

بسمه تعالی

متمم فصل چهارم کلیات عرفان (برای دو جلسه)

منبع اصلی برای امتحان پایانی کتاب کلیات عرفان هست این مباحث توضیح و مکمل و متمم مباحث درسی می باشد.

هفدهم خرداد ۹۹

با تشکر: سلمانپور

خاستگاه عرفان اسلامی

از جمله مسائلی که ذهن‌های بسیاری را به خود متوجه ساخته و تحقیقات فراوانی در آن صورت پذیرفته و در زمینه بررسی هویت اسلامی عرفان اسلامی نیز بسیار مؤثر است، کنکاش در خاستگاه و پایگاه ابتدایی عرفان اسلامی است.

آیا عرفان اسلامی یک حقیقت غیراصیل و وارداتی به حساب می‌آید که از حوزه‌های دیگر و فرهنگ‌های بیگانه در میان مسلمین رواج یافته یا آنکه از محصولات و فرآورده‌های داخلی فرهنگ اسلامی و برخاسته از مؤلفه‌های متنوع معرفتی و عملی اسلام است؟ به بیان دیگر ریشه‌های تاریخی شکل‌گیری عرفان اسلامی کدام‌اند؟

آیا عرفان اسلامی، حقیقتی غیراصیل و وارداتی به حساب می‌آید که از حوزه‌های دیگر و فرهنگ‌های بیگانه در میان مسلمانان رواج یافته است یا آنکه از محصولات داخلی فرهنگ اسلامی و برخاسته از مؤلفه‌های مختلف معرفتی و عملی اسلام است؟

پیگیری این پرسش و پاسخ‌یابی آن، علاوه بر آنکه مبدأ آغازین شکل‌گیری عرفان اسلامی را روشن می‌سازد، نسبت عرفان و اسلام را تا حدودی بازمی‌شناساند. تلاش‌های گسترده‌ای در دهه‌های اخیر برای تثبیت خاستگاه غیر اسلامی عرفان و تصوف رایج میان مسلمانان، صورت گرفته است و مهم‌ترین ادله کسانی که عرفان اسلامی را حقیقتی غیراصیل و وارداتی می‌دانند،

وجود عناصر مشابه و مشترک در فرهنگ عرفانی رایج میان مسلمانان و فرهنگ عرفانی منبع مورد ادعا و وقوع ارتباطها و ملاقاتها میان پیروان آن دو فرهنگ می باشد.

مثلاً کسانی که معتقدند عرفان و تصوف مسلمانان اقتباسی از رهبانیت مسیحی است، می گویند وجود مفاهیم مشترکی همچون زهد، توکل، ذکر، سکوت، حب الهی، و از همه مهم تر پشمینه پوشی در عرفان اسلامی و عرفان مسیحی و وقوع ملاقاتها و ارتباطهای تقریباً قابل توجه بین راهبان مسیحی و زاهدان مسلمان، مهم ترین دلیل ها بر آن است که عرفان مسیحی که در رهبانیت عیسویان تجلی یافته و در راهبان مسیحی شکل گرفته بود، در میان مسلمانها با نام جدید تصوف سر برآورده است. و یا کسانی که می کوشند عرفان اسلامی را متأثر از معارف «اوپانیشادها» و مکاتب مختلف عرفان هندی قلمداد کنند، مشابه همین دو دلیل را ارائه کرده اند.

اما امروزه دیگر این اقوال مورد پسند و توجه محققین غربی و شرقی نیست؛ زیرا معتقدند ادله و شواهد ارائه شده نمی تواند عرفان اسلامی را از اصالت ساقط نماید. وجود شباهت ها، نمی تواند به معنای اقتباس یک فرهنگ عرفانی از فرهنگ های عرفانی دیگر باشد؛ زیرا اگر وجود شباهت را علامت اقتباس بشماریم، دیگر هیچ عرفانی را نمی توان اصیل و مستقل شمرد. بلکه امروزه وجود این هماهنگی ها، با توجه به اختلاف مکانی، زمانی و فرهنگی، از بهترین ادله واقعی شمردن گزاره های عرفانی به حساب می آید. ارتباط بین فرهنگ ها و وقوع ملاقاتها بین صاحبان اندیشه و روش های مختلف، به ویژه آن هنگام که بین خویش تقاربی احساس کنند، نیز امری بسیار معمولی و طبیعی است به گونه ای که صرف وجود این نوع ارتباطها را نشانه اقتباس و برگرفتن یک فرهنگ از فرهنگ دیگر دانست. علاوه بر این آنچه در تبیین نظریه مقابل ارائه می شود، خود بهترین گواه بر ضعف برون اسلامی انگاشتن خاستگاه عرفان اسلامی است.

آنچه در دهه های اخیر بیشتر محققان اسلامی و دانشمندان غربی بدان معتقدند، آن است که عرفان اسلامی، حقیقتی اصیل و برخاسته از متون و آموزه های اسلامی است؛ زیرا کنکاشی

اندک در حوزه فرهنگ اسلامی، ما را با حجم انبوهی از معارف نظری و عملی و الگوهای جذاب معنوی آشنا می‌سازد که به راحتی می‌توانست منشأ گرایش مسلمین به مسائل عرفانی گردد

دیدگاه عارفان اسلامی

جالب است این پرسش که آموزه‌های عرفانی مسلمانان، آیا ریشه در اسلام دارد و یا از فرهنگ‌های دیگر گرفته شده است، اساساً برای خود عارفان اسلامی مطرح نبوده است و همگان بالاتفاق معارف علمی و عملی عرفان اسلامی را برگرفته از کتاب و سنت می‌دانند.

