریعت و نتیجه عمل به آن است. طریقت مسیری باطنی است که رونده راه الهی با گذشتن از منازل و مقاماتی چند به کمال انسانی می‌رسد. سرمنزل طریقت، حقیقت است و حقیقت همان چیزی است که قرآن کریم از آن «لقاء الله» یاد می‌کند.

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا^{۱۹۲}

پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد، باید به کار شایسته بپردازد.

قرآن منکران لقاء الله را زیان‌دیده می‌خواند و آن‌ها را به شدت سرزنش می‌کند.

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ^{۱۹۳}

قطعاً کسانی که دیدار خدا را دروغ شمردند، زیان کردند.

در مرتبه‌ای بالاتر، قرآن کریم حتی شک‌کنندگان به لقای خدا را شایسته نکوهش و سرزنش می‌داند و می‌فرماید:

أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ^{۱۹۴}

آری آنان در لقای پروردگارشان تردید دارند. آگاه باش که مسلماً او به هر چیزی احاطه دارد.

برخی مفسران لقاء الله را در این آیات به مرگ تفسیر کرده‌اند. این دیدگاه مفسران نیز مؤید نظر عارفان است. عارفان از آن رو مرگ را لقاء الله گفته‌اند که راهی به سوی شهود حق و وصال خدای عز و جل است؛ چنان که در قرآن می‌فرماید:

وَجُوهٌ يُّوْمَدُّ نَاصِرَةً * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ^{۱۹۵}

آری در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است و به پروردگارشان می‌نگرد.

آن‌گاه که قلب انسان در پرتو یاد خدا قرار گیرد و نور الهی بر دل انسان بتابد به مقامی نیکو می‌رسد، مقامی که حافظ در باره آن می‌گوید:

۱۹۲. کهف/ ۱۱۰.

۱۹۳. یونس/ ۴۵.

۱۹۴. فصلت/ ۵۴.

۱۹۵. قیامة/ ۲۲ و ۲۳.

حضورى گرهمى خواهى از او غايب مشو حافظ

مَتَىٰ مَا تَلَقَّ مَنْ تَهْوَىٰ دَعِ الدُّنْيَا وَاهْمِلْهَا

با تداوم و استمرار حالت حضور، آدمی به مقام مکاشفه می‌رسد. اگر حضور حق در قلب دوام یابد ابرهای تیره حجاب کنار می‌رود، قفل از قلب‌ها برداشته می‌شود و خورشید حق در دل طلوع می‌کند و این‌گونه زمین قلب و روح آدمی با شعاع شمسُ الشموس کشف نورانی می‌شود. در این حالت عارف، تنها خدا را می‌بیند، هرچه غیر او، همه آیه و نشانه او می‌شوند و او با فنا شدن در اسما و صفات الهی به گوهر ناب حقیقت دست می‌یابد.

بر این اساس، شریعت ظاهر و پوستهٔ دین و باطن آن طریقت است که دارای هدفی عالی است. سالک با عمل به شریعت، سپری کردن مسیر طریقت و گذشتن از منازل و مقامات به سرمنزل مقصود طریقت، که همان حقیقت است، می‌رسد و «فانی فی الله» و «باقی بالله» می‌شود.

در نگاه عرفانی، شریعت مقدمهٔ رسیدن به طریقت و پوستهٔ آن و طریقت، مغز و باطن شریعت است. به باور عارفان احکام شرعی را هرگز نمی‌توان نادیده انگاشت و حتی سبک شمردن آن‌ها جایز نیست. شریعت امرِ خدای عظیم است و امر خدای عظیم، خود عظیم است، آن که امر عظیم را کوچک شمارد در حقیقت خود را کوچک و حقیر کرده است.

