

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.22, No.4, Winter 2023, Ser. 85,
PP: 57-78, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۲، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۸۵
صفحات ۵۷-۷۸، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

Sharia's position in the thought of Sayyid Hydar Amoli

Mehrdad Hasanbaygi *
Mohammad Hasan Vakili **

Abstract

In Seyyed Haider Amoli's view, the three levels of the Sharia are the hierarchical levels of one truth that are never separated from each other. He considers the spiritual evolution of man to be following the three levels of Sharia. In his view, it is not possible to achieve certain perfections of each person except in terms of the compatibility of Sharia rituals with the inherent talent of individuals; For this reason, everyone needs a specific plan and instructions to reach their certain perfections, which are considered in the Sharia. The appearance of Sharia and its explanation is through reason. The limited intellect is incapable of understanding Sharia rituals, and due to cognitive limitations, man needs Sharia. The purpose of Sharia is to complete the cognitive and practical powers of man. One of the main achievements of Seyyed Haider's view is the connection of Sharia rituals with pure reality. That the triple layers of existence, knowledge, and Sharia, all return to a single objective truth. All the layers of Sharia, including rituals and beliefs, have an ontological root and connection. In this view, man has a serious obligation to Sharia rituals while seeking knowledge about the Sharia, for, in practice, it is not possible to get into the heart of Sharia without obligation to its rituals. In this article, the mystical principles of this view have been extracted by the analytical-descriptive method and the connection of each of these principles with different aspects of Seyyed Haider's view has been explained.

Keywords: Sharia, spiritual evolution, religious rituals.

* PhD student in Philosophy, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (**Corresponding Author**).
me.hasanbaygi@gmail.com

** Lecture of Mashhad Seminary, Strategic Institute of Islamic Sciences and Education, Mashhad, Iran.
mohammadhasanvakili@gmail.com

Date of Receive: 2022/12/09

Date of Accept: 2023/01/14

جایگاه شریعت در اندیشه‌ی سیدحیدر آملی

مهرداد حسن‌بیگی* محمدحسن وکیلی**

چکیده

در نگاه سیدحیدر آملی مراتب سه‌گانه‌ی شریعت، مراتب طولی یک حقیقت است که هرگز از یکدیگر انفکاک ندارند. وی تکامل معنوی انسان را منطبق بر مراتب سه‌گانه‌ی شریعت می‌داند. در نگاه او نیل به کمالات معین هر شخص ممکن نمی‌شود مگر با لحاظ تناسب مناسک شرعی با استعداد ذاتی افراد؛ به‌همین دلیل، هرکسی برای رسیدن به کمالات معین خود به برنامه و دستورالعمل خاصی نیازمند است که در شریعت ملاحظه شده است. ظهور شریعت و تبیین‌پذیری آن به‌وسیله‌ی عقل است. عقل محدود از فهم مناسک شرعی ناتوان است و انسان به دلیل محدودیت‌های ادراکی به شریعت نیازمند است. هدف شریعت تکمیل قوای علمی و عملی انسان است. از جمله دستاوردهای دیدگاه سیدحیدر پیوند مناسک شریعت با متن واقعیت است. لایه‌های سه‌گانه‌ای که در متن هستی، معرفت و شریعت وجود دارد، همه به یک حقیقت عینی واحد بازمی‌گردد. در واقع تمام لایه‌های شریعت، اعم از مناسک شرعی و باورها، ریشه‌ی حقیقی و اتصالی تکوینی خواهند داشت. در این نگاه، انسان در حین معرفت‌یابی به شریعت، التزام جدی به حفظ ظواهر متن شریعت دارد. در ساحت عمل نمی‌توان بدون تحفظ به ظاهر مناسک شرعی، به باطن آن راه یافت. در این نوشتار با روش تحلیلی-توصیفی، مبانی عرفانی این دیدگاه استخراج شده و ارتباط هریک از این اصول به ابعاد مختلف دیدگاه سیدحیدر تبیین شده است.

واژگان کلیدی: شریعت، تکامل معنوی، مناسک شرعی.

۱. مقدمه

در لغت، مشرعه‌ الماء را شریعت می‌گویند؛ یعنی آبشخور، جای برداشتن آب از رودخانه، نهر کوچک‌تر که آب رود از آن طریق بر دشت مسلط می‌شود، یا راهی که به آب رود یا دریا منتهی می‌شود (سجادی ۱۳۸۵، ص ۳۵۴، و دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲۹، ص ۳۵۱). در اصطلاح

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسؤل).

me.hasanbaygi@gmail.com

** مدرس حوزه علمیه مشهد، موسسه راهبردی علوم و معارف اسلام، مشهد، ایران.

mohammadhasanvakili@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۸

می‌توان شریعت را این‌چنین تعریف کرد: مجموعه‌ای از آموزه‌های شرعی و تکلیفی که حق برای سامان‌دادن به حیات دنیوی و اخروی انسان، از طریق وحی به او رسانده است. این نظام فراگیر تنظیم تمام اعمال جوانحی و جوارحی انسان را پوشش می‌دهد.

سیدحیدر آملی از جمله شخصیت‌هایی است که شریعت در اندیشه‌ی عرفانی‌شان جایگاه ویژه‌ای دارد. او در همه‌ی آثار خود با طرح سه‌گانه‌ی شریعت، طریقت و حقیقت به بررسی ابعاد مختلف آن پرداخته است و قائل به اتحاد این سه مرتبه است. وی شریعت را که کاشف از وحی و منبع اندیشه‌های عرفانی خود می‌داند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۲) و سعی کرده است تمام مبانی معرفتی و هستی‌شناسی خود را مستقیماً از منابع شریعت با رویکرد شیعی خود دریافت کند (رودگر، ۱۳۹۲، ص ۴۶). در آثار او متون نقلی شیعی بسیار پررنگ است. او بزرگان عرفان را منتهی به اهل بیت پیامبر، به‌ویژه امیرالمومنین، می‌داند و این امر دلیلی بر آن است که منابع معرفتی عرفان اصیل، اهل بیت پیامبرند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۳). وی امامان معصوم را صاحبان حقیقی شریعت، طریقت و حقیقت می‌داند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۴). از آنجا که ائمه نیز خود، دریافت‌کنندگان وحی و مبلغان شریعت‌اند، می‌توان گفت در اندیشه‌ی سید، شریعت سرچشمه‌ی تمام معارف توحیدی و عرفانی سالکان است. او مدعی است که اصول و قواعد اندیشه‌های عرفانی خود را منطبق با شریعت و با تلقی شیعی بنیاد نهاده است (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰). وی در روش کار فکری خود، از سه منبع معرفتی، یعنی عقل، نقل و کشف، برای عمیق‌یابی به مسائل شریعت استفاده کرده است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۷۸). در بررسی دیدگاه سید به مسائلی چون تنوع اختلاف در تکالیف و مناسک شرعی مبتنی بر استعداد و تناسب ذاتی افراد، تعاضد و تعارض عقل و شرع، نیازمندی دائمی به برنامه‌ها و راهبردهای شریعت، پیوند شریعت با حقیقت، تکامل قوای علمی و عملی با مناسک شرعی مواجه هستیم که هر یک درخور توجه‌اند. این دست از مسائل بر اصولی عرفانی استوار است. در این نوشتار سعی شده است مبانی دیدگاه سید در خصوص شریعت و مسائل آن، استخراج و نقد و بررسی شود. در ابتدا تصویری کلی از دیدگاه سید ارائه شده و پس از آن، به تبیین مبانی آن پرداخته شده است.

۲. دیدگاه عارفان در باب حقیقت شریعت

اهل عرفان تعاریف مختلفی برای شریعت بیان کرده‌اند: شریعت اقوال و اعمال و احکامی است که حق به زبان پیامبر بر بندگاه معین کرده و موجب انتظام امور معاش و معاد است (لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۲۹۰). برخی شریعت را التزام به عبودیت و حقیقت را مشاهده‌ی ربوبیت معنا کرده‌اند؛ یعنی: «شریعت بدون تأیید حقیقت مقبول نخواهد بود و حقیقت غیرمقید به شریعت نیز مقبول نیست» (قشیری، ۱۳۹۵، ص ۱۵۹). برخی گفته‌اند شریعت طریقی است برای یافتن چیزی که شارع در دین مشروع الهی بیان فرموده است و طریقت التزام به تقوی

است (ترینی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۶). بعضی شریعت را افعال، طریقت را اخلاق و حقیقت را احوال بیان کرده‌اند (سجادی، ۱۳۸۵، ص ۳۵۷). گروهی هم بیان داشته‌اند که شریعت آن چیزی است که شخص عبادت می‌کند و طریقت آن چیزی است سالک به حضور می‌یابد و حقیقت آن چیزی است که سالک مشاهده می‌کند (آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۴) برخی نیز در تعریف شریعت از روایت «الشریعة أقوالی و طریقة أفعالی و الحقیقة احوالی» و «الشریعة نهر و الحقیقة بحر» بهره جسته‌اند. بعضی نیز گفته‌اند از درآمیختن روایت و درایت علم شریعت به دست می‌آید که مجموع کارهای ظاهر و نهان را تشکیل می‌دهد. اعمال ظاهری چون طهارت و روزه را عبادت گویند و اعمال باطنی چون حالات قلب را مقامات و احوال گویند (سراج، ۱۳۸۸، ص ۸۱). برخی نیز به صدق و اتحاد شریعت و حقیقت حکم کرده‌اند: «معناه صدق کل واحد منهما علی الآخر. فإن الشریعة حقیقة من حیث إنها وجبت بأمر الحق و کذا الحقیقة شریعة من حیث إن المعرفة به وجبت بأمره الذی شرعه لنا» (کاشانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶).

در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی با دیدگاه‌های مختلف گروه‌های مختلف درخصوص جایگاه شریعت و مسائل مربوط به آن مواجه بوده‌ایم؛ گروهی همانند فقها و اخباریان با تحفظ و ظاهری‌گری افراطی و نگاهی تک‌بعدی به ساحت عمل، تمام حقیقت مناسک شرعی را در دستورات شرعی برای رفع تکلیف و عمل بدون پشتوانه دانسته‌اند. گروهی نیز همچون اسماعیلیه با باطنی‌گری بدون ضابطه، حقیقت اعمال شرعی را روح عملی منفصل از ظاهر تلقی کرده‌اند که در پایان، سر از وادی تأویل‌گرایی بی‌معیار درآورده‌اند. گروهی نیز چون متکلمان با محور دانستن ثواب و عقاب در مسأله‌ی تکالیف شرعی، بین حقیقت عمل شرعی با پاداش و جزای آن فاصله انداخته و حقیقت شریعت را مانند تجارت و دادوستد عبد با مولای خود دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۳۸۸، ص ۹۶) گروهی نیز همانند برخی از صوفیان، شریعت را همانند پوسته‌ای برای رسیدن به مغز برشمردند و اظهار داشتند که با وصول به حقیقت، دیگر به پوست و قشر نیازمند نخواهیم بود (شبستری، ۱۳۶۱، ص ۴۴).

در این میان، برخی مکاتب عرفانی با طرح سه‌گانه‌ی شریعت و طریقت و حقیقت، به‌طور مبسوط به بحث جایگاه شریعت پرداخته‌اند. ظاهر اولیه‌ی دیدگاه برخی عارفان از بی‌نیازی به شریعت پس از رسیدن به حقیقت دم می‌زند و در تمثیلی، شریعت و طریقت را نردبانی برای رسیدن به حقیقت می‌داند که پس از نیل به آن، دیگر نیازی به چنین نردبانی نیست و گفته‌اند که: «کیمیادانان به علم کیمیا شادند که ما علم این می‌دانیم و عمل‌کنندگان به کیمیا، به عمل شادند که ما چنین کارها می‌کنیم و حقیقت‌یافتگان به حقیقت شادند که ما زَر شدیم و از علم و عمل کیمیا شادیم؛ عتقاءالله شدیم» (مولوی، ۱۳۸۴، دفتر پنجم، دیباچه). در این تمثیل، شریعت به آموختن علم کیمیا تشبیه شده است، طریقت، به کار بستن آن علم و حقیقت، به تبدیل شدن به طلا. گاهی شریعت را به فراگیری علم طب و طریقت را به استعمال داورهای طبی برای رفع امراض و حقیقت را به شفایافته‌ای تشبیه کرده‌اند که دیگر

نیازی به علم طب و داروی آن ندارد و جمله‌ی معروف «لو ظهرت الحقایق، بطلت الشرایع» را نیز مؤید کلام معرفی می‌کنند (همان). برخی چون عارف شبستری در تمثیلی، شریعت را همچون بادامی می‌دانند که برای رسیدن به حقیقت نیازمند به پوست است، ولی پس از وصول به حقیقت، نیازی به پوست آن نخواهد بود (شبستری، ۱۳۶۱، ص ۴۴)

البته همواره چنین سخنانی تاب معانی و تفسیرهای مختلف را دارد. این اقوال در نظر بعضی از اندیشمندان به مثابه پایبندنبودن به شریعت در بعضی مراتب سیروسلوک دانسته شده است و چنین دیدگاهی را بیشتر محصول مسائل روانی و ذهنی دانسته‌اند تا واقعیتی که انسان در پی آن است (جعفری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۱۸). ابن‌ترکه پایبندنبودن به شریعت را نمی‌پذیرد و می‌گوید:

سالک پیش از رسیدن به مقام و مرتبه‌ی مشاهده که اقصای مراتب یقین است، اگر پوست بشکند، حقیقت شخصیه‌ی او فاسد شده باشد...، اگر پیش از ایقان یقین که مقام مشاهده است، سلب قیود کند، نشان فساد حقیقت سالک باشد (ابن‌ترکه، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲).

اما گروهی دیگر نیز پایبندی به شریعت را بر خود لازم می‌دانند. آنان معتقدند که شناخت علم شریعت و عمل به آن، مطابق نظرات فقها، بر صوفیان واجب است (کلابادی، ۱۳۶۴، ص ۳۶۳). آنان به ارتباط و پیوند ناگسستنی بین شریعت و حقیقت معتقدند و اطاعت از شریعت را مجرای نیل به حقیقت و تحفظ و بقای در حقیقت را به همراه شریعت ممکن دانسته و می‌گویند: «اقامت شریعت بی وجود حقیقت محال بود و اقامت بی حقیقت محال» (هجویری، ۱۴۲۸، ص ۲۱۹) و به تعبیر قشیری: «هر شریعت که مؤید نباشد به حقیقت، پذیرفته نبود و هر حقیقت که بسته نبود به شریعت، هیچ حاصل نیاید» (قشیری، ۱۳۹۵، ص ۱۸۹). غزالی می‌نویسد: «هرکس چنین دعوی کند که حقیقت، مخالف شریعت و باطن، مغایر ظاهر است، به کفر نزدیک است تا به ایمان» (غزالی، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۲۲).

شمس تبریزی می‌گوید: «اگر حقیقت شرع بجویی، پس شریعت است و طریقت است و حقیقت. شریعت چون شمع است. مقصود و معنی شمع آن است که جایی روی. آن‌گاه که شمع بود، به راستی به آن قناعت کنی. آن فتیل می‌سازی و برمی‌کنی در آن می‌نگری. راهی نروی فایده کند؟ به حقیقت کی رسی به آن؟ پس به حقیقت باید برسی، در طریقت بروی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ص ۸۵). در اینجا شمس شریعت به معنای جامع را در سه اعتبار شریعت، طریقت و حقیقت می‌داند و شریعت را شمعی فروزان می‌داند که پیامبران با آن مسیری نهایی برای نیل به طریقت و حقیقت را می‌نمایند و به پیوند حقیقی این اعتبارات حکم کرده‌اند که: «طریقت بی شریعت هواوهوس و وسوسه است و حقیقت بی شریعت و طریقت، زندقه و الحاد» (لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۲۵۱).

۳. تصویر کلی دیدگاه سید

شریعت، طریقت و حقیقت، اعتبارات مختلف از حقیقتی واحد هستند و در متن واقع، این سه اعتبار هیچ‌گونه اختلافی ندارند (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۱). این مراتب سه‌گانه عناوین متعدد یا مراتب طولی یک حقیقت‌اند که هرگز از یکدیگر انفکاک ندارند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۵). سید شریعت را از اقتضائات رسالت، طریقت را از اقتضائات نبوت و حقیقت را از اقتضائات مقام ولایت می‌داند (آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۹). همه‌ی این مراتب به یک شخص یا به یک حقیقت واحد بازمی‌گردد که همان معنای «شریعت جامع» است و اسمای مختلفی که بر شریعت اطلاق می‌شود، الفاظ مترادفی‌اند که بر حقیقت واحد دلالت دارند (آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۱). مقام ختمی مرتبت جامع مراتب سه‌گانه است. انبیا نیز رعایت‌کنندگان این مراتب‌اند. رعایت این مراتب بر هر عاقلی واجب است؛ زیرا این طریقه‌ی التزام، روش عارفان راستین است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۶۵).

در نگاه سید کمال شریعت به طریقت و کمال طریقت به مرتبه‌ی حقیقت است و معتقد است بدون نیل و وصول به شریعت، تحقق طریقت امکان‌پذیر نیست و نیل به حقیقت نیز بدون تحقق طریقت امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا هیچ‌گاه مرتبه‌ی وسط بدون تحقق مرتبه‌ی اول و مرتبه‌ی نهایی بدون مرتبه‌ی وسط امکان تحقق ندارد.

وی در تقسیمی، انسان را برحسب نوع، به سه مرتبه‌ی «بدایت، وسط و نهایت» تقسیم می‌کند که هر یک بر یکی از مراتب سه‌گانه‌ی شریعت منطبق است (آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۸). ولی انسان از لحاظ شخص (نه نوع) مراتب بی‌شماری را در بر می‌گیرد. وی آیه‌ی «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مَنَهَاجًا» را دلیل این تقسیم‌بندی خود می‌داند و می‌نویسد: «لو لم یکن فی القرآن الا هذه الآیه، لکفت برهانا علی صدق ما قلنا». سیر و حرکت معنوی انسان در مراتب مختلف با معنای شریعت و اعتبارات سه‌گانه منطبق است (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۴). این مراتب و تقسیمات به پیروان و سالکان مربوط است، نه خود انبیا و درواقع مقصد نهایی پیروان انبیا موضعی است که نقطه‌ی شروع سیر انبیاست (حسینی، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

عارفان معارف یقینی را که بدون واسطه به دست نیاید و از طریق تأملات عقلی و لوازم شیء حاصل شود، «علم الیقین» می‌گویند. سید مرتبه‌ی شریعت را به‌مثابه علم الیقین دانسته و با آن منطبق می‌کند (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۵). مرتبه‌ی دومی که عارفان درباب یقین در نظر می‌گیرند، مرتبه‌ی «عین الیقین» است. در این مرتبه، معلوم بدون واسطه به مشاهده و ادراک فاعل شناسا درمی‌آید. در این مرتبه هرچند واسطه‌ها حذف شده و عالم و معلوم مستقیم با هم مرتبط می‌شوند، اما هنوز بین شخص ادراک‌کننده با شیء ادراک‌شونده دوگانگی وجود دارد. سید مرتبه‌ی طریقت را با مرتبه‌ی عین الیقین تطبیق می‌کند (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۵). مرتبه‌ی سوم که نهایی‌ترین مرتبه‌ی یقین نزد عارفان است، مرتبه‌ی «حق الیقین» است. در

این مرتبه نه تنها هیچ نوع واسطه برای حصول یقین در بین نیست، بلکه هیچ تغییری نیز بین عالم و معلوم نخواهد بود و یک نوع اتحاد وجودی عالم با معلوم خواهد بود. او مرتبه‌ی حق الیقین را با اعتبار سوم از اعتبارات شرع، یعنی حقیقت، تطبیق می‌دهد (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۶). سید به اختلاف ذاتی و معنوی انسان‌ها قائل است و این امر را به اختلاف اعیان ثابت‌ه در صورت علمی حق مستند می‌کند. اختلاف در صورت بر اختلاف معنا و اختلاف در معنا نیز بر اختلاف در حقایق و اعیان دلالت دارد؛ پس تفاوت در قابلیت‌ها به تفاوت و استعداد ذاتی اعیان ثابت‌ه موجودات بازمی‌گردد. چون استعداد و قابلیت‌های افراد مختلف است، امکان ارشاد و وصول به کمالات به یک روش و طریق واحد وجود ندارد؛ این اختلاف نیز بر اقتضای وجودی مبتنی است که هرگز منفک نخواهد شد؛ پس باید روش شرایع به مقتضای تفاوت استعدادها متفاوت شود (آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۶). عنایت الهی مقتضی آن است که هر شخصی را به کمال معین و مشخص خود برساند، این امر حاصل نمی‌شود، مگر با لحاظ تناسب تکلیف با استعداد ذاتی افراد. رفع اختلاف و تفاوت‌ها نیز محال است؛ زیرا علم خداوند به اختلاف اعیان، ازلی و ذاتی است و هرچه ذاتی و ازلی بود، تغییرناپذیر است (آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۰۲).

اختلاف در استعداد، موجب اختلاف در تکالیف است. البته این اختلاف در حیطه‌ی فروع و احکام جزئی است، نه در حیطه‌ی اصول و قواعد اصلی (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹). اختلاف در کمیت و کیفیت اشیا بر اختلاف ماهوی و حقیقی آن‌ها دلالت نمی‌کند؛ بنابراین شرایع هیچ‌گونه اختلاف ماهوی ندارند، ولی به حسب مراتب و درجات افراد، اوضاع و احکام جزئی مختلف را می‌پذیرند (آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۵). البته با وجود این اختلاف و تکثر در گروه‌ها و مراتب سه‌گانه، اتحاد در مقصد، در جمیع مراتب وجود دارد (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۹). به دلیل تفاوت‌ها، هرکسی برای رسیدن به کمالات معین خود به راهبرد و دستورالعمل خاص نیازمند است که همه‌ی این موارد در مراتب مختلف شریعت ملاحظه شده است. البته باید توجه داشت که در نگاه سید، آنچه که تکثر پذیرفته است، تکثر رتبی یک دین است، نه تکثر ادیان. عقلی که به رسومات محیط و محدودیت‌های طبیعی آلوده است، از فهم بسیاری از مناسک شرعی ناتوان است. عقل پیراسته و ناب که عنایت الهی نیز به آن امداد می‌رساند، مطابق با شریعت است. چنین عقلی نسخه‌ی کامل شرع و برابر با شرع است. عقل مطلق و کامل همان شرع است و این دو از یکدیگر جدایی ندارند. چنین عقلی شرع درونی است؛ چنان‌که شرع عقل بیرونی است و هر دو حقیقت یگانه‌ای هستند که دو ظهور دارد (آملی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۷۳۶)؛ به همین دلیل، ظهور شریعت به وسیله‌ی عقل است که اگر نباشد، شریعت تبیین‌پذیر و اجرشدنی نخواهد بود. وی عقل و شریعت را به نفس و بدن تشبیه کرده است؛ زیرا همان‌گونه که تصرف روح بدون اجزا و بدن امکان‌پذیر نیست، تصرف در شریعت، معرفت به آن، عمل به مناسک شرعی و ظهور کمالات و مراتب شریعت هم بدون عقل و مراتب آن میسر نیست (آملی، ۱۳۶۸، ص ۷۳۹). نیازمندی طرفینی این دو به‌گونه‌ای است

که شرع هرگز بدون عقل تبیینگر نخواهد بود و عقل بدون شرع هرگز هدایتگر نیست؛ عقل مانند چشم و شرع مانند نور است که هر دو نیازمند یکدیگرند؛ «ان العقل لن یهتدی الا بالشرع و الشرع لن یتبیین الا بالعقل و العقل کالأس و الشرع کالبناء، و لن یغنی أس ما لم یکن بناء و لن یتبیت بناء ما لم یکن أس» (راغب، ۱۹۱۴، ص ۱۴۰).

عقل مراتبی چون عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد دارد (آملی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۷۴۰). این مراتب از نظر دقت و شدت در فهم و از نظر گستردگی در حوزه‌ی کشف و ادراک تفاوت‌های چشمگیری دارند؛ از این لحاظ اگر هر یک از مراتب عقل توانایی فهم شریعت را نداشت یا خلاف آن را ادراک کرد، به این معنی نخواهد بود که دیگر مراتب عقل نیز با این حکم موافق‌اند (حسینی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۴)؛ به‌همین دلیل اگر حکمی از مناسک شرعی با عقل من و دیگر افراد همانند من مخالف و معارض بود، نمی‌توان حکم به ناسازگاری عقل و شرع کرد؛ زیرا آنچه که با مرتبه‌ی عقل من ناهماهنگ بود، می‌تواند با عقل دیگران و دیگر مراتب عقل هماهنگ باشد. اگر کسی از مراتب بالاتر عقل بهره‌ای نداشت، امکان داوری درباره‌ی مناسک و احکام شریعت ندارد؛ زیرا فاقد شروط داوری در خصوص یک چیز است و درحقیقت این نحوه از داوری، داوری در مورد امر مجهول است (حسینی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۵). در چنین حالتی، صحیح‌ترین کار برای یک مکلف عاقل این است که تسلیم و منقاد اوامر الهی باشد و از ماهیت و حقیقت آن سؤال نکند (آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۶)؛ «لیس للمکلف العاقل أصلح من التسلیم للأوامر اللہیة و احکام الشرعیة و التصدیق بها و مع عدم السؤال عن ماهیتها و حقیقتها» (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶).

به‌همین ترتیب درباب تعارض یا تخالف عقل و شرع چنین می‌گوید که عقل من در این مرتبه‌ی محدود ادراکی چنین امری را نمی‌فهمد، نه آنکه این امر شرعی با عقل مطلق ناهماهنگ باشد. پس این سخن که بعضی معارف شریعت از محدوده‌ی عقل خارج است، یعنی «خارج از توانایی عقل آلوده و ناقص عرفی» است (آملی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۲۳۶). بنابراین انسانی که در مرتبه‌ی عقل عرفی است، باید از نقادی در شریعت بپرهیزد و به شریعت انقیاد کامل داشته باشد؛ زیرا چنین اوامری در محدوده و توانایی ادراک او نیست تا شأن بررسی داشته باشد (همان، ج ۷، ص ۴۱۰). همچنین نباید آن را مخالف نقل گرفت؛ زیرا احادیث بسیاری وجود دارد که به دست ما نرسیده‌اند، یا اگر رسیده‌اند، از آن‌ها فهم درستی نداریم. پس نباید به‌محض شنیدن مسائل و قواعد این اعتبارات سه‌گانه از شرع، حکم به خلاف عقل یا نقل کرد (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶).

کمالاتی که در انسان وجود دارد، به‌صورت بالقوه است. نفس انسانی دو قوه‌ی علمی و عملی دارد که هر یک درجات و مراتبی دارد. کمال مطلق، منحصر در معرفت تام به خداوند است و نقصان مطلق، شناخت و معرفت نداشتن به خداوند است. محتوای شریعت مخرج قوای علمی و علمی انسان از قوه به فعل است. تمام سعی شریعت در جهت تکمیل این دو قوه

است. براین اساس تمام اوامر و نواهی شرعی خارج از این دو جهت نخواهد بود. پس با تکمیل قوای علمی و عملی، شخص به کمال معین خود می‌رسد و از این نظر، هدف شرایع و انبیا نیز محقق می‌شود (آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۲۱). درجه‌ی کمال انسانیت به اندازه‌ی بهره‌ی انسان از عبادت شرعی است؛ هرکس سهمش از عبادت بیشتر، بهره‌اش از کمال انسانی فزون‌تر است و آن‌که بهره‌ای از عبادت ندارد، از دایره‌ی انسانیت خارج شده است و کاربرد لفظ «انسان» برای چنین شخصی، به مجاز و اشتراک لفظ است. به همین دلیل خداوند «تعلیم قرآن» را بر انسانیت مقدم داشته است و فرمود: «الرحمن علم القرآن، خلق الانسان»، درحالی‌که برحسب فهم ظاهری، انسان ابتدا خلق و سپس تعلیم داده می‌شود. پس در اندیشه‌ی سید که برخاسته‌ی از شریعت است، انسان معنی ویژه‌ای دارد و حقیقت انسانیت با تعلیم الهی و شریعت گره خورده است (آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۴۸). تعلیم قرآن چیزی جز اتحاد وجودی انسان با حقیقت تکوینی قرآن نخواهد بود؛ زیرا در نگاه عارفان، سه کتاب تکوین، تدوین و انسان، سه حقیقتی هستند که با هم اتحاد وجودی دارند (آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۶۳).

از آنجاکه همه‌ی انسان‌ها استعداد دریافت بدون واسطه‌ی علوم شریعت از حق تعالی را ندارند، در این میان، انبیا با تناسبی ذاتی که بین خود و حق تعالی دارند، حامل دریافت علوم شریعت از خداوند شده‌اند (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱). پس از جمله دلایل احتیاج انسان به انبیا، در دریافت مناسک و برنامه‌های شرعی است؛ زیرا با نبود مناسبت خاص بین بندگان با حق، امکان دریافت شریعت وجود نخواهد داشت. اگر حقیقتاً بین دو ذات هیچ مناسبتی برقرار نباشد، هیچ محبتی هم محقق نخواهد شد. انبیا چون از حیث نفسانی به اوصاف و اخلاق الهی متصف‌اند، این مناسبت را اخذ کرده‌اند. براساس برخی گزارش‌های نقلی، انبیا حالاتی دارند که مختص به مناسبت ذاتی آنان با حق است؛ «لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل» (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷). همچنین آیات و روایاتی وجود دارد که بر محبتی دلالت می‌کند که هم از جانب حق محقق است و هم از جانب عبد؛ مانند «یحبههم و یحبونه»؛ زیرا محبت حاصل نمی‌شود، مگر آنکه مناسبتی محقق باشد (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۸). طبق مبنای عارفان در باب اعیان ثابته، همه‌ی استعدادها و قابلیت‌ها به اختلاف در اعیان و ماهیات در علم الهی بازمی‌گردد؛ بنابراین استعداد و خصوصیت ذاتی انبیا برای دریافت شریعت نیز به استعداد اعیان بازمی‌گردد (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۹).

۴. سه‌گانه‌ی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی

از جمله مطالب مهمی که جزء اصول و مبانی کار سید محسوب می‌شود، سه‌گانه‌ای است که او در «هستی»، «معرفت» و «شریعت» ترسیم می‌کند. وی در عبارتی می‌گوید: «انحصرت رؤوس المعارف عند المحققین اجمالاً فی المعارف الثلاث: من معرفة الحق تعالی و معرفة العالم و معرفة الانسان» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۹). همه معرفت‌ها از نظر نوع، در سه ساحت

۶۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۴، زمستان ۱۴۰۱، شماره ۸۵، صص: ۵۷-۷۸

منحصر است و دلیل وجود سه‌گانه‌ی معرفت‌شناختی، وجود سه‌گانه‌ی حقیقی در خود ساحت هستی است و در این زمینه می‌گوید: «و الغرض من اثبات التثلیث فی المعلوم و المعلومات ان الوجود هكذا وقع و ان الظهور هكذا جرى بحکم الحقایق الثلاثة» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۰۲). براین‌اساس معرفت‌شناسی عرفانی بر وجودشناسی عرفانی مبتنی است. این دو اصل مهم در اندیشه‌ی او باعث شده است برای شرع نیز مراتب سه‌گانه‌ی شریعت، طریقت و حقیقت را پی‌ریزی کند و خود این مراتب در شرع مقتضی مراتب دیگری چون اسلام، ایمان و ایقان و نبوت، رسالت و ولایت و اقوال و افعال و احوال شده‌اند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۵۱). نکته‌ی مهم آن است که براساس این نظام فکری، سراسر اعمال و مناسک شرعی مراتبی سه‌گانه خواهند داشت؛ مانند وضو، نماز، روزه که این مراتب با یکدیگر رابطه‌ی طولی دارند (آملی، ۱۳۸۳، ص ۸۷). همچنین در تشریح و تطبیق کتاب تدوین، تکوین و انفس نیز معتقد است هر سه، مراتب سه‌گانه‌ی حروف، کلمات و آیات را دارند (آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۶). سید به رابطه‌ی طولی این مراتب دقت‌نظر داشته است و همان‌طور که خود اشاره می‌کند، «الشریعة و الطریقة و الحقیقة و ان لم تکن بینها مغایره فی الحقیقة، لکن کمال الشریعة لا یكون الا بالطریقة، کما ان کمال الطریقة لا یكون الا بالحقیقة» (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰). پس در نگاه ایشان، بین این مراتب رابطه‌ی طولی ظاهر و باطن برقرار است و هریک از افراد اهل این مراتب، فهم مخصوص به خود را دارند؛ هرچند تباین در فهم ندارند، ولی تکثر رتبی و طولی در معرفت میان این گروه‌ها برقرار است (آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۰۶).

درواقع این اصول همه‌ی ساحت‌های هستی، معرفت و شریعت را در بر گرفته است. ما با حقیقتی واحد مواجهیم و معرفت مراتبی طولی دارد که به‌نحو کلی و نوع، منحصر در سه مرتبه است. هرچند که از لحاظ اشخاص و افراد به مراتب سه‌گانه منحصر نیست (همان، ۳۵۰). هریک از این مراتب از واقعیت برخوردارند و ارزش معرفتی دارند.

یکی از دستاوردهای طرح سیدحیدر آملی پیوند مناسک شریعت با متن واقعیت است. او با لایه‌های سه‌گانه‌ای که در متن هستی، معرفت و شریعت در نظر می‌گیرد، تمام لایه‌ها را به یک حقیقت عینی واحد بازمی‌گرداند. پس درواقع تمام لایه‌های شریعت، اعم از مناسک شرعی و باورها، ریشه‌ی حقیقی و تکوینی خواهند داشت. دستاورد کار او آن است که طبق این مبانی، معرفت دینی در لایه‌ی طولی تودرتوی سه‌گانه منحصر می‌شود. وی از این طریق سعی کرده است بسیاری از نزاع‌های علمی را که بین فرقه‌های مختلف معرفتی است، حل کند و با ترسیم معرفت طولی در شریعت توانسته است همه‌ی فهم‌ها را در سطح و لایه و مرتبه‌ی خود، حاکی از واقعیت و ارزش بداند.

۵. منابع سه‌گانه‌ی معرفت

روش واحدی که در سراسر اندیشه‌ی سید به آن توجه شده است و او سعی کرده برای تبیین مدعیاتش از آن تخطی نکند، استفاده از سه منبع «عقل»، «نقل» و «کشف» است که

هر سه از یک حقیقت واحد آگاهی می‌دهند. او برای این سه منبع، «وحدت در موضوع» و «کثرت در روش» را ترسیم می‌کند و معتقد است تنوع و اختلاف در عبارتها بر اختلاف موضوع دلالت نخواهد داشت (آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۷۸). این هم نقطه‌ی دیگری است که سید سعی کرده است موضع وفاقی میان اهالی نقل و کشف و عقل برقرار سازد.

۶. توحید عرفانی

عارفان در باب توحید معتقدند که مصداق حقیقی و بالذات وجود، ذات حق تعالی است. کثرت‌ها مظاهر و شئون وجود مطلق هستند. به تعبیر سید، «ان الوجود من حیث هو وجود، أعنی لوجود المطلق، وجود واحد حقیقی لا کثره فیه لوجه من الوجوه؛ آی أنه لا يجوز أن یکون الوجود أكثر واحد» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۵۵). در این دیدگاه فقط یک «بود» در هستی وجود دارد که آن حق تعالی است و غیر او همه «کرد» و مظاهر آن هستند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۴۶). در فضای عرفانی، رابطه‌ی حق با کثرات عالم، رابطه‌ی ظاهر و مظهر خواهد بود. توحید در نگاه سید، «نفی وجود الغیر و اثبات وجود الحق، شریعه و طریقه» است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۷۶). او در باب گونه‌های توحید، دو اصطلاح «توحید الوهی» و «توحید وجودی» را به کار برده و از تقسیمات مصطلح و رایج اهل عرفان در این زمینه استفاده نمی‌کند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۸۳). از این لحاظ برای وجود، ظهور و مراتب و تجلیات مختلف قائل است که این مراتب در تمام صحنه‌ی هستی حضور دارند. این اصل از مبانی اساسی است که وی در سه‌گانه‌های انسان، هستی و شریعت مطرح و از آن استفاده کرده است. اساس شریعت، توحید است (آملی، ج ۱، ص ۲۲۹). غرض از عمق‌یابی لایه‌های تودرتوی شریعت، مشاهده‌ی حق تعالی در مظاهر آفاقی است (آملی، ج ۵، ص ۷۵). مشاهده‌ی حق حاصل نمی‌شود، مگر به تطبیق سه کتاب آفاق، انفس، عالم که این امر نیز با تأویل صورت می‌گیرد (آملی، ج ۵، ص ۷۵). وی در این باره می‌گوید:

«...معرفة العالم و معرفة الانسان سلم و معارج الی معرفة الحق التی هی المقصود بالذات و هذه الثلاث موقوفة علی معرفة القرآن و اسراره و حقائقه و علی تطبیقه بالکتاب الآفاقی الذی هو العالم تفصیلاً و بالکتاب الانفسی الذی هو الانسان اجمالاً» (آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲۹).

۷. عالم و مراتب هستی

یکی از دیگر مبانی طرح سید، مسأله‌ی عالم و مراتب آن است. عارفان ماسوی‌الله را عالم گویند و به هر چه غیر حق باشد، عالم گویند؛ زیرا به‌وسیله‌ی آن، خداوند را از لحاظ اسما و صفاتش می‌شناسند (آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۸). به‌طور کلی عارفان تعینات را به «صقع ربوبی» و «تعینات خلقی» تقسیم می‌کنند و در تقسیم‌بندی دیگر، کلیات عالم را به پنج قسم

تقسیم می‌کنند (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۶). تعینات خلقی، خود به سه قسم عالم عقل، مثال و ماده تقسیم می‌شود. ترتیب وجودی این عوالم، ترتیبی متناسب با نظام الهی است و هر یک مظهر عالم مافوق خود می‌شود (آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۲۳). میان عوالم رابطه‌ی طولی برقرار است. رابطه‌ی عالم پایین با عالم بالای خود، رابطه‌ی عکس و صاحب عکس یا ظاهر و مظهر است و به تعبیر ملاصدرا، عوالم پایین مثال و سایه‌ی عالم بالاست و همه‌ی عوالم نیز به اسما و صفات حق بازمی‌گردند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۳۱۴). سید از این اصل در ترسیم رابطه‌ی طولی بین مراتب سه‌گانه‌ای که در لایه‌های شریعت و حقایق هستی برقرار است، به‌روشنی استفاده می‌کند؛ زیرا اگر مراتب هستی از رابطه‌ی طولی و مظهریت عالم پایین نسبت به عالم بالا برخوردار نباشد، نمی‌توان اتصال حقیقی بین مراتب شریعت تا حقیقت واحد را اثبات کرد.

۸. اعیان ثابت

یکی از مسائل مهمی که در اندیشه‌ی سید آشکار است و در تبیین جایگاه شریعت به‌خوبی از آن استفاده شده، مسأله‌ی اسمای الهی و اعیان ثابت است. همه‌ی موجودات هستی ثمره‌ی ظهور اسما هستند و تمام خصوصیات موجودات با حقیقت اسمی که در آن ظهور دارد، یک نحوه تناسب دارد. موجودات نشان‌دهنده‌ی یک اسم یا چند اسم از اسمای الهی‌اند. انسان، تنها نشان‌دهنده‌ی همه‌ی اسماست. انسان‌ها از نظر فعلیت ظهور اسما با یکدیگر تفاوت دارند. شدت و ضعف ظهور بالفعل اسما در انسان‌ها موجب تغییر و تفاوت انسان است و استعداد انسان نیز برای ظهور اسما متفاوت است (آملی، ۱۳۸۳، ص ۹).

صور علمی یا همان اعیان ثابت، علم ذاتی حق تعالی به اسما و صفات و مظاهر آن‌هاست. علم ذاتی نه منفک از ذات است و نه پذیرنده‌ی تغییر و تبدیل؛ پس نمی‌توان از آن پرسش کرد. درحقیقت سخن از ناممکن بودن پرسش است، نه نهی از چیزی که می‌توان سؤال کرد (حسینی، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

درباره‌ی اعیان ثابت، سخن از مجعول نبودن آنان است؛ زیرا اعیان معلومات ازلی حق هستند؛ اگر مجعول باشند، باید سابقه‌ی عدمی داشته باشند و در این صورت، لازمه‌ی آن، یا تقدم زمانی علم بر معلومات است، یا نبود علم به معلومات ازلی پیش از جعل آن‌ها، و هر دو لازمه باطل است (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۰-۱۱). همچنین علم تابع معلوم است. وجود علم، وجود تبعی است و وجود معلوم، وجود متبوع است. پس از آنجا که تا وجود متبوع نباشد، وجود تابع محال است (زیرا علمی که مطابق معلوم نباشد، جهل است)؛ پس وجود تابع نشان‌دهنده‌ی وجود متبوع است؛ بنابراین محال است که معلومات ازلی او مجعول باشند (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۰).

علم حق تعالی عین ذات اوست و ماهیات و اعیان ثابت، صور علمی حق تعالی است. جعل در ذاتیات محال است؛ بنابراین جعل اعیان و ماهیات محال است. همچنین جعل به وجود

خارجی تعلق می‌گیرد، نه به وجود علمی که معدوم خارجی است. اعیان و ماهیات در خارج معدوم‌اند؛ بنابراین تعلق جعل به آن‌ها محال است (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۱-۱۲). اگر معدومات، مجعول باشند، باید ممتنعات نیز مجعول باشند؛ زیرا ممتنعات نیز صور علمی هستند. علت تعلق نیافتن جعل به ممتنعات، وجود خارجی نداشتن آن‌هاست. پس ماهیات و اعیان نیز که وجود خارجی ندارند، مجعول نیستند. تا چیزی وجود خارجی پیدا نکند، مجعول نیست (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۳).

حق تعالی آن‌گونه بر مظاهر ظاهر می‌شود که استعداد و قابلیت دارند. چون قابلیت‌ها نیز به اعیان ثابت‌ه اشیا برمی‌گردد. پس حق آن‌گونه ظاهر می‌شود که اعیان طلب می‌کنند (آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۰). عالم هستی محصول ظهور اسمای الهی است؛ بنابراین به‌اندازه‌ی کثرت کمالات و تعدد اسما، تعدد و تفاوت مظاهر نیز اجتناب‌ناپذیر است. پس پرسش از تفاوت‌های موجودات هستی به تفاوت‌های اسما برمی‌گردد و پرسش از اسما به کمالات حق بازمی‌گردد. چون کمالات حق نیز ذاتی اوست، سؤال از تفاوت‌های ذاتی موجودات بیهوده خواهد بود (حسینی، ۱۳۸۱، ص ۲۰). سید آیه‌ی «لایزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذلک خلقهم» را دلیلی بر اختلاف انسان‌ها در ماهیت و عقایدشان می‌داند؛ «خلق» یعنی اعطای وجود بر مقتضای اعیان ثابت‌ه و «لذلک خلقهم» دلالت بر خلقت به گونه‌های متفاوت در آرا و عقاید است. پس وجودی که خداوند اعطا می‌کند، مطابق با استعداد شخص است. راز اختلاف افراد، اعیان ثابت‌ه است که از آن به سر القدر نیز تعبیر می‌کنند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۹۱)؛

«ان الاستعدادات مختلفه و القابلیات متفاوتة لا یمکن ارشاد الكل فی مرتبة

واحدة و طریقه واحدة» (آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۶).

این امر کلید تقسیم‌بندی شریعت به مراتب سه‌گانه است. به دلیل تفاوت در استعداد، امکان ارشاد همه‌ی مخلوقات به شیوه‌ی واحد میسر نیست؛ پس برنامه باید هماهنگ و متناسب با استعداد افراد باشد؛ بنابراین لایه‌بندی و ذومراتب‌شدن شریعت بر تفاوت در استعداد افراد مبتنی است و این تفاوت نیز ریشه در تفاوت اعیان ثابت‌ه دارد.

«... حیث ان الخلق مختلفون فی الاستعدادات و الحقائق و الماهیات لقوله

تعالی: «و لایزالون مختلفین» و لیسوا علی طبقه واحدة فیجب أن یكون هذا

الکتاب شاملا للکل مترتباً علی ترتیب طبقاتهم و درجاتهم فی المرتبة و

الاستعداد لیصل کل واحد منهم الی حقه المعین له فی الازل بحسب القابلیة... و

لا یلزم من الحکیم الکامل الاخلال بالواجب و العبث فی اقواله و افعاله» (آملی،

۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۵۸).

تفاوت در استعدادها و دائمی بودن این اختلافات موجب شده است که شریعت به‌طور ضروری تمام استعدادات افراد را به ترتیب طبقات و درجاتشان در بر گیرد تا آن‌ها را به کمال

معین خود برساند. البته ما در بحث سه‌گانه‌ی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی، یکی دیگر از مبانی لایه‌بندی شریعت را مبنای ذومراتب‌بودن معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دانستیم.

۹. انسان؛ عالم صغیر و کتاب اجمالی

انسان همه‌ی مراتب موجود عالم هستی را به‌نحو اجمال در خود دارد. در واقع نسخه و نمونه‌ای از هر مرتبه از مراتب کلی و جزئی عالم کبیر در عالم انفسی موجود است و «آیات»، «کلمات» و «حروف» انفسی دارد. خود انسان یک کتاب صغیر الهی است (آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۵). از خصوصیت‌های مهم این کتاب کوچک الهی (انسان)، جامعیت آن نسبت به کتاب آفاقی و قرآنی است؛ آن هم به دلیل جامعیت و مقام جمعی انسان. وی در خصوص این جامعیت می‌گوید: «لانک من حیث مجموعیتک و جامعیتک للحقائق کلها، کتاب جامع للجَمیع و مصحف کامل للکل» (آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۵۴). هنگامی که کتاب انفسی همچون کتاب آفاقی عالم، لایه‌ها و مراتب طولی داشته باشد و همسان و متناظر و منطبق بر عالم کبیر باشد، با ارتباط به یکی از این دو، می‌توان به شناخت و ارتباط با دیگری دست یافت (آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۲). این ارتباط که بر معرفت به هریک از آن‌ها مبتنی است، از دو راه آگاهی حصولی و حضوری امکان‌پذیر است. علاوه‌بر آنکه آگاهی حضوری یک نوع اتحاد و اتصال با این کتب را برای انسان به ارمغان می‌آورد.

به لایه‌های ذویطون انسانی لطایف سبع می‌گویند (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۵۶) که عبارت است از: طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی. البته برخی مراتب را به‌گونه‌ای دیگر برشمردند (قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۲۱۰) و در خصوص چنین چینی‌دیده‌گاه‌های دیگری نیز وجود دارد (کاشانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۵). می‌توان این هفت مقام را در سه مقام کلی جای داد: نفس در مقام اسلام، قلب و عقل در مقام ایمان، و چهار مقام دیگر در مرتبه‌ی ایقان قرار دارد (افضلی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۳) و چون این سه مقام (اسلام، ایمان، ایقان) از مقتضیات مراتب سه‌گانه‌ی شریعت، طریقت و حقیقت هستند. می‌توان گفت این لطایف سبعة انسانی در سه مرتبه‌ی کلی شریعت قرار می‌گیرند و همه‌ی انسان‌ها نیز در این درجات سه‌گانه جای می‌گیرند و به تعبیر سید، بلکه کل هستی، تحت این عناوین سه‌گانه قرار دارند (آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۴).

نکته‌ای که طبق اصول انسان‌شناسی سید وجود دارد، این است که دستیابی کامل به شریعت، با لایه‌های معرفت انسانی گره خورده است. میزان فهم هرکس نیز به مقدار طهارت او بستگی دارد. انسان کامل چون همه‌ی ظرفیت‌های وجودی خودش را بالفعل ساخته است، توان راهیابی به عمیق‌ترین لایه‌های شریعت را دارد (آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۵۰). انسان کامل که خود کتاب انفسی است، با کتاب تدوینی و تکوینی اتحاد وجودی دارد و به تمام لایه‌های این دو کتاب احاطه و علم دارد و معرفت تام منحصر در اوست.

۱۰. وضع الفاظ برای ارواح معانی

عارفان معتقدند هر معنا یک حقیقت و چند شکل و صورت دارد و درواقع لفظ برای آن حقیقت وضع شده است، نه برای شکل و قالب‌ها؛ یعنی لفظ برای معنایی عامی وضع شده است که آن معنای عام به شکل مشترک معنوی بر مصادیق طولی خود صدق می‌کند؛ بدین لحاظ، می‌توان مصادیق طولی متعددی برای آن در نظر گرفت و با عنایت به قاعده‌ی روح معنا، معنا را از لایه‌ی اول به لایه‌های بالاتر کشاند. به قدری این مبنا مهم است که برخی از عارفان دوران ما درباره‌ی آن چنین گفته‌اند که: «لعمری، ان التدبر فیه من مصادیق قوله: «تفکر ساعه خیر من عبادہ ستین سنه». فانه مفتاح مفاتیح المعرفة و اصل اصول فهم الاسرار القرآنیة» (خمینی، ۱۳۷۶، ص ۵۰). عبارت «کلید کلیدهای معرفت» و «اصل اصول رازهای قرآنی» در این جمله گواهی آشکار بر اهمیت این قاعده نزد عارفان است. هرچند سید به‌صراحت از این مبنا سخن به میان نمی‌آورد، ولی آنچه از کلمات ایشان مستفاد می‌شود، آن است که وی از این اصل در مباحث تفسیر عرفانی خود از متون شریعت بهره می‌برد و در توسعه‌ی معنایی بسیاری از کلمات، همچون، لوح، قلم و... از آن استفاده می‌کند (آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۵۰).

در توضیح باید گفت در نگاه عارفان هر حقیقتی در ظاهر، مثال و چهره‌ی تنزل‌یافته‌ی حقایق برتر است و لایه‌ی ظاهری با لایه‌ی باطنی در روح و اصل حقیقت مشترک‌اند. پس اگر لفظی در مرتبه‌ی مادی یک شیء به کار رفت، در سایر مراتب وجودی آن شیء نیز به کار می‌رود؛ البته بدون خصوصیات مرتبه‌ی مادی آن شیء. بنابراین می‌توانیم یک لفظ را در همه‌ی مراتب هستی برای شیء به کار ببریم، بدون آنکه به مجاز در لفظ دچار شویم (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۶۲۳). در متون شریعت واژگان فراوانی یافت می‌شود که از حقایق برتر هستی خبر می‌دهد، به‌گونه‌ای که نمی‌توان آن‌ها را فقط در حیطه‌ی وجود مادی تفسیر کرد؛ واژگانی چون کرسی، ید، وجه، میزان و... بسیاری از مفسران این کلمات را حمل به مجاز کردند، درحالی‌که با استفاده از قاعده‌ی مذکور، بسیاری از معانی و مفاهیم این دست از کلماتی که در متون دینی آمده است، از حالت متشابه و مجاز بودن خارج می‌شود و به نحو معنای حقیقی حمل خواهد شد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۶۲۴). با به‌کارگیری چنین قاعده‌ای می‌توان بدون دست‌کشیدن از ظاهر الفاظ، با استظهار ضابطه‌مند، به بسیاری از معانی طولی و عمیق متون شرعی که با صحنه‌ی هستی مرتبط است، دست یافت. این قاعده برای عمق‌یابی به اسرار شریعت بسیار پراهمیت است.

عارفان با استفاده از این اصل، الفاظ شریعت را بر ظاهر خود حفظ می‌کنند، بدون آنکه ناچار به مجاز‌گویی، تشبیه، تجسیم و تعطیل شوند. طبق این قاعده، همه‌ی متون شریعت را بر همان ظواهری محفوظ می‌دارند که نازل شده است. آنان تحفظ بر ظواهر شریعت را از

۷۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۴، زمستان ۱۴۰۱، شماره ۸۵، صص: ۵۷-۷۸

اقتضائات دین‌داری می‌دانند (ملاصدرا، ۱۹۹۱، ص ۵۸). سید نیز به این امر پایبند است و در توصیف اهل ظاهر و اهل طریقت از متون شریعت، چنین می‌گوید: ارباب ظاهر نسبت به قرآن، فقط بر تحصیل علوم ظاهری بسنده کردند، اما اهل طریقت به این امر راضی نشده و درحالی‌که به ظاهر متن شریعت پایبند بودند، به تأویل و استنباط معارف شریعت اهتمام داشتند (آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۱۳). کاریست این قاعده هنگامی طرح سید را ویژه می‌کند که این امر علاوه بر برقراری اتصال بین شریعت با متن واقعیت و سطوح مختلف آن، پایبندی به ظواهر مجموعه‌ی شریعت در دو حیطة‌ی باور و رفتار را نیز به دنبال دارد؛ یعنی هنگامی که شخص در حین عمق‌یابی و معرفت‌یابی به شریعت، به حفظ ظواهر متن شریعت التزام جدی دارد، در حیطة‌ی عمل نیز نمی‌تواند بدون تحفظ به ظاهر مناسک شرعی، به باطن و تکوین آن راه یابد.

۱۱. تطابق تدوین و تکوین

در بین اهل معرفت کاربرد کتاب نسبت به سه عالم آفاق، انفس و قرآن رایج است؛ برخی تمام عالم را و بلکه تمام جزئیات عالم هستی را کتاب الهی دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۵۱)؛ بعضی به لحاظ احاطه به کلمات تامات، همه‌ی عوالم را کتاب الهی دانسته‌اند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۰). قونوی در این باره می‌گوید: «ان الحق جعل العالم الکبیر الاول من حیث الصورة کتاباً حاملاً صور اسما الحق... و جعل الانسان الکامل کتاباً وسطاً جامعاً... و جعل القران العزیز خلق المخلوق علی صورته لیبین به خفی سیرته و سورۃ مرتبته» (قونوی، ۱۳۹۱، ص ۱۰). سید طبق اصول خود، «هستی»، «انسان» و «شریعت» را سه تجلی حق دانست که در حقیقت، متحد و از لحاظ تجلی گوناگون‌اند. وی معتقد است که دو کتاب تکوین و تدوین به‌وزن یکدیگر و مطابق هم‌اند. با معرفت به هر یک از این کتب می‌توان به کتاب دیگر علم پیدا کرد (آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۶۳). این موضوع، اصلی مهم از اصول سید است که علاوه بر اتحاد و انطباق تدوین و تکوین، امکان معرفت از هر طرف را برای انسان میسر می‌کند. وی برای انسان با اتحادی که بین تدوین (شریعت) و تکوین (حقیقت) برقرار می‌سازد، امکان اتصال یا اطلاع به این دو کتاب را میسر می‌کند.

۱۲. تأویل عرفانی و تطبیق مراتب طولی

با استفاده از مبنای تأویل عرفانی و تطابق سه کتاب الهی انسان، قرآن و عالم می‌توان اتصال شریعت با حقیقت را برداشت کرد. زیرا سید در تعریف تأویل در نگاه اهل طریقت، می‌گوید: «فالتأویل عندهم هو التطبيق بین کتابین، الی الکتاب القرآنی الجمعی و حروفه و کلماته و الکتاب الآفاقی التفصیلی و حروفه و کلماته و آیاته» (آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴۰). در موضعی دیگر، درباره‌ی حقیقت کتاب چنین می‌گوید: «ان کتاب الله لیس مخصوصاً بالقرآن

فقط... بل العالم المسمى بالآفاق كله كتاب الله مشتمل على آياته و كلماته و حروفه، و هو الكتاب الكبير الالهی... و الانسان المسمى بالأنفس و هو أيضا كتاب جامع الهی مشتمل على آياته و كلماته و حروفه، و هو الكتاب الصغير الهی...» (آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۵). رکن اساسی این جملات، «كتاب قرآنی» و «كتاب آفاقی» و «كتاب انفسی انسان» و «تطبيق مراتب این سه كتاب با هم» است. بنابراین قرآن، انسان و هستی سه كتاب خداوند هستند که مراتب طولی و باطنی آن‌ها بر یکدیگر منطبق است. عبارت «تطبيق سه كتاب» بیانگر آن است که متن واقع با متن شریعت کاملاً منطبق است. در تأویل، شخص سعی در گذر از این مراتب به لایه‌های طولی باطن و انطباق آن‌ها با یکدیگر را دارد. در تأویل، عارفان سعی می‌کنند از راه ظاهر به عمق سخن برسند و آن را فهم درونی کنند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۱، ص ۶۰).

بطن داشتن متن شریعت و وضع الفاظ برای ارواح معانی دو رکن اساسی تأویل طولی محسوب می‌شود. همان‌گونه که اشاره شد، عارفان تلاش جهت عمق‌یابی از متن شریعت و تطبیق لایه‌های باطنی متن تکوین با متن شریعت را «تأویل» نامیده‌اند (آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴۰) و از دو نوع تأویل استفاده کرده‌اند: ۱. تأویل طولی و فنی که از استدلال عقلی استفاده و ظهورگیری می‌کنند که همان تفسیر قرآن به قرآن محسوب می‌شود؛ ۲. و روش الهامی و اختصاصی که بر طبق مبانی ذوقی و شهودی صاحبان شهود است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۱، ص ۵۴). سید هدف نهایی عمق‌یابی از باطن شریعت را شناخت خداوند می‌داند که علت غایی و فاعلی انسان است (آملی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۷۵). وی در برداشته‌های فکری-شهودی خود از متون شریعت، از سه مبنای «ذوبطون بودن فهم»، «ذوبطون بودن شریعت»، و «ذوبطون بودن هستی» بهره می‌برد؛ زیرا بر طبق این دیدگاه، شریعت پیوندی حقیقی با هستی دارد و همان‌گونه که هستی لایه‌های متعددی دارد، شریعت نیز از این مراتب برخوردار است. از نتایج دیگر کار فکری-شهودی سید آن است که وفاقی بین صاحبان فرق و علوم اسلامی برقرار می‌کند و اختلاف در مقام ثبوت را نفی کند. در یک نگاه کلان، همه‌ی اختلافات معرفتی را به سه مرتبه و درنهایت به یک حقیقت منتهی می‌کند (آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۰). بر همین اساس، او با طرح کلان خود، شیعیان را حامل اسرار معارف شریعت دانسته و صوفیان (عارفان) را حامل اسرار و معارف حقیقت می‌داند که درنهایت هر دو کاشف از لایه‌های مختلف یک حقیقت واحدند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۱۵).

۱۳. نتیجه‌گیری

سیدحیدر آملی با تطابقی که بین کتاب آفاقی، قرآنی و انفسی برقرار کرد، معتقد به پیوند حقیقی بین شریعت و متن تکوین شد. او کمال انسان را به تکمیل قوای علمی و عملی انسان دانست و گفت چنین تکاملی برای انسان میسر نمی‌شود، مگر از مجرای دستورات و مناسک شرعی که به متن تکوین متصل است. او معتقد است که از طریق تأویل عرفانی می‌توان به

۷۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۴، زمستان ۱۴۰۱، شماره ۸۵، صص: ۵۷-۷۸

لایه‌های طولی شریعت راه پیدا کرده و از این طریق، به باطن حقایق تکوین دست پیدا کرد و به نهایی‌ترین حقیقت هستی، یعنی مشاهده‌ی خداوند، راه یافت. باتوجه‌به جایگاه شریعت در شبکه‌ی کلان عالم هستی و نقش آن در تعیین برنامه‌های دقیق برای تحقق نهایی‌ترین کمال معنوی انسان و همچنین باتوجه‌به محدودیت قوای ادراکی انسان برای ترسیم دستورالعمل‌های راهبردی که در مسیر کمال حقیقی انسان مؤثرند؛ می‌توان به نیازمندی دائمی انسان به شریعت در همه‌ی لایه‌ها و مراتب هستی حکم کرد.

منابع

۱. افضل‌ی، علی، (۱۳۸۶)، *هستی‌شناسی عرفانی از دیدگاه میرزا هاشم اشکوری*، قم: نشر ادیان.
۲. السراج الطوسی، (۱۳۸۸)، *اللمع فی التصوف*، سمنان: انتشارات دانشگاه سمنان.
۳. الشریف اللاهیجی، بهالدین محمدبن شیخ‌علی، (۱۳۸۱ق)، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: مطبوعات علمی.
۴. آملی، سیدحیدربن‌علی، (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: علمی و فرهنگی.
۵. آملی، سیدحیدربن‌علی، (۱۳۸۳)، *الانوار الحقیقه و الاطوار الطریقه و الاسرار الشریعه*، تصحیح سیدمحسن موسوی‌تبریزی، قم: انتشارات نور علی نور.
۶. آملی، سیدحیدربن‌علی، (۱۳۷۶)، *المقدمات من کتاب النصوص*، چاپ دوم، تهران: انتشارات توس.
۷. آملی، سیدحیدربن‌علی، (۱۳۸۵)، *تفسیر المحيط الاعظم و بحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*، تصحیح سیدمحسن موسوی‌تبریزی، قم: انتشارات نور علی نور.
۸. آملی، سیدحیدربن‌علی، (۱۳۶۸)، *نقد النقود فی معرفه الوجود*، تهران: علمی فرهنگی.
۹. تبریزی، شمس‌الدین، (۱۳۹۱)، *مقالات شمس*، محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۰. ترکه، صائِن‌الدین، (۱۳۷۵)، *شرح گلشن راز*، تهران: نشر آفرینش.
۱۱. ترینی قندهاری، نظام‌الدین، (۱۳۹۳)، *قواعد العرفاء و الشعراء*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۷)، *تفسیر و نقد مثنوی معنوی*، ج ۱۱، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۳. حسن‌زاده، حسن، (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. حسینی‌شاهرودی، سیدمرتضی، (۱۳۸۱)، «انسان‌شناسی از دیدگاه سیدحیدر آملی وافلوطنین»، *پایگاه اطلاع‌رسانی طهور*.
۱۵. خمینی، سیدروح‌الله، (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، تهران: مؤسسه‌ی نشر آثار امام خمینی.
۱۶. خمینی، سیدروح‌الله، (۱۳۸۵)، *شرح دعای سحر*، تهران: مؤسسه‌ی نشر آثار امام خمینی.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه‌ی دهخدا*، چ دوم، تهران: انتشارات روزنه.
۱۸. راغب‌اصفهان‌ی، محمد، (۱۹۱۴)، *تفصیل‌النشأتین و تحصیل‌السعادتین*، تصحیح جواد شبر، قم: دار الهجرة.

جایگاه شریعت در اندیشه‌ی سیدحیدر آملی ۷۵

۱۹. رودگر، محمدجواد، (۱۳۹۲)، «علامه طباطبائی و عرفان شیعی»، پژوهش‌های اعتقادی-کلامی، شماره‌ی ۹، ص ۴۹-۷۶.
۲۰. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، *دنباله‌ی جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
۲۱. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۸۵)، *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: انتشارات طهوری.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۹۹۱)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت: دار الاحیا تراث العلمیه.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۶)، *شرح اصول کافی*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۲۸ق)، *مجموعه رسائل علامه طباطبائی*، قم: مکتبه فدک.
۲۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۸)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: جامعه‌ی المدرسین.
۲۷. غزالی، محمدبن محمد، (۱۹۸۹)، *احیاء العلوم الدین*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۸. قشیری، عبدالکریم، (۱۳۹۵)، *رساله القشیریه*، تهران: انتشارات سخن.
۲۹. قمشه‌ای، محمدرضا، (۱۳۷۸)، *حکیم صهبا*، اصفهان: انتشارات کانون پژوهش.
۳۰. قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق، (۱۳۷۴)، تهران: انتشارات مولی.
۳۱. قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق، (۱۳۹۱)، *تصحیح سیدجلال آشتیانی*، قم: بوستان کتاب.
۳۲. فرغانی، سعیدالدین، (۱۳۸۶)، *منتهی المدارک (شرح تائیه ابن فارض)*، قم: انتشارات آیت اشراق.
۳۳. قیصری، داودبن محمود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال آشتیانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳۴. کاشانی عبدالرزاق، (۱۳۸۸)، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام*، تصحیح مجید هادی زاده، تهران: میراث مکتوب.
۳۵. کاکایی، قاسم؛ وطن خواه، علیرضا، (۱۳۹۹)، «مبانی معرفت‌شناسی عرفان شیعی با تأکید بر جامع الاسرار سیدحیدر آملی»، *پژوهش‌نامه‌ی عرفان*، شماره‌ی ۲۳، صص ۱۴۱-۱۶۱.
۳۶. کلابادی، ابوبکر محمد، (۱۳۶۴)، *التعرف لمذهب التصوف*، ترجمه‌ی محمدجواد شریعت، تهران: انتشارات اساطیر.
۳۷. لاهیجی، محمد، (۱۳۷۱)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوار.
۳۸. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۴)، *مثنوی معنوی*، مقدمه‌ی حسین محی‌الدین الهی‌قمشه‌ای، تصحیح ناهید فرشادمهر، تهران: نشر محمد.
۳۹. هجویری، ابوالحسن علی، (۱۴۲۸ق)، *کشف المحجوب*، مصحح احمدعبدالرحیم السایح، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
۴۰. یزدان پناه، سیدیدالله، (۱۳۹۵)، *فروع معرفت در اسرار خلافت و ولایت*، تهران: مؤسسه‌ی چاپ و نشر عروج.

۷۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۴، زمستان ۱۴۰۱، شماره ۸۵، صص: ۵۷-۷۸

۴۱. یزدان‌پناه، سیدیدالله، (۱۳۸۱)، «راز و رمز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت»، کنگره‌ی اندیشه‌های اخلاقی عرفانی امام خمینی.

۴۲. یزدان‌پناه، سیدیدالله، (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

References

1. Afzali, Ali, (2008), *Mystical and Ontological Perspective of Mirza Hashem Ashkvari*, Qom: Adian. [In Persian]
2. Allameh Helli, Hasan bin Yusuf, (2010), *Kashf al-Murad fi Sharh Tajirid al-Itqad*, Qom: Jame'ah al-Madaresin. [In Persian]
3. Al-Seraj Al-Tousi, (2010), *Al-Loma fi Al-Tasavuf*, Tehran: Semnan University Publication. [In Persian]
4. Al-Sharif Al-Lahiji, Bahauddin Muhammad bin Sheikh Ali, (2003), *Tafsir Sharif Lahiji*, Tehran: Scientific Press. [In Arabic]
5. Amoli, Seyyed Haider bin Ali, (1990), *Jame - O-Alasrar va Manba Al-Anwar*, Tehran: Scientific and Cultural publication. [In Persian]
6. Amoli, Seyyed Haider bin Ali, (1991), *Naqd al-Naqud fi Ma'rafat Al-Wujud*, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
7. Amoli, Seyyed Haider bin Ali, (2003), *Introduction to Kitab al-Nusus*, 2nd Edition, Tehran: Tous. [In Persian]
8. Amoli, Seyyed Haider bin Ali, (2005), *Al-Anwar Al-Haqiqah va Al-Atwar al-Tariqah va Al-Asrar al-Shariah*, Edited by Seyyed Mohsen Mousavi Tabrizi, Qom: Nour Ala Nour. [In Persian]
9. Amoli, Seyyed Haider bin Ali, (2007), *Tafsir al-Mohit al-Azam va Bahr al-Khazm in Taavil Kitab Allah al-Aziz al-Mohkam*, Edited by Seyyed Mohsen Mousavi Tabrizi, Qom: Nour Ala Nour Publications. [In Persian]
10. Dehkhoda, Ali Akbar, (1999), *Dehkhoda Dictionary*, 2nd Edition, Tehran: Rozaneh Publications. [In Persian]
11. Farghani, Saeed al-Din, (2008), *Montahi al-Madarak (Sharh e Ta'iyeh ibn Farez)*, Qom: Ayat al-Ishraq Publications. [In Persian]
12. Ghazali, Mohammad bin Mohammad, (1989), *Ihya al-Olum al-Din*, Beirut: Dar al Ahiyya al-Tarathth al-Arabi.
13. Hajwiri, Abulhasan Ali, (2007), *Kashf al-Mahjub*, Revised by Ahmad Abd al-Rahim al-Sayih, Cairo: Maktab Al-Thaqafat al-Diniyah. [In Arabic]
14. Hassanzadeh, Hassan, (2000), *Momed al-Homam fi Sharh Fuss al-Hekam*, Tehran: Islamic Culture and Guidance Publications. [In Persian]
15. Hosseini Shahroudi, Seyyed Morteza, (2011), "Anthropological Approach of Seyyed Haider Amoli and Plotinus", *Tahour information base*.
16. Jafari, Mohammad Taqi, (1999), *Tafsir va Sharh Masnavi Maanavi*, Vol. 11, Tehran: Islamic Publications. [In Persian]

17. Kakaei Qasim, (2019), "The foundations of the epistemology of Shiite mysticism with an emphasis on Jame al-Asrar Seyyed Haidar Amoli", *Mysticism Bulletin*, No. 23, pp.141-161. [In Persian]
18. Kalabadi, Abu Bakr Mohammad, (1986), *Introduction to Sufism*, Translated by Mohammad Javad Shariat, Tehran: Asatir Publications. [In Persian]
19. Kashani Abd al-Razzaq, (2010), *Lataief al-Aalam fi Asharat Ahl al-Ilham*, Edited by Majid Hadizadeh, Tehran: Mirath Maktoub. [In Persian]
20. Khomeini, Seyyed Rohallah, (1998), *Misbah al-Hadayeh ela al-Khalafah va al-Walayeh*, Tehran: Imam Khomeini Publication. [In Persian]
21. Khomeini, Seyyed Rohallah, (2007), *Sharh e Sahar prayer*, Tehran: Imam Khomeini Publication Institute. [In Persian]
22. Lahiji, Mohammad, (1993), *Mufatih al-Aa'jaz fi Sharh Golshan Raz*, Introduction and Edition by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi and Efat Karbasi, Tehran: Zovar. [In Persian]
23. Maulavi, Jalaladdin Mohammad Balkhi, (2006), *Masnavi Manavi*, Introduction by Hossein Mohiuddin Elahi Qomshahei, Edited by Nahid Farshadmehr, Tehran: Mohammad. [In Persian]
24. Qashiri, Abdu Al-Karim, (2016), *Risaleh al-Qashiri*, Tehran: Sokhan.
25. Qaysari, Davoud Ibn Mahmood, (1997), *Sharh e Fosus al-Hekam*, Edited by Seyyed Jalal Ashtiani, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
26. Qomshei, Mohammad Reza, (2000), *Hakim Sahba, Isfahan*: Research Center Publications. [In Persian]
27. Qonavi, Sadr al-Din, Mohammad Bin Ishaq, (1996), Tehran: Moula Publications. [In Persian]
28. Qonavi, Sadr al-Din, Muhammad bin Ishaq, (2013), Edited by Seyed Jalal Ashtiani, Qom: Bostan e Kitab. [In Persian]
29. Ragheb Esfahani, Muhammad, (1914), *Tafsil Al-Nashatin va Tahsil al-Saadatin*, Edited by Javad Shebar, Qom: Dar Al-Hijrah.
30. Roudgar, Mohammad Javad, (2012), "Allameh Tabataba'i and Shia mysticism", *Theological-Doctrinal Research*, No. 9, p. 49. [In Persian]
31. Sadr al-Din Mohammad bin Shirazi (Mulla Sadra), (1988), *Sharh Usul al Kafi*, Tehran: Cultural Studies and Research Institute. [In Persian]
32. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (Mulla Sadra), (1981), *Al-Hikmat al-Mutaaliyyah fi al-Asfar al-Arabah al-Aqliyyah*, 5th Edition , Beirut: Dar Al-Ahya Tarath al-Elmiyah.
33. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (Mulla Sadra), (1991), *Mefiah al-Ghaib*, Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi.
34. Sajjadi, Seyyed Jaafar, (2007), *Dictionary of Mystical Terms*, Tehran: Tahouri Publications. [In Persian]
35. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (2007), *Letter Collection of Allamah Tabatabaei*, Qom: Fadak. [In Arabic]
36. Tabrizi, Shamsuddin, Mohammad, (2011), *Maghalat of Shams*, Mohammad Ali Movahed, Tehran: Khwarizmi. [In Persian]

37. Trini Kandahari, Nizam al-Din, (2013), *Ghavaed Al-Orafa va al-Shoara*, Tehran: Tehran University. [In Persian]
38. Turke, Sainuddin, (1997), *Commentary on Golshan e Raz*, Tehran: Afarinesh Publication. [In Persian]
39. Yazdan Panah, Seyyed Yadullah, (2017), *Epistemological Enlightenment in the Mysteries of Caliphate and Valalayi*, Tehran: Aruj. [In Persian]
40. Yazdanpanah, Seyyed Yadullah, (2003), "Backstairs of mystical interpretation from the perspective of epistemologists", *Congress of Imam Khomeini's Mystical and Ethical Thoughts*. [In Persian]
41. Yazdanpanah, Seyyed Yadullah, (2011), *The Basics and Principles of Theoretical Mysticism*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
42. Zarrinkoub, Abdolhossein, (2010), *Sequence in Description of Iran*, Tehran: Amirkabir. [In Persian]