از باب نمونه جنید بغدادی (م ۲۹۷) که شیخ طایفه عارفان است، می‌گوید:

«این راه کسی رود که کتاب خدای عزوجل بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی صلی الله علیه و آله را بر دست چپ گرفته و به روشنایی این دو شمع می‌رود تا نه در مغاک شبیه افتد و نه در ظلمت بدعت».

از کلمات دیگر ایشان است که می‌گوید:

«شیخ ما در اصول و فروع و بلا کشیدن، امیرالمؤمنین علی علیه السلام است».

دیدگاه محققان غربی

در میان محققان طراز اول غربی، تقریباً مسلم شده است که عرفان اسلامی ریشه‌ها و مایه‌های خود را از فرهنگ درون دینی خود، یعنی اسلام گرفته است.

«لویی ماسینیون» که تحقیقات شایسته‌ای در عرفان اسلامی دارد، در این باره می‌گوید:

«بذر حقیقی تصوف در قرآن است و این بذرها آن‌چنان کافی و وافی هستند که نیازی به آن نیست که بر سفره اجنبی نشست».

آنچه در دهه‌های اخیر بیشتر محققان اسلامی و غربی بدان معتقدند، آن است که عرفان اسلامی، حقیقتی اصیل و برخاسته از متون و آموزه‌های اسلامی است.

همچنان که «ماسینیون» می‌گوید، آن‌چنان مایه‌های معرفتی و سیر و سلوکی در دین موج می‌زند که انسان نمی‌تواند منشأ عرفان اسلامی را در بیرون از فرهنگ اسلامی جست‌وجو کند. استاد شهید مطهری، تمثیل شیرینی در این زمینه دارد، می‌گوید:

شما انسانی را تصور کنید که کاسه‌آبی در دست داشته و در کنار دریا یا رودخانه‌ای ایستاده است و ما می‌خواهیم بدانیم این شخص کاسه آب را از کجا آورده است. آیا می‌توان به تأمل نشست و این احتمال را در ذهن پروراند که کاسه‌آب را از چشمه‌ای که در ده کیلومتری آنجا قرار دارد، آورده است؟ و یا فکر کرد که از برکه‌ای که در پشت تپه‌هاست، فراهم نموده است و از دریا و رودخانه‌ای که در کنار این مرد قرار دارد، غافل شویم؟

دیدگاه شهید مطهری

متن اصلی: گفتار شهید مطهری درباره خاستگاه عرفان اسلامی - نویسنده: آیه‌الله حاج شیخ مرتضی مطهری

شهید مطهری می‌گوید وقتی ما از خاستگاه عرفان اسلامی بحث می‌کنیم، اگر به عرفان‌های دیگری که در چین، هند و یا در مسیحیت وجود دارد بپردازیم، مانند آن است که بگوییم آن شخص کاسه آب را از فلان چشمه یا برکه تهیه کرده است، درحالی‌که دریای عظیم اسلام در کنار مسلمین و عرفای مسلمان وجود دارد. طبیعی است که شخص مسلمان در درجه اول از دین و آیین خود متأثر می‌شود و از الگوهای مذهبی خویش رنگ می‌پذیرد و چه معنا دارد که با وجود مفاهیم فراوان معرفتی و عملی که در کتاب و سنت وجود دارد، به عرفان‌های دیگر روی آورد.

پیدایش فرقه‌های تصوف و عرفان

آنچه تقریباً همه کاوشگران عرفان اسلامی از قدیم و جدید، بدان گراییدند آن است که در قرن اول هجری نام‌هایی همانند صوفی و عارف [۱] - با همان معنایی که اینک ما با آن آشنا هستیم - وجود نداشته است. اولین بار واژه «صوفی» با معنای ویژه آن، درباره شخصی با نام «ابوهاشم»

گزارش شده است. وی اهل کوفه و معروف به «ابوهاشم صوفی کوفی» است. او استاد «سفیان ثوری» معروف بود.

سفیان ثوری درباره استادش می گوید:

«من صوفی را نمی دانستم که چیست، تا اینکه ابوهاشم صوفی را دیدم».

عبدالرحمن جامی در نفحات الانس درباره ابوهاشم می گوید:

«پیش از وی بزرگان بودند، در زهد و ورع و معاملت نیکو، در طریق توکل و طریق محبت، لیکن اول کسی که وی را صوفی خواندند، وی بود و پیش از وی کسی را به این نام نخوانده بودند».

ابوهاشم در نیمه اول قرن دوم هجری می زیسته و هرچند سال وفات او مشخص نیست، اما از آنجاکه استاد سفیان ثوری (متوفای سال ۱۶۱ق) است، معلوم می شود حیات وی به طور قطع در نیمه اول قرن دوم بوده است.

بنا بر آنچه گفته شد، همچنان که استاد شهید مطهری می گوید [۸]، ظهور اسم «صوفی» در نیمه اول قرن دوم بوده است و قول کسانی همچون «نیکلسون» که پیدایش این اسم را در اواخر قرن دوم پنداشته اند، صحیح نخواهد بود. [۹]

به ظاهر مأخذ عقیده نیکلسون، سخن شیخ ابوالقاسم قشیری [۱۰] (م ۴۶۵) است. وی در اثر معروفش به نام رساله قشیریه - که از منابع درجه اول عرفان و تصوف به شمار می آید - درباره اسم صوفی می گوید:

... واشتهر هذا الاسم قبل المائتين من الهجرة؛ «... این نام پیش از سال دویست هجری قمری شهرت یافته است».

مراد قشیری از «پیش از سال دویست»، چنانچه نیکلسون دریافته است، اواخر قرن دوم می باشد، لکن کمی دقت در کلام قشیری، روشن می سازد سخن او در اشتها اسم صوفی است

نه پیدایش آن. از همین رو هیچ منافاتی ندارد که پیدایش این نام در نیمه نخست قرن دوم و اشتهار آن در نیمه دوم این قرن باشد، بلکه سیر طبیعی نیز موافق همین معناست.

