

مبانی عرفان در مکتب اهل بیت (ع) با تکیه بر تفسیرهای عرفانی قرآن

سید محمد علی ایازی^۱

استاد یار دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۶/۱۶

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۹/۲۵

چکیده

بحث مبانی عرفان در مکتب اهل بیت (ع) از بررسی آیات قرآن و فهم مفسران عارف از این آیات جدا نیست که در سیر تاریخی خود در قالب بیان عارفان و مفسران عرفانی از این سخنان عرضه شده و در متون گوناگون عالمان نحله‌های دیگر جای گرفته است. اهمیت بررسی این مبانی، بدین جهت است که آیات و روایات دارای ابعاد گوناگونی است که این نحله از جهت دانش و زاویه دید خود از آن بهره برده و برداشت‌های متفاوتی متناسب با اهداف هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه کرده‌اند. از سوی دیگر این گرایش هرچند در بستر فرهنگ عمومی مسلمانان پدید آمد و عارفان برجسته آن، از اهل سنت بوده‌اند، اما در میان مؤلفان شیعه، رنگ و جلوه دیگری پیدا کرده و معارف بسیار غنی‌تری ارائه شده است؛ زیرا از آبخور دیگری سیراب شده است. مهم‌ترین نکته این برجستگی، پشتیبانی آن به روایات و آموزه‌های اهل بیت است. حال اگر نظریه برخی شیعه‌شناسان را در نظر بگیریم که معتقدند منبع افکار و منشأ معارف کامل شریعت اسلام، امامان شیعه هستند، یا جنبه باطنی اسلام را تشیع می‌دانند، اهمیت جایگاه اهل بیت و تأثیرگذاری آن در عرفان اسلامی و سخنان عارفان و مبانی فکری آنان به خوبی آشکار می‌شود. در این مقاله سعی شده، با مروری تاریخی از پیشینه این دانش در فرهنگ شیعه و بستر گرایش، به مبانی عرفان و مهم‌ترین آیات مورد توجه این عارفان اشاره شود.

واژگان کلیدی: مبانی عرفان، تفسیر عرفانی، عرفان اهل بیت، عرفان نظری، عرفان عملی.

مقدمه

قرآن کتاب هدایت و دعوت انسان‌ها به توحید و معنویت و سعادت و راهنمایی برای خودسازی است. از این رو، طبیعی است که قرآن مردم را به هستی‌شناسی انسان و روش‌های تحول و تکامل در قالب سیر و سلوک به منبعی چون کشف و شهود توجه دهد و پایه‌های دانش و روش‌های انسان‌شناسی را پی‌ریزی کند. از آن جا که این معارف قرآنی در مکتب اهل بیت (ع) گسترش یافته و آنچه در روایات ایشان نقل شده، ریشه در آموزه‌های قرآن دارد. این معارف را باید در کنار یکدیگر بررسی کرد. البته فهم آیات و روایات در سیر تاریخی خود در قالب فهم

1. Email: ayazi1333@gmail.com

عالمان مسلمان از آن جمله عارفان و مفسران عرفانی قابل بازیابی و شناخت، مرحله به مرحله است و این معانی در کتب عارفان به صورت تدریجی و در فرایندی تاریخی تبلور یافته است. از سوی دیگر قرآن کریم تاب معانی گوناگون و لایه‌های مختلف دارد و آیه‌ای که در مقام بیان نکته‌ای اجتماعی است، ظرفیت معنایی عرفانی و اخلاقی دارد. در معارف قرآن، این کتاب ژرف ناک و فراخ ناک معرفی شده است. امیر مؤمنان علی(ع) در توجه به این معنا می‌فرماید: «إِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ، لَا تَفْنَى عَجَائِبُهُ وَلَا تَنْقُضِي غَرَائِبُهُ»؛ (نهج البلاغه، خطبه ۱۸) ظاهر قرآن زیبا و باطن آن ژرف و ناپیداست و عجایب آن سپری نگردد و غرائب آن به پایان نرسد.

از این رو، طبیعی است آیاتی که متکلمان، فیلسوفان و فقیهان استفاده کلامی، فلسفی، و فقهی کرده‌اند، عارفان مسلمان آن را به معانی عرفانی تفسیر کرده باشند. به همین دلیل، نمی‌توان این کتاب الهی را به موضوع خاص، نه در یک سوره و نه در یک آیه، محدود و عارفان را بازخواست کرد که چرا از این سخنان این معارف را استنباط کرده‌اید. آنچه می‌تواند مناقشه برانگیز باشد، حد دلالت و استناد به متن کتاب مقدس و روایات اهل بیت(ع) با توجه به مبانی هر دانش است.

در یک تقسیم می‌توان مبانی عرفانی را در قرآن و روایات اهل بیت(ع) به مبانی عرفان نظری و عرفان عملی تقسیم کرد. منظور از مبانی عرفان نظری در قرآن، آن دسته از آیاتی است که پایه‌های هستی‌شناسانه نظام عالم را توصیف و ترسیم می‌کند و بر اساس آن نوعی معرفت‌شناسی راهبردی نظام هستی را بیان می‌کند و جهت‌گیری مهم آن، وجود حق و نشان دادن همه موجودات به عنوان تجلیات ذات حق است. به همین دلیل در عرفان نظری، شناخت نفس مقدمه شناخت خدا معرفی می‌گردد: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ (آمدی، ۱۳۷۷: ۵/ ۱۹۴) در حالی که در عرفان عملی نیز این اندیشه مورد تأکید قرار می‌گیرد و این ترتیب سیر و سلوک برای شناخت حقیقت اهمیت دو چندان پیدا می‌کند. از یک سو در پرتو طرح این مباحث و نشان دادن مبدأ و معاد، (آغاز و فرجام جهان) زمینه طرح عرفان عملی و مبانی آن که مسئله معرفت نفس و سیر و سلوک و کاربرد عملی آن است، مطرح می‌شود که با استشهاد به آیات و برگرداندن ظاهر آن‌ها به آن مطالب انجام می‌گیرد.

از سوی دیگر این گرایش هرچند در بستر فرهنگ عمومی مسلمانان پدید آمد و عارفان برجسته آن از اهل سنت بوده‌اند، اما در میان مؤلفان شیعه، رنگ و جلوه دیگری پیدا کرده است؛

زیرا از آبخشور دیگری سیراب شده است. این معارف در محورهایی معین برجستگی خاصی یافت؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را از سایر جریانات عرفانی، در برخی مسائل و موضوعات جدا دانست.

مهم‌ترین نکته این برجستگی، پشتیبانی آن به روایات و آموزه‌های اهل بیت(ع) است. اگر به مهم‌ترین این آثار، یعنی به «المحیط الاعظم» سید حیدر آملی، آثار گوناگون ملاصدرای شیرازی، بیان السعاده گنابادی، تعلیقه بر منظومه میرزا مهدی شیرازی و آثار عرفانی امام خمینی مراجعه کنیم، در می‌یابیم که چگونه این نامبرداران عرفان در جای جای مباحث خود از این روایات سود جستند و افزون بر آیات و تفسیرهای رسیده از اهل بیت، معارف اهل بیت(ع) را برای تطبیق یا تثبیت یافته‌ها و نظریات خود به کار گرفته‌اند.

