

## فقه و عرفان

### ضرورت رهیافت عرفانی به فقه و آیات الاحکام

شهرام پازوکی<sup>۱</sup>

محمد نصیری<sup>۲</sup>

**چکیده:** هر چند 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، قرائی 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. درحالی که 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  
دربیافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۲/۲۲ پذیرش مقاله:

## 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 درنتیجه غافل شدن از تأثیری که هر یک بر دیگری داشته، اشاره کرد. از این‌روست که جدا کردن کلام از حکمت؛ و فقه<sup>(۱)</sup> از عرفان<sup>(۲)</sup> 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 برونو رفت 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 به عنوان دو علم، و جست‌وجو در کیفیت تأثیر متقابل هر یک بر دیگری، یکی از موضوعات جدای مغفول‌unge در جامعه علمی کشور است. در حالی که 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، ۱۳۸۷: ۳۷).

پیداست، بررسی نسبت میان عرفان و فقه به لحاظ 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 به لحاظ 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 بپردازد.

- هر یک از دو دانش فقه و عرفان از جمله علومی هستند که به طور مستقیم از مائدۀ 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<sup>(ص)</sup> 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 حداًکثر به قرون دوم و سوم و دستگاه‌مند شدن هر یک از این دو 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 بکائیں، زهاد و عباد در افواه مردم رایج بوده است. به تعبیری نه آیاتی که در آن ماده «عرف» (بقره: ۸۹ و ۱۴۶؛ یوسف: ۵۸؛ مائدۀ: ۸۳؛ انعام: ۲۰).<sup>(۳)</sup> 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)،<sup>(۴)</sup> 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 محة البيضاء 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 آیة شریفه: «وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لَيَنْفِرُوا كَافَةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلٌّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لَيَنْفَقُهُوا فِي الدِّينِ وَ لَيُنَذِّرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه: ۱۲۲)، می‌نویسد: فقه در عصر نخست اسلام مطلقاً بر عالم آخرت، شناخت دقایق نفس و اسباب تباہی 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 مستغنى از آن، بلکه معاضد هم‌اند. چنان که هیچ‌یک از این دو دانش جاگیر دیگری و قائم به وظایف و اهداف دیگری نبوده و نیست، زیرا هم به لحاظ 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. چنان که سخن گفتن عرفا از شریعت و طریقت تا مرتبه عالی حقیقت نیز در تأکید بر همین نکته قابل فهم است. در شرایط عادی چنان که اشاره شد

و از اهداف هر یک برمی‌آید، سخن در کار کرد حداقلی و حداکثری هر یک می‌تواند در اشاره به گوهر و صدف دین و سهمی که هر یک در ایصال به آن گوهر می‌تواند داشته باشد، مورد توجه قرار گیرد.

- از نکات پیش‌گفته می‌توان استفاده کرد که این پژوهش بهیچ‌رو در صدد بررسی و تشریح تفاوت‌های 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 بهویژه 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 مقصدی‌اند. حال سخن در این است که هر یک از دو برداشت فقهی و عرفانی چگونه به هدف رسالت ختمی مرتبط<sup>(ص)</sup> و با روش قرآن در ارائه برنامه سلوک نزدیک‌تر می‌شود و از این میان چگونه می‌توان مانع فاصله بیشتر این دو دانش شد و به تعبیری چگونه می‌توان از این حیث بین فقهی و عارف قربات و تفاهم ایجاد کرد و به این کلام مرحوم سید علی آفای قاضی طباطبائی رسید که فرمود: «نعم رجل أَن يكون فقيهاً صوفياً» (قاضی طباطبائی، ۱۳۸۳: ۱۴۰)، تا درنتیجه هر یک از این دو دانش هرچه 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 می‌شود، مستقیم یا غیرمستقیم متخذ از قرآن کریم‌اند. چنان‌که سیره و سنت پیامبر<sup>(ص)</sup> و ائمه معصومین<sup>(ع)</sup> و نیز قواعد فقهی و اصولی با کم و زیاد مبتنی بر قرآن و شرح و فهم آن‌اند. پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> که به صریح آیات زیر:

- ۱- «... وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴).
- ۲- «وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (نحل: ۶۴).
- ۳- «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأَمْمَيْنِ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتَنَزَّلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيْهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لِفَيْ ضَلَالٌ مُبِينٌ» (جمعة: ۲).

