

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،

شماره بیست و سوم،

پاییز و زمستان ۱۳۹۹،

صفحات ۱۶۱ - ۱۴۱

مبانی معرفت‌شناسی عرفان شیعی

با تأکید بر جامع الاسرار سید حیدر آملی

قاسم کاکایی *

علیرضا وطن‌خواه کنگرلویی **

چکیده: جامع الاسرار و منبع الانوار مهم‌ترین کتاب عرفانی سید حیدر آملی، عارف و مفسر شیعی قرن هشتم است. سید حیدر در این کتاب بنیادی‌ترین مسئله عرفان اسلامی، «توحید و موحد» را از منابع اصیل شیعی یعنی عقل، نقل و کشف، استخراج کرده است. نگاه انتقادی و چالشی به عرفان ابن عربی، طراحی نظام‌مند عرفان اصیل شیعی بر مبنای وحی و نقل علوی، اعتقاد تاریخی به تصوف ائمه اثني عشر و انحصار عرفان حقیقی و اصیل در علوم و معارف حقه اهل بیت^(ع) و مساوق دانستن تصوف حقه و تشیع علوی، سبب شد جامع الاسرار، ضمن تمایز از عرفان ابن عربی، به عنوان نماد عرفان شیعی مطرح و مطمع نظر عرفان‌پژوهان اسلامی قرار گرفت. تحقیق پیش رو درصدد است در راستای توصیف و تحلیل عرفان شیعی، مبانی معرفتی و بینشی عرفان شیعی را با تأکید بر کتاب جامع الاسرار تبیین نماید. اعتقاد به خاستگاه علوی عرفان شیعی، تساوق تصوف و تشیع اثنی‌عشری، تساوق میان عقل و شرع، تأویل‌گرایی و تفسیر انفسی آیات شریفه قرآن، حجیت ظواهر و اعتقاد به توحید وجودی و ذات‌گرایی عرفانی، از جمله مبانی معرفتی سید حیدر آملی است.

کلیدواژه‌ها: عرفان شیعی، جامع الاسرار، توحید وجودی، عرفان علوی.

e-mail: gkakaie.@ose.shirazu.ac.ir

* استاد تمام دانشگاه شیراز

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)

e-mail: bhvatan@yahoo.com

مقاله علمی - پژوهشی است. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۱؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۶/۲۰

مقدمه:

اصطلاح «عرفان شیعی» در ادبیات عرفان اسلامی، نه به معنای تاریخ شیعیان عارف است و نه به معنای روایت و ترجمان عرفان عملی و شهودات عرفای شیعی مسلک. عرفان شیعی یعنی عرفان برآمده از آیات قرآن و سنت نبوی و سیره چهارده معصوم^(ع) (فنائی اشکوری، ۱۳۹۶: ۳).

از منظر سید حیدر آملی، عرفان اصیل و موصل به حق، تنها عرفان برگرفته از نظام الهیاتی تشیع علوی اثنی عشری است (آملی، ۱۴۲۷: ۱۳۳). با توجه به این مطلب، اولاً اضافه «عرفان» به واژه «شیعی»، اضافه توضیحی خواهد بود چرا که عرفان موصل به حق تنها عرفان شیعی است و عرفان‌های دیگر، عرفان‌نما هستند؛ ثانیاً میان دو اصطلاح «عرفان شیعه» و «عرفان شیعی»، تفاوتی نخواهد بود زیرا واژه «شیعی» منسوب به کلمه «شیعه» است که با یاء نسبت عربی استعمال شده و وقتی گفته می‌شود «عرفان شیعی» یعنی عرفان منسوب به شخص شیعه که مراد امیرالمؤمنان علی^(ع) و اولاد معصومش^(ع) می‌باشند چرا که صوفیان حقیقی خود را منسوب به امیرالمؤمنان علی^(ع) می‌دانند. ثالثاً خاستگاه عرفان شیعی، به لحاظ تعلیمی و تأسیسی، ائمه اطهار^(ع) بودند که در صدر اسلام افراد مستعد را در مسیر عرفان اسلامی تعلیم و تربیت دادند (آملی، ۱۴۲۷: ۱۳۴).

کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار به لحاظ کتاب‌شناسی عرفانی، منبع غنی و حائز اهمیت در شناخت نظام معرفت‌شناسی و هستی‌شناختی عرفان شیعی قرن ۸ هجری محسوب می‌شود که به صورت نظام مند و منسجم به طراحی چیستی و هستی توحید وجودی، پرداخته است. تبیین روان مطالب و دور از اغماض و تعقید، همراه با آمیختگی استدلال عقلی با استشهاد نقلی به آیات شریفه و روایات نبوی و علوی، رعایت انصاف علمی در میدان پژوهش، طراحی مسائل ابتکاری، از شاخصه‌های اصلی کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار سید حیدر آملی محسوب می‌شود که آن را از دیگر آثار هم‌عصر خود تا به اکنون متمایز کرده است و نام سید حیدر آملی را در طراز عرفای مطرح و صاحب‌نامی چون ابن عربی قرار داده است. نگاه انتقادی و به دور از تعصب جامع الاسرار به مبانی عرفانی پیش از خود به‌ویژه به آرا و دیدگاه‌های ابن عربی، ضمن خرق دنباله‌روی بی‌چون و چرا از محیی‌الدین، سبب خلق دیدگاه‌های بکر و تازه‌ای در میدان عرفان نظری گردیده تا جایی که اندیشه دین‌پژوهان حوزه عرفان اسلامی را معطوف خود کرده است.

اعتقاد به سرچشمه گرفتن عرفان حقیقی از منبع وحی علوی شیعی (آملی، ۱۴۲۷: ۱۳۳) و انحصار مطلق عرفان و ولایت عامه و خاصه در حضرات اولیا و ائمه اثنی عشر شیعه (آملی، ۱۴۲۷: ۳۹۳)، کتاب جامع‌الاسرار را نماد و سنبل عرفان ناب شیعی قرار می‌دهد. به لحاظ ویژگی‌های بیان شده، کتاب مذکور بستر پژوهش‌های نوینی را در عرفان‌پژوهی شیعی پیش پای محققان می‌گذارد. در این میان مقاله حاضر درصدد است مبانی معرفتی عرفان شیعی را با تأکید بر کتاب مذکور استخراج و ارائه کند تا شاکله‌ای از بینش و معرفت‌شناسی شهود و عرفان شیعی را در راستای ترویج معارف اصیل دینی تبیین و ترسیم نماید.

مبنای اول: خاستگاه علوی عرفان شیعی

عرفانی که سید حیدر آملی در جامع‌الاسرار ترسیم می‌نماید، عرفان به معنای ترجمان کشف و شهودهای خودش به عنوان یک عارف صاحب کشف نیست؛ بلکه شاکله‌ای نظام‌مند از مبانی و اصول عرفانی مکنون در متون وحیانی شیعی است که سید حیدر به استخراج و تنقیح آن همت گمارد. این تفسیر و قرائت از عرفان شیعی، کاملاً متفاوت از این نگاه است که گفته شود سید حیدر آملی، در جامع‌الاسرار، عرفان ابن عربی را با رویکرد تشیع، بازسازی و غنی‌سازی کرده است. بلکه باید گفت ایشان تمام مبانی معرفتی و هستی‌شناسی عرفان شیعی را مستقیماً و مستقلاً از متن منابع اصیل شیعه استخراج و در قالب یک مکتب مستقل طراحی و انسجام بخشید (رودگر، ۱۳۹۲: ۴۶).

