

فقه و عرفان

ضرورت رهیافت عرفانی به فقه و آیات الاحکام

شهرام پازوکی^۱

محمد نصیری^۲

چکیده: هرچند بحث از رهیافت عرفانی به باطن قرآن و لایه‌های درونی معانی آیات از گذشته دور تاکنون، مورد اهتمام عالمان مسلمان به‌ویژه عرفا بوده و متون و منابع قابل توجه به‌جا مانده از عرفا چه با عنوان تفسیر، یا تأویل و یا عناوین دیگر شاهد این مدعاست؛ اما سخن از رابطه فقه و عرفان و رهیافت عرفانی به آیات الاحکام قرآن که اساس احکام فقهی را تشکیل می‌دهد از عمری طولانی برخوردار نیست. موضوع شریعت، طریقت و حقیقت در عرفان اسلامی نیز به‌طور روشن در مقایسه با همین بحث نسبت فقه و عرفان تبیین می‌شود. پژوهش پیش رو می‌کوشد ضمن بحث از اصل ضرورت رهیافت عرفانی به فقه و آیات فقهی، برخی دلایل، قرائن و شواهد آن را تبیین کند. این موضوع از آن‌رو اهمیت مضاعف می‌یابد که برخی آیات فقهی را آیات محکم دانسته و چنین رهیافتی به آن را جایز نمی‌شمارند. درحالی‌که دقت در شیوه قرآن در بیان احکام، تمایز میان مقام اسلام و ایمان از نظر قرآن و نیز ترجیح جنبه باطنی بر جنبه ظاهری دین در ادیان مختلف، بیانگر لزوم رهیافت عرفانی به آیات الاحکام قرآن است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، عرفان و تصوف اسلامی، فقه اسلامی، شریعت، طریقت، حقیقت و آیات الاحکام

E-mail: shpazouki@hotmail.com

E-mail: adyan.nasiri@yahoo.com

۱. دانشیار انجمن حکمت و فلسفه ایران

۲. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۱/۵ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۱۲/۲۲

مقدمه

- جدا کردن علوم اسلامی از یکدیگر حسن‌هایی داشته که از آن جمله تخصصی شدن هر یک از علوم است که راه را برای مطالعات و پژوهش‌های گسترده در هر رشته باز کرده است. ولی عیب‌هایی نیز داشته که از آن جمله می‌توان به مورد غفلت قرار گرفتن ارتباط میان آن‌ها و در نتیجه غافل شدن از تأثیری که هر یک بر دیگری داشته، اشاره کرد. از این‌روست که جدا کردن کلام از حکمت؛ و فقه^(۱) از عرفان^(۲) از این عوارض سوء در امان نمانده است. چنان‌که تاریخ نشان داده است، بیشترین تحولات مبنایی را در علم کلام و فقه، متکلمان و فقیهان اهل حکمت و عرفان پدید آورده‌اند. این است که یکی از راه‌های برون‌رفت از برخی تنگناها و ایجاد زمینه و بستر مناسب برای گسترش علوم و پاسخ به بسیاری از مسائل مستحدثه و نیازهای نوشونده و نیز برآوردن انتظارات فزاینده جامعه و اصحاب فکر تحقیقاتی از این قبیل است.

تعامل فقه و عرفان به‌عنوان دو علم، و جست‌وجو در کیفیت تأثیر متقابل هر یک بر دیگری، یکی از موضوعات جدی مغفول‌نمانده در جامعه علمی کشور است. درحالی‌که در قرون اولیه اسلام توجه بیشتری به این امر بوده و در کتاب‌های سترگی چون احیاء علوم الدین غزالی این مطلب مورد توجه بوده است (پازوکی، ۱۳۸۸: ۳۷).

پیداست، بررسی نسبت میان عرفان و فقه به‌لحاظ ماهوی در تعریف، غایت و رویکرد ما نسبت به هر یک از این دو دانش و نیز نگاه ما به اصل دین مؤثر است. چنان‌که به‌لحاظ کارکردی می‌تواند مانع شکل‌گیری برخی افراط و تفریط‌ها در انتظارات ما از هر یک از این دو دانش اصیل اسلامی گردد. پژوهش پیش رو تلاش خواهد کرد تا با تبیین رابطه میان این دو دانش به ضرورت رهیافت عرفانی به فقه، و برخی پیامدهای آن پردازد.

- هر یک از دو دانش فقه و عرفان از جمله علوم هستند که به‌طور مستقیم از مائده آسمانی اسلام نعمت و برکت گرفته‌اند. هرچند از هیچ‌یک از این دو دانش مطابق درکی که امروزه از آن دو هست؛ در صدر اسلام و در زمان پیامبر اعظم^(ص) و حتی سال‌ها بعد یعنی تا عصر تابعان تابعان صراحتاً خبری و اثری نبوده است (غزالی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۸۴). چنان‌که تألیف اولین کتب و متون فقهی و عرفانی حداکثر به قرون دوم و سوم و دستگاه‌مند شدن هر یک از این دو نیز به سال‌های بعد باز می‌گردد. اگرچه، در سده‌های اولیه در حوزه فقه و علوم نزدیک به آن، اصطلاحاتی چون قاریان،

راویان، محدثان، و در حوزه عرفان و مباحث نزدیک به آن اصطلاحاتی چون بکائین، زهاد و عبّاد در افواه مردم رایج بوده است. به تعبیری نه آیاتی که در آن ماده «عرف» (بقره: ۸۹ و ۱۴۶؛ یوسف: ۵۸؛ مائده: ۸۳؛ انعام: ۲۰).^(۳) و مشتقات آن به کار رفته مستند و مبنای تأسیس عرفان و تصوف بوده - چنان- که امروزه تصور می‌شود - و نه آیاتی که در آن واژه فقه (اسراء: ۴۴ و ۴۶؛ طه: ۲۸؛ انعام: ۶۵)،^(۴) تفقه و مشتقات آن به کار رفته مستند و مبنای تأسیس علم فقه بوده است. بلکه صاحبان هر یک از این دو جریان فکری اسلامی تفسیر خاص خویش را از آیات و روایات دنبال کرده‌اند. هرچند استنادات هر یک به آیات مورد نظر، قابل ارزیابی بوده و البته از دلالت و توجیه یکسانی نیز برخوردار نیستند. به تعبیری دیگر، در دوران پیامبر اکرم (ص) عرفان از فقه جدا نبوده یعنی قواعد و اصول سیر و سلوک که امروزه از آن به مقامات، منازل و احوال یاد می‌شود و نیز آنچه از احکام و قواعد تکلیفی که از آن به احکام فقهی یاد می‌شود، همه با هم مورد توجه، عمل و اهتمام اهل ایمان بوده است.

فیض کاشانی در *محجة البیضاء* فقه را یکی از پنج اصطلاح می‌داند که امروزه معنای آن دگرگون شده است و تناسبی با آنچه در عصر نخست اسلام از آن اراده می‌شد ندارد (فیض کاشانی، ۱۳۴۲، ج ۱: ۸۱). او با استناد به آیه شریفه: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه: ۱۲۲)، می‌نویسد: فقه در عصر نخست اسلام مطلقاً بر عالم آخرت، شناخت دقایق نفس و اسباب تباهی اعمال، شدت توجه به حقارت دنیا، غلبه ترس از خدا اطلاق می‌شده است. نه فروع طلاق، لعان، سلم و اجاره، زیرا با این فروع نه تنها بیم و ترس حاصل نمی‌شود، بلکه اکتفای مستمر به این‌ها دل را دچار قساوت می‌کند (فیض کاشانی، ۱۳۴۲، ج ۱: ۸۲).