مسئول 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 امیر المؤمنین<sup>(۴)</sup> (فی حدیث له مع معاویه)...«أَنِّي سَعَطْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص)؛ لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ...» (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ۵۸۴). در روایتی دیگر نیز آمده است: «إِنَّ لِالْقُرْآنِ ظَهَراً وَ بَطْنًا، وَ لَبْنَهُ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ بَطْنٍ» (احسایی، ۱۹۸۳، ج ۴: ۱۰۷). و یا روایاتی که از اهل بیت<sup>(۴)</sup> نقل شده و می‌گوید: تأویل هر حرفی از قرآن بر وجودی است (سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۰)<sup>(۵)</sup> و یا می‌فرماید همانا هر اسم از اسمای قرآن دارای وجوده بی‌شماری است که اوصیا آن را می‌فهمند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۵ و ۹۵)<sup>(۶)</sup>؛ و یا روایاتی که تأکید می‌کند بر اینکه شخص، فقیه کامل نمی‌شود تا برای قرآن وجودی قرار دهد (سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۸۹)؛ و یا روایاتی که می‌گوید 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).<sup>(۷)</sup>

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 سندی، 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<sup>(ص)</sup> و ائمه اطهار<sup>(ع)</sup> بوده و علمای مسلمان مجاز به ورود به این حیطه و اظهار نظر در این باب نیستد؟

در مرتبه‌ای عام‌تر افزون‌بر روایاتی که در ذیل برخی آیات به عنوان تفسیر یا تأویل و یا معنای درونی و باطنی آیات از طریق معصومین<sup>(۸)</sup> وارد شده است، آیا می‌توان تصور معنای جدیدتر برای آیات کتاب مجید داشت تا درنتیجه 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. در واقع 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.

به‌تعییری، چنان‌که 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 اصطباد است. به عنوان مثال به لحاظ فقهی «قاعدة قصاص» که از آیه شریفه «وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حِيَاةٌ» یا **أُولَى الْلَّيْلَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَقَوَّنَ**» (بقره: ۱۷۹)، استفاده می‌شود. در تکمیل همین اصل «قاعدة عفو» یا مقام عرفانی عفو و گذشت از آیه شریفه «وَلَيَغْفِرُوا وَلَيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (نور: ۲۲)، استفاده می‌شود و در مرتبه‌ای عالی‌تر، «قاعدة طلایب احسان» از آیه شریفه **«الَّذِينَ يُفْقِدُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»** (آل عمران: ۱۳۴). استفاده می‌شود و بدین ترتیب فضای احکام جزائی اسلام را بسیار لطیف‌تر می‌نمایاند. در واقع در رهیافت عرفانی به فقه به‌دبیل افزایش دایره تأثیر این احکام هستیم، چنان‌که امروزه حتی در مسائل کیفری و جزایی به‌روشنی از عامل معنوی جرم و ضرورت وجود سوءیت در بزمکاری سخن گفته می‌شود و یا از تقسیم قتل به قتل عمد و غیرعمد یاد می‌شود، در عرفان نیز به‌دبیل توسعه و گسترش این عناصر هستیم. همان‌طور که هر کجا اثبات شود که شخصی در ارتکاب جرم سوءیت و عدم نداشته حکم به برائت و بی‌گناهی او به‌ویژه در حق الله و تحفیف 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.

در واقع همان‌طور که رهیافت به مجازات در احکام حقوقی به‌ویژه امروزه تأکید بر رویگردانی از رویکرد کین خواهانه 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 چنان که گذشت، قرآن کریم درباره قصاص می‌فرماید: «وَ لَكُمْ فِي الْفَضَّالِ حَيَاةٌ يَا أُولَى الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹)، ولی به زبان اخلاقی می‌فرماید اگر عفو کنید برای شما بهتر است. یا درباره طلاق هرچند در کلام معصوم مجاز شمرده شده و اختیار آن را در دست مرد قرار داده است اما به درستی 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).<sup>(۸)</sup>

چنان که دخالت محیط و اخلاق اجتماعی در تکمیل قواعد و قوانین انکارناکردنی است، به عنوان مثال بیش از چهارده قرن شوهران زنانشان را طلاق می‌دادند وقتی این آیه قرآن نازل شد که: «... فَاعْتُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا» (نساء: ۳۵)، کسی بدان توجه نمی‌کرد و بیشتر یک توصیه اخلاقی تلقی می‌شد، ولی ناگهان آیه شریفه به صورت قاعدة حقوقی الزام آور درآمد. 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:

درباره آنچه در فقه به عنوان واجبات و مستحبات شناخته است سفارش قرآن در ذیل عنوانیں کلی و ذومراتی که در طیف وسیعی از مراحل ضعیف و شدید جای می‌گیرد، به انجام اعمال نیک و پسندیده است، تا کسانی که عندری دارند کمترین مراتب و

کسانی که توشه ایمانی، توان، فراغت و همت بیشتری دارند مراتب عالی و عالی‌تر را انجام دهنند. به عنوان مثال خداوند متعال در آغاز طولانی ترین سوره قرآن وقتی «اقامه صلاة» و «لزوم اقامه به اتفاق» را از نشانه‌های رستگاری پرهیزکاران می‌شمارد: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمَمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» (بقره: ۲). منظور از صلاة مطلق نماز است نه اینکه منحصر به نماز واجب باشد (صبح‌یزدی، 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 نامنوبی و ماندن در دفتر مسلمانی کفايت می‌کند. در حالی که همین دستورها، تشویق‌ها و ترغیب‌ها چنان که نهی‌ها، هشدارها و انذارها، 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 افتاد. رهیافت عرفانی به قرآن به‌طور کلی و به احکام شرعی و فرعی، آیات مربوط به آن به‌طور 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 الاهی است.