عرفان جامع‌الاسرار هم به لحاظ ادعا و هم به لحاظ محتوی، خاستگاه علوی دارد و برآمده از متون شیعی است. سید حیدر به لحاظ تاریخی ادعا می‌کند، مشایخ بزرگ عرفان همچون کمیل ابن زیاد نخعی، حسن بصری، سلمان فارسی، اویس قرنی، اهل صفه، مقداد، ابوذر، عمار، ابو یزید بسطامی و جنید بغدادی با واسطه یا بی‌واسطه از شاگردان، مریدان و خوشه‌چینان حضرت علی^ع در طریقت و عرفان و محرم اسرار ائمه اطهار^ع بودند (آملی، ۱۴۲۷: ۱۱۰ و ۵۴۷) و این نکته را شاهدی بر این ادعا می‌آورد که منبع و منشأ اولیه معرفت عرفانی، اولیای معصوم و حضرات ائمه اثنی عشر^ع هستند (آملی، ۱۴۲۷: ۱۱۳).

با صرف نظر از شواهد تاریخی، سید حیدر آملی به لحاظ محتوایی نیز مدعی است رموز و دقائق اصول عرفان را از مذهب شیعه اثنی عشر اخذ و پی‌ریزی کرده است (آملی، ۱۴۲۷: ۱۱۰). سید حیدر،

ائمه اثنی عشر^(ع) را اربابان شریعت و طریقت و حقیقت و ایشان را تنها منبع و معدن علم دانسته و آنان را اقطاب تصوّف حقیقی می‌شمارد (آملی، ۱۴۲۷: ۱۱۳) و از آنجایی که مرجعیت شیعه امامیه، برعهده امیرمؤمنان، علی ابن ابی طالب^(ع) می‌باشد، از این روی مصدر و مرجع عرفان شیعی به امام علی و اولاد معصوم ایشان باز می‌گردد (آملی، ۱۴۲۷: ۱۱۰).

سید حیدر از سه روش نقل و عقل و کشف به استخراج و استدلال مسائل عرفان شیعی می‌پردازد، اما در منظومه فکری سید حیدر، نقل که به مجموعه قرآن و روایات و سیره نبوی و علوی اطلاق می‌شود، مصدر و مأخذ اولیه و اصیل عرفان شیعی است و ادله عقلی و شهودی در مراتب بعد و تابع ادله نقلی هستند (آملی، ۱۴۲۷: ۱۱۳). بنابراین علوی بودن عرفان شیعی هرگز به معنای غیرعقلانی بودن آن نیست؛ بلکه عرفان شیعی هم عقلانی است هم علوی و هم شهودی. سید حیدر مسائل عرفانی اعم از توحید و جودی، ولایت عامه و خاصه و انسان کامل را با هر سه روش عقلی و نقلی و شهودی به اثبات می‌رساند. عرفان عقلی در کنار عرفان شهودی دو روش استدلالی در جامع الاسرار محسوب می‌شوند، ولی علوی بودن خاستگاه عرفان شیعی دقیقاً به این معناست که سرمنشأ معارف ناب و عمیق عرفان شیعی، ائمه اطهار^(ع) است. عقل در مقام دوم معارف ناب شهودی را به صورت مبرهن و مستدل در می‌آورد.

اما مهم‌ترین استدلالی که سید حیدر در علوی بودن خاستگاه عرفان شیعی مطرح می‌کند اعتقاد به مراتب سه گانه برای نقل و وحی است. نقل و حیانی در باور سید حیدر دارای سه مرتبه شریعت، طریقت و حقیقت است (آملی، ۱۴۲۷: ۳۵۱) و رابطه بین این مراتب، به اذعان سید حیدر رابطه‌ای طولی است و شریعت ظاهر دین و طریقت و حقیقت، باطن دین محسوب می‌شوند (آملی، ۱۴۲۷: ۳۵۲) و رابطه منطقی مرتبه طریقت و حقیقت نسبت به شریعت، یک رابطه مانعه الخلوّی است، از این رو، طی طریق (طریقت) و وصول به حقیقت مطلق (حقیقت)، جز از راه شریعت ممکن نیست و شریعت، هم به لحاظ حدوث هم به لحاظ بقا، لازمه طریقت و حقیقت است و سالک الی الله در هیچ مرحله‌ای، از شریعت مستغنی نیست (آملی، ۱۴۲۷: ۳۵۴). بنابراین محتوا و حقیقت عرفان، شریعت و وحی است و به آن باز می‌گردد (فنائی اشکوری، ۱۳۹۶: ۳۰).

عصمت قرآن و روایات صحیحه، از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های سید حیدر در استخراج مبانی معرفتی عرفان شیعی از قرآن کریم و روایات است. و براساس این پیش‌فرض، سید حیدر در جامع

الاسرار و دیگر آثار عرفانی خود به آیات و روایات برای اثبات و استخراج مبانی عرفان شیعی استناد می‌کند و در کنار آن تاویل‌گرایی و باطن آیات و روایات را بُعد دیگری از معارف حقه می‌شمارد.

اعتقاد به اتقان صدور منابع دینی یعنی قرآن کریم و روایات معصومین^(ع)، استحکام و صحت گزاره‌های عرفان شیعی مستخرج از آن منابع را تضمین و تأمین می‌نماید. بنابراین گزاره‌های عرفان نظری نمی‌تواند با دین در تعارض باشد؛ زیرا ماهیت و جوهر کشف و شهودات عرفانی، عین ماهیت شریعت خواهد بود. بنابراین عرفان شیعی، نمی‌تواند دین‌گریز باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۴). چرا که عرفان شیعی عرفانی است برآمده از متن دین و الهام گرفته از منبع وحی، ائمه اطهار و رسول اکرم^(ص) می‌باشد. به همین دلیل تناقض و تعارض بین عرفان و مأخذ آن امری بی‌معناست. عرفان بُعد باطنی و ساحتی از دین است (فنائی اشکوری، ۱۳۹۶: ۴۹).

مبنای دوم: تساوق تشیع و تصوف

دومین مبنای معرفت‌شناختی عرفان شیعی، اعتقاد به این‌همانی میان تشیع اثنی‌عشری و تصوف حقیقی است. از دیرباز میان تشیع اهل شریعت و تصوف اهل طریقت و حقیقت، نزاع و کشاکش بر سر حقانیت و بطلان هریک وجود داشت. هجویری در کتاب کشف المحجوب از جمله کسانی است که نه عینیت شریعت و حقیقت را قبول دارد و نه انفکاک آن دو را، بلکه معتقد است شریعت و طریقت مثل جسد و روح نسبت به همدیگر بوده و مختلف الحقیقه هستند اما به همدیگر محتاج‌اند:

و قد أخطأت الطائفتان إحداهما علماء الظاهر الذين يقولون: إنه لا فرق بين الشريعة و الحقيقة و الأخرى بعض الملاحدة الذين يقولون إذا كشفت الحقيقة بطلت الشريعة (هجویری، ۱۴۲۸: ۴۲۶).