در هر صورت، اگرچه پیدایش نام صوفی در نیمه اول قرن دوم و اشتهار آن در نیمه دوم همین قرن است، اما پاره‌ای از قراین حکایت از شکل‌گیری آغازین نحله‌ای ویژه با گرایش‌های خاص در همان نیمه اول قرن دوم دارد. تأمل در وضعیت ابوهاشم صوفی کوفی، کلمات سفیان ثوری درباره او و گزارشی که از جامی نقل کرده‌ایم، همین معنا را تأیید می‌کند.

از جمله مطالبی که درباره ابوهاشم صوفی گفته می‌شود، آن است که وی اولین بار در رمله فلسطین، صومعه و خانقاهی برای عبادت گروهی از زهاد و عباد ساخته است. اگر این نقل درست باشد، باید پذیرفت که شکل‌گیری نحله‌ای صوفیه - چنان که گفته شد- در نیمه اول قرن دوم صورت گرفته است؛

زیرا ساخته شدن مکانی ویژه برای عده‌ای که دارای گرایش‌های فکری و عملی خاص هستند، بسیار پرمعناست و از نضج گروه خاصی خبر می‌دهد. لکن علی بن عثمان هجویری در کشف المحجوب حکایتی از حبیب عجمی (م ۱۱۹) نقل می‌کند که اگر درست باشد و واژه‌های به‌کاررفته در آن مثل صومعه در جای خود استعمال شده باشد، نشان می‌دهد وجود صومعه و تشکیلات ویژه صوفیانه بسیار پیش‌تر از ابوهاشم صوفی کوفی بوده است و سخن برخی که گفته‌اند اولین صومعه را ابوهاشم در رمله فلسطین بنا نهاده است، مورد تردید و خدشه قرار می‌گیرد

تحلیل و نتیجه

۱- در مورد تحقیر دنیا و مجاهده و زهد در اسلام و آیات قرآن و احادیث بوده زندگی پیامبرگرامی اسلام و مسلمانان صدر اسلام و زندگی اصحاب صفا بر آن دلالت دارد.

۲- یکی از دلایل برخی که اعتقاد دارند ریشه عرفان اسلامی در مسیحیت است موضوع عشق و محبت است. در جواب باید گفت که آیات (قل ان کنتم تحبون الله.....) و (فسوف یاتی الله.....) در قرآن و احادیث قدسی بیشتری بر آن تاکید دارند

خاستگاه عرفان اسلامی از عرفان مکاتب هندی

گروهی بر این باور هستند که خاستگاه عرفان اسلامی از عرفان مکاتب هندی و بودایی و حتی چینی و زرتشتی و مانوی است گاهی نمونه هایی مشاب بر این مورد پیدا می کنند از زمان حکومت بنی امیه که قلمرو اسلام از سِند گذشته و تا سرحدات چین گسترش یافته بود،

دیدگاه بعدی برگرداندن ریشه های عرفان و تصوف به مکاتب، ادیان و آیین های هندی و شرقی است، وجود مسأله وحدت وجود در مکتب هندوئیسم، یگانگی وجود مطلق اعم از برهمن، آتمن، کتاب اپانیشادها، وداها و تعالیم نهفته در این کتب، وجود اندیشه نیروانا در بودیسم با توجه به این که نهایی ترین منازل و مقامات سلوک در تصوف و عرفان رسیدن به فنا است و بیان می کنند که این اندیشه فنا توسط بایزید بسطامی در تصوف و عرفان اسلامی وارد شده و او استادی به نام ابوعلی سندی داشته است که در منطقه سند بوده و با بوداییان مرتبط بوده و از آن ها متأثر است و نیروانا در بودا در سنت اسلام به مقام فناء فی الله تبدیل شده است.

عده دیگری نیز مسأله خاستگاه تصوف و عرفان را به فلسفه نوافلاطونی برمی گردانند؛ تصوف و عرفان از منبعی که برای بیان تعالیم و آموزه های خود تغذیه کرده اند، همان کتاب «اثولوجیا» است که به درخواست (اسحاق کندی متوفای ۲۶۰ ه.ق)، توسط ابن نائمه به عربی ترجمه شده است و اندیشه های وحدت وجود، فنا، مسأله شهود، ریاضت و تذکیه نفس در این کتاب «اثولوجیا» و فلسفه نوافلاطونی وجود دارد، کتاب «اثولوجیا» در سنت فلسفی ما بسیار اثرگذار بوده و حتی ملاصدرا هم خیلی از آن تأثیر پذیرفته است، تا همین اواخر به اشتباه تصور می شد که «اثولوجیا» تألیف ارسطو است، اما اخیراً مشخص شد که مؤلف آن فلوطین است که فیلسوف و حکیم اشراقی بوده است.

به هر جهت، کسانی که ریشه ها و خاستگاه تصوف را به فلسفه نوافلاطونی مرتبط می کنند، معتقدند؛ آموزه هایی که در «اثولوجیا» وجود دارد، در حکمت، تصوف و عرفان اسلامی بسیار اثرگذار بوده است. عده ای دیگر نیز معتقدند که خاستگاه تصوف و عرفان، اندیشه های ایرانی و مجوسی است، آیین مانویت یک جریان معنوی ایرانی در زمان قبل اسلام است که برای خود

مقامات، درجات سلوک دارد و حتی به تعبیر برخی خانقاه‌های موجود در تصوف از مانویت گرفته شده است.