شگفت آن است که در بخش تمسک و استناد به روایات اهل بیت، سخنان منقول از امام علی(ع) و امام جعفر صادق(ع) بیشتر است، تا جایی که بخشی از مباحث عرفانی در هر دو مدرسه شیعه و اهل سنت برمدار این روایات شکل گرفته است. روایاتی همچون: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» (آمدی، ۱۳۷۷: ۱۹۴/۵) «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءَ الْقُلُوبِ»؛ (همان) «فتجلی سبحانه لهم فی کتابه من غیر ان یکونوا رأه بما أراهم»؛ (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷) «کتاب الله علی اربعه اشیاء علی العباره والاشاره واللطائف والحقائق»؛ (مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۰۳/۸۹) «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا»؛ (همان) «القرآن یجری کما یجری الشمس والقمر»؛ (بصائر الدرجات، ص ۲۱۶؛ مجلسی، ۱۳۶۲: ۹۴/۸۹، ح ۴۷) یا روایت امام علی(ع) در نهج البلاغه: «داخل فی الاشیاء لا بالممازجه و خارج عن الاشیاء لا بالمباینه»؛ «و ما رأیت شیئاً إلاّ و رأیت الله قبله و بعده و معه و فیه». و روایات دیگر که نقش کلیدی در برداشت‌های عرفانی را فراهم ساخته، مطالبی است که به طور عام در عرفان و در متون شیعی، موجود و تأثیر گذار بوده است.

حال اگر نظریه افرادی مانند هانری کربن را در نظر بگیریم که معتقد است: منبع افکار و منشا معارف کامل شریعت اسلام، امامان شیعه هستند، یا جنبه باطنی اسلام را تشیع می‌داند، (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۵) اهمیت جایگاه اهل بیت(ع) و تأثیرگذاری آن‌ها به خوبی روشن می‌شود و در ضمن می‌فهمیم صرف نظر از نزاع‌های کلامی و جبهه بندی‌های فرقه‌ای و مذهبی که ممکن است این مذهب بر آن مذهب داشته باشد، معارف اهل بیت(ع) به گونه‌ای شمول‌پذیر و گسترده است که به صورت مستقیم و غیر مستقیم در فرهنگ عرفانی مسلمانان تأثیر گذاشته و

دایره‌المعارف‌های عرفانی را از معارف اهل بیت غنی ساخته^۱، و موارد بسیار غنایی‌تر آن در بیان توحید (مانند خطبه نخست نهج البلاغه)، بیان اسما و صفات الهی، حقیقت معاد، یا در معارف دعایی و زیارات (مانند زیارت امین‌الله) و مناسبت‌های خاص همچون دعای شعبانیه، دعای کمیل و ابوحمزه ثمالی و مناجات خمسه عشر در منابع حدیثی شیعه تبلور یافته است. بنابراین، توجه به مسائل عرفانی، ریشه در لطایف و اشارات قرآن و بسیاری از آموزه‌ها و ادعیه اهل بیت دارد که مفسران و شارحان این نحله از عارفان از آن بهره برده و آنان از آموزه‌های معرفت بخش نبوی و اهل بیت آن حضرت استفاده کرده و در بیان کلمات این عالمان معنا و مفهوم دیگری پیدا کرده است؛ زیرا از ایشان این معارف برجسته شده و آنان فضا و میدان جدیدی از معارف را برای افق‌های انسانی باز کرده‌اند.

زیرا عصمت آنان با آیه تطهیر تضمین شده است. آنان توانسته اند اقیانوس معارف را بپیمایند و راه‌های دور و دراز آن را در نوردند. توجه به روایات اهل بیت و تأثر از آموزه‌های آن همین بس که عارفان شیعه معتقدند که ما یک صورتی و یک پرده‌ای از پرده‌های کتاب خدا را می‌فهمیم و نسبت به بقیه نیازمند به تفسیر اهل عصمت هستیم که مُعَلِّم به تعلیمات رسول الله بوده‌اند.^۲

معارف اهل بیت

روایات رسیده از اهل بیت در عرفان نظری و عملی بسیار گسترده و مبتنی بر آموزه‌های وحیانی است. کتاب توحید صدوق و کافی در ابواب توحید، کتاب الحجج، نمونه‌ای از مباحث عرفان نظری است که در شکل عمیق و گسترده آن بیان شده است، حتی برخی در مباحث عملی مانند قرب نوافل^۳ و ادعیه شعبان و رمضان، دعای عرفه امام حسین و یا مناجات خمس عشر امیر مؤمنان و صحیفه سجادیه و یا برخی از زیارات ائمه، بیانگر معارف غنی اهل بیت (ع) در بیان این مسائل است، که علمای بسیاری به شرح و تفسیر مستقل آن پرداخته‌اند، یا عارفان از این ماده برای بیان مباحث و اصول عرفانی چه بهره‌ها برده‌اند و دانش عرفان شیعی را غنا بخشیده‌اند.

۱. همان طور که بعداً اشاره خواهد شد، نازل ترین آن معارف در کتاب حقائق التفسیر ابو عبدالرحمن سلمی است که بخشی از احادیث خود را به روایات نقل شده از امام صادق اختصاص می‌دهد.

۲. به عنوان نمونه ر.ک: تفسیر سوره حمد، ص ۹۳-۹۵.

۳. از امام صادق: «وَمَا تَقَرَّبَ إِلَى عَبْدٍ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّىٰ أَجِبَهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا».

کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۵۲.

این معارف تنها در متون حدیثی شیعه نیامده، بلکه در کتب عرفانی و تفسیری اهل سنت نیز نقل شده و جالب اینجاست که در متن این معارف، سخنان امام جعفر صادق (۸۳-۱۴۸ق) به عنوان یکی از اندیشمندان و صاحبان مکتب عرفانی معرفی می‌شود که بعدها ابو عبد الرحمن سلمی (م ۴۱۲ق) در حقایق التفسیر، روایات ایشان را نقل کرده است^۱ و پل نوینا (م ۱۹۸۳) آن را در مجموعه‌ای مستقل تحقیق و منتشر نمود.^۲ روایاتی که سلمی از امام صادق نقل کرده، کاملاً صبغه عرفانی دارد و کمتر در منابع شیعه نقل شده است، اما از ویژگی فرهنگ عرفا، و در سلسله آثار آنان می‌گنجد و در فضای گرایش این جریان قابل تفسیر و تحلیل و معنا بخش است، و معلوم نیست که چرا این روایات در مجامع حدیثی نقل نشده و اگر امام صادق(ع) چنین مطالبی را گفته باشد، در سلسله روایان مکتب اهل بیت(ع) و منابع شیعی نقل نشده است.

مبانی عرفان

برای فهم معارف اهل بیت باید به سراغ پایه‌های این دانش رفت. پایه‌هایی که مفسران عارف، آگاهانه به آن توجه کرده و اگر استنادی داشته‌اند و یا در مقام پاسخ به شبهات مخالفان سخن گفته‌اند، این مبانی را پیش کشیده‌اند.

