

جایگاه عرفان در حوزه علمی هرات، وضعیت مطلوب

و وضعیت موجود

مهدی افضلی^۱

چکیده

عرفان واژه‌ای است که بعد از قرن چهارم بر مسلک متصوفین اطلاق شد. منظور از عرفان بیشتر جنبه‌های علمی و فرهنگی است؛ برخلاف کلمه صوفی که بیشتر بر جنبه اجتماعی ناظر است. این دو کلمه گاهی به معنای مترادف هم نیز استعمال شده است. از آنجاکه عرفان و تصوف هم در بعد فرهنگی و علمی و هم در بعد اجتماعی آموزه‌های ارزشمندی ارائه می‌کند و هر بنده‌ای برای رسیدن حق، ناگزیر است به آن متمسک شود، جایگاه تحقیق در این موضوع تثبیت می‌شود. در این تحقیق، تلاش شده که جایگاه مطلوب و موجود عرفان به عنوان یک علم در مدارس علوم دینی شیعی هرات بررسی شود. تبیین هویت عرفان اسلامی و وضعیت مطلوب آن در میان حوزه‌های علمیه به روش کتابخانه‌ای از آثار بزرگان استنباط شده و وضعیت موجود آن، به روش میدانی از طریق پخش پرسشنامه میان طلاب و تحلیل پاسخ‌های آن مشخص شده است. نتایج به دست آمده بیانگر آن است که حوزه‌های علمیه به عنوان مراکز تخصصی علوم دینی، باید علاوه بر فقه، اخلاق و کلام، آموزه‌های عرفانی را به عنوان باطن علوم شرعی نیز ترویج نمایند؛ اما در حوزه‌های علمیه هرات به این مهم توجه لازم نشده و آشنایی طلاب نسبت به این علم پایین‌تر از حد انتظار است.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، تصوف، وحدت الوجود، حوزه علمیه هرات

۱. کارشناسی ارشد رشته ادیان و عرفان، دانشگاه بین المللی اهل بیت (ع) - تهران و مدرس مدرسه علمیه جعفریه هرات.

مقدمه

انسان نمونه‌ای از وجود متعالی است که در عالم غیب از اول بوده و تا آخر خواهد بود. بر اساس باورهای دینی این وجود متعالی منزّه از هر عیب و نقص بوده و تمامی کمالات را دارا است. او از سر لطف موجودی به نام انسان را آفرید، برایش اهدافی مشخص کرد و برای رسیدن به آن هدف، ابزار و راهنمایی‌های لازم را نیز عنایت کرد. مهم‌ترین ابزار دستیابی به اهداف انسانی، همان حواس ظاهری، عقل و قلب است که مسئولیت هدایت آن‌ها را خداوند^(ع) از طریق وحی به عهده دارد. انسان‌ها برای نائل شدن به مهم‌ترین اهداف خود از قبیل شناخت خدا، انسان، جهان و نحوه ارتباط میان آن‌ها، از ابزار متعددی استفاده می‌کنند. هرچند بعضاً در تعیین ابزار شناختی اختلاف کرده‌اند که سبب ظهور گروه‌ها و علوم مختلف معرفتی شده است. برخی فقط وحی و سخنان پیامبران را برای تحصیل معرفت می‌پذیرند که به نام اصحاب نقل مشهورند. عده‌ای دیگر فقط سعی دارند با ابزار عقل به این مهم دست یابند که به نام فلاسفه یاد می‌شوند. گروه دیگر قلب را بهترین وسیله شناخت معرفتی می‌کنند که از آن‌ها به نام عارف تعبیر می‌کنند. جمعیت کثیر دیگر دو یا سه مورد فوق‌الذکر (نقل، عقل و قلب) را در امور شناختی تأثیرگذار می‌دانند و به آن‌ها تمسک می‌جویند.

هریک از گروه‌های فوق‌الذکر در یک برهه زمانی خاص با اقتضای شرایطی اظهار وجود نموده و شهرتی به دست آوردند؛ اما پس از مدتی به نحوی کم‌فروغ شده‌اند. بعد از عصر پیامبر اسلام در قرون اولیه با توجه به اینکه مسائل اسلامی گستره زیادی نداشت، عده‌ای بر آن شدند که احادیث پیامبر و قرآن برای پاسخگویی به تمام مسائل کفایت می‌کند. لذا از پذیرش استدراکات عقلی اباورزیدند. در عالم واقع اهل حدیث مهم‌ترین ممثل این باور میان جوامع اسلامی قرون اولیه‌اند. شهرستانی پیشوایان این مسلک را مالک بن انس (متوفی ۱۷۹ق)، محمد بن ادریس شافعی (متوفی ۲۰۴ق)، سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ق)، احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ق) (شیرازی، ۱۹۷۰: ۶۸، ۷۱، ۸۴، ۹۱) و اصحاب آن‌ها معرفی می‌کند (شهرستانی،



۱۳۵۰: ۱۶۲) که عموماً در قرون اول تا سوم زندگی می کردند.

گروه دیگری که بعدها ظهور کرد و جوامع علمی اسلامی را تحت تأثیر قرار داد، فلاسفه بود. به صورت کلی دو نوع فلسفه مشایی و اشراقی در جهان اسلام مطرح شد. فلسفه مشایی منسوب به شیخ الرئيس ابوعلی سینا است که محقق دوانی او را صاحب نظام فلسفی استوار و کامل دانسته است؛ (دوانی، ۱۳۷۳: ۹۳) اما فلسفه اشراق به وسیله شیخ شهاب الدین سهروردی (مقتول ۶۲۳ق)، (سهروردی، ۱۳۶۴: چهارده) در کتاب حکمت الاشراق مطرح شد. بعد از فلاسفه، ابن عربی با تبیین شهود و تنظیم آموزه های آن عرفان نظری را به وجود آورد. به گفته برخی قبل از ابن عربی عرفان نظام مند نبود، بلکه فقط در قالب کلمات قصار و شطحیات مشایخ صوفیه وجود داشت، ولی ابن عربی از آن ها یک نظام فکری منسجم ساخت. (رحیمیان، ۱۳۹۷: ۱۵) این مسلک توسط شاگردان ابن عربی خصوصاً بعد از حملات مغولان به علت فراهم شدن شرایط مناسب، به عنوان جهان بینی غالب در جهان اسلام مطرح شد و حدوداً تا قرن دهم سایر علوم اسلامی را تحت شعاع قرار داد. از حدود دوالی سه قرن به این سو، فقه و اصول که از اول ظهور اسلام در کنار سایر علوم به حیات و رشد خود ادامه داده بود، پشتتاز جوامع اسلامی شد. بعدها فقها با جامع نگری بیشتری نسبت به سایر علوم سعی کردند، تمام علوم معرفتی اسلامی را زیر چتر فقهی نگهدارند و آن ها را در قالب شریعت اسلامی به پویایی برسانند. از این رو ما در قرن اخیر شاهد ظهور فیلسوفان و عارفان مشهوری از مرکزیت حوزه علوم دینی هستیم؛ عارفان و فیلسوفانی همچون علامه طباطبائی، امام خمینی و آیت الله جوادی آملی.

در تحقیق حاضر نگارنده بر آن است که حقیقت عرفان و کیفیت تعامل حوزه های علمیه هرات با آن را ارزیابی نماید. مراد از کلمه عرفان در اینجا بیشتر جنبه علمی آن یعنی عرفان نظری است، هر چند عمل را نیز متضمن خواهد بود؛ زیرا اهداف عمومی حوزه های علمیه که مرکز ایدئولوژی اسلامی است، با علم عرفان ارتباط تنگاتنگی پیدا می کند. منظور از حوزه های علمیه، کلیه مدارس دینی شیعی است که

تحت نظر شورای نظارت بر مدارس علمیه در هرات فعالیت دارند. وضعیت مطلوب عرفان همان جایگاه و اهمیت آن به عنوان یکی از علوم اسلامی در حوزه‌های علمیه است؛ اما در وضعیت موجود، سعی می‌شود آشنایی طلاب حوزه‌ها با علم عرفان، اهداف و جایگاه آن بررسی شود. از آنجاکه حوزه علمیه یگانه مرکز مسئول در بخش علوم دینی است و عرفان هم یکی از علوم دینی اسلامی محسوب می‌شود، اهتمام به عرفان در حوزه‌های علمیه، جنبه کاربردی پیدا می‌کند و لذا چنین تحقیقاتی باید در این موضوع انجام شود. هدف اصلی نگارنده از انتخاب موضوع فوق، تشخیص نیازهای علمی طلاب و تعیین سطح آشنایی آن‌ها با عرفان اسلامی است تا در صورت وجود نقایص، مسئولین نسبت به آن مطلع شوند و برای رفع آن اقدام کنند.

۱. تعریف عرفان

یکی از قوانین کلی که بر جهان هستی حاکمیت دارد، رجوع هر فرعی به اصلش است. انسان نیز از این قاعده مستثنا نبوده و فطرتاً به سوی اصل و خالقش تمایل دارد و مقصدش را بازگشت به سوی او می‌داند، آیات قرآن نیز این مطلب را تأیید می‌کند. (بقره: ۱۵۶) از لازمه دستیابی به هر مقصدی شناخت درست هدف، شناسایی و تعیین بهترین راه و تهیه امکانات است. دانشمندان و بزرگان عالم، روش‌ها و ابزار متنوعی را برای دستیابی به این هدف، معرفی کرده‌اند و در این مقاله مجال پرداختن به آن نیست؛ اما عرفان به عنوان یکی از علوم معرفتی قلب و دل را به عنوان ابزار و تزکیه و شهود را به عنوان روش نائل شدن به این مقصود معرفی می‌کند. تعاریفی که برای عرفان بیان شده عموماً ناظر به همین مقصد، ابزار و روش است.

عرفان را در لغت به معنای شناختن، دانستن بعد از نادانی، آگاهی، درایت و اطلاع می‌دانند؛ (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۰: ۱۵۸۱۸) اما در اصطلاح تعاریف متعددی از آن ارائه شده است. قیصری عرفان را علم شناخت خداوند از حیث اسما، صفات و مظاهر آن و شناخت حقایق عالم هستی و نحوه بازگشت آن به حقیقت واحده و شناخت طریق سلوک و مجاهده به منظور اتصال به مبدأ می‌داند. (قیصری، ۱۳۸۱:



۷) شهید مطهری عرفان را به دو بخش عملی و نظری تقسیم کرده و عرفان عملی را تنظیم‌کننده رابطه انسان با خدا می‌داند که وظایف او را در راه رسیدن به توحید نشان می‌دهد و از آن به عنوان «سیر و سلوک» یاد می‌کند؛ اما عرفان نظری را تفسیرکننده جهان هستی و خداوند برمی‌شمارد. (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۸: ۲۶-۲۸) از گفتار و نوشتار امام خمینی^(ع) نیز تعاریفی بر عرفان نظری و عملی برداشت می‌شود. چنانکه از ایشان نقل شده، «عرفان نظری عبارت است از معرفت خدا و شئون ذاتی و تجلیات اسمائی و افعالی او در حضرت علمیه و غیبیه با یک نوع مشاهده حضوری، همچنین علم حضوری داشتن به کیفیت صفاتی و مرادوت و نتایج الهی در حضرات اسمائی و اعیانی». (معماری، ۱۳۹۲: ۱۲۵)

در برخی آثار امام خمینی^(ع) عباراتی وجود دارد که کاملاً با سلوک عرفانی و شهودات عملی عرفان مطابقت دارد و می‌توان آن را نوعی تعریف بر عرفان عملی دانست. ایشان بر این باور است که چنانکه ابدان را غذای جسمانی است که بدان تغذی کنند و باید آن غذا مناسب حال و موافق نشئه آن‌ها باشد تا بدان تربیت جسمانی و نموّ نباتی دست دهد، قلوب و ارواح را نیز غذایی است که هر یک به فراخور حال و مناسب نشئه آن‌ها باید باشد که بدان تربیت شوند و تغذی نمایند و نموّ معنوی و ترقی باطنی حاصل آید. غذای مناسب با نشئه ارواح، معارف الهیه از مبدأ مبادی وجود تا منتهی النهایه نظام هستی است. (ر.ک. موسوی خمینی، بی‌تا: ۲۶) ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

پس از آن که عظمت و جمال و جلال حق را انسان به برهان یا بیان انبیاء علیهم السلام فهمید، قلب را متذکر آن باید نمود و کم‌کم با تذکر و توجه قلبی و مداومت به ذکر عظمت و جلال حق خشوع را در قلب وارد باید نمود تا نتیجه مطلوب حاصل آید و در هر حال سالک نباید قناعت کند به آن مقامی که دارد. (موسوی خمینی، بی‌تا: ۲۲)

تعاریف فوق دو بعد متفاوت را برای عرفان ثابت می‌کند؛ عملی و نظری. در بُعد عملی سالک راه باطنی را می‌پیماید و با احوالات، مقام‌ها و میادین متعددی برخورد می‌کند تا به مقام فناء فی الله برسد؛ اما بُعد علمی و نظری عرفان عهده‌دار تبیین



حالات، مقامات و میادینی است که سالک در آن قدم زده است؛ مثل مقام شناخت حق تعالی، انسان و جهان و کیفیت ارتباط آن‌ها.

۲. هدف عرفان

تشخیص اهداف هر علمی بعد از شناخت موضوعات آن مشخص می‌شود و موضوع علوم همان مسائل محوری است که تمام مباحث حول محور آن می‌چرخد. در عرفان اسلامی تمامی مباحث بر دو محور توحید و موحد استوار است. (رحیمیان، ۱۳۹۷: ۹) لذا متون عرفانی همواره در پی تعریف و تعبیر از توحید و معرفی عارف یا همان موحد است. شناسایی موضوعات اساسی عرفان غرض آن را واضح می‌سازد و عبارت است از تبیین بالاترین مرحله توحید و رساندن موحد به آن؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت هدف اصلی عرفان شناسایی وحدت حقیقی، تعیین مسیرها و دستگیری سالک در جریان سلوک و رساندن به آن حقیقت واحد است. سید حیدر آملی بعد از بیان تقسیمات توحید، غایت عرفان را همان مرحله اعلای توحید معرفی می‌کند. (ر.ک. آملی، ۱۳۶۸: ۸۰) البته لازم به ذکر است که حد اعلای توحید در عرفان یا همان وحدت الوجود با توحید فلسفی متفاوت است. عرفا وجود حقیقی را منحصر در خداوند می‌دانند و مابقی موجودات را نمود، سایه و تجلی اسما و صفات برمی‌شمارند. امام خمینی^(ره) می‌گوید: «وحدت وجود یعنی اینکه وجود، واحد حقیقی است و وجود اشیاء، تجلی حق به صورت اشیا است». (موسوی خمینی، ۱۳۸۳: ۳۴۱) ابن عربی به عنوان پدر عرفان نظری وحدت وجود عرفانی را نه کاملاً تشبیهی می‌پذیرد و نه کاملاً تنزیهی. وی بیان می‌دارد که تنزیه صرف خداوند را مقید می‌کند به ظهور در بعضی از مراتبش، یعنی ظهور در مراتب تنزیهی بدون ظهور در مراتب تشبیهی. از طرف دیگر تشبیه صرف خداوند را در لباس ممکنات محدود می‌کند. لذا او وحدت تنزیهی و تشبیهی را می‌پذیرد و این وحدت یعنی خداوند حقیقت واحد است منزّه از تمام ممکنات و درعین حال مستور است در تمام متجلیاتش و نیز او کثیر است و ظاهر با صورت تمام مظاهرش. (ابن عربی،



۱۹۴۶: ۶۸-۷۰) این تعریف ابن عربی را می‌توان تفسیری دانست بر کلمات ناب نهج البلاغه که امیرالمؤمنین می‌فرماید: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ». (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۰) همچنین نسفی وحدت وجود را همان اتحاد با خداوند می‌داند البته نه اتحاد به معنای یکی شدن یا وحدت وجود فلسفی بلکه اتحاد به معنای ندیدن غیر خدا و فناء غیریت و انیت در ذات او. (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۹) مولوی در مثنوی وحدت وجود و سایه بودن موجودات را چنین بیان می‌کند:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی‌سرو بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به‌صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق تا رود فرق از میان این فریق
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۰)

با توجه به این تعابیر از وحدت وجود در نزد عارفان می‌توان غرض عرفان را رساندن سالکان به وحدت وجود، یعنی همان حد اعلای توحید دانست. همان‌گونه در کلام ولی عارفان امیرالمؤمنین^(ع) تعابیری از این نوع توحید وجود دارد.

۳. خواستگاه عرفان

عرفان اصطلاحی است که از قرن چهارم به بعد در کنار تصوف برای گروه متصوفین اطلاق شد و در قرن‌های بعدی به‌مرور جای کلمه تصوف را گرفت. خسرو پناه معتقد است که «عرفان و تصوف در قرن چهارم به‌صورت مترادف استعمال می‌شده است». (خسرو پناه دزفولی، ۱۳۹۶: ۴۶) شهید مطهری عرفان را دارای دو جنبه اجتماعی و فرهنگی می‌داند و می‌نویسد «اگر از عرفان جنبه فرهنگی آن مراد باشد، نام عرفان بر آن نهاده می‌شود و اهل آن را عرفا می‌نامند و اگر جنبه اجتماعی آن مراد باشد، به نام تصوف خوانده می‌شود و اهل آن را متصوف می‌گویند». (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۵: ۲۳) به‌هرروی چه عرفان و تصوف مترادف باشد یا جنبه‌های متفاوت از آن مدنظر باشد، مشخص است که واژه تصوف مقدم بر عرفان بوده و از حدود اواسط قرن

دوم هجری مورد استفاده قرار گرفته است؛ زیرا «ظاهراً اولین کسی که به نام صوفی خوانده شده، ابوهاشم کوفی است» (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۵: ۴۸) و تاریخ وفات او را ۱۵۰ هجری قمری دانسته‌اند. (سجادی، ۱۳۸۳: ۲۴۱) با توجه به تاریخ وفات او می‌توان گفت که اصطلاح صوفی و تصوف از نیمه قرن دوم بدین سو رایج بوده است. در رابطه با وجه اطلاق کلمه صوفی بر این گروه نظرات متعددی است. عده‌ای به دلیل پشمینه‌پوشی اهل تصوف، آن را برگرفته از صوف (پشم) می‌دانند، ولی برخی دلیل اطلاق صوفی را صفای باطنی آن‌ها یا عموماً در ردیف اصحاب صفة بودن آن‌ها می‌دانند که در اینجا فرصت پرداختن به آن نیست. قشیری خواستگاه تصوف را حقیقت اسلام معرفی می‌کند و می‌نویسد:

در اسلام عصر صحابه و تابعین و اتباع آن‌ها مردم به درجات مختلف دین‌داری قرار داشتند و کسانی را که بالاترین حد دین‌داری از خود نشان می‌دادند به نام زهاد یاد می‌کردند. به مرور در میان آن‌ها بدعت‌هایی ظاهر شد؛ اما آن‌هایی که هرگز به غیر خدا مشغول نشدند و از غفلت خود را در امان نگه داشتند بنام صوفی یادکردند. (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۴-۲۵)

شهید مطهری در مورد خواستگاه عرفان سه دیدگاه کلی را مطرح می‌کند؛ در دیدگاه اول که عموماً از جانب اهل حدیث و برخی فقها است، عرفان ربطی به اسلام ندارد و عرفا با عوام‌فریبی عرفان را به اسلام نسبت می‌دهند. دیدگاه دوم از طرف متجددان عصر حاضر است که عرفان را نهضتی از جانب ملل غیر عرب بر ضد اسلام معرفی می‌کنند. طرفداران دیدگاه سوم بی‌طرفند و آموزه‌های عرفانی را با تفکیک می‌پذیرند؛ یعنی در عین حال که بعضی بدعت‌ها و خرافات آن را نمی‌پذیرند، ولی اصل عرفان را مثل سایر طبقات فرهنگی اسلامی می‌دانند که هرگز سعی بر ضدیت اسلام نداشته است. شهید مطهری این نظریه را ترجیح داده و می‌گوید اگر شخصی بی‌طرفانه کتب عرفا را مطالعه کند و با اصطلاحات آن‌ها آشنا باشد، صمیمیت و خلوص آن‌ها را نسبت به عرفان درک خواهد کرد. (ر.ک. مطهری، ۱۳۷۷: ۳۱-۳۲)

از معاصری دکتر عبدالحسین زرین‌کوب بعد از مطرح کردن نظریات متعدد در این



زمینه، منشأ واقعی عرفان را اسلام و قرآن می‌داند، هرچند که شباهت انکارناپذیری آن را با مذاهب غیر اسلامی هم گوشزد می‌کند. (زرین کوب، ۱۳۴۴: ۱۶) خسرو پناه نیز بر مقبولیت این دیدگاه تأکید دارد. (ر.ک. خسرو پناه دزفولی، ۱۳۹۶: ۴۴) با توجه به آیات و روایات فراوانی که مطابقت با آموزه‌های عرفانی دارد و تأکیدات عارفان بر پابندی به اسلام، اگر کسی باز هم به دنبال منشأ دیگری برای عرفان باشد، مصداق همان بیت معروف است که می‌گوید، «یار در خانه و ما گرد جهان می‌گردیم».

۴. نسبت علم عرفان با سایر علوم

لازم به یادآوری است که هم در میان فقها و هم در میان عرفا افرادی بوده و هستند که برطرف مقابل خرده‌گیری می‌کنند و بعضاً آن‌ها را متهم به خروج از دین یا قشر گرایی و ظاهرپرستی کرده‌اند؛ اما نگارنده درصدد بیان آرای مشهور عرفا و سایر دانشمندان اسلامی راجع به این مسئله است. سلوک عارفانه در اصطلاح طی طریق نامیده می‌شود. لذا مباحث عرفانی را طریقت می‌گویند؛ اما از سایر علوم شرعی مثل اخلاق و فقه به شریعت تعبیر می‌گردد و مقصد هردو را حقیقت می‌گویند. بررسی نسبت این سه مفهوم با همدیگر بر ما روشن می‌سازد که ارتباط شریعت و طریقت یک نوع ارتباط اکمالی است و حاصل جمع هردو همان حقیقت است. به عبارت دیگر شریعت و طریقت چراغ‌هایی است که نور آن‌ها مکمل نور دیگری بوده و راهنمای مسلمانان در این ظلمات عالم است.

از پیامبر گرامی اسلام (ص) حدیثی نقل شده که وجود یک نوع ملازمت میان شریعت و طریقت در سیاق آن نهفته است: «الشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَ الطَّرِيقَةُ أَعْمَالِي وَ الْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي». (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ۴: ۱۲۴) پیامبر در اینجا شریعت را اوامر و نواهی خود معرفی می‌کند و طریقت را فعل خود و حقیقت را احوال خود می‌داند که جمع قول و عمل خالص سبب حصول آن می‌شود. از ابن عربی نیز نقل شده که تأکید زیادی بر شریعت داشته و می‌گوید: «هرکه از شریعت فاصله بگیرد اگر تا آسمان هفتم بالا رفته باشد، به چیزی از حقیقت دست نخواهد یافت؛ زیرا حقیقت



عین شریعت است». (ابن عربی، ۱۴۲۱، ۳: ۳۱۲) جیلانی رابطه شریعت و طریقت را ظاهر و باطن فرض کرده می‌نویسد:

شریعت انجام وظایف عبودیت و طریقت مجاهدات قلبی بر ادای حقوق الهی و حقیقت مشاهده ربوبیت است. پس شریعت و طریقت مجاهده کردن است؛ اما حقیقت مراقبه کردن و مشاهده کردن و فرقی بین آن‌ها نیست؛ زیرا راه رسیدن به خداوند دارای ظاهر و باطن است که ظاهر آن شریعت، باطن آن حقیقت است. پس باطن بودن حقیقت در شریعت، مثل باطن بودن روغن در شیر و ماست و گنج در معدن است. همان‌گونه که بدون تکان دادن ماست روغن به دست نمی‌آید و بدون حفر کردن معدن، گنجی حاصل نمی‌شود، حقیقت نیز بدون شریعت دست‌یافتنی نیست. (جیلانی، ۱۴۲۸: ۴۵۰)

روزبهران بقلی شیرازی این سه مفهوم را به صورت طولی فرض کرده که از شریعت آغاز می‌شود، سپس به طریقت می‌رسد و به حقیقت هم ختم می‌گردد. لذا نه تنها با هم اختلافی ندارند، بلکه هرکدام یکی از مراتب دین‌داری است. (ر.ک. بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ۲: ۲۱۳) امام خمینی^(ه) نیز تعبیر مشابهی دارد و هرکدام از شریعت و طریقت را مراحل برای رسیدن به حقیقت می‌شمارد و تأکید می‌کند که طریقت و حقیقت به غیر از طریق شریعت، قابل دستیابی نیست؛ زیرا تنها راه رسیدن به باطن همان شریعت ظاهری است، ظاهر و باطن از هم منفک نیست. (ر.ک. خمینی، بی‌تا: ۲۰۱) سید حیدر آملی نه تنها تضادی بین شریعت و حقیقت نمی‌بیند، بلکه این الفاظ را مترادف هم می‌داند و معتقد است که علت انکار متقابل اهل شرع و اهل طریقت، ناشی از عدم علم آن‌ها بر اصول و قواعد طرف مقابل است و الا این سه مفهوم عبارات متفاوتی از یک حقیقت است. (ر.ک. آملی، ۱۳۶۸: ۳۴۴)

دیدگاه‌های فوق بی‌اساس بودن ادعای تضاد و عدم تطابق عرفان و شریعت را به اثبات می‌رساند و نسبت میان آن‌ها را ظاهر و باطن حقیقت واحد ترسیم می‌نماید. پژوهشگران متعددی این همگرایی عرفان و شریعت را متذکر شده‌اند. در مقاله‌ای تحت عنوان «عرفان شریعت: از تعارض تا گفتگو، گونه‌شناسی ارتباط میان عرفان و



شریعت» تحقیق وسیعی در این مبحث صورت گرفته و نتیجه گرفته شده که هر چند حکم واحدی درباره رابطه عرفان و شریعت وجود ندارد؛ اما پس از شکل گیری حکمت متعالیه رویکرد غالب میان حکمای شیعه، رویکرد وحدت انگارانه میان شریعت و عرفان بوده که تأکید بر همسویی شریعت، طریقت و حقیقت دارد. (ر.ک. شیخ الاسلامی و تاجیک، بی تا: ۶۹) در مقاله دیگر تحت عنوان «رابطه فقه و عرفان در اندیشه امام خمینی»، نسبت عرفان و شریعت به معنای اخص آن (فقه) را از دیدگاه فقها خصوصاً امام خمینی^(۵) ظاهر و باطن دانسته اند. (ر.ک. رودگر و همکاران، ۱۳۹: ۱۷)

۵. اهمیت عرفان از دیدگاه دانشمندان اسلامی قرون اخیر

بعد از روشن شدن تعریف عرفان، غرض و نسبت آن با سایر علوم، مناسب است که در مورد اهمیت آن نیز بحث موجزی صورت بگیرد. طبیعی است که عرفان در نزد اصحاب خود، اهمیت دارد. لذا پرداختن به آن مفید تحقیق نیست، لذا در اینجا مطالبی از آن عده افرادی جمع آوری می شود که بیشتر وجهه فقهی و فلسفی آن ها در انظار عموم چشمگیر است.

۵-۱. عرفان از دیدگاه امام خمینی^(۵)

در آثار برجای مانده از امام مکرر به اهمیت عرفان اشاره شده است. ایشان در جایی می فرماید:

از امور مهمه ای که تنبه به آن لازم است و اخوان مؤمنین خصوصاً اهل علم باید در نظر داشته باشند، آن است که اگر کلامی از بعض علمای نفس و اهل معرفت دیدند یا شنیدند، به مجرد آنکه به گوش آن ها آشنا نیست یا مبنی بر اصطلاحی است که آن ها را از آن حظی نیست، بدون حجت شرعیه رمی به فساد و بطلان نکنند و از اهل آن توهین و تحقیر ننمایند؛ و گمان نکنند هر کس اسم از مراتب نفس و مقامات اولیا و عرفا و تجلیات حق و عشق و محبت و امثال این ها که در اصطلاحات اهل معرفت رایج است برد، صوفی است یا مروج دعاوی صوفیه است، یا بافنده از پیش

خود است و بر طبق آن برهان عقلی یا حجتی شرعی ندارد؛ به جان دوست قسم که

کلمات نوع آن‌ها شرح بیانات قرآن و حدیث است. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۳۸)

در جای دیگر مطرح می‌کند که هرکس با قواعد تجرید و لطائف توحید آشنایی داشته باشد و بخواهد علوم و معارف اسلامی را در ترازوی سنجش قرار دهد، درک می‌کند که عرفان ناب برگرفته از قرآن اساس دین و دیانت و غایت القصوای بعثت را تشکیل می‌دهد. (ر.ک. موسوی خمینی، بی تا: ۳۲۳)

۲-۵. عرفان از دیدگاه شهید مطهری

عرفان از دیدگاه شهید مطهری نه تنها یک طبقه فرهنگی است مثل فقه، کلام و فلسفه، بلکه یک وجهه خاص اجتماعی بر اساس آن شکل گرفته که معمولاً آن‌ها را به نام متصوفه می‌شناسند. ایشان عرفان را دارای دو بعد عملی و نظری می‌دانند و می‌گویند:

عرفان در بعد عملی، مثل اخلاق است؛ اما فرقی در این است که عرفان بر روابط انسان‌ها با خداوند تأکید بیشتر دارد، در حالی که اخلاق لزومی نمی‌بیند روابط انسان را با خداوند بررسی کند. از طرف دیگر مقامات و حالات عرفان اسلامی پویا و متحرک است؛ اما قواعد و اصول اخلاقی ثابت و ساکن. در بعد نظری عرفان به فلسفه شباهت دارد؛ اما از چند جهت فرق‌های عمیقی بین آن حاصل می‌شود؛ مثلاً فلسفه از ابزار عقل و استدلال استفاده می‌کند، در حالی که عرفان ابزارش قلب و شهود است. علم حاصل از فلسفه حصولی است؛ اما عرفان منجر به علم حضوری می‌شود. عرفان یک وجود و نمودهای متعدد را ثابت می‌کند، در حالی که فلسفه وجودهای متعدد را ثابت می‌کند که یکی از آن‌ها واجب‌الوجود است و بقیه ممکن‌الوجودند. (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۳: ۲۵-۳۰)

۳-۵. عرفان از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در ترسیم ارتباط علوم اسلامی می‌فرماید:

کشف حقیقت منحصر در سه طریق است یا از راه ظواهر دینی کشف می‌شود، یا از راه مباحث عقلی یا از طریق تزکیه و تصفیه نفس، هر یکی از این سه راه مثل یک زاویه مثلث است. به همین جهت هرکس بر یکی از این سه روش تأکید بیشتر کند،



مثل کشیدن یک ضلع مثلث باعث دوری از دو ضلع دیگر می‌گردد. (طباطبایی،

۱۳۷۴، ۵: ۴۵۹)

تشبیه روش‌های کشف حقیقت به مثلث را می‌توان به معنای همسانی اعتبار علوم ظاهری، عقلی و عرفانی دانست؛ زیرا زوایای مثلث قاعدتاً مساوی است. تأکید بر تلازم علوم شرعی و عرفانی را می‌توان در سایر گفتار او نیز مشاهده نمود؛ مثلاً در تعلیقات رساله نورالوحدت خواجه حوراء مغربی به نقل از علامه آمده است که فکر در وحدت یا همان مراقبه و توجه به حق (عرفان عملی)، امری است که اعمال شرعیه بدون آن بی‌نتیجه است. اگر کسی یک‌عمر خدا را در یک‌طرف و خود را در طرف دیگر قرار دهد و به عبادت او بپردازد، چیزی جز بُعد نتیجه نمی‌دهد. لذا در هنگام عبادات باید طوری مراقبه و توجه به حق صورت گیرد که شایسته او است. (ر.ک. مغربی، ۱۳۹۷: ۲۹)

۴-۵. عرفان از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید:

اگر عارف فقط بخواهد گلیم خود را از آب بکشد می‌تواند به شهود اکتفا کرده و زندگی عابدانه را انتخاب کند؛ اما اگر قصد دستگیری غریق را داشته باشد، ناچار است که از یافته‌های عقلی و نقلی بهره بگیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸)

گفتار فوق روشن می‌سازد که عرفان خانقاهی و عزلت‌گزینی مخصوص آن عده از صوفیانی است که فقط می‌خواهد خودش را از این منجلا ب عالم جسمانی برهانند. به همین جهت شاید اصلاً به یافته‌های عقلی اهتمام نرزد؛ اما عرفایی که قصد همراهی دیگران را دارند به ناچار باید با ابزارهای عقلی و نقلی شهودات خود را به مردم تبیین نمایند تا از طرف آن‌ها مقبول واقع شود.

آیت‌الله جوادی آملی در پایان مباحث که پیرامون عرفان نظری دارد می‌نویسد:

فن شریف عرفان برکات ضمنی فراوان دارد و هدف اصیل آن معرفت خدای سبحان در حوزه اسمای حسنای وی و معرفی انسان سالک صالح است که موحدانه نسبت به توحید تولّای تام و در برابر شرک تبّرّای کامل دارد. هیچ علمی برای انسان چنان

منزلتی که عرفان در بردارد، پیشنهاد نکرده و نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۵)

۶. حوزه علمیه

بعد از روشن شدن حقیقت و اهمیت عرفان، حال مناسب است به بررسی جایگاه عرفان در حوزه‌های علمیه هرات پرداخته شود و با ارزیابی سطح آگاهی طلاب نسبت به عرفان، میزان توجه مدارس به این بخش علوم مشخص گردد.

کلمه حوزه در لغت به معنای ناحیه و منطقه تحت حراست است (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ۸: ۵۵) و علمیه منسوب به علم با «ی» مشدد نسبت. ترکیب این دو کلمه و اطلاق آن بر مجامع علمی تشیع از قرون اول رایج نبوده است. تحقیقی که در این زمینه انجام شده، اطلاق این کلمه بر مراکز علمی شیعیان، به دوران شیخ عبدالکریم حائری یزدی مؤسس حوزه علمیه قم برمی‌گردد. بعد از آنکه ایشان در نامه‌هایش از واژه علمیه برای مدارس شیعیان استفاده نمود، نام حوزه علمیه به مدت بیست سال کاملاً برای این مراکز جا افتاد. (دانشیار، ۱۳۹۱: ۸۸) قابل ذکر است که این عنوان هرچند شهرت بیشتری کسب کرد؛ اما باعث منسوخ شدن اطلاق مدرسه از مراکز درسی علوم دینی جهان تشیع نگردید، بلکه بیشتر اتحاد مدیریتی مدارس مختلف شهرها را سبب گردید. (دانشیار، ۱۳۹۱: ۸۹) از مطالب فوق روشن می‌شود که اصطلاح حوزه علمیه یک واژه جدید است و از اوایل قرن چهاردهم بر مدارس شیعی اطلاق شده است.

اصطلاح مدرسه برخلاف حوزه علمیه، قدمت بیشتری دارد و اکثراً آن را مربوط به قرن سوم و چهارم می‌دانند. درباره علت به وجود آمدن مدارس در جهان اسلام باید گفت که هرچند اولین کانون آموزشی جهان اسلام منحصرأً مساجد به حساب می‌آمد؛ مثل مسجد جامع منصور که به عنوان یکی از مراکز عمده دانش پژوهی مشهور بود (دوری، ۱۳۷۵: ۳۵) یا مسجد جامع دمشق، مسجد جامع عمرو و امثال آن؛ (سعیدی رضوانی، ۱۳۷۲: ۵۸) اما توسعه تعالیم اسلامی، روی آوردن توده بزرگ مسلمین به فراگیری علوم و افزایش فروع مختلف علمی، ایجاب می‌کرد که محل



جداگانه‌ای برای فراگیری علوم در نظر گرفته شود. از آنجاکه این مکان‌ها فقط برای درس و یادگیری بود، به نام مدرسه نام‌گذاری شد. جنید بغدادی ظهور مدارس را از ویژگی‌های قرن سوم به شمار آورده است؛ (جنید بغدادی، ۱۴۲۶: ۱۶) اما ذهبی به نقل از مقریزی می‌گوید ساخت مدارس چهارصد سال بعد از هجرت اولین بار در نیشابور شروع شد و سپس در شهرهای دیگر به اهتمام حاکمان و وزیران گسترش پیدا کرد. (ذهبی، ۱۴۰۶: ۷۴)

مساجد و مدارس به‌عنوان نُسخ اولیه حوزات علمیّه امروزی، فقط برای یادگیری علوم دینی نبود، بلکه انواع علوم مروج آن روز حتی علوم غریبه در آن تدریس می‌شد. ذهبی یکی از علت‌های ضعف نحله‌های علمی اسلامی را همین مشغولیت به علوم غریبه خصوصاً فلسفه می‌داند. در مورد مسجد ابن طولون آمده که در آن علوم تفسیر، حدیث، فقه، طب و میقات (علم تعیین وقت از طریق ستاره‌شناسی) تدریس می‌شد. (ر.ک. سیوطی، ۱۴۱۸، ۲: ۲۲۰) برخی بر این باورند که در ظاهر به نظر می‌رسد که مدارس فقط به علوم دینی پرداخته‌اند، ولی در واقع به‌جز علوم دینی، آموزش علوم سیاسی، اجتماعی و علوم محض به‌ویژه ریاضی، هندسه، هیئت و پزشکی در برخی آن‌ها معمول بوده است. (سعیدی رضوانی، ۱۳۷۲: ۶۰)

بعد از روشن شدن این مطلب که حوزه‌های علمیّه معاصر، ادامه همان الگوی مدارس قرون گذشته است و آن مدارس به هیچ علم خاصی منحصر نبوده، بلکه تمام علوم موردنیاز جامعه در آن تدریس و تبیین می‌شد، به این نقطه می‌رسیم که حوزه‌های علمیّه فعلی کدام اهداف را باید دنبال کنند و به چه علومی باید اهتمام ورزند.

۱-۶. حوزه‌های علمیّه و عرفان

برای تشخیص اهداف حوزه‌های علمیّه در میان شیعیان ابتدا بهتر است هویت حوزه‌های علمیّه را مشخص کنیم. انسان مخلوق خداوند است که مطابق یک برنامه معین الهی، ابلاغ شده توسط پیامبران، مسیر بازگشت به‌سوی پروردگار خویش را می‌پیماید. حال در این میان کسانی که در عصر انبیا و اولیا خصوصاً چهارده

معصوم^(ع) زندگی می‌کردند، می‌توانستند برنامه زندگی خود را از پیامبر الهی یا معصوم دریافت نمایند؛ اما کسانی که در عصر غیبت هستند و به معصوم دسترسی ندارند، باید جانشینان عام انبیا (علمای دین) را متابعت کنند. جانشینان عام کسانی هستند که در کلام امیرالمؤمنین به «مجارى الامور» تعبیر شده است «...ذَٰلِكَ بِأَنَّ مَجَارِيَ الْأُمُورِ وَالْأَحْكَامِ عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ الْأَمْنَاءِ عَلَى حَالٍ وَحَرَامِهِ». (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۳۸) در جای دیگر امام صادق^(ع) از پیامبر گرامی اسلام نقل می‌کند: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ؛ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يَوْرَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، وَلَكِنْ وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ، أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ». (کلینی، ۱۴۲۹، ۱: ۸۳)

تأمل در روایات فوق نشان از آن دارد که علما در عصر غیبت جانشینان عام و مرجع عوام امت در امور دنیوی و اخروی زندگی هستند. در عالم تشیع تنها مرکز تربیت و صدور مجتهدین و مراجع، مدارس و حوزه‌های علمیه به شمار می‌رود. تعریف محمدحسن علی‌آبادی از حوزه علمیه تأییدی بر مطلب فوق است که می‌نویسد:

حوزه علمیه نهادی است برای تربیت انسان‌های مهذب که اراده خداوند را جایگزین اراده خود نموده، قابلیت فهم عمیق دین الهی و برنامه زندگی بشر را داشته باشد و با علم و عمل خویش انسان‌ها را به حقیقت و واقعیت رهنمون گردند. (علی‌آبادی، ۱۴۳۲: ۲۰)

بعد از روشن شدن هویت حوزه‌های علمیه، اهداف آن نیز مشخص می‌شود که عبارت است از تربیت انسان‌های عالم و عامل که بتوانند برنامه زندگی بشر را از متون مقدس اسلام استنباط کنند، به آن عمل نمایند تا دیگران با الگوگیری از او به‌سوی حق تعالی رهنمون شوند. آقای محمد روحانی رئیس شورای نظارت بر مدارس علمیه حوزه جنوب غرب، در جریان مصاحبه با نگارنده این موضوع را به‌صراحت بیان کرد که یکی از اهداف شورای نظارت همین است که انسجام علمی و مدیریتی مدارس علمیه را برقرار نماید تا طلاب حلیم و فهیم را تربیت و تقدیم جامعه کند. (روحانی، ۱۴۰۱)

ارتباط عرفان اسلامی با حوزه از همین جا نشئت می‌گیرد؛ زیرا از لازمه تعلیم



و تربیت یک طلبه به عنوان مرجع دینی جامعه آن است که طلاب شناخت دقیقی از خالق، مخلوق و کیفیت ارتباط آن‌ها با یکدیگر داشته باشد. این شناخت بدون تسلط بر تمام علوم معرفتی که یکی از آن‌ها عرفان اسلامی است، میسر نیست. امام خمینی^(ع) در سفارش خود به حوزه‌های علمیه به عرفان عملی و نظری اشاره نموده و می‌نویسد:

هم‌زمان با فراگرفتن مسائل علمی، به تعلیم و تعلم مسائل اخلاقی و علوم معنوی نیز ضرورت است... برنامه‌های اخلاقی و اصلاحی، کلاس تربیت و تهذیب، آموختن معارف الهیه که مقصد اصلی بعثت انبیا علیهم السلام است، باید در حوزه‌ها رایج و رسمی باشد. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۱)

۲-۶. عرفان در حوزه‌های علمیه هرات

در حال حاضر بیش از ۲۰ مدرسه دینی اهل تشیع در بخش برادران و خواهران در هرات مشغول فعالیت است. از این میان در کتاب جغرافیای عمومی هرات سه مدرسه‌ای که قدمتش به اواسط قرن چهاردهم خورشیدی می‌رسد نام‌برده شده است؛ مثل صادقیه، جعفریه و محمدیه. (پویان، ۱۳۸۸: ۱۰۳-۱۰۵) کلیه حوزه‌های علمیه هرات اعم از قدیم و جدید، یک نصاب درسی واحد را که از جانب شورای نظارت تصویب شده است، تدریس می‌کنند. هرچند مدارس در اضافه نمودن مضامین جانبی محدود نیستند؛ اما اجرای نصاب شورای نظارت الزامی است. در این نصاب که مدت آن چهارده سال محاسبه گردیده تا حال هیچ واحد درسی مشخصاً در موضوع عرفان اسلامی وجود ندارد. مطابق یک نظرسنجی که در میان طلاب حوزه‌های علمیه هرات صورت گرفته، بیش از ۵۳ درصد طلبه‌ها علت این مسئله را دشواری مباحث عرفانی و عدم فرصت عنوان نمودند و حدود ۹ درصد طلاب عدم توجه مسئولین را عامل این نقص شمردند. آقای روحانی رئیس شورای نظارت در رابطه با این کمبودی اظهار داشت: «نصاب درسی شورای نظارت قدم به قدم در حال استكمال است و ما در صورت دریافت پیشنهاد و طرح مناسب، آن را عملی خواهیم ساخت». (روحانی، ۱۴۰۱)

با ملاحظه وضعیت نصاب درسی فعلی، یک ارزیابی اجمالی از حدود ۱۳۰ طلبه از یازده مدرسه اعم از مدارس خواهران و برادران به‌عنوان نمونه آماری از طریق پخش پرسشنامه صورت گرفت. سؤالات پرسشنامه به‌صورت کلی در چهار بخش طرح شده بود؛ بخش اول تعیین جایگاه علمی عرفان از دیدگاه طلاب بود، در بخش دوم و سوم ارزیابی معلومات طلاب در مورد آموزه‌های اصلی عرفان و علت مهجوریت علم عرفان در جوامع فعلی منظور شده بود و در بخش چهارم تشخیص میزان علاقه طلاب به افزودن مباحث عرفانی در نصاب شورای نظارت مورد بررسی قرار گرفت. نتایج به دست آمده در هر چهار بخش قرار شرح زیر است:

در بخش اول ۸ درصد طلاب صراحتاً عرفان را از اعتبار ساقط می‌دانند، ولی سایر طلبه‌ها آن را از علوم معتبر حساب نموده‌اند، هرچند برخی تحریفات درون عرفان را نیز متذکر شده‌اند که در اعتبار آن خدشه وارد نمی‌کند. در بخش دوم سؤالاتی راجع به منشأ، غرض و نسبت عرفان با سایر علوم ذکر شده بود که پاسخ‌های طلاب در این زمینه از همدیگر کاملاً متفاوت بود. در بحث منشأ عرفان ۷۵ درصد متون اصیل اسلامی را ذکر کرده‌اند و بقیه طلاب آن را شکل جدیدی از زهد بودایی یا رهبانیت مسیحی برشمرده‌اند. در رابطه با غرض و نسبت آن با سایر علوم، به‌طور اوسط ۸، ۳۳ درصد پاسخ‌ها درست است و بقیه گزینه‌ها اشتباه انتخاب شده‌اند. از طرف دیگر این درصدی کم نیز با همدیگر همسویی ندارد؛ یعنی بسیاری از کسانی که غرض عرفان را درست درک کرده‌اند، نسبت آن را با سایر علوم اشتباه تصور می‌کنند یا بالعکس. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که هیچ‌کدام پاسخ‌ها علمی و تحقیقی نبوده، بلکه به‌صورت سلیقه‌ای انتخاب شده است.

در بخش سوم نیز با همین بینش قضاوت شده و بسیاری پاسخ‌ها علت مهجوریت عرفان را نقص در جهان‌بینی عرفانی دانسته و آن را علم غیر مفید به شمار آورده‌اند و حتی بعضی آشنایی با آن را سبب گمراهی دانسته‌اند؛ اما در بخش چهارم اکثریت طلاب حتی آن‌هایی که برداشت درستی از عرفان اسلامی ندارند، باز هم نسبت به افزایش دروس عرفانی در حوزه رغبت نشان داده فقط تعداد اندکی اظهار عدم علاقه



نموده‌اند. می‌توان گفت این دسته دقیقاً همان افرادی هستند که معتقدند عرفان یکی از علوم تحریف‌شده و سبب گمراهی است. بیان مطلب فوق بر اساس درصدی دقیق بدین شرح است، ۱۱ درصد طلاب اصلاً رغبت به یادگیری آموزه‌های عرفانی نداشتند، مابقی یعنی ۸۹ درصد دوست داشتند علم عرفان را بیاموزند همان‌گونه که فقه و کلام و فلسفه را می‌آموزند. از این میان ۵۲ درصد متمایل به یادگیری عرفان در حد تخصصی بودند و ۴۸ درصد دیگر یادگیری در حد آشنایی را کافی شمردند. در مورد محل تحصیل و یادگیری علم عرفان، ۶۹ درصد طلاب حوزه‌های علمیه را مناسب‌ترین مکان دانسته‌اند و بقیه، دارالعلوم‌ها یا مراکز ویژه علی‌حده را ترجیح می‌دهند؛ اما از آنجاکه هیچ مرکز خاص دیگری در شهر هرات به این مهم توجه ندارد، قریب به ۹۰ درصد طلاب خواستار اضافه شدن مضامین عرفانی در نصاب درسی شورای نظارت‌شده‌اند، بلکه بیشتر از این ۶۸ درصد طلبه‌ها ترویج آن را از جانب مدارس علمیه در میان جوامع اسلامی و بیرون از مرزهای مدرسه، الزامی دانسته و باور دارند که آشنایی با عرفان در معنویت افراد و تزکیه آن‌ها از حرص و آز دنیوی تأثیرگذار است.

نتیجه‌گیری

عرفان اصیل یکی از علوم معتبر اسلامی و برگرفته از منابع ناب اسلام است. غرض آن دستگیری رهروان راه حق و رساندن آن‌ها به مقام فناء فی الله و از بین بردن منیت درونی انسان‌ها