**پژوهشنامه عرفان**
دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،
شماره بیست‌وسوم،
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 موحّد» را از منابع اصیل شیعی یعنی عقل، نقل و کشف، استخراج کرده است. نگاه انتقادی و چالشی به عرفان ابن‌عربی، طراحی نظام‌مند عرفان اصیل شیعی بر مبنای وحی و نقل علوی، اعتقاد تاریخی به تصوف ائمه اثنی‌عشر 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 ابن‌عربی، 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، ازجمله مبانی معرفتی سید حیدر آملی است.

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

---

* استاد تمام دانشگاه شیراز e-mail: gkakaie.@ose.shirazu.ac.ir
**دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی داشنگاه شیراز (نویسنده مسئول)
e-mail:bhvatan@yahoo.com
مقاله علمی – پژوهشی است. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۱؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۶/۲۰

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

**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 عرفانِ برگرفته از نظام الهیاتی تشیع علوی اثنی عشری است (آملی،۱۴۲۷ق :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؛ ثانیا میان دو اصطلاح «عرفان شیعه» و «عرفان شیعی»، تفاوتی نخواهد بود زیرا واژۀ «شیعی» منسوب به کلمه «شیعه» است که با یاء نسبت عربی استعمال شده و وقتی گفته می شود «عرفان شیعی» یعنی عرفانِ منسوب به شخص شیعه که مراد امیرالمؤمنان علی(ع) و اولاد معصومش(ع) می باشند چرا که صوفیان حقیقی خود را منسوب به امیرالمؤمنان علی(ع) می‌دانند. ثالثاً خاستگاه عرفان شیعی، به‌لحاظ تعلیمی و تأسیسی، ائمه اطهار(ع) بودند که در صدر اسلام افراد مستعد را در مسیر عرفان اسلامی تعلیم و تربیت دادند (آملی،۱۴۲۷ق :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 می شود 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 ابن‌عربی قرار داده است. نگاه انتقادی و به دور از تعصب *جامع الاسرار* به مبانی عرفانی پیش از خود به‌ویژه به آرا و دیدگاه‌های ابن‌عربی، ضمن خرق دنباله‌روی بی‌چون‌وچرا 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.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

اعتقاد به سرچشمه گرفتن عرفان حقیقی از منبع وحی علوی شیعی (آملی،۱۴۲۷ق: ۱۳۳) و انحصار مطلق عرفان و ولایت عامه و خاصه در حضرات اولیا و ائمه اثنی‌عشر شیعه (آملی،۱۴۲۷ق:۳۹۳)، کتاب *جامع الاسرار* را نماد و سنبل عرفان ناب شیعی قرار می‌دهد. به‌لحاظ 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 *جامع الاسرار* ترسیم می نماید، 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 حیدرآملی، در *جامع الاسرار*، عرفان ابن‌عربی را با رویکرد تشیّع، 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 *جامع الاسرار* هم به‌لحاظ ادعا و هم به‌لحاظ محتوی، خاستگاه علوی دارد و برآمده از متون شیعی است. سید حیدر به‌لحاظ تاریخی ادعا می کند، مشایخ بزرگ عرفان همچون کمیل ابن زیاد نخعی، حسن بصری، سلمان فارسی، اویس قرنی، اهل صفّه، مقداد، ابوذر، عمار، ابو یزید بسطامی و جنید بغدادی باواسطه یا بی‌واسطه از شاگردان، مریدان و خوشه‌چینان حضرت علی(ع) در طریقت و عرفان و محرم اسرار ائمه اطهار (ع) بودند (آملی، ۱۴۲۷ق: ۱۱۰ و ۵۴۷) و این نکته را شاهدی بر این ادعا می آورد که منبع و منشأ اولیه معرفت عرفانی، اولیای معصوم و حضرات ائمه اثنی‌عشر(ع) هستند (آملی،۱۴۲۷ق: ۱۱۳).