ذات مراتب بودن معانی قرآن: مبنای اصلی برای توجه به عرفان، پذیرفتن این اصل است که قرآن، پیش از نزول، دارای مراتب و مراحل بوده است. مفهوم نزول در باره قرآن، به معنای پایین آمدن به سطح جسمانی از بالا نیست. فرود قرآن که در آیات بسیاری به آن اشاره شده، مانند: «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ»؛^۳ (زمر / ۱) یا درباره چگونگی نزول آمده است که با وساطت جبرئیل بر قلب پیامبر انجام گرفته است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ»، (شعراء / ۱۹۴-۱۹۳). به این معناست که آن معانی بلند از مرتبه‌ای عالی به سطحی برسد که بتواند در قالب الفاظ و کلمات مورد استعمال مردم قرار گیرد و زمینه ارتباط با مردم در سطح درک شنوندگان فراهم شود. مفهوم این سخن آن است که حقیقت قرآن به عنوان کلام الهی، پیش از مرحله نزول، فراتر از الفاظ و معانی کنونی بوده، سپس تنزل کرده و پایین آمده و محدود شده و در قالب الفاظ قرار گرفته است.

۱. در این باره ر. ک تفسیر سلمی (حقائق التفسیر، بیروت). دارالکتب العلمیه، تحقیق سید عمران.

۲. ر. ک: تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۵۶.

۳. همچنین ر. ک: کشف: ۱، حجر: ۹، طلاق: ۱۱، ۱۰.

در بسیار از روایات اهل بیت آمده که فرموده‌اند: «ان للقرآن ظهراً و بطناً» و یا آمده است: «ما انزل الله آیه الاً و له ظهر و بطن». (کلینی، بی تا: ۳۷۴/۱؛ مجلسی، بی تا: ۸۹/۹۰ - ۹۴ و ۹۵) برای قرآن ظاهری و باطنی است. یا خداوند آیه‌ای را نازل نکرد، مگر این که برای آن ظاهری و باطنی بود.

پس چون قرآن دارای چند لایه است و نمی‌توان به ظاهر آن بسنده کرد، بسیاری از حقایق قرآن در لایه لای الفاظ و کلمات آمده است. عارفان می‌گویند: زبان و سطح گفتگوی قرآن برای توده مردم است، بدین روی از الفاظ و عبارات متداول و مفهوم در زبان عرف استفاده شده است؛ اما چون این اصل مسلم است که معانی‌ای در ورای ظاهر آن‌ها نهفته است، پس باید از طریق ظاهر به باطن آن‌ها رفت و از طریق تأویل به حقیقت کلام دسترسی پیدا کرد.

در برخی منابع حدیثی و کلامی آمده است: «إنّ القرآن أنزل علی سبعة أحرف ما منها حرف إلاً له ظهر و بطن و إنّ علی بن ابی طالب عنده علمُ الظاهر و الباطن»؛ (اصفهانی، ۱۳۵۱ هـ ق: ۱/۶۵) قرآن بر مبنای هفت حرف نازل شده و حرفی در آن نیست، مگر آن که ظاهری و باطنی دارد و علم ظاهر و باطن نزد علی بن ابی طالب است. علم باطن قرآن چیست و چه معنایی از باطن وجود دارد که در نزد علی(ع) است؟

اگر در معارف اهل بیت در باره قرآن زمینه‌های توجه به لایه‌های زیرین را فراهم نساخته بود و ذو وجوه و ظاهر و باطن داشتن این کتاب، معرفی نشده بود، هرگز اندیشه علم باطن و علم ظاهر قرآن شکل نمی‌گرفت و در نتیجه علم باطن را هرکس نمی‌داند و طریقه و قطب لازم دارد و قطب این دانش را علی بن ابی طالب تشکیل می‌دهد و امروز چنین نحله نیرومندی در جهان اسلام به وجود نمی‌آید و عارفان مسلمان با مراجعه به قرآن و تأمل عمیق، فضای دیگری از این معارف را در میان دانشمندان نمی‌گشودند، تا به عصر ابن عربی (م ۶۳۸) برسد که دانش عرفان عملی به عرفان نظری در تفسیر آیات بپیوندد و تطبیق مبادی و مسائل نظری با قرآن اهتمام عمده عارفان شود و گرایش به تأویل به جای تفسیر، روش عمومی آنان گردد. عبدالرزاق کاشانی در آغاز «تأویلات القرآن» که به نام تفسیر القرآن الکریم منسوب به ابن عربی به چ رسیده، پس از نقل روایت ظهر و بطن، به تفسیر و تأویل روایتی می‌پردازد که سرآغاز بحث تمام عرفا در تفسیر و تأویل نیز هست: «لقد تجلی الله لعباده فی کلامه و لکن لا تبصرون»^۱

۱. مضمون این حدیث با اندکی اختلاف در نهج البلاغه در نامه حضرت در عرفه و ج ۱۸، ص ۲۲۱ بحارالانوار مجلسی آمده است. از امام صادق نیز دقیقاً این عبارت در بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۱۰۷ نقل شده است.

بی گمان خداوند برای بندگانش در کلام خودش تجلی کرده است، اما شما نمی‌بینید. این تعبیر تجلی خدا در قرآن، نگاهی عارفانه، و تطبیق عالم تکوین به تدوین و ظهور و بروز حق در کلام است، که بحث‌های زیادی را در عرفان نظری به دنبال خود آورده است.^۱

دشواری معارف غیبی: برخی از عارفان دلیل دیگری برای گرایش به معانی باطنی مطرح کرده‌اند. آن‌ها می‌گویند: معارف الهی برای هاضمه ذهنی و فکری افراد بسا سنگین است و اگر قرآن می‌خواست آن معانی را آشکارا مطرح کند موجب سوء برداشت می‌شد، بدین روی آن‌ها را در لفافه و با زبان اشاره و رمز بیان کرد تا برای این دسته از مردم سوء فهم ایجاد نکند و تأویل عارفان راهبری به آن معانی است.

از سوی دیگر، گفته شده بعضی معانی هست که بیان آشکار آن‌ها زیانی ندارد؛ اما بیان آن‌ها از طریق رمز و تمثیل در روح انسان مؤثرتر است، به همین جهت خداوند آن معانی را به صراحت بیان نکرده و به شکل تمثیل آورده یا لایه به لایه بیان کرده و ظرفیت چند معنایی را فراهم کرده است، به این جهت نباید به ظاهر ضرب‌المثل‌های قرآن بسنده کرد؛ بلکه باید آن‌ها را به ژرفای معانی تأویل کرد. (آتش، ۱۳۸۰ ش: ۳۱۰). مثال بارز این معنا آیه شریفه: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاخْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا» (رعد/ ۱۷) است که بسیاری از عارفان به این آیه تمسک کرده و گفته‌اند: منظور از آب در این آیه، قرآن است و منظور از رودخانه قلب‌ها است، بعضی از قلوب به دریا راه می‌یابند و برخی خیر. زَبَد هم کفر و نفاق است. اگر این‌ها چون کف بر روی آب هم بیابند باز قرار ندارند. (سلمی، ۱۴۲۱ق: ۱/ ۳۳۱) این نوع تأویل جنبه سیر و سلوکی دارد و برای ارشاد معنوی و توجه به تهذیب نفس و آثار آن است و هدف تأویل گر، اگر صحیح باشد همراه با ایجاد جاذبه، تأثیر نیز می‌گذارد.