نمونه دیگر برای تبیین شیوه قرآن در بیان احکام، عطف توجه به اصطلاح زکات است. زکات که یک اصطلاح صدرصد 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 اتفاق 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 تعلم و درک باشد، عنوان زکات را به حقوق مالی که طبق فتوای مشهور به «نه چیز» تعلق می‌گیرد و مصرف آن بر ذریه پیامبر (ص) حرام است اختصاص داده‌اند. در حالی که آیه شریفه: «الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَرَكَّبِي» (لیل: ۱۸)، کسی را ستایش می‌کند که از اموالش بخشن 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 اصطلاح گذاری‌ها از روایات، سیره و سنت معصومین<sup>(ع)</sup> بهره جسته‌اند و به هیچ‌رو در مقام تقيیح

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<sup>(ع)</sup> پرسیدند زکات واجب چقدر است؟ حضرت می‌فرمایند زکات ظاهر را می‌گویی یا زکات باطن را؟ شخص عرض می‌کند هر دو را بفرمائید. امام می‌فرمایند زکات ظاهر آن است که اگر ندهی اساساً جزء مسلمانان محسوب نمی‌شود و طاغی به شمار می‌آیی؛ اما زکات باطن این است که چیزی را برای خودت درحالی که برادرت بدان محتاج است ذخیره نکنی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۵۰۰).<sup>(۹)</sup>

و در روایتی دیگر از علی بن الحسین<sup>(ع)</sup> نقل است که فرمود: «مَنْ كَانَ عِنْدَهُ فَضْلٌ ثُوْبٌ فَعَلِمَ أَنَّ بِحَضْرَتِهِ مُؤْمِنًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فَلَمْ يَدْفَعْهُ إِلَيْهِ أَكْبَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي النَّارِ عَلَى مُنْخَرِيْهِ» (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<sup>(ص)</sup> نقل است: «فَالَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى مَا آمَنَ بِي مَنْ بَاتَ شَبَّعَانًا [شَبَّعَانَ] وَ أَخْوَهُ الْمُسْلِمُ طَأَوْ» (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۲۴: ۲۲۶ و 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 این‌باره 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 شبی 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: بارخدا دادیم از ما راضی و خشنود هستی؟ و اهل خصوص که جمله مال بذل کنند ثمرة عمل ایشان آن است که الله گوید بنده من به آنچه کردی از من راضی و خشنود هستی؟ و شیان بینهما؛ و چه فرق اساسی و فاصله است بین این دو (میبدی، ۱۳۵۷، ج ۱: ۵۶-۵۷).

گو اینکه از نظر قرآن انسان وقتی مشمول عنایت، حرمت و رحمت بیشتر الاهی قرار می‌گیرد که فراتر از آن چیزی که امروزه و تاکنون از قرآن فهمیده شده و به آن عمل شده، انجام دهد. در نمونه‌ای دیگر خداوند می‌فرماید: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ»\* وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ» (فجر: ۱۵-۱۶). خداوند متعال برای بیان حکمت آن اکرام و علت آن انکار و اهانت و خواری می‌فرماید: «كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ أَلِيَّتِيمَ»\* وَ لَا تَحَاضُونَ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ» (فجر: ۱۷-۱۸). خداوند نمی‌فرماید علت خواری شما اطعام نکردن مسکین [و لا تطعمون المسكين] است که اگر این بود شاید می‌شد که با زکات یا دیگر اتفاق‌ها بدان عمل کرد، بلکه می‌فرماید: علتش این بود که افزون‌بر اینکه مسکین را طعام می‌دهید می‌باید هم‌دیگر را تشویق به رسیدگی به فقرا می‌کردید و نکردید. این سبب تنگی رزق و خواری و ذلت شماست.