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

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

ائمه اثنی‌عشر(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، ۱۴۲۷ق: ۱۱۳) و از آنجایی‌که مرجعیت شیعه امامیه، برعهده امیرمؤمنان، علی‌ابن ابی‌طالب(ع) می‌باشد، ازاین روی مصدر و مرجع عرفان شیعی به امام علی و اولاد معصوم ایشان باز می‌گردد (آملی، ۱۴۲۷ق، 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 مجموعهٔ 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، ۱۴۲۷ق: ۱۱۳). بنابراین علوی بودن عرفان شیعی هرگز به‌معنای غیرعقلانی بودن آن نیست؛ بلکه عرفان شیعی هم عقلانی است هم علوی و هم شهودی. سید حیدر مسائل عرفانی اعم از توحید وجودی، ولایت عامه و خاصه و انسان کامل را با هر سه روش عقلی و نقلی و شهودی به اثبات می رساند. 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 سه‌گانه برای نقل و وحی است. نقل وحیانی در باور سید حیدر دارای سه مرتبه شریعت، طریقت و حقیقت است (آملی، ۱۴۲۷ق:۳۵۱) و رابطهٔ بین این مراتب، به اذعان سید حیدر رابطه‌ای طولی است و شریعت ظاهر دین و طریقت و حقیقت، باطن دین محسوب می‌شوند (آملی،۱۴۲۷ق: ۳۵۲) و رابطهٔ منطقی مرتبه طریقت و حقیقت نسبت به شریعت، یک رابطهٔ مانعه الخلوّی است، ازاین‌رو، طی طریق (طریقت) و وصول به حقیقت مطلق (حقیقت)، جز از راه شریعت ممکن نیست و شریعت، هم به‌لحاظ حدوث هم به‌لحاظ بقا، لازمه طریقت و حقیقت است و سالک الی‌الله در هیچ مرحله‌ای، از شریعت مستغنی نیست (آملی،۱۴۲۷ق:۳۵۴). بنابراین محتوا و حقیقت عرفان، شریعت و وحی است و به آن بازمی‌گردد (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*

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

*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 صدوری 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 الهام‌گرفته 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 تصوّف

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* ازجمله 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 مختلف‌الحقیقه 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، ۱۴۲۸ق: 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

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

هیچ صوفی شیعه‌مذهبی در بین آن‌ها به چشم نمی‌خورد. حتی برخی از مشایخ صوفی که سنی‌مذهب بوده اند به طعن و ذم شیعه پرداخته و هیچ‌کدام از مشایخ صوفیه خود را منسوب به شیعه نمی‌دانند و از ائمه شیعه(ع) نقل روایت نمی‌کنند. و بالاتر اینکه برخی چون شیخ نجم‌الدین رازی در کتاب *مرصاد العباد*، شرط صوفی‌گری را سنی بودن ذکر کرده‌اند (الهامی،۱۳۷۴ :۳۱۶).

سید جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه *فصوص الحکم* با وجود اعتراف به اینکه شیخ اکبر و خلیفه او شیخ کبیر صدرالدین قونوی در ولایت تابع شیعه و علوی‌المشرب و مهدی‌المسلک بودند، لکن با این همه معتقد است ابن‌عربی سنی‌المذهب 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 می‌داند. 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 میراث‌خوار علیّ 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 باطنِ باطن، شیعه‌اند هرچند در ظاهر غیرشیعه باشند (آملی،۱۴۲۷ق:۱۱۰). از نظر سید حیدر آملی «تصوّف» به‌معنای تخلّق به اخلاق الهی و به‌کار بستن آداب شرعیه 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 می‌کند و در قیامت بدون خواهش و طلب وارد می‌شود و فارغ از خوف و وحشت است. تصوف عبارت است از تخلق به اخلاق ربوبیه (آملی،۱۴۲۷ق: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 این‌همانی ایجاد کرد. بنابراین یکی از شاخصه‌های عرفان شیعی، اعتقاد به عینیت میان تشیع و

