

سلوک تقوایی و معرفت کلامی

علی ربانی گلپایگانی^۱

چکیده

سلوک تقوایی، یکی از روش‌های کسب معرفت دینی است. بیش‌ترین کارکرد این روش در دست‌یابی به معرفت شهودی است که مورد توجه ویژه متصوفه و اهل عرفان بوده است، اما فلاسفه، متکلمان و دیگر عالمان اسلامی نیز متناسب با مباحث معرفتی خود به آن توجه کرده‌اند. فلاسفه اسلامی در معرفه‌النفس فلسفی درباره این روش تحقیقات ارزنده‌ای دارند. برخی از متکلمان اسلامی نیز در مقدمه آثار و مباحث کلامی خود، ابزارها و راه‌های شناخت را بررسی کرده و روش مفید در علم کلام را تبیین کرده‌اند. از آن‌جا که روش سلوک تقوایی در برخی از آیات و روایات نیز مطرح شده است، روش مزبور توجه مفسران قرآن کریم و شارحان روایات را نیز به خود جلب کرده است. در نوشتار حاضر این روش از منظر عقل و آیات و روایات مورد بررسی قرار گرفته و آراء شماری از متفکران مطرح در این‌باره نقل و ارزیابی شده است.

واژه‌های کلیدی: روش کلامی، سلوک تقوایی، تفکر عقلی، معرفت شهودی، معرفت کلامی.

مقدمه

روش‌شناسی علوم از دیر زمان مورد توجه عالمان و متفکران در علوم مختلف قرار داشته است. آنان معمولاً در طلیعه مباحث و آثار علمی خود روش مورد قبول خود را مشخص کرده‌اند. این کار به دلیل نقش تعیین‌کننده‌ای است که روش پژوهش در دست‌یابی به معرفت درست ایفا می‌کند. در دوران معاصر اهمیت این مطلب بیش از گذشته نمایان شده و روش‌شناسی به عنوان علم مستقل به شمار می‌رود.

علم کلام به دلیل هدف و رسالت ویژه‌اش، از روش‌های متفاوت معرفت بهره می‌گیرد. مهم‌ترین و فراگیرترین روش معرفت کلامی، روش عقلی و نقلی است، برخی از متکلمان اسلامی، روش عقلی را بر روش نقلی ترجیح داده‌اند و برخی دیگر، عکس آن را برگزیده‌اند، عده‌ای نیز روش ترکیبی و تلفیقی (عقلی - نقلی یا نقلی - عقلی) را به کار گرفته‌اند.

درباره این روش‌ها و طرفداران و پیروان آنها پژوهش‌های ارزشمندی انجام گرفته^۱، اما درباره روش سلوکی تقوایی و نقش و کارکرد آن در معرفت کلامی کم‌تر پژوهش شده است. بحث و تحقیق در این باره عمدتاً به متصوفه و اهل عرفان اختصاص دارد، ولی مفسران، محدثان، فلاسفه و متکلمان اسلامی نیز مطالب و نکات ارزشمندی را در این باره بیان کرده‌اند.

در نوشتار حاضر کوشیده‌ایم با بررسی موضوع از منظر عقل و نقل (آیات و روایات) و همچنین نقل و بررسی آراء عده‌ای از صاحب‌نظران مطرح در این مسأله، پژوهش نسبتاً جامعی را به سامان برسانیم.

۱. سلوک تقوایی و معرفت شهودی از دیدگاه عقل

فلاسفه اسلامی، در مباحث مربوط به نفس ناطقه انسانی (علم النفس فلسفی)، درباره امکان، شرایط و موانع دست‌یابی انسان به حقایق ماوراء طبیعی سخن گفته‌اند. تبیین عقلی و فلسفی روش سلوک تقوایی و معرفت شهودی در الهیات، بر مقدمات زیر استوار است:

الف) نفس انسان مجرد از ماده و از سنخ حقایق و عوالم مجرده (عالم ربوبی: لاهوت، عالم عقول: جبروت، و عالم نفوس کلیه و عالم مثال اعظم) است.

۱. از باب نمونه می‌توان گوهر مراد عبدالرزاق لاهیجی، کلیات علوم اسلامی شهید مطهری، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، آیت الله جوادی آملی را نام برد.

ب) میان مجردات، حجاب و عوامل غیبوت وجود ندارد، و ملاک معرفت که حضور است تحقق دارد، لذا علم شهودی نفس انسان به حقایق مجرده ممکن است. (ج) نفس ناطقه انسانی دارای تجرد تام نیست و تعلق تدبیری به بدن دارد. این مطلب، ارتباط و اتصال شهودی او با حقایق و عوالم مجرده را دچار مشکل می‌سازد، لذا هنگام خواب که تعلق تدبیری نفس به بدن کاهش می‌یابد، امکان ارتباط شهودی نفس با حقایق و عوالم مجرده قوت می‌یابد که رؤیای صادقانه، ناشی از همین ارتباط و اتصال شهوی است.

د) تعلقات و دلبستگی‌های دنیوی و تاثیرپذیری از تمایلات حیوانی و وسوسه‌های شیطانی، مهم‌ترین حجاب و موانع ارتباط و اتصال نفس ناطقه با حقایق و عوالم مجرده قدسی و بهره‌مندی از معرفت شهودی به آنها است، لذا تهذیب نفس که با تقوای دینی و در چارچوب شریعت الهی به دست می‌آید، شرط لازم برای دستیابی به چنان معرفتی است. مراحل یا مراتب این سیر و سلوک تقوایی و شرایط و موانع آن در «عرفان و حکمت عملی» بیان شده است.

صدرالمতالیهین در این باره گفته است: «نفس انسان، استعداد آن را دارد که حقیقت حق در همه اشیاء برایش متجلی شود، لیکن اسبابی میان او و لوح محفوظ- که عبارت است از عقلی که همه آنچه تا روز قیامت مورد قضای الهی قرار گرفته در آن منقوش (محقق) است- حایل گردیده است. تجلی حقایق از مرآت عقل به مرآت نفس، همانند انطباق صورتی از یک آینه در آینه مقابل آن است. همان گونه که حجاب میان دو آینه، گاهی با دست و گاهی با وزیدن باد، کنار می‌رود، حجاب میان نفس ناطقه و عقل نیز گاهی با وزیدن نسیم الطاف الهی کنار زده می‌شود و برخی از حقایق مسطور در لوح محفوظ برایش متجلی می‌شود. این انکشاف گاهی در عالم خواب رخ می‌دهد و گاهی در عالم بیداری، گاهی چونان برق جهنده است، و گاهی متوالی و بادوام است که شاذ و نادر است.

بنابراین، علوم، به صورت‌های مختلف برای انسان حاصل می‌شود: گاهی به صورت ناگهانی و «مین حیث لایدری» به دست می‌آید- خواه به دنبال شوق و طلب باشد یا نباشد- که آن را «حدس» و «الهام» گویند. و گاهی از طریق استدلال و تعلم به دست می‌آید که «اعتبار» و «استبصار» می‌نامند.

قسم اول نیز دو گونه است، زیرا گاهی انسان چگونگی و خاستگاه آن را نمی‌داند، و گاهی می‌داند، یعنی فرشته‌القا کننده و عقل فعال که اعطا کننده علوم به نفوس

است را مشاهده می‌کند. قسم اول را «الهام» و «تفت فی الروح» (دمیدن در قلب)، گویند که مخصوص اولیاء و اوصیاء است، و قسم دوم را «وحی» نامیده‌اند که به پیامبران اختصاص دارد، و آنچه از طریق استدلال حاصل می‌شود، به عالمان و اهل نظر اختصاص دارد.

از آنچه بیان شد، تفاوت طریقه اهل بحث و تفکر و طریقه اهل تصوف در زمینه علوم الهی - نه علوم تعلیمی، طبیعی و ناسوتی - روشن شد. اهل تصوف طریقی مجاهده با نفس را برگزیده‌اند تا صفات ناپسند را از نفس خویش محو نمایند، و علایق دنیوی و مادی را قطع کنند، و با همه همت و توان به سوی خدا روی آورند. هرگاه چنین توجهی حاصل شود، خداوند متولی قلب عبد خویش و متکفل نورانیت آن به انوار علوم می‌شود، و در نتیجه رحمت الهی بر او فایض، و نور (حقیقت) بر او اشراق می‌کند، و سینه‌اش گشاده می‌گردد، و سرّ ملکوت برایش کشف می‌شود و حقایق الهی برای او تابش می‌کند» (شیرازی، ۱۳۸۱، ۲: ۸۰۷).

محقق لاهیجی نیز گفته است: «حکیم غیر عامل، تنها سلوک راه ظاهر کرده و در راه باطن قدمی نپیموده است»، چه نتیجه پیمودن راه باطن، رسیدن به خدا است، و رسیدن به خدا، جز با مجرد شدن بالفعل و وارستن از قید جسم، بالکلیه ممکن نیست، زیرا با تعلق به جسم، به خدایی که نه جسم است و نه متعلق به جسم، نتوان رسید. و نفس تا مهذب نشود، علاقه اش با جسم باقی است و آن، هر آینه گنده پای او است، و از پای گنده دار، راه پیمایی نیاید. و قطع علاقه نفس با جسم با تهذیب اخلاق ممکن است، پس حکیم غیر مهذب الاخلاق به خدا نرسیده باشد و تا مهذب نشود نتواند رسید» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۶۸۴ - ۶۸۵).

حکیم سبزواری مراتب سیر و سلوک اخلاقی و عرفانی را این گونه بیان کرده است:

مراتب عمل، که به واسطه آنها «عقل عملی» چهار می‌شود، «تجلیه»، «تخلیه»، و «تخلیه»، و «فنا» ست. [مرتبۀ] اول، تهذیب ظاهر است به استعمال نوامیس الهیه و شرایع نبویه و امثال اوامر و نواهی آنها. [مرتبۀ] دوم، تهذیب باطن، از ملکات ردیله و «نشاندن غبار ره». [مرتبۀ] سیم، آرایش یافتن به ملکات حمیده روحانین، به سبب ملکه اتصال به آنها. [مرتبۀ] چهارم، انفصال از خود، بالکلیه و اتصال به حق، با قصر نظر بر ملاحظه جمال و جلال او که «فناء فی الله» و «بقاء بالله» گویند. مثنوی:

در خدا گم شو! کمال اینست و بس گم شدن گم کن، وصال اینست و بس

و به لسان عرفا، موافق توحیداتشان - که توحید «افعال» و توحید «صفات» و توحید «ذات» باشد - «فنا» هم سه مرتبه دارد و هر یکی راه، به اسمی خوانند:

[اول] «محو» و آن، فناء افعال است در فعل حق که مضمون: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ» است.

[دوم] «طمس» و آن، فناء صفات کمالیه کل عبید است در صفات حق، پس ببیند هر علمی را مستهلک در علم حق، و هر مشییتی را مستغرق در مشیت او، و هر قدرتی را منطوی در قدرت او، و همچنین در باقی صفات کمال که مضمون: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» است.

[سوم] «محق» و آن، فناء ذات و وجودات است در وجود حق، به حیثیتی که منطقی باشد انوار وجودات در نور وجود او، مثل انطفاء انوار کواکب در روز، در سطوع نور شمس، به وجهی، و این مضمون «لَا هُوَ إِلَّا هُوَ» است (سبزواری، ۱۳۶۲، ۳۰۹-۳۱۰).

۲. وابستگی سلوک تقوایی به تفکر عقلی و نقل و حیانی

سلوک تقوایی، برای دستیابی به معرفت شهودی در معارف و عقاید دینی، از چند جهت به تفکر عقلی و نقل و حیانی وابسته است:

۱. تفکر عقلی، شالوده روش سلوکی و شهودی است، زیرا سالک صراط تقوا، قبل از هر چیز باید به وجود حقایق و عوالم مجرده که عالی‌ترین آن وجود اقدس الهی است، و نیز به اینکه برای مشاهده بی واسطه آن حقایق راهی وجود دارد، و اینکه او توانایی و قابلیت سلوک این طریق و نیل به آن معرفت شهودی را دارا می‌باشد، معتقد باشد. این اعتقادات، جز از طریق تفکر عقلی و نقل و حیانی، قابل تحصیل نیست.

۲. سلوک طریق تقوا، آداب، شرایط و موانعی دارد که آگاهی کامل از آنها جز از طریق نقل و حیانی ممکن نمی‌باشد.

۳. به دلیل معصوم نبودن سالک طریق تقوا - که موضوع بحث کنونی است - احتمال خطا در یافته‌های شهودی او و نیز تفسیری که از آن ارائه می‌دهد، وجود دارد. بنابراین، برای آنکه یافته‌های شهودی و تفسیرهای ارائه شده از آنها قابل اطمینان باشد، به خطا سنج معصوم از خطا نیاز دارد، و آن چیزی جز قطعیات عقلی و محکّمات و بیّنات نقلی و حیانی نمی‌باشد.

محقق لاهیجی درباره مطلب اول چنین گفته است: «آدمی را به خدای تعالی دو راه است: یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن. راه ظاهر که راه استدلال است، مقدم است بر راه سلوک، چه تا کسی نداند که منزلی هست، طلب راهی که به منزل برد نتواند کرد» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۳۴).

ایشان درباره مطلب دوم گفته است: «عقل هیچ کس در سلوک این راه، (راه باطن) مستقل نتواند بود،... چه نهایت سعی عقل دانستن مفهومات اشیاء و احکام کلیه آن هاست. اما معرفت خواصّ افعال و اعمال جزئیه که چه چیز وی را به خدا نزدیک کند و کدام چیز از خدا دور گرداند، مقدور عقل بشری نیست. پس در حکمت الهی واجب باشد ارسال انبیاء، که بعضی از اشیاء را واجب و مندوب گردانند، و آن اشیائی باشند که موجب توجه یا زیادتی توجه به مطلوب حقیقی شوند و یا موجب إعراض یا زیادتی إعراض از غیر مطلوب حقیقی باشند؛ و بعضی را حرام و مکروه کنند، و آن اشیائی باشند که موجب استغراق یا زیادتی استغراق به غیر مطلوب حقیقی شوند؛ و یا موجب إعراض یا زیادتی إعراض از مطلوب حقیقی باشند؛ و در جمیع افعال خیر، قربت محض و اخلاص مجرد را شرط گردانند، که سالک علیّی الأحوال از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود. و استغراق در مباحات را نیز مذموم شمرند و لهُو و باطل را ممنوع سازند، و هیچ مباحی هم نباشد که به وجهی از وجوه، قصد قربت و اخلاص در او نرود. و چون سالک طالب، در مجاری احوال و افعال خود این شیوه سَنیّه را که صاحب شرع مطهر مقرر داشته، منظور دارد، به تخصیص (به ویژه) که به سرّ و غرض این اعمال، اگر چه به طریق اجمال بود، آگاهی داشته باشد، مرآت جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع، قلب عبارت از آن است، و اصطلاح اهل تصوف نیز مطابق آن، و مرتبه برزخیت که توسط بین العالمین است وی را ثابت، و حکم عالم حسّی، بنابر غلبه طبیعت بر او غالب، هرآینه از زنگ عوارض طبع منجلی گشسته و از کدورات حسیه متخلّی شده، به صور حقایق اشیاء متجلّی گردد و صورت هر یک از آن حقایق، آئینه جمال با کمال کامل حقیقی گردیده، خوض لَجّه وصول به عرف عرفا که ارتوای کوثر، در عرف شرع عبارت از آن است، روی دهد» (همان، ۱۳۷۲، ۳۶-۳۷ و ۶۸۶-۶۸۷).

الهیات سلوکی (سلوک غیر معصوم که مورد بحث است)، در پایان نیز به میزان و معیار استوار عقلی یا نقلی نیازمند است، زیرا دستاورد شهودی غیر معصوم، مصون از خطا نخواهد بود. کم‌ترین خطایی که در این جا ممکن است، خطا در تشخیص خیال

متصل از خیال منفصل است، یعنی چه بسا سالک چیزی را در خیال متصل خود شهود می‌کند، ولی می‌پندارد که آن را در عالم خیال منفصل مشاهده کرده است. او در اینکه واقعیتی را شهود کرده، خطا نمی‌کند، اما در اینکه آنچه مشاهده کرده، در عالم خیال متصل است یا خیال منفصل، احتمال خطا وجود دارد. چنانکه اندوخته‌های ذهنی او نیز که سابق بر سلوک و شهود او می‌باشند، در تحقق شهود او و نیز تفسیری که در مرحله بعد از آن ارائه می‌دهد، موثر است. لذا ممکن است شهود او یا تفسیری که از آن ارائه می‌دهد، تشبیهی یا تنزیهی باشد. و توزین و سنجش این امور جز با میزان عقل قطعی و نقل یقینی ممکن نخواهد بود.

«معلوم به کشف بعینه، معلوم به برهان است و تفاوتی نیست مگر در جلا و خفا و تواند بود که چیزی معلوم شود به کشف، پیش از آنکه معلوم شده باشد به برهان، اما حکم به صحّت کشف لا محاله موقوف باشد، به برهان. پس اگر کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند، مستحقّ تکذیب باشد» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۳۹-۴۰).

به بیانی دیگر، راهی که توسط قلب طی می‌شود، اگر منجر به شهود حقایقی کلی شود که انبیای عظام و ائمه معصومین علیهم‌السلام شاهد آن هستند، هیچ احتمال خطا در یافته‌های آنان نخواهد رفت، زیرا نشئه مخلصین نشئه حق ناب است و شیطان را در آن راهی نیست. شیطان خود در این باره می‌گوید: ﴿وَلَأَعْوَبِيَهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ (حجر: ۳۹-۴۰). آنچه را که قلب معصوم علیهم‌السلام درمی‌یابد و مفاهیمی

۱. سر نفوذ خطا در کشف و شهود، گاهی در اثر خلط مثال متصل به مثال منفصل است، یعنی آنچه را یک سالک غیر واصل در عالم مثال متصل خود می‌بیند، آن را جزء عالم مثال منفصل می‌پندارد، و چون در مثال منفصل که صنع بدیع خداوند منزّه از گزند هر عیب و آسیب هر نقص است، هیچ گونه فطور و تفاوت و شکاف و خلاف رخنه ندارد، چنین باور می‌کند که حق غیر مشوب را دیده است، نظیر رؤیاهای غیر صادق که در آن ها هواجس نفسانی متمثل می‌شود و بیننده می‌پندارد که جزئی از اجزاء نبوت انبایی - نه تشریحی - نصیب وی شده است، در حالی که افکار خاص یا اوصاف مخصوص وی برایش متمثل شده است.

و گاهی در اثر یافته های قبلی و باورهای پیشین با چشم حواء به سراغ عالم مثال منفصل می‌رود و آن را با نگرش خاص خود و از زاویه پیش احوال می‌بیند. از این رو ممکن است اشتباه کند، چنان که ممکن است حق را در مثال منفصل و یا برتر از عالم مثال مشاهده کند، لیکن وقتی از حالت شهود به نشئه عالم حصولی تنزل می‌کند و یافته های خود را در قالب اندیشه های بشری شرح می‌دهد، چون مسبوق به یک سلسله افکار خاص است، در تبیین آن دچار اشتباه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۳-۱۱۴).

را که قوای تابعه او از آن پس دریافت می‌کند، همگی میزان برای صحت کشف یا درستی فهم دیگران است.

آنچه بیان شد، درباره دانش معصومین بود که دارای شهود قلبی نسبت به حقایق کلی سعی و عقلی مفهومی هستند، اما غیر معصومین که از راه تزکیه و مراقبت نفس طریق مشاهده را طی کرده، ولی به مقام مخلصین نرسیده‌اند، گر چه در حین شهود و کشف واقع، احتمال خلاف نمی‌دهند، لیکن هنگام رجوع به حالت عادی، وقتی که یافته‌های خود را در قالب مفاهیم گردآوری می‌کنند، چون در جوار علم شهودی، علم حصولی تعبیه شده است، در آن احتمال خلاف و خطا می‌یابند. از این رو، آنچه را می‌یابند، یا باید با یافته‌های معصومین تطبیق دهند یا در صورت عدم دسترسی به آنها، از میزان عقلی استفاده کنند، به این معنا که بر آن مشاهداتی که مخالف قوانین عقلی نبوده، بلکه مؤید به قضایای برهانی است، اعتماد کنند، و جز آن را حجت قرار ندهند. بنابراین، عقل به آنچه از طریق مشاهده قلبی حاصل شده کمک می‌کند، یعنی براهین عقلی برای شهود سالک غیر مخلص، ابزار و وسیله سنجش است و این بدان معنا است که برهان عقلی برای مشاهدات سالکان طریق کشف، همانند منطوق برای اهل فلسفه، علم آلی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۳۰۹-۳۱۳؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ۲۷۰).

سلوک تقوایی و معرفت دینی از دیدگاه قرآن کریم

بر روش سیر و سلوک عملی برای دست یابی به معرفت دینی، به برخی از آیات قرآنی نیز استدلال یا استشهاد شده است. که به نقل و بررسی مفاد و مدلول آنها می‌پردازیم.

۳-۱. جهاد خدایی و هدایت به سبیل الهی

خداوند حکیم فرموده است: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سَبِيلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (عنکبوت: ۶۹): کسانی را که در جهت ما جهاد می‌کنند، به راه‌های خویش هدایت می‌کنیم، و به تحقیق خدا با نیکوکاران است. مفسران اسلامی، جهاد در این آیه شریفه را به جهاد با کفار برای رضایت و اطاعت خداوند، جهاد با هواهای نفسانی به انگیزه ترس از خدا، تلاش در عبادت الهی به انگیزه پاداش و خوف از عقاب (طبرسی، ۱۳۷۹، ۷-۸: ۲۹۳)، تلاش در اطاعت و بندگی، کوشش در تفکر در دلایل و

نشانه‌های خدا، (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ۵: ۴۸۱) و جهاد با دشمنان ظاهری و باطنی برای خداوند، (رازی، بی تا، ۲۵: ۹۴) تفسیر کرده‌اند.

علامه طباطبایی در این باره گفته است: «کسانی که جهادشان در جهت خدا استقرار یافته و آن کنایه است از اینکه جهاد آنان در آنچه به خدا تعلق دارد، اعم از اعتقاد و عمل، به کار می‌رود، در نتیجه هیچ عاملی آنان را از ایمان و انجام اوامر الهی و پرهیز از نواهی خداوند، باز نمی‌دارد» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۶: ۱۵۱).

سبب الهی در این آیه کریمه به راه‌های موصل به پاداش الهی، توفیق یافتن برای افزایش در طاعت و بندگی خدا و در نتیجه افزایش پاداش، عمل به دانسته‌های دینی که نتیجه اش هدایت به دانستن نادانسته‌ها است، (طبرسی، ۱۳۷۹، ۷-۸: ۲۹۳) راه‌های سیر به سوی خدا و وصول به جناب حق، (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ۵: ۴۸۱) و راه‌های مُقَرَّب به خدا و هدایت گر به سوی او، (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۶: ۴۸۱) تفسیر شده است. راغب اصفهانی، جهاد و مجاهده را به کارگیری توان (استفراغ الوسع) در دفع دشمن معنا کرده و جهاد با دشمن ظاهری، مجاهده با شیطان و مجاهده با نفس را اقسام سه‌گانه آن دانسته است و یادآور شده است که آیه کریمه ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ (حج: ۷۸) هر سه قسم را شامل می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت جهاد در این آیه، همه اقسام جهاد را شامل می‌شود، (راغب اصفهانی، بی تا، ۱۰۱) هرگونه تلاش و کوششی که در راه خدا و با نیت خالص انجام گیرد (گنابادی، ۱۳۸۱، ۳: ۲۱۲) سبب نورانیت و صفای قلب و در نتیجه رؤیت قلبی خداوند می‌باشد. اهل سیر و سلوک معنوی کسانی‌اند که به این مسئله توجه کامل دارند و دائماً مراقب نفس و به یاد خدا می‌باشند، خدا را در همه احوال و افعال حاضر و ناظر بر خود، و خود را همواره در محضر خداوند می‌دانند و می‌یابند و این همان معنای «جهاد فی الله» است. و آنان مصداق «الذین جاهدوا فینا» می‌باشند.

از آن جا که جهاد در راه خدا- به هر یک از معانی یا مصداقی یاد شده- خود جلوه‌ای از هدایت الهی و قرار گرفتن در راهی خدایی است، هدایت به سبب الهی، از باب هدایت بر هدایت است، چنانکه در آیه‌ای دیگر فرموده است: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ (محمد: ۱۷. ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۶: ۱۵۱).

معیت در آیه شریفه، به معیت نصرت و معونت در دنیا و پاداش و مغفرت در آخرت تفسیر شده است، (طبرسی، ۱۳۷۹، ۷-۸: ۲۹۳) ولی بهتر آن است که به

معیت رحمت و عنایت تفسیر شود که معیت نصرت و معونت و دیگر اقسام عنایت‌های الهی نسبت به بندگان محسن او را شامل می‌شود، و این معیت، از معیت وجودی که آیه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (حدید: ۴)، ناظر به آن است، اخص است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۶: ۱۵۱).

بنابراین، محسنان - یعنی مجاهدانی که در آغاز آیه توصیف شده و به سبب الهی هدایت شده‌اند - کسانی‌اند که مشمول رحمت و عنایت ویژه خداوند گردیده‌اند، و نمونه کامل آن پیامبران و اولیاء خاص خداوند می‌باشند، و در مراتب نازل‌تر، پیروان راستین آنان را نیز شامل می‌شود، چنانکه در روایتی از امام باقر علیه السلام بیان شده که آیه به آل محمد علیهم السلام و پیروان آنان اختصاص دارد (قمی، ۱۴۲۸، ۲: ۱۵۱). و در روایتی دیگر از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که محسنین در این آیه به خود آن حضرت اختصاص دارد (صدوق، ۱۳۶۱، ۵۱: ۹).

بر اساس مطالب پیشین، دلالت آیه کریمه بر روش سیر و سلوک عملی در الهیات (کلام شهودی) را می‌توان این‌گونه تقریر کرد:

۱. جهاد در آیه، هرگونه جهاد الهی را شامل می‌شود.
 ۲. جهاد با نفس یکی از مظاهر و مصادیق و بلکه عالی‌ترین جهاد الهی می‌باشد. در روایات، نفس اماره به عنوان دشمن‌ترین دشمن انسان معرفی شده است: «أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ» (مجلسی، ۱۳۹۰، ۶۷: ۶۴) و جهاد با نفس، جهاد اکبر توصیف شده است.
 ۳. معرفت به خداوند یکی از سبب الهی است.
 ۴. عالی‌ترین معرفت به خداوند، معرفت حضوری و شهودی است که در روایات از آن به «رؤیت قلبی» تعبیر شده است (همان، ۶۷: ۶۸).
- نتیجه: جهاد با نفس (تزکیه و تهذیب نفس از رذایل و تحلیه و آراستن آن به فضایل در پرتو عمل به احکام الهی)، در معرفت به خداوند، انسان را به سبیل معرفت - به ویژه معرفت حضوری و شهودی - رهنمون می‌گردد. بنابراین می‌توان گفت: محسنین کسانی‌اند که خداوند را بر اساس معرفت شهودی پرستش می‌کنند، چنانکه در روایت نبوی آمده است: «الْإِحْسَانُ أَنْ تُعْبَدَ اللَّهُ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ» (همان، ۱۳۹۰، ۶۷: ۱۹۶). پس محسنین در سلوک صفاتی گام نهاده و به صفات الهی متصف گردیده‌اند، و بر اساس مراقبه و مشاهده، خداوند را عبادت می‌کنند (ابن عربی، ۱۴۳۱، ۲: ۱۳۶).

یادآور می‌شویم، علامه طباطبایی در «المیزان» و آیت الله سبحانی در «مفاهیم القرآن» و «الالهیات» آیه مورد بحث را از دلایل و شواهد قرآنی طریق تقوا برای کسب معرفت غیر فکری (معرفت شهودی) به خداوند دانسته‌اند، (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۵: ۲۷۰؛ سبحانی، ۱۴۱۳، ۳: ۲۳۰؛ ابن سینا، ۱۴۱۸، ۱: ۹۴) اما چگونگی دلالت آیه بر این مطلب را بیان نکرده‌اند.

۲-۳. عبادت خداوند تا مرز یقین

خداوند حکیم، خطاب به پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (حجر: ۹۹): پروردگارت را تا مرز یقین، عبادت کن. علامه طباطبایی این آیه را از دلایل و شواهد اینکه عبادت، طریق دست یابی به یقین (معرفت شهودی) به خداوند است، دانسته است، زیرا یقین، بر عبادت متفرع شده است، (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۵: ۲۷۰) لذا از آیه فهمیده می‌شود که پرستش واقعی خدا منتج یقین است (همو، ۱۳۴۸، ۴۳).

در تفسیر «بیان السعادة» چنین آمده است: «مقصود این است که تو دارای علم اجمالی هستی، و هر کسی که چیزی را اجمالا می‌داند، طالب علم تفصیلی به آن و دست یابی به مراتب یقین (علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین) است، چنانکه مولوی در این باره گفته است:

هر گمان تشنه یقین است ای پسر	می‌زند اندر تزیاید بسال و پر
چون رسد در علم، بس پویا شود	مر یقین را علم او جویا شود
علم جویای یقین باشد بدان	وین یقین جویای دید است و عیان
اندر آلهیکم بیان این ببین	که شود علم الیقین عین الیقین

گویا، خداوند به پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: اگر خواهان مراتب یقین و علم تفصیلی هستی، پروردگارت را عبادت کن تا به مطلوب خویش دست یازی» (گنابادی، ۱۳۸۱، ۲: ۴۰۶).

ولی، دیدگاه مشهور میان مفسران این است که مقصود از یقین در این آیه شریفه، مرگ است، و مقصود این است که باید خدا را تا لحظه مرگ عبادت کرد، و اینکه عبادت خدا هیچ گاه از انسان ساقط نخواهد شد. آنان گفته‌اند، وجه اینکه از مرگ به یقین تعبیر شده، حتمی و یقینی بودن آن است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۹، ۵ - ۶: ۳۴۷؛ تفسیر کبیر، بی تا، ۱۹: ۲۱۶؛ تفسیر صافی، ۱۳۷۷، ۴: ۲۹۹).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر این آیه، یقین را به موت تفسیر کرده و گفته است: «مقصود رسیدن اجل و نزول موت است که به واسطه آن، غیب به شهادت تبدیل، و خبر به عیان باز می‌گردد، و عبارت «حتی یأتیک الیقین» نیز اشعار به همین معنا دارد، زیرا مفاد آن این است که یقین طالب انسان است و او را درک می‌کند، پس باید تا رسیدن مرگ، خدا را پرستش کند. مرگ [آغاز] عالم آخرت است که عالم یقین همگانی به ماوراء حجاب (محسوسات و مادیات) است. بنابراین اعتقاد دینی [یقینی] که چه بسا با تفکر یا عبادت حاصل می‌شود، مقصود نیست» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۲: ۱۹۶).

از دو دیدگاه یاد شده، دیدگاه مشهور درست است، زیرا لازمه دیدگاه دیگر این است که پیامبر اکرم ﷺ حتی در زمانی که به پیامبری مبعوث شده بود، فاقد کمال معرفت به خداوند بود، و می‌بایست از طریق عبادت و به تدریج به آن نایل شود، که با اعتقاد عمومی مسلمانان درباره شخصیت پیامبر اکرم ﷺ که برگرفته از آیات و روایات است، سازگاری ندارد. آری پیامبر اکرم ﷺ در عبادت خدا، کوشاترین افراد بود، ولی نه برای آن که به کمال مطلوب نایل شود، بلکه بدان جهت که چنان عبادتی لازمه شخصیت کمال یافته او بود.

علامه طباطبایی در این باره چنین گفته است: تکلیف الهی - به دلیل فطری بودن دین - تا وقتی که انسان در این عالم زندگی می‌کند، ملازم وجود انسان است، خواه وجودش ناقص بوده و به کمال مطلوب نرسیده باشد، یا وجودش در دو ساحت علم و عمل کامل باشد. اما در فرض اول مطلب روشن است و در فرض دوم، زیرا معنای کمال علمی و عملی آن است که در او ملکات فاضله‌ای تحقق یافته که اعمال نیک اجتماعی و فردی ملائم با آن ملکات از او صادر می‌شود. اعمال انسان تا وقتی ملکات نفسانی مناسب آنها در او حاصل نشده است، نقش اسباب و معدّات را دارند، و هنگامی که آن ملکات در او حاصل شد، آثار و لوازم آنها به شمار می‌روند. از اینجا نادرستی این توهم که غرض از تکلیف، تکمیل انسان و رسیدن او به غایت وجود او است و هنگامی که کامل شد، بقای تکلیف معنا ندارد، روشن گردید (همان، ص ۲۰۰).

۳-۳. پرهیزگاری و تعلیم الهی

خداوند حکیم در پایان آیه دین فرموده است: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَالِمُ الْغُیُوبِ﴾ (سوره بقره، آیه ۲۸۲): تقوای الهی را پیشه کنید و خداوند شما را تعلیم می‌دهد. به این آیه

شریفه بر اینکه تقوا از اسباب تعلیم الهی به بشر است استدلال شده است، زیرا عطف جمله دوم بر جمله اول، بر ارتباط میان تقوا و تعلیم الهی دلالت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۲: ۴۳۵؛ سبحانی، ۱۴۱۳، ۳: ۲۳۰).

علامه طباطبایی این دیدگاه را نپذیرفته و گفته است: این آیه هیچ دلالتی بر مطلب مزبور ندارد. ایشان بر مدعی خود دو وجه را بیان کرده است: یکی عطف جمله «یعلمکم الله» بر جمله «تقوا الله» به واو عاطفه، و دیگری عدم سازگاری و تناسب آن با سیاق آیه و ارتباط ذیل آیه به صدر آن است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۲: ۴۳۵).

توضیح آن که: آنچه در صدر و ذیل آیه دین مطرح شده، برخی از احکام الهی در باره مساله دین است، یعنی تعلیم مطرح در جمله «یعلمکم الله» ناظر بر آنها است. حال اگر تنقیح مناط کرده و خصوصیت مورد را الغاء کنیم، تعلیم همه احکام شرعی را شامل می‌شود، و مفاد آن این است که انسان باید در برابر احکام شرعی تقوا پیشه باشد و از مخالفت با آنها بپرهیزد. و عطف جمله «یعلمکم الله» بر جمله «تقوا الله» نیز بیان گر همین مطلب است، اما اینکه تقوا پیشه بودن انسان از اسباب تعلیم الهی است از آن به دست نمی‌آید.

آری، اگر جمله «یعلمکم» مجزوم بود یا با حرف «فاء» بر جمله «تقوا الله» عطف شده بود، یا به جای عطف، جمله دوم با حرف لام غایت با جمله اول مرتبط شده بود (تَقْوَا اللّٰهَ وَ یَعْلَمُکُمُ اللّٰهَ) استدلال به آن بر اینکه تقوا از اسباب تعلیم الهی است، موجه بود (تفسیر المنار، بی تا، ۳: ۱۲۹). ولی این فرض‌ها در آیه شریفه جامه عمل نپوشیده است و استدلال مزبور فرضی و تعلیقی است، نه واقعی و تنجیزی.

مفسران اسلامی نیز عموماً، تعلیم الهی در آیه مورد بحث را ناظر به تعلیم احکام دینی دانسته‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۹، ۱-۲: ۳۹۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۰، ۱: ۲۳۲؛ رازی، بی تا، ۷-۸: ۱۱۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ۱: ۴۸۸؛ آلوسی، بی تا، ۳: ۱۰۰؛ رشید رضا، بی تا، ۳: ۱۲۹).

۳-۴. یقین و مشاهده ملکوت

خداوند حکیم درباره ابراهیم خلیل علیه السلام فرموده است: ﴿وَكَذٰلِكَ نُرِي اِبْرٰهٖمَ مَلٰٓئِكَتِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ لِيَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ (انعام: ۷۵): این چنین، ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم علیه السلام نشان می‌دهیم تا از صاحبان یقین باشد. علامه طباطبایی این آیه را نیز یکی از شواهد یا دلایل قرآنی بر اینکه تقوا (سیر و سلوک

عملی)، راه دست یابی به معرفت یقینی شهودی است دانسته و در «المیزان» گفته است: «فربط وصف الايقان بمشاهدة الملكوت»: وصف ايقان را به مشاهده ملکوت ربط داده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۵: ۲۷۱). اینکه ربط مزبور چگونه است، آیا یقین سبب مشاهده ملکوت است یا برعکس، از این عبارت مطلبی به دست نمی‌آید، ولی در «شیعه در اسلام» گفته است: از آیه فهمیده می‌شود که یکی از لوازم یقین، مشاهده ملکوت آسمان‌ها است (شیعه در اسلام، ۱۳۴۸، ۴۴)، ولی مدلول ظاهری آیه، عکس آن است، یعنی یقین، نتیجه مشاهده ملکوت آسمان‌ها و زمین است.

مقصود از نشان دادن ملکوت آسمان‌ها و زمین به ابراهیم علیه السلام، چنانکه از تدبر در آیات دیگر مربوط به آن به دست می‌آید، این است که خداوند استناد وجودی اشیاء به خود را به ابراهیم علیه السلام نشان داد. از آن جا که این استناد وجودی، هیچ گونه اشتراکی را به موجودی غیر از خدا نمی‌پذیرد، بی‌درنگ و به صورت قطعی حکم کرد که هیچ موجودی غیر از خدا نمی‌تواند نسبت به آسمان‌ها و زمین ربوبیت داشته و متولی تدبیر نظام عالم باشد (همان، ۷: ۱۷۲).

دستاورد معرفتی این مشاهده برای ابراهیم علیه السلام یقین به آیات الهی و اسماء حسنا و صفات علیای خداوند بود، اما ذات خداوند از نگاه قرآن کریم، برتر از آن است که متعلق شک یا مورد احاطه علمی کسی غیر از خداوند باشد.

استدلال به این آیه بر اینکه انسان می‌تواند از راه سیر و سلوک عملی به معرفت یقینی شهودی دست یازد با این مشکل مواجه می‌شود که آیه مربوط به حضرت ابراهیم علیه السلام است که از انبیاء بزرگ و اولیاء خاص خداوند به شمار می‌رود و معرفت یقینی و شهودی او لدنی و افاضی بود، نه اکتسابی، در حالی که معرفت یقینی حاصل برای غیر پیامبران و اولیاء خاص خداوند، خواه نتیجه تفکر و استدلال برهانی باشد یا سیر و سلوک عملی و عرفانی، اکتسابی است.

در پاسخ به این اشکال گفته شده است: از دو راه می‌توان امکان رؤیت ملکوت برای مؤمنان راستین را اثبات کرد: یکی اینکه از مؤمنان راستین خواسته است که ابراهیم علیه السلام را اسوه نیکوی خود قرار دهند: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ (ممتحنه: ۴). اسوه حسنه بودن ابراهیم علیه السلام در همه کمالات انسانی و ارزش‌های الهی است، مگر مقام نبوت و رسالات که به دست آوردنی نیست: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (انعام: ۱۲۴). و دلیل دیگر آن که خداوند پیروان راستین

ابراهیم علیه السلام را به نظر در ملکوت آسمان‌ها و زمین و همه آفریده‌های الهی، ترغیب کرده است: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (اعراف: ۱۸۵). اگر چه ممکن است نظر به رؤیت ختم نشود، ولی تشویق به نظر و نگاه در ملکوت عالم، از امکان رؤیت برای افراد مؤمن نشان دارد، تا این نظر به ثمر برسد و به رؤیت بینجامد، و گر نه تشویق مؤمنان اثر نداشت (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲۶: ۸۰-۸۱).

این استدلال ناتمام است، زیرا اگر با دلیل دیگری امکان مشاهده ملکوت عالم برای غیر پیامبران و اولیاء خاص الهی، اثبات نشود، احتمال اختصاص آن به آنان کافی است که اسوه پذیر بودن آن را مشکوک سازد، و از طرفی، واژه نظر در آیات قرآن، هم به معنای رؤیت بصری به کار رفته است، مانند: ﴿فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ (بقره: ۲۵۹) و هم به معنای اندیشیدن و تفکر کردن، مانند: ﴿يَا بَنِي إِدْرِى أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾ (صافات: ۱۰۲)، و در آیه مورد استشهاد، هر دو وجه محتمل است، لذا نمی‌توان بر مدعا استدلال کرد.

۳-۵. یقین و رؤیت دوزخ

خداوند حکیم با لحن عتاب آمیز نسبت به کافران و دنیا پرستان فرموده است: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ. ثُمَّ لَتَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (تکواثر: ۵-۷). اگر با علم یقینی از حقایق آگاه بودید، هر آینه دوزخ را (قبل از مرگ) می‌دیدید و سپس (در قیامت) آن را به صورت عین الیقین (مشاهده حسی) خواهید دید.

علامه طباطبایی، این آیه را نیز یکی از شواهد قرآنی طریق سیر و سلوک تقوایی برای مشاهده حضوری حقایق دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۵: ۲۷۱). در کتاب «شیعه در اسلام» گفته است: «از آیه فهمیده می‌شود که علم یقینی، مورث مشاهده سرانجام حال اشقیاء که جحیم نامیده می‌شود، می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۴۸، ۴۴).

۱. مرحوم علامه در تفسیر آیه گفته است: الظاهر أن المراد رؤيتها قبل يوم القيامة رؤية البصيرة و هي رؤية القلب التي هي من آثار اليقين، وهذه الرؤية القلبية قبل يوم القيامة غير محققة لهؤلاء المتلهين بل متمتع في حقهم لامتناع اليقين عليهم» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۲۰: ۳۵۲).

در تفسیر «بیان السعادة» در این باره چنین آمده است: «و المعنى لو تعلمون في الدنيا علم اليقين لاذى بكم الى رؤية الجحيم في الدنيا فان الظن يؤدي الى العلم، و العلم الى الرؤية، و الرؤية الى المعانيه، و المعانيه الى التحقق... ان للرؤية مراتب فاولى مراتبها المشاهدة بدرجاتها مثل ان يشاهد الشيء عن بعد من غير تميز جميع معنياته و جميع دقائق شخصه و

استاد آیت الله سبحانی نیز برای اثبات طریق تقوا برای دست یابی به معرفت شهودی و قلبی به این آیه استدلال کرده و گفته است: «ظاهر این است که مراد از رؤیت حجیم در آیه ﴿كَلِمَاتٍ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾، رؤیت آن قبل از قیامت است، و مقصود، رؤیت قلبی است که از آثار یقین است» (سبحانی، ۱۴۱۳، ۳: ۲۳۰).

این استدلال نیز درست نیست، زیرا علم الیقین، معرفت یقینی حاصل از استدلال عقلی است؛ یقین شهودی، عین الیقین است، نه علم الیقین. بر این اساس مقصود از رؤیت حجیم قبل از قیامت، معرفت یقینی و غیر قابل تردید است، معرفتی که از برهان قاطع عقلی به دست می‌آید.

آری، اگر مقصود از علم الیقین در این آیه، همان معنایی باشد که در اصطلاح علما، عین الیقین نامیده می‌شود- زیرا کاربرد غالبی واژه رؤیت یا رؤیت بصری است یا رؤیت بصیرتی و قلبی، نه معرفت فکری و استدلالی، چنانکه در روایتی از امام صادق علیه السلام به «معاینه» تفسیر شده است (برقی، بی تا، ۱: ۲۴۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ۷: ۵۴۶)، مقصود از رؤیت حجیم، مشاهده آن قبل از مرگ خواهد بود، اما اینکه از چه راه و با چه شیوه‌ای می‌توان به چنین معرفتی نایل شد، از آیه کریمه به دست نمی‌آید، مگر آن که گفته شود معرفت شهودی (معاینه) از طریق ادراک حسی و تفکر عقلی به دست نمی‌آید و راه دیگری غیر از تصفیه و تهذیب نفس نخواهد داشت.

۳-۶. مقربان و مشاهده کتاب ابرار

خداوند حکیم، درباره فرجام ابرار فرموده است: ﴿إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيْنٍ. وَمَا أَذْرَاكَ مَا عِلِّيُونُ. كِتَابٌ مَرْقُومٌ. يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (مطففین: ۱۸ - ۲۰). علامه طباطبایی، این آیه را نیز از دلایل قرآنی دست یابی به معرفت شهودی از طریق تقوا و تهذیب نفس دانسته (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۵: ۲۷۱) و فرموده است: «از آیات فهمیده می‌شود که سرنوشت ابرار در کتابی است به نام «علیین» (بسیار بلند) که مقربان خدا آن را مشاهده می‌کنند و از لفظ «یشهد» پیدا است که مراد کتاب مخطوط نیست، بلکه عالم قرب و ارتقاء است» (همو، ۱۳۴۸، ۴۴).

صورت، و ثانیة مراتبها المعاینة بدرجاتها مثل ان یشاهد الشیء بجمیع مشخصاته و دقائق وجوده، و ثالثه مراتبها التَّحَقُّقُ بالمرئی بدرجاتها» (گنابادی، ۱۳۸۱، ۴: ۲۷۲).

از آن جا که «مقربان» انسان‌های برجسته و وارسته‌ای هستند که در علم و عمل به کمال مطلوب رسیده و به مقام قرب الهی دست یافته‌اند، و در نتیجه می‌توانند حقایق عالم ملکوت را مشاهده کنند، می‌توان نتیجه گرفت که تهذیب نفس از طریق عمل آگاهانه به احکام الهی، طریق دست یابی به معرفت شهودی است، ولی نباید از این نکته غافل شد که مقربان- آن گونه که در آیات و روایات- معرفی شده‌اند، برترین بندگان صالح خداوند می‌باشند (ر.ک: همو، ۱۳۹۳، ۲۰: ۲۳۵) که از معرفت لدنی و موهبتی برخوردارند، لذا شمول آیه شریفه نسبت به معرفت شهودی اکتسابی، قابل تأمل است.

۳-۷. تقوا و فرقان الهی

خداوند حکیم به مؤمنان وعده داده است که اگر تقوا پیشه باشند، یعنی از مخالفت با اوامر و نواهی الهی بپرهیزند، به آنان فرقان عطا خواهد کرد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (انفال: ۲۹). به این آیه شریفه بر اینکه از طریق تقوا می‌توان به معرفت شهودی دست یافت استدلال شده است. نخستین شاهد یا دلیل قرآنی بر مطلب مزبور، در کتاب «مفاهیم القرآن»، همین آیه است. در تفسیر آن آمده است: «یعنی خداوند در قلب‌های شما نوری قرار می‌دهد که به واسطه آن حق را از باطل جدا می‌سازید، و صحیح را از خطا باز می‌شناسید؛ نه برهان و استدلال، بلکه با مکاشفه و شهود [قلبی]» (سبحانی، ۱۴۱۳، ۳: ۲۳۰؛ نیز ر.ک: ابن سینا، ۱۴۱۸، ۱: ۹۴).

در تفسیر «تسنیم» نیز رابطه تقوا با تعلیم الهی این گونه بیان شده است: «آیه ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ برهان کاملی بر ارتباط یاد شده (ارتباط تقوا با تعلیم ویژه الهی) است، زیرا به صورت شرط و جزا ذکر شده است. از آیه ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ (بقره: ۴۰) نیز برمی‌آید که اگر بندگان صالح سالک، به عهد الهی که رعایت تقواست وفا کنند خداوند به عهد خود که تعلیم فرقان بین حق و باطل، صدق و کذب، خیر و شرّ، حَسَن و قَبِيح، باقی و فانی و محکم و متشابه است وفا خواهد فرمود: ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ﴾.

تعلیل یا تأیید ارتباط مزبور، با بیان عقلی و نقلی به این است که روح انسان مجرد است و موجود مجرد نه مترمّن است و نه متمکن و نه موجه به جهتی از جهات متعدد

جهان. چنین موجودی می‌تواند با ملکوت عالم که متن علم و کمال است رابطه برقرار کند. تعلق طبیعی، رَین چهره اوست و بدترین غبار ساحت دل، گناه است و انسان سالک با تقوا هم از آن رَین و هم از این غبار مصون است، از این رو علوم الهی با افاضه غیبی در صحنه قلب آینه‌گون او منعکس می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۲: ۶۳۴).
در دلالت آیه شریفه بر اینکه تقوای ایمانی سبب و علت قابلی برای اعطای فرقان الهی است، تردیدی روا نیست، اما در اینکه مقصود از فرقان الهی که نتیجه تقوای ایمانی است چیست، آراء مختلفی مطرح شده است: خروج از تنگناهای دنیوی و اخروی؛ نجات و رهایی؛ فتح و پیروزی؛ عزت دنیوی و پاداش اخروی برای پارسایان در مقابل ذلت دنیوی و عقاب اخروی برای دشمنان آنان؛ هدایت و نوری در دل‌های پارسایان که به واسطه آن حق را از باطل باز می‌شناسند؛ (طبرسی، ۱۳۷۹، ۳-۴: ۵۳۶) علمی که در پرتو آن حق را از باطل جدا می‌سازند، (قمی، ۱۴۲۸، ۲۵۱) آراء و اقوالی است که در این باره مطرح شده و نقل گردیده است.

علامه طباطبایی در این باره چنین گفته است: «فرقان، چیزی است که بواسطه آن میان دو شی فرق گذاشته می‌شود و آن در آیه، به قرینه سیاق و تفریع آن بر تقوا عبارت است از فرق میان حق و باطل، خواه در زمینه اعتقاد باشد که ایمان را از کفر و هرگونه هدایتی را از ضلالت جدا می‌سازد، یا در زمینه عمل باشد که میان طاعت و معصیت و آنچه مایه رضای الهی است یا موجب سخط خداوند است، فرق نهد، یا درباره رأی و نظر باشد، به اینکه صواب را از خطا تمییز دهد، زیرا همه اینها، میوه‌های درخت تقوا است، و فرقان در آیه شریفه مطلق است و به چیزی مقید نشده است، و آیه ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ (طلاق: ۲-۳) از حیث معنی، همانند این آیه است» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۹: ۵۶).

بررسی و تحقیق

تقوا که به خویشستن داری و پرهیزگاری ترجمه می‌شود، دارای دو بعد درونی و بیرونی یا باطنی و ظاهری است. بعد باطنی و درونی تقوا حالتی است روحی و روانی؛ انسان با تقوا کسی است که از روحیه خویشستن دارای و پرهیزگاری برخوردار است، به این معنا که از مخالفت با اوامر و نواهی الهی بیمناک و دغدغه مند است، و بعد بیرونی و ظاهری تقوا، پایبندی به اوامر و نواهی خداوند است.

تقوا در دو بعد درونی و بیرونی، دارای مراتب و درجاتی است. کامل‌ترین درجه آن با عصمت همراه است که به پیامبران و اولیاء خاص الهی اختصاص دارد و دیگر مؤمنان می‌توانند از مراتب و درجات دیگر آن بهره مند شوند، که نازل‌ترین مرتبه آن این است که نسبت به گناهان کبیره، خویش‌دار و پرهیزگار باشد. مرتبه بالاتر آن، خویش‌داری و پرهیزگاری نسبت به همه گناهان - اعم از کبیره و صغیره - است. در هر حال، از آن جا که تقوا در غیر از عالی‌ترین مرتبه آن با عصمت همراه نیست، چه بسا از انسان متقی، گناهی - حتی کبیره - سرزند، که به دلیل داشتن روحیه تقوا، در صدد جبران آن برآمده، توبه و انابه خواهد کرد، اما گناهان صغیره - در صورت اجتناب از گناهان کبیره - مورد تکفیر (پوشش و استتار) الهی قرار خواهد گرفت: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (نساء: ۳۱). چنانکه در آیه مورد بحث نیز تکفیر سیئات از آثار و برکات تقوا به شمار آمده است: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَ يَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (نساء: ۳۱).

بنابراین، تقوایی که در این آیه مقصود است، عالی‌ترین درجه تقوا نیست، بلکه تقوایی است که چه بسا با ارتکاب گناه نیز همراه است، به دلیل اینکه در آن از تکفیر سیئات و مغفرت گناهان سخن به میان آمده است. بر این اساس، فرقان متفرع بر تقوا نیز عالی‌ترین مرتبه آن که مخصوص معصومان است، نخواهد بود، بلکه مراتب پایین‌تر از آن مقصود است که چه بسا انسان با تقوا، خطا و اشتباه نیز دارد. اما هر گاه به خطای خود پی ببرد، در صدد جبران برخواهد آمد، و اگر متوجه نشود، مورد تکفیر و آمرزش الهی قرار خواهد گرفت، و بر تلاش فکری و عملی خود مآجور نیز خواهد بود: «للمصیب أجران و للمخطئ أجر واحد».

در هر حال، مدلول روشن آیه این است که تقوا در تشخیص حق و باطل، خوب و بد و صواب و خطا موثر است. این تاثیر هم می‌تواند در مورد ادراکات حسی و علوم تجربی باشد، و هم در معرفت‌های عقلی (فلسفی، کلامی، ریاضی و...)، و هم در معرفت‌های شهودی و حضوری، و اختصاص آن به یکی از قلمروهای معرفت (حسی، تجربی، عقلی و شهودی) دلیلی ندارد.

۸-۳. تقوا و نور الهی

خدای حکیم، به مومنان دستور داده است که تقوای الهی را برگزینند، و به رسولش ایمان بیاورند (به لوازم ایمان خود پایبند باشند) تا آنان را از رحمت مضاعف

خود بهره‌مند سازد و به آنان نوری عطا کند که در پرتو آن راه زندگی سعادتمندان را ببینند و از مغفرت خویش برخوردارشان سازد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (حدید: ۲۸).

برخی از مفسران، نور حاصل از ایمان و تقوا در این آیه را مخصوص قیامت دانسته‌اند، ولی مفاد ظاهر آیه این است که این نور در دنیا به مؤمنان پارسا اعطا می‌شود، و آنان در پرتو این نور می‌توانند راه درست را در زندگی ببینند و ببینند، چنانکه در آیه‌ای دیگر فرموده است: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ (انعام: ۱۲۲): آیا کسی که مرده (کافر و گمراه) بود، پس ما او را (به حیات طیبه ایمان و تقوا) زنده کردیم، و برای او نوری قرار دادیم که در پرتو آن در میان مردم راه می‌رود (زندگی می‌کند)، مانند کسی است که در تاریکی هالی (کفر و ضلالت) قرار گرفته و از آن خارج نمی‌شود (ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۹: ۱۷۴ و ۷: ۳۳۷-۳۳۹).

به این آیه شریفه بر اینکه تقوا طریق است برای دستیابی به معرفت شهودی و قلبی، استشهاد شده است. (سبحانی، ۱۴۱۳، ۳: ۲۳۰) ولی در آیه دلالت یا شهادتی بر اختصاص به معرفت شهودی وجود ندارد، زیرا نور علمی حاصل از تقوا می‌تواند معرفت عقلی حاصل از استدلال عقلی صحیح باشد. آری، اطلاق نور حاصل از تقوا، هر دو نوع معرفت را شامل می‌شود.

۳-۹. هجرت ایمانی و معنوی

هجرت در راه خدا دو گونه است: هجرت مکانی و وطنی، و هجرت ایمانی و معنوی. خداوند حکیم در این باره فرموده است: ﴿فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ (آل عمران: ۱۹۵): کسانی که هجرت کردند و از دیارشان بیرون رانده شدند و در راه من اذیت شدند و جنگیدند و کشته شدند، سیئاتشان را خواهم پوشانید.

هجرت در این آیه هم هجرت از شرک و گناهان کبیره را شامل می‌شود (هجرت ایمانی و معنوی) و هم هجرت از عشیره و وطن را، زیرا اولاً: لفظ «هاجروا» اطلاق دارد؛ و ثانیاً: در مقابل «اخرجوا من دیارهم» قرار داده شده که هجرت از عشیره و

وطن است؛ و ثالثاً: سیئات در عرف قرآن، گناهان صغیره است. بنابراین، آنان کسانی‌اند که با اجتناب از گناهان کبیره یا توبه از آنها، دست به هجرت ایمانی و معنوی زده‌اند، آن‌گاه توسط کافران و ظالمان از عشیره و دیارشان بیرون رانده شده و هجرت مکانی کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۴: ۸۸).

به این آیه کریمه نیز بر اینکه ایمان و تقوا طریق دست یابی به معرفت شهودی نسبت به حقایق غیبی عالم است، استشهاد شده است (سبحانی، ۱۴۱۳، ۳: ۲۳۲)، ولی وجه آن بیان نشده تا درباره آن داوری شود، و از ظاهر آیه وجهی برای مطلب مزبور به نظر نمی‌رسد. آنچه در آیه بر هجرت معنوی مترتب شده، تکفیر سیئات است نه مشاهده حقایق غیبی عالم.

۱۰-۳. فزونی هدایت و موهبت تقوا

قرآن حکیم فرموده است: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ (محمد: ۱۷): خداوند بر هدایت کسانی که هدایت شده‌اند، افزوده و به آنان تقوای مضاعف عطا نموده است. از مقایسه این آیه با آیه قبل از آن ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ به دست می‌آید که مقصود، اهتدای مقابل ضلالت ملازم با طبع بر قلب، یعنی تسلیم بودن در برابر هدایت فطری و پیروی از حق است، و افزایش هدایت از سوی خداوند، بالابردن درجه ایمان آنان است، و مراد از تقوا، مقابل پیروی از هوای نفس (اتباع الأهواء)، یعنی پرهیز از محارم الهی و دوری از گناهان است. از این جا به دست می‌آید که افزایش هدایت، مربوط به تکمیل علمی آنان و اعطای تقوا، مربوط به تکمیل عملی آنان است، چنانکه طبع بر قلب اهل ضلالت، فقدان کمال علمی، و پیروی از اهواء، مربوط به فقدان عمل صالح و محرومیت از آن است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۸: ۲۳۶).

این مضمون، در آیه ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ (کهف: ۱۳): آنان (اصحاب کهف) جوانمردانی بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند و بر هدایتشان افزودیم، نیز بیان شده است. به این دو آیه بر دست یابی به معارف و حقایق غیبی از طریق معرفت شهودی حاصل از سیر و سلوک تقوایی، استدلال شده است. (سبحانی، ۱۴۱۳، ۳: ۲۳۱) وجه استدلال این است که فزونی هدایت - چنانکه بیان گردید - دارای دو جنبه علمی و عملی است و هدایت علمی هم علم حصولی را شامل می‌شود و هم علم حضوری و شهودی را.

۴. سلوک تقوایی و معرفت دینی از دیدگاه روایات

نقش معرفت بخشی سلوک تقوایی در روایات اسلامی نیز مطرح شده است. در این جا نمونه‌هایی از روایات را نقل و بررسی می‌کنیم.

۴-۱. اخلاص و حکمت

در منابع روایی فریقین از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده که فرموده است: «مَنْ أُخْلِصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَجَرَّ اللَّهُ يَنْبِيعَ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» (قمی، بی تا، ۲: ۴۰۸؛ شعیری، بی تا، ۹۴): کسی که چهل صباح خود را برای خدا خالص کند (مخلصانه به اوامر و نواهی خداوند عمل کند) خداوند سرچشمه‌های حکمت را از قلبش به زبانش جاری می‌کند.

این مضمون با عبارتی تا حدی متفاوت در روایتی از امام باقر علیه السلام چنین نقل شده است: «مَا أُخْلِصَ الْعَبْدُ الْإِيمَانَ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ قَالَ مَا أُجْمَلَ عَبْدٌ ذَكَرَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَرْبَعِينَ يَوْمًا إِلَّا زَهَّدَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الدُّنْيَا وَبَصَّرَهُ دَاءَهَا وَدَوَّاهَا فَأَثَبَتْ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ وَانْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۴؛ قمی، بی تا، ۱: ۵۰۴): هیچ بنده‌ای، ایمان خود را به خدا چهل روز خالص نکرده است مگر اینکه خدا او را در دنیا زاهد ساخته و او را نسبت به درد و درمان حیات دنیوی بینا می‌کند، و حکمت را در قلبش ثابت می‌نماید و زبانش را به آن گویا می‌کند.

از این دو روایت به روشنی به دست می‌آید که اخلاص در زندگی ایمانی که از جنس عمل و سیر و سلوک عملی است نه تفکر و استدلال عقلی، چراغ حکمت را در قلب انسان فروزان می‌کند و حقایق جهان را در راستای سعادت‌مندی دنیوی و اخروی به او می‌نمایاند.

این امر از دو طریق امکان پذیر است: یکی اینکه اخلاص در بندگی به خرد انسانی نورانیت می‌دهد و چشم خرد را بینا می‌کند، و دیگر اینکه حقایق بر قلبش الهام می‌شود و با چشم دل آنها را مشاهده می‌کند. از آن جا که این دو طریق مانعاً الجمع نیستند، اطلاق روایت، هر دو را شامل می‌شود و در نتیجه استدلال تمام خواهد بود.

۴-۲. موانع قلبی معرفت شهودی

در روایت نبوی مشهور آمده است: «لَوْلَا تَكْثِيرُ فِي كَلَامِكُمْ وَ تَمْرِيجُ فِي قُلُوبِكُمْ لَرَأَيْتُمْ مَا أَرَى وَ لَسَمِعْتُمْ مَا أَسْمَعُ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ۵: ۲۶۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ۵:

۲۷۰؛ سبجانی، ۱۴۱۳، ۳: ۲۳۳): اگر آمیختگی (وساوس شیطانی با خطورات رحمانی و ملکی) در دل‌هایتان و زیاده‌گویی در گفتارشان نبود، هر آینه آنچه را من می‌بینم، می‌دیدید و آنچه را من می‌شنوم، می‌شنیدید.

از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: «لَوْ لَأَنَّ الشَّيَاطِينَ يَخُومُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ» (مجلسی، ۱۳۹۰، ۵۶: ۱۶۳ و ۶۲: ۳۳۲): اگر شیاطین، قلب‌های آدمیان را محاصره نمی‌کردند، ملکوت آسمان‌ها و زمین را می‌دیدند (ر.ک: شیرازی، بی‌تا، ۹: ۱۳۶-۱۳۹).

۳-۴. نقش معرفتی عملی

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمود: «مَنْ عَمِلَ بِمَا يَعْلَمُ وَرَتَّهُ اللَّهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (مجلسی، ۱۳۹۰، ۵۹: ۱۶۳، و ۶۲: ۳۳۲): کسی که به آنچه می‌داند عمل کند، خداوند علم به آنچه نمی‌داند را به او خواهد داد. در این روایت، علم ثمره عمل قلمداد شده است و اطلاق آن علم حصولی و حضوری (استدلالی و شهودی) را شامل می‌شود (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ۲: ۲۱۳).

۴-۴. احیای قلب و تابش انوار حقیقت

در کلام نورانی امیرمؤمنان علی علیه السلام در وصف انسان‌های صالح و پرهیزگار، در این باره چنین آمده است: «قد أحيا قلبه و أمات نفسه، حتى دق جليله و لطف غليظه، و برق له لامع كثير البرق، فأبان له الطريق، و سلك به السبيل، و تدافعت الأوباب إلى باب السلامة و دار الإقامة، و ثبتت رجلاه لطمأنينة بدنه في قرار الأمن و الراحة؛ بما استعمل قلبه و أرضى ربه» (رضی، ۱۳۸۷، ۲۲۰): عقلش را زنده نموده و نفس اماره اش را میرانده است، در نتیجه بدنش لاغر و درشت‌خویی و غلظت در روان و رفتارش به لطافت و نرمی مبدل شده، و نیرویی تابنده بر او تابیده و راه را برایش نمایان ساخته و او را در راه (هدایت و سعادت) قرار داده و همواره در مسیر تکامل از بایی به باب دیگر منتقل شده تا به باب سلامت و سرای اقامت (حیات سعادت‌مند و ابدی) راه یافته و با آرامش و اطمینان در قرارگاه امن، قرار گرفته است، چرا که او قلبش را (در راه رضای خدا) به کار گرفته و پروردگارش را راضی نموده است.

دلالیت این کلام نورانی امام علی علیه السلام نیز بر مقصود، روشن است. ابن میثم بحرانی در شرح این کلام نورانی امام علی علیه السلام گفته است: این فصل، عالی‌ترین کلام امام علی علیه السلام در وصف سالک محقق الی الله و کیفیت سلوک و افضل امور او است. جمله

«أحیی عقله» به صرف همت او در تحصیل کمالات عقلیه از علوم و اخلاق و احیاء عقل نظری و عملی به واسطه آنها پس از ریاضت از طریق زهد و عبادت، اشاره دارد. و جمله «أما نفس» به مقهور ساختن نفس اماره بالسوء و مطیع ساختن او با عبادت برای نفس مطمئنه اشاره دارد که جز به فرمان و انگیزه عقل، عمل نمی‌کند. و جمله «برق لامع کثیر البرق» به انوار تابناکی که برای سالک پس از ریاضت حاصل می‌شود و چون برق نمایان و ناگهان پنهان می‌شود، اشاره دارد که در اصطلاح اهل طریقت «اوقات» نام دارد و در پرتو استمرار ریاضت، افزایش می‌یابد و احتمال دارد مراد از «لامع»، عقل فعال باشد، که برای عقل انسانی نمایان می‌گردد و حقایق غیبی را به او الهام می‌کند. و مراد از «تدافعته الابواب» ابواب بهشت است که عبارتند از تطویع نفس اماره، زهد حقیقی، و اسباب موصل به آن دو، یعنی عبادات و ترک دنیا، زیرا اینها ابوابی است که سالک آن را طی می‌کند تا به باب سلامت که باب معرفت یقینی است، واصل شود و سرانجام به طمأنینه و آرامش خاطر دست یازد (بحرانی، ۱۳۸۴، ۴: ۵۳-۵۴؛ نیز ر.ک: ابن ابی الحدید، ۱۴۲۱، ۱۱: ۱۰۱-۱۱۲).

۴-۵. جلای قلب و مشاهده حقایق عینی

امام علی علیه السلام در کلام نورانی دیگری، هنگامی که آیه کریمه: ﴿رَجَالٌ لَا تُلَهِیهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَیْعٌ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ﴾ (نور: ۳۷) را تلاوت کرده، بیان نموده، فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْفَةِ وَ تُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَ تَنْقَادُ بِهِ بَعْدَ الْمُعَانَدَةِ وَ مَا بَرَحَ لِلَّهِ عَزَّتْ أَلَاؤُهُ فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَ فِي أَرْمَانِ الْفَتْرَاتِ عِبَادًا نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلِمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عَقُولِهِمْ فَاسْتَتَبَّحُوا بُنُورَ بَقْطَةِ فِي الْأَسْمَاعِ وَ الْأَبْصَارِ وَ الْأُفْعِدَةِ... فَكأنما قطعوا الدنيا إلى الآخرة، و هم فیها، فشاهدوا ما وراء ذلك، فكأنما اطلعوا غیوب أهل البرزخ فی طول الإقامة فیها، و حقت القيامة علیهم عاداتها، فكشفوا غطاء ذلك لأهل الدنيا، حتی كأنهم یرون ما لا یری الناس، و یسمعون ما لا یسمعون...» (رضی، ۱۳۸۷، ۲۲۲): به درستی که خداوند ذکر خود را جلا بخش قلوب قرار داده است که در پرتو آن، پس از کری، شنوا و پس از کورچشمی، بینا و پس از سرکشی، منقاد می‌شود، و پیوسته در برهه‌ها و فترت‌های زمانی انسان‌هایی بوده‌اند که خدا در فکر آنان نجوا نموده و عقولشان با آنان سخن گفته است، در نتیجه با نور بیداری خرد، چراغ هدایت را در چشم‌ها، گوش‌ها و دلهایشان روشن گردانید که گویی دنیا را پشت سر گذاشته و به آخرت رسیده‌اند و ماوراء دنیا را مشاهده کرده‌اند.

گویا آنان از غیوب اهل برزخ و طول اقامت آنان آگاهند، و قیامت، وعده‌هایش را برای آنان محقق نموده است، در نتیجه آنان برای اهل دنیا از آخرت پرده برداشته‌اند. گویی آنان چیزهایی را می‌بینند و می‌شنوند که دیگران نمی‌بینند و نمی‌شنوند. دلالت این کلام نورانی امیرالمؤمنین علیه السلام نیز بر اینکه سیر و سلوک عملی و تقوایی، راه درک و کشف حقایق غیبی است، آشکار است!

۴-۶. نقش معرفتی عمل مورد رضایت الهی

در فرازی از آنچه خدای متعال در شب معراج به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده چنین آمده است: «فمن عمل برضائی أُلزمه ثلاث خصال: أعرفه شکرا لا یخالطه الجهل، و ذکر لا یخالطه النسیان، و محبة لا یؤثر علی محبتی محبة المخلوقین. فإذا أحببتی أحببتہ، و أفتح عین قلبه إلی جلالی، و لا أخفی علیہ خاصة خلقی، و أناجیه فی ظلم اللیل و نور النهار - حتی ینقطع حدیثه مع المخلوقین و مجالستہ معهم، و أسمعہ کلامی و کلام ملائکتی، و أعرفه السر الذی سترته عن خلقی، و أجعل قلبه واعیا و بصیرا، و لا أخفی علیہ شیئا من جنة و لا نار، و أعرفه ما یمر علی الناس یوم القیامة من الهول و الشدة، و ما أحاسب به الأغنیاء و الفقراء و الجهال و العلماء...» (دیلمی، ۱۴۲۶، ۱: ۳۸۰-۳۸۱). هر کس مطابق رضای من عمل کند، سه خصلت را ملازم او می‌سازم: شکری را به او می‌شناسانم که با جهل آمیخته نیست، ذکری را به او عطا می‌کنیم که با نسیان آمیخته نیست، و محبتی را به او ارزانی می‌دارم که بر محبت من، محبت آفریدگان را بر نمی‌گزیند. پس هنگامی که مرا دوست بدارد، او را از محبت خاص خود برخوردار خواهم ساخت، و چشم قلبش را به سوی جلالم خواهم گشود، پس آنچه را که مربوط به خواص خلقم می‌باشد، بر او پنهان نخواهم ساخت، و در تاریکی‌های شب و روشنایی روز با او نجوا خواهم داشت، تا اینکه سخن گفتن و مجالست (غیر ضروری) با مخلوقین را قطع نماید، و کلام خود و فرشتگانم را به او خواهم شنواند، و سرّی را که از خلقم پنهان داشته‌ام، به او خواهم شناساند، و قلبش را هوشیار و بینا خواهم نمود، و آنچه از هول و شدت و محاسبه ثروتمندان و فقیران، و جاهلان و عالمان در قیامت بر مردم خواهد گذشت را به او خواهم شناساند.

۱. در شرح این خطبه، ر.ک: ابن ابی الحدید، ۱۴۲۱، ۱۱: ۱۴۱-۱۴۳ و بحرانی، ۱۳۸۴، ۴: ۶۷-۷۴. ابن ابی الحدید به مناسبت این خطبه به تفصیل درباره حالات و مقامات عرفانی بحث کرده است. (ص ۱۴۴-۱۸۷).

دلالت این حدیث قدسی بر نقش سیر و سلوک تقوایی و محبت و اخلاص در بندگی، در کشف و شهود حقایق غیبی و رؤیت قلبی، آشکار است.

۴-۷. نورانیت ایمانی دل و سلوک عارفانه

محدث کلینی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: روزی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از نماز صبح، حارثه بن مالک بن نعمان انصاری را دید که بدنش نحیف و چشمانش فرو رفته و رنگ چهره اش زرد شده و چرت می‌زند. پیامبر صلی الله علیه و آله از او پرسید: شب را چگونه صبح کرده‌ای؟ گفت: در حالت یقین، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: هر یقینی را حقیقتی (دلیل و نشانه‌ای) است، حقیقت یقین تو چیست؟ حارثه پاسخ داد: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله، یقینم، قلبم را محزون ساخته و باعث شده که شب را بیدار باشم و روز را به تشنگی (روزه داری) بگذرانم و نفسم از دنیا و متاع آن اعراض کرده است، تا جایی که گویی به عرش پروردگار می‌نگرم که برای حساب، نصب شده و خلاق برای حساب رسی آماده شده و من در میان آنان هستم، و گویی اهل بهشت را می‌بینم که از نعمت‌های بهشتی برخوردارند و بر تخت‌ها تکیه نموده‌اند، و گویی به اهل دوزخ می‌نگرم که در آن معذبند و فریاد بر می‌آورند، و گویی هم اکنون زفیر جهنم را می‌شنوم.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به اصحاب خود فرمود: «هَذَا عَبْدٌ نَوَّرَ اللَّهُ قَلْبَهُ بِالْإِيمَانِ»: این بنده‌ای است که خدا قلبش را به نور ایمان، نورانی کرده است. سپس به او فرمود: بر این حالت پایدار باشد. آن جوان از پیامبر خواست تا دعا کند که در رکاب آن حضرت به شهادت برسد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز برایش دعا کرد و طولی نکشید که در یکی از غزوات (و در روایتی در یکی از سرپه‌ها) به شهادت رسید (کلینی، ۱۳۸۸، ۲: ۴۴).

این روایت، تجربه جوانی از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله را باز می‌گوید که از طریق ریاضت مشروع و عبادت خالصانه و عاشقانه، پرده غیب از برابر دیدگان و چشمان قلبش کنار رفت، و حقایق عالم غیب را مشاهده نمود. و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز روش او را تایید و او را ستایش کرد.

۴-۸. حدیث قرب فرائض و نوافل

در حدیث قدسی وارد شده است که خداوند فرموده است: «ما یقرب إلی عبد من عبادی بشیء أحبّ إلیّی ممّا افترضت علیه، و إنّه لیتقرب إلیّی بالنافلة، حتی أحبّه فإذا أحببته كنت سمعته الذی یسمع به، و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به، و

یده التی یبیطش بها، إن دعائی أجبته و إن سألنی أعطیته» (کلینی، ۱۳۸۸، ۲: ۲۶۳؛ عاملی، ۱۳۹۸، ۳: ۵۳): هیچ بنده‌ای از بندگانم به چیزی که نزد من محبوب‌تر از فرائضم بر آنان باشد، به سوی من تقرب نمی‌جوید، و او (علاوه بر تقرب از طریق فرائض) با انجام نوافل به سوی من تقرب می‌جوید تا اینکه او را دوست بدارم، در این هنگام من سمع او هستم که به واسطه آن می‌شنود و بصر او هستم که به واسطه آن می‌بیند، و زبان او هستم که به واسطه آن سخن می‌گوید، و دست او هستم که به واسطه آن کار می‌کند. اگر مرا بخواند، او را اجابت خواهم کرد و اگر چیزی از من درخواست کند، به او اعطا خواهم کرد.

در این حدیث شریف، از معرفت شهودی سخنی به میان نیامده است، و معنای اینکه خداوند گوش، چشم، زبان و دست او است نیز این است که او با این اعضا و جوارح خود کاری جز آنچه حق و مورد رضای خداوند است انجام نمی‌دهد، اما بر اینکه از حقایق غیبی و اسرار عالم نیز آگاه است، دلالتی ندارد. آری، از جمله «إن سألنی أعطیته» می‌توان استفاده کرد که اگر از خداوند بخواهد که از حقایق غیبی و اسرار عالم آگاه شود، خداوند درخواست او را برآورده خواهد ساخت.

البته شیخ بهائی محبت خداوند نسبت به عبد را به کشف حجاب از قلب او و قادر ساختن وی بر اینکه به بساط قرب الهی وارد شود، تفسیر کرده و گفته است: علامت این محبت آن است که عبد را موفق می‌گرداند که از دار غرور تجافی کند (از دنیا دل برکند) و به عالم نور ارتقاء یابد؛ به خدا انس پیدا کند و از ما سوای او بیمناک یا بیزار باشد، و همه همت‌هایش یگانه شود (غیر از بندگی خالصانه خداوند همتی نداشته باشد) (شیخ بهائی، ۱۴۱۳، ۲۱۷). بر اساس این تفسیر، دلالت روایت بر اینکه عبادت خالصانه دیدگان قلب انسان را به عالم غیب می‌گشاید، گویا و تام است.

نکته در خور توجه و تأمل در مورد این حدیث شریف این است که معنای ظاهری عبارت: «كنت سمعه الذی یسمع به...» مراد نیست چرا که این معنا عقلا و شرعا باطل است، بلکه معنای مجازی و تأویلی آن مقصود است. شیخ بهائی آن را مبالغه در قرب به خداوند و استیلاء سلطان محبت بر ظاهر و باطن عبد دانسته و گفته است: مراد این است که هر گاه خداوند بنده‌ای را دوست بدارد، به محل انس جذب و به سوی عالم قدس سوق می‌دهد، و فکر او را مستغرق در اسرار ملکوت و حواس [درونی اش] را مخصوص جذب انوار جبروت می‌نماید، در این هنگام او در مقام قرب، راسخ قدم می‌شود، و محبت خدا سراسر وجودش را فرا می‌گیرد به گونه‌ای که خود را به کلی از

یاد می‌برد. در این صورت خداوند به منزله گوش و چشم او خواهد بود (همان، ۲۱۷-۲۱۸).

ملا صالح مازندرانی نیز در تاویل آن دو وجه را بیان کرده است:
۱. از باب تشبیه است، یعنی همان گونه که انسان هر گاه بخواهد با گوش خود بشنود یا با چشم خود ببیند یا دیگر اعضای خود را به کار گیرد، بی درنگ آن اعضاء اراده اش را بر آورده می‌سازند، خداوند نیز بی درنگ، خواسته انسانی را که مورد محبت ویژه او قرار دارد، بر آورده می‌سازد. بنابراین، عبارت «کنت سمعه» در واقع «کنت کسمعه» است که ادات تشبیه حذف شده و آن را تشبیه بلیغ گویند، مانند: زیدٌ أَسَدٌ (زید شیر است).

۲. بیان گر این است که عبدی که محبوب خداوند است، در به کارگیری چشم و گوش و دیگر اعضای خویش، مطلوب و محبوبی جز خداوند ندارد (شیرازی، ۱۳۸۳، ۹: ۴۲۷. نیز ر.ک: مجلسی، ۱۳۷۰، ۱۰: ۳۹۰-۳۹۶).

نتیجه

از آیات قرآنی و روایات اسلامی به دست می‌آید که سلوک تقوایی در معرفت دینی تأثیر بسزایی دارد. از یک سو بر معرفت فکری و حصولی تأثیر می‌گذارد، یعنی به ذهن و اندیشه انسان نورانیت می‌بخشد و دریچه‌هایی را به سوی تفکر عقلی می‌گشاید و از موهبت حدس و الهام بهره‌مند می‌سازد. از سوی دیگر، قلب را پالایش می‌کند. در پرتو تزکیه و تهذیب نفس افق‌هایی از حقیقت در برابر دیدگان دل گشوده می‌شود و معرفت شهودی را به ارمغان می‌آورد. بر این اساس، سلوک تقوایی، هم تفکر عقلی را توانا می‌سازد و هم به معرفت حضوری و شهودی رهنمون می‌گردد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، هبة الله، ۱۴۲۱ق، شرح نهج البلاغة، بیروت، دار السیاقه للعلوم.
۳. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۴. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد، ۱۴۱۶ق، المسند، شرحه و صنع فهارسة، احمد محمد شاکر، قاهره، دار الحدیث.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۱۸ق، الإلهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۶. ابن عربی، محی الدین بن علی، ۱۴۳۱ق، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. آلوسی، سید محمد، بی تا، روح المعانی فی تفسیر القرآن و السبع المثانی، بیروت، دار الفکر.
۸. بحرانی، ابن میثم، ۱۳۸۴هـ شرح نهج البلاغة، بی جا، مؤسسة النصر.
۹. بیضاوی، ناصر الدین، ۱۴۱۰ق، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ش، تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸ش، معرفت شناسی در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۲. دیلمی، حسن بن الحسن، ۱۴۲۶ق، ارشاد القلوب، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام للطباعة و النشر.
۱۳. رازی، فخرالدین، بی تا، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. راغب اصفهانی، حسن بن محمد، بی تا، المفردات فی غریب القرآن، تهران، المكتبة المرتضوية.
۱۵. رشید رضا، محمد، بی تا، تفسیر المنار، بیروت، دار المعرفة.
۱۶. رضی، محمد بن الحسین، ۱۳۸۷ق، نهج البلاغة، بیروت، حقه الدكتور صبحی

الصالح، بی‌نا.

۱۷. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۳ق، **مفاهیم القرآن**، قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام.
۱۸. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۲ش، **اسرار الحكم**، تهران، المكتبة الإسلامية.
۱۹. شعیری، محمد بن محمد، بی‌تا، **جامع الأخبار**، نجف، مطبعة الحیدریة.
۲۰. شیخ بهائی، بهاء‌الدین عاملی، ۱۴۱۳ق، **الاربعون حديثاً**، بیروت، دار الرسول الاکرم، المحجة البيضاء.
۲۱. شیرازی، صدر الدین محمد، ۱۳۸۳ش، **شرح اصول الکافی**، تهران، صححه: محمد خواجهوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. شیرازی، صدرالدین محمد، بی‌تا، **الأسفار الأربعة**، قم، مكتبة المصطفوی.
۲۳. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۱ش، **المبدء و المعاد**، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، صدرا.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن الحسین، ۱۳۶۱ش، **معانی الأخبار**، عنی بتصحيحه علی اکبر الغفاری، قم، انتشارات اسلامی.
۲۵. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۹۳ق، **الميزان فی تفسیر القرآن**، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۶. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۴۸ش، **شيعه در اسلام**، قم، مرکز مطبوعاتی دار التبلیغ اسلامی.
۲۷. طبرسی، فضل بن الحسن، ۱۳۷۹ش، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۸. عاملی، شیخ حر، ۱۳۹۸ق، **وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة**، تهران، المكتبة الإسلامية.
۲۹. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۷ش، **تفسیر الصافی**، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۳۰. قمی، شیخ عباس، بی‌تا، **سفینة البحار**، بی‌نا، انتشارات کتابخانه سنائی.
۳۱. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۲۸ق، **تفسیر القمی**، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۸ش، **اصول الکافی**، تهران، المكتبة الإسلامية.
۳۳. گنابادی، سلطانعلی شاه، ۱۳۸۱ش، **بیان السعادة فی مقامات العبادة**، تهران، انتشارات حقیقت.
۳۴. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲ش، **گوهر مراد**، تهران، وزارة الثقافة و الإرشاد.

۳۵. مازندرانی، ملا صالح، ۱۴۲۱ق، *شرح اصول الكافی*، مع تعالیق المیرزا ابوالحسن الشعرائی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۶. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۹۰ش، *بحار الانوار*، تهران، المكتبة الإسلامية.
۳۷. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۷۰ش، *مرآة العقول*، تهران، دار الكتب الإسلامية.
۳۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳ش، *كلیات علوم اسلامی*، تهران، انتشارات صدرا.