سؤال این است که این اصل «الزوم تشویق و ترغیب رسیدگی به فقرا» ذیل کدام اصطلاح فقهی یا اصولی قرار می‌گیرد؟ در مرحله‌ای بالاتر و در مرتبه‌ای عالی‌تر خداوند در سوره‌ای دیگر می‌فرماید: «فَلَا افْتَحْمَ الْعَقَبَةَ»\* وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ؟ فَكُّ رَبَّةٌ»\* أوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَةٍ» (بلد: ۱۱-۱۴). کسانی که گرفتار عذاب الهی شدند، از گردن نگذشتند. گردن 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 زیان عرفان از آن به «مقام ایثار» ازویی و «مقام احسان» ازویی دیگر یاد می‌شود، در کجای دایره احکام و اصطلاحات فقهی مرسوم جای می‌گیرد؟ و این‌همه با همه مراتب و لایه‌ها، 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، افق‌های جدید و شگفت دیگری نمایان می‌شود.

در جانب نواهی و منکرات نیز موضوع لایه‌های درونی و مراتب معنایی و مصداقی آیات و اصطلاحات قرآن کاملاً قابل تأمل و دقت است و فضاهای جدیدی را پیش روی اهل ایمان می‌گشاید. به عنوان مثال ممکن است تصور شود تأکید فراوان قرآن بر مسئله لزوم پرهیز از شرك، به‌ویژه امروزه که موضوع بتپرستی مطابق تصوری که در جزیره العرب از آن بوده، چندان مصداقی ندارد و حتی پیروان ادیان غیرابراهیمی نیز تصور پرستش نمادهای مادی دینی‌شان 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 چنان‌که معروف و مشهود است شرک و شریک قائل شدن برای خداوند منحصر در بتپرستی ظاهری شود، اما اگر مراتب درونی‌تر اصطلاح شرک یعنی ریا و سمعه به‌ویژه در اعمال عبادی و در مرحله‌ای بالاتر اعتماد و امید بستن بر غیر خدا در همه اعمال و رفتار مراتب عالی‌تر و بالاتر از آن دیدن غیر خدا در عالم هستی شرک به‌شمار آید، سرّ تأکیدهای قرآن بر لزوم پرهیز از شرک بیشتر نمایانده شده و درنتیجه این آیات همواره و تازمانی که از حیات انسان در این جهان می‌توان سخن گفت، مصادق داشته و نه تنها کهنه نمی‌شود بلکه ابعاد جدی‌تر و عمیق‌تری می‌یابد.

نمونه‌ای 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 (گنبدی، ۱۳۷۹: ۴۱۰) و ذوالفارق وجود مبارک علی<sup>(۴)</sup> که به درست یا غلط دارای دو لبه معروفی شده است، این دو لبه به لحاظ عرفانی دو لبه ذکر و فکر سالک است که شیطان نفس را می‌کشد. چنان‌که سلام و سلم بودن اسلام که در تعامل به نظام بین‌الملل 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 بواطئی هستند.

## تمایز مقام اسلام و ایمان

بی تردید، قرآن کریم بین دو مقام اسلام و ایمان تمایز قائل شده است: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ إِنْ تُطْبِعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَا يَلْتَهِنُكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (حجرات: ۱۶).

اگر بتوان مقام اسلام را به حیثیت رسالت پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> و مقام ایمان را به حیثیت ولوی آن حضرت<sup>(ص)</sup> 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<sup>(ص)</sup> شده و قواعد و قوانین آن را پذیرفته است و از آثار و فواید و پامدهای حقوقی و اجتماعی آن نظیر ارث، ازدواج، غنایم و غیره بهره‌مند می‌گردد. ولی مقام ایمان مقام تسلیم قلب است. چنان‌که آیه شریقه پیش گفته، دربرابر اعراب که می‌گویند ما ایمان آورديم، می‌فرماید شما نه اسلام آورديد 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 الى الحقی و ولوی پیامبر<sup>(ص)</sup> سرچشمeh 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 به طور عام و آیات الاحکام به طور خاص است.

### نمونه‌ای از رهیافت عرفانی به فقه و آیات الاحکام

برای تقریب به آنچه از آن به عنوان محسن رهیافت عرفانی یاد می‌شود، مقایسه معتقد عرفانی و فقهی و دیدگاه آنان درباره ابعاد و جوانب طهارت شرعی به طور مطلق سودمند است. چنان‌که می‌دانیم یکی از مقدمات نماز طهارت است که شامل وضو، غسل و تیمّ 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 وضع، غسل و تیم که نماز بدون یکی از آنها جایز نیست اطلاق می‌شود. لزوم هر یک از اینها 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 بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهُرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مَنْكُمْ مِنَ الْغَابِطِ أَوْ لَامْسَتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجْدُوا مَاءً فَتَمَمُّوْا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ مَنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَاجٍ وَلَكُنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرُكُمْ وَلَيُتَمِّمَ عَمَّتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (مائده: ۶).