الهامی در کتاب عرفان و تصوف اتحاد میان تشیع و تصوف را انکار می‌کند. استدلال ایشان بر این ادعا این است که به استناد کتب تراجم، بزرگان تصوف در سده‌های اول، همگی از اهل سنت بوده‌اند و تا پیش از حکومت صفویان هیچ صوفی شیعه‌مسلکی وجود نداشته است. جامی در نفحات الانس و عطار در تذکرة الاولیاء با شرح و تفصیل به معرفی شیوخ تصوف پرداخته‌اند، لکن

هیچ صوفی شیعه مذهبی در بین آنها به چشم نمی خورد. حتی برخی از مشایخ صوفی که سنی مذهب بوده اند به طعن و ذم شیعه پرداخته و هیچ کدام از مشایخ صوفیه خود را منسوب به شیعه نمی دانند و از ائمه شیعه^(ع) نقل روایت نمی کنند. و بالاتر اینکه برخی چون شیخ نجم الدین رازی در کتاب *مرصاد العباد*، شرط صوفی گری را سنی بودن ذکر کرده اند (الهامی، ۱۳۷۴: ۳۱۶).

سید جلال الدین آشتیانی در مقدمه *فصوص الحکم* با وجود اعتراف به اینکه شیخ اکبر و خلیفه او شیخ کبیر صدرالدین قونوی در ولایت تابع شیعه و علوی المشرب و مهدی المسلک بودند، لکن با این همه معتقد است ابن عربی سنی المذهب است و شریعت وی را از اهل سنت و جماعت می داند (آشتیانی، ۱۳۸۶: ۱۲).

سید حیدر آملی در *جامع الاسرار* چنین تفکراتی را ناشی از جهل به حقیقت امر تشیع و تصوف می داند. حقیقت امر این است که صوفیان صدر اسلام آنان که واقعاً اهل طریقت و حقیقت بودند و به مشاهده و کشف نائل آمده بودند همگی میراث خوار علی و اولاد علی^(ع) بوده و بارها این معنا در *جامع الاسرار* تکرار شده که شریعت، ظاهر شرع است و طریقت باطن و حقیقت باطن باطن شرع و صوفیان حقیقی در باطن و باطن باطن، شیعه اند هر چند در ظاهر غیر شیعه باشند (آملی، ۱۴۲۷: ۱۱۰). از نظر سید حیدر آملی «تصوّف» به معنای تخلّق به اخلاق الهی و به کار بستن آداب شرعی و تمسک به سنت پیامبر اکرم^(ص) است و «صوفی» کسی است که ریاضت و مجاهدت در کنارگیری از لذات دنیوی و اخروی دارد و به مقام فنا رسیده و متصف به اخلاق جمیله و حمیده شده باشد. ظاهر او بر خلاف احکام شریعت نیست و در باطن طالب حقیقت است. او در دنیا بدون تعلق به چیزی زندگی می کند و در قیامت بدون خواهش و طلب وارد می شود و فارغ از خوف و وحشت است. تصوف عبارت است از تخلّق به اخلاق ربوبیه (آملی، ۱۴۲۷: ۱۳۸).

تقسیم توحید به توحید الوهی و وجودی و سپس متناقض ندانستن این دو قسم با هم دیگر، بلکه مکمل معرفی کردن توحید باطنی یعنی توحید وجودی برای توحید ظاهری یعنی توحید الوهی، اساس حل تعارض بین تشیع و تصوف در دیدگاه سید حیدر آملی است. سید حیدر با ارجاع توحید الوهی به ظاهر شریعت و ارجاع توحید وجودی به باطن طریقت، بین تشیع و تصوف صلح و بلکه این همانی ایجاد کرد. بنابراین یکی از شاخصه های عرفان شیعی، اعتقاد به عینیت میان تشیع و

تصوف است (آملی، ۱۴۲۷ق: ۱۵۴). این مبنا از مبانی پایه و مادر در معرفت‌شناسی عرفان شیعی محسوب می‌شود.

سید حیدر در تبیین تساوق و عنیت میان تشیع و تصوف حقیقی، آن دو را به خطوط پیرامون دایره تشبیه می‌کند که تشیع و تصوف به‌مانند خطوط پیرامونی دایره هستند و وجود حقیقی حق تعالی به‌مثابه نقطه مرکزی دایره است و این خطوط با تمام تفاوت‌های ظاهری که با هم دارند، همگی به یک نقطه مرکزی توجه دارند و زبان حال و مقالشان همان نقطه مرکزی است. سید حیدر از آن نقطه مرکزی به «نقطه حقیقه توحیدی» تعبیر می‌کند (آملی، ۱۴۲۷ق: ۱۱۲) و این تشبیه اقتباس از آیه شریفه: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) و آیه شریفه: «وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيهَا» (بقره: ۱۴۸) است و وامدار سخن پیامبر اکرم (ص) است که فرمودند: «الطرق الى الله تعالى بعدد انفاس الخلائق» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۷: ۳۱۹).

سید حیدر تساوق بین تشیع و تصوف و تفاوت میان آن دو طایفه را با اقتباس از کلام رسول اکرم (ص) که فرمودند: «اللهم أرني الأنبياء كما هي» (ملا صدرا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۱۰). به تفاوت بین «بود» و «نمود» یک چیز تشبیه می‌کند. همان‌طور که نمود اشیا با هم تفاوت دارد، اما در حقیقت و «بود» شان هیچ تفاوتی میانشان نیست. مسئله تصوف و تشیع نیز اینچنین است. میان «نمود» تصوف با «نمود» تشیع تفاوت وجود دارد و آن گونه که سید حیدر آملی در جامع‌الاسرار بیان می‌کند تشیع حامل اسرار ائمه به‌حسب ظاهر است و تصوف حامل همان اسرار به‌حسب باطن می‌باشند (آملی، ۱۴۲۷ق: ۱۱۱). اما درعین حال میان «بود» آن دو با هم هیچ تفاوتی و امتیازی وجود ندارد چرا که ظاهر و باطن در طول هم و به یک حقیقت واحد تشکیکی بازمی‌گردد که در آن باطن، ظاهر شدید و ظاهر همان باطن ضعیف است.

مبنای سوم: تساوق عقل و شرع

ازجمله نزاع‌های بنیادین میان اصحاب عرفان و شهود با اصحاب فلسفه و عقل، نحوه تعامل میان کشف و عقل است. آیا آن گونه که عارفان ادعا می‌کنند، عرفان، طور و نشئه‌ای ورای طور عقل است و عقل هیچ‌گاه به وادی شهود دسترسی ندارد و از فهم و اثبات حقایق شهودی بی‌بهره است؟ و به تعبیری عرفان، عقل‌گزین است؟ و یا اینکه شهودات عرفانی و کشفیات باطنی در طور عقل

بوده و کاملاً عقلانی هستند و عقل توان اثبات حقایق شهودی را دارد؟ محل دقیق نزاع در این است که آیا آنچه معلوم بالذات برای شهود واقع می شود می تواند عیناً با برهان برای عقل مکشوف شود، به گونه ای که مشهود شهود با معقول عقل یکی شود؟ ارباب عقل و شهود با قبول تفاوت روشی میان عقل و شهود، مبنی بر حصولی بودن روش عقل و حضوری بودن روش کشف (آملی، ۱۴۲۷: ۳۴۱)، در نحوه تعامل بین آن دو و گستره عقل دو دیدگاه متفاوت دارند:

دیدگاه نخست: عقلانیت عرفان

سید حیدر آملی در کتاب *انوار الحقیقه* با رویکردی عقلانی به شرع، معتقد است شرع همان عقل است و عقل همان شرع. در فقدان عقل، شرع از انجام امور کلی در مانده می شود و اگر شرع نمی بود عقل از ادراک جزئیات زیادی ناتوان بود. از این روی این دو قابل انفکاک از هم نیستند و انسانیت انسان با اجتماع عقل و شرع حاصل می شود (آملی، ۱۳۸۲: ۱۱۹). شرع کمال عقل و عاقل است یعنی انسانی عاقل است که به شرع عامل باشد و عبادت حق تعالی را به جا آورد بنابراین انسانی که عامل به شرع نیست عاقل نبوده و در نتیجه انسان نیست و اطلاق نام عاقل و انسان به او مجازی بیش نخواهد بود (آملی، ۱۴۲۷: ۳۷۲). نراقی در *جامع السعادات* می گوید: «عقل، شرع داخلی و شرع، عقل خارجی است و این دو مکمل یکدیگر و بلکه متحد با هم هستند» (نراقی، بی تا، ج ۱: ۱۴۷). بقلی شیرازی در *تقسیم الخواطر* می گوید: «اگر عقل نبود، شرع نازل نمی شد» (بقی شیرازی، ۱۴۲۸: ۱۸۳).

شاید بتوان از این دیدگاه به نظریه «تساوق عقل و شرع» یاد کرد. مطابق این دیدگاه، هر سه مرتبه شرع یعنی شریعت و طریقت و حقیقت مبتنی بر عقلانیت است. جوادی آملی در کتاب *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* نزاع عقل و دین را محصول تصویری نادرست از علم و دین می شمارد. ایشان نیز همسو با سید حیدر، بر این باور است که عقل در برابر نقل است نه در برابر دین و خارج از قلمرو معرفت دینی تا در تقابل با دین باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴). علامه مصباح یزدی نیز تقابل میان عقل و سلوک معنوی را مردود دانسته و معتقد است همواره سیر و سلوک عرفانی در راستای عقل است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ج ۱: ۱۴۹).

ملاصدرا در حکمت متعالیه همین رویکرد عقلانی نسبت به یافته های عرفان را دنبال می کند و از تهی دانستن مقاصد و کلمات مرموز عرفا از برهان عقلی بر حذر می دارد (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۵). و عدم تطبیق کلام عرفا بر قوانین برهانی و مقدمات حکمت را ناشی از قصور و کوتاهی عقل

قاصر دانسته و معتقد است نه تنها مکاشفات عرفا براساس برهان و حکمت است، بلکه این مکاشفات از حیث افاده یقین، فوق مرتبه براهین قرار دارد:

و عدم تطبیق کلامهم علی القوانین الصحیحہ البرہانیہ ناشٍ عن قصور الناظرین و قلّه شعورهم بها و ضعف احاطتهم بتلك القوانین و الا فمرتبه مکاشفاتهم فوق مرتبه البراهین فی افاده الیقین (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۵).

ملا صدرا معتقد است هیچ‌گاه برهان حقیقی با کشف حقیقی مخالفت نمی‌کند: «البرهان الحقیقی لایخالف الشهود الحقیقی» (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۵). جهت این حرف این است که علم یقینی به حقیقت اشیا فقط از راه علم به اسباب اشیا حاصل می‌شود. حال فرقی نمی‌کند دستیابی به اسباب و علل عالیه اشیا از راه برهان باشد یا از راه کشف و شهود عرفانی. عقل و عرفان هر دو می‌توانند به این مرتبه از شناخت عالی اسباب و علل اشیا دست یابند و در این صورت است که با علم به علل اشیا به حقیقت اشیا عالم می‌شویم. حال ملا صدرا معتقد است چنین علم برهانی، هیچ‌گاه با کشف و شهودی که متعلق هر دوی آنها حقیقت اشیا است، مخالفت و تضاد پیدا نمی‌کند و هیچ‌گاه نه برهان عرفان را تکذیب می‌کند و نه عرفان برهان حقیقی را:

و ما وقع فی کلام بعض منهم ان تکذیبهم بالبرهان فقد کذبوک بالمشاهده معناه ان تکذیبهم بما سمیت برهانا و الا فالبرهان الحقیقی لایخالف الشهود الحقیقی (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۵).

راغب اصفهانی نیز در باب هیجدهم کتاب تفصیل النشأتین در تأیید عدم بینونت میان عقل و شرع می‌گوید: «عقل هرگز هدایت نمی‌شود مگر با شرع و شرع هرگز تبیین نمی‌شود مگر با عقل» (راغب اصفهانی، ۱۹۱۴، ج ۵۰).

اساساً مخالفت با اصالت عقل از دو منبع سرچشمه می‌گیرد: یکی از ناحیه کسانی که پاره‌ای از آرای فلسفی و عقلی را با ظواهر کتاب و سنت ناسازگار و متناقض می‌دیدند؛ و منبع دیگر از ناحیه عارف‌مشرسانی که بر اهمیت سیر معنوی تأکید داشتند و گرایش فلسفی را حجاب و مانعی برای سیر و سلوک عرفانی می‌دانستند، از این‌رو بهایی بدان نمی‌دادند و پای استدلالیان را چوبین می‌دانستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۴۸).

ملاصدرا همچنین در *مفاتیح الغیب* به تأکید این معنا می‌پردازد و عارف واصل را صاحب عصمت صغری و عقل را مدافع کشف می‌داند (ملا صدرا، ۱۳۶۳: ۷۲). وی عقلی را مساوق با شرع می‌داند که سلیم از انحراف و عناد باشد. چنین عقلی می‌تواند میان خطابات شرعیه و پراهن حکمت توفیق حاصل کند (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۳۲۶).

به نظر ملا صدرا هرگاه برهان عقلی موافق شهود عرفا باشد بر صحت برهان عقلی صحه می‌گذارد و اگر برهان عقلی مخالف شهود باشد آن برهان مسمای برهان است و برهان حقیقی نمی‌باشد بلکه صورت برهان را دارد. بنابراین در نظر ملا صدرا عقلی حجت است که موید به کشف باشد (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۳۲۶).

عرفای موحد از این دیدگاه با تعبیر «طور وراء طور العقل» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۴۲) و گاهی با تعبیر «طور فوق طور العقل» (قصری، ۱۳۸۶: ۸۲۵). یاد می‌کنند. معنای این حرف این نیست که میان عقل و طور و رای عقل تعارض وجود دارد، بلکه یعنی عقل به طور مستقل از ادراک برخی امور و حقایق ناتوان است و تنها روش کشفی است که می‌تواند این معارف را برای انسان بگشاید، لکن پس از دستیابی کشف به این معارف، عقل می‌تواند به اثبات و تبیین و مبرهن‌سازی آن پردازد و آن را ادراک کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۴۲). مطابق با تحلیل فوق ادراک کشفی مافوق ادراک عقلی قرار دارد. ابتدا بایست معارف حقه توحیدی با قوه ادراکی بالاتری به نام کشف و مشاهده برای انسان حاصل شود آن‌گاه عقل معارف قلبی را مبرهن نماید. عقل ابتدا به سکون و مستقلاً نمی‌تواند با کشف برهانی به این معارف دست پیدا کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۴۲).