عینُ القضاة همدانی در تمهیدات ارکان پنج‌گانهٔ اسلام را این‌گونه شرح می‌دهد:

اسلام و ایمان را پنج دیوارها پدید کرده است؛ رکن اول شهادت، رکن دوم نماز، رکن سوم زکات است، رکن چهارم صوم، رکن پنجم حج است.^{۱۹۶}

قشیری نیز در الرسالة القشیریه چنین می‌نگارد:

شریعت امر بود به التزام بندگی و حقیقت، مشاهدت ربوبیت بود. هر شریعت که مؤید نباشد به حقیقت، پذیرفته نبود و هر حقیقت که بسته نبود به شریعت با هیچ حاصل نیاید و شریعت به تکلیف حق آمده است.

احکام شرعی مانند نردبان نیست که پس از رسیدن به بالای بام دیگر به کار نیاید و بود و نبودش سود و زبانی نداشته باشد، بلکه پیوند شریعت و طریقت مانند پیوند چراغ و روشنایی است که هر گاه چراغ خاموش شود، تاریکی فرا می‌رسد. برای پشت سر گذاشتن منازل و مقامات طریقت همواره شمع شریعت لازم است و از دست دادن و وانهادن شریعت، خروج از طریقت و سر نهادن به وادی ضلالت را در پی خواهد داشت. بر این اساس، حرف برخی از مدعیان عرفان، که خود را از شریعت بی‌نیاز می‌دانند، پوچ و باطل است.

چکیده

✓ در عرفان، شیخ و استاد باید شرایط ویژه‌ای داشته باشد؛ از جمله این که عالم به شریعت باشد، سخاوتمند باشد، شجاع و دلیر باشد و از همه مهم‌تر آن که اسم‌دان باشد تا تشخیص دهد مریدانش تحت تدبیر کدام اسم اداره می‌شوند و ذکر و ورد متناسب با آن چیست.

۱۹۶. عینُ القضاة، تمهیدات، تصحیح عقیق عسیران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ ه. ش، ص ۹۷ - ۱۴. احادیث بسیاری در معرفی پایه‌ها و ارکان اسلام وارد شده است که شیخ حر عاملی آن را در ابتدای کتاب وسائل الشیعه گرد آورده است.

- ✓ در عرفان از استاد عام و خاص سخن به میان می‌آید. در یک بیان استاد عام کتب آسمانی و استاد خاص انبیا هستند، به بیانی دیگر، استاد عام خدا و استاد خاص پیر طریقت است.
- ✓ فقیهان عهده‌دار تبیین احکام شرعی افعال ظاهری انسان هستند و در بارهٔ مصلحت و حکمت احکام صحبتی به میان نیاورده‌اند، اما در نگاه عارفان، مصالحی که در ورای هر حکمی نهفته است همان طریقت است.
- ✓ از دیدگاه عارفان عرفان مسیری که برای رسیدن به کمال طی می‌شود همان طریقت است که منازل و مقاماتی را شامل می‌شود. سالک پس از طی این منازل و مقامات به کمال نهایی، که همان حقیقت است، می‌رسد.
- ✓ شریعت ظاهر قوانین الهی است، طریقت باطن آن‌ها و حقیقت هدف و مقصود از وضع این قوانین است.

جلسه شانزدهم

آسیب شناسی عرفان

۱۳۶.....	هدف درس
۱۳۶.....	درآمد
۱۳۶.....	آسیب شناسی عرفان
۱۳۶.....	علم گریزی
۱۳۷.....	جامعه گریزی
۱۳۸.....	شریعت گریزی
۱۳۹.....	بی اعتدالی
۱۳۹.....	ارادت
۱۳۹.....	توصیف نادرست خداوند
۱۴۰.....	تقدیس ابلیس
۱۴۱.....	بی توجهی به ائمه
۱۴۱.....	چکیده

هدف درس

✓ آشنایی با آسیب‌شناسی عرفان.

درآمد

عرفان اسلامی در مسیر رشد خود در اثر جهالت‌ها و غرض‌ورزی‌ها به آفت‌هایی دچار شد. از این رو بررسی و شناخت آسیب‌های عرفان امری لازم و ضروری می‌نماید.