چنان‌که پیداست وضو به لحاظ فقهی اقسامی دارد و بهطور کلی دو بخش است: افعال وضع و کیفیت وضع. افعال واجب در وضو چنان‌که آیه شریفه نیز بدان اشاره دارد، پنج چیز است، نیت، شستن صورت، شستن دست‌ها، مسح سر و پاهایا. در کیفیت وضع واجبات آن هم هرچند 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، بی‌تا، ج ۱: ۳۳۰) و از طهارت خصوصی که در مرتبه‌ای با عنوان طهارت اهل طریقت و در مرتبه‌ای عالی‌تر از آن به عنوان طهارت اهل حقیقت یاد می‌شود، ضمن تأکید بر لزوم رعایت آنچه در فقه از اعمال ظاهری آمده بر لزوم راه‌یابی به ابعاد باطنی و لایه‌های درونی معنایی تأکید می‌شود. براین اساس منظور از طهارت در عرفان در یک مرتبه‌ای طهارت و پاکیزه کردن نفس و عقل است و در مرتبه‌ای عالی‌تر طهارت سر است (آملی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۲۳ و ۱۹).

در طهارت نفس مکلف مؤظف به پیراستن نفس از تمام زشتی‌ها و رذایل اخلاقی است، چنان‌که در طهارت عقل مؤظف به پرهیز از افکار و اندیشه‌های گمراه‌کننده و شباهات رهزن سلوک است. و در افقی متعالی‌تر یعنی طهارت سر که مرتبه حقیقت است سالک مؤظف به روگردانی روح از مشاهده غیر به طور مطلق است (آملی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۱۹).

اصولاً عرفاً معقدند، از آنجاکه باطن جای نگریستن حق است و ظاهر جای نگریستن خلق، جای نگریستن حق به پاکی سزاوارتر از جای نگریستن 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: «الصلة 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 هفت‌قصد 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 الایه‌اند که همان حیات حقیقی‌اند؛ زیرا به بیان خدای تعالیٰ که می‌فرماید حیات هر چیزی به آب است: «... وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» (انیاء: ۳۰). در صورتی که منظور آب صوری و ظاهری باشد بهیچ‌رو جامع و فراگیر و شامل کُلَّ شَيْءٍ نخواهد بود؛ زیرا ملک، جن، افلاک و اجرام و امثال آن که مشمول عمومیت کل شیء‌اند، 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 مَنْ شَيْءٌ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَقْهُنُونَ تَسْبِيْحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيلًا 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 مسبیح نیز باید دارای حیات صوری یا معنوی باشد.

چنان‌که در آیه شریفه «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَأَلَتْ أُوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...» (رعد: ۱۷). به اتفاق مفسران و محققان از عرفاء، مراد از «ماء» علم است و مراد از اودیه قلوب و منظور از قدرها نیز استعداد و قابلیت ذاتی هر فرد است، چنان‌که آیه شریفه «...وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷). نیز منظور از ماء، همان علم الهی است، زیرا هیچ وجه و مناسبی 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 تعالیٰ 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<sup>(ع)</sup> که فرمود: «عَمِيَّتْ عَيْنٌ لَا تَرَأْكَ» (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 شست و شوی قلب است از ناپاکی‌های تعلق به دنیا و مافیها، تاجایی که ممکن است در مراتب عالی این قلب‌شویی، دنیا را سه‌طلاقه کند. درواقع از نظر عرفان اسلامی طهارت واقعی مربوط به سر و روح است که باید از دنس توجه به غیر پاک شود. یعنی عینت «فَإِنَّمَا تُولُّوا فَثَمَّ 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 به‌تعبری از نظر عرفان دست شستن به‌معنی ترک از هر چیزی است که در تحت تصرف سالک است؛ چنان‌که در مراتب عالی و عالی‌تر عارف از علم و زهد و طاعت و همه آنچه از این امور به‌دست می‌آید مانند ثواب و جنت و حور و قصور دست می‌شوید. از این‌رو از رابعه عدویه نقل است: خداوندا 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 اهل‌البیت<sup>(ع)</sup> آمده است.

مسح سر به‌معنی مسح عقل است به این معنا که توجه به نفس و عقل می‌کند تا بیند 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 نهان خانه دلش مراجعه می‌کند تا بیند 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 آنی بیناز عنی فارفع بفضلک آنی 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 در اصطلاح عرفان از جلوگیری از انحراف و کج روی هر یک از این دو قوه است و در مرتبه بالا و بالاتر تنزیه هر دو قوه علمیه و عملیه از سیر الا 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 حديث شریف پیامبر<sup>(ص)</sup> «أَنَّ الْوُضُوءَ عَلَى الْوُضُوءِ نُورٌ عَلَى نُورٍ» (صدق، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۱)، را به وضوی ظاهري و باطنی معنا کرده‌اند و معتقدند اگر وضوی ظاهري با وضوی باطنی که شرح مختصر افعال آن گذشت انجام پذيرد 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 اين دست از سخنان معصومین<sup>(ع)</sup> بهتر فهم و درک می‌شود.