جالب این است که همین آیه در تفسیر دیگری از اخوان‌الرضا شکل دیگری پیدا می‌کند و فرستادن انبیا و صاحبان شرایع را به نزول باران بر زمین و رویش نبات و پیدایش حیات و حیوان و معدن تشبیه می‌کنند و برای تأیید گفته‌های خود به همین آیه: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا»، تمسک می‌جویند.

(رسائل اخوان‌الرضا، ۷۷/۴) چنانکه آنان در بحث رؤیت خداوند پس از آن که رؤیت حق را

۱. اگر در صحت انتساب روایت به حضرت تردید داشته باشیم، اما سابقه و قدمت این سخن نشان می‌دهد که مایه‌های آموزه‌های عرفانی از دوران‌های بسیار دور قریب به عصر امام وجود داشته و زمینه‌های الصاق و انتساب فراهم بوده است.

همان رویت نور با نور می‌دانند، به آیه نور استشهاد می‌کنند و عبارت قرآنی «لَا شَرْقِيَهُ وَلَا غَرْبِيَهُ» را به لاصورتیه و لا هیولانیه تأویل می‌کنند. (همان، ۲۸۲/۳)

نظریه ولایت: کتاب الهی در شناخت حقایق، بدون کسی که قوام دهنده آن باشد و مرجعیت علمی و کشف حقایق آن را به عهده گرفته باشد، نیست. چنین قوام دهنده و مرجعیتی پس از پیامبر به اهل بیت او واگذار شده، به همین دلیل علی(ع) وصی و خلیفه و باب مدینه علم نبوی معرفی شده است؛ البته در این بحث مراد وصایت و خلافت غیر از مسائل سیاسی و دنیایی است. (آملی، ۱۳۷۲، ۱۴۱۴: ۴۳۷/۱) این نظریه در متون عرفانی شیعی به طور کامل دیده می‌شود. به عنوان نمونه سید حیدر آملی در وجه پنجم المحيط الاعظم این نکته را یادآور می‌شود که: تأویل مخصوص به علمای راسخ از اهل بیت پیامبر است و این ویژگی انحصاری و اختصاصی در اختیار آنان است. وی سپس این معنا را با آیات و دلالت عقل، برهانی می‌کند و در بحث بعدی امامان را اقطاب و محور چرخش جهان معرفی می‌کند. (همان، ص ۴۵۱)

ریشه این اندیشه از خود آموزه‌های اهل بیت گرفته شده که هم به جنبه تعلیمی آن توجه شده و به صراحت تعبیر به قطب(سنگ آسیاب) شده است^۱ و هم به جنبه تربیتی آن. در متون شیعی و به ویژه در زیارت جامعه کبیره این موضوع به راحتی و شفافیت بیان می‌شود و تعبیرهایی ذکر می‌گردد که به شکل بلندی فلسفه این معنا را در شکل تربیتی آن می‌رساند: «انفسکم فی النفوس و ارواحکم فی الارواح واجسادکم فی الاجساد». از این رو، در اندیشه عرفای شیعه، نظریه ولایت، از دو جهت قابل اهمیت است: یکی: به این جهت که دست اندیشه وران و عارفان از حقیقت غیبیه الهیه کوتاه است و هیچ کس را یارای معرفت به آن مقام نیست، و تنها با مظاهر و تجلیات الهی سر و کار دارند و چون از رهگذر شناخت اسماء و صفات الهی، وصول ممکن به حق عملی است، خلافت ذات احدی غیبی در مقام ظهور و تعین با این اسامی و صفات تجلی می‌یابد. (خمینی، ۱۳۶۰: ۴۱ و ۳۱)

دیگری آن که ولی، سالک را در وصول به حق و در غلبه بر مشکلات و مخاطرات، یاری می‌کند و این نیازمند به دستگیری و راهنمایی است. پیروی از ولی برای سالک غیر قابل جایگزین است.

۱. نمونه این سخن چیزی است که در خطبه حضرت امیر بیان شده: «وَإِنَّمَا أَنَا قُطْبُ الرَّحَى تَدْوُرُ عَلَيَّ وَ أَنَا بِمَكَانِي فَإِذَا فَارَقْتُهُ اسْتَحَارَ مَدَارُهَا وَ اضْطَرَبَ ثِقَالُهَا». نهج البلاغه خ ۱۷۵ ص ۱۱۹- و من کلام له ع و قد جمع الناس (توضیح بیشتر ر. ک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۲۸۵ ۱۱۸- و من کلام له ع و قد جمع الناس) و از سوی عارفان به آن استناد شده است. به عنوان نمونه ر. ک: الصراط المستقیم، ج ۱، ص ۲۸۳ الباب الثامن فیما جاء فی تعیین شرح و توضیح داده شده است.

مبانی عرفان در مکتب اهل بیت(ع) با تکیه بر تفسیرهای عرفانی قرآن ۱۱

البته در نظر آنان ولایت باطن خلافت است. (همان، ص ۱۹۶) بر اساس این اندیشه، انسان کامل، مظهر و قرآن، تجلی حق و امامت، بازتاب ولایت الهی می‌گردد. (خمینی ۱۳۸۱: ۶۳۵-۶۳۶) به همین دلیل این خلافت از بزرگ‌ترین شئون الهی و گران سنگ‌ترین مقام‌های ربوبی است. (همان، ص ۵۰)

البته این اندیشه در میان برخی مفسران غیر شیعه نیز، مطرح شده است. به طور مثال آنجا که رشید الدین میبیدی در تفسیر کشف‌الاسرار در ذیل آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ» (انعام / ۹۰) برای بیان طریق و توجه به مشکلات سیر و سلوک و لزوم استاد به کار می‌برد، می‌گوید: هر که نه در خدمت پیری است یا در بند استادی، یا در مرافقت رفیقی، یا در صحبت مهتری، وی بر شرف هلاک است، بی استاد و بی رفیق خود روییده است و از خود روییده چیزی نیاید. اقتدار را کسی شاید و مهتری را کسی برآزد که صحبت مهتران و پرورش ایشان یافته و برکات نظر ایشان به وی رسیده باشد و باز گفت: «طوبی لمن رآنی، فاز من اثر فیه رؤیتی»: خوشا به حال کسانی که مرا ببینند و پیروزند کسانی که به دنبال رؤیت من روند. (میبیدی، ۱۳۶۲ ش: ۳ / ۴۲۴)

نظریه ولایت: محوریت شخص عارف: ما در این نوشته در بررسی مبانی عرفان، همواره از نگاه عارف به قرآن سخن می‌گوییم و استخراج مبانی نوعی رویکرد میدانی دارد. جهانی که عارف به آن چشم می‌دوزد، در مرتبه‌ای فوق محسوسات و متخیلات است. اما این سوال مطرح است که عارف چه کسی است و به چه چیزی می‌پردازد که با فیلسوف و متکلم و عالم اخلاقی تفاوت دارد؟ بوعلی سینا در آغاز نمط نهم الاشارات و التنبیهات (مقامات العارفين) می‌گوید: عارف کسی است که اندیشه‌ی خود را از توجه به غیر حق باز داشته و متوجه به عالم قدس جبروت کرده تا نور حق در درونش بتابد. (ابن سینا، بی تا: ۵/۴) او زاهد را کسی می‌داند که از متاع دنیا و لذت‌های آن کناره‌گیری کند و عابد را کسی می‌داند که مواظب بر انجام عبادات است و از نماز و روزه چیزی را فرو نگذارد. عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۰) می‌گوید: عارف کسی است که چشم برزخی‌اش باز شده و خدا ذات و صفات را به او نشان داده است. (کاشانی، بی تا: ص ۱۰۶)