آسیب‌شناسی عرفان

می‌دانیم که عرفان و معرفت واقعی در اسلام جایگاه بسیار ارزشمند و والایی دارد. اما این عرفان واقعی به مرور زمان و به سبب بروز برخی مسائل از جمله دخالت هوای نفس، حبّ جاه و مقام و شهرت، پیدایش برخی نحله‌های صوفیه از جمله دراویش، دستخوش آسیب‌ها و لغزش‌هایی شد. البته باید توجه داشت که نباید این لغزش‌ها را با عرفان پاک و واقعی یکی دانست؛ چرا که در کنار عرفای خداترس، مؤمن و دارای عمل صالح و مقامات والا همواره کسانی بوده‌اند که در برخی موارد صوفی و درویش نامیده می‌شدند و چنین افرادی همیشه عرفان را به ابتذال کشانده و آن را دچار آسیب‌ها و لغزش‌هایی متعدد کردند که برخی از این آسیب‌ها به شرح زیر است:

علم‌گزینی

صوفیه معتقدند که علم دو نوع است: علوم ظاهری و علوم باطنی. از دیدگاه ایشان علوم ظاهری هیچ‌گونه اصالت، جایگاه و وجاهتی ندارند. این نوع نگاه به علوم ظاهری باعث پیدایش جهالت‌ها و بدعت‌ها و ایجاد پاره‌ای از خرافات در تصوف شده است؛ برای مثال ابو سعید ابو الخیر تمامی کتاب‌هایش را دفن کرد.^{۱۹۷} یا جنید بغدادی می‌گفت: «نشاید که مریدان چیزی آموزند و هر مریدی که علم نویسد از وی هیچ نیاید.»^{۱۹۸} این در حالی است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) علم‌گرایی را بر هر مسلمان امری واجب می‌دانستند:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ؛^{۱۹۹} دانش‌اندوزی بر هر مسلمان واجب است.

یعنی، بر هر مسلمانی واجب است که به دنبال کسب علم و معرفت برود، هرچند آن علم، از علوم ظاهری و به گفته معصومان (علیهم السلام) علمُ الأبدان باشد.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در حدیث دیگری می‌فرمایند:

أَطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ إِلَى اللَّحْدِ؛^{۲۰۰} از اول تا آخر عمر دنبال کسب علم و معرفت باشید.

از این حدیث می‌توان دریافت که فراگیری دانش محدودیت زمانی ندارد و در هر زمان باید به دنبال

۱۹۷. اسرار التوحید، ص ۴۹.

۱۹۸. عطار، تذکرة الأولیاء، ص ۲۲.

۱۹۹. همان، ص ۲۸۲.

۲۰۰. ر.ک: محمد محمدی ری شهری، علم و حکمت در قرآن و حدیث، با همکاری رضا برنجکار و عبد الهادی مسعودی، ترجمه عبد الهادی مسعودی، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۹ هـ، ج ۱، ص ۲۸۹.

کسب دانش بود. ایشان در حدیثی دیگر می‌فرمایند:

أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصَّيْنِ.^{۲۰۱}

به دنبال علم باشید، هرچند دانش در مکان‌های دور مانند چین باشد.

از این حدیث نیز می‌توان دریافت که فراگیری دانش محدودیت مکانی ندارد.

از مجموع احادیثی که بیان شد چنین برداشت می‌شود که جست و جوی دانش هیچ‌گونه محدودیت انسانی، زمانی و مکانی ندارد، هرچند این دانش، دانشی ظاهری باشد. تزریق چنین دیدگاهی در جامعه اسلامی باعث شده است تا دانشمندان بزرگی مثل خوارزمی، ابن سینا، ابن هیثم، خواجه نصیر الدین و ... پدید آیند. بنا بر این، به بهانه یک تقسیم‌بندی که علم را به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم می‌کنند، نمی‌توان علوم ظاهری را نادیده گرفت و به آن بی‌اعتنایی کرد. برای اثبات بطلان چنین دیدگاهی فقط کافی است نیم‌نگاهی به آیات فراوان قرآن کریم را که انسان‌ها را به تفکر، تدبیر، تعقل و تفقه دعوت می‌کند، بیندازیم یا به گنجینه سخنان اهل بیت (علیهم السلام) مراجعه کنیم که نمونه‌هایی از آن در سطور بالا گفته آمد و در این جا تنها به ذکر یک مورد بسنده می‌کنیم. امام صادق (علیه السلام) می‌فرمایند:

إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ جَمَعَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ وَوُضِعَتِ الْمَوَازِينُ فَتَوَزَنَ دِمَاءُ الشُّهَدَاءِ مَعَ مِدَادِ الْعُلَمَاءِ فَيَرْجَحُ مِدَادُ الْعُلَمَاءِ عَلَى دِمَاءِ الشُّهَدَاءِ.^{۲۰۲}

روز قیامت خداوند مردمان را در صحرایی جمع می‌کند و میزان‌های اعمال افراشته می‌شوند، آن‌گاه خون شهیدان با مرکب دانشمندان مقایسه می‌شود، پس مرکب دانشمندان بر خون شهیدان ترجیح داده می‌شود.

جامعه‌گریزی

برخی از صوفیان به بهانه خلوت‌گزینی، تزهّد و انزواطلبی روانه صحرا و بیابان شده و عمری را در بیابان‌ها به دور از جامعه گذرانده‌اند. این رویه ممکن است این ایده را برای آن‌ها فراهم کرده باشد که دین از جامعه و سیاست جدا است، در حالی که این شعار خطرناکی است؛ زیرا دین عین تدبیر جامعه و امور سیاسی است و اساساً در اسلام سیاست و اقتصاد و تدبیر جامعه از دین برمی‌خیزد. وجود چنین تصور و ایده‌ای بود که بزرگانی نظیر امام (رحمه الله) را بر آن داشت تا حکومتی بر اساس دین برپا نمایند. اما صوفیان بر این باورند که عرفان و معرفت با خلوت، جدایی از جامعه، انزواطلبی و زهد همراه است؛ به بیان دیگر ایشان در جمع میان خلوت باطنی با جلوت ظاهری دچار مشکل شده‌اند. حضرت امیر (علیه السلام) در حدیثی ناب می‌فرمایند:

كُنْ مَعَ النَّاسِ وَلَا تَكُنْ مَعَهُمْ؛^{۲۰۳} با مردم باش و با آن‌ها نباش.

۲۰۱. همان، ص ۲۸۶.

۲۰۲. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ هـ چاپ دوم، ج ۴، ص ۳۹۸.

۲۰۳. این جمله در متون روایی موجود نیست، ولی در حدیثی از حضرت علی (علیه السلام) چنین آمده است:

«أَخْبَرَنَا أَبُو سُلَيْمَانَ أَحْمَدُ بْنُ هُوَذَةَ بْنُ أَبِي هُرَاسَةَ الْبَاهِلِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ النَّهْأَوْنَدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حَمَادٍ الْأَنْصَارِيُّ، عَنْ صَبَاحِ الْمَزْنِيِّ، عَنْ الْحَارِثِ بْنِ حَصِيرَةَ، عَنْ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ). أَنَّهُ قَالَ: «كُونُوا كَالنَّحْلِ فِي الطَّيْرِ، لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الطَّيْرِ إِلَّا وَهُوَ يَسْتَضَعِفُهَا، وَلَوْ عَلِمْتَ الطَّيْرَ مَا فِي أَجْوَفِهَا مِنَ الْبِرْكَاتِ لَمْ تَفْعَلْ بِهَا ذَلِكَ.»

عرفای راستین از این حدیث چنین برداشت کرده‌اند که منظور از عبارت «کن مع الناس» جلوت ظاهری و منظور از عبارت «ولا تکن معهم» خلوت باطنی است. انسان به ظاهر با مردم است، ولی درونش را دنیا پر نمی‌کند. در درون عارف واقعی تنها خدا راه می‌یابد. عرفان ناب با حکومت و رهبری و در متن جامعه بودن منافاتی ندارد. چنان‌که حضرت علی (علیه السلام) در بیان معنای زهد می‌فرماید:

ای مردم، زاهد بودن به معنای کوتاه کردن آرزوها، شکر در برابر نعمت و پرهیز از محرمات است.^{۲۰۴}

شریعت‌گزینی

برخی از صوفیه از جمله شاه نعمت‌الله ولی، معتقدند که شریعت همچون نردبانی برای تکامل بشری است که پس از رسیدن به حقیقت نیازی به آن نیست. این در حالی است که اگر بنا بود زمانی شریعت از انسان برداشته شود، اولیای الهی، همانند پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) برای برداشته شدن تکلیف، از همه سزاوارتر بودند، در حالی که به گواهی تاریخ، تکالیف انبیا و به ویژه تکالیف خاتم النبیین (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (علیهم السلام) در مقایسه با بندگان عادی به مراتب بیشتر بود. بنا بر این، هرچند شریعت سرپل نیل به حقیقت است، اما این بدان معنا نیست که بعد از دستیابی به حقیقت هیچ نیازی به شریعت نیست. شریعت چراغ هدایت و مشعل راه انسان است و تا زمانی که انسان بخواهد در تاریکخانه دنیا و خاکدان طبیعت و زمین به سیر و سلوک بپردازد و به معارف ناب و حقیقی دست یابد، باید شریعت را چراغ راه خود قرار دهد.

برخی از فرقه‌ها در پی شریعت‌گزینی، اذکار و اورادی را مطرح می‌کنند که هیچ ریشه قرآنی و حدیثی ندارد و نمی‌تواند منشأ تکامل انسان شود.

لزوم پیروی از شریعت و احکام شرعی بر کسی پوشیده نیست. قرآن کریم می‌فرماید:

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا^{۲۰۵}

پس هر کس به لقاء پروردگار خود امید دارد، باید به کار شایسته بپردازد، و هیچ کس را در پرستش پروردگار شریک نسازد.

در مقابل برخی از صوفیان با تمسک به آیه زیر در پی اثبات مدعای خویش‌اند:

وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ^{۲۰۶}

و پروردگارت را پرستش کن تا این که مرگ تو فرا رسد.

→ خَالَطُوا النَّاسَ بِالْأَسْتَكْمِ وَأَبْدَانِكُمْ، وَزَايَلُوهُمْ بِقُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا تَرُونَ مَا تَحِبُّونَ حَتَّى يَتَفَلَّ بَعْضُكُمْ فِي وَجْهِ بَعْضٍ، وَحَتَّى يَسْمَى بَعْضُكُمْ بَعْضًا كَذَابِينَ، وَحَتَّى لَا يَبْقَى مِنْكُمْ، أَوْ قَالَ مِنْ شِيعَتِهِمْ إِلَّا كَالْكَحْلِ فِي الْعَيْنِ، وَالْمَلْحُ فِي الطَّعَامِ». در ذیل این حدیث آمده است: «زایلوهم: ای انفصلوا عنهم و تمیزوا، هذا معنى قولهم: كن في الناس ولا تكن مع الناس؛ عقيدة المسلمين في المهدى، مؤسسة نهج البلاغة، ص ۲۵۸ - ۲۵۷.

۲۰۴. نهج البلاغة، خطبة ۸۱

۲۰۵. كهف/ ۱۱۰.

۲۰۶. حجر/ ۹۹.

در حالی که بر اساس گفته مفسران مراد از یقین در این آیه مرگ است. بنا بر این، انسان تا زمان مرگ باید به آداب شرعی و ظواهر دینی به طور کامل پای بند باشد.

بی اعتدالی

برخی از صوفیان همواره گرفتار افراط و تفریط بوده‌اند؛ برای مثال ابو سعید ابو الخیر خود را در وسط چاه معلق می‌کرد.^{۲۰۷} یا عارفی هفت من نمک در چشم خود می‌کرد.^{۲۰۸} بعضی از ایشان در روابط اجتماعی، بعضی در ازدواج و بعضی در مسئولیت‌پذیری به افراط و تفریط مبتلا هستند، در حالی که اسلام دین اعتدال است و یکی از حکمت‌هایی که لقمان حکیم به فرزندش آموخت، اعتدال بود:

وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ^{۲۰۹}

و در راه رفتن خود میانه‌رو باش.

ارادت

یکی از مسائل مهم که دستمایه سوء استفاده‌های فراوان میان صوفیه و دراویش شده است، مسئله ارادت یا مریدبازی است. شعار صوفیان این است که مرید باید همانند میت میان دستان غسل باشد و دقیقاً تابع اراده و خواست او باشد. برای نمونه ذو النون مصری می‌گفت: «هرگز مرید نبود تا استاد خود را فرمان‌برنده‌تر نبود از خدای». ^{۲۱۰} در حالی که این مسئله به طور کلی با آموزه‌های اسلام در تضاد است؛ زیرا اسلام دین عقل و شریعت است و سیره اولیای دین هم این‌گونه نبوده است.

معلم واقعی بشر خدا است و اگر انسان، سالک و در جست و جوی معنویت و نور باشد، باید به خدا پناه ببرد و راز دل را به او واگوید. معمولاً در حوزه عرفان راستین و ناب، مرید به دنبال مراد نمی‌رود، بلکه این استاد و پیر است که سالک را جست و جو می‌کند. اگر در انسان ذره‌ای لیاقت و قابلیت باشد، خداوند بر اساس سنت الهی خویش، بندگان صالح را برای هدایت او مأمور می‌کند.

یکی از مهم‌ترین دستورات پیامبر عظیم‌الشان، ارجاع امت به کتاب و سنت است. این دو گوهر گران‌بها امانت و یادگار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که می‌تواند ضامن سعادت و خوشبختی بشریت باشد. بنا بر این، تنها باید از قرآن و اهل بیت پیروی کرد؛ زیرا این وصیت خاتم النبیین (صلی الله علیه و آله) است که فرمود: «إِنِّي تَارِكُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي ...».

توصیف نادرست خداوند

بسیاری از تعابیر صوفیه در باره خداوند، با توصیفات خداوند در قرآن و نیز کلمات معصومان (علیهم السلام) سازگار نیست. البته ایشان این ناسازگاری را به گونه‌ای توجیه می‌کنند، ولی با تمامی این تلاش‌ها نمی‌توان به سادگی از این مسئله چشم‌پوشی کرد. برای نمونه حلاج می‌گفت: «أنا الحق»، یا بایزید

۲۰۷. اسرار التوحید، ص ۳۳.

۲۰۸. عطار، پیشین، ص ۱۳۹.

۲۰۹. لقمان / ۱۹.

۲۱۰. عطار، پیشین، ص ۱۱۱.

می‌گفت: «رَأَيْتُ اللَّهَ عَلَى صُورَةِ امْرِءٍ» و نیز می‌گفت «لَيْسَ فِي جُبَّتِي إِلَّا اللَّهُ»، همچنین ابن عربی می‌گفت: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ بِمَاءٍ لَوْهَيْتِنَا إِلَهًا». به این‌گونه تعابیر شطحیات می‌گویند که روزبهان بقلی شیرازی تمامی آن‌ها را در کتاب شرح شطحیات گردآوری کرده است.

باید گفت که هیچ یک از این تعابیر و توصیفات در کلمات اولیا و اهل بیت عصمت وارد نشده است. امامان معصوم (علیهم السلام) در اوج الفت با خدا، مطالبی مانند دعای کمیل، مناجات شعبانیه و ادعیه صحیفه سجادیه را بیان می‌کردند. گذشته از این که توصیف حق تنها از زبان مخلصان، درست و حق است.

تقدیس ابلیس

در بعضی نوشته‌ها و گفته‌های صوفیه ابلیس تنزیه و حتی تقدیس شده است. چنان که حلاج می‌گوید: «جوانمردی منحصر است در احمد و ابلیس، محمد مظهر جمال و ابلیس مظهر جلال است».^{۲۱۱} حسن بصری نور ابلیس را از نار خدا می‌داند.^{۲۱۲} بایزید بسطامی بر حال ابلیس دل می‌سوزاند و برای او طلب بخشش می‌کند.^{۲۱۳} و سهل تستری از سخن گفتن ابلیس در باب توحید به حیرت می‌افتد.^{۲۱۴}

برای پی بردن به بطلان این مطالب کافی است شیطان را از دریچه آیات قرآن بنگریم. از دیدگاه قرآن، شیطان موجودی است که در مقابل خدا ایستاد و از فرمان او سرپیچی کرد.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ...^{۲۱۵}

آن‌گاه که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده کنید.» پس [همه] سجده کردند، جز ابلیس که از سجده‌کنندگان نبود.

از سوی دیگر، خداوند انسان را از پیروی شیطان نهی کرده است:

وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ^{۲۱۶}

و گام‌های شیطان را دنبال مکنید.

در قرآن کریم بسیاری از اعمال زشت، اعمالی شیطانی تلقی شده است.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ...^{۲۱۷}

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شراب و قمار و بُت‌ها و تیرهای قرعه پلیدند [و] از عمل شیطان‌اند.

و رئیس شیاطین، یعنی ابلیس، تنها موجودی است که خدا او را از درگاهش رانده است.

۲۱۱. حسین بن منصور حلاج، الطواصین، ص ۵۱.

۲۱۲. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ص ۶۰۰.

۲۱۳. عطار، پیشین، ص ۱۵۸.

۲۱۴. همان، ص ۲۵۸.

۲۱۵. اعراف / ۱۱.

۲۱۶. بقره / ۲۰۸.

۲۱۷. مائده / ۹۰.

بی‌توجهی به ائمه

از جمله کاستی‌های مهم بسیاری از فرقه‌های صوفیه بی‌اعتنایی به مقام امامان معصوم (علیهم السلام) است. آن‌ها برای خود تشکیلات مستقلی با عنوان سلسله، مشایخ و اقطاب ساخته‌اند و هر کس در این سلسله به دنبال شیخی است. بعضی از آن‌ها حضرت علی (علیه السلام) را سرسلسله خود معرفی می‌کنند، ولی به دیگر امامان به طور کامل بی‌توجه‌اند. در سلسله بسیاری از صوفیه، مانند ابو سعید ابو الخیر، معروف کرخی و شاه نعمت الله ولی، نام هیچ یک از امامان معصوم (علیهم السلام) دیده نمی‌شود. از سوی دیگر، افرادی مانند حسن بصری در تمامی تذکره‌های تصوف سرسلسله تصوف اسلامی معرفی شده است، در حالی که او از دیدگاه شیعه و اهل بیت مذموم است و حضرت علی (علیه السلام) در باره او فرموده است: «هر قومی یک سامری دارد و سامری این امت حسن بصری است».^{۲۱۸}

چکیده

- ✓ عرفان اسلامی که رشد و بالندگی خود را مدیون متون اسلامی است، در مسیر رشد خود دچار آسیب‌ها و آفت‌هایی شد و از راه اصیل اسلامی دور گشت. از جمله این آفت‌ها می‌توان به علم‌گزیزی و جامعه‌گزیزی صوفیان اشاره کرد.
- ✓ مسئله ارادت و افراط و تفریط در اعمال عبادی و فرهنگی از دیگر لغزشگاه‌های صوفیه است.
- ✓ برخی صوفیان تصورات نادرستی از خدا دارند و در این زمینه تعبیر زشتی از آن‌ها صادر شده است. علاوه بر این، آن‌ها شیطان را تقدیس می‌کنند و نسبت به ائمه اطهار (علیهم السلام) بی‌اعتنا هستند.

۲۱۸. سفینه البحار، ماده «حسن».