در دعای منسوب به مولی امير المؤمنین<sup>(ع)</sup> وارد است که: «اللَّهُمَّ نَوْرُ ظَاهِرِي بِطَاعَتِكَ وَبِأَطْنَابِنِي بِمَحِبَّتِكَ وَقَلْبِي بِمَعْرِفَتِكَ وَرُوحِي بِمُسَاہَدَتِكَ وَسَرِّي بِاسْتِقْلَالِ إِتَّصَالِ حَضْرَتِكَ، يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۶). و یا آنچه در فقراتی از مناجات شعبانیه آمده است: «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْاِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أَنْرِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِياءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجْبَ النُّورِ فَصَلِّ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ وَ تَصِيرْ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ» (ابن طاوس، ۱۳۶۷: ۶۸۷).

و یا آن چیزی که مجلسی از کتاب انسیس العابدین، از امام سجاد<sup>(ع)</sup> نقل می‌کند:

اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ الَّذِينَ جَدُوا فِي تَصْدِيكَ فَلَمْ يُنَكِّلُوا وَ سَلَكُوا الْطَّرِيقَ إِلَيْكَ فَلَمْ يَغْدِلُوا وَ اعْتَدُمُوا عَلَيْكَ فِي الْوُصُولِ حَتَّى وَصَلُوا فَرَوَيْتَ قُلُوبَهُمْ مِنْ مَحِبَّتِكَ وَ آئَسْتَ نُفُوسَهُمْ بِمَعْرِفَتِكَ فَلَمْ يَنْطَعِمُوهُمْ عَنْكَ قَاطِعَ وَ لَا مَنْعِمُوهُمْ عَنْ بُلُوغِ مَا أَمْلُوهُ لَدَيْكَ مَانِعٌ فَهُمْ فِيمَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۱: ۱۵۵).

## نتیجه

چنان‌که مشهور است، ازیکسو در اديان مختلف دو جنبه شريعت و طريقت به لحاظ اهمیت و کارکردی که دارند از وزن مساوی و متعادلی برخوردار نیستند، به طوری که معمولاً گفته می‌شود در مسيحيت کنونی جنبه طريقتی غالب است، در مقابل در یهوديت، غلبه با شريعت و احکام ظاهري و تکلیفي است.

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

اسلام<sup>(ص)</sup> 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 پرتوستان 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 بینند که ایمان را در سده بیستم چگونه می‌توان احیا و حفظ کرد، آن‌گاه مسائل کلامی را در ذیل ایمان مطرح کنند بنابراین هم اکنون 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 الترام به احکام فقهی نیز جدی‌تر و بیشتر خواهد شد.

افزون بر آنچه اشاره شد، در یک نگاه کلی ادیان تنها یا بهویژه در نسبت با عرفان می‌توانند با هم گفت و گو 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 گوش و کنار جهان مورد توجه و تخاطب قرار گیرد. تجربه دارا شکوه مسلمان دارای خدای واحد، در گفت و گو با عارفان هندوی در ظاهر دارای بیش از هزار خدا، میان ظرفیت عرفان و بهویژه ضرورت آن در پیوند با قرآن است.<sup>(۱۰)</sup>

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. بیوندی که در نتیجه آن فقه از یک سری مقررات صرفاً حقوقی محدود به مقررات دارای پشتونه اخلاقی و معنوی تبدیل می‌شود و مسلمان و مؤمن مکلف، به هیچ رو قانع و خرسند از به جا 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 ۲: ۳۷۰). طریحی با استناد به آیه شریفه: «تَسْبِحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا يَنْفَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴)، لاتفاقون را به فهم نکردن و در کنکردن معنا کرده است (طریحی، بی‌تا، ج ۶: ۳۵۵). چنان‌که در بیان معنای حدیث: «عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمْتَى أُرْبَعِينَ حَدِيثًا يَنْتَفِعُونَ بِهَا بَعْثَةُ اللَّهِ يَوْمُ الْقِيَامَةِ فَيَهُا 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<sup>(۴)</sup> آن هنگام که حضرت را به مأموریت یمن فرستاد، حیث قال: «اللَّهُمَّ فَقَهْهُ فِي الدِّينِ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۶: ۹۱). و یا کسبی است، مطابق آنچه در کلام امام علی به فرزندش امام حسن<sup>(۴)</sup> در نهج البلاغه آمده است: «فَقَهْ فِي الدِّينِ». پس به لحاظ لغوی فقهیه به معنی صاحب بصیرت است و سخن پیامبر<sup>(ص)</sup> که می‌فرماید: «لَا يَفْقَهُ الْعَبْدُ كُلُّ الْفَقِهِ حَتَّى يَمْقُتَ النَّاسَ فِي ذَاتِ اللَّهِ وَ حَتَّى يَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوهاً كَثِيرَةً كُمْ يُبْلِلَ عَلَى نَفْسِهِ فَيَكُونُ لَهَا أَشَدَّ مَقْتًا» (محمدی ری شهری، ۱۳۶۲، ج ۷: ۵۳۰). اشاره بدان دارد و در اصطلاح، داشتن احکام شرعی فرعی از روی ادلۀ تفصیلی آن‌هاست. منظور از حکم شرعی آن چیزی است که شارع مقدس به عنوان شارعیت 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 فقهیه عارف امام خمینی<sup>(ره)</sup> علم فقه، علمی است که به تربیت ظاهر و ارتیاض آن می‌پردازد و پس از انبیاء و اوصیاء (علیهم السلام) علمای ظاهري و فقهاء و محدثین، متکفل آنند (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۸۷).