- به‌طور اجمال هر یک از این دو دانش درواقع دو نوع مواجهه و دو نوع درک مکمل از اسلام‌اند که تفاوتشان رتبی است؛ یعنی دو مرتبه از مراتب دین‌اند که هیچ‌یک نه نافی دیگری است و نه مستغنی از آن، بلکه معاضد هم‌اند. چنان‌که هیچ‌یک از این دو دانش جاگیر دیگری و قائم به وظایف و اهداف دیگری نبوده و نیست، زیرا هم به‌لحاظ موضوع، هم مسائل و مبادی و هم روش با هم متفاوت‌اند و فقط در غایت و هدف است که با قبول مراتب تعالی و کمال برای انسان، این دو در طول همدیگر ارزیابی شده و مکمل همدیگرند. چنان‌که سخن گفتن عرفا از شریعت و طریقت تا مرتبه‌ی عالی حقیقت نیز در تأکید بر همین نکته قابل فهم است. در شرایط عادی چنان‌که اشاره شد

و از اهداف هر یک برمی آید، سخن در کارکرد حداقلی و حداکثری هر یک می تواند در اشاره به گوهر و صدف دین و سهمی که هر یک در ایصال به آن گوهر می تواند داشته باشد، مورد توجه قرار گیرد.

- از نکات پیش گفته می توان استفاده کرد که این پژوهش به هیچ رو درصدد بررسی و تشریح تفاوت های دین عرفانی با دین مناسکی یا دیگر انواع دین داری نیست. بلکه هدف ابتدا بیان منظور از رهیافت عرفانی به احکام فقهی، بیان ضرورت آن به ویژه در این زمان، و سپس بررسی تأثیر رویکرد عرفانی به احکام فقهی و آیات مربوط به احکام شرعی است. به این معنا که غالب مفاهیم و اصطلاحات فقهی در ابواب گوناگون فقه، به لحاظ فقهی، تعریف، غایت و مقصدی دارند. در عرفان نیز این اصطلاحات دارای تعریف، غایت و مقصدی اند. حال سخن در این است که هر یک از دو برداشت فقهی و عرفانی چگونه به هدف رسالت ختمی مرتبط^(ص) و با روش قرآن در ارائه برنامه سلوک نزدیک تر می شود و از این میان چگونه می توان مانع فاصله بیشتر این دو دانش شد و به تعبیری چگونه می توان از این حیث بین فقیه و عارف قربات و تفاهم ایجاد کرد و به این کلام مرحوم سید علی آقای قاضی طباطبائی رسید که فرمود: «نعم رجل أن يكون فقيهاً صوفياً» (قاضی طباطبائی، ۱۳۸۳: ۱۴۰)، تا در نتیجه هر یک از این دو دانش هر چه بهتر به اهداف غایی خود که اهداف عالی دین است، نائل آیند.

بیان مسئله و اهداف آن

پوشیده نیست، احکام اسلامی که امروزه از آن به احکام فقهی و شرعی یاد می شود، مستقیم یا غیرمستقیم متخذ از قرآن کریم اند. چنان که سیره و سنت پیامبر^(ص) و ائمه معصومین^(ع) و نیز قواعد فقهی و اصولی با کم و زیاد مبتنی بر قرآن و شرح و فهم آن اند. پیامبر اکرم^(ص) که به صریح آیات زیر:

۱- «... وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴).

۲- «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (نحل: ۶۴).

۳- «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۲).

مستول بیان، تبیین و تفسیر قرآن کریم است، در روایات بسیاری فرموده است: قرآن دارای ظهر و بطن تا هفت بطن و حتی بیشتر است. عن امیرالمؤمنین^(ع) (فی حدیث له مع معاویه)... «إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ^(ص): لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ...» (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ۵۸۴). در روایتی دیگر نیز آمده است: «أَنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا، وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطَانٍ» (احسائی، ۱۹۸۳، ج ۴: ۱۰۷). و یا روایاتی که از اهل بیت^(ع) نقل شده و می‌گویند: تأویل هر حرفی از قرآن بر وجهی است (سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۰)^(۵) و یا می‌فرماید همانا هر اسم از اسمای قرآن دارای وجوه بی‌شماری است که اوصیا آن را می‌فهمند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۹: ۵۵ و ۹۵)^(۶) و یا روایاتی که تأکید می‌کند بر اینکه شخص، فقیه کامل نمی‌شود تا برای قرآن وجهی قرار دهد (سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۲۲۰)؛ و یا روایاتی که می‌گویند تفسیر قرآن بر هفت حرف یا هفت وجه است: برخی از آن تحقق یافته و برخی از آن هنوز به وجود نیامده است (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۲۷: ۱۹۷)^(۷).

با وجود این دسته از روایات، این مسئله مطرح است که با توجه به محدودیت آیات تبیین شده در لسان روایات و نیز ندرت روایات معتبر به دلیل مشکلات سند، آیا می‌توان در مواردی که نقل معتبری در کشف مدلول باطنی آیه صورت نگرفته، دست به استخراج بطن آیه زد؟ یا اینکه این امر از موارد انحصاری پیامبر اکرم^(ص) و ائمه اطهار^(ع) بوده و علمای مسلمان مجاز به ورود به این حیطه و اظهار نظر در این باب نیستند؟

در مرتبه‌ای عام‌تر افزون‌بر روایاتی که در ذیل برخی آیات به‌عنوان تفسیر یا تأویل و یا معنای درونی و باطنی آیات از طریق معصومین^(ع) وارد شده است، آیا می‌توان تصور معنای جدیدتر برای آیات کتاب مجید داشت تا در نتیجه از دانشمندان مسلمان، مفسران و به‌ویژه عارفان انتظار داشت با در نظر گرفتن شرایط و معیارهایی و تحت قواعد و ضوابطی، پرده از مراتب معنایی و لطایف قرآن بردارند یا خیر؟ این همان چیزی است که در این پژوهش از آن به رهیافت عرفانی تعبیر شده است. درواقع رهیافت عرفانی به قرآن، تأویل و سیر در عمق و نقب زدن به لایه‌های درونی و باطن کلام الهی برای نزدیک شدن به اهداف غایی اسلام است.

به تعبیری، چنان که در بحث از رابطه اخلاق با حقوق سخن از ارزیابی قوانین حقوقی به‌وسیله اصول و قواعد اخلاقی می‌شود، در بحث از رابطه عرفان و فقه نیز می‌توان از ارتقای فهم حکمت احکام و توسعه دامنه احکام فقهی و تعمیق آن به‌وسیله قواعد و اصول عرفانی سخن گفت. همان

طور که در حقوق اصول اخلاقی در مواردی مانع تصویب برخی قوانین می‌شود، در رهیافت عرفانی به فقه نیز بر چنین نکته‌ای تکیه و تأکید می‌شود. چنان‌که از ظواهر خود قرآن نیز چنین نکاتی قابل استیضاد است. به عنوان مثال به لحاظ فقهی «قاعده قصاص» که از آیه شریفه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹)، استفاده می‌شود. در تکمیل همین اصل «قاعده عفو» یا مقام عرفانی عفو و گذشت از آیه شریفه «وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (نور: ۲۲)، استفاده می‌شود و در مرتبه‌ای عالی‌تر، «قاعده طلایی احسان» از آیه شریفه «الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (آل عمران: ۱۳۴). استفاده می‌شود و بدین ترتیب فضای احکام جزائی اسلام را بسیار لطیف‌تر می‌نمایاند. درواقع در رهیافت عرفانی به فقه به دنبال افزایش دایره تأثیر این احکام هستیم، چنان‌که امروزه حتی در مسائل کیفری و جزایی به‌روشنی از عامل معنوی جرم و ضرورت وجود سوءنیت در بزهکاری سخن گفته می‌شود و یا از تقسیم قتل به قتل عمد و غیرعمد یاد می‌شود، در عرفان نیز به دنبال توسعه و گسترش این عناصر هستیم. همان‌طور که هرکجا اثبات شود که شخصی در ارتکاب جرم سوءنیت و عمد نداشته حکم به برائت و بی‌گناهی او به‌ویژه در حق‌الله و تخفیف بسیار زیاد در مجازات او در حق‌الناس داده می‌شود، در نگاه عرفانی به احکام نیز با توجه دقیق‌تر به اوضاع و احوال فردی و اجتماعی مجرم و ندامت وی از ارتکاب جرم و تأثیر آن در آینده شخص، خانواده و بستگان می‌توان از باز بودن راه بازگشت، پذیرش قصور و تقصیر مجرم سخن گفت.