دیدگاه دوم: عقل ستیز بودن عرفان

مدعیان این دیدگاه طایفه صوفیه هستند. آنان معتقدند عقل از ادراک مکاشفات و مشاهدات عاجز است. براساس این دیدگاه تعبیر «الكشف طور وراء طور العقل» به معنای عقل ستیز بودن عرفان است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۴۲) و عقل تنها مفتاح شریعت و کلید ورود به عرصه دین است، ولی قدرت فهم دین را ندارد. نظر حق و معتدلانه این است که عقل هم کلید دین است هم مصباح گنجینه دین. عقل یکی از منابع معرفتی بشر نسبت به مضامین و محتوای دین محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۲). البته عقل خود معترف است که محدودیت‌هایی دارد. ادراک کنه ذات حق تعالی، کنه صفات او و احکام جزئی، سه منطقه ممنوعه عقل است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳).

مبنای چهارم: تأویل‌گرایی و تفسیر انفسی

عرفان شیعی جامع‌الاسرار، عرفانی مبتنی بر تأویل‌گرایی است. تأویل در نگاه سید حیدر از مبانی لابد منه و لاینفک محسوب می‌شود به‌طوری که بدون این جریان، عرفان شیعی ناتمام خواهد بود. سید حیدر تأویل را به معنای توفیق و تطبیق بین محکمت و متشابهات قرآن براساس عقل و شرع تعریف می‌کند (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۴۰).

به باور او تأویل به حق و باطل تقسیم می‌شود؛ تأویل باطل تأویلی است که برای فساد و فتنه انداختن در دین و اعتقادات صورت می‌گیرد و تأویل حق تأویلی است که برای نیت خیر و هدایت و ارشاد انجام می‌شود (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۳۹). تفسیرهای عرفانی بیشتر در محیط تأویل و تفسیر انفسی از آیات و روایات است. این نحوه تفسیر تا زمانی که طارد ظاهر نباشد و با مسلمات دینی مخالفت نداشته باشد، بلامانع است (فنائی اشکوری، ۱۳۹۶: ۱۵۰).

سید حیدر تأویل را براساس عقل و نقل واجب می‌داند. دلیل عقلی وجوب تأویل عبارت است از رد متشابهات به محکمت. زیرا متشابهاتی چون «وجه الله، یدالله» اگر بر ظاهر خودشان تفسیر شوند، مستلزم تشبیه و تجسیم و کفر خواهند بود (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۴۰). اما دلیل نقلی تأویل آیه هفتم سوره آل عمران می‌باشد: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» که بر اختصاص تأویل به اهل بیت^(ع) و ارباب توحید نیز دلالت دارد (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۴۷). ابن عربی در فتوحات همین معنا را بیان می‌دارد (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۵۴۲). تلمسانی در شرح منازل السائرین تأویل را ارجاع لفظ از ظاهر به باطن معنا می‌کند (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۷۷).

سید حیدر با استناد به روایت: «ما من آية إلا و لها ظهر و بطن» (بحرانی، ۱۳۷۴: ۴۴) معتقد به عمومیت تأویل در تمام آیات قرآن است (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۲۰). برپایه نظریه تأویل‌گرایی، دین علاوه بر ظاهر، دارای تفسیر باطنی نیز هست. معنای باطنی در طول معنای ظاهری قرار دارد و معارض با آن نیست اما عمیق‌تر از آن است. معتبرترین مصداق برای تفسیر باطنی زمانی است که از طریق امامان معصوم به ما رسیده باشد. برخی از تفاسیر معتبر نقل شده از ائمه معصوم^(ع) از نوع تفسیر به باطن است. تفسیر باطنی با قواعد حاکم بر تفسیر ظاهری کلام مثل لغت‌شناسی و قواعد ادبیات لغوی به دست نمی‌آید. اصول لغت‌شناسی و قواعد ادبیات زبانی برای تحصیل مدلول ظاهری کلام کاربرد دارد و از طریق آن نمی‌توان به مدلول باطنی رسید (فنائی اشکوری، ۱۳۹۶: ۶۵).

در بین طوایف مختلف شیعه، فرقه اسماعیلیه، باطن گرا هستند با این تفاوت که آنان بهای زیادی به ظواهر کلامی نمی دهند، لکن در عرفان شیعی، ظاهر همسان با باطن مهم است. مهم ترین ملاک اعتبار تفسیر به باطن این است که نبایست با اعتقادات و آموزه های قطعی و مسلم مخالف باشد. همچنان که مکاشفه و مشاهده خلاف مسلمات دین، باطل است (فتائی اشکوری، ۱۳۹۶: ۶۵). تفسیر انفسی آیات و روایات یا همان تأویل براساس ذوق عرفانی و شهود کشفی انجام می گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۷).

تفسیر «فرعون» در آیه شریفه: «اَذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ» (نازعات: ۱۷) به فرعونِ نفس و تفسیر فاعل در فعل امر «اذهب» به عقل و تطبیق دادن آیه شریفه برمعنای انفسی «ای عقل برو و فرعون نفست را مهار کن تا دچار طغیان نشود» ازجمله تفسیرهای انفسی است که براساس مشرب عرفانی و ذوق معنوی صورت می گیرد و این تفسیر انفسی هرگز نافی و طارد معنای ظاهری آیه شریفه نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۷).

علامه طباطبایی در کتاب شیعه در اسلام ظواهر متون دینی، عقل و شهود را سه راه دستیابی به معارف دینی معرفی می کند. به نظر علامه، تأویل قرآن نه با تفکر حاصل می شود و نه با مباحث الفاظ، بلکه چنین فهمی تنها برای انبیا و اولیای خاص او حاصل می شود و در آخرت برای همگان تأویل قرآن روشن خواهد شد (طباطبائی، ۱۳۷۸: ۴۵).

مبنای پنجم: حجیت ظواهر در عرفان شیعی

در عرفان و منظومه فکری الهیات شیعی، اعتبار و حجیت ظواهر و پابندی به آن مفروض و مفروغ عنه می باشد تا جایی که تفسیر انفسی و تأویل ظاهر، تا بدان جا معتبر است که در امتداد ظاهر بوده و با ظاهر مخالفتی نداشته باشد.

بنابراین عرفان شیعی، تأویل گرا و ظاهر گراست نه تأویل گرای افراطی است تا ظواهر متون دینی را انکار نماید نه ظاهر گرای افراطی تا تفسیر انفسی و تطبیق را نادیده انگارد.

علامه طباطبایی حجیت ظواهر را امری مقبول و پذیرفته شده و متداول در عصر پیامبر (ص) می داند؛ زیرا قرآن کریم مردم را مأمور به انجام خطابات و بیانات قرآنی می نماید. همین مسئله را می توان مأخذ و مشربی برای اعتبار و حجیت قرآنی برای «ظواهر کلامی» محسوب کرد. ناگفته پیداست حجیت ظواهر ازسوی قرآن کریم، حجیت تأسیسی نیست بلکه حجیت ظواهر از منظر

قرآن، حجیت امضائی است و شارع مقدس ظواهر عرف مردم را مورد تأیید و امضای خود قرار داده است (طباطبائی، ۱۳۷۸: ۴۵).