نکته دیگر درباره عارف، نگاه او به قرآن است. او با مبانی خاصی و با نگرشی ویژه به قرآن چشم می‌دوزد. ابن عربی، می‌گوید: همان گونه که اصل کُتُب از سوی خداوند بر دل‌های پیامبران نازل شده، معانی آن‌ها هم از سوی خداوند بر دل‌های بعضی از مؤمنان فرود آمده است. (ابن عربی، بی تا، ۱ / ۴۷ و ۲۷۹)

یا گفته می‌شود کسی که خود را عادت به قرائت آیات و اسمای الهیه داد، کم کم قلب او صورت ذکری و آیه‌ای به خود گیرد و باطن ذات محقق به ذکر الله و اسم الله و آیت الله شود... و کفایت کند برای اهل معرفت و جذب الهیه و اصحاب محبت و عشق، آیه شریفه الهیه که می‌فرماید: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (بقره/ ۱۵۲). (خمینی، ۱۳۷۳ ش: ۲۱۶ - ۲۱۷) یا گفته می‌شود کسی که تفکر و تدبر در معانی قرآن کرد، در قلب آن اثر کند و کم کم به مقام متقین رسد و اگر توفیق الهی شامل حالش شود، از آن مقام نیز بگذرد و هر یک از اعضا و جوارح و قوای آن، آیه‌ای از آیات الهیه شود و شاید جذوات و جذبات خطابات الهیه او را از خود بی خود کند و حقیقت: «إقرا و اصعد [بخوان و بالا برو] را در همین عالم دریابد تا آن که کلام را بی واسطه از متکلمش بشنود. (خمینی، ۱۳۸۱: ۵۰۰)

اهمیت وجودشناسی

از نظر مفسران عارف شناخت هستی انسان دارای اهمیت است. کسی که می‌خواهد پیام‌های قرآن را درباره سیر و سلوک و مشکلات آن بفهمد، یا روش انسان را در پالایش نفس شناسایی کند، ناچار است که به خود مراجعه کند و با رفع حجاب‌ها، حالات و مقامات و دریافته‌های خود را بررسی کند و در صورت انطباق خود با آن آیات، به پیام حقیقی قرآن برسد؛ این مطلب را با مثالی بهتر می‌توان توضیح داد.

عارف به جای کند و کاو در الفاظ و عبارات قرآن، دست به سفر تطبیقی می‌زند، سفری در خود و برای یافتن حقایقی که در اثر سیر و سلوک از این کتاب به دست می‌آورد. او جهان خارج و نفس را با هم مقایسه می‌کند و تمام آنچه را در جهان اکبر است، به جهان اصغر- یعنی انسان - و آنچه را در جهان تکوین است به جهان تدوین - یعنی قرآن - تطبیق می‌دهد. البته استفاده از قرآن تفاوت پیدا می‌کند، یکی از آن هدایت و طریق هدایت می‌گیرد و یکی برای اظهار فضل و تفوق بر دیگران که عارفان نیز به این نکته اشاره کرده‌اند. به طور مثال جلال الدین محمد بلخی (م ۶۷۲ هـ) به آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً»، (آل عمران/ ۱۰۳) اشاره می‌کند و چنگ زدن به قرآن را شبیه چنگ زدن به ریسمانی می‌داند که برای عده‌ای هدایت و رستگاری به ارمغان می‌آورد و برای عده‌ای تباهی و زیان، آن گونه که طناب در چاه، عده‌ای را به بالا می‌کشد و عده‌ای را به چاه فرو می‌برد، او در این مورد تأویلی از آیه ارائه می‌دهد.

زان که از قرآن بسی گمره شدند زین رسن قومی درون چه شدند

(مثنوی، دفتر سوم، ص ۵۲۱، بیت ۴۲۱۰)

باز یکی از مسائل سلوک، مشکلات حیات معنوی یعنی باز و بسته شدن دل در حالات گوناگون است. قبض و بسط دل، توسط خدا به سبب اعمالی انجام می‌گیرد؛ که ما آن‌ها را انجام می‌دهیم. در آن جا که از خدا روی بر می‌گردانیم، قبض قلب اتفاق می‌افتد: «تَسُوا اللَّهَ فَاُنْسَاهُمْ اُنْفُسَهُمْ». (حشر / ۱۹) خدای را فراموش کردند، پس خود را فراموش کردند. و آن جا که به او روی آوریم، بسط قلب انجام می‌گیرد. قشیری (م ۴۶۵) یکی از مفسران عارف در تفسیر لطایف الاشارات به مناسبت تفسیر آیه «يَهْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره / ۲۴۵) و خداست که در معیشت بندگان تنگی و گشایش پدید می‌آورد و به سوی او بازگردانده می‌شوند. که بحث درباره معیشت بندگان و انفاق آنان است، ابتدا تفسیری ظاهری از آن ارائه می‌دهد و آن را قبض صدقه از اغنیا و قبول و گسترش آن توسط خداوند تفسیر می‌کند، اما در تفسیر عرفانی و اشاری معیشت را به معنای اعم می‌گیرد و به نوعی بر نفس انطباق می‌دهد و می‌گوید: خدا دل‌های آنان را با روی گردانی از حق قبض می‌کند و با روی آوری به حق، باز می‌کند. در مرتبه‌ای بالاتر، قبض را برای متسابقین و بسط را برای عارفین می‌داند و سپس احتمالاتی را ارائه می‌دهد که همه در سیاق معانی عرفانی است. (قشیری، ۱۳۶۰، ۱۹۸۱: ۳۱ / ۱۱۳)

عارف مسلمان راه استفاده از قرآن را کشف و پرده برداری از دستورات عرفانی و اخلاقی می‌داند، چون قرآن را کتاب سلوک الی الله، تهذیب نفس و بیان آداب و سنن الهی می‌داند. در معارف اهل بیت آمده همچنین او بزرگ‌ترین وسیله رابط بین خالق و خلق و عروه الوثقی و حبل المتین تمسک به عز ربوبیت را قرآن می‌داند. تعالیم قرآن را برای بیان کیفیت ربط مخلوق با خالق و بیان هجرت از دارالغرور به دارالسرور و الخلود می‌داند. (خمینی، ۱۳۷۳ش: ۱۹۴)

مهم‌ترین مباحث مفسران عارف

اندیشه زوج‌های هستی‌شناسانه

در علوم قرآن، تقسیم آیات به جفت‌های مکمل کلامی، همچون محکم و متشابه، عام و خاص، مجمل و مبین، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، ظاهر و باطن، تنزیل و تأویل، معقول و محسوس است.^۱ این زوج‌ها گاهی در حوزه‌های معرفتی، مانند قضا و قدر، جبر و اختیار و طلب و اراده، مبدء و معاد است. در عرفان این زوج‌ها، در تبیین نظام هستی آمده و عالم کبیر و عالم صغیر،