درواقع همان‌طور که رهیافت به مجازات در احکام حقوقی به‌ویژه امروزه تأکید بر رویگردانی از رویکرد کین‌خواهانه و توجه بیشتر به رویکرد عبرت‌اندوزانه و به‌سازانه است، در رهیافت عرفانی به احکام نیز با توجه به هدفی که از آفرینش هستی، حقیقت وجود و مراتب آن در قوس نزول و رجوع آن در قوس صعود تعریف می‌شود، «بر ابعاد اخلاقی و معنوی و مقامات عرفانی که براساس آن‌ها شخص میل به جرایم ندارد و از انجام آن اعمال منزجر است» (تابنده، ۱۳۸۹، شماره ۳۵ و ۳۶: ۷). تأکید می‌شود.

از منظری دیگر، یکی از مسائلی که از گذشته تاکنون سخت مورد توجه بوده و به‌نوعی اتفاق درباره آن است این است که در اسلام قواعدی است که از قواعد فقهی و حقوقی لطیف‌تر و والاتر

است و می‌توان گفت روح دستورات فقهی و حقوقی است؛ مثلاً چنان‌که گذشت، قرآن کریم دربارهٔ قصاص می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹)، ولی به زبان اخلاقی می‌فرماید اگر عفو کنید برای شما بهتر است. یا دربارهٔ طلاق هرچند در کلام معصوم مجاز شمرده شده و اختیار آن را در دست مرد قرار داده است اما به‌درستی تأکید می‌کند که طلاق امری زشت و ناپسند است. یا هرچند تعدد زوجات پذیرفته شده است ولی خداوند کسانی را که زنان متعدد می‌گیرند و یا شوهران خود را عوض می‌کنند دوست ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۳۰۴؛ نیز، ۱۴۱۲: ۱۹۷).^(۸)

چنان‌که دخالت محیط و اخلاق اجتماعی در تکمیل قواعد و قوانین انکارناکردنی است، به‌عنوان مثال بیش از چهارده قرن شوهران زنانشان را طلاق می‌دادند وقتی این آیه قرآن نازل شد که: «... فَأُبْعِثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا» (نساء: ۳۵)، کسی بدان توجه نمی‌کرد و بیشتر یک توصیه اخلاقی تلقی می‌شد، ولی ناگهان آیه شریفه به صورت قاعده حقوقی الزام آور در آمد. چطور شد؟ قاعده طلاق که همان قاعده است، اسلام هم که همان اسلام است، چه چیز تغییر کرد؟ چرا دگرگون شد؟ به نظر می‌رسد اخلاقی که در جامعه رایج است، توجهی که به غایت احکام ممکن است بشود و دقت در حکمت قوانین در جامعه و حکومت، می‌تواند در طرز تلقی ما از قوانین و احکام، تعیین ضمانت اجرایی آن‌ها و چهره‌ای که به آن قواعد می‌دهد کاملاً مؤثر باشد. دلایل و شواهد فراوان دیگری می‌توان برای اثبات آنچه اشاره شد ارائه کرد که به برخی اشاره می‌شود.

شیوه قرآنی بیان احکام

شاید بتوان گفت شیوه قرآن کریم در بیان احکام و دستورات شرعی، متفاوت از آن چیزی است که در حال حاضر در فقه انجام می‌شود. قرآن در بیان احکام، واجبات را از مستحبات یا محرمات را از مکروهات جدا نمی‌کند بلکه مثلاً:

دربارهٔ آنچه در فقه به‌عنوان واجبات و مستحبات شناخته است سفارش قرآن در ذیل عناوین کلی و ذومراتبی که در طیف وسیعی از مراحل ضعیف و شدید جای می‌گیرد، به انجام اعمال نیک و پسندیده است، تا کسانی که عذری دارند کمترین مراتب و

کسانی که توشه ایمانی، توان، فراغت و همت بیشتری دارند مراتب عالی و عالی‌تر را انجام دهند. به عنوان مثال خداوند متعال در آغاز طولانی‌ترین سوره قرآن وقتی «اقامه صلاة» و «لزوم اقدام به انفاق» را از نشانه‌های رستگاری پرهیزکاران می‌شمارد: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره: ۲). منظور از صلاة مطلق نماز است نه اینکه منحصر به نماز واجب باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۳ و ۴).

حاصل آنکه فقه و فقیه با همه تلاش ستوده‌ای که انجام می‌دهند، با به کارگیری قواعد اصولی و قواعد فقهی و لغوی و استمداد از احادیث برای احکام، حداقل‌هایی را استنباط، تعیین و تکلیف می‌کنند و البته انجام همین کمترین‌ها برای نام‌نویسی و ماندن در دفتر مسلمانی کفایت می‌کند. درحالی که همین دستورها، تشویق‌ها و ترغیب‌ها چنان که نهی‌ها، هشدارها و اندازها، دارای چند لایه و مرتبه‌اند که در حوزه فقه نمی‌گنجند یا دست کم تاکنون چنین کاری از فقه مورد انتظار نبوده است. فقه به هیچ‌رو نافی و منکر آن‌ها نیست، ولی گو اینکه چنین رسالتی ندارد، مگر اینکه تحول و تغییری در آن اتفاق افتد. رهیافت عرفانی به قرآن به طور کلی و به احکام شرعی و فرعی، آیات مربوط به آن به طور جزئی، درواقع حجاب‌زدایی از روش قرآن در احکام دارای مراتب، راه بردن به حکمت و تأویل آیات، روشنگری نسبت به مراتب بالاتر مقاصد و غایات کلام الهی است.

نمونه دیگر برای تبیین شیوه قرآن در بیان احکام، عطف توجه به اصطلاح زکات است. زکات که یک اصطلاح صددرصد قرآنی است با آنچه امروزه در فقه مطرح است تفاوت دارد. منظور قرآن از زکات که همواره آن را در کنار نماز مطرح می‌کند، مطلق وظایف مالی اعم از خمس، زکات، صدقه و هرگونه انفاق غیر مالی دیگر است. اما فقها برای اینکه هر یک از اعمال و وظایف و تکالیف اصطلاح خاصی داشته باشد و شاید بهتر قابل تعلیم و تعلّم و درک باشد، عنوان زکات را به حقوق مالی که طبق فتوای مشهور به «نه چیز» تعلق می‌گیرد و مصرف آن بر ذریّه پیامبر^(ص) حرام است اختصاص داده‌اند. درحالی که آیه شریفه: «الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى» (لیل: ۱۸)، کسی را ستایش می‌کند که از اموالش بخشش می‌کند و شامل همه اموالی می‌شود که در راه خدا و برای انجام وظیفه و رضایت او پرداخت شود، چنان که جان آدمیان نیز سرمایه آن‌ها به‌شمار می‌رود و در مرتبه‌ای بالاتر مشمول این آیه و حکمت آن است. البته چنان که اشاره شد فقها برای این تقسیم‌بندی و اصطلاح‌گذاری‌ها از روایات، سیره و سنت معصومین^(ع) بهره جسته‌اند و به هیچ‌رو در مقام تقبیح

تلاش انجام شده نیستیم اما می‌توان یادآور شد که روایات دیگری نیز وجود دارد که شاید به شیوه قرآن نزدیک‌تر باشد. به عنوان نمونه: از امام صادق^(ع) پرسیدند زکات واجب چقدر است؟ حضرت می‌فرماید زکات ظاهر را می‌گویی یا زکات باطن را؟ شخص عرض می‌کند هر دو را بفرمائید. امام می‌فرماید زکات ظاهر آن است که اگر ندهی اساساً جزء مسلمانان محسوب نمی‌شوی و طاعی به‌شمار می‌آیی؛ اما زکات باطن این است که چیزی را برای خودت درحالی که برادرت بدان محتاج است ذخیره نکنی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۵۰۰).^(۹)

و در روایتی دیگر از علی بن الحسین^(ع) نقل است که فرمود: «مَنْ كَانَ عِنْدَهُ فَضْلٌ تَوَبَّ فَعَلِمَ أَنَّ بِحَضْرَتِهِ مُؤْمِنًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فَلَمْ يَدْفَعْهُ إِلَيْهِ أَكَبَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي النَّارِ عَلَى مَنْخَرِيهِ» (شهید ثانی، بی‌تا: ۲۵۰). کسی که دارای لباسی اضافه است و محتاج و نیازمندی را سراغ دارد و به او عطا نمی‌کند، خداوند در روز قیامت او را به صورت در آتش می‌افکند و روایتی دیگر از پیامبر اکرم^(ص) نقل است: «قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى مَا آمَنَ بِي مَنْ بَاتَ شَبَعَانًا [شَبَعَان] وَ أَخُوهُ الْمُسْلِمُ طَاوٍ» (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۲۴: ۳۲۶؛ ج ۲۱: ۲۵۰؛ صدوق، ۱۳۶۴: ۲۵۰). خداوند فرمود: ایمان به من ندارد کسی که شب را با شکم پر سپری کند، درحالی که از گرسنگی برادر مسلمانش با خبر است. و ده‌ها روایت دیگر و براساس این دسته از روایات که شمار آن‌ها نیز کم نیست، گفته می‌شود فقه در این باره کمترین‌ها را تعیین کرده است. درواقع عارفان از آن‌رو که به بعد اخلاقی اهمیت بیشتری می‌دهند، به مضمون احادیثی که نقل شد رفتار می‌کنند. نقل است شخصی نزد شبلی آمد و گفت در دویست درم چند زکات واجب شود؟ گفت از آن خود می‌پرسی یا از آن من؟ گفت تا این غایت ندانستم که زکات من دیگرست و زکات شما دیگر. این را بیان کن. گفت اگر تو دهی پنج درم واجب می‌شود و اگر من دهم جمله دویست درم و پنج درم شکرانه بر سر عامه است که فریضه زکات گزارند. حاصل کار ایشان آن است که گویند: بارخدایا به آنچه دادیم از ما راضی و خشنود هستی؟ و اهل خصوص که جمله مال بذل کنند ثمره عمل ایشان آن است که الله گوید بنده من به آنچه کردی از من راضی و خشنود هستی؟ و شتان بینهما؛ و چه فرق اساسی و فاصله است بین این دو (مبیدی، ۱۳۵۷، ج ۱: ۵۶-۵۷).

گو اینکه از نظر قرآن انسان وقتی مشمول عنایت، حرمت و رحمت بیشتر الاهی قرار می گیرد که فراتر از آن چیزی که امروزه وتاکنون از قرآن فهمیده شده و به آن عمل شده، انجام دهد. در نمونه ای دیگر خداوند می فرماید: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ* وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ» (فجر: ۱۵-۱۶). خداوند متعال برای بیان حکمت آن اکرام و علت آن انکار و اهانت و خواری می فرماید: «كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ* وَ لَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ» (فجر: ۱۷-۱۸). خداوند نمی فرماید علت خواری شما اطعام نکردن مسکین [و لا تطعمون المسکین] است که اگر این بود شاید می شد که با زکات یا دیگر انفاق ها بدان عمل کرد، بلکه می فرماید: علتش این بود که افزون بر اینکه مسکین را طعام می دهید می باید همدیگر را تشویق به رسیدگی به فقرا می کردید و نکردید. این سبب تنگی رزق و خواری و ذلت شماست.

سؤال این است که این اصل «لزوم تشویق و ترغیب رسیدگی به فقرا» ذیل کدام اصطلاح فقهی یا اصولی قرار می گیرد؟ در مرحله ای بالاتر و در مرتبه ای عالی تر خداوند در سوره ای دیگر می فرماید: «فَلَا افْتَحِمِ الْعُقَبَةَ* وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ* فَكُ رَقَبَةً* أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْجَبَةٍ» (بلد: ۱۱-۱۴). کسانی که گرفتار عذاب الاهی شدند، از گردنه نگذشتند. گردنه کجاست؟ آزاد کردن اسیر زندانی یا رسیدگی کردن به دیگران در روز تنگدستی، و ایام قحطی و گرفتاری و ... است. حالا این دعوت قرآنی که در زبان عرفان از آن به «مقام ایثار» ازسویی و «مقام احسان» ازسویی دیگر یاد می شود، در کجای دایره احکام و اصطلاحات فقهی مرسوم جای می گیرد؟ و این همه با همه مراتب و لایه ها، مستفاد از ظاهر لفظ است و براساس قواعد و ضوابط معروف و معمول فقهی و تفسیری است و اگر سخن از باطن و تأویل قرآن به میان آید، افق های جدید و شگفت دیگری نمایان می شود.

در جانب نواهی و منکرات نیز موضوع لایه های درونی و مراتب معنایی و مصداقی آیات و اصطلاحات قرآن کاملاً قابل تأمل و دقت است و فضاهای جدیدی را پیش روی اهل ایمان می گشاید. به عنوان مثال ممکن است تصور شود تأکید فراوان قرآن بر مسئله لزوم پرهیز از شرک، به ویژه امروزه که موضوع بت پرستی مطابق تصویری که در جزیره العرب از آن بوده، چندان مصداقی ندارد و حتی پیروان ادیان غیرابراهیمی نیز تصور پرستش نمادهای مادی دینی شان با

برداشتی که در ادیان ابراهیمی از نیایش و پرستش وجود دارد متفاوت است، این پرسش مطرح می‌شود که این همه تأکید و اصرار قرآن بر وجوب پرهیز از شرک که به لحاظ فقهی در حال حاضر وجهی ندارد، چه لزومی به خصوص برای زمان ما داشته است. درحالی که طرح این پرسش در صورتی درست است که چنان که معروف و مشهود است شرک و شریک قائل شدن برای خداوند منحصر در بت پرستی ظاهری شود، اما اگر مراتب درونی تر اصطلاح شرک یعنی ریا و سمعه به ویژه در اعمال عبادی و در مرحله ای بالاتر اعتماد و امید بستن بر غیر خدا در همه اعمال و رفتار مراتب عالی تر و بالاتر از آن دیدن غیر خدا در عالم هستی شرک به شمار آید، سر تأکیدهای قرآن بر لزوم پرهیز از شرک بیشتر نمایانده شده و در نتیجه این آیات همواره و تا زمانی که از حیات انسان در این جهان می‌توان سخن گفت، مصداق داشته و نه تنها کهنه نمی‌شود بلکه ابعاد جدی تر و عمیق تری می‌یابد.

نمونه دیگر مسئله جهاد است؛ حکم شریعتی جهاد و قتال در میدان حرب در اسلام با همه اهمیت و ضرورتی که دارد مقدمه‌ای از مقدمات جهاد عرفانی است که همان جهاد اکبر است (گنابادی، ۱۳۷۹: ۴۱۰) و ذوالفقار وجود مبارک علی^(ع) که به درست یا غلط دارای دو لبه معرفی شده است، این دو لبه به لحاظ عرفانی دو لبه ذکر و فکر سالک است که شیطان نفس را می‌کشد. چنان که سلام و سلم بودن اسلام که در تعامل به نظام بین الملل از آن به چیزی فراتر و بالاتر از صلح و آشتی معمول در افواه و السنه یاد می‌شود نیز ریشه در همین رهیافت دارد.

غرض آنکه انس با اصطلاحات فقهی و مانند آن نباید سبب شود که تصور کنیم الفاظ فقهی برگرفته از آیات قرآن و روایات تنها ناظر به اصطلاحات امروزی و محدود به همین حدود است. بلکه مراد قرآن مفاهیم عامی است که بعضی از مراتب یا مصادیق آن در تفسیر فقه می‌گنجد و برخی لایه‌ها و مصادیق آن در برداشت اخلاقی کاربرد دارد و این‌ها خود نیز دارای مراتب و باطنی هستند.

تمایز مقام اسلام و ایمان

بی‌تردید، قرآن کریم بین دو مقام اسلام و ایمان تمایز قائل شده است: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (حجرات: ۱۴).

اگر بتوان مقام اسلام را به حیثیت رسالت پیامبر اکرم^(ص) و مقام ایمان را به حیثیت ولوی آن حضرت^(ص) مخصوص کرد، می‌توان گفت مقام اسلام مقام تسلیم احکام ظاهری شدن است. پس از صدر اسلام تاکنون هر کس شهادتین بگوید مسلمان است و به یک معنا تسلیم پیام پیامبر خاتم^(ص) شده و قواعد و قوانین آن را پذیرفته است و از آثار و فواید و پیامدهای حقوقی و اجتماعی آن نظیر ارث، ازدواج، غنایم و غیره بهره‌مند می‌گردد. ولی مقام ایمان مقام تسلیم قلب است. چنان‌که آیه شریفه پیش گفته، در برابر اعراب که می‌گویند ما ایمان آوردیم، می‌فرماید شما نه اسلام آوردید نه ایمان، ایمان تنها با گویش و زبان حاصل نمی‌شود، نیازمند ظرف پاکیزه‌ای است، ایمان امری قلبی و درونی است، نیازمند دل‌سپاری است؛ بنابراین در قلب شما داخل نشده است.

با این وصف اگر بخواهیم به هدف اصلی قرآن که آباد کردن قلب و نفوذ ایمان در اعماق جان است نزدیک شویم ضمن تأکید بر احکام ظاهری و تکلیفی می‌باید به احکام و دستورات عرفانی و طریقتی که از ابعاد الی‌الحقی و ولوی پیامبر^(ص) سرچشمه می‌گیرد توجه کنیم و رهیافت عرفانی به احکام می‌تواند زمینه چنین اهتمامی را فراهم آورد.

برخورداری قرآن از مراتب نزول، بطون تودرتوی قرآن، مراتب فهم قرآن، تفاوت مراتب فهم و درک انسان‌ها، گنجینه اسرار الهی بودن انسان و برخی دیگر از دلایل ضرورت رهیافت عرفانی به قرآن به‌طور عام و آیات الاحکام به‌طور خاص است.

نمونه‌ای از رهیافت عرفانی به فقه و آیات الاحکام

برای تقریب به آنچه از آن به‌عنوان محاسن رهیافت عرفانی یاد می‌شود، مقایسه معتقد عرفا و فقها و دیدگاه آنان درباره ابعاد و جوانب طهارت شرعی به‌طور مطلق سودمند است. چنان‌که می‌دانیم یکی از مقدمات نماز طهارت است که شامل وضو، غسل و تیمم است.

طهارت در لغت به معنای نظافت و پاکیزگی است و به لحاظ فقهی پاکیزه کردن جسم است که با انجام هر یک از افعال سه گانه وضو، غسل و تیمم که نماز بدون یکی از آنها جایز نیست اطلاق می شود. لزوم هر یک از این ها برای نماز براساس شرایط و مقتضیات مکلف در قرآن کریم آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (مائده: ۶).

چنان که پیداست وضو به لحاظ فقهی اقسامی دارد و به طور کلی دو بخش است: افعال وضو و کیفیت وضو. افعال واجب در وضو چنان که آیه شریفه نیز بدان اشاره دارد، پنج چیز است، نیت، شستن صورت، شستن دست ها، مسح سر و پاها. در کیفیت وضو و واجبات آن هم هر چند اختلاف نظرهایی وجود دارد اما مشهور هفت چیز است.

اما طهارت و اقسام آن از منظر عرفان که گاهی از آن به طهارت عمومی و طهارت خصوصی (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۳۰) و از طهارت خصوصی که در مرتبه ای با عنوان طهارت اهل طریقت و در مرتبه ای عالی تر از آن به عنوان طهارت اهل حقیقت یاد می شود، ضمن تأکید بر لزوم رعایت آنچه در فقه از اعمال ظاهری آمده بر لزوم راه یابی به ابعاد باطنی و لایه های درونی معنایی تأکید می شود. براین اساس منظور از طهارت در عرفان در یک مرتبه ای طهارت و پاکیزه کردن نفس و عقل است و در مرتبه ای عالی تر طهارت سرّ است (آملی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۱۹ و ۲۳).

در طهارت نفس مکلف موظف به پیراستن نفس از تمام زشتی ها و رذایل اخلاقی است، چنان که در طهارت عقل موظف به پرهیز از افکار و اندیشه های گمراه کننده و شبهات رهزن سلوک است. و در افقی متعالی تر یعنی طهارت سرّ که مرتبه حقیقت است سالک موظف به روگردانی روح از مشاهده غیر به طور مطلق است (آملی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۱۹).

اصولاً عرفا معتقدند، از آنجا که باطن جای نگرستن حق است و ظاهر جای نگرستن خلق، جای نگرستن حق به پاکی سزاوارتر از جای نگرستن خلق است (شهید ثانی، ۱۳۷۱: ۴۶).

مولوی در مکتوبات آیه شریفه «الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» (معارج: ۲۳) را به جان نماز حمل کرده آورده است: اگرچه نماز عملی فضل‌مند است ولیکن جان نماز از صورت نماز فاضل‌تر است، چنان‌که جان آدمی از صورت او. جان و معنای نماز است که می‌ماند. چنان‌که فرمود: «الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ». پس صورت نماز را فقیه بیان می‌کند. اولش تکبیر، آخرش سلام. و جان نماز را فقیر بیان می‌کند که: «الصلوة اتصال بالله من حيث لا يعلمه الا الله».

