



## عرفان مقایسه‌ای از منظر علامه طباطبائی<sup>۱</sup>

علیرضا کرمانی<sup>۲</sup>

### چکیده

علامه طباطبائی متفکری است که به مطالعات مقایسه‌ای عرفان علاقه وافری نشان داده است. مبنای علامه در این مطالعات، وجود دین فطری توحیدی به‌عنوان ریشه تمامی ادیان و وجود گرایش و بینشی فطری به‌عنوان اصل تمامی عرفان‌هاست. ایشان در حوزه سلوک، معرفت‌النفس را روش سلوکی مشترکی میان تمامی عرفان مسلمان و غیر مسلمان می‌داند و ریشه آن را در فطرت آدمی جست‌وجو می‌کند. علامه معتقد است به جهت هوای نفس یا غفلت سالک از برخی مبانی توحیدی، در برخی از نحله‌ها روش معرفت‌النفس از مسیر اصلی خود منحرف شده و به جای آنکه طریقتی برای رسیدن سالک به معرفت خداوند باشد، نگاهی استقلالی بدان شده و سالک را از وصول به هدف معرفت‌الرب باز داشته است. علامه در حوزه معرفت، غایت عرفان را قرب به حقیقت غایی و وصول به توحید قیومی وجودی می‌داند و بر آن است که می‌توان ظهوراتی از این توحید را در متون مقدس سایر ادیان هم مشاهده کرد؛ هر چند که در اینجا نیز در برخی از مکاتب، به‌جهت فهم ناپذیری عمومی برخی از معارف، کنار گذاشتن عقل و جایگیری سنت استبعاد، انحرافات در این تلقی توحیدی نیز رخ داده است و موجب شده که در طول تاریخ برداشت‌هایی شرک‌آلود از این متون مقدس ارائه شود. علامه طباطبائی در بررسی‌های تطبیقی خود در زمینه عرفان، ضمن تلاش برای عبور از سطوح ظاهری و زواید فرهنگی، اجتماعی و رسیدن به عمق حقیقت عرفان برآمده از گرایش و بینش فطری و منطبق بر دین فطری توحیدی، به انحرافات و آسیب‌های عرفان در حوزه علم و عمل نیز توجه می‌دهد.

**واژگان کلیدی:** عرفان، عرفان مقایسه‌ای، علامه طباطبائی، توحید عرفانی، معرفت‌النفس.

۱. این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبائی پذیرش شده است.

kermania59@yahoo.com

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه عرفان موسسه امام خمینی (ره)

نحوه استناد: کرمانی، علیرضا (۱۴۰۳). «عرفان مقایسه‌ای از منظر علامه طباطبائی»،

حکمت اسلامی، ۱۰ (۴)، ص ۹-۲۵.

## مقدمه

مطالعه مقایسه‌ای، توصیف و تبیین شباهت‌ها و تفاوت‌های دو یا چند تفکر یا سنت، به‌منظور فهم هرچه بیشتر مسأله مورد مقایسه است و مطالعه مقایسه‌ای عرفان، توصیف و تبیین آراء و اندیشه‌های مخالف و موافق دو یا چند عارف یا سنت عرفانی، به‌منظور فهم هرچه بهتر مسأله‌ای عرفانی است. از این‌رو صرف بررسی دو سنت با روشی مقایسه‌ای به‌منظور کشف تشابه‌ها و تفاوت‌ها در یک بستر تاریخی، عرفان مقایسه‌ای نخواهد بود؛ چرا که عرفان مقایسه‌ای اندیشه‌ها را نه مقید به زمان، بلکه فارغ از زمان و غیر مقید به تاریخ بررسی می‌کند و تاریخ و حوادث زمانی را شرط ظهور تفصیلی حقیقتی مطلق در قالبی زمان‌مند می‌داند و به بررسی میزان دخالت شرایط زمانی و مکانی و ویژگی‌های خاص یک سنت نیز علاقه نشان می‌دهد (کرمانی، ۱۴۰۱، ص ۸). از این‌رو مطالعه مقایسه‌ای عرفان، صرف توصیف شباهت‌ها یا تفاوت‌ها نیست. بلکه تبیین و تفکر درباره آنها به‌منظور وصول به معرفتی متعالی و بررسی نحوه ظهور آنها در بستر تاریخ و شرایط خاص است (هانری کربن، ۱۳۹۲). با این وصف، هدف از «عرفان مقایسه‌ای» وصول محقق به فهمی از مسأله است که در ضمن مطالعه تأثیر شرایط زمانی و مکانی در آن رخ می‌دهد و از طریق بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های پدیدار شده در متون عرفانی حاصل می‌شود.

این تلقی از عرفان مقایسه‌ای، وجود حقیقتی واحد را پیش‌فرض دارد که از آن با عنوان عرفان یاد می‌شود و این امکان را فراهم می‌آورد که محقق با گذر از تنوع ظهور یافته در افراد و سنت‌ها و اعصار و فرهنگ‌های مختلف به فهم آن حقیقت نفس‌الامری واحد دست یابد و از رهگذر این فهم، وجه تنوع اندیشه‌ها و احتمالاً میل و انحراف آن را بررسی کند. در مقابل این تلقی از عرفان، دیدگاهی وجود دارد که چنین حقیقتی را منکر است و معتقد است نمی‌توان پدیده‌های موجود در اعصار و فرهنگ‌های مختلف را ذیل عنوانی عام به نام عرفان قرار داد. از این منظر، جایی برای مطالعات مقایسه‌ای در حوزه عرفان باقی نمی‌ماند و امکان هر گونه بحث و ارزیابی در مورد تجارب یا

مدعیات عرفانی، به‌ویژه برای افراد خارج از یک سنت عرفانی منتفی می‌شود. بر این اساس، عملاً با مجموعه سنت‌ها یا حتی افراد متکثری مواجه خواهیم بود که نقطه وحدتی ندارند تا مبدئی برای فهم متقابل میان آنها باشد (جونز، ۱۴۰۰، ص ۱۸-۲۲). علت گرایش به چنین دیدگاهی، غلظت توجه به کثرت و غفلت از وحدت ساری در ضمن کثرات است که اوج آن در نگاه پسامدرن به عرفان قابل مشاهده است.

علامه طباطبائی رحمته‌الله از جمله متفکرانی است که به مباحث مقایسه‌ای ادیان و عرفان توجه ویژه‌ای دارد. ایشان براساس نگاه وحدت‌محور خود و هماهنگی با تلقی نخست بر آن است که عرفان از بعد علمی و عملی، حقیقتی واحد و البته مقول به تشکیک است که در افراد و سنت‌های مختلف مراتبی از آن به ظهور رسیده است. از این‌رو در هر یک از وثنیت، کلیمیت، مسیحیت، مجوسیت و اسلام عارفانی یافت می‌شود که مرتبه‌ای از آن حقیقت واحد را ظهور داده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۹۶).