اصطلاح فقه اصغر به احکام شرعی فرعی ناظر است دربرابر 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 اسماء و صفات و مظاهرش و علم به احوال مبدأ و معاد و به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احادی حق تعالی است و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رها ساختن نفس از تنگی‌های قید و بند جزئیت و پیوستن به مبدأ خویش و اتصاف وی به نعت اطلاق (قیصری، ۱۳۷۷: ۶). به نظر امام خمینی؛ علم عرفان، علم به مبدأ 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 اعاظم از حکما و اصحاب معرفت و عرفان متکفل آند (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 مبدأ خویش است (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۷۲). نتیجه اینکه هر دو دانش در مرتبه‌ای به‌دبیل رستگاری و سعادت انسان‌اند. فقه از طریق احکام عملی و ظاهري و عرفان از طریق احکام عملی و دستورات طریقی و باطنی.

۳. «وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدَّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَقْبِلُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ» (بقره: ۸۹)؛ «الَّذِينَ أَتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ بِعِرْفَوْنَةِ كَمَا يَعْرُفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لِيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۴۶)؛ «وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَذَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفُوهُمْ وَهُمْ لَهُمْ مُنْكَرُونَ» (یوسف: ۵۸)؛ «وَإِذَا سَعَوْنَا مَا أُنْزَلَ إِلَي الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُهُمْ تَفَيَّضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (مائده: ۸۳)؛ «الَّذِينَ أَتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ بِعِرْفَوْنَةِ كَمَا يَعْرُفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (اعلام: ۲۰).

۴. «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكُنْ لَا يَنْقَهُونَ تَسْبِيحُهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء: ۴۴)، «يَقُهُوا قَوْلٍ» (طه: ۲۸)، «أَنْطَرَ كَيْفَ نُصَرَّفُ الْآيَاتِ لِعَلَمِ يَقْهُونَ» (اعلام: ۶۵)، «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةً فَمُسْتَقْرٌ وَمُسْتَوْدِعٌ قَدْ فَصَلَنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَقْهُونَ» (اعلام: ۹۸)، «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكْتَنَةً أَنْ يَقْهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَجَهَهُ وَلَوْا عَلَى أَذْبَارِهِمْ نُفُورًا» (اسراء: ۴۶).