شرط صورت نماز طهارت است با نیم من آب، و شرط جان نماز چهل سال به مجاهده جهاد اکبر دیده و دل خون کردن و از هفتصد حجاب ظلمانی برون رفتن و از حیات و هستی حق زنده شدن (مولوی، ۱۳۷۱: ۸۴). اصولاً منظور از ماء (آب)، در عرفان درحقیقت علوم و معارف الاهیانه است که همان حیات حقیقی‌اند؛ زیرا به بیان خدای تعالی که می‌فرماید حیات هر چیزی به آب است: «... وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» (انبیاء: ۳۰). در صورتی که منظور آب صوری و ظاهری باشد به‌هیچ‌رو جامع و فراگیر و شامل کُلِّ شَيْءٍ نخواهد بود؛ زیرا ملک، جن، افلاک و اجرام و امثال آن که مشمول عمومیت کُلِّ شَيْءٍ‌اند، حیاتشان به آب معهود نیست و از دایره شمول آیه شریفه خارج‌اند. بنابراین منظور از آب، حقیقت آب که همان علم و معرفت می‌باشد، است. چنان‌که آیه شریفه می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَنْسُجُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء: ۴۴). به‌طور روشن از حیات و معرفت کل موجودات سخن می‌گوید؛ زیرا تسبیح و تقدیس یک شیء تنها پس از معرفت و اقرار به وجود آن شیء متصور است چنان‌که مسَبِّح نیز باید دارای حیات صوری یا معنوی باشد.

چنان‌که در آیه شریفه «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...» (رعد: ۱۷). به اتفاق مفسران و محققان از عرفا، مراد از «ماء» علم است و مراد از اودیه قلوب و منظور از قَدَرها نیز استعداد و قابلیت ذاتی هر فرد است، چنان‌که آیه شریفه «...وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷). نیز منظور از ماء، همان علم الهی است، زیرا هیچ وجه و مناسبتی بین عرش صوری و آب صوری وجود ندارد (آملی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۱۴).

حاصل آنکه در نیت وضو سالک با قلب و روح‌اش پیمان می‌بندد که به‌هیچ‌روی عملی که مخالف رضایت حق تعالی است انجام ندهد و جمیع عباداتش را خالص برای خداوند گرداند و در

مرتبه‌ای بالاتر در درونش نیت می‌کند تا نه تنها غیر حق تعالی را نبیند، بلکه به غیر حق توجهی هم نکند. درواقع از نظر عارف حقیقت کلام امام حسین^(ع) که فرمود: «عَمِيتُ عَيْنٌ لَا تَرَاکَ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۴: ۱۴۲)، همین است.

اما در شستن صورت که از نظر عرفان اصل شستن باید با آب ریاضت از اقیانوس نور و مقام قدس الهی انجام شود و سالک مؤظف به شست‌وشوی قلب است از ناپاکی‌های تعلق به دنیا و مافیها، تاجایی که ممکن است در مراتب عالی این قلب‌شویی، دنیا را سه طلاقه کند. درواقع از نظر عرفان اسلامی طهارت واقعی مربوط به سر و روح است که باید از دنس توجه به غیر پاک شود. یعنی عینیت «فَأَيُّمًا تَوَلَّوْا فَنَّمَّ وَجْهُ اللَّهِ...» (بقره: ۱۱۵) چنان که در شستن دست‌ها، از تمام آنچه در دست دارد از نقد و جنس و دنیا و آخرت دست می‌شوید و به تعبیری از نظر عرفان دست شستن به معنی ترک از هر چیزی است که در تحت تصرف سالک است؛ چنان که در مراتب عالی و عالی‌تر عارف از علم و زهد و طاعت و همه آنچه از این امور به دست می‌آید مانند ثواب و جنت و حور و قصور دست می‌شوید. از این رو از رابعه عدویه نقل است: خداوند اگر تو را از خوف دوزخ می‌پرستم، در دوزخم بسوز، و اگر به امید بهشت می‌پرستم، بر من حرام گردان، و اگر از برای تو، تو را می‌پرستم، جمال باقی از من دریغ مدار. این مرتبه از عبادت همان عبادت احرار است که در کلام اهل البیت^(ع) آمده است.

مسح سر به معنی مسح عقل است به این معنا که توجه به نفس و عقل می‌کند تا ببیند آیا از محبت دنیا و آنچه متعلق به آن است از مال و جاه چیزی مانده است یا خیر و درمرتبه‌ای بالاتر به باطن و نهان‌خانه دلش مراجعه می‌کند تا ببیند از دنس انانیت و حدث غیریت که حاجب و مانع بین او و محبوب است مانده یا خیر. از حلاج نقل است که گفته: «بینی و بینک آئی یناز عنی فارفع بفضلک انی من البین». منظور از رجلین در اصطلاح عرفان یا قوه نظریه و علمیه است و یا قوه شهویه و غضبیه و منظور از مسح رجلین عبارت از جلوگیری از انحراف و کج‌روی هر یک از این دو قوه است و در مرتبه بالا و بالاتر تنزیه هر دو قوه علمیه و عملیه از سیر الّا بالله و فی الله. پس خلع نعلین در فاخلع نعلیک را اشاره بدان دانسته‌اند (آملی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۱۵).

بر همین اساس است که عرفا حدیث شریف پیامبر^(ص) «أَنَّ الْوُضُوءَ عَلَى الْوُضُوءِ نُورٌ عَلَى نُورٍ» (صدوق، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۱)، را به وضوی ظاهری و باطنی معنا کرده‌اند و معتقدند اگر وضوی ظاهری با وضوی باطنی که شرح مختصر افعال آن گذشت انجام پذیرد نور بر نور خواهد بود و قلب و دل سالک را نورانی کرده و آماده می‌کند برای ارتباط و اتصال با مبدأ هستی. با چنین رهیافتی این دست از سخنان معصومین^(ع) بهتر فهم و درک می‌شود.

در دعای منسوب به مولی امیرالمؤمنین^(ع) وارد است که: «اللَّهُمَّ نَوِّرْ ظَاهِرِي بِطَاعَتِكَ وَبَاطِنِي بِمَحَبَّتِكَ وَقَلْبِي بِمَعْرِفَتِكَ وَرُوحِي بِمُشَاهَدَتِكَ وَسِرِّي بِاسْتِقْلَالِ إِيْتِصَالِ حَضْرَتِكَ، يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۶). و یا آنچه در فقراتی از مناجات شعبانیه آمده است: «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أُنِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بَضِيَاءَ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ» (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۶۸۷).

و یا آن چیزی که مجلسی از کتاب انیس العابدین، از امام سجاده^(ع) نقل می‌کند:

اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ الَّذِينَ جَدُّوا فِي قَصْدِكَ فَلَمْ يَكِلُوا وَ سَلَكُوا الطَّرِيقَ إِلَيْكَ فَلَمْ يَعْدِلُوا وَ اعْتَمَدُوا عَلَيْكَ فِي الْوُضُوءِ حَتَّى وَصَلُوا قُرُوبَ قُلُوبِهِمْ مِنْ مَحَبَّتِكَ وَ آتَسَتْ نَفُوسُهُمْ بِمَعْرِفَتِكَ فَلَمْ يَقْطَعْهُمْ عَنْكَ قَاطِعٌ وَ لَا مَنَعَهُمْ عَنْ بُلُوغِ مَا أَمَلُوهُ لَدَيْكَ مَانِعٌ فِيمَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۱: ۱۵۵).

نتیجه

چنان که مشهور است، از یک سو در ادیان مختلف دو جنبه شریعت و طریقت به لحاظ اهمیت و کارکردی که دارند از وزن مساوی و متعادلی برخوردار نیستند، به طوری که معمولاً گفته می‌شود در مسیحیت کنونی جنبه طریقتی غالب است، در مقابل در یهودیت، غلبه با شریعت و احکام ظاهری و تکلیفی است.

مذهب کنفسیوس در چین نیز بیشتر ناظر به شریعت است، در حالی که مذهب تائوئی بیشتر ناظر به طریقت است؛ این همه در حالی است که اسلام با جامعیت خاص خودش میان این هر دو جمع کرده است و برخلاف بسیاری ادیان بر سه طریق معرفت، عمل و عشق تأکید می‌کند؛ پیامبر

اسلام^(ص) در همان حال که شمشیر می‌زند، به معراج می‌رود و دارای مقام جمع و جامع است و امت آن به عنوان امت وسط معرفی می‌شود. بنابراین یک راه و روش نزدیک شدن به این تساوی و تعادل، اهتمام اصولی و معقول به عرفان و ابعاد عرفانی اسلام و نیز حتی المقدور رهیافت عرفانی به آیات و روایات مربوط به احکام فقهی و شریعتی است.

از سوی دیگر، همچنان که در میان مسیحیان، الاهیون پروتستان در برخورد با دوره مدرن به اینجا رسیدند که اگر بخواهند مسیحیت را در این دوره حفظ کنند، باید به طرح مسئله ایمان رجوع کنند و ببینند که ایمان را در سده بیستم چگونه می‌توان احیا و حفظ کرد، آن‌گاه مسائل کلامی را در ذیل ایمان مطرح کنند بنابراین هم‌اکنون مسئله اصلی آنان احیای ایمان در دوره پست مدرن است، در عالم اسلام و وضعیت فعلی کشور ایران که گسترش آمار گرایش مردم و به‌ویژه جوانان به جنبش‌های نوپدید، گزارش می‌شود، می‌توان به عرفان و تصوف اسلامی به عنوان مسئله‌ای که در این وضعیت به حفظ دین و شریعت و استحکام ایمان در میان مردم کمک می‌کند نگاه کرد؛ یعنی اگر بخواهیم تعلق به اسلام ریشه یابد، جا دارد جدی‌تر به عرفان توجه شود. به‌ویژه اینکه در اسلام دست‌مایه‌ها و سرچشمه‌های حقیقی در اختیار است و در مرحله‌ای ریزتر رهیافت عرفانی به احکام فقهی و آیات مربوط به آن در قرآن می‌تواند به مسئله حفظ ایمان کمک کند چنان‌که در نتیجه‌اش التزام به احکام فقهی نیز جدی‌تر و بیشتر خواهد شد.

افزون‌بر آنچه اشاره شد، در یک نگاه کلی ادیان تنها یا به‌ویژه در نسبت با عرفان می‌توانند با هم گفت‌وگو کنند، برای عرضه قرآن به سایر ادیان و ملل نیز باید رهیافت عرفانی بدان مدنظر قرار گیرد. قرآن به‌ویژه در مقام عرفان دارای ظرفیت و جاذبه‌هایی است که می‌تواند در گوشه و کنار جهان مورد توجه و مخاطب قرار گیرد. تجربه دارا شکوه مسلمان دارای خدای واحد، در گفت‌وگو با عارفان هندوی در ظاهر دارای بیش از هزار خدا، مبین ظرفیت عرفان و به‌ویژه ضرورت آن در پیوند با قرآن است.^(۱۰)

نتیجه کاربردی این پژوهش، در حوزه اسلام و ایمان که در بخش پایانی مقاله بدان اشاره شد، نشان دادن پیامدهای بسیار مثبت رابطه فقه و عرفان است. پیوندی که در نتیجه آن فقه از یک سری مقررات صرفاً حقوقی محدود به مقررات دارای پشتوانه اخلاقی و معنوی تبدیل می‌شود و مسلمان و مؤمن مکلف، به هیچ رو قانع و خرسند از به‌جا آوردن نماز، روزه، زکات و حج و جهاد و عبادات

دیگر در قالب‌های معمول فقهی نخواهد بود و برای ارتباط با خدا، خود، جامعه و همنوعانش ابعاد و افق‌های بالاتری را مد نظر خواهد داشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. فقه در لغت به معنای مطلق فهم یا فهم دقیق مسائل نظری و دینی است (ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۳: ۳۷۰). طریحی با استناد به آیه شریفه: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴)، لا تفقهون را به فهم نکردن و درک نکردن معنا کرده است (طریحی، بی‌تا، ج ۶: ۳۵۵). چنان‌که در بیان معنای حدیث: «عَنِ النَّبِيِّ (ص) قَالَ: مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا يَنْتَفِعُونَ بِهَا بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا» (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۲۷: ۹۳)، آورده است: منظور از فقه در اینجا نه فهم است و نه فقه به معنای علم به احکام شرعی، بلکه مراد رشد و بالندگی در امر دین است (طریحی، بی‌تا، ج ۶: ۳۵۶). بصیرت دو گونه است یا موهوبی است، مطابق دعای پیامبر در حق علی (ع) آن هنگام که حضرت را به مأموریت یمن فرستاد، حیث قال: «اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۶: ۹۱). و یا کسبی است، مطابق آنچه در کلام امام علی به فرزندش امام حسن (ع) در نهج البلاغه آمده است: «تَفَقَّهُ فِي الدِّينِ». پس به لحاظ لغوی فقیه به معنی صاحب بصیرت است و سخن پیامبر (ص) که می‌فرماید: «لَا يَفْقَهُ الْعَبْدُ كُلَّ الْفَقْهِ حَتَّى يَمُوتَ النَّاسُ فِي ذَاتِ اللَّهِ وَحَتَّى يَرَى الْقُرْآنَ وَجُوهًا كَثِيرَةً ثُمَّ يُقْبَلُ عَلَى نَفْسِهِ فَيَكُونُ لَهَا أَشَدَّ مَقْتًا» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۲، ج ۷: ۵۳۰). اشاره بدان دارد و در اصطلاح، دانستن احکام شرعی فرعی از روی ادگه تفصیلی آن‌هاست. منظور از حکم شرعی آن چیزی است که شارع مقدس به عنوان شاریت برای موضوعات مختلف اعتبار کرده که به دو حکم شرعی تکلیفی مانند: وجوب، حرمت و حکم شرعی موضوعی همانند: ملکیت، زوجیت و ... تقسیم می‌شود. به تعبیری حکم شرعی قوانین صادر از سوی خدای تعالی برای سامان بخشیدن به زندگی مادی و معنوی انسان است.

براساس بیان فقیه عارف امام خمینی (ره) علم فقه، علمی است که به تربیت ظاهر و اریاض آن می‌پردازد و پس از انبیاء و اوصیاء (علیهم السلام) علمای ظاهری و فقها و محدثین، متکفل آنند (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۸۷).

اصطلاح فقه اصغر به احکام شرعی فرعی ناظر است در برابر فقه اکبر که به اصول معارف یعنی توحید، نبوت و معاد، اشاره دارد. موضوع علم فقه مصطلح - فقه اصغر افعال مکلفین و فایده آن سامان دادن زندگی انسان و اصلاح، تربیت و تزکیه فرد و جامعه است و شامل همه زمینه‌های زندگی فردی و اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و اخروی و دنیوی انسان می‌شود.

۲. عرفان عبارت است از علم به حضرت حق تعالی از حیث اسما و صفات و مظاهرش و علم به احوال مبدء و معاد و به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رها ساختن نفس از تنگناهای قید و بند جزئیت و پیوستن به مبدء خویش و اتصاف وی به نعت اطلاق (قیصری، ۱۳۷۷: ۶). به نظر امام خمینی؛ علم عرفان، علم به مبدء وجود و حقیقت و مراتب آن و بسط و قبض و ظهور و رجوع آن است. و پس از انبیا و اولیا علیهم السلام، فلاسفه و اعظم از حکما و اصحاب معرفت و عرفان متکفل آنند (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۸۷).

براساس آنچه ذکر شد، موضوع عرفان حقیقت موجود در سراسر هستی یعنی حق تعالی و روش سلوک است و مسائل آن عبارت از معرفت ارتباط جهان با خدا و رابطه خدا با جهان و به تعبیری بحث از قوس نزول و صعود و هدف آن خدا گونه شدن انسان و پیوستن او به مبدء خویش است (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۷۲). نتیجه اینکه هر دو دانش در مرتبه‌ای به دنبال رستگاری و سعادت انسان‌اند. فقه از طریق احکام عملی و ظاهری و عرفان از طریق احکام عملی و دستورات طریقتی و باطنی.

۳. «وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَ كَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ» (بقره: ۸۹)؛ «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۴۶)؛ «وَ جَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (یوسف: ۵۸)؛ «وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (مائده: ۸۳)؛ «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (انعام: ۲۰).

۴. «تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِيحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء: ۴۴)؛ «يَفْقَهُوا قَوْلِي» (طه: ۲۸)؛ «انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ» (انعام: ۶۵)، «وَ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» (انعام: ۹۸)، «وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوَّا عَلَى أَذْبَانِهِمْ نُفُورًا» (اسراء: ۴۶).

۵. «أَنْ عَلَيَّ» مَرَّ عَلَى قَاضٍ فَقَالَ أَعْرِفُ النَّاسِخَ مِنَ الْمُنْسُوخِ قَالَ لَا فَقَالَ هَلَكْتَ وَ أَهْلَكْتَ تَأْوِيلُ كُلِّ حَرْفٍ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى وَجْهِه» وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۲۰۲؛ بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۹۵ و ۱۱۰؛ نیز ج ۱۰۱، ص ۲۶۵؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۲؛ البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۰.

۶. «إِنَّ فِي الْقُرْآنِ مَا مَضَى وَ مَا يَخْدُثُ وَ مَا هُوَ كَاتِبٌ كَانَتْ فِيهِ أَسْمَاءُ الرِّجَالِ فَأَلْقَيْتَ وَ إِنَّمَا الْإِسْمُ الْوَاحِدُ مِنْهُ فِي وُجُوهٍ لَا يُحْصَى يَعْرِفُ ذَلِكَ الْوُصَاةُ» وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۹۶؛ بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۵۵ و ۹۵؛ بصائر الدرجات، ص ۱۹۵؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۲.

۷. «قَالَ تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ عَلَى سَبْعَةِ أَوْجُهٍ مِنْهُ مَا كَانَ وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ بَعْدُ تَعْرِفُهُ الْأَيْمَةُ ع» وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۹۷؛ بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۹۸؛ بصائرالدرجات، ص ۱۹۶. به جای سبعة احرف، «سبعة اوجه» هم نقل شده است.
۸. از پیامبر اکرم (ص) نقل است که فرمود: «لَا تُطَلَّقُوا النِّسَاءَ إِلَّا عَنْ رِبِّيَّةٍ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الذَّوَاقِينَ وَ الذَّوَاقَاتِ» ركن: تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۵، ص ۳۴۲؛ تفسیر مجمعالبیان، ج ۱۰، ص ۳۰۴؛ وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۹؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۲۸۰؛ طبرسی، مکارم/الأخلاق، ص ۱۹۷.
۹. «قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَسَأَلَهُ رَجُلٌ فِي كَمْ تَجِبُ الزَّكَاةُ مِنَ الْمَالِ فَقَالَ لَهُ الزَّكَاةُ الظَّاهِرَةُ أَمِ الْبَاطِنَةُ تُرِيدُ فَقَالَ أُرِيدُهُمَا جَمِيعاً فَقَالَ أَمَّا الظَّاهِرَةُ فَفِي كُلِّ أَلْفٍ خَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَلَا تَسْتَأْثِرُ عَلَى أَخِيكَ بِمَا هُوَ أَحْوَجُ إِلَيْهِ مِنْكَ» ركن: الكافي، ج ۳، ص ۵۰۰؛ وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۰؛ بحارالانوار، ج ۹۳، ص ۳۹؛ اعلامالدين، ص ۱۲۶.
۱۰. برای آگاهی بیشتر از جاذبه‌های معنوی عرفان و تصوف اسلامی درجهان معاصر بنگرید به مقاله فیلیپ جنکینز با عنوان «قدرت عرفان»، ترجمه فاطمه شاه‌حسینی، مجله عرفان / ایران شماره ۳۵ و ۳۶.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- آملی، حیدر بن علی. (۱۴۱۶ - ۱۴۱۴ / ۱۳۷۵ - ۱۳۷۳)، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزيز المحکم، حقه و قدّم له و علق عليه محسن الموسوی التبریزی، تهران: وزارت الثقافة و الارشاد الاسلامی.
- ابن ابی جمهور الاحسائی، محمد بن علی بن ابراهیم. (۱۹۸۳ / ۱۴۰۳ / ۱۳۶۱)، عوالی اللئالی الغریزیه فی الاحادیث الدینیّه، قدم له شهاب‌الدین النجفی المرعشی، تحقیق البحاثه المتتبع مجتبی العراقی، قم: سیدالشهداء.
- ابن تریکه. (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح جلال آشتیانی، چاپ دوم، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۶۷)، اقبال الأعمال، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی. [بی تا]، الفتوحات المکیه، دار الطباعة المصریه.
- ابن منظور. (۱۴۱۶ / ۱۹۹۶)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۲)، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامية.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۸۸)، «احیاء علوم الدین غزالی و ضرورت احیاء آن در روزگار ما»، فصلنامه جاویدان خرد، سال ششم، شماره چهارم.
- تابنده، نورعلی. (۱۳۸۹)، «عرفان و فقه: تنظیم یا تصحیح قوانین»، عرفان / ایران، شماره ۳۵ و ۳۶، تهران: حقیقت.
- حر عاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۳ / ۱۳۶۲)، وسائل الشیعة الى تحصیل مسائل الشریعة، اعتنى بتصحيحه و تحقیقه و تذييله عبدالکريم الربانى الشيرازى، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسینی استرآبادی، شرف الدین. (۱۴۰۹)، تأویل الآيات الظاهرة، قم: انتشارات جامعه مدرسين.
- رازی، ابوالفتح حسین بن علی. (۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن. (۱۴۱۴)، الاتقان فی علوم القرآن، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۳۷۱)، التنبيهات العلیه علی وظائف الصلاة القلبیة، مصحح صفاءالدین بصری، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی. (۱۳۶۴)، ثواب الأعمال، قم: شریف رضی.
- _____ . (۲۰۰۵ / ۱۴۲۶ / ۱۳۸۴)، من لا یحضره الفقیه، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، رضی الدین حسن بن فضل. (۱۴۱۲)، مکارم الأخلاق، قم: شریف رضی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین. (بی تا)، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی، (بی جا)، المکتبه المرتضویه.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۰)، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۳۴۲)، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه.
- قاضی طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۳)، آیت الحق، ترجمه محمدعلی قاضی نیا، تهران: حکمت.

- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۷)، *رسایل قیصری*، تصحیح جلال آشتیانی، چاپ دوم، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- گنابادی، ملا سلطان محمد. (۱۳۷۹)، *مجمع السعادات*، تهران: حقیقت.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴)، *بحار الانوار*، بیروت: الوفاء.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۶۲)، *میزان الحکمه*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- مصباح یزدی. (۸۷/۶/۲۴)، *هفته نامه پرتو سخن*، گزیده سخنان آیت الله مصباح.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد بلخی. (۱۳۷۱)، *مکتوبات مولانا جلال الدین رومی*، مصحح توفیق هاشم پور سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل. (۱۳۵۷)، *کشف الاسرار و عده الابرار*: معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.