لکن برخی در حدود و ثغور این مسئله اختلاف کرده‌اند. میرزای قمی از جمله کسانی است که ظواهر قرآن کریم و روایات را برای غیر مخاطبان، فاقد حجیت دانسته و معتقد است ظواهر قرآن و روایات تنها نسبت به کسانی که در عصر نزول آیات و روایات زندگی می‌کردند، حجت است. میرزای قمی با اصل حجیت ظواهر کلامی مخالفتی ندارد، بلکه منع ایشان منع کبروی است و ایشان معتقدند که اساساً آیات قرآن و روایات معصومان برای غیر مخاطبان و غیر مشافهان، ظهوری ندارد. از منظر میرزای قمی قرآن و روایات برای غیر مخاطبان از باب ظن مطلق حجت است: «ان حجیه الطواهر مخصوصه بمن قصد افهامه دون من لم يقصد الکلام» (میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۴۰۳). لکن مشهور علما ظواهر قرآن و روایات را به صورت مطلق برای همه مکلفان در تمام اعصار، حجت می‌دانند. دیدگاه سید حیدر آملی نیز در باب حجیت ظواهر پیرو نظریه مشهور، پایبندی کامل به اصول و مبانی ادبی و لغوی می‌باشد که در سراسر کتاب جامع‌الاسرار، ظهور و تبلور دارد. این مسئله در استدلال‌های سید حیدر آملی به ظواهر قرآن کریم مشهود و عیان است، به‌طوری که مهم‌ترین مسئله عرفانی یعنی توحید وجودی را به ظهور آیه ۵۳ سوره شریفه فصلت مبتنی می‌کند. بنابراین یکی از شاخصه‌های معرفت‌شناسی عرفان شیعی، موافقت کامل با شریعت و ظواهر متون دینی و پایبندی کامل ظهور خطابات عرفی می‌باشد (آملی، ۱۴۲۷: ۳۱۳).

مبنای ششم: توحید وجودی

شاخص‌ترین دستاورد معرفتی - شهودی عرفان که آن را مافوق دستاوردهای علم فلسفه و کلام جای می‌دهد و بینش و نگرشی عمیق از هستی ارائه می‌دهد، مسئله «توحید وجودی» است. حقیقت توحید وجودی در عرف عرفان اسلامی و شیعی عبارت است از مشاهده تنها یک وجود صرف مطلق و ندیدن صورت‌های متکثر و وجودات اعتباری (آملی، ۱۴۲۷: ۱۸۲). فاروقی در مکتوبات، می‌گوید: «التوحید الوجودی هو أن يعلم السالك الموجود واحداً و يعتقد أن غیره معدوما» (فاروقی، بی‌تا، ج: ۱، ۸۱). عطار نیشابوری در تذکرة الاولیاء توحید را به غرق سالک در ملاحظه خدا و عدم ملاحظه غیر او (عطار نیشابوری، ۱۴۳۰: ۴۹۴).

اما آنچه که فلسفه (منهای حکمت متعالیه متأخر) و کلام اسلامی از مسئله توحید تبیین می کنند، توحید الوهی است. توحید الوهی یعنی نفی آلله کثیره و اثبات یک اله واحد: «لا إله الا الله». مایز بین توحید وجودی عرفان و توحید الوهی کلامی و فلسفی، که باعث شده توحید الوهی از مسائل علم کلام و فلسفه گردد و توحید وجودی از مسائل علم عرفان، این است که در توحید الوهی، تأکید بر «نفی آلله» و اثبات «یک إله واحد» است که ضرورتاً مستلزم نفی وجودات متکثر در عالم هستی نیست، بلکه به تصریح اهل نظر، عالم هستی متکثر از وجودات حقیقی است. به تعبیر دیگر توحید الوهی یعنی «نفی شریک در الوهیت». این مرتبه، نخستین مرتبه ورود به شریعت و دین است. اما توحید وجودی یعنی نفی وجودات کثیر و اثبات یک وجود واحد که از آن تعبیر به «حق» تعالی می شود: «توحید الوجود و تفریده لایکون الا بتمحیضه و تخیضه عما سواه بالخلاص عن رؤیه الغیر» (آملی، ۱۴۲۷: ۱۹۵). توحید وجودی اعتقاد به یک وجود صرف است که تنها با خلاصی از شرک خفی حاصل می شود: «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند/ بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت».

صاحب *الانوار الساطعه* دیگر تفاوت توحید الوهی و وجودی را چنین بیان می کند که ایصال به توحید الوهی مختص به انبیا و رسولان است، اما ایصال سالکان به توحید وجودی برعهده اولیا و ائمه اطهار^(ع) می باشد: «التوحید الألوهی یختص بالأنبیاء و الرسل فی مقام التشریع و التبلیغ و الأئمة^(ع) هم أهل التوحید الوجودی» (کربلایی، بی تا، ج ۲: ۴۵۴).

رویکرد سید حیدر آملی نسبت به متون دینی، قرائت جامع توحید الوهی و وجودی با تأکید بر توحید وجودی است. توحید الوهی مرتبه نخست برای ورود به شریعت و ظاهر دین است. «الدعوة الأولى من الشارع لعموم الناس إنما هی إلى هذا التوحید» (کربلایی، بی تا، ج ۲: ۴۵۴) و این مقدار از توحید الوهی هرگز منافاتی با توحید وجودی ندارد؛ بنابراین قبول و تفسیر متون دینی به توحید الوهی کاملاً بامبنای سید حیدر آملی موافق است و هیچ تعارضی با اعتقاد به توحید وجودی ندارد. لکن این حد از معرفت توحیدی، هرگز تمام توحید و تمام حقیقت نیست.

نزدیک‌ترین رویکرد غربی به مسئله توحید وجودی از حیث ماهیت مسئله، نظریه «پن‌تیزم عرفانی» یا همه‌خدایی یا جهان‌خدایی است که هستی را یک موجود واحد می‌داند (فنائی شکوری، ۱۳۹۶: ۲۱).

سید حیدر در جامع‌الاسرار، به سه تقریر مختلف، توحید وجودی را تبیین می‌کند که با هر یک از این سه روش می‌توان به بینش و اعتقاد توحید وجودی رسید: تقریر اول: تحلیل ممکنات به امکان فقری، (آملی، ۱۴۲۷: ۱۸۱)؛ تقریر دوم: تحلیل «حق» تعالی به وجود مطلق بی‌نهایت (آملی، ۱۴۲۷: ۱۹۲)؛ تقریر سوم: جمع میان مطلق و مقید است (آملی، ۱۴۲۷: ۱۸۶).

مبنای هفتم: ذات‌گرایی عرفان شیعی

ذات‌گرایی یا ساخت‌گرایی، دو نگاه معرفت‌شناسانه نسبت به ساحت تجربه عرفانی است که فلسفه عرفان عهده‌دار حل آن است. این مسئله از قرن نوزدهم به بعد در فلسفه دین در مغرب‌زمین جا باز کرد. پرسشی که فلسفه دین مطرح می‌کند این است آیا تجربه عرفانی، متعلق و عنیت دارد یا آنچه تجربه می‌شود صرفاً حاصل ساخت خود ذهن تحت تاثیر عوامل تاثیرگذار محیطی است؟ آیا در ورای تجربه عرفانی، موجودی عینی و حقیقی به همان صورتی که دریافت می‌شود، وجود دارد یا آنچه در ورای تجربه عرفانی انگاشته می‌شود، حاصل ساختار و نگرش تجربه‌گر است؟ آیا حقیقت عینی واحدی در ورای آنچه در اسلام، الله در زردشت، اهورامزدا در مسیحیت، خدای پدر در یهودیت، تجربه می‌شود، وجود دارد؟ یا وجود چنین موجودی در درون شخص تجربه‌گرا، ساخته و پرداخته می‌شود؟ آیا آنچه عارف در تجربه خود می‌یابد، در عالم خارج نیز آن موجود به همان صورت است و میان تجربه شخصی عارف و امر تجربه شده، این همانی برقرار است یا اینکه شخص عارف، تصوراتی از او در خود ایجاد و ساخته و پرداخته کرده است به‌طوری که میان امر تجربه شده و خود تجربه، این همانی برقرار نیست؟ پاسخ به این پرسش، مبحث ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی را رقم می‌زند.