۵. «أَنَّ عَلَيَّ إِلَيَّ» مَرَّ عَلَى قَاضٍ فَقَالَ أَتَعْرِفُ النَّاسَخَ مِنَ النَّسُوخِ قَالَ لَهُ فَقَالَ هَلْكُتْ وَأَهْلَكْتْ تَأْوِيلُ كُلِّ حَرْفٍ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى وُجُوهٍ» 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 يَضَى وَمَا يَعْدُثُ وَمَا هُوَ كَائِنٌ كَانَتْ فِيهِ أَسْمَاءُ الرِّجَالِ فَالْقِيَتْ وَإِنَّمَا الْإِسْمُ الْوَاحِدُ مِنْهُ فِي وُجُوهٍ لَا يُحْصَى بِعْرَفُ ذَلِكَ الْوُصَّاَة» 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. «فَالْتَّقِسِيرُ الْقُرْآنِ عَلَى سَبْعَةِ أُوجُهٍ مِنْهُ مَا كَانَ وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ بَعْدَ تَعْرِفُهُ الْأُئْمَةُ عَ» وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۹۷؛ بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۹۸؛ بصائر الدراجات، ص ۱۹۶. به جای سبعه احروف، «سبعه اوجه» هم نقل شده است.
۸. از پیامبر اکرم (ص) نقل است که فرمود: «لَا تُطَلِّقُوا النِّسَاءِ إِلَّا عَنْ رِبَيْةٍ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الدُّوَاقِينَ وَالدُّوَاقَاتِ» رک: تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۵، ص ۳۴۲؛ تفسیر مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۰۴؛ وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۹؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۲۸۰؛ طرسی، مکارم الأخلاق، ص ۱۹۷.
۹. «فَالَّذِي كُنْتُ عِنْدَهُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فَسَأَلَهُ رَجُلٌ فِي كَمْ تَجِبُ الزَّكَاةُ مِنَ الْمَالِ فَقَالَ لَهُ الرَّبِيعُ الظَّاهِرُ أَمِ الْبَاطِنُ تُرِيدُ فَقَالَ أُرِيدُهُمَا جَمِيعًا فَقَالَ أَمَا الظَّاهِرَةُ فَقَوْنَى كُلُّ الْفِ خَمْسَةُ وَعِشْرُونَ وَأَمَا الْبَاطِنَةُ فَلَا تَسْتَأْنِرُ عَلَى أَخِيكَ بِمَا هُوَ أَحْوَاجٌ إِلَيْهِ مِنْكَ» رک: الكافی، ج ۳، ص ۵۰۰؛ وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۰؛ بحار الانوار، ج ۹۳، ص ۳۹؛ عالم الدین، ص ۱۲۶.
۱۰. برای آگاهی بیشتر از جاذبه‌های معنوی عرفان و تصوف اسلامی درجهان معاصر بنگرید به مقاله فیلیپ جنکیتز 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 العزیز المحکم، حققه و قدّم له و علیق علیه محسن الموسوی البریزی، تهران: وزارت الثقافة و الارشاد الاسلامی.
- ابن ابی جمهور الاحسانی، محمد بن علی بن ابراهیم. (۱۹۸۳ / ۱۴۰۳ / ۱۳۶۱)، عوالي الائمه الغریزیة فی الاحادیث الالینیة، قدم له شهاب الدین النجفی المرعushi، تحقيق الباحثة المتبع مجتبی العراقي، قم: سید الشهداء.
- ابن ترکه. (۱۳۶۰)، تمہید القواعد، تصحیح جلال آشتیانی، چاپ دوم، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۶۷)، إقبال الأعمال، تهران: دار الكتب الإسلامية.
- ابن عربی، ابوبکر محیی الدین محمد بن علی. [بی‌تا]، الفتوحات المکیة، دار الطباعة المصرية.
- ابن منظور. (۱۴۱۶ / ۱۹۹۶)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربي.

- 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. (۱۳۷۱)، *المحسن*، قم: دار الكتب 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 الشیعیة الى تحصیل مسائل الشریعة*، اعتنی بتصحیحه و تحقیقه و تذییله عبدالکریم الریانی الشیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- حسینی استرآبادی، شرف الدین. (۱۴۰۹)، *تأویل الآیات الظاهرة*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی. (۱۴۰۸)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن. (۱۴۱۴)، *الاتفاق فی علوم القرآن*، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۳۷۱)، *التبیهات العلییة علی وظائف الصلاة القلبیة*، مصحح صفاء الدین بصری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- صدقوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی. (۱۳۶۴)، *ثواب الأعمال*، قم: شریف رضی.
- . (۱۳۸۴ / ۱۴۲۶)، *من لا يحضره الفقيه*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.]
- طبرسی ، رضی الدین حسن بن فضل. (۱۴۱۲)، *مکارم الأخلاق*، قم: شریف رضی.
- طبرسی ، فضل بن حسن. (۱۳۷۲)، *مجمع البيان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
- طریحی، فخر الدین. (بی تا)، *مجمع البحرين*، تحقیق احمد حسینی، (بی جا)، المکتبه المرتضویه.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۰)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۳۴۲)، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- قاضی طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۳)، آیت الحق، ترجمه محمدعلی قاضی نیا، تهران: حکمت.

- قیصری، داود بن محمود. (۱۳۷۷)، رسائل قیصری، تصحیح جلال آشتیانی، چاپ دوم، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامية.
- گبابادی، ملا سلطان محمد. (۱۳۷۹)، مجمع السعادات، تهران: حقیقت.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴)، بحار الانوار، بیروت: الوفاء.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۶۲)، میزان الحکمه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- مصباح یزدی. (۸۷/۶/۲۴)، هفته‌نامه پرتو سخن، گریده سخنان آیت‌الله مصباح.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد بلخی. (۱۳۷۱)، مکتوبات مولانا جلال الدین رومی، مصحح توفیق هاشمیور سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- میبدی، رشید الدین ابوالفضل. (۱۳۵۷)، کشف الاسرار و عادة الابرار: معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

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.