مهم‌ترین هدف از مطالعه چنین مظاهری در بستر تاریخ و جغرافیا و در قالب سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف، بعد از فهم حقیقت عرفان توجه به ویژگی‌ها و شرایطی است که گاه تعبیرها و بیانات عارفان را جهت داده و موجب آسیب‌هایی شده است که آثار سوء آن در دوره‌های بعد کاملاً مشهود و البته درس آموز است. در این نوشتار سعی شده است بعد از مروری بر تعریف علامه طباطبائی از عرفان، برخی از مواضع ایشان در مباحث عرفان مقایسه‌ای با توجه به نوع رویکرد ایشان بیان شود.

## ۱. تعریف عرفان

عرفان در لغت به معنای شناختن است و در اصطلاح، شناخت ویژه‌ای است که از راه حس و تجربه یا عقل و نقل به‌چنگ نمی‌آید. بلکه از راه شهود درونی و دریافت باطنی حاصل می‌شود و راه وصول به آن نیز مجاهده نفس، تصفیه دل و تزکیه قلب است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۳). این تعریف در واقع تعریف عرفان به تجربه عرفانی است که در آن راه وصول به این تجربه نیز بیان شده است.

از منظر علامه طباطبائی رحمته‌الله این «معرفت شهودی» تفصیل میل فطری و غریزی انسان به یافت واقعیتی ثابت در ورای این امور متغیر است. از منظر ایشان، در نهاد نوع انسان غریزه‌ای به نام غریزه واقع‌بینی وجود دارد که به‌هنگام فعلیت و تفصیل به یک رشته از درک‌های معنوی منجر می‌شود. ثمره آن نیز در وهله اول «ایمان به واقعیتی ثابت» است. در گام دوم، آن‌گاه که انسان مؤمن با ذهنی صاف و نهادی پاک به این واقعیت ثابت توجه می‌کند و ناپایداری اجزای جهان را درک می‌نماید، جهان و پدیده‌های آن را به‌مانند آئینه‌هایی می‌یابد که واقعیت ثابت زیبایی را نشان می‌دهند و چنان بدان جذب می‌شود که لذت درک آن هر لذت دیگری را خوار و ناچیز می‌نمایاند و موجب می‌شود

از نمونه‌های ناپایدار و به‌ظاهر شیرین زندگی مادی چشم‌پوشد. این انجذاب آدمی را او می‌دارد تا همه‌چیز را فراموش کند و تنها به واقعیت ثابت ازلی توجه کرده و به پرستش و ستایش او که خدایی نادیده و آشکار است رو بیاورد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۹۶).

بر این اساس، توجه به این واقعیت نادیده آشکار و پرستش آن از روی محبت حقیقت عرفان را تشکیل می‌دهد. از این روست که علامه عرفان راهی از راه‌های پرستش و ستایش می‌داند که بر مدار محبت به واقعیت ثابت می‌گردد و در مقابل پرستش از راه بیم و امید قرار می‌گیرد و عارف را کسی می‌داند که خدا را از راه مهر و محبت پرستش می‌کند، نه به امید ثواب یا از ترس عقاب (همان).

مبتنی بر این تعریف، از منظر علامه رحمته‌الله عرفان ویژگی یا بعدی از دین در مقابل سایر ابعاد دین یا مذهبی در کنار سایر مذاهب نیست. بلکه در همه ادیان و مذاهب الهی می‌توان از آن سراغ گرفت و مرتبه‌ای از مراتب آن را مشاهده کرد (همان). معیار این مراتب، قرب و بعد از واقعیت ثابت است. به هر میزان انسان نسبت به واقعیت ثابت قرب بیشتری داشته باشد، معرفت بیشتر و درجه کامل‌تری از عرفان خواهد داشت. علامه طباطبایی در مقام تفسیر این قرب، واقعیت متعالی را واقعیتی مطلق و مرسل می‌داند که مقید به هیچ قیدی نیست و مخلوقات به هر میزانی که تقید به قیود داشته باشند، از آن واقعیت ثابت که حقیقتی مرسل و مطلق است فاصله دارند و به هر میزان که آن اطلاق و ارسال را ظهور دهند، به همان میزان نزدیک به آن حقیقت هستند؛ تا جایی که از قیود خود دست بشوید و فانی در امر مطلق شود.

به بیان دیگر، «حقیقت هر کمالی همان است که به صورت مطلق، مرسل و دائمی است و قرب هر کمال به اصل حقیقت، همان مقداری است که حقیقت در او ظهور یافته یا مقداری است که حقیقت مقید به قیود و همنشین با حدود گشته است. پس هر اندازه که قیود افزایش یابد، ظهور کاهش می‌یابد و برعکس. از اینجا آشکار می‌شود که خداوند سبحان حقیقت نهایی هر کمال است؛ زیرا دارای هر کمال و جمال صرف و نیالوده‌ای است و نیز قرب و نزدیکی هر موجودی به او به اندازه قیود و حدود عدمی اوست. همچنین آشکار می‌گردد که رسیدن هر موجودی به کمال حقیقی مستلزم فنای آن موجود است؛ چون رسیدن به کمال حقیقی مستلزم فنا و از بین رفتن قیود و حدود ذاتی یا عرضی به‌تثایی است... پس کمال حقیقی برای هر موجود امکانی، همان چیزی است که در او فانی می‌گردد و کمال حقیقی برای انسان نیز همان است که انسان به‌طور اطلاق و ارسال و بی‌قیدی به سوی آن سیورورت می‌یابد و در او فانی می‌شود و جز این البته برای انسان کمالی نیست» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۰).

از منظر علامه طباطبایی، اولاً وصول به این قرب که همان کمال و سعادت است، منحصر در

انبیا نبوده و دیگران هم از آن بهر مند هستند. این دیگران هم منحصر در گروندگان به دین حق نیستند، بلکه کسانی هم که نسبت به حقیقت عناد ندارند توان وصول به مراتبی از آن را دارند. ثانیاً راه وصول به مراتب این حقیقت نیز منحصر در یک دین یا مذهب نیست. بلکه سایر سنت‌های دینی و مذهبی به معرفی این راه پرداخته‌اند. در ادامه به برخی از بیانات علامه در این دو مورد اشاره کرده و ابعاد مقایسه‌ای آن را بررسی می‌کنیم.