۱. برای تفصیل این بحث ر. ک: مقاله اینجانب در آمدی بر شناخت مبانی تأویلات باطنی شهرستانی، مجله هفت

کتاب تکوین و کتاب تدوین، تقسیم بندی شده است. بر این اساس، کتاب تدوین یعنی قرآن، مانند کتاب تکوین دارای لایه‌ها و بطون هفت گانه، بلکه هفتادگانه است و نسبتی میان جهان تکوین با جهان تدوین است. این اندیشه که میان این دو عالم رابطه وجود دارد و همه احکام جهان تکوین بر جهان تدوین قابل پیاده شدن است، از اعتقادات رایج و فراگیر عارفان است، این اندیشه مستند به متون حدیثی شده که در روایات اهل بیت با تعبیرهای تمثیلی آمده است. مثلاً در روایات منسوب به امام صادق در حقائق التفسیر نقل شده است و مهم‌تر از آن روایات فراوانی است که از اهل بیت پیامبر از راه‌های معتبر نقل شده است و انسان به طبیعت، آسمان، زمین، کوه، آب و دریا تشبیه شده است؛ یا برخی از اوصاف و اعضای او به بخشی از طبیعت تطبیق داده شده است، مانند: «الناس معادن کمعادن الذهب والفضه». (کلینی، بی تا، ۸ / ۱۷۷، ح ۱۹۷) یا آمده: «المؤمن کالجبل الراسخ»، «انما قلب الحدث کالارض الخالیه»، که بسیاری از آن‌ها به صورت تشبیه و تمثیل آمده و نوعی وسیله شناخت و تطابق میان عالم تکوین اکبر و اصغر است. (نهج البلاغه، خطبه)

اندیشه وحدت وجود

اندیشه وحدت وجود، پایه تفکر عرفا- از ابن عربی به بعد- را تشکیل می‌دهد. البته این اندیشه در سیر تاریخی خود سعی بسیار کرد تا سازگاری بیشتری با اندیشه‌های ظاهرینان متون حدیثی پیدا کند و تقریرهایی از آن انجام گیرد که دشواری و بدفهمی و تکفیرهای اهل ظاهر را کمتر به دنبال خود بیاورد و این اندیشه را به گونه‌ای تقریر کرده و در عمل و حوزه عرفان عملی پیاده کنند و دید انسان سالک را به عالم به گونه‌ای جلب کنند که در مقام سلوک، کسی جز خدا را نبیند و گاهی از آن تعبیر به توحید وجودی می‌کنند، یعنی پیدا شدن و پیدا کردن حالتی که هیچ چیز و هیچ کس جز خدا را قابل عنایت و اعتنا نداند. این آموزه توحیدی که در قرآن از آن با تعبیرهایی مانند: «و ما رَمیت اِذ رَمیت» باشد، نوعی خلوص در دیدن و اخلاص و برائت از شرک در تمام ابعاد وجودی است. فنای مطلق و رؤیت تمام وجود حق در همه موجودات است، به گونه‌ای که جز او را نمی‌بیند. موحدی که سیر و سلوک می‌کند و آفاق و انفس را در رابطه با وحدانیت حق می‌داند، طبیعی است که چیزی جز خدا نبیند و توحید حالی بر احوال او حاکم گردد. (خمینی، ۱۳۷۴ ش: ۳۹)

از این رو، این اصل که در معارف اهل بیت(ع) با تعبیرهایی چون قرب نوافل، و هُوَیُوت(این همانی همانی) در تفسیر آیه اخلاص آمده است از محورهای مهم عرفان نظری است که پیوند انسان به ذات هستی را معین می‌کند و به تعبیر عامیانه باباطاهر که می‌گوید:

به دریا بنگرم دریا تو بینم به صحرا بنگرم صحرا تو بینم، گذر کردن عارف از راه سیر و سلوک و عبادت و زهد به توحید، کسب مقام انسانیت، فانی شدن در حق و احساس مشاهده اوست. نمونه قابل فهم آن در آثار سلمی در حقائق التفسیر از امام صادق(ع) است که مثلاً در ذیل آیه: «فَأَنْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مِشْرَبَهُمْ» (اعراف: ۱۶۰) نقل شده که عین را به معرفت تأویل می‌کند و اولین معرفت را توحید و عبودیت می‌داند و آن را به موارد دیگری مانند عین الاخلاق و عین الصدق سرایت می‌دهد. (سلمی، ۱۴۲۱ق: ۱/۲۴۶) چنانکه ملاصدرا در تفسیر خود در ذیل آیه: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» همین معنای وجودی را در انسان کامل محتمل می‌داند و می‌گوید از قبیل قوله تعالی: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» است که اشاره به استغراق انیت پیامبر(ص) در هویت حق، و اضمحلال وجود در نور الاحدیت دارد.^۱

البته عالی‌ترین مرتبه این فنا، جایی است که چیزی جز حق را نمی‌بیند و آنچه مشاهده عینی می‌کند، حق است. همین اندیشه آخر یعنی وحدت وجود با وحدت شخصیه است که دستمایه کسانی مانند ابن عربی و در مکتب تشیع سید حیدر آملی و ملاصدرا و امام خمینی می‌شود و مایه بدفهمی و احیاناً تکفیر را در کتاب‌های کلامی و بعداً در کتاب‌های فقهی طهارت به وجود می‌آورد.

مبدء و معاد

تحلیل عالم نخستین و فرجام زندگی، یکی دیگر از مباحث عارفان بر پایه آیات و روایات است. این بیان در تفسیر و تأویل آیات و روایات ناظر به مسئله عالم ذر و میثاق و عهد آمده و ذهن بسیاری از مفسران و عارفان را به آن مشغول کرده است. این داستان در تحلیل قیامت و بروز و ظهور قیامت نیز قابل توجه است. آیات بسیاری مورد توجه قرار می‌گیرد. به عنوان نمونه یکی از آیات مورد توجه عرفا- آیه: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (زخرف/ ۷۱) و در آنجا آنچه دل‌ها آن را بخواهد و دیدگان را خوش آید وجود دارد.- است. ابن عربی (م ۶۳۸) درباره لذت‌های بهشت یادآور می‌شود که در آنجا هم از نوع محسوس است و هم از نوع معقول. در بهشت برای اهلس هر دو نوع وجود دارد، اما در دنیا لذت‌های معنوی تنها از آن آحاد عارفین است. (غراب، ۱۴۰۵ق: ۴/۱۰۷) آن گاه انواع لذت‌های معنوی و درک غیبیات را بر می‌شمرد.

۱. از حاشیه نسخه مخطوطه). ر. ک: تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، ج ۱، ص: ۲۳۵.