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

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

سید حیدر در تبیین تساوق و عینیت 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 حقیقیه توحیدی» تعبیر می کند (آملی،۱۴۲۷ق:۱۱۲) و این تشبیه اقتباس از آیه شریفه: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) و آیه شریفه: «وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا» (بقره: ۱۴۸) است و وامدار سخن پیامبر اکرم(ص) است که فرمودند: «الطرق الی الله تعالی بعدد انفاس الخلائق» (هاشمی خویی،۱۴۰۰ق، ج۱۷ : 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 أرنی الأشیاء کماهی» (ملا صدرا، ۱۳۸۳، ج۲ : 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. میانِ «نمودِ» تصوف با «نمودِ» تشیع تفاوت وجود دارد و آن‌گونه 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 درعین‌حال میان «بودِ» 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، نحوهٔ 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 بی بهره است؟ و به تعبیری عرفان، عقل‌گریز است؟ و یا اینکه شهودات عرفانی و کشفیات باطنی در طور عقل

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

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 می‌شود می‌تواند عیناً با برهان برای عقل مکشوف شود، به‌گونه‌ای که مشهود شهود با معقول عقل یکی شود؟ ارباب عقل و شهود با قبول تفاوت روشی میان عقل و شهود، مبنی‌بر حصولی بودن روش عقل و حضوری بودن روش کشف (آملی،۱۴۲۷ق: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 درمانده می‌شود و اگر شرع نمی‌بود عقل از ادراک جزئیات زیادی ناتوان بود. ازاین‌روی این دو قابل انفکاک از هم نیستند و انسانیت انسان با اجتماع عقل و شرع حاصل می‌شود (آملی،۱۳۸۲ :۱۱۹). شرع کمال عقل و عاقل است یعنی انسانی عاقل است که به شرع عامل باشد و عبادت حق‌تعالی را *به جا* آورد بنابراین انسانی که عامل به شرع نیست عاقل نبوده و درنتیجه انسان نیست و اطلاق نام عاقل و انسان به او مجازی بیش نخواهد بود (آملی،۱۴۲۷ق:۳۷۲). نراقی در *جامع السعادات* می‌گوید: «عقل، شرع داخلی و شرع، عقل خارجی است و این دو مکمّل یکدیگر و بلکه متحد با هم هستند» (نراقی، بی‌تا، ج۱: ۱۴۷). بقلی شیرازی در *تقسیم الخواطر* می‌گوید: «اگر عقل نبود، شرع نازل نمی‌شد» (بقی شیرازی، ۱۴۲۸ق: 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 مبتنی‌بر عقلانیت است. جوادی آملی در کتاب منزلت *عقل در هندسه معرفت دینی* نزاع عقل و دین را محصول تصوری نادرست از علم و دین می‌شمارد. ایشان نیز همسو با سید حیدر، بر این باور است که عقل دربرابر نقل است نه دربرابر 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،ج۱ : ۱۴۹).

ملاصدرا در حکمت *متعالیه* همین رویکرد عقلانی نسبت به یافته‌های عرفان را دنبال می‌کند و از تهی دانستن مقاصد و کلمات مرموز عرفا از برهان عقلی برحذر می دارد (ملا صدرا، ۱۹۸۱م،ج۲ : ۳۱۵). و عدم تطبیق کلام عرفا بر قوانین برهانی و مقدمات حکمت را ناشی از قصور و کوتاهی عقل

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

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

*و عدم تطبیق کلامهم علی القوانین الصحیحه البرهانیه ناشٍ عن قصور الناظرین و قلّه شعورهم بها و ضعف احاطتهم بتلک القوانین و الا فمرتبه مکاشفاتهم فوق مرتبه البراهین فی افاده الیقین* (ملا صدرا، ۱۹۸۱م،ج۲: ۳۱۵).