در نگاه ذات‌گرایانه، در ورای تجربه و احساس عرفانی ما، ذاتی وجود دارد با اوصاف و تشخصات خاص مربوط به خود که توصیف ما از آن ذات، تأثیری در ذات او ندارد. او آن‌گونه که بود، هست. ذات شیئی، مستقل از ذهن و زبان ما در نظر گرفته می‌شود و هویت و چیستی شیء را

ذات آن شیء تعیین می‌کند. در نتیجه ذات اشیا مستقل از فاعل شناسا است، اما از منظر ساختارگرایانه، اعتقاد به چنین ذاتی در ورای تجربه‌های ما، مردود است (فلاح رفیع، ۱۳۹۴: ۱۳۳-۱۰۷). نگاه کلی به مباحث جامع‌الاسرار حاکی از ذات‌گرایی سید حیدر آملی در عرفان شیعی دارد. شواهد این ادعا موارد زیر است:

الف. سید حیدر در جامع‌الاسرار در تبیین «مقام جمعی» در مباحث توحید و جودی، می‌گوید مقام «توحید جمعی حقیقی محمدی»، مقامی است در نهایت مقامات توحیدی که بالاتر از آن دیگر هیچ مقامی وجود ندارد. مقام توحید جمعی محمدی، آخرین مقامی است که عارف می‌تواند بدان‌جا دست یابد (آملی، ۱۴۲۷، ۱: ۱۸۸). سید حیدر پس از تبیین مقام توحید جمعی، پرسش و پاسخی را مطرح می‌نماید که از پاسخ سید حیدر به این پرسش می‌توان نشانه‌های ذات‌گرایی را در اعتقاد وی دید.

پرسش مطرح شده درباره توحید جمعی این است که اگر مقام توحید جمعی، بالاترین و نهایی‌ترین مقام توحیدی است و موحد به بالاتر از آن نمی‌تواند دست یابد، بنابراین تمام انبیا و اولیا و کمل از انسان‌ها، که به این مقام نائل می‌شوند، دارای مقام یکسانی خواهند بود؛ زیرا مفروض این است که تمام انبیا و اولیا و کمل در نهایت به این جایگاه واحد می‌رسند، در نتیجه بین اولیا و انبیا و کمل، تفاوتی وجود ندارد.

پاسخ سید حیدر از این اشکال چنین است که این گزاره که «توحید جمعی نهایت مقامات توحیدی است و بالاتر از آن برای انسان مقدور نیست» گزاره‌ای صحیح است، لکن «اتحاد مقصد مستلزم اتحاد و تساوی سالکان مقصد نیست» (آملی، ۱۴۲۷، ۱: ۱۸۹). زیرا قاصدان و سالکان طریق توحید، هر یک مراتب و درجات مختلفی دارند و این گونه نیست که همگی آن‌ها از استعداد و قابلیت مساوی و برابر برخوردار باشند. این اختلاف در درجات و استعدادها، هویت و تشخیص هر سالکی را متعین می‌کند به نحوی که هیچ کدام از عرفا در مرتبه دیگری نمی‌تواند قرار بگیرد. انبیا نسبت به اولیا و اولیا نسبت به کمل انسان‌ها تشخیص استعدادی خاصی دارند. از طرفی هر پیامبری نسبت به انبیای دیگر از تشخیص و استعداد معنوی خاصی برخوردار است که دیگر انبیا از آن بی‌بهره‌اند. در اولیا و کمل انسان‌ها نیز چنین است، لذا نمی‌توان سالکی را جای سالک دیگری جا داد (آملی، ۱۴۲۷، ۱: ۱۹۰).

از تشخیص و تفاوت یاد شده در ظرفیت‌های افراد در لسان اهل نظر این گونه یاد می‌شود که هر موجود خارجی دارای سه ویژگی ذاتی است؛ موجودیت، خارجیت و تشخیص. این سه ویژگی، ذاتی هر وجود خارجی است. مراد از ویژگی «تشخیص» یعنی خصوصیات خاص وجودی هر موجود در خارج که آن را از هر موجود متمشخص دیگری متمایز می‌نماید. براساس این قاعده هیچ دو موجود خارجی از تمام جهات وجودی، عین همدیگر نیستند و بی‌تردید میان آن دو تفاوت‌هایی وجود دارد. بنابراین اصل اختلاف در سالکان امری پذیرفته شده است. بنابراین اختلاف قوایل در نگاه سید حیدر آملی امری مفروغ‌عنه است (آملی، ۱۴۲۷: ۱۹۰). اما این اختلاف هرگز به معنای اختلاف در امر مشاهده و مکشوف نیست. مثلاً این معنا مثل خورشیدی است که بر بام یک شهری طلوع می‌کند. هیچ شکی نیست که خورشید یک حقیقت واحدی است و برای کل شهر به یک صورت مساوی طلوع می‌کند و نمایان می‌شود لکن هر خانه‌ای به قدر تعداد پنجره‌ها و منافذی که دارد می‌تواند از نور خورشید و گرمای آن بهره‌برد. پس همان‌طور که اتحاد خورشید در طلوع مساوی به یک شهر به معنای اتحاد در خانه‌های شهر در بهره‌بردن از خورشید نیست همین‌طور اتحاد مقصد توحید وجودی یعنی توحید جمعی، مستلزم اتحاد سالکان طریق توحیدی نیست (آملی، ۱۴۲۷: ۱۹۱). بنابراین در این تمثیل در دیدگاه سید، در ورای خانه‌های شهر و منافذ آن، یک حقیقت واحدی وجود دارد. و اختلاف استعدادی در خود منافذ دریافت‌کننده است که اختلاف را ایجاد می‌کند. در مسئله توحید جمعی نیز مشاهدات شاهدان با توجه به استعداد و ظرفیت مختص به خودشان سبب می‌شود مشاهدات متنوع باشد نه مشاهده شونده. بنابراین سید حیدر معتقد به ذات‌گرایی و وحدت حقیقت است. زیرا اختلاف مشاهدات را به شاهدان برمی‌گرداند نه به مشهود. نگارنده پاسخ دیگری را نسبت به پرسش مطرح‌شده ارائه می‌دهد. با این پاسخ اشکال در پرسش مرتفع می‌شود. اشکال در پرسش این بود که «اولاً توحید جمعی آخرین مقام توحیدی است و بالاتر از آن مقامی برای سالک وجود ندارد» و «ثانیاً هر کسی از انبیا و اولیا و کامل انسان‌ها به این مقام برسد لاجرم با هم برابر خواهند بود» پاسخی که سید حیدر دادند مربوط به امر دوم بود که استعداد سالکانی که به مقام توحید جمعی می‌رسند با هم تفاوت دارد و هر سالکی با تفاوت‌های خود به این مقام می‌رسد. اما پاسخ نگارنده به شق اول است و آن اینکه مطابق با اصل «تجلی تشکیکی» در عرفان اسلامی و شیعی، می‌توان گفت وحدت مقام مستلزم وحدت درجات و مراتب

آن مقام نیست. مقام توحید جمعی، یک مقام ذات مراتب و ذات درجات مختلفه است هر سالکی که به این مقام می‌رسد الزاماً به همگی در یک مرتبه از این مقام جای ندارند بلکه انبیا و اولیا و کامل انسان‌ها هر کدام جایگاه ویژه‌ای در این مقام برای خود خواهند داشت.

ب. شاهد دوم بر ذات‌گرایی سید حیدر آملی عبارت است از وصیت چهارم کتاب جامع الاسرار که سید در بخش وصایا آن را مطرح کرده است. ایشان در این وصیت متذکر می‌شود اختلاف تعبیر عرفا در کتاب‌های عرفانی امری مرسوم است. تعبیر آنان از بیان مکاشفات و حقایق به یک صورت نیست بلکه ترجمان آن‌ها از حیث تعبیر مختلف‌اند. سید حیدر در مقام حل این اشکال می‌گوید غرض اصیل عرفا از بیان مطالب عرفانی، تنها ایصال معنا است نه پرداختن به مسائل الفاظ و قواعد ترکیب و اسلوب‌های بلاغی علم بیان و معانی. بنابراین استفاده از الفاظ تنها برای بیان معانی مطلوب است و رعایت قواعد علم لغت، برای عرفا در کتب عرفانی، اهمیت چندانی ندارد (آملی، ۱۴۲۷: ۵۴۶). شاهد سخن در این وصیت این است که سید حیدر این اختلاف تعبیر در بیانات عرفا را امری «مجازی» تلقی می‌کند و آن را امری حقیقی و اصیل نمی‌شمارد. مطابق این وصیت، سید حیدر «مکشوف» را امری حقیقی و واحد می‌داند و اختلاف تعبیر عرفا را ناشی از اختلاف السنه و اهمیت ندادن آنان به قواعد زبانی می‌شمارد که امری ظاهری است نه حقیقی و واقعی (آملی، ۱۴۲۷: ۵۴۶).

پ. اتفاق نظر عرفای اسلامی در شاخص‌ترین مساله عرفان اسلامی یعنی مسئله «توحید وجودی»، حاکی از ذات‌گرایی عرفان اسلامی حداقل در این مسئله می‌باشد. براساس این شاهد، اتفاق نظر حاصل شده در اعصار و زمان‌های مختلف، این برآیند را به‌دست می‌دهد که مسئله مورد اتفاق، حاصل توطاً قبلی بر سر یک مسئله نمی‌تواند باشد، بلکه این اتفاق نظر، کاشف و حاکی از وحدت حقیقی عینی در امر مشهود و مکشوف دارد و همین مسئله سبب شده یافته‌های عرفا و سپس تعبیر آنان در بازگو کردن شهود عرفانی شان، بیشترین نزدیکی و اتحاد را به هم داشته باشند.

نتیجه:

عرفان شیعی عرفانی است برآمده از دل معارف ناب و عمیق آیات قرآن و روایات معصومین^(ع) و خاستگاه آن پیش از عقل و شهود، وحی علوی است. این عرفان به جهت مبتنی بودن بر اصول و مبانی شیعه اثنی عشر، نماد عرفان شیعی نام گرفته است و همین مساله از مهم‌ترین شاخصه‌های این

عرفان است که آن را از دیگر عرفان‌ها خصوصاً عرفان ابن عربی متمایز می‌کند. سید حیدر آملی در آثار عرفانی خود به‌ویژه در کتاب جامع الاسرار اصول و مبانی معرفت‌شناختی عرفان شیعی را با استناد به عقل و نقل و کشف استخراج و مستدل کرده است. برخی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی عرفان شیعی با تأکید بر کتاب جامع الاسرار عبارت‌اند از:

۱. علوی بودن خاستگاه عرفان شیعی؛

۲. تساوق میان عقل و شرع؛

۳. تساوق میان تشیع اثنی‌عشری و تصوف حقیقی؛

۴. حجیت ظواهر همراه با اعتقاد به تأویل‌گرایی؛

۵. توحید وجودی؛

۶. ذات‌گرایی عرفانی.

پی‌نوشت:

۱. لازم به ذکر است شرع در نگاه سید حیدر یعنی مجموعه مراتب سه‌گانه شریعت و طریقت و حقیقت.

کتاب‌نامه:

- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارالصادر.
- الهامی، داوود. (۱۳۷۴)، *عرفان و تصوف*، قم: مکتب اسلام.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۸۲)، *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه*، تصحیح سید محسن موسوی تبریزی، قم، انتشارات نور علی نور.
- ————. (۱۴۲۲ق)، *تفسیر المحيط الاعظم*، تصحیح سید محسن موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ————. (۱۴۲۷ق)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، مصحح محسن عقیل، بیروت: دار المحجة البيضاء.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۳۷۴)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: الدراسات الاسلامیه موسسه البعثة.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۸ق)، *تقسیم الخواطر*، تصحیح احمد فرید المزیّدی، قاهره: دارالآفاق العربیه.

- تلمسانی، عقیف الدین. (۱۳۷۱)، شرح منازل السائرین، تصحیح عبدالحفیظ منصور، قم: بیدار
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶)، منزلت عقل در معرفت دینی، قم: انتشارات اسراء.
- راغب اصفهانی، محمد. (۱۹۱۴م)، تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین، تصحیح جواد شبر، قم: دار الهجره، ایران.
- رودگر، محمدجواد. (۱۳۹۲)، «علامه طباطبائی و عرفان شیعی»، پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، شماره ۹. ص ۷۶-۴۹.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۸)، شیعه در اسلام، قم: دفتر نشر اسلامی.
- عطار النیشابوری، فریدالدین. (۱۴۳۰ق)، تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد ادیب الجادر، قم: دار المکتبی.
- الفاروقی، احمد. (بی‌تا)، المکتوبات، تصحیح عبدالله احم الحنفی، قاهره: مکتبه النیل.
- فلاح رفیع، علی. (۱۳۹۴)، «زبان عرفان از منظر ذات گرایان و ساختارگرایان با نظر به دیدگاه علامه طباطبائی»، پژوهشنامه عرفان، ص ۱۰۷ تا ۱۳۳، شماره ۱۲، ص ۱۰۷-۱۳۳.
- فنائی اشکوری، محمد. (۱۳۹۶)، شاخصه‌های عرفان ناب شیعی، قم: انتشارات حکمت اسلامی اسراء.
- قرآن کریم.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم ابن عربی، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کربلایی، جواد. (بی‌تا)، الانوار الساطعه فی شرح الزیارة الجامعة، قم: دارالحدیث.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲)، آموزش فلسفه، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲ و ۷، بیروت: داراحیاء التراث.
- میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۳۷۸ق)، قوانین الاصول، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

- نراقی، محمد مهدی. (بی‌تا)، جامع السعادات، تصحیح سید محمد کلانتر، ج ۱، بیروت: موسسه اعلمی.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب الله. (۱۴۰۰ق)، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، ترجمه حسن حسن‌زاده آملی، محمد باقر کمره‌ای، تصحیح ابراهیم میانجی، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- هجویری، ابوالحسن علی. (۱۴۲۸ق)، کشف المحجوب، مصحح احمد عبدالرحیم السایح، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۳)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.