باز در قرآن آمده است: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص: ۸۸) همه چیزها نابود شدنی است، جز ذات او. فرمان، فرمان اوست؛ همه به او بازگردانیده می‌شوند. در شرح ظاهر آن می‌توان گفت: همه هستی فناپذیر است و قابل دوام نیست جز او. اما ابن عربی در برخورد با این آیه به دو شکل عمل می‌کند، از جهتی با تفسیر آیه توضیح می‌دهد که منظور از وجه چیست و ضمیر آن به اشیاء برمی‌گردد یا به حق، به عبارت دیگر آن را این‌گونه معنا می‌کند: هر چیزی نابود شدنی است، مگر صورت آن اشیاء یا مگر صورت حق. بعد توضیح می‌دهد که هر چیزی که گمان می‌شود چیزی هست، نابود شدنی است؛ از آن جهت که به خود وابسته است، اما از آن جهت که به خدا وابستگی دارد، باقی است. وی سپس با استفاده از تأویل به لایه‌های دیگر این آیه اشاره می‌کند و مفهوم شیء بودن جهان را توضیح می‌دهد و می‌گوید: هیچ صورتی جز حق ندارد و آنچه هست نابود شدنی است. (غراب، ۱۴۰۵ق: ۴/ ۳۱۵)

آن‌ها به صراحت درباره قیامت و بنا شدن عالمی دیگر می‌گویند: قیامت قطع تجلیات حق نیست؛ بلکه ارائه تجلی با نام‌های دیگر است. بنابراین تحلیل عارف از آیات قیامت، شناخت‌شناسانه است؛ به همین دلیل تأکید می‌کنند که قیامت باطن این جهان و جلوه حق تعالی و مظهر اسم واحد قهار است که همواره صدای «لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ». (غافر/ ۱۶) سر می‌دهد. (خمینی، ۱۳۷۴ ش: ۳۱ - ۳۲)

آموزه‌هایی در قرآن هست که می‌تواند چندین معنا را تحمل کند و البته همه به یک گونه از آن قانع نمی‌شوند؛ به طور مثال چگونگی انتقال از این عالم به جهان دیگر، به سرزمین و آسمانی که به تعبیر قرآن به جز این عالم است: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (ابراهیم/ ۴۸) و انسان در لباس جدیدی قرار می‌گیرد: «بَلْ هُمْ فِي نَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق/ ۱۵) و عالمی است که حیات دارد: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ». (عنکبوت/ ۶۴) و برخلاف دنیا، دار قرار است (غافر/ ۳۹) معانی مختلفی را برمی‌تابد و همه افراد به یک گونه پاسخ نمی‌گیرند و در یک سطح قانع نمی‌شوند. آنچه در متون دینی آمده و در قالب الفاظ قرآن جای گرفته در ذهن کاوشگر انسان‌ها به یک گونه جا نمی‌افتد.

ابن عربی، نیز در بیان معاد در تأویل: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ». (نساء/ ۱۳۳) اگر خدا بخواهد شما را می‌برد و دیگران را می‌آورد، استدلال می‌کند که: آنچه در انسان است، اظهار و اخفا است؛ آمدن و رفتن دیگران است، بدین روی قرآن به جای

مبانی عرفان در مکتب اهل بیت(ع) با تکیه بر تفسیرهای عرفانی قرآن ۱۷

«یعدمکم»؛ «یذهبکم» آورد. و مرگ بردن است نه اعدام. به عبارت دیگر انتقال از دنیا به آخرت است. (غراب، ۱۴۰۵ق: ۵۵۲/۱) آن‌ها حتی برخلاف فلاسفه، معاد جسمانی را توجیه عقلی و فلسفی نکرده اند؛ بلکه احوال قیامت را با تجربه‌های باطنی و حالات نفس توصیف و ترسیم کرده‌اند و در فهم آن عالم چیرگی خاصی نشان داده‌اند.

این معنا را ملاصدرا در سیر وجودی انسان و مراتب هستی آن بیان می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه دگرگونی (صیر الإنسان انساناً حقیقیّاً عقليّاً بعد ما کان انساناً حیوانیّاً)، و خارج شدن از قوه به فعل در وجود بقائی اخروی و تخلّص عن الیم جحیم و عذاب شدن به نار، و تبدل جلود و ذویان انجام می‌گیرد و به آیه: «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» [۵۶/۴]. استناد می‌کند در قیامت همواره وجود پس از وجود است و این حقیقت ایمانی را مستند به بیان شرع و عقل می‌داند. (شیرازی، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۶۰)

مقامات و مدارج سلوک

یکی از ویژگی‌های برداشت‌های عرفانی عارفان از آیات و روایات، افزون بر لایه به لایه کردن شناخت جهان و انسان و روش‌های سلوک مناسب با احوال سالک، تعیین مقامات و مشخص کردن مدارج سلوک و تعیین ایستگاه‌هایی برای سیر و اصلاح نفس است. اینکه سالک دارای مقامات است؛ از این آیه شریفه: «وَمَا مِمَّا إِلَّا لَهُو مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صافات/ ۱۶۴) گرفته شده است، و بدین ترتیب یکایک این مقامات از آیات استنباط شده است. این که دیده می‌شود یکی از آنان بر محبت و عشق تأکید می‌کند و یکی بر خطاب و عقاب، و یکی بر عزلت و دیگری بر مراقبت، ناشی از التفات به مقامات و حالات آن و مناسبت احوال سالک است. البته این مقامات الزاماً به مدارج علمی اشاره ندارد، ولی در بعضی موارد، مقامات به معنای ارتقای عارف به کسب معرفت مدارج عارفان نظری نیز هست.

اگر کسی به کتاب‌هایی که در باب مقامات عرفانی نوشته شده، - به ویژه به منازل السائرین - مراجعه کند، به خوبی درمی‌یابد که این مقامات چگونه از مفاهیم و آموزه‌های قرآنی گرفته شده است. به طور مثال مقام تبتل یعنی انقطاع از دنیا و ماسوای حق از آیه: «وَ اذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَبَتَّلْ اِلَيْهِ تَبْتِيلاً». (مزمّل/ ۸) گرفته شده و رشید الدین میبدی در کشف‌الاسرار (میبدی، ۱۳۶ش: ۲۷۴/۱۰) به آن می‌پردازد. عبدالرزاق کاشانی نیز در تأویلات و شرح منازل السائرین، به این درجات و منازل اشاره می‌کند، مانند انقطاع از لذایذ، انقطاع از نفس و هواهای نفسانی، تجرید از طلب مقام و... (ابن عربی، بی تا: ۲/ ۷۲۰، شرح منازل السائرین، ص ۵۶)

از این مقامات، مقام صدق و صدیقین (محمد: ۲۱)، مقام فتوت (کهف/ ۱۳)، مقام تواضع (فرقان / ۶۳)، مقام رضا (مجادله / ۲۲)، مقام طمأنیه (فجر / ۲۷، رعد / ۲۸)، مقام قاب قوسین (نجم / ۹)، مقام ایثار (بروج / ۳)، مقام توکل (مائده / ۲۳) و سایر مقامات مانند تسلیم، توبه، اسلام، احسان، ابرار، روح، سابقین، مقربین، شهید، ولایت است که هر کدام واژه‌ای قرآنی است، و عرفا به گونه‌ای موضوع را به یکی از مقامات تأویل کرده‌اند و این نشان می‌دهد که آنان به دنبال شرح و معنا کردن آیات نبوده‌اند و نمی‌خواسته‌اند بگویند: این مطالب ما بیان انحصاری قرآن است و از آن نمی‌توان معانی ظاهری به دست آورد.