ملاصدرا معتقد است هیچ‌گاه برهان حقیقی با کشف حقیقی مخالفت نمی‌کند: «البرهان الحقیقی لایخالف الشهود الکشفی»(ملا صدرا، ۱۹۸۱م،ج۲: 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 عالِم می‌شویم. حال ملاصدرا معتقد است چنین علم برهانی، هیچ‌گاه با کشف و شهودی که متعلَّق 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 إن تکذبهم بالبرهان فقد کذبوک بالمشاهده معناه ان تکذبهم بما سمّیت برهانا و الا فالبرهان الحقیقی لا یخالف الشهود* الحقیقی (ملا صدرا، ۱۹۸۱م،ج۲: 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،۱۹۱۴م: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 عارف‌مشربانی که بر اهمیت سیر معنوی تأکید داشتند و گرایش فلسفی را حجاب و مانعی برای سیر و سلوک عرفانی می‌دانستند، ازاین‌رو بهایی بدان نمی‌دادند و پای استدلالیان را چوبین می‌دانستند(مصباح یزدی،۱۳۹۲،ج۱: ۱۴۸).

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

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 براهین حکمت توفیق حاصل کند(ملا صدار، ۱۹۸۱م،ج۷: ۳۲۶).

به نظر ملا صدرا هرگاه برهان عقلی موافق شهود عرفا باشد بر صحت برهان عقلی صحّه می‌گذارد و اگر برهان عقلی مخالف شهود باشد آن برهان مسمّای برهان است و برهان حقیقی نمی‌باشد بلکه صورت برهان را دارد. بنابراین در نظر ملا صدرا عقلی حجت است که مویّد به کشف باشد (ملا صدار، ۱۹۸۱م، ج۷: ۳۲۶).

عرفای موحّد از این دیدگاه با تعبیر «طور وراء طور العقل» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۴۲) و گاهی با تعبیر «طور فوق طور العقل» (قیصری، ۱۳۸۶: ۸۲۵). یاد می‌کنند. معنای این حرف این نیست که میان عقل و طور ورای 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 بپردازد 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 قوۀ 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 «الکشف طور وراء طور العقل» به‌معنای عقل‌ستیز بودن عرفان است (یزدان‌پناه،۱۳۹۳ :۱۴۲) و عقل تنها مفتاح شریعت و کلید ورود به عرصۀ 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 حق‌تعالی، کنه صفات او و احکام جزئی، سه منطقه ممنوعه عقل است (جوادی آملی،۱۳۸۶:۱۳).

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

## مبنای چهارم: تأویل گرایی و تفسیر انفسی

عرفان شیعی *جامع الاسرار*، عرفانی مبتنی‌بر تاویل‌گرایی است. تأویل در نگاه سید حیدر از مبانی لابد منه و لاینفکّ محسوب می‌شود به‌طوری‌که بدون این جریان، عرفان شیعی ناتمام خواهد بود. سید حیدر تأویل را به‌معنای توفیق و تطبیق بین محکمات و متشابهات قرآن براساس عقل و شرع تعریف می‌کند (آملی،۱۴۲۲ق،ج۱ : 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،۱۴۲۲ق،ج۱: ۲۳۹). تفسیرهای عرفانی بیشتر در محیط تأویل و تفسیر انفسی از آیات و روایات است. این نحوهٔ 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 ردّ متشابهات به محکمات. زیرا متشابهاتی چون «وجه الله، یدالله» اگر بر ظاهر خودشان تفسیر شوند، مستلزم تشبیه و تجسیم و کفر خواهند بود (آملی،۱۴۲۲ق،ج۱: ۲۴۰). اما دلیل نقلی تأویل آیهٔ هفتم سوره آل‌عمران می‌باشد: «وَ ما یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ» که بر اختصاص تاویل به اهل بیت(ع) و ارباب توحید نیز دلالت دارد (آملی، ۱۴۲۲ق،ج۱: ۲۴۷). ابن‌عربی در *فتوحات* همین معنا را بیان می‌دارد (ابن‌عربی، (بی‌تا، ج۳: ۵۴۲). تلمسانی در *شرح منازل السائرین* تأویل را ارجاع لفظ از ظاهر به باطن معنا می‌کند (تلمسانی،۱۳۷۱،ج۱ : ۱۷۷).