تأثیر پذیری از عرفان هندی باید گفت که مناسبات تجارتي و اقتصادی بین مسلمین و اقوام و مللی که تحت حکومت مسلمین در آمده بودند و از جمله هندی-ها برقرار شد و اختلاط و تردد و ارتباط بین آن-ها رواج یافت. از پیامدهای این مسئله آن بود که تعالیم و آداب زاهدانه و صوفی مآبانه مذاهب هندی در افکار مسلمانان رخنه کرد و با ترجمه کتب و آثار هندی و مهاجرت تعداد زیادی از مرتاضین بودایی تارک دنیا و دوره گرد هندی به ممالک اسلامی و تشکیل مجالس مناظره و محافل مخصوص، این امر شدت گردید. در ادامه به برخی از موارد این تأثیرپذیری و نقاط مشترک عمل صوفیان و مرتاضین هندی اشاره خواهیم کرد.

الف) شعار فقر

فقیرانه زیستن از جمله اموری است که صوفیه به آن اهمیت زیادی می-دادند و آن را برای خود و مسلک و طریقه خود امتیاز و شعار مقدس می-دانستند و با توجه به اینکه شعار فقر در تعالیم هندی نقش کلیدی دارد، می توان گفت که موضوع فقر در عمل صوفیان اولیه، اقتباسی از فقر هندی بوده است.

هم اکنون نیز در هند، صوفیان و مرتاضین هندی به نام فقرا نامیده می شوند و شعار آنان « فقر» است چنانکه در میان صوفیه نیز همواره عنوان و شعار فقر مرادف با تصوف و همراه با عناوین و اسامی سلسله-ها گفته می-شود.

ب) ریاضت کشی و خانه بدوشی

باملاحظه گفتار و رویه صوفیان اولیه معلوم می-شود که تا چه اندازه به مخالفت با نفس و میراندن منبع شرور و هوا و هوس و شهوات مبالغه و اهتمام به خرج می داده-اند و در این راه از هر نوع ریاضت و سخت-گیری فروگذاری نمی کردند. بایزید بسطامی می-گوید: «دوازده سال آهنگر نفس خود بودم و در کوره ریاضت می-نهادم و به آتش مجاهده می تافتم ... پنج سال آئینه خود بودم و به انواع عبادت و طاعت، آن آئینه می زدودم، پس یک سال نظر اعتبار

کردم بر میان خویش از غرور و عشوه به خود نگریستن، زناری دیدم و از اعتماد کردن بر طاعت و عمل خویش پسندیدن، پنج سال دیگر جهد کردم، تا آن زنار بریده گشت و اسلام تازه بیاوردم.»

در میان تعالیم بودایی و هندی نیز آنچه محور اساسی و مقصد سیر و سلوک محسوب می شود عبارت از کشتن نفس و خاموش نمودن آتش شهوات و تمایلات نفسانی و هوی و هوس می باشد، سالک و مرتاض بودائی و هندی به منظور رسیدن به این مقام باید خود را با انواع مجاهدات و ریاضت های شاق و طاقت فرسا تأدیب کند تا بتواند بدین وسیله به «نیروانا» نائل آید.

ج) در یوزه-گری

یکی دیگر از طرق ریاضت و آداب مجاهدت هندی که در تصوف انعکاس یافته است، در یوزه-گری و گدایی است که به منظور شکستن نفس، مشایخ صوفیه مریدان را بدان دستور می-دادند.

چنان که نقل است جنید دو مرتبه ابوبکر شبلی را امر به گدایی کرد و در هر مرتبه وی یک سال در یوزه-گری می کرد، وی می-گوید: «هر روز گدایی می-کردم و به او (جنید) می بردم و او آن را به درویشان می-داد و شب مرا گرسنه همی-داشت.»

و همچنین در اسرار التوحید از ابوسعید ابوالخیر نقل می کند که مدت-ها به گدایی مشغول شدیم که هیچ چیز سخت-تر از این ندیدیم بر نفس، هر که ما را می دید، ابتدا یک دینار می داد، چون مدتی برآمد کمتر شد تا بدانگی باز آمد و فروتر آمد تا به یک مویز و یک جوز باز آمد تا چنان شد که این قدر نیز نمی-دادند.

د) نیروانا و فناء صوفیه

نیروانا یکی از تعالیم بودائی و هندی است به معنی استهلاک و فنای شخصیت و اتحاد و اتصال با روح کلی؛ که طبق تعلیمات هندی می توان به وسیله ریاضت-های شاق و سلوک به آن

مرحله عالی رسید. صوفیه از این معنا و مرحله به « فناء فی الله » تعبیر می کنند و فناء یکی از ارکان اساسی تصوف محسوب می شود.

با مطالعه صوفی-گری قرن دوم و سوم هجری این مطلب روشن می شود که در جنبش-های اولیه صوفی-گری در اسلام اثری از این موضوع در میان نبود و صوفی گری در چارچوب تزهد و تعبد افراطی و ترک دنیا و پاره-ای از آداب رهبانیت محدود بود، تنها از قرن سوم هجری به بعد یعنی پس از نیم قرن از آغاز پیدایش صوفی-گری در اسلام بود که بحث فناء فی الله مطرح شد و در این مسلک اهمیت فوق العاده پیدا کرد و سران صوفیه، هر کدام با عبارات مختلف از آن به تفصیل سخن راندند.

در حقیقت باید گفت که با پیدایش عقیده به فناء، اولین تحول اساسی در کادر صوفی-گری صورت گرفت به طوری که از آن پس سران صوفیه به جای تندروری در زهد و ترک دنیا به افکار ذوقی و عرفانی پرداختند، دیگر تزهد و ریاضت-کشی مقصد نهایی و غایت محسوب نمی-شد و تنها در مراحل ابتدایی سلوک و برای رسیدن به مقام فناء و اتحاد ضرورت داشت

اگرچه برخی عرفان پژوهان غربی و شرقی بخاطر تشابه برخی اصول مشترک عرفانی بین عرفان اسلامی و غربی، خاستگاه اصلی عرفان اسلامی را در مکاتب هندی می دانند ولی تفاوت‌های اساسی بین عرفان اسلامی و هندی دیده می شود

۱- تفاوت در موضوعات مختلف از جمله خدا و اصول دین

۲- در هدف تزکیه و تعبد در اسلام و هند متفاوت است که در اسلام قرب الهی است

۳- گذر از گردونه زندگی یا تناسخ هدف عرفان هندی است که از نظر اسلام باطل است.

۴- در عرفان هندی نیروانا یعنی رسیدن به عالم کیهانی تاکید می شود در حالی که در اسلام بقا بالله که تناسبی با نیروانا ندارد.

شریعت، طریقت، حقیقت

از جمله بحث‌های کلیدی در کل عرفان اسلامی، بحث «شریعت، طریقت و حقیقت» است. این بحث از ابعاد مختلف قابل توجه و دقت است، زیرا هم نگرش عرفا از دین تبیین می‌شود و هم نسبت عرفان عملی و عرفان نظری با یکدیگر و نسبت آن دو با دین و جایگاه آنها در اسلام مشخص می‌گردد و هم از جهتی با خاستگاه عرفان اسلامی که پیش‌تر بدان اشارت رفت مرتبط است و هم با بحث میزان عام عرفان اسلامی که در همین درس خواهد آمد در ارتباط وثیق است و در کل از بحث‌های مهمی است که می‌تواند در اثبات هویت اسلامی عرفان اسلامی نقش بسزایی داشته باشد.

ابتدا باید متذکر شویم که مراد از دین در این بحث گرچه می‌تواند عام باشد و هر دینی را شامل شود لکن الآن دین اسلام مدنظر است.

از دیدگاه عارفان مسلمان، دین اسلام، مشتمل بر سه بخش است:

۱ - مجموعه احکام و آداب اسلامی که در دستورات فقهی و اخلاقی نمایان است و عمده‌تاً سطح اول وجود انسان یعنی ظاهر او را پوشش می‌دهد و به اصطلاح مجموعه اعمال جوارحی را شامل می‌شود، همانند نماز، روزه، حج، حمد و شکر لسانی، آداب صحبت و معاشرت و... که عرفا از این بخش تحت عنوان «شریعت» نام می‌برند.

البته لازم است در همین جا این نکته را گوشزد نماییم که واژه «شریعت» در دو مقام به کار می‌رود، گاهی مراد از شریعت، همین است که بیان شد و در مقابل طریقت و حقیقت قرار می‌گیرد و بخش خاصی از دین را اشاره دارد، از این معنا به «شریعت خاص» و یا «شریعت به معنای خاص» می‌توان تعبیر کرد، لکن گاهی مراد از شریعت، کل دین با همه بخش‌ها و مراتب آن می‌باشد که شریعت به معنای خاص جزء آن است، این معنا از شریعت را می‌توان، «شریعت عام» و یا «شریعت به معنای عام» نامید. (بنگرید به: سیدحیدر آملی، جامع‌الاسرار، ص ۳۴۵ - ۳۴۷).

۲ - مسائل سلوکی اسلام که در آنها سیر از مقامی به مقام دیگر و تقرب الی الله و در نهایت وصول به مقام عنداللهی و تخلّق به اخلاق الهی مطرح است که به حسب توضیحی که قبلاً در «عرفان عملی» داده شد، مجموعه اعمال جوانحی و قلبی که تحت عنوان معاملات قلبی و دور شدن از مهلکات و فراهم آوردن منجیات می‌گنجد، را شامل می‌شود مثل یقظه، توبه، اخلاص و... عارفان مسلمان از این بخش دین با عنوان «طریقت» یاد می‌نمایند.

۳ - مباحث هستی‌شناسانه اسلام که در آن حقیقت هستی و نظام ساختاری موجودات، تبیین می‌شود که مباحثی همچون توحید، اسماء و صفات و افعال خداوند متعال مطرح می‌شود، از این قسمت دین در کلام عرفا به «حقیقت» تعبیر می‌گردد.

سیدحیدر آملی (م ۷۸۳) این سه واژه را به کرات و مراتب به کار می‌برد و در مقایسه با دیگر عرفا از همه بیشتر به ابعاد این بحث می‌پردازد. وی در «جامع الاسرار» پس از تبیینی از این سه اصطلاح می‌گوید، تنها کسی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را اسوه خود قرار داده و به آیه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» به نحو کامل عمل کرده است که همه مراتب سه‌گانه دین را در خود پیاده کرده و رعایت نماید. وی در این زمینه می‌گوید:

... إعلم أنّ الشريعة عبارة عن تصديق أفعال الأنبياء قلباً والعمل بموجبها؛ والطريقة (عبارة) عن تحقيق أفعالهم وأخلاقهم فعلاً والقيام بحقوقها؛ والحقيقة (عبارة) عن مشاهدة أحوالهم ذوقاً والاتصاف بها لأنّ الأسوة الحسنة في قوله تعالى «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» لا يتحقق إلاّ بها أي برعاية هذه المراتب على ما هي عليه، لأنّ الأسوة الحسنة عبارة عن القيام بأداء حقوق مراتب شرعه التي هي مشتملة عن الشريعة والطريقة والحقيقة. (جامع الاسرار، ص ۳۴۵).

... بدان که شریعت عبارت از ایمان قلبی به افعال انبیا و عمل به موجب آنهاست و طریقت عبارت از تحقق بخشیدن به افعال و خوی‌های انبیا در خود است به نحوی که همه حقوق و جوانب آنها رعایت شود و حقیقت عبارت است از کشف و شهود ذوقی حالات انبیا و اتصاف به آنها؛ زیرا اسوه حسنه‌ای که خداوند در آیه: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»،

فرموده است، تحقق نمی‌پذیرد مگر به رعایت همه این مراتب سه‌گانه آن گونه که هستند، چراکه اسوه حسنه و اقتدای درست همانا قیام به اداء حقوق مراتب شرع رسول‌الله^ص است که این شرع مشتمل بر هر سه بخش شریعت و طریقت و حقیقت می‌باشد...

سپس سیدحیدر، اشاره به حدیثی می‌کند که عرفا این سه واژه را از آن استفاده کرده‌اند، در این حدیث رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید:

الشریعه أقالی، والطریقه أفعالی والحقیقه أحوالی والمعرفه رأس مالی والعقل اصل دینی و تا آخر حدیث.

عارف بلندپایه آملی، به عنوان نمونه کسانی که اقتدای درستی به پیامبر^ص داشته‌اند حارثه بن مالک را مثال می‌زند و هر سه عنوان شریعت و طریقت و حقیقت را در حارثه جست‌وجو می‌کند و می‌گوید:

...فایمانه بالغیب حق وشریعه؛ وکشفه ووجدانه الجنّه والنار والعرش، حقیقه؛ وزهده فی الدنیا وسهره و ظمؤه، طریقه.(همان)

... پس اصل ایمان او به غیب و دین، حق و شریعت است و مکاشفه او که بهشت و جهنم و عرش را وجدان کرده است، حقیقت است و زهدورزی‌اش در دنیا، شب‌زنده‌داری و تشنگی‌اش، طریقت می‌باشد.

این سه مرحله و این سه اصطلاح نه‌تنها در کلیت دین قابل تطبیق و جریان است بلکه در تک‌تک آموزه‌های دینی هم قابلیت تطبیق دارد، سیدحیدر در این باره سخن معروفی را درباره نماز نقل می‌کند که در آن گفته می‌شود:

الصلوه خدمه وقربه ووصله، خدمت در صلوه همان بخش شریعتی نماز است، قربت و تقرب به خدا که باطن نماز است، طریقت آن محسوب می‌شود و وصول به حق روح نماز و حقیقت آن می‌باشد.(همان؛ همچنین بنگرید به: محمدتقی مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۶۳)

از منظر عرفا، این سه بخش دین، نه تنها سه بخش مجزا و گسسته از هم نیست بلکه در یک رابطه طولی با یکدیگر مراتب و مراحل دین را تشکیل می‌دهند. از این روی نسبت این سه حوزه دینی در عرفان اسلامی، نسبت ظاهر و باطن است، یعنی شریعت ظاهر طریقت و طریقت باطن آن است و طریقت ظاهر حقیقت و حقیقت باطن طریقت می‌باشد. بنابراین اگر مراحل دین را پی‌گیری کنیم، سطح و ابتدای دین، شریعت و بطن آن طریقت و بطن‌البطن آن حقیقت است و به همین مناسبت از این سه مرحله به «قشر» و «لب» و «لبّ اللب» تعبیر کرده‌اند. (جامع‌الاسرار، ص ۳۵۳) سیدحیدر آملی در توضیح این بحث دین را به یک گردوی کامل تشبیه می‌کند که پوسته آن شریعت و مغز آن طریقت و روغن شفافی را که از دل مغز می‌توان بیرون کشید حقیقت می‌شمارد. (جامع‌الاسرار، ص ۳۴۵) گاهی نیز در تبیین نوع ارتباط شریعت و طریقت و حقیقت، از تعبیر مقدمه و ذوالمقدمه استفاده می‌شود، به این صورت که پایبندی به شریعت مقدمه وصول به مقام طریقت و طریقت مقدمه رسیدن به حقیقت است.

این دیدگاه عرفانی به دین با همه ظرایفی که دارد، در میان برخی فِرَق عرفانی تهی از قوت و تحقیق که محققان از عرفا با عنوان جهله صوفیه از آنها یاد می‌کنند، منشأ پیدایش شبهه‌ای باطل و انحرافی آشکار و خطرناک شده است. ایشان پنداشته‌اند که اگر نسبت میان شریعت و طریقت و حقیقت نسبت مقدمه و ذی‌المقدمه است و این سه مقوله، سه مرحله و مرتبه طولی دین به شمار می‌آید، بنابراین با وصول به ذی‌المقدمه و رسیدن به مراتب برتر، دیگر نیازی به مراتب پایین‌تر نیست. در توضیح برداشت غلط یا سوء استفاده نابجای خود می‌گویند، هر مرتبه‌ای برای مرتبه بالاتر همچون نردبان است که پس از صعود دیگر نیازی به آن نمی‌باشد. بنابراین کسی که به حقیقت دست یافته است، نیازی به رعایت احکام شریعت و مراقبت از آداب طریقت ندارد.

اما اعتقاد راسخ عارفان محقق بر آن است که هرچند ارتباط بین شریعت و طریقت و حقیقت ارتباطی در شکل ظهور و بطونی است، اما هر ظاهری در عین حال که مقدمه رسیدن به باطن است، حافظ باطن نیز می‌باشد. (جامع‌الاسرار، ص ۲۵۳) یعنی آن هنگام

که انسان با استفاده از شریعت به مقام طریقت نائل می‌شود، نه تنها در اصل ورود و دخول به طریقت، از شریعت بهره می‌گیرد بلکه برای حفظ مقام طریقتی خویش نیز باید مقام شریعتی خود را نگاه دارد، به بیان دیگر اگر آن شریعت و پوسته باشد، باطن آن که طریقت است از آفات سالم می‌ماند. و همچنین عین همین نسبت بین شریعت و طریقت با حقیقت برقرار است. (بنگرید به: هُجویری، کشف المحجوب، ص ۵۵۹) لذا اگر چنین نگاهی را مد نظر داشته باشیم، خواهیم پذیرفت که یک شخص کامل عارف که بر صراط مستقیم قدم برمی‌دارد، کسی است که همه مراتب را با هم نگاه می‌دارد، حتی آن زمان که به حقیقت می‌رسد از مراتب و مراحل قبلی دست برنمی‌دارد زیرا می‌بایست شریعت و طریقت خویش را حفظ نماید تا مقام حقیقتی او محفوظ بماند.

بنابراین اگر کسی پس از رسیدن به طریقت، آداب شریعت را وانهد، احوال طریقتی او زائل و برنامه‌های سلوکی‌اش جز هوا و هوس نخواهد بود و اگر کسی پس از راهیابی به حقیقت، دست از رعایت شریعت و طریقت بردارد، چه بسا به کفر و زندقه منتهی گردد.

محقق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه در همین باره می‌گوید:

کل علم ظاهر یصون العلم الباطن الذی هو لبّه عن الفساد کالشریعه للطریقه والطریقه للحقیقه؛ فان من لم یصن حاله و طریقتّه بالشریعه فسد حاله و آلت طریقتّه هوساً و هوئاً و وسوسه، و من لم یتوسّل بالطریقه الی الحقیقه ولم یحفظها بها فسدت حقیقتّه و آلت الی زندقه و الالحاد (ملا عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۱۶) و (عین این عبارت را سیدحیدر آملی در جامع الاسرار، ص ۳۵۳ آورده است)

هر علم ظاهری، علم باطن را که لبّ آن است از فساد و تباهی حفظ می‌کند، همچون شریعت نسبت به طریقت و طریقت نسبت به حقیقت. چراکه آن کس که حال و طریقت خود را با شریعت صیانت ننماید، حال او تباه و سلوک و طریقت او هوا و هوس و وسوسه خواهد شد. و هر آن کس از راه طریقت به حقیقت نرسد و حقیقت را با طریقت حفظ ننماید، حقیقت او تباه و منجر به زندقه و الحاد خواهد شد.

سرّ سخن عارفان را از منظر فلسفی می‌توان این گونه تبیین نمود که چگونه در بحث علت و معلول، علت نه تنها موجب حدوث معلول می‌شود بلکه منشأ بقای او هم هست و اگر لحظه‌ای علت از میان برود، معلول نیز از بین خواهد رفت، نسبت میان شریعت و طریقت و حقیقت نیز این چنین است یعنی شریعت در عداد علت طریقت و طریقت در شمار علت حقیقت به حساب می‌آید، لذا همان گونه که این علل در حدوث مقام‌های بعدی دخالت دارند، در بقای آنها نیز دخیل‌اند.

اولین مقدمه وصول انسان به مقامات کامل انسانی، طهارت نفس است که جز با رعایت دقیق آداب شرعی به دست نمی‌آید. بنابراین در پی مراعات احکام الهی و اوامر و نواهی شرعی، و حصول طهارت نفسانی و مناسبت ذاتی، به تدریج انسان سالک در مقامات طریقتی گام‌زده و آرام‌آرام به حقیقت نائل می‌شود. حال اگر پس از وصول به حقیقت، رعایت آداب شرعی را رها سازد، از آنجایی که در دل هر گناه و معصیتی نوعی آلودگی باطنی نهفته است به تدریج، طهارت نفسانی که منشأ حدوث حالات ملکوتی بود زائل می‌شود و در پی آن تنزل دفعی یا تدریجی از مقامات معنوی آغاز می‌گردد.

ماجرای بلعم باعورا نمونه بسیار گویا و روشن این مسئله است. بلعم مردی بود از امت موسی علیه السلام که به واسطه تبعیت از شریعت تا به مقام استجابت دعا رسیده و صاحب اسم اعظم بود، لکن به تحریک اطرافیان و به خیال آنکه کار دیگر تمام شده است و آن مقامات بلند آسمانی برایش همیشه باقی خواهد ماند، به تبعیت از هوای نفس برخاست و در مقابل حضرت موسی علیه السلام ایستاد. خدای متعال می‌فرماید، این تبعیت از هوای نفس، همه مقامات طریقتی و حقیقتی و همه آیات الهی که در او تجلی یافته بود را از او منسلخ ساخت و جزو گمراهان شد، تا بدانجا که قرآن مَثَل او را به مَثَل سگ تعبیر می‌کند و می‌فرماید:

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ... (اعراف، ۱۷۵)

این ماجرا اختصاصی به بلعم باعورا و اقوام گذشته ندارد، همچنان که برخی مفسرین شأن نزول این آیه را فردی به نام امیه بن ابی الصلت می‌دانند که در زمان رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم زندگی می‌کرد و درباره موردی که آیه برای آن نازل شد اختلاف کردند که آیا بلعم باعورا مقصود است و یا امیه بن ابی الصلت. صاحب مجمع البیان روایت ارزشمندی از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که علاوه بر حل مسئله، معنای اصلی آیه را که قابل انطباق بر مصادیق فراوان است باز می‌شناساند، حضرت می‌فرماید:

الأصل في ذلك بلعم ثم ضربه الله مثلا لكل مؤثرٍ هواه على هدى الله من أهل القبلة.

اصل آیه درباره بلعم باعوراست لکن خداوند وی را مثلی قرار داده است برای هر کسی از اهل قبله که هوای نفس را بر هدایت خدا ترجیح دهد. (شیخ ابوعلی طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۴، ص ۷۶۹)

از همین روی در کلمات عرفا، تأکیدات فراوانی بر رعایت جانب شریعت و پایبندی به آداب اسلامی دیده می‌شود که در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود:

ذوالنون مصری (م ۲۴۵) می‌گوید:

من علامات المحب لله متابعه حبيب الله في اخلاقه وافعاله وامره وسننه.

از نشانه‌های دوستدار خدا، پیروی و متابعت از حبیب خدا (رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم) در اخلاق و رفتار او و امر و سنن اوست. (ابوعبدالرحمن سلمی، طبقات الصوفیة، تحقیق نورالدین شریبه، ص ۲۱)

سخن ذوالنون آدمی را به یاد آن آیه از قرآن می‌افکند که می‌فرماید:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ. (آل عمران / ۳۱) ای پیامبر (به مردم) بگو اگر خدا را دوست می‌دارید، مرا پیروی کنید تا خدای شما را دوست بدارد.

از بایزید بسطامی (م ۲۶۱) چنین نقل شده است که:

اگر مردی را بنگرید که صاحب کرامات است به نحوی که در هوا راه می‌رود و کرامات عجیبی از او صادر می‌شود، بدو فریب نخورید تا آنکه بنگرید که چگونه است با امر و نهی الهی و حفظ حدود و ادای شریعت. (الرساله القشیریّه، ص ۵۶)

خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱) دین را همچون انسان شمرده و شریعت و طریقت و حقیقت دین را به مثابه تن و دل و جان آدمی به حساب آورده و می‌گوید:

شریعت را تن شمرده و طریقت را دل و حقیقت را جان. شریعت حقیقت را آستان است، حقیقت بی‌شریعت دروغ و بهتان است. (رسائل جامع، با مقدمه تابنده گنابادی، ص ۶۵)

طرح عرفانِ منهای فقه که هم‌اینک در برخی مراکز شبه‌فرهنگی به گوش می‌رسد، روی دیگر سخن جهله صوفیه است. از آنجا که فقه تکلف‌آور است و انسان در رعایتش به زحمت می‌افتد و از اموری باید دوری کند و به چیزهایی باید ملتزم باشد، لذا بهترین راه برای کسانی که هم خدا را می‌خواهند و هم خرما را، ارائه عرفان بدون فقه است، لکن همچنان‌که گذشت از دیدگاه عارفان حقیقی، این سخن، واهی و از سر هوا و هوس است زیرا راهیابی به حقیقت عرفان جز از طریق شریعت و طریقت حاصل نخواهد شد.

آری در میان عرفا بحثی به نام رفع تکلیف طرح شده است که از سویی موجب شبههاتی برای دین‌مداران و عالمان دینی شده و از سوی دیگر منشأ گمراهی‌های کور کننده برای جاهلان و نارسیدگان گشته است؛ اما باید توجه داشت که چنین وضعی، یعنی رفع تکالیف شرعی، منحصرأً به حالت فنا ----- نه پیش از آن و نه پس از آن - اختصاص دارد. شخص در چنین حالی که البته به ندرت دست می‌دهد و زمان آن کوتاه است، اساساً از موضوعیت تکلیف خارج می‌شود، زیرا هیچ التفاتی به خود ندارد و قدرت و اختیار و عقل و التفات که از شرایط عام تکلیف است، از او سلب شده است و همانند شخص خوابیده‌ای است که در ترک تکالیف معذور می‌باشد. (بنگرید به: لاهیجی، مفاتیح الغیب فی شرح گلشن راز، ص ۲۵۳، ۲۵۴)

پس از آنکه روشن شد، دین از منظر عارفان مسلمان مشتمل بر سه مرحله شریعت، طریقت و حقیقت است، باید به این نکته توجه کامل نمود که به اعتقاد عرفا، عرفان اسلامی متکفل دو بخش طریقت و حقیقت دین است. عارف در عرفان عملی با طریقت و در عرفان نظری با حقیقت دین سروکار دارد، لذا عارفان مسلمان از آیات و روایات متعددی که در دو بخش طریقتی و حقیقتی وجود دارد، بهره‌های فراوان می‌برند و الهامات گسترده‌ای می‌گیرند. از باب نمونه در عرفان نظری بحث اسماء‌الله و چینش نظام هستی بر اساس اسماء‌الله تقریباً از اختصاصات عرفان اسلامی است که با الهام از دین در عرفان راه پیدا کرده است. و از این رهگذر محتوای عرفان اسلامی بسیار نزدیک به محتوای دینی است و از این منظر بسیار اسلامی‌تر از فلسفه اسلامی به شمار می‌آید.

نکته قابل توجه در قسمت پایانی این بخش آن است که همان‌طور که بخش شریعت که عمدتاً در فقه متبلور است، نیازمند اجتهاد و استنباط می‌باشد و باید شخصی که از هر جهت ابزار لازم را برای برداشت فنی داراست، متکفل آن شود، در دو بخش طریقتی و حقیقتی دین یعنی در حوزه سلوکی و معارف اسلام هم می‌بایست کسانی که شرایط لازم را دارا هستند و متخصص در این سنخ حوزه‌ها هستند، وارد میدان شوند، محققان از عرفای اسلامی که از طرفی خود صاحب ذوق و شهود بوده و از طرف دیگر از منظر علوم درسی و رسمی، همه ابزار لازم را دارا بوده‌اند، در دو قسمت طریقت و حقیقت، حقایق ناب را از متون و منابع دینی استفاده برده‌اند، مثلاً در باب ذکر

از آیه «وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَّعًا وَخَيْفَةً وَذُنُوبَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ» (اعراف / ۲۰۵) ذکر خفی

و از آیه «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ» (آل عمران / ۱۹۱) دوام ذکر و ذکر دائم

را استفاده می‌کنند و مطابق آن دستورالعمل‌هایی را ارائه می‌کنند.