## ۲. راه وصول به کمال در عرفان

عالم هستی منحصر در این عالم مادی نیست، بلکه مراتب ظهوری مثالی، عقلی و الهی را نیز داراست. مطابق با عالم هستی، انسان نیز موجودی تک‌ساحتی و مادی محض نیست و مراتب برتر مثالی، عقلی و الهی دارد. انسان برای دست‌یافتن به مراتب برتر باید با عوالم بالاتر مناسبت ایجاد کند و با ایجاد مناسبت با آن عوالم که همگی نسبت به عالم حس «غیب» به‌شمار می‌آیند، به ترتیب از تقیدات مادی، مثالی و عقلی خود بکاهد و فانی در مرتبه‌الاهیت شود و این همان وصول به کمال معرفت و سعادت حقیقی است.

از منظر علامه طباطبائی، رسیدن به چنین مرتبه‌ای و وصول به چنین معرفتی «نیازمند به عمل است و تحصیل و دست‌یابی به آن از دور راه قابل تصور است؛ سیر آفاقی و سیر انفسی. سیر آفاقی عبارت است از تفکر و تدبر و نظر کردن به موجودات آفاقی، از مخلوقات و مصنوعات خداوند و نشانه‌های او در آسمان و زمین که همگی خارج از لوح نفس می‌باشند. تا اینکه این اندیشه و تدبر مایه و موجب پیدایش یقین نسبت به خدا و اسماء و افعال او گردد؛ زیرا این نشانه‌ها و مخلوقات تمامی آثار و ادله وجود خداوند هستند و علم و آگاهی از دلیل، موجب علم و آگاهی به مدلول می‌گردد بالضروره.

راه دوم که سیر انفسی باشد، عبارت است از رجوع و بازگشت به نفس و شناخت و معرفت خداوند از طریق آن؛ زیرا نفس از نظر وجودی هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد و شناخت موجودی که کاملاً وابسته و غیر مستقل است، از شناخت موجود مستقلی که مقوم و نگهدارنده اوست جدا نیست و هر دو شناخت به یک اعتبار یکی است. اما حقیقت این است که سیر آفاقی به‌تنهایی موجب پیدایش معرفت حقیقی و عبادت راستین نمی‌گردد؛ زیرا شناخت موجودات آفاقی از آن جهت که آثار و آیات و نشانه‌های خداوند هستند، تنها مایه پیدایش علم حصولی به وجود صانع تعالی و صفات او می‌شود... اما راه معرفت نفس، راهی نتیجه‌بخش بوده و موجب حصول معرفت حقیقی می‌شود و آن راه این است که انسان روی دل خویش را به سوی حق بگرداند و از هر مانعی خود را جدا سازد و دل ببرد و به خویش رجوع کند و به خود پردازد تا آنکه به مشاهده خویشتن

خویش نائل آید؛ آن خویشتی که حقیقتش عین نیاز به خداوند سبحان است و هر که شأش چنین باشد، مشاهده آن از مشاهده مقوم آن جدا نخواهد بود» (همان، ص ۷۸).

با این توضیح، «تنها طریقی که به هدف می‌رساند، همان طریقه معرفه‌النفس است که نزدیک‌ترین راه‌ها نیز هست و این راه همان راه انقطاع و بریدن از غیر خدا و توجه کامل به خداوند سبحان و مشغول‌گشتن به شناخت نفس است» (همان، ص ۸۶).

از منظر علامه طباطبایی، دین حق که مقصود خود را شناساندن خداوند به آدمیان می‌داند، اقرب طرق وصول به این مقصود را معرفت به نفس معرفی کرده است. این معرفت نفس که با تزکیه نفس و پاک کردن آن از غواشی کثرت به مقصود حقیقی، یعنی معرفت خدای واحد راه می‌برد، بالاترین درجه معرفه‌النفس است. اما معرفت نفس منحصر در این بالاترین درجه نیست، بلکه دارای مراتب ضعیف‌تری نیز هست که در این مراتب ضعیف‌تر گاه نسبتی هم با دین الهی ندارد؛ هر چند - چنان‌که خواهیم دید - به‌نوعی ریشه در دین فطری توحیدی دارد.

برای توضیح این مراتب ضعیف‌تر، علامه طباطبایی به افرادی عادی اشاره می‌کند که همه هم و غم آنان مصروف حوایج مادی، از قبیل غذا و مسکن و لباس است و مجالی برای تأمل در حقیقت نفس ندارند. اما حوادثی نظیر ترس، وحشت شدید، مسرت و تأسف و محبت شدید روی می‌دهد که به‌نحوی موجب توجه هر چند مقطعی ایشان به نفس می‌شوند و باعث می‌شوند تمامی مشاعرشان متمرکز بر محبوب یا امری که از آن وحشت دارند شود و حتی در حال خواب و یا بین خواب و بیداری امور مختلفی را از وقایع گذشته و یا حوادث آینده و یا خفایایی را که دست حواس دیگران به آن نمی‌رسد احساس کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۷۸؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۶۶). چنین عواملی که موجب ظهور این‌گونه آثار نفسانی موقتی در انسان می‌شود ممکن است برای شخص به‌طور مستمر و یا زمانی طولانی نیز روی دهد و وی با زهد و ریاضت نفس به جایی برسد که نسبت به لذائد مادی و مشتتهای دنیای فانی زهد ورزیده و جز ریاضت دادن به نفس و اشتغال به سلوک طریق باطن هم دیگری نداشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۷۹).

با این توضیح، علامه طباطبایی اشتغال به نفس را کاری تازه و از ابتکارات عصر حاضر نمی‌داند و بر آن است که ادله نقلی و همچنین اعتبارات عقلی دلالت دارند بر اینکه این عمل از سنن بشریت است و از دیر زمانی در میان افراد بشر رواج داشته است و هر چه ما به عقب برگردیم و تاریخ بشریت را ورق بزنیم، باز مسأله ریاضت به چشم می‌خورد و از این‌رو به نظر می‌رسد این عمل از سنن لازمه انسانیت بوده است و از زمانی که انسان در زمین مسکن گرفته، در بین افراد بشر رائج بوده است (همان). از این‌رو به بیان ایشان، بحث از حال امم و دقت در باره سنن و آداب و تجزیه و تحلیل در عقاید و رفتار آنان نشان می‌دهد که اشتغال به معرفت نفس به‌منظور حصول آثار عجیب

آن با همه اختلافی که در طرق آن هست امری رایج در میان همه امم بوده است و نه تنها رواج داشته، بلکه جزو کارهای نفیس و پر ارزشی به‌شمار می‌رفته که از قدیم‌ترین اعصار آن را به گران‌ترین قیمت و صرف نفیس‌ترین اوقات تحصیل می‌کرده‌اند. این مطلب را نه تنها از تاریخ بشری می‌توان فهمید، بلکه اعتبار عقلی و دقت در آنچه از مذاهب و ادیان قدیمی به ما رسیده نیز دلالت بر این امر دارد. به این معنا که اگر ما در ملل و ادیان متداولی مانند برهمنی و بودایی و ستاره‌پرستی و مانی‌گری و مجوسی‌گری و یهودی‌گری و مسیحیت و اسلام دقتی به عمل آوریم، خواهیم دید که وصول به معرفت نفس و تحصیل آثار آن در همه ملل ریشه‌دار بوده است؛ هر چند رغبت به آن به یک صورت نبوده، بلکه از جهت اوصاف و کیفیت تلقین و تقویم مختلف بوده‌اند، الا اینکه همه آنها دعوت تزکیه نفس را داشته‌اند (همان).

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان به تفصیل به برخی از شواهد وجود طریق معرفت‌النفس در سنت‌ها و ادیان دیگر می‌پردازد. وی در مذهب هندو به نقل از کتاب "تحقیق ماللهند" ابوریحان بیرونی از مراحل چهارگانه عمر یک براهمن (روحانی یا عارف هندو) یاد می‌کند و این مراحل را منطبق بر طریق معرفت نفس می‌داند. مرحله اول سلوک براهمن از سن هفت سالگی شروع می‌شود و تا بیست و پنج یا چهل و هشت سالگی ادامه می‌یابد. در این سال‌ها شخص مشغول زهدورزی از دنیا و فراگیری عقاید و شریعت از استاد است.

وی باید استاد را در تمامی لحظات شبانه‌روز خدمت نماید و روزی سه بار غسل کرده و قربانی آتش را همه‌روزه طرف صبح و در طرف عصر تقدیم نموده و بعد از قربانی برای استاد خود به خاک افتاده و او را سجده کند. یک‌روز در میان روزه بگیرد و برای همیشه از گوشت اجتناب ورزد و... مرحله دوم حیات سلوکی از بیست و پنجمین سال حیات برهمن شروع شده و تا پنجاه و یا هفتاد سالگی ادامه دارد. در این مرحله، وی اجازه دارد تا اگر بخواهد ازدواج نموده و به این وسیله بنای تولید نسل را بگذارد. در این دوره دستوراتی را برای چگونگی رفتار با همسر و سایر مردم و نحوه ارتزاق و طرز رفتارش باید رعایت کند.

در مرحله سوم (یعنی از سنین پنجاه تا هفتاد و پنج یا نود سالگی)، سالک باید زهد ورزیده و از آنچه در طول حیات از زن و فرزند و اموال جمع نموده بیرون آمده و عیال خود را - اگر نخواست که با او بیرون شود - به فرزندان سپرده و رو به صحراها بگذارد. در بیرون آبادی‌ها به همان کارهای دوران اول زندگی که گفتیم بپردازد. علاوه بر آن دستورات، هیچ‌گاه نباید زیر سقف قرار گیرد و جز سائر عورتی از پوست درختان چیزی نپوشد، جز روی زمین و بدون فرش نخواهد، جز با میوه درختان و برگ و ریشه گیاهان ارتزاق نکند، موی خود را بلند گذاشته و هیچ‌گاه آن را روغن نزند.

در مرحله چهارم (یعنی از سنین بعد از هفتاد یا نود تا آخر عمر)، سالک باید لباس سرخ

پوشیده و چوب‌دستی به دست بگیرد و همواره مشغول تفکر و تجرید قلب از دوستی‌ها و دشمنی‌ها شده و شهوت و حرص و غضب را از خود دور کند و با احدی هم‌کلام و رفیق نشود و... (همان، ص ۱۸۱). سپس علامه از مذاهب دیگری همچون مکتب بودا، صابئون، مانویت، مجوس، یهودیت و مسیحیت نام می‌برد و طریقت معرفت‌النفس را در همه این ادیان تثبیت می‌کند. از منظر ایشان، «بودائیان نیز بنای مذهبشان بر تهذیب نفس و مخالفت هوای نفسانی و تحریم لذائذ بر نفس به‌منظور رسیدن به حقیقت معرفت است؛ چنان‌که خود بودا هم در زندگیش همین طریقه را سلوک می‌کرده است.

نقل است که بودا در آغاز عمرش یکی از شاهزادگان یا بزرگ‌زادگان بود. ناگهان هوای معنویات در سرش افتاد و زخارف زندگی و تخت سلطنت را رها نمود. از همه دوری نمود و به نیستان موحشی رفت و در بحبوحه جوانی ملازم آن‌نی‌زار شد. از مردم کناره گرفت و تمتع از مزایای زندگی را ترک گفت و به ریاضت نفس و تفکر در اسرار خلقت روی نهاد؛ تا آنجاکه در سن سی و شش سالگی معرفت در دلش جای گرفت. در این هنگام بود که از نیستان به سوی مردم بیرون رفت و آنان را به ریاضت دادن به نفس و تحصیل معرفت دعوت نمود و تا چهل و چهار سال به این دعوت پرداخت (همان). اما صابئون نیز در طریق رسیدن به کمال معرفت نفسانی راه‌هایی دارند که خیلی با طرق براهمه و بودائیان تفاوت ندارد. اینان معتقدند بر ما واجب است که دل‌هایمان را از پلیدی‌های شهوات مادی پاک کنیم و اخلاق خود را تهذیب نموده و از قید قوای شهویه و غضبیه آزادش سازیم تا شاید بین ما و بین روحانیان سنخیتی به‌وجود آید، و ما بتوانیم از آنها حوائج خود را بخواهیم. احوال خود را بر آنها عرضه بداریم و در جمیع امور خود به آنها روی بیاوریم، باشد که نزد خالق و رازق خود و خالق و رازق ما، ما را شفاعت کنند. این تطهیر قلب حاصل نمی‌شود، مگر به‌وسیله خود ما و به اینکه ما نفس را ریاضت داده و از شهوات پست پرهیزش دهیم... .

مانویان نیز معتقد بودند که نفس از عالم نور علوی است و در این دام‌های مادی، یعنی ابدان منزل‌گزیده و از آن مقام بلند به این درجه پست هبوط نموده است و وقتی می‌توان به سعادت و کمال رسید که یا به اختیار خود و به‌وسیله ریاضت دادن به نفس و یا بدون اختیار (یعنی به مرگ طبیعی) این دام‌ظلمانی را شکسته و از قفس خاکی به ساحت نور پرواز نماید.

اما کتاب‌های مقدس (عهد عتیق و عهد جدید و اوستا) اهل کتاب (یعنی یهود و نصارا و مجوس) نیز از دعوت به اصلاح و تهذیب نفس و مخالفت با هواهای آن‌پر است؛ به‌خصوص عهد قدیم و جدید که همواره زهد در دنیا و اشتغال به تطهیر باطن را توصیه می‌کنند. همیشه در این دو ملت، به‌خصوص در نصارا در هر قرن‌ی عده کثیری از زهاد و تارکین دنیا در مقام تربیت دادن به نفس خود از مردم کناره‌گیری می‌کنند؛ به‌طوری‌که مسأله رهبانیت یکی از سنن متبعه آنهاست» (همان،



ص ۱۸۳). در نهایت، علامه طباطبائی این بخش از سخنان خود را چنین جمع‌بندی می‌کند که «هدف نهایی جمیع ارباب ادیان و مذاهب و صاحبان اعمال مخصوصه، همانا تهذیب نفس است به وسیله ترک هواهای نفسانی و اشتغال به تطهیر آن از اخلاق نکوهیده، و احوالی که با هدف مناسب و سازگار نیست» (همان).

حاصل آنکه از دیدگاه علامه طباطبائی «انسان متدینی که در دین خود - هر چه باشد - چنین فکر می‌کند که یکی از وظایف واجب انسانی این است که برای خود سعادت حقیقی را اختیار نماید. یعنی اگر پیرو دینی است که معاد جزو عقاید آن است "زندگی طیب آخرتی را" و اگر مانند بت پرستی و تناسخی منکر معاد است "زندگی سعید دنیوی را" که واجد همه خیرات و فاقد همه شرور باشند به دست آورد. این شخص می‌بیند که چنین زندگی و چنین سعادت را نمی‌تواند از راه عیاشی و بی بند و باری در تمتعات حیوانی تحصیل نماید؛ چون اینها آدمی را به آن مقصود نمی‌رسانند. پس ناگزیر باید هوای نفس را ترک گفته و تا اندازه‌ای از آزادی در هر چیزی که نفس هوسش کند دست بردارد ...

با این بیان روشن شد که ادیان و مذاهب با همه اختلافی که در سنن و طریقه‌های خود دارند، اجماً جز اشتغال به امر نفس مقصد دیگری ندارند؛ چه اینکه خود متدینین به آن ادیان این معنا را بدانند یا ندانند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۷۳).

اما همان‌طور که قبلاً اشاره شد، تمامی مراتب عرفان نفس بر دین الهی منطبق نیست؛ چرا که در برخی از مراتب، نظر به معرفت نفس، نظری استقلالی است و هدف سالک از عرفان نفس، وصول به معرفت رب نیست. بلکه از آن جهت است که یا می‌خواهد «آثار غریبه نفس را که از حیظه اسباب و مسببات مادی خارج است احراز نموده و به این وسیله راهی برای معیشت و یا اعمال سایر اغراض خود پیدا کنند (مانند اساتید طلسمات، تسخیر روحانیات کواکب، موکلین بر امور، تسخیر جن و ارواح انسانی و همچنین مانند آنان که با دعا و افسون سر و کار دارند و...) و یا آنکه می‌خواهد به وسیله دل‌کنند از امور مادی و امور خارج از نفس و نیز به وسیله دل بستن به نفس، سر از حقیقت آن در آورد و در آن غور کند... معرفت نفس برای چنین انسانی هیچ‌وقت به‌طور کامل و تمام دست نمی‌دهد؛ زیرا وی از آنجاکه غیر از خود نفس غرض دیگری از این معرفت ندارد، از همین جهت از آفریدگار نفس (یعنی خدای تعالی که سبب حقیقی نفس است و زمام نفس در وجود و آثار وجودش به دست اوست) غافل است. از این‌رو آن‌طور که باید نمی‌تواند به معرفت‌النفس نائل شود....

اما دسته سومی هستند که این معرفت خود را وسیله معرفت به پروردگارشان قرار داده‌اند. این طریقه معرفت‌النفس همان معرفت‌النفسی است که دین هم مردم را به آن دعوت نموده است (همان، ص ۲۸۲). این بررسی تفصیلی در زمینه مطالعه مقایسه‌ای طریقت معرفت‌النفس دو نتیجه مهم در

کلام علامه طباطبایی را در پی دارد که به‌نوعی بیانگر برخی آسیب‌ها و انحرافات ایجاد شده در این طریقت نیز می‌باشد:

### نتیجه اول:

اصل معرفت نفس ریشه در دین فطری توحیدی دارند. به بیان علامه طباطبایی «ادیان با همه اختلاف و تشتتی که دارند، همه انشعاباتی هستند که از فطرت انسانیت ریشه گرفته و از دین توحید منشعب شده‌اند؛ زیرا ما اگر به فطرت ساده خود رجوع کنیم و تعصباتی را که به وراثت از اسلاف یا به سرایت از اقران بر انسان عارض می‌شود کنار بگذاریم، بدون هیچ تردیدی خواهیم دید که این عالم با این وحدتی که در عین کثرت دارد و با این ارتباطی که اجزانش در عین تفرقه و تشتت باهم دارند، همه به سببی که مافوق همه اسباب است منتهی می‌شود و آن سبب نیز همان حق تبارک و تعالی است که خضوع در برابرش واجب و ترتیب روش زندگی بر حسب تدبیر و تربیتش لازم است. این حکم فطرت همان دین مبنی بر توحید است. ما اگر در جمیع ادیان و ملل دقت عمیقی بکنیم، خواهیم دید که همگی آنها حتی مسلک بت‌پرستی و مجوسیت هر کدام به‌نحوی از انحاء مشتمل بر این روح زنده هستند و هیچ‌کدام از این معنا خالی نیستند. در این باره اختلافی در آنها نیست». اما شروع اختلاف و انحراف از آنجاست که برخی از این دین فطری فاصله گرفتند و زمانی که آثار غریبه نفس را دیدند به طمع افتادند تا از این قدرت شگرف که در نفس است سر در آورده و بتوانند با کارهای عجیب و غریب تصرفات فوق‌العاده‌ای در عالم نموده و مردم را از این راه فریب دهند و این طمع و شوق، آنها را واداشت که دنبال این کار را گرفته و همچنین ادامه دهند تا کوره راهی به مقصود خود یافته و به تدریج آن را به راه همواری تبدیل نمایند (همان، ص ۲۷۸).

### نتیجه دوم:

آسیب دومی که در طریقت معرفة النفس، به‌ویژه در میان متصوفه مسلمان رخ داد آن بود که گروهی از ایشان شریعت را متصدی ارائه و معرفی جزئیات طریقت معرفة النفس ندانستند و بر آن شدند که معرفة النفس و دستورالعمل‌های مبتنی بر آن بسان رهبانیت مسیحی بدعتی مطلوب است که در نهایت مورد رضایت حق متعال است. اما از منظر علامه، طریق سلوکی و چگونگی سلوک نه بدعتی مطلوب، بلکه امری مطابق با متن شریعت است.

از دیدگاه ایشان برای برخی که طریق سلوک را بدعتی مطلوب دانستند - که در متن دین بدان پرداخته نشده - ورود به وادی انحراف آغاز شده است (سید محمدحسین و سید علی طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳)؛ چراکه «همین معنا به آنها اجازه داد تا برای سیر و سلوک، رسم‌ها و آدابی که در شریعت نام و نشانی از آنها نیست باب کنند و این سنت‌تراشی همواره ادامه داشت. آداب و رسومی تعطیل می‌شد و آداب و رسومی جدید باب می‌شد. کار بدان‌جا کشید که شریعت در یک طرف قرار گرفت

و طریقت در طرف دیگر، و برگشت این وضع بالمآل به این بود که حرمت محرمات از بین رفت و اهمیت واجبات از میان برداشته شد. شعائر دین تعطیل و تکالیف ملغی گردید. یک نفر مسلمان صوفی جائز دانست هر حرامی را مرتکب شود و هر واجبی را ترک کند. کم‌کم طائفه‌ای به نام قلندر پیدا شدند و اصلاً تصوف عبارت شد از بوقی و منتشایی و یک کیسه گدایی. بعداً هم به اصطلاح خودشان برای اینکه فانی فی الله بشوند، افیون و بنگ و چرس استعمال کردند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۵۸).

این امر دقیقاً آسیب طریق سلوک است که سالک از صراط مستقیم فاصله بگیرد و گام‌به‌گام به جایی برسد که ظواهر شریعت را نادیده بگیرد؛ امری که در دوره‌ای توسط برخی از مدعیان عرفان و تصوف رخ داد و همین امر نیز باعث انحطاط ایشان گردید (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۸۲). حاصل آنکه راه رسیدن به باطن عالم، انسان و متن دینی و رسیدن به مراتب برتر آنها، گذر از مرتبه ظاهر است. آنچه که دین (یعنی «کتاب و سنت») در این باب حکم می‌کند این است که در ماورای ظواهر شریعت حقایقی هست که باطن آن ظواهر است. این معنا از کتاب و سنت قابل انکار نیست. همچنین این معنا درست است که انسان راهی برای رسیدن به آن حقایق دارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۵۸).

اما معیار درستی مسیری که به باطن ختم می‌شود آن است که مبتنی بر ظاهر باشد. بر این اساس، «برای رسیدن به این حقایق باطنی باید همین ظواهر دینی را به کار بست. البته آن‌طور که حق به کار بستن است و حاشا بر حکمت پروردگار که حقایق باطنی و مصالحی واقعی باشد و ظواهری را تشریح کند که آن ظواهر بندگانش را به آن حقایق و مصالح نرساند» (همان). بر این اساس، سلوک حقیقی عرفانی نه تنها مخالفی با ظاهر شریعت ندارد، بلکه مطابق با آن است؛ چراکه «ظاهر عنوان باطن و طریق رسیدن به آن است و حاشا بر خدای عز و جل که برای رساندن بندگانش به آن حقایق طریق دیگری نزدیک‌تر از ظواهر شرعش داشته باشد و آن طریق را تعلیم ندهد و به جای آن یا از در غفلت و یا سهل‌انگاری به وجهی از وجوه ظواهر شرع را - که طریق دورتری است - تشریح کند، با اینکه خود حضرت تبارک و تعالی فرموده: «و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ»؛ پس این کتاب و این شریعت هیچ چیزی را فروگذار نکرده است» (همان).

اما سؤال این است که چگونه عبادات ظاهری - که عبارتند از اموری اعتباری که انسان برای کسب نعم اخروی و رسیدن به جنت و دوری از جهنم در جهت امتثال فرمان الهی انجام می‌دهد - می‌تواند انسان را به ملکوت عالم سوق دهد؟ آیا چنین امری در قرآن و روایات تصریح شده است؟ یعنی آیا در متون دینی آمده است که این معارف و اعمال، آدمی را اوج می‌دهد؟

پاسخ به این پرسش‌ها از دیدگاه علامه در گرو اصلاح نوع تلقی از عبادت است. عبادت اگرچه

امری اعتباری است، اما ریشه در حقیقتی نفس‌الامری دارد. همچنان تلقی فوق از عبادت مبتنی بر آن است که غرض از عبادت، دوری از عذاب و رسیدن به جنت باشد و در روایت چنین عبادتی نه عبادت انسان‌های متعالی، بلکه عبادت عبید شمرده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۰۹). اما عبادت متعالی که عبادتی برخاسته از حب و شکر است، عبادتی احراری است که وسیله عروج انسان به عوالم علوی و معرفت به خداست (سید محمدحسین و سید علی طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱).

اگر کسانی این ابزار عروج را از آیات قرآنی به دست نمی‌آورند، بدین معنا نیست که قرآن فاقد برنامه‌ای برای سلوک عرفانی است. بلکه همین آیات به روشنی دلالت بر سلوک دارد. آری، «بیاناتی که در کتاب و سنت آمده است بیان واحدی است. اما اختلاف در ناحیه اخذ و پذیرش و تفاوت در درجه ادراکِ مدرکین است و البته سیر به سوی خداوند سبحان - که خود نیز نتیجه علم و فهم است - به تبع این دو تفاوت می‌یابد» (همان، ص ۱۵۱). بنابراین این صاحبان عبادت احراری اند که به حسب مراتب خود، آن‌گاه که تأمل در متن دینی می‌کنند، متن دینی را آکنده از دستورات سلوکی برای وصول به درجات عالی‌تر می‌یابند. «چنین کسانی چون می‌شنوند خدای سبحان به بندگانش می‌فرماید «فلا تغرنکم الحیاة الدنیا و لا یغرنکم بالله الغرور» (لقمان (۳۱)، ۳۳) و یا «انما الحیاة الدنیا لعب و لهو» (محمد (۴۷)، ۳۶)، به مذمت و نکوهش دنیا و زینت‌های آن می‌پردازند... و چون می‌شنوند که خداوند می‌فرماید «أَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ» (فصلت (۴۱)، ۵۳)، «انه بكل شیء محیط» (فصلت (۴۱)، ۵۴)، «هُوَ مَعَكُمْ أَیْنَ مَا کُنْتُمْ» (الحدید (۵۷)، ۴) و «هُوَ قَائِمٌ عَلَی کُلِّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ» (رعد (۱۳)، ۳۳)، دلشان به هیچ چیز تعلق پیدا نمی‌کند و از هر چیزی دل می‌کنند؛ آن‌هم نه از روی بازیگری و هوس‌بازی؛ زیرا عاشق حیران و شیفته پریشان را با بازی‌گری چه کار؟ بلکه بدین جهت از همه چیز دل می‌کنند که خدای سبحان را قائم بر هر چیز و ناظر بر همه چیز می‌داند. پس تنها خداوند را مقصود سعی و تلاش خود قرار می‌دهند و او را طلب می‌کنند.

همچنین چون می‌شنوند خدای سبحان می‌فرماید «علیکم انفسکم لا یضرنکم من ضل اذا اهتدیتم» (مائده (۵)، ۱۰۵) بیدار می‌شوند و متوجه می‌گردند که تعلق و پیوند ایشان با خویشتن خویش همچون پیوندی که با دیگر اشیاء دارند نیست و اهتدا و راه‌یابی ایشان به سوی مقصودشان از طریق شناخت همین خویشتن خویش است...» (همان، ص ۱۵۷-۱۵۹).

### ۳. واقعیت متعالی در عرفان

در عرفان، «سلوک» مقدمه شهود است و راه‌های سلوکی به نتیجه شهود حقیقت و معرفت ختم می‌شود. غایت شهود نیز که نهایی‌ترین مرتبه تجربه عرفانی است، یافت واقعیت متعالی و وحدانی در بالاترین مرتبه آن است که از آن به توحید اطلاقی یا توحید وجودی تعبیر می‌کنند. نقطه مقابل این

توحید، شرک است که بسته به مراتب توحید دارای مراتب است و از شرک خفی - که توجه استقلالی به کثرات است - تا شرک جلی - که اعتقاد به شریک برای خداوند است - را شامل می‌شود.

یکی از روشن‌ترین مصادیق انواع شرک، بت‌پرستی یا وثنیت است که در میان بسیاری از مردمان (همچون هندویان، بوداییان و صائون) یافت می‌شود. در این میان، شاید پرجمعیت‌ترین مکاتب بت‌پرست در عصر حاضر مکتب هندو باشد. علامه در تحلیلی عقلی و با توجه به شواهد عینی، همین مکتب شرک‌آلود را دارای ریشه‌های توحیدی معرفی می‌کند و وجه انحراف آن را از دین فطری توحیدی به شرک و بت‌پرستی تبیین می‌کند.

ایشان در بررسی خود از کتاب «اوپانیساد» موارد متعددی را یافته است که در آنها «تصریح شده به اینکه عالم الوهی (برهمن) ذاتی است مطلق و متعالی از اینکه حد و تعریفی آن را محدود کند. ذاتی است دارای اسماء حسنی و صفات علیا از قبیل «علم و قدرت و حیات». ذاتی است منزّه از صفات نقص و عوارض ماده و جسمانیت و ذاتی است که مثل او چیزی نیست» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۴۳۰).

از جمله این موارد، این عبارت است که «لم یولد منه شیء و لم یولد من شیء و لیس له کفواً احد». از منظر علامه، «این خود تصریح است به اینکه برهمن احدی الذات است. نه از چیزی متولد شده و نه چیزی از او متولد می‌شود و احدی مثل و مانند او نیست» (همان، ص ۴۳۱). علامه طباطبائی بر آن است که «در بحث‌های ایرادشده در اوپانیساد، آنچه هیچ دیده نمی‌شود خبر از اوئان و اصنام و عبادت کردن برای آنها و تقدیم قربانی به آنهاست و تمامی اصول وثنیت در آن نفی می‌شود» (همان، ص ۴۳۲).

از منظر ایشان، «آنچه که نظر عمیق و بحث دقیق ما را بدان رهنمون می‌شود این است که این‌گونه مطالب، حقایق عالی‌ای است که بعضی از افراد انگشت‌شماری که اهل ولایت الله بوده‌اند آن را کشف کرده و به بعضی از شاگردان خود که صلاحیت آنان را به‌دست آورده بودند تعلیم و خبر داده‌اند. چیزی که هست این است که این مردان برجسته و انگشت‌شمار آنچه به شاگردان خود گفته‌اند غالباً به‌طریق رمز بوده و در تعلیم خود مثال‌هایی نیز به‌کار برده‌اند. سپس شاگردان ایشان آنچه از آنان گرفتند اساس و زیربنای سنت حیات قرار دارند» (همان). اما در گذر زمان، این معارف حقه جای خود را به شرک و بت‌پرستی داد. ایشان به تفصیل دیدگاه‌های شرک‌آلود موجود در این مکتب را برمی‌شمرد و در نهایت سه مشکل اصلی در مکاتبی از این نوع می‌بیند که باعث شده است به شرک و بت‌پرستی منجر شوند.

مشکل اول آن است که این مکاتب، معارف حقه‌ای را ارائه کردند که تنها افرادی انگشت‌شمار توان درک آن را داشتند. واضح است که این نوع معارف نمی‌تواند برای کل جامعه - که توان درک آنها را ندارد

- دین و سنتی اجتماعی باشد. درحالی که یک دین اجتماعی باید برای همگان قابل درک باشد؛ چرا که اولاً فطرت آفرینش انسان را با غریزه انس به یکدیگر و دور هم جمع شدن آفریده و معنا ندارد جمعیتی که دور هم جمع شده و یک مجتمع را تشکیل داده‌اند، در درک سنت حیات از هم فاصله داشته باشند و فقط افرادی انگشت‌شمار آن سنت را بفهمند و دیگران نفهمند و تحمیل چنین سنت و چنین دینی بر اجتماع در حقیقت لغو کردن سنت فطرت و مخالفت با طریقه خلقت است (همان).

مشکل دوم آن است که در این مکاتب طریق عقل به کناری گذاشته شده است؛ حال آنکه می‌دانیم طریقه عقل یکی از سه طریق درک حقایق بوده و آن عبارت است از: «وحی و کشف و عقل». طریقه عقل از آن دو طریقه دیگر عمومی‌تر و از نظر اهمیتش برای زندگی دنیوی انسان مهم‌تر است؛ زیرا وحی چیزی است که جز اهل عصمت (یعنی انبیای گرامی) کسی به آن دسترسی ندارد و طریقه کشف هم موهبتی است که جز به آحادی از اهل اخلاص و یقین نمی‌دهند و تنها طریقی که برای عموم بشر باقی می‌ماند این طریق است. حتی مردم برای استفاده از دو طریق اول نیز به عقل نیازمندند. پس همه افراد بشر در زندگی همه‌روزه خود احتیاج مبرم به عقل دارند و اگر طریقه‌ای بخوهد عقل را از اعتبار بیندازد، این طریقه، طریقه صحیحی نیست و این باعث می‌شود که تقلید اجباری را بر همه شئون مجتمع و حتی بر عقاید و اخلاق و اعمال آن حاکم سازد و معلوم است که اگر چنین شود، انسانیت به کلی ساقط می‌گردد (همان، ص ۴۳۳).

مشکل سوم نیز متفرع بر مشکل سابق، آن است که کنار گذاشتن عقل باعث می‌شود سنت استعباد در مجتمع انسانی جاگیر شود. شاهد روشن آن نیز تجارب طولانی تاریخی در امت‌های بشری است که در هر زمان و هر جا با دین و وثنیت زندگی کرده، سنن استعباد در او جریان یافته و انسان‌ها، انسان‌هایی مثل خود (و حتی بدتر از خود) را ارباب خود گرفتند (همان).

اما از منظر علامه، اسلام با طرحی که ارائه کرده و عارفان مسلمان نیز بدان ملتزم شدند، از بروز چنین آسیبی جلوگیری کرد. «اسلام برای اصلاح این مفاسد و رهایی بشر از این محذورها معارف عالیه را در قالب بیان ساده‌ای ریخت که هضمش برای فهم‌های ساده و عقول عادی آسان شود و از پشت حجاب با این حقایق تماس بگیرد و پرده‌پنج شده‌اش را دریافت بدارد. این طریقه‌ای است که برای حال عوام بسیار مفید و صالح بود. اما خاصه که توانایی درک آن حقایق را دارند، بی‌پرده آن را در زیباترین چهره و در بدیع‌ترین جمال درک می‌کنند و از خطر آن محذورها ایمن و مطمئن هستند. اینها در زمره کسانی هستند که خدای تعالی مورد انعامشان قرار داده است؛ یعنی انبیاء و صدیقین و شهدا و صالحین...»

خدای تعالی در این باره که معارف عالیه را تا سطح افکار عموم مردم تنزل داده و در خور فهم همگان کرده است می‌فرماید:

«وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» (زخرف (۴۳)، ۲-۴).

همچنین می‌فرماید:

«إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه (۵۶)، ۷۷-۷۹).

رسول گرامی اسلام ﷺ هم فرمودند:

«انا معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم» (همان، ص ۴۵۳؛ کلینی، ج ۱، ص ۲۷).

اسلام مشکل شرک و وثیت را از این راه حل کرده که استقلال در ذات و صفات را از تمامی موجودات، جز خدای سبحان نفی کرده و خدای تعالی را قیوم بر هر چیز دانسته است و فهم انسان‌ها را در بین دو نقطه انحراف تشبیه و تنزیه نگه داشته و در وصف خدای تعالی فرموده است: او حیات دارد، اما نه چون حیات ما که محتاج به داشتن بدن است و علم دارد، اما نه چون علم ما که نیازمند داشتن مغز و سلامتی بافته‌های آن است. قدرت دارد، اما نه چون قدرت ما که زائیده سلسله اعصاب است. شنوایی دارد، اما نه چون شنوایی ما که نیازمند داشتن دستگاه شنوایی است. بینایی دارد، اما نه چون بینایی ما که نیازمند دستگاه بینایی است.

کوتاه سخن اینکه هیچ چیز مانند او نیست تا ما او را به آن چیز تشبیه کنیم و او بزرگ‌تر از آن است که توصیف شود. اسلام با این حال به مردم دستور داده که در این باره هیچ سخنی بدون داشتن مدرک و علم نگویند و زیر بار هیچ سخن و دعوتی در مورد اعتقادات نروند، مگر با حجتی عقلی؛ البته حجتی که عقل و فهمشان بتواند آن را درک کند و هضم نماید. به همین جهت اسلام توانسته است:

اولاً دین خدا را با آن همه معارفش هم بر عموم بشر عرضه کند و هم بر خواص؛ آن‌هم نه اینکه بعضی را به عوام و بعضی را به خواص عرضه کرده باشد، بلکه خاص و عام را به‌طور مساوی از آن معارف برخوردار نموده است.

ثانیاً عقل بشر را به‌کار انداخته و آن را که بزرگ‌ترین موهبت الهی است مهمل و بی‌فایده نگذاشته است.

ثالثاً طبقات مختلفه مردم در مجتمع انسانی را به یکدیگر نزدیک کرده است. آن‌قدر نزدیک کرده که دیگر بیشتر از آن امکان ندارد. نه طبقه‌ای را از این معارف برخوردار و طبقه‌ای دیگر را محروم کرده و نه طبقه‌ای را مقدم و طبقه‌ای دیگر را مؤخر کرده است» (همان).

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی رحمته‌الله از معدود متفکران نیمه اول سده اخیر است که به مطالعات مقایسه‌ای "ادیان" و به‌طور خاص "عرفان" موجود در ادیان علاقه نشان داده است. مبنای علامه در این مطالعات، وجود دینی فطری توحیدی است که ریشه تمامی ادیان است و وجود گرایش و بینشی فطری است که مبنای تمامی عرفان‌ها را تشکیل می‌دهد. البته این هر دو به‌گونه‌ای بر هم انطباق دارند. در حوزه سلوک، طریقت سلوکی علامه طباطبایی، معرفه‌النفوس است که راه به معرفت رب می‌برد. ایشان معتقد است که این روش، روشی مشترک میان تمامی عارفان مسلمان و حتی غیر مسلمان است که ریشه در دین فطری توحیدی دارد؛ هر چند گاه به‌جهت مخلوط شدن با هواهای نفسانی یا غفلت از برخی مبانی توحیدی از مسیر اصلی خود منحرف شده است و آسیب‌هایی نیز در پی داشته است. در حوزه معرفت، غایت عرفان علامه طباطبایی قرب به حقیقت غایی و وصول به توحید قیومی وجودی است که ظهوراتی از آن را در متون مقدس سایر ادیان هم می‌توان مشاهده کرد؛ هر چند که به عللی که علامه از آنها نام می‌برد، انحرافات در این تلقی توحیدی نیز رخ داده است و موجب شده در طول تاریخ برداشت‌هایی شرک‌آلود از این متون مقدس ارائه شود.

علامه طباطبایی در تمامی بررسی‌های تطبیقی خود در زمینه عرفان، ضمن تلاش برای عبور از سطوح ظاهری و زواید فرهنگی، اجتماعی و رسیدن به عمق حقیقت عرفانی برآمده از گرایش و بینش فطری و منطبق بر دین فطری توحیدی، انحرافات و آسیب‌های عرفان در حوزه علم و عمل را در طول تاریخ توجه دهد.



## کتاب‌نامه

۱. جونز، ریچارد (۱۴۰۰). فلسفه عرفان. ترجمه علیرضا کرمانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). شیعه در اسلام. قم: بوستان کتاب.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). مجموعه رسائل علامه طباطبائی (ج ۲): «رساله الولایه». ترجمه همایون همتی. قم: بوستان کتاب.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. طباطبائی، سید محمدحسین و سید علی طباطبائی (۱۳۸۸). رساله الولایة، «سفرنامه سلوک». قم: مطبوعات دینی.
۷. کرین، هانری (۱۳۹۲). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی. ترجمه جواد طباطبائی. تهران: مینوی خرد.
۸. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۸ق). الاصول من الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). در جست‌وجوی عرفان اسلامی. به تحقیق و تنظیم محمد مهدی نادری قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.