سید حیدر با استناد به روایت: «ما من آیة إلا و لها ظهر و بطن» (بحرانی،۱۳۷۴ :۴۴) معتقد به عمومیت تأویل در تمام آیات قرآن است (آملی،۱۴۲۲ق،ج۱: ۳۲۰). برپایه نظریه تأویل‌گرایی، دین علاوه‌بر 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 نقل‌شده 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 به‌دست 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).

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

در بین طوایف مختلف شیعه، فرقه اسماعیلیه، باطن‌گرا هستند با این تفاوت که آنان بهای زیادی به ظواهر کلامی نمی‌دهند، لکن در عرفان شیعی، ظاهر همسان با باطن مهم است. مهم‌ترین ملاک اعتبار تفسیر به باطن این است که نبایست با اعتقادات و آموزه‌های قطعی و مسلم مخالف باشد. همچنان‌که مکاشفه و مشاهده خلاف مسلمات دین، باطل است (فنائی اشکوری،۱۳۹۶ :۶۵). تفسیر انفسی آیات و روایات یا همان تأویل براساس ذوق عرفانی و شهود کشفی انجام می‌گیرد (جوادی آملی،۱۳۸۶ :۳۷).

تفسیر «فرعون» در آیه شریفه: «اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى»(نازعات:۱۷) به فرعونِ نفس و تفسیر فاعل در فعل امر «إذهب» 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 می‌گیرد 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 می‌کند. به نظر علامه، تأویل قرآن نه با تفکر حاصل می‌شود و نه با مباحث الفاظ، بلکه چنین فهمی تنها برای انبیا و اولیای خاص او حاصل می‌شود 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 پایبندی به آن مفروض و مفروغ‌عنه می‌باشد تاجایی‌که تفسیر انفسی و تأویل ظاهر، تا بدان جا معتبر است که در امتداد ظاهر بوده و با ظاهر مخالفتی نداشته باشد.

بنابراین عرفان شیعی، تأویل‌گرا و ظاهرگراست نه تأویل‌گرای افراطی است تا ظواهر متون دینی را انکار نماید نه ظاهرگرای 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) می‌داند؛ زیرا قرآن کریم مردم را مأمور به انجام خطابات و بیانات قرآنی می‌نماید. همین مسئله را می‌توان 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

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

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

لکن برخی در حدود و ثغور این مسئله اختلاف کرده‌اند. میرزای قمی ازجمله 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، حجّت 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 غیرِ مخاطبان و غیرِ مشافهان، ظهوری ندارد. از منظر میرزای قمی قرآن و روایات برای غیر مخاطبان از باب ظن مطلق حجت است: «ان حجیه الظواهر مخصوصهٌ بمن قصد افهامه دون من لم یقصد الکلام» (میرزای قمی،۱۳۷۸ق: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 *جامع الاسرار*، 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 می باشد (آملی،۱۴۲۷ق: 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. حقیقتِ توحید وجودی در عرف عرفان اسلامی و شیعی عبارت است از مشاهده تنها یک وجود صرفِ مطلق و ندیدن صورت‌های متکثر و وجودات اعتباری (آملی،۱۴۲۷ق:۱۸۲). فاروقی در *مکتوبات*، می‌گوید: «التوحید الوجودیّ هو أن یعلم السالک الموجود واحدا و یعتقد أنّ غیره معدوما» (فاروقی، بی‌تا، ج۱: ۸۱). عطار نیشابوری در *تذکرة الاولیاء* توحید را به غرق سالک در ملاحظه خدا و عدم ملاحظه غیر او (عطار نیشابوری، ۱۴۳۰ق:۴۹۴).

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

اما آنچه که فلسفه (منهای حکمت متعالیه متأخر) و کلام اسلامی از مسئله توحید تبیین می‌کنند، توحید الوهی است. توحید الوهی یعنی نفی آلهه کثیره و اثبات یک اله واحد: «لاإله 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 آلهه» 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 مرتبهٔ 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 می‌شود: «توحید الوجود و تفریده لایکون الا بتمحیضه و تخلیصه عما سواه بالخلاص عن رؤیه الغیر» (آملی،۱۴۲۷ق: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 می‌کند که ایصال به توحید الوهی مختص به انبیا و رسولان است، اما ایصال سالکان به توحید وجودی برعهدهٔ اولیا و ائمه اطهار (ع) می‌باشد: «التوحید الألوهی یختص بالأنبیاء و الرسل فی مقام التشریع و التبلیغ و الأئمة(ع) هم أهل التوحید الوجودی» (کربلایی، بی‌تا،ج۲: ۴۵۴).

رویکرد سید حیدر آملی نسبت به متون دینی، قرائت جامع توحید الوهی و وجودی با تأکید بر توحید وجودی است. توحید الوهی مرتبهٔ نخست برای ورود به شریعت و ظاهر دین است. «الدعوة الأولیة من الشارع لعموم الناس إنما هی إلی هذا التوحید»(کربلایی، بی‌تا،ج۲: 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.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

نزدیک‌ترین رویکرد غربی به مسئله توحید وجودی از حیث ماهیت مسئله، نظریه «پنتئیزم 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، ۱۴۲۷ق:۱۸۱)؛ تقریر دوم: تحلیل «حق» تعالی به وجود مطلق بی‌نهایت (آملی،۱۴۲۷ق:۱۹۲)؛ تقریر سوم: جمع میان مطلق و مقید است (آملی،۱۴۲۷ق: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، متعلّق و عینیت 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، این‌همانی برقرار است یا اینکه شخص عارف، تصوراتی از او در خود ایجاد و ساخته و پرداخته کرده است به‌طوری‌که میان امر تجربه شده و خود تجربه، این‌همانی 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 خاصِ مربوط به خود که توصیف ما از آن ذات، تأثیری در ذات او ندارد. او آن‌گونه که بود، هست. ذاتِ شیئی، مستقل از ذهن و زبان ما در نظر گرفته می‌شود و هویت و چیستی شیء را

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

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 *جامع الاسرار* حاکی از ذات‌گرایی سید حیدر آملی در عرفان شیعی دارد. شواهد این ادعا موارد زیر است:

**الف.** سید حیدر در *جامع الاسرار* در تبیین «مقام جمعی» در مباحث توحید وجودی، 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،۱۴۲۷ق،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 دربارهٔ توحید جمعی این است که اگر مقام توحید جمعی، بالاترین و نهایی‌ترین مقام توحیدی است و موحّد به بالاتر از آن نمی‌تواند دست یابد، بنابراین تمام انبیا و اولیا و کُمّل از انسان‌ها، که به این مقام نائل می‌شوند، دارای مقام یکسانی خواهند بود؛ زیرا مفروض این است که تمام انبیا و اولیا و کمّل درنهایت به این جایگاه واحد می‌رسند، در نتیجه بین اولیا و انبیا و کمّل، 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،۱۴۲۷ق،۱۸۹). زیرا قاصدان و سالکان طریق توحید، هر یک مراتب و درجات مختلفی دارند و این‌گونه نیست که همگی آن‌ها از استعداد و قابلیت مساوی و برابر برخوردار باشند. این اختلاف در درجات و استعدادها، هویت و تشخص هر سالکی را متعین می‌کند به‌نحوی‌که هیچ‌کدام از عرفا در مرتبهٔ دیگری نمی‌تواند قرار بگیرد. انبیا نسبت به اولیا و اولیا نسبت به کمّل انسان‌ها تشخص استعدادی خاصی دارند. ازطرفی هر پیامبری نسبت به انبیای دیگر از تشخص 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،۱۴۲۷ق،۱۹۰).

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

از تشخص و تفاوت یاد شده در ظرفیت‌های افراد در لسان اهل نظر این‌گونه یاد می‌شود که هر موجود خارجی دارای سه ویژگی ذاتی است؛ موجودیت، خارجیت و تشخص. این سه ویژگی، ذاتی هر وجود خارجی است. مراد از ویژگی «تشخص» یعنی خصوصیات خاص وجودی هر موجود در خارج که آن را از هر موجود متشخص 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 قوابل در نگاه سید حیدر آملی امری مفروغ‌عنه است (آملی،۱۴۲۷ق:۱۹۰). اما این اختلاف هرگز به‌معنای اختلاف در امر مشاهد و مکشوف نیست. مَثَل 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 بهره ببرد. پس همان‌طور که اتحاد خورشید در طلوع مساوی به یک شهر به معنای اتحاد در خانه‌های شهر در بهره بردن از خورشید نیست همین طور اتحاد مقصد توحید وجودی یعنی توحید جمعی، مستلزم اتحاد سالکان طریق توحیدی نیست (آملی،۱۴۲۷ق: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 «اولا توحید جمعی آخرین مقام توحیدی است و بالاتر از آن مقامی برای سالک وجود ندارد» و «ثانیاً هر کسی از انبیا و اولیا و کمل 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

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

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 کمل انسان‌ها هرکدام 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 تعابیر عرفا در کتاب‌های عرفانی امری مرسوم است. تعابیر آنان از بیان مکاشفات و حقایق به یک صورت نیست بلکه ترجمان آن‌ها از حیث تعابیر 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،۱۴۲۷ق:۵۴۶). شاهد سخن در این وصیت این است که سید حیدر این اختلاف تعابیر 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 تعابیر عرفا را ناشی از اختلاف السنه و اهمیت ندادن آنان به قواعد زبانی می‌شمارد که امری ظاهری است نه حقیقی و واقعی (آملی،۱۴۲۷ق: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 تواطأ 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 تعابیر 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 اثنی‌عشر، نماد عرفان شیعی نام گرفته است و همین مساله از مهم‌ترین شاخصه‌های این

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

عرفان است که آن را از دیگر عرفان‌ها خصوصاً عرفان ابن‌عربی 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.

## پی نوشت:

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

## کتاب‌نامه:


- ابن‌عربی، 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.
- ـــــــــــ . (۱۴۲۲ق)، *تفسیر المحیط الاعظم*، تصحیح سید محسن موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ـــــــــــ . (۱۴۲۷ق)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، مصحح محسن عقیل، بیروت: دار المحجة البیضاء.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۳۷۴)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: الدراسات الاسلامیه موسسه البعثه.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۸ق)، *تقسیم الخواطر*، تصحیح احمد فرید المزیدی، قاهره: دارالآفاق العربیه.


[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

- تلمسانی، عفیف 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 ـ کلامی*، شماره ۹. ص ۷۶- ۴۹.
- طباطبایی، 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 ذات‌گرایان و ساختارگرایان با نظر به دیدگاه علامه طباطبائی»، *پژوهشنامه عرفان*، ص ۱۰۷ تا ۱۳۳، شماره۱۲، ص ۱۳۳- ۱۰۷.
- فنائی اشکوری، محمد. (۱۳۹۶)، *شاخصه‌های عرفان ناب شیعی*، قم: انتشارات حکمت اسلامی اسراء.
- قرآن کریم.
- قیصری، داوود بن محمود. ( ۱۳۸۶)، *شرح فصوص الحکم ابن‌عربی*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کربلایی، جواد. (بی‌تا)، *الانوار الساطعه فی شرح الزیاره الجامعه*، 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.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- ـــــــــــــــ . (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج۲ و ۷، بیروت: داراحیاء التراث.
- میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۳۷۸ق)، *قوانین الاصول*، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.


[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

- نراقی، محمدمهدی. (بی‌تا)، *جامع السعادات*، تصحیح سید محمد کلانتر،ج۱، بیروت: موسسه اعلمی.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب الله. (۱۴۰۰ق)، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، ترجمه حسن حسن‌زاده آملی، محمدباقر 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.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]