به طور مثال آیه: «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (طه / ۱۲) تأویل می‌شود و خلع نعلین به کندن شهوات از دل و تهذیب نفس معنا می‌شود؛ سپس بر اساس آن به توضیح و تفسیر آن می‌پردازند که برائت جستن از کارهای زشت و محو کردن آن‌ها برای این است که در احوال خود فرد ثباتی به وجود آید و تعلقات و وابستگی‌ها کاهش یابد و آنچه مانع شهود اوست جدا شود. (قشیری، ۱۳۶۰، ۱۹۸۱، ۲/ ۲۵۵: گلدتسیهر، ۱۳۶۰: ۲۲۱)

همچنین آیه: «و لَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَهُ وَعَشِيًّا». (مریم / ۶۲) به رزق قلوب تأویل می‌شود و بر آن اساس تفسیر می‌شود: هر گاه پرده‌ای از آسمان دل با لذتی آویخته شود، لویحی از کشف عارض می‌شود و نورانیتی از قرب می‌درخشد، این امور وقتی اتفاق می‌افتد که انتظار آمدن یکباره این لویح را داشته باشند. (قشیری، ۱۳۶۰، ۱۹۸۱، ۱۴۱)

نتیجه گیری

با توجه به آنچه بیان شد، عرفان در فرهنگ اسلامی هرچند مشترکات کلی در جهت شناخت حقیقت جهان و انسان با همه عرفان‌های عالم دارد، اما عرفان شیعی به دلیل استفاده از وحی و اهل بیت پیامبر(ص) از غنا و گستردگی معرفتی برخوردار است. از سوی دیگر زبان و مایه‌های استفاده‌های عرفانی در کلمات اهل بیت قابل قیاس با سخنان دیگر به لحاظ کمیت و تنوع بیان نیست و این معارف با زبان‌های مختلف توصیفی، تمثیلی، دعایی و زیارتی بیان شده و غنایی فوق‌العاده به این دانش داده است. شکوفایی و تبلور این معارف گسترده را می‌توان در کلمات عرفا و مفسران آن در نحله‌های مختلف در سیر تاریخی خود به ویژه از قرن نهم در کلمات سید حیدر آملی و سپس صدرالمآلهین شیرازی و در نهایت امام خمینی در تفسیر و بیانات آنان دید که چگونه به آیات قرآن و روایات رسیده از معصومان توجه داشته و به نظریه

مبانی عرفان در مکتب اهل بیت(ع) با تکیه بر تفسیرهای عرفانی قرآن ۱۹

پردازای آن پرداخته و مبانی بر اساس این دانش پی ریزی کرده‌اند که مسائل توحید، مبدء و معاد، انسان کامل، سیر و سلوک و مراتب و درجات و مقامات انسان را از زاویه‌ای دیگر تبیین کرده و به شبهات آن پاسخ داده‌اند.

منابع

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن جزری، محمد بن محمد، النشر فی القراءات العشر، تحقیق: علی محمد الصباغ، قاهره، المكتبة التجاریه، بی تا.
۳. ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۳۷۱.
۴. آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم ودر الکلم، مترجم و شارح: هاشم رسولی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
۵. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، دار الطباعة المصریه، بی تا.
۶. ابن عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی، دار الصادر، بی تا.
۷. آشتیانی، جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، امیر کبیر، ۱۳۷۰.
۸. آملی حیدر بن علی، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تاویل کتاب الله العزیز المحکم، وزاره الثقافه و الارشاد و الاسلامی، مؤسسه الطباعه و النشر، ۱۳۷۲، ۱۴۱۴.
۹. آتش، سلیمان، مکتب تفسیر اشاری، ترجمه توفیق سبحانی، تهران، دفتر نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰ش.
۱۰. استرآبادی، محمد بن قاسم، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع)، تحقیق: محمد باقر ابطحی، قم، مؤسسه امام مهدی(ع)، چ اول، ۱۴۰۹ق.
۱۱. استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی. تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸ش.
۱۲. اصفهانی، ابونعیم: حیلہ الاولیاء، ج ۱ ص ۶۵، قاهره، ۱۳۵۱ هـ ق.
۱۳. آلوسی، محمود، روح المعانی، بیروت، دارالفکر، ط ۱، ۱۴۱۴ق.
۱۴. ایازی، سید محمد علی، تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ش.
۱۵. ایازی، سید محمد علی، سیر تطور تفاسیر شیعه، رشت، کتاب مبین، ویرایش سوم، ۱۳۸۲ش.
۱۶. -----، فقه پژوهی قرآنی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
۱۷. -----، ملاکات احکام و روش استکشاف آن، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ ۱۳۸۲.
۱۸. -----، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، سازمان چ وزارت ارشاد، ط ۱، ۱۳۷۳ش.
۱۹. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه بعثت، ۱۳۷۰ش.

۲۰. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، تحقیق: مؤسسه آل‌البیت، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۱۵ق.
۲۱. خمینی، روح‌الله، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ش.
۲۲. -----، *شرح چهل حدیث*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۲۳. -----، *شرح دعای سحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ط ۱، ۱۳۷۴ش.
۲۴. -----، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش.
۲۵. -----، *آداب الصلاه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ط ۴، ۱۳۷۳ش.
۲۶. رومی، جلال‌الدین، *مثنوی معنوی*، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۰ش.
۲۷. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *تفسیر کشاف*، قم ادب الحوزه، افسست از چ بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
۲۸. سلمی، محمد بن حسین، *حقائق التفسیر*، تحقیق سید عمران، بیروت، دارالکتب العلمیه، ط ۱، ۱۴۲۱ق.
۲۹. سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، انتشارات رضی، ط ۱، ۱۳۸۲ش.
۳۰. شیرازی، صدرالدین، محمد ابن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، بیدار، ۱۳۷۳.
۳۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *توحید*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی، افسست از نشر صدوق بی تا.
۳۲. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ط ۳، ۱۳۹۳ق.
۳۳. غراب، محمود، محمود، *رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن من کلام الشیخ الاکبر محی الدین*، دمشق، بی تا، ۱۴۰۵ق.
۳۴. قشیری، *الرساله القشیریة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی بی تا.
۳۵. کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیه*، قم، انتشارات بیدار بی تا.
۳۶. کلینی الرازی ابو جعفر محمد بن یعقوب (م ۳۲۸)، *الکافی*، تصحیح علی اکبر الغفاری، بیروت، دارصعب، دار التعارف.
۳۷. گلدتسیهر، ایگناتس، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، دار اقرأ، ۱۳۶۰.
۳۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، جاودان، ۱۳۶۲.
۳۹. محسن، عبدالحمید، *تطور تفسیر القرآن، بغداد*، وزاره التعليم العالی، جامعه بغداد، ۱۹۸۹م.
۴۰. میدی، رشید الدین: *کشف الاسرار وعده الابرار*، تهران، امیر کبیر، چ سوم، ۱۳۶۲ش.
۴۱. نویا، پل، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه: اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی