

---

## گونه صوفیانه معرفت و ایمان

---

امین مهربانی\*  
حسین حیدری\*\*

“It means that you know something,  
even if you don’t know something.”\*\*\*

### ◀ چکیده:

در تاریخ تفکر اسلامی، ایمان و معرفت به عنوان دو مفهوم بنیادی و مناقشه‌انگیز الهیاتی، همواره مورد نظر اندیشمندان دینی بوده است. مسائل کلامی مهمی چون تکفیر و تفسیق، حسن و قبح عقلی و... آشکارا پی‌آمد تفاوت تعاریف از این دو مفهوم‌اند. در این میان، اهل تصوف با جهان‌بینی ویژه خود، برداشت و تعریف خاصی از این مفاهیم داشته‌اند. نظرگاه قابل توجه متصوفه، ما را به بررسی تعریف ایشان از این دو برمی‌انگیزد. در این مقاله، با پی‌گیری اقوال اهل تصوف به بررسی معناشناختی (Semantics) این دو مفهوم نزد ایشان پرداخته شده است. همچنین ارتباط معرفت و ایمان، و سهم تعقل و استدلال در ایمان را از دید صوفیه جست‌وجو شده، و در پایان به اختصار، شباهت دیدگاه متصوفه با ابن‌حزم، اشاعره و ماتریدیه در عالم اسلام و پیشگامان ایمان‌گرایی و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در مسیحیت، تطبیق و بررسی گردیده است.

### ◀ کلیدواژه‌ها:

تصوف، معرفت، ایمان، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، ایمان‌گرایی.

---

\* دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران / mehrobaniam@gmail.com

\*\* استادیار دانشگاه کاشان / golestan1387@yahoo.com

\*\*\* از دیالوگ‌های فیلم The Book of Eli

## مقدمه

در بررسی هر دستگاه الهیاتی، واکاوی دیدگاه آن دستگاه درباره مفاهیم «ایمان»، به عنوان مقوم حیات دینی، و «معرفت» یا وجه عقلانی وجود انسانی را ایجاب می‌کند. این دو مفهوم، غالباً در یک شبکه معنایی قرار می‌گیرند، و از این رو، چگونگی ارتباط آن‌ها یا همان مسئله سهم تعقل و استدلال در ایمان، همواره معرکه آرای اندیشمندان دینی بوده است. در فرهنگ اسلامی، جهان‌بینی خاص اهل تصوف، برداشت و تعریف ویژه‌ای را از این مفاهیم باعث شده است. بررسی معناشناختی این دو مفهوم نزد متصوفه، ویژگی‌ها و تمایزاتشان را آشکار می‌سازد. در این مقاله، با نگاه به برخی متون برجسته اهل تصوف - عمدتاً تا سده هفتم و پیش از شکل‌گیری جریان موسوم به عرفان نظری - کلیتی از دیدگاه صوفیه را در باب «معرفت»، «ایمان» و چند و چون وجه معرفتی ایمان پی‌جو می‌شویم.

پیش از ورود به بحث، یادآوری چند نکته یا دشواری لازم است:

نخست اینکه کاربرد گسترده واژه یا اصطلاحی خاص که تنوع معانی، مراتب تشکیکی و تعاریف چندی را برمی‌تابد، بررسی معناشناختی‌اش را دشوار می‌سازد. «ایمان» و «معرفت» از این دست‌اند؛ برای مثال، واژه ایمان و مشتقات آن ۸۱۲ بار در قرآن به کار رفته است. (مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ص ۱۰؛ نیز ر.ک: المعجم المفهرس، ص ۱۱۴-۱۳۰) چنین کاربرد گسترده‌ای می‌تواند بنیانی برای نظریات مختلف اهل اسلام در باب ایمان قرار گیرد.

دشواری دیگر آنکه، هر واژه یا اصطلاح، غالباً در رابطه‌ای دیالکتیک با دیگر واژگان و مفاهیم معنا می‌یابد. از این رو، در بررسی‌های معناشناختی، غالباً با حوزه‌ای از مفاهیم<sup>۱</sup> روبه‌رو هستیم؛ برای مثال، در بررسی برداشت اهل تصوف از «معرفت»، باید تعاریف و برداشت آنان را از «علم»، «یقین» و... نیز بررسی کرد.

بررسی سمانتیک هر مفهوم، روشی است که خود صوفیه نیز بدان اهتمام ورزیده‌اند. بدین شرح که در بسیاری از کتب متصوفه، بخش‌هایی به نقل اقوال

اسلاف در باب اصطلاح یا مفهومی ویژه اختصاص داده شده است. این اقوال که معمولاً به گونه مجمل و قصار بیان می‌شوند، غالباً از بافت اصلی و مورد نظر گوینده جدا افتاده‌اند. این نیز از دشواری‌های تحقیق معناشناختی در آثار صوفیه است. همه این موارد گویای آن است که بررسی تام و کامل برداشت اهل تصوف از مفهومی ویژه (در اینجا ایمان و معرفت)، پژوهشی طولانی و بیش از این سخن مجمل می‌طلبد.

### الف. رابطه علم و معرفت

بیشتر واژه «gnosis» را معادل «معرفت» و «knowledge» را برابر «علم» قرار داده‌اند. (برای مثال ر.ک: تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۶۸؛ Marifa, p. 571) چنین تفکیکی ریشه در آثار خود صوفیه دارد. زوج مفاهیمی نظیر «علم الباطن و علم الظاهر»، «علم الدراية و علم الرواية»، «علم بالله تعالی و علم بأمر الله تعالی»، «علم الحال و علم القال» و... به دو گونه متفاوت از دانش، نزد متصوفه اشاره می‌کند. (برای نمونه ر.ک: قوت القلوب، ۲۶۲/۱، ۲۶۷ و ۲۷۰) در بیان تفاوت دو مفهوم علم و معرفت به این موارد اشاره کرده‌اند:

۱. شناخت یک شیء در دو سطح متفاوت می‌تواند حاصل شود: سطح کلیات که نوع ماهوی شناخت را پدید می‌آورد، و سطح جزئیات که معطوف به اشیای عینی مشخص است، و نوع وجودی شناخت را به دست می‌دهد. شناختی که در سطح نخست حاصل می‌شود، ماهیتی تحلیلی دارد؛ مثلاً به جای شناخت مستقیم شخص الف، چیزی درباره او (و نه خود او) را می‌شناسیم. در این سطح، مثلاً در مورد خدا به عنوان موضوع شناخت، یگانگی خدا (وحدانیه الله) درک می‌شود. در حالی که در سطح دوم، خدای یگانه (الله الاحد) به شناخت می‌آید. معمولاً در اقوال صوفیه به نوع سابق «علم» و به گونه لاحق «معرفت» اطلاق می‌شود. (مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ص ۱۵۵)

۲. در بسیاری تعاریف صوفیه از معرفت، تمایز فوق آشکار است: خواجه

انصاری معرفت را احاطه به عین شیء، آن گونه که هست دانسته است (طبقات الصوفیه، ص ۶۴۰؛ نیز منازل السائرین، ص ۲۹۹)؛ کلابادی علم را به دریافتن اشیا بر حسب ظاهرشان، و معرفت را به استکشاف باطن آن‌ها تعریف کرده است (التعرف، ص ۶۶)؛ در نظر واسطی، معرفت آن است که حس و تجربه گردد، در حالی که علم از طریق خبر حاصل می‌شود (طبقات الصوفیه، ص ۶۴۹) اهل تصوف در آثارشان آشکارا از برتری سنخ دوم (معرفت) بر نوع نخست (علم) سخن گفته و «معرفت را فاضل‌تر از علم خوانده‌اند» (ر.ک: کشف المحجوب، ص ۳۹۲؛ به تشبیهی، علم رسمی چونان قطره‌ای است در تابستان، که به کار تشنگی نمی‌آید) باید دید ویژگی‌های این دانش برتر چیست.

۳. معرفت و ایمان همواره معطوف به متعلق و موضوعی هستند. به بیان دیگر، معرفت همیشه معرفت چیزی است. این متعلق و موضوع، در اغلب گفته‌های صوفیان خداوند است، و در بیشتر مواردی که از معرفت به گونه غیر مضاف سخن گفته‌اند، معرفه الله را منظور داشته‌اند.<sup>۳</sup> شاهد این سخن آن است که متصوفه در بسیاری آثار، ابواب مفصل و مطوئی را به «معرفه الله» اختصاص داده‌اند (برای مثال التعرف، باب بیست و یکم؛ کشف المحجوب، «کشف الحجاب الاول، فی معرفه الله تعالی»؛ و باب سوم از روضة المذنبین: «در معرفت و هدایت حق سبحانه تعالی»)، در حالی که در نگاشته‌های ایشان، کمتر نشانی از معرفت با مباحث ایستمولوژیک و فلسفی آن می‌توان یافت. هم در مواردی که به طعن علمای ظاهر پرداخته، و از چوبین پای بودن استدلالیان سخن گفته‌اند، نابسندگی روش آنان را در معرفت خدا (و نه دیگر معارف) قصد داشته‌اند. هم از این روست که در ابواب و اقوال بسیاری، از ارتباط معرفت و توحید سخن گفته (برای نمونه ر.ک: باب نخست روضة المذنبین: «در توحید و شناخت حق سبحانه و تعالی» و فصل آخر طبقات الصوفیه هروی: «فصل فی المعرفة و التوحید»)، معرفت را بر اساس توحید تعریف کرده‌اند.<sup>۴</sup>

۴. معرفت در معنای صوفیانه آن، صرف استدلال حاصل از تحلیل گزاره‌ها،

بدون جهت‌گیری و بی‌طرفانه نیست. بلکه از همان آغاز فرآیند تحصیلش با ایمان گره خورده است. ایمان و معرفت، دو زوج توأمان دانسته شده‌اند که هر یک دیگری را قوت می‌بخشد.<sup>۵</sup> ایمان، چشم علم و علم، زبان ایمان است.<sup>۶</sup> صوفیه وجود خدا را مفروض می‌گیرند، و هم‌شان را معطوف به شناخت او می‌کنند.

۵. معرفت صوفیانه، چیزی فراتر از شناخت مدرسی ذات، صفات و افعال خداست، و به شناختی وجودی، زیسته، پویا و بسیار شخصی اشاره دارد؛ احوال صوفی در جریان تحصیل معرفتش بسیار اثرگذار است. به گفته هجویری: «مردمان از علما و فقها و غیر آن صحّت علم را به خداوند معرفت خواندند، و مشایخ این طایفه صحّت حال را»، «معرفت وی حال بود نه مقال» (کشف المحجوب، ص ۳۹۱ و ۳۹۶) معرفت، به عبارتی حضور و ظهور احوال، و معارف احوالی است که بر سالک ظاهر می‌گردد.<sup>۷</sup> معرفت را موجب و موجد بسیاری احوال دانسته‌اند. (ر.ک: گفته عمر و مکی در طبقات الصوفیه، ص ۶۴۹؛ عبارت وی معرفت را به ایمان پیوند می‌دهد.<sup>۸</sup>) از این جمله‌اند هیبت، خشیت، خوف، حزن، سرور و...<sup>۹</sup> هم از این جنبه است که معرفت، وجهی بسیار تجربی و شخصی می‌یابد، و از این رو، به زعم ایشان «به شناخت خداوند تقلید نباید کرد.» (کشف المحجوب، ص ۳۹۹)<sup>۱۰</sup> این معرفت در احوال صوفی تنیده شده، تمامی وجود وی را درگیر می‌کند.<sup>۱۱</sup> به گونه‌ای که مراتب والای چنین معرفتی، مقتضی نفسی و نسی معرفت صوفی به نفس اوست.<sup>۱۲</sup>

۶. معرفت در معنای صوفیانه آن به سختی در عمل تنیده شده است. ورع<sup>۱۳</sup>، عمل به فرائض<sup>۱۴</sup> و صدق معاملات<sup>۱۵</sup> از ملزومات چنین معرفتی است. به دیگر بیان، از شروط اساسی کسب چنین شناختی، سلوک یا همان روش مألوف صوفیه در نیل به حق است. به گفته هجویری: «مشایخ این طریقت... علمی را که مقرون معاملات و حال باشد، و عالم آن عبارت از احوال خود کند، معرفت خوانند، و مر عالم آن را عارف و علمی را که از معنی مجرد بود و از معاملات خالی آن را علم خوانند، و مر عالم آن را عالم... از آن است که چون این طایفه خواهند که بر

افران خود استخفاف کنند، وی را دانشمند خوانند... و مرادشان نه نکوهش وی بود به حصول علم که مرادشان نکوهش وی بود به ترک معاملات.» (کشف المحجوب، ص ۵۵۸) دانش بدین معنا کاملاً از برداشت سقراطی آن، که علم راستین را منجر به عمل می‌دانست (ر.ک: تاریخ فلسفه، ۱/۱۳۱) متفاوت پنداشته می‌شود. در اینجا فرآیند کاملاً برعکس است؛ عمل، شرط معرفت است.<sup>۱۶</sup>

۷. افزون بر تنیدگی معرفت و عمل، به دلایل چند دیگر، صرف استدلال در باب خدا معرفت‌بخش نیست. نخست اینکه در نگاه متصوّفه، عقل، عاجز از شناخت خداوند است.<sup>۱۷</sup> عقل محدث قادر به شناخت قدیم نیست.<sup>۱۸</sup> دلالت و استدلال، و نیز تعلیم و تعلّم که از لوازم عقل‌اند، در این شناخت به کار نمی‌آیند.<sup>۱۹</sup> از آنجا که ماهیت معرفت را ماهیت معروف دانسته‌اند<sup>۲۰</sup> و هم از آن رو که اثبات و استدلال به دلیل التفات به غیر معروف، شرک به حساب آمده<sup>۲۱</sup>، عقل را راهی بدین شناخت نیست. در شرح گفته‌ی خواجه عبدالله [«فأما الفكرة فی عین التوحید فهی اقتحام بحر الجحود» (منازل السائرين، ص ۴۹)] آورده‌اند: «تفکر همان استدلال به چیزی برای اثبات چیز دیگر است، و این مستلزم آن است که متفکر و فکر و دلیل همگی غیر از مطلوب باشد. بنابراین، تفکر وجودهایی را اثبات می‌کند که همگی حجاب‌اند.» (همان، نیز ر.ک: ص ۱۵۶: «علم به شیء با حصول صورتی از آن شیء که مطابق با واقع است، تحقق می‌یابد. و از این رو، علم به شیء توأم با غیبت از شیء و محجوب بودن از آن است») تعبیر «حجاب العلم» در گفته‌های صوفیان را نیز می‌توان اشاره به همین معنی دانست.

۸. عجز استدلال در دستیابی به معرفت، متناظر نظریه‌ی اشعری وهبی و افاضی بودن معرفت است. فیض و فضل خدا، تنها اصل و علت معرفت اوست<sup>۲۲</sup>، و کسب و جهد بندگان را بدان راه نیست.<sup>۲۳</sup> از این نظر، چنین معرفتی در واقع «تعرف» (شناساندن) است.<sup>۲۴</sup>

تعبیر پُرسامدی نظیر «معرفة القلب» که معرفت را مربوط به قلب می‌دانند، حاکی از تفاوت این نوع شناخت است.<sup>۲۵</sup> حدیث معروف «إنما العلم نور یقذفه

الله تعالی فی القلب» که مورد استناد صوفیه بوده (برای مثال ر.ک: قوت القلوب، ۲۷۰/۱) نیز مشیر این معنی است. یادکرد قلب به عنوان جایگاه افاضه معرفت از سوی خدا، وهبی بودن آن و از آن رو ارتباطش با احوال (که وهبی دانسته شده‌اند، در برابر مقامات که کسبی‌اند) را فریاد می‌آورد. تنیدگی معرفت به احوال و اعمال صوفی، آن را پویا می‌سازد. مراتبی که از معرفت، یقین و دیگر مفاهیم متشابه در آثار صوفیه مشاهده می‌شود، شاهدی بر مدعاست.

۹. چنین شناختی تنها گزاره‌ای معرفتی که حاصل استدلال باشد، و پس از حصول به حافظه رانده شود نیست؛ ساکن نمی‌شود<sup>۲۶</sup>، زنده، دائمی و جاری است و بیشتر به تجربه می‌ماند.<sup>۲۷</sup> و حاصل محفوظات مرده‌ریگ گذشتگان نیست.<sup>۲۸</sup> از دیگر دلایل پویایی این معرفت، متعلق آن (خدا) است که به حصر و شناخت تام نمی‌آید. در واقع، همواره مراتبی ناشناخته می‌مانند و این، استمرار معرفت را باعث است.<sup>۲۹</sup> هم از این روست که معرفت را به خاموشی نزدیک‌تر دانسته<sup>۳۰</sup>، در بسیاری از اقوال حیرت و تحیر را از لوازم و پی‌آمدهای آن گفته<sup>۳۱</sup>، از ادعای معرفت داشتن بر حذر داشته‌اند.<sup>۳۲</sup>

۱۰. تصویر صوفیانه معرفت، به خوبی در برداشت ایشان از احادیث مربوط به علم به چشم می‌آید. برای مثال، صوفیان حدیث معروف حاکی از فریضه بودن علم را («اطلبوا العلم ولو بالصین فإن طلب العلم فریضة علی کل مسلم»، مثلاً ر.ک: قوت القلوب، ۲۶۲/۱؛ کشف المحجوب، ص ۱۷؛ صوفی‌نامه، ص ۲۵۱؛ مصباح الهدایه، ص ۲۶۴) غالباً بر مبنای ویژگی‌های یاد شده تفسیر می‌کنند. مکی در شرح این حدیث می‌آورد: «قال عالمنا ابو محمد سهل رحمه الله: أراد بذلك [علم در حدیث یاد شده] علم حال، یعنی علم حال العبد من مقامه الذی اقیم فیه، بأن یعلم أحدکم حاله الذی بینه و بین الله عز و جل... و قال بعض البصریین فی معناه: طلب علم القلوب و معرفة الخواطر و تفصیلها فریضة... و قال بعض علماء الشام: إنما عُنی به طلب علم الاخلاص و معرفة آفات النفس و وساوسها... و قال بعض هذه الطائفة من اهل المعرفة: معناه طلب علم الباطن» (قوت القلوب، ۲۶۲/۱)

و ۲۶۳؛ قس. عوارف المعارف، ص ۳۰-۳۴ که از مکی اقتباس کرده است) نگاه صوفیه به علوم- همان سان که دیدگاه غالب زمانه‌شان چنین است- مبتنی بر انگاره دانش برای دانش نبوده است.<sup>۳۳</sup> مکی در حدیثی از پیامبر(ص) آورده(قوت القلوب، ۱/۲۶۶): «إنه مرّ برجل و الناس مجتمعون عليه، فقال: ما هذا؟ فقالوا: رجل علامة. فقال: بماذا؟ قالوا: بالشعر و الأنساب و أيام العرب. فقال: هذا علم لا يضرّ جهله» که یادآور آیه قرآنی است: «... وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ...»(بقره/ ۱۰۲؛ نیز ر.ک: کشف المحجوب، ص ۱۷ و استناد هجویری به آیه)<sup>۳۴</sup> و این دیدگاه ایشان در باب علوم غیر دینی است. در مورد علوم دینی آن گونه که اشاره شد، این علوم را به دو گونه علم بامر الله تعالی و علم بالله تعالی تقسیم می‌کنند(ر.ک: قوت القلوب، ۱/۲۸۵) فقه، کلام، و... از گونه نخست‌اند. این علوم از آن رو که سنجه‌ای برای عمل‌اند، مقدمه سنخ دوم‌اند.<sup>۳۵</sup>

### ب. رابطه ایمان و معرفت

معرفت و ایمان در نگاه صوفیه، مسبوق به پیش‌فرض پذیرش برخی گزاره‌های دینی- مانند وجود خدا، نبوت و...- است. به دیگر بیان، گفتمان صوفیه در بافتی دینی انجام پذیرفته است که در آن به تمایزاتی باور داشته‌اند:

۱. ایمان نیز به مانند معرفت، همواره معطوف به چیزی است. چنین متعلقی می‌تواند امور گوناگونی باشد: «من آمن بالله و اليوم الآخر و الملائكة و الكتاب و النبیین.»(بقره/ ۱۳۶) این موضوع و متعلق نزد صوفیه، به‌سان متعلق معرفت در دیدگاه ایشان، غالباً خداوند است.

۲. هر نوع ایمانی، معرفت متناظر با خود را می‌طلبد. برای مثال، معرفت مربوط به آخرت و طرق دستیابی بدان و از آن رو، ایمان به آن، متفاوت از معرفت الله و ویژگی‌های آن است. ویژگی‌های معرفت صوفیانه، ایمان ویژه‌ای را می‌طلبد؛ برای مثال، هم‌چنان‌که معرفت صوفیانه در عمل تنیده شده، و بعد شخصی و تجربی پررنگی دارد، ایمان صوفیانه نیز چنین است.<sup>۳۶</sup> چنین ایمانی



(نظیر معرفت و توحید صوفیانه) بسیار شخصی است، و نمی‌تواند تقلیدی باشد.<sup>۳۷</sup> نیز همانند معرفت و توحید، حاصل فیض خداوند است.<sup>۳۸</sup>

۳. فرآیند ایمان، همانند معرفت پیوسته است.<sup>۳۹</sup> هر صبح و شام باید آن را تجدید کرد.<sup>۴۰</sup> کفر ناپایدار برتر از ایمانی است که دوام نیابد.<sup>۴۱</sup>

۴. رابطه ایمان صوفیانه با مفهوم ایمان در مکاتب کلامی: آن‌گونه که ولترستورف توجه داده (Faith, Wolterstorff, p. 540) تعاریفی که از ایمان ارائه شده‌اند، به زمینه‌ها و لایه‌هایی نهان‌تر و کلی‌تر از اندیشه ارائه‌دهندگان این تعاریف اشاره دارد؛ برای مثال، تعریف تیلیخ از ایمان به عنوان «دلبستگی غایی»، ریشه در تصوّر وی از خدا به عنوان «بنیان غیر شخصی وجود» دارد. التفتات به این زمینه‌ها و کلیات، قادرمان می‌سازد برداشت مکاتب و افراد را از ایمان روشن‌تر درک کنیم. ما نیز در اینجا با توجه به کلیت جهان‌بینی، نگرش و روش صوفیه نخستین، کلیاتی از برداشت ایشان را از ایمان و بُعد استدلالی آن پی می‌گیریم.

در تاریخ کلام اسلامی، نظریات بسیاری در باب مفهوم ایمان و چند و چون وجه معرفتی آن ارائه شده است. از طرفی، جهمیّه اظهار می‌داشتند که تنها عنصر ماهوی ایمان، معرفت (به معنا و برداشت خود ایشان و نه دقیقاً در مفهوم صوفیانه‌اش) است، و هیچ چیزی به جز معرفت را نباید در مفهوم ایمان مندرج ساخت. (مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ص ۲۲۰) مرجئه نیز به جای آنکه ایمان را بر حسب تصدیق بفهمند، آن‌گونه که تقریباً قاطبۀ متکلمان پس از آن‌ها می‌فهمیدند، بیشتر ترجیح می‌دادند ایمان را بر حسب معرفت تعریف کنند. (همان، ص ۱۴۲ و ۱۴۴، برداشت ویژه کرامیه به عنوان گروهی از مرجئه؛ Iman, p. 1172؛ قس. Iman and Islam, p. 123) افزون بر این، معتزله و ماتریدیه نیز بر اهمیت تفکر منطقی، یا تعقل و استدلال برای ایمان تأکید بلیغ داشتند. (مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ص ۱۶۹) در نظریه فیلسوفان متکلم، حقیقت ایمان عبارت است از علم و معرفت فلسفی به واقعیت‌های عالم هستی. به پندار ایشان، ایمان عبارت

است از سیر نفس انسان در مراحل کمال نظری. بر این اساس، وجود یا عدم و شدت یا ضعف ایمان هر شخص با معیار مطابقت و عدم مطابقت اعتقادات دینی وی با عالم هستی سنجیده می‌شود. در این ایده، حقیقت ایمان از سنخ علم و معرفت فلسفی است. (ایمان و آزادی، ص ۱۶ و ۱۷)

ماتریدی در مخالفت با جهمیّه، در استدلالی جالب و ابتکاری به این واقعیت توجه می‌دهد که مفهوم ایمان در مقابل مفهوم کفر قرار دارد. همه مسلمانان کلاً و به اتفاق آرا این تقابل مفهومی ایمان و کفر را تصدیق می‌کنند. حال آنکه «معرفت»، مفهومی مقابل «جهالت» است. از این رو، اگر ایمان را با «معرفت» معادل بدانیم، کفر را باید با «جهالت» یکی دانست. در حالی که به واقع، کفر به معنای جهالت نیست. لیک این بدان معنا نیست که «معرفت» اساساً ربطی به ایمان ندارد. این دو با یکدیگر ارتباط تنگاتنگ دارند، و ارتباط میان آن‌ها ارتباط سببی و مسببی است. به عبارت دیگر، «معرفت» یکی از اسباب ایمان است، درست همان‌گونه که «جهالت» غالباً سبب کفر است. «معرفت» سببی است که موجب «تصدیق» می‌شود، درست همان‌گونه که «جهالت» در بسیاری موارد، موجب حالت روحی تکذیب می‌گردد. هر که را که فاقد علم به چیزی است، به حق نمی‌توان به عنوان مکذب وصف کرد (و نیز هر که را که به چیزی علم دارد، نمی‌توان به نحوی موجه به عنوان انسانی توصیف کرد که آن را «تصدیق» می‌کند). به نظر ماتریدی، از آنجا که معرفت مقتضی تصدیق است (همان‌گونه که جهالت مقتضی انکار است)، غالباً ایمان را از حیث «سبب»ش معرفت می‌خوانند (ر.ک: مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ص ۱۸۷-۱۸۸) از دیگر سوی، وی در نظریه‌ای که دارای منشأ و صبغه‌ای صوفیانه‌اش دانسته‌اند (همان، ص ۱۷۲) بر آن است که انسان هر چه بیشتر، اعمال تعقل و قیاس کند، ایمانش روشن‌تر می‌شود. این تفاوت را نباید بر حسب «ازدیاد و نقصان» (یعنی وصف افزونی‌پذیری ایمان) فهمید (همان‌گونه که معمولاً برداشت می‌کنند). (همان، ص ۱۷۲ و ۲۵۴)

در نظریه اشاعره، حقیقت ایمان عبارت است از تصدیق وجود خداوند و

پیامبران و امر و نهی‌های خداوند که به وسیله پیامبران بر بشر فرود آمده، و اقرار زبانی به همه این تصدیق‌های قلبی. جوهر این تصدیق و اقرار، نه علم و معرفت است، و نه تصدیق منطقی. (ایمان و آزادی، ص ۱۲) این حالت از یک طرف، گونه‌ای خضوع و تسلیم روانی، و از طرف دیگر، نوعی ارتباط فعالانه با موضوع تصدیق و شهادت است. برخی متکلمین اشعری از این حالت، خضوع و شهادت قلبی که در ایمان معتبر دانسته‌اند، به «عقد القلب» یا «ربط القلب» تعبیر کرده‌اند (ر.ک: همان) البته به زعم اشاعره، این تصدیق غیر منطقی مسبوق به یک تصدیق منطقی است. با این تصدیق منطقی، نبوت پیامبران به صورت یک قضیه خارجی معلوم انسان واقع می‌شود، ولی این معلومیت ایمان نیست. ممکن است شخصی صاحب این علم و معرفت گردد، ولی در برابر آگاهی‌های خود سرسپرده نشود (همان، ص ۱۲ و ۱۳، تفصیل مطلب را بنگرید به Iman, p. 1170-1171؛ مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ص ۱۹۴-۲۰۱)

در نظر صوفیه، جوهر ایمان نه تصدیق و شهادت است، نه عمل به تکلیف، و نه معرفت فلسفی. (ر.ک: ایمان و آزادی، ص ۱۹) سه‌گانه‌ای که همواره معرکه آرای متکلمان اسلامی در باب ذات ایمان بوده است. (مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ص ۱۴۱) در اندیشه صوفیان، ایمان عبارت است از اقبال به خداوند و إعراض از اغیار<sup>۴۲</sup>: «و در جمله ایمان بر حقیقت، استغراق کل اوصاف بنده باشد اندر طلب حق، و جمله گرویدگان را بر این اتفاق باید کرد که غلبه سلطان معرفت قاهر اوصاف نکرت بود، و آنجا که ایمان بود، اسباب نکرت منفی بود؛ که گفته‌اند: اذا طَلَعَ الصَّبَاحُ بَطَلَ المَصْبَاحُ. چون صبح منتشر شد جمال چراغ ناچیز گشت، و روز را به دلیل بیان بنمود؛ چنان‌که گفته‌اند: از روز روشن‌تر دلیل نباید. قوله، تعالی: إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا... (نمل / ۳۴).» (کشف المحجوب، ص ۴۲۳؛ جالب توجه آنکه در اللمع، ص ۱۲۸ بایزید این آیه را در وصف معرفت دانسته: «أشار أبو یزید البسطامی رحمه الله حین سئل عن المعرفة فقال إنَّ الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها و جعلوا أعزة اهلها أدلة و كذلك يفعلون»)

ایمان، جهت‌گیری وجودی است که سراسر هستی آدمی را فرا می‌گیرد، و زیستن جدیدی را برای وی به ارمغان می‌آورد. در نظر ایشان، شناخت وحی به الزام عقلی منطقی مربوط نمی‌شود، بلکه این شناخت، گونه‌ای تأثیر با تمام وجود است. سخن وحیانی، سخن خداوند است که مانند خود او «به کلی دیگر» است، و از این رو، ایمان و معرفت بدان نیز متفاوت است. در تماس انسان با وحی، مجموعه وجود آدمی تحت تأثیر قرار می‌گیرد، و از جمله فاهمه وی (ر.ک: ایمان و آزادی، ص ۵۳-۵۸؛ قس. نظر او تو که معتقد است از آنجا که تجربه ایمانی مربوط به امر مقدس ذاتاً توصیف‌ناپذیر است، زبان واصف ایمان به تجارب دیگری نظیر تجارب زیبایی‌شناختی یا معرفتی سمت و سو می‌گیرد. ر.ک: Faith, pelican, p. 253) هم بدین دلیل است که ایمان را هر چه بدانیم—عمل (Act / Work)، وفامندی (Loyalty / Faithfulness)، اعتماد (Confidence / Trust)، سرسپردگی (Submission / Dependence)، تجربه (Experience)، طاعت (Obedience)، باور (Belive/ Credo) و... حامل وجهی معرفتی نیز هست.

۵. تعریف کفر (مفهوم مقابل ایمان) نیز در نگاه متصوفه، غالباً متفاوت از مفهوم رایج آن، و در ارتباط با برداشت صوفیانه ایمان است. به گفته باخرزی: «در اشعار، مراد از این لفظ، کفر دینی که ضد اسلام است، نیست... بقای صفات ذمیمه را در بنده تا [احتمالاً] یا [توجه او به غیر با] احتمالاً [یا] دیدن غیر حق در دارین، یا فاعل افعال غیر حق را دیدن، یا یکدیگر را به ربوبیت قبول کردن و طاعت داشتن، این جمله کفر و شرک مذموم است. و اما کفر محمود آن است که دارین و منزلین را بر دل خود پوشانی، و کافر طاغوت نفس خود شوی تا او مستور فنای صفات خود و استعداد ذاتی خود گردد، و هستی او هیچ نماند. آنگه سر هویت الله پدید آید، و حقیقت ایمان عیان گردد. آنگاه مؤمن حقیقی شوی.» (اوراد الاحباب، ۲/۲۵۲)

۶. مقایسه آرای صوفیان با نظرگاه ایمان‌گرایی و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده: در غرب، مباحث مربوط به تعقل و ایمان از اوان تاریخ مسیحیت، ذهن

اندیشمندان مسیحی را به خود مشغول داشته است. عبارات مشهوری چون «ایمان در پی فهم» و «تمایز آتن از اورشلیم» (دیدگاه‌های آگوستین و تروتولیان در باب ایمان و تعقل. بنگرید به تاریخ تفکر مسیحی، ص ۲۴ و ۸۸) به خوبی این مسئله را به تصویر می‌کشد. بعدها آکویناس، بحث کرد که ایمان، لازمه کنش عقلانی و استدلالی است، در حالی که جان لاک، بر آن بود که ایمان می‌تواند از طریق استدلال حاصل شود (Faith, Wolterstorff, p. 542) این مباحث معمولاً به مسئله فیض (grace) بودن ایمان و سهم اختیار انسانی در آن پیوند می‌خورد (برای شرح مطلب رجوع شود به منبع پیش گفته) در اینجا به دیدگاه کلی صوفیه در باب سهم استدلال در ایمان می‌پردازیم.

چنان‌که گفتیم، ایمان و معرفت- به معنای صوفیانه‌اش- در هم تنیده‌اند.<sup>۴۳</sup> لیکن از آنجا که معرفت را اغلب وهبی دانسته‌اند، و هم از آن روی که متعلق معرفت به شناخت نمی‌آید- بنگرید به صفحات پیشین- تعقل و استدلال صرف نمی‌تواند ایمان‌ساز باشد. غزالی، آغاز سفر روحانی‌اش را چنین توصیف می‌کند: «فَهْدَةُ الْاَصُولِ الثَّلَاثَةِ مِنَ الْاِيْمَانِ [ایمان به خدا، نبوت و آخرت] کانت قد رسخت فی نفسی لا بدلیل معین محرر، بل بأسباب و قرائن و تجارب لاتدخل تحت الحصر تفاصیلها.» (المنقذ من الضلال، ص ۱۲۴) وی خاطر نشان می‌کند که کلام مدرسی تقریباً کاری به زایش ایمان در ضمیر انسان ندارد، و به عکس ایمان به دست آمده از استدلالی مدرسی، به غایت سست و هر لحظه در معرض فرو ریختن به سبب اشکالی جزئی در تفکر است. (مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ص ۱۷۳ و ۱۷۴ که از فیصل التفرقه نقل کرده) وی، عقیده عوام‌الناس را چونان کوهی می‌داند که در برابر آفات و صواعق استوار می‌ماند، و در مقابل، اعتقاد اهل استدلال و کلام را تار رشته‌ای می‌بیند که پیوسته بازیچه باد است.<sup>۴۴</sup> غزالی حتی بر آن است که معجزات نیز تنها ممکن است بخشی از علل ایمان آوردن مؤمنان شوند، و نه دلیل منطقی ایمانشان. چنین پدیده‌هایی، انسان‌های آماده پذیرش ایمان را مدد می‌رساند تا ایمان آورند.<sup>۴۵</sup>

نظر ابن حزم نیز که نزدیک به دیدگاه غزالی و صوفیه است، در اینجا شایان ذکر است. وی بر آن است که شک و استدلال لازمه فرآیند ایمان نیست، زیرا اگر چنین باشد، کسانی که شک می‌کنند و سپس هر چه می‌کوشند نمی‌توانند آن را برطرف سازند، باید همواره از ثمرات ایمان محروم مانند. از سوی دیگر، اظهار می‌کند اگر استدلال، مبنای ایمان است باید مطلقاً بی‌عیب باشد که در این صورت، اکثر انسان‌ها راه به ایمان ندارند. و اگر گفته شود چنین استدلالی لازم نیست، چندان پر قوت باشد، در این صورت فایده استدلالی که به آسانی قابل رد باشد، چیست؟ (قس. اللمع، ص ۴۱۳: «فلو داخل القلوب شک أو مخيلة فيما آمنت به حتى لا تكون به واقفة و بین یدیه منتصبه لبطل الایمان») وی حتی نتیجه‌دهی استدلال را مرهون لطف الهی می‌داند؛ به زعم او به کرات اتفاق می‌افتد که انسانی که استدلال می‌کند به حقیقت می‌رسد، لیکن این در نتیجه عنایت خاص الهی است، و نه به سبب استدلال وی. ابن حزم - آن‌چنان‌که خواهیم گفت در شباهت بسیار با پیروان معرفت‌شناسی اصلاح شده - تعریف علم را به «اعتقاد از طریق ادراک مستقیم حسی یا از طریق استدلال منطقی» مخدوش می‌داند. به گفته وی، جزء اخیر این تعریف، افزوده‌ای خطا و غیر لازم است. به نظر وی علم را تنها باید به عنوان اعتقاد انسان به چیزی همان‌گونه که واقعاً هست، تعریف کرد. بنابراین، کسی که به چیزی آن‌گونه که واقعاً هست، باور دارد، و مورد حمله شک واقع نشده است، نسبت به آن چیز عالم است. اساساً مهم نیست که انسان از طریق گواهی مستقیم حس به این اعتقاد رسیده باشد، یا از طریق شهود عقلی، یا از راه استدلالی قاطع، یا سرانجام از طریق رحمت الهی، و اینکه خدا همان اعتقاد را در نفسش خلق کرده باشد. امری که ابن حزم آن را خلق الهی ایمان در قلب و زمان می‌خواند - (مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ص ۱۷۸-۱۸۱ که از الفصل نقل کرده. گفته اخیر ابن حزم را مقایسه کنید با گفته ابو عبدالله خفیف در تعریف ایمان: «الایمان تصدیق القلوب بما أعلمه الحق من الغیوب» سیرت ابن خفیف، ص ۲۶۷؛ این سخن با کمی اختلاف در ترجمه رساله قشیری، ص ۱۶، و کشف المحجوب، ص ۴۲۴ نیز آمده است).

امروزه پیروان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (Reformed Epistemology) - کسانی چون پلنتینگا، ولترستورف و آلستون - نیز بر آن‌اند که اعتقادات دینی می‌توانند کاملاً معقول و موجه باشند، حتی اگر هیچ قرینه‌ای مؤیدشان نباشد. (عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۲۲) به زعم این گروه، اعتقاد به خدا و متعاقباً ایمان به او می‌تواند اعتقادی واقعاً پایه‌ای و از همان ارزشی برخوردار باشد که اعتقادات مربوط به ادراکات حسی داراست. پیروان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده بر نقش تجربه دینی در شکل‌گیری اعتقادات تأکید می‌ورزند. (برای تفصیل مطلب بنگرید به: همان، فصل هفتم؛ فلسفه دین، ص ۳۱۴-۳۲۳؛ Faith, Wolterstorff, p. 543)

از سوی دیگر، رأی غزالی و ابن‌حزم، موضع پیروان ایمان‌گرایی (Fideism) را به یاد می‌آورد. این گروه، نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌دانند. بر اساس دیدگاه ایمان‌گرایان، بنیانی‌ترین مفروضات در خود نظام اعتقادات دینی یافت می‌شوند. ایمان دینی، خود، بنیان زندگی شخص مؤمن و به تعبیر تیلیخ «پروای واپسین» (Ultimate concern) اوست و نباید به تیغ عقل مثله شود (عقل و اعتقاد دینی، ص ۷۸-۸۵) به پندار کی‌یر کگارد، از سردمداران موضع ایمان‌گرایی، پژوهش عقلی و دینی «فرآیندی تقریبی» (Approximation process) است که شخص در ضمن آن رفته رفته به پاسخ نهایی نزدیک‌تر می‌شود، اما هرگز کاملاً بدان دست نمی‌یابد؛ همیشه قراین دیگری هم وجود دارد که باید مورد ملاحظه قرار گیرد، کتاب‌ها یا مقالات دیگری هم هست که باید مطالعه و ارزیابی شود، و البته این بدان معناست که شخص، تصمیم‌گیری درباره رد یا قبول خداوند را تا ابد به تعویق می‌اندازد. اما شخصی که حقیقتاً نگران روح خود است، می‌داند که هر لحظه‌ای را که بدون خداوند سر کند، ضایع کرده است (همان، ص ۸۰؛ قس. گفته منقول از ابن‌حزم در بالا) در واقع، اگر ما می‌توانستیم وجود خداوند و عشق او نسبت به خودمان را اثبات کنیم، ایمان به خداوند محال می‌شد. (همان؛ قس. گفته هجویری در کشف‌المحجوب، ص ۳۹۸: «ایمان و معرفت را فضل بدان است که غیبی است، چون عینی گردد، ایمان خبر گردد، و اختیار اندر عین آن برخیزد»)

به نظر کگار، شکاکیتی را که به اندیشه می‌تازد، نمی‌توان با به اندیشه در آوردن کامل آن شکست داد، زیرا همان ابزاری که قرار است این کار را انجام دهد، خود مورد پرسش است. با چنین شکاکیتی تنها یک کار می‌توان کرد، و آن گسستن از آن است. (شش متفکر اگزیستانسیالیست، ص ۱۳) در عوض کگار می‌کوشد از مفاهیم دلهره (Anxiety) و یأس (Despair) وجودی انسان، بنیانی برای ایمان بسازد (Existentialism, p. 493) به زعم او، حال که مجموعه قراین و براهین مؤید اعتقاد به خدا ابترند، شخص باید خویشتن را متعهد سازد، و به تعبیر دیگر، به درون ایمان جست بزند (Leap of faith). (عقل و اعتقاد دینی، ص ۸۰ و ۸۱)

در واقع، همین نابسندگی در شناخت خداوند است که وجهی از «تصمیم» و انتخاب به ایمان می‌بخشد. «موضوع یک انتخاب والا، به گونه‌ای آرمانی و غیرقطعی، در طبیعت چیزها نهفته است؛ و هر چه واقعیت آن غیرقطعی‌تر باشد، چسبیدن انسان به آن در درون ذهن نیز پرشورتر است»؛ «آزادی و انتخاب بر ناکاملی شناخت، بر نبود یقین دلالت می‌کند.» (شش متفکر اگزیستانسیالیست، ص ۳۰ و ۶۹) به واسطه همین وجه انتخابی، ایمان- چونان که معرفت- نمی‌تواند تقلیدی باشد: «هر که ایمان به تقلید دارد، و حقیقت طلب نکند، و دلایل توحید نجوید، از راه نجات بیفتد.» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۳؛ نیز ر.ک: ایمان و آزادی، ص ۴۰) بدین تفصیل، اگر چه ایمان، موهبت رایگانی و از سر لطف خداوند (ر.ک: مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ص ۱۷۳) دانسته شده، به گونه‌ای متناقض‌نما، انتخاب انسانی را نیز محتوی است: «گروهی ایمان را همه از حق می‌گویند، و گروهی همه از بنده... به حقیقت ایمان فعل بنده باشد، به هدایت حق مقرون... گوش، هدایت حق بود، و گرویدن فعل بنده.» (کشف المحجوب، ص ۴۲۲)

شبهات دیدگاه‌های صوفیه به آنچه در بالا از پیروان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و ایمان‌گرایان گفته آمد، سبب آن است که انتقادات معطوف به این اندیشه‌ها متوجه آرای متصوفه نیز گردد. نقد و جرح این آرا مقال و مجالی دیگر می‌طلبد. در آنچه آمد، کوشیدیم کلیتی از دیدگاه اهل تصوف را در باب معرفت و ایمان به



دست دهیم. آن گونه که گفته شد، معرفت و ایمان صوفیانه، مفاهیمی بسیار تجربی و شخصی، تنیده در احوال، ملازم با سلوک، پویا، افاضی و به کل متفاوت با برداشت اهل مدرسه و متکلمین اند. معرفت و ایمان صوفیانه، اموری آسان‌یاب و تقلیدی نیستند. شاید نیل به چنین ایمانی آن چنان دشوار باشد که آن صوفی صحابی را بر آن می‌داشت نیمه‌شبان بر در اصحاب چنین بخواند: «تعالوا حتی نُؤمن ساعة».<sup>۴۶</sup>

### پی‌نوشت‌ها:

۱. semantic field یا semantic domain
۲. به گفته ابوعلی دقاق: «معرفة رسمية كقطرة وسمية لا علیلاً تشفی و لا غلیلاً تسقی» (ر.ک: نفحات الانس، ص ۹۱؛ طبقات الصوفیه، ص ۲۵۲)
۳. «ان العلم الذى فضله العلماء و اعظموا ذكره و خطره... إنما هو العلم بالله تعالى الدال على الله تعالى الراد إليه.» (قوت القلوب، ۲۸۳/۱)
۴. ابوبکر یزدانیار معرفت را چنین تعریف کرده: «المعرفة تحقّق القلب بوحدانیه الله.» (ر.ک: نفحات الانس، ص ۱۸۷؛ طبقات الصوفیه، ص ۴۶۳) «معرفت چیست؟ اول استقامت دوستی، غایت آن توحید.» (طبقات الصوفیه، ص ۴۳۸)
۵. «العلم بالله تعالى و الايمان به قرینان لایفترقان»، «العلم ظاهر الايمان یكشفه و یظهره و الايمان باطن العلم یهیجه و یشعله.» (قوت القلوب، ۲۷۴/۱ و ۲۷۵)
۶. «فالایمان مدد العلم و بصره و العلم قوّة الايمان و لسانه.» (همان، ۲۷۵)
۷. «و اما عارف و معرفت عبارت از آن است که سالک حاضر نفس خود گردد، و احوال بر او ظاهر شود؛ و معارف احوالی باشد که بر او ظاهر گردد.» (مجمع البحرین، ص ۴۹۲)
۸. «المعرفة اصل لكلّ حال بُعث فی القلوب من احوال الايمان.»
۹. [ابوبکر وراق:] «هر که را درست شود معرفت به خدای، هیبت و خشیت بر او ظاهر گردد» (تذکره الاولیا، ص ۵۳۸)؛ «معرفت خوف اقتضا کند» (همان، ص ۲۱۷)؛ [ابراهیم خواص:] «الخوف دلیل المعرفة» (مصباح الهدایه، ص ۳۷۳)؛ [ابوعلی دقاق] گفت: صاحب معرفت باش به خدای تا همیشه شاد باشی» (همان، ص ۶۵۶؛ قس. صوفی‌نامه، ص ۱۷۰ و گفته جنید در

طبقات الصوفیه، ص ۶۴۹: «من عرف الله لا يكون مسروراً ابداً»؛ نیز قس. قول شبلی در همان جا: «من عرف الله لا يكون مهموماً ابداً» که دقیقاً بر خلاف گفته جنید است؛ «من عرف الله غرق فی بحر الحزن و السرور.» (طبقات الصوفیه، ص ۶۴۹؛ قس. روح الارواح، ص ۱۴۷: «من عرف الله زالت احزانه» و «من عرف الله طالت احزانه»)

۱۰. توحید نیز چنین است؛ [ابویعقوب نهرجوری:] «من أخذ التوحید بالتقلید فهو عن الطريق بعيد.» (طبقات الصوفیه، ص ۳۴۲) چنان که خواهیم گفت، ایمان صوفیه نیز این گونه است.

۱۱. «المعرفة امواج تسقط و ترفع و تحط من عرف الله، فليله بلا صبح و بحره بلا شط.» (روح الارواح، ص ۱۲۳؛ نیز ر.ک: ص ۲۲۱)

۱۲. «نزدیک این قوم، معرفت، غیبت بنده واجب کند از نفس او» (ترجمه رساله ششیریه، ص ۵۴۲؛ [طاهر مقدسی:] «حدّ المعرفة التجرد من النفوس و تدبیرها» (طبقات الصوفیه، ص ۳۳۵)؛ [جعفر صادق(ع):] «من عرف الله أعرض عما سواه» (کشف المحجوب، ص ۱۱۶)؛ «إذا عرفه الحق آياه أوقف المعرفة حيث لا يشهد محبة و لا خوفاً و لا رجاء و لا فقراً و لا غنى.» (التعرف، ص ۱۳۴)

۱۳. «و سئل سفیان عن العلم ما هو؟ فقال هو الورع.» (قوت القلوب، ۲۸۵/۱)

۱۴. «عبدالله ابن مبارک: [من تهاون بالفرائض عوقب بحرمان المعرفة.» (عوارف المعارف، ص ۲۷۸؛ مصباح الهدایه، ص ۲۰۷)

۱۵. «به نزدیک این گروه معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او، پس صدق در معاملت با خدای تعالی به جای آرد.» (ترجمه رساله ششیریه، ص ۵۴۰)

۱۶. «عبدالله ابن مبارک: [و هر که فرایض آسان گیرد، از معرفتش محروم گردانند.» (تذکره الاولیا، ص ۲۱۸؛ قس. پی نوشت ۱۳)

۱۷. «قال رجلٌ للنوری: ما الدلیل علی الله؟ قال: الله. قال: فما العقل؟ قال: العقل عاجز و العاجز لا یدلّ إلّا علی عاجز مثله.» (التعرف، ص ۶۳)

۱۸. «لا یعرف الحقّ إلّا من یعرفه لا یعرف القدمی المحدث الفانی» (التعرف، ص ۶۵؛ نیز اللمع، ص ۶۳)؛ «روا بود که محدث به چون خودی رسد، روا نبود که به آفریدگار خود رسد با وجود وی.» (کشف المحجوب، ص ۳۹۵)

۱۹. «قومی از امت می گویند که خدای را به عقل توان شناخت، و قومی گویند که خدای را به تعلیم توان شناخت، و این هر دو از سر تعصب و حسد و عصبیت خاسته است... اگر به عقل توانستی شناخت، همه عاقلان خدای شناس بودندی و نیستند.» (روضه المذنبین، ص ۱۵ و ۱۶)

عبادی در استدلالی مشابه، در تفسیر آیه ۶ از سوره بقره (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ...) می‌آورد: «و بدین تفاوت درست شود که معرفت به عقل حاصل نشود که بیگانگان عاقل هستند» (صوفی‌نامه، ص ۱۶۷ و ۱۶۸)؛ نیز قس. استدلال هجویری: «اگر دلیل علت معرفت بودی، بایستی تا هر که مستدل بودی، عارف بودی» (کشف المحجوب، ص ۳۹۹)؛ «اثبات استدلال عقل، تشبیه آمد و نفی آن تعطیل» (همان، ص ۳۹۵)؛ [ابوالحسن نوری: «اهل المعرفة عرفوا القليل من القليل، لأنهم عرفوا الدليل او السبيل و الحق وراء ذلك» (اسرار التوحید، ۲۶۰/۱)

۲۰. [ابوبکر قبانی: «مائیة المعرفة مائیة المعروف» (طبقات الصوفیه، ص ۶۴۹)؛ [جنید: «المعرفة وجود جهلك منذ قیام علمه. قيل له زدنا، قال هو العارف و هو المعروف» (همان، ص ۶۴۰)؛ نیز ر.ک: نفحات الانس، ص ۵)

۲۱. «اثبات سبب مر عارفان را اندر معرفت زَنار باشد و التفات به غیر معروف، شرک.» (کشف المحجوب، ص ۳۹۹)؛ نیز ر.ک: ص ۳۹۴)

۲۲. «إن أصل المعرفة موهبة» (اللمع، ص ۶۳)؛ «به نزدیک اهل سنت و جماعت، صحّت عقل و رؤیت آیت، سبب معرفت است نه علت آن؛ که علت آن جز محض عنایت و لطف مشیّت خداوند نیست» (کشف المحجوب، ص ۳۹۳)؛ [پیامبر(ص): «عرفتُ ربِّي بریّی و لو لا فضل ربِّي ما عرفتُ ربِّي» (مرصادالعباد، ص ۵۱)؛ نیز ر.ک: ص ۲۴۰ و روح الارواح، ص ۵۹۳)؛ [علی(ع): «عرفتُ الله بالله و عرفتُ ما دون الله بنور الله» (کشف المحجوب، ص ۳۹۳)؛ در صوفی‌نامه، ص ۱۶۶ به خلیفه نخست نسبت داده شده)؛ [ابوالعباس قصاب: «عرفنا الله ذاته بفضله» (تذكرة الاولیا، ص ۶۴۱)؛ «فلم يكن للعقل طريق إلى معرفته إلّا به» (اسرار التوحید، ۳۰۷/۱)؛ [ابوالحسن نوری: «لا دلیل علی الله سواه» (کشف المحجوب، ص ۳۹۴)؛ «معرفت به محض هدایت حاصل شود.» (صوفی‌نامه، ص ۱۶۸)

۲۳. «كسب خلق را اندر آن [معرفت] سبیل نیست» (کشف المحجوب، ص ۳۹۵)؛ «جز به نور هدایت هادی او را نتوان شناخت، و آن به کسب بنده نیست بلکه به شرح دل است، و عطای خدای است عزّ و جلّ.» (روضه المذنبین، ص ۱۸)

۲۴. «علم بالله علم معرفت است که همه اولیای او، او را بدان دانسته‌اند و تا تعریف و تعرّف او نبود، ایشان وی را ندانسته‌اند» (کشف المحجوب، ص ۲۵)، «و [جنید] گفت: معرفت دو قسم است: معرفت تعرّف است و معرفت تعریف. معرفت تعرّف آن است که خود را با ایشان آشنا

- گرداند، و معرفت تعریف آن است که ایشان را بشناسد.» (تذکرة الاولیا، ص ۴۴۲)
۲۵. «و قالوا السرّ محلّ المشاهدة و الروح محلّ المحبة و القلب محلّ المعرفة.» (عوارف المعارف، ص ۴۵۴)
۲۶. «شرط رونده آن است که تا به معرفت نرسد، قناعت نکند و در معرفت ساکن نشود، و هر چند بیشتر داند، بیشتر طلبد، و هر چند از کاس مهر، شراب معرفت بیشتر خورد بیشتر خواهد» (صوفی نامه، ص ۱۷۰)؛ [شبلی:] «معرفة الله يحتاج إلى دوام ذكره.» (شرح التّعرف، ص ۲۳۴)
۲۷. «و کم من الفرق... بین أن يعرف حد السكر... و بین أن يكون سكران، بل السكران لا يعرف حد السكر و علمه و هو سكران و ما معه من علمه من شيء و الصّاحی يعرف حد السكر و اركانه و ما معه من السكر شيء.» (المنقذ من الضلال، ص ۱۲۳؛ قس. عوارف المعارف، ص ۳۵: «و هی علوم ذوقية لا يكاد النظر يصل اليها بذوق و وجدان، كالعلم بكيفية حلوة السكر لا يحصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه»)
۲۸. [بایزید:] «مردمان علم از مردگان گرفتند، و ما از زنده ای علم گرفتیم که هرگز نمیرد.» (تذکرة الاولیا، ص ۲۰۰)
۲۹. «شبلی را پرسیدند از معرفت. گفت: اولش خدای بود، و آخرش را نهایت نباشد» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۵۴۲؛ نیز ر.ک: تذکرة الاولیا، ص ۶۳۲)؛ «و حُكى عن الجنيد أنه قال أشرف كلمة في التوحيد قول ابي بكر: سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته» (اللمع، ص ۱۷۲؛ كشف المحجوب، ص ۴۱۶؛ در اسرار التوحيد- ۱/۲۴۴- این گفته از قول پیامبر ص نقل شده)؛ [ابوبکر:] «العجز عن درك الإدراك إدراك» (روح الارواح، ص ۴۹۳؛ طبقات الصوفیه، ص ۱۶۴؛ مصراعی است از بیت: «العجز عن درك الإدراك إدراك و الوقف في طرق الأخيار إشراك» که در صفحه ۲۸ كشف المحجوب آمده است)؛ «و قال ابويزيد رحمه الله تعالى من أشار اليه بعلم فقد كفر، لأن الإشارة بعلم لا تقع إلا على معلوم و من أشار اليه بمعرفة فقد أُلحد لأن الإشارة بالمعرفة لا تقع إلا على محدود» (اللمع، ص ۲۹۵)؛ [ابوسعید اعرابی:] «المعرفة كلّها الإعتراف بالجهل» (نفحات الانس، ص ۲۲۷؛ طبقات الصوفیه، ص ۶۳۵؛ قس. گفته ابوالعباس عطا در همان صفحه: «المعرفة بلا معرفة ثبوت الحقيقة المعرفة»؛ «خداوند را تعالی به کمال او کس نداند، همگان او را چنان دانند که هست، و چندان دانند که نجات یابند، اما دعوی کمال نکنند.» (صوفی نامه، ص ۱۶۸)

۳۰. [ابوسلیمان دارائی:] «معرفت به خاموشی نزدیک‌تر است که به سخن گفتن» (تذکره الاولیا، ص ۲۸۲)؛ [جنید:] «مَنْ عرف الله کلّ لسانه» (کشف المحجوب، ص ۵۲۳)؛ در تذکره الاولیا یک‌بار- ص ۱۹۹- از قول بایزید و در جای دیگر- ص ۲۱۷- از قول عبدالله ابن مبارک نقل شده است؛ [ابوبکر واسطی:] «مَنْ عرف الله انقطع بل خرس و انقمع» (کشف المحجوب، ص ۴۰۴)؛ «مَنْ عرفه لم یصفه و مَنْ وصفه لم یعرفه.» (روح الارواح، ص ۴۱۷)؛ نیز ر.ک: ص ۵۳۱: «من عرفه عرف أنه وراء ما وصفه»

۳۱. «و محمد ابن واسع گوید در صفت عارف رحمة الله علیه: مَنْ عرفه قلّ کلامه و دام تحیره. آن‌که بشناخت، سخنش اندک است و حیرتش مدام، از آنکه عبارت از چیزی توان کرد که اندر تحت عبارت گنجد» (کشف المحجوب، ص ۴۰۳)؛ قس. تذکره الاولیا، ص ۵۸: «[محمد ابن واسع] گفت: هر که او را بشناخت، سخنش اندک شد و تفکرش [در بعضی نسخ «تحیرش»، که با توجه به آنچه در کشف المحجوب آمده، بر نسخه اساس مرجح است] دایم گشت»؛ [شبلی:] «المعرفة دوام الحيرة» (همان، ص ۴۰۱)؛ [ذوالنون:] «الكلام فی حقيقة المعرفة حيرة» (نفحات الانس، ص ۱۳۰)؛ [ابویعقوب نهرجوری:] «أعرف الناس بالله أشدهم تحيراً» (طبقات الصوفیه، ص ۳۴۲)؛ نفحات الانس، ص ۱۳۲)؛ قس. تذکره الاولیا، ص ۱۵۱: «و [ذوالنون] گفت: آن‌که عارف‌تر است به خدای، تحیر او در خدای سخت‌تر است»؛ «سهل ابن عبدالله گوید: غایت معرفت دو چیز است: دهشت است و حیرت.» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۵۴۵)؛ تذکره الاولیا، ص ۳۱۷)

۳۲. «زینهار که به معرفت مدعی نباشی. یعنی اگر مدعی باشی کذاب باشی... در این معنی ذوالنون گفته است که: اکبر ذنبی معرفتی ایاه.» (تذکره الاولیا، ص ۱۵۱)؛ در طبقات الصوفیه- ص ۶۴۶- به جنید و خراز نسبت داده شده) ظاهراً معنای گفته جنید، «معرفت مکر خدای است یعنی هر که پندارد که عارف است، ممکور است» (همان، ص ۴۴۲) نیز همین است.

۳۳. «آموختن جمله علوم بر مردم فریضه نه، چون علم نجوم و طب و علم حساب و صنعت‌های بدیع و آنچه بدین مانند. به جز از این، هر یک بدان مقدار که به شریعت تعلق دارد: نجوم مر شناخت وقت را اندر شب و طب مر إحتما را...» (کشف المحجوب، ص ۱۷)؛ [ابوالحسن نوری:] «إنّما العلم يُطلب لأداء الخدمة.» (همان، ص ۳۹۴)

۳۴. نجم رازی علم لاینفع را دو نوع دانسته: «یکی علم شریعت چون بدان کار نکنند، نافع نباشد؛ اگرچه آن فی‌نفسه نافع بود، و دوم، علم نجوم و کهنات، و انواع علوم فلسفه که آن را

حکمت می خوانند، و بعضی با کلام برآمیخته اند، و آن را اصول نام کرده تا به نام نیک، کفر و ضلالت در گردن خلق عاجز کنند. و این نوع غیر نافع است فی ذاته، و اگر بدان عمل کنند، مهلک و مغوی و مضل بوند. و بسی سرگشتگان بدین علم از راه دین و جاده استقامت بیفتادند به غرور. آنک ما علم معرفت و شناخت حقیقت حاصل می کنیم، و ندانستند که معرفت حق به قرائت و روایت حاصل نشود. (مرصادالعباد، ص ۴۸۶)

۳۵. «اما علم بنده باید که در امور خداوند تعالی باشد و معرفت وی.» (کشف المحجوب، ص ۲۱)  
۳۶. [پیامبر(ص):] «... فکما لا یکمل الشجرة إلا بثمره طيبة لا یکمل الايمان إلا بالكف عن محارم الله.» (روح الارواح، ص ۱۲۳)

۳۷. «و ایمان به تقلید هرگز از شرک خالی نباشد.» (روضه المذنبین، ص ۱۷)  
۳۸. «ایمان و معرفت عطای خدای عزّ و جلّ می باید دانست» (روضه المذنبین، ص ۱۸)؛ «اما به حقیقت بیاید دانست که ایمان بنده بی هدایت خدای، همچون ایمان منافقان است» (همان)؛ [برخی بزرگان طریقت:] «لا یعرفه أحداً إلا من تعرّف إليه و لا یوحده إلا من توخّده و لا یؤمن به إلا من لطف به» (روح الارواح، ص ۴۱۶)؛ [محمد ابن خفیف:] «الایمان تصدیق القلب بما أعلمه الغیوب.» (کشف المحجوب، ص ۴۲۴)

۳۹. کلابادی از قول برخی مشایخ نقل می کند که حقایق ایمان چهار است، و از آن جمله «وجدت بلا وقت... أن یكون مشاهداً للحقّ فی کلّ وقت». وی با اشاره به آیه ۱۳۶ از سوره نساء (یا ایّها الذین آمنوا آمنوا باللّهِ وَرَسُولِهِ...) از قول ابوالقاسم بغدادی نقل می کند: «ألا ترى أنّه أمرهم بتکریر العقود عند کلّ خطرة و نظرة فقال: یا أيها الذین...» (التعرّف، ص ۸۲ و ۸۳)

۴۰. [محمد(ص):] «جدد ایمانک بکرة و عشياً.» (شرح التعرّف، ص ۱۰۳۶)

۴۱. [محمد(ص):] «کفر یزول خیر من ایمان لا یدوم.» (همان، ص ۲۲۵)

۴۲. [ابوالحسن نوری:] «الایمان عقد القلب بنفی جمیع ما توکّلت القلوب إليه من المنافع و المضارّ سوی الله تعالی» (نفحات، ص ۳۹۲)؛ ترکیب «عقد القلب» در این تعریف نظریه اشاعره را به یاد می آورد؛ «من صحّ ایمانه لم ینظر إلى الكون و ما فیہ... فسألْتُ بعض مشائخنا عن الايمان فقال: هو أن يكون الكلّ منك مستجيباً فی الدعوة مع حذف خواطر الانصراف عن الله بسرّک، فتكون شاهداً لما له غائباً عما لیس له» (التعرّف، ص ۸۲ و ۸۳)؛ «ایمان آوردن به خدای اقبال آوردن به حق تعالی است، و درست نگردد اقبال آوردن مگر به اعراض از غیر حق. پس هر چیزی که سرّ خویش به وی مشغول کردی جز حق، به همان مقدار اعراض آوردی از حق

- تعالی، و نقصان آوردی اندر ایمان. چون ایمان اقبال باشد، و اعراض ضد وی، و الضدان لایجتماعان.» (ایمان و آزادی، ص ۲۰ که از خلاصه شرح التعمرف نقل کرده)
۴۳. «و ضعف الایمان و قوته و مزیده و نقصه بمزید العلم بالله عزّ و جل و نقصه و قوته و ضعفه... کما لا یصلح الزرع إلّا بالماء و التراب، كذلك لا یصلح الایمان إلّا بالعلم و العمل.» (قوت القلوب، ۱/۲۷۵)
۴۴. «فقس عقیده اهل الصلاح و التقی من عوام الناس بعقیده المتکلمین و المجادلین، فترى اعتقاد العامی فی الثبات كالطود الشامخ لا تحرکه الدواهی و الصواعق و عقیده المتکلم الحارس اعتقاده بتقسیمات الجدل، کخیط مرسل فی الهواء تفيئه الرياح مرّة هكذا و مرة هكذا.» (قواعد العقائد، ص ۷۸)
۴۵. «اطلب الیقین بالنبوة لا من قلب العصا ثعباناً و شقّ القمر فإن ذلك اذا نظرت إليه وحده لم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ربما ظننت أنه سحر و تخییل... فلیکن مثل هذه الخوارق إحدى الدلائل و القرائن فی مجلة نظرك حتى یحصل لك علم ضروری.» (المنقذ من الضلال، ص ۱۳۳؛ نیز ر.ک: ایمان و آزادی، ص ۵۳)
۴۶. «معاذ جبل هر نیمه شب به درهای صحابه می رفت که تعالوا نؤمن ساعة.» (صوفی نامه، ص ۱۸۲؛ نیز ر.ک: روح الارواح، ص ۴۹۴؛ مصباح الهدایه، ص ۳۸)

## منابع

- قرآن کریم.
- اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید؛ محمد ابن منور میهنی، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۱، آگاه، تهران ۱۳۶۷.
- اوراد الاحباب و فصوص الآداب؛ ابوالمفاخر یحیی باخرزی، به کوشش ایرج افشار، چ ۱، دانشگاه تهران تهران ۱۳۴۵.
- ایمان و آزادی؛ محمد مجتهد شبستری، چ ۵، طرح نو، تهران ۱۳۸۴.
- تاریخ تصوف در اسلام؛ قاسم غنی، چ ۱۰، زوار، تهران ۱۳۸۶.
- تاریخ تفکر مسیحی؛ تونی لین، ترجمه روبرت آسریان، چ ۳، نشر و پژوهش فرزانه روز، تهران ۱۳۸۶.

- تاریخ فلسفه (جلد نخست)؛ فردریک کاپلستون، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، چ ۵، سروش، تهران ۱۳۸۵.
- تذکرة الاولیا؛ فریدالدین عطار، تصحیح محمد استعلامی، چ ۱، زوار، تهران ۱۳۴۶.
- ترجمه رساله قشیریه؛ ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۱، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۵.
- التعرف لمذهب أهل التصوف؛ ابوبکر ابن ابی‌اسحاق کلابادی، متن و ترجمه محمدجواد شریعت، چ ۱، اساطیر، تهران ۱۳۷۱.
- روح‌الارواح فی شرح اسماء الملك الفتح؛ شهاب‌الدین ابوالقاسم سمعانی، تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، چ ۱، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- روضة المذنبین و جنة المشتاقین؛ احمد جام نامقی، تصحیح علی فاضل، چ ۳، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۷.
- سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی؛ ابوالحسن دیلمی، ترجمه فارسی رکن‌الدین یحیی شیرازی، تصحیح ا. شیمیل طاری، به کوشش توفیق سبحانی، چ ۱، بابک، تهران ۱۳۶.
- شرح التعرف لمذهب التصوف (نورالمربدین و فضیحة المدعین)؛ ابوابراهیم اسماعیل مستملی بخاری، تصحیح و تحشیه محمد روشن، چ ۱، اساطیر، تهران ۱۳۶۱-۱۳۶۵.
- شش متفکر اگزستانسیالیست؛ ج. ه. بلاکهام، ترجمه محسن حکیمی، چ ۶، مرکز، تهران ۱۳۸۷.
- صوفی‌نامه (التصفیه فی احوال المتصوفه)؛ قطب‌الدین ابوالمظفر عبّادی، تصحیح غلامحسین یوسفی، چ ۱، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۷.
- طبقات الصوفیه؛ عبدالله انصاری هروی، مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی، چ ۱، توس، تهران ۱۳۶۲.
- عقل و اعتقاد دینی؛ مایکل پترسون و دیگران، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ ۶، طرح نو، تهران ۱۳۸۸.
- عوارف المعارف؛ عبدالقاهر ابن عبدالله سهروردی، دارالکتاب العربی، بیروت ۱۹۶۶م.
- فلسفه دین؛ ویلیام رو، ترجمه قربان علمی، چ ۱، آیین (انتشارات دانشگاه تربیت معلم آذربایجان)، تبریز ۱۳۸۱.



- قواعد العقائد؛ ابومحمد غزالی، تحقیق و تعلیق موسی محمد علی، الطبعة الثانية، عالم الكتب، بیروت ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- قوت القلوب فی معاملة المحبوب؛ ابوطالب مکی، الطبعة الاولى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، مصر، ۱۹۶۱م.
- كشف المحجوب؛ ابوالحسن علی ابن عثمان هجویری، تصحیح محمود عابدی، چ ۴، سروش، تهران ۱۳۸۷.
- اللمع فی التصوف؛ ابونصر سراج طوسی، تحقیق عبدالحلیم محمود و عبدالباقی سرور، دارالکتب الحدیثه، مصر ۱۹۶۰م.
- مجمع البحرین؛ شمس الدین ابراهیم ابرقوهی، به اهتمام نجیب مایل هروی، چ ۱، مولی، تهران ۱۳۶۴.
- مرصاد العباد؛ نجم رازی، به اهتمام محمدامین ریاحی، چ ۸، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۹.
- مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه؛ عزالدین محمود ابن علی کاشانی، تصحیح جلال الدین همایی، چ ۷، هما، تهران ۱۳۸۶.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم؛ محمدفؤاد عبدالباقی، الطبعة الثامنة، مطبعة نوید اسلام، قم ۱۴۲۵ق/۱۳۸۷.
- مفهوم ایمان در کلام اسلامی؛ توشی هیکو ایزوتسو، ترجمه زهرا پورسینا، چ ۲، سروش، تهران ۱۳۸۰.
- منازل السائرين؛ عبدالله انصاری هروی، بر اساس شرح عبدالرزاق کاشانی، ترجمه و توضیح علی شیروانی، چ ۱، طه، تهران ۱۳۸۷.
- المنقذ من الضلال؛ ابومحمد غزالی، به کوشش عبدالحلیم محمود، الطبعة الثانية، دار الکتب اللبنانی، بیروت ۱۹۸۵م.
- نفعات الانس؛ نورالدین عبدالرحمن جامی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چ ۴، اطلاعات، تهران ۱۳۸۲.
- *Marifa*; R. Arnaldez, The Encyclopedia of Islam (New Edition), v.6, Leiden, 2000
- *Iman*; L. Gardet, The Encyclopedia of Islam (New Edition), v.3, Leiden, 2000
- *Existentialism*; Charles B. Guignon, Routledge Encyclopedia of Philosophy (General editor: Edward Craig), v.3, London, 1998

- *Faith*; Jaroslav Pelikan, Encyclopedia of Religion (Editor in chief: Mircea Eliade), v.7, New York, Macmillan Publishing Company, 1987
- *Iman and Islam*; Jane I. Smith, Encyclopedia of Religion(Editor in chief: Mircea Eliade), v.7, New York, Macmillan Publishing Company, 1987
- *Faith*; Nicholas P. Wolterstorff, Routledge Encyclopedia of Philosophy (General editor: Edward Craig), v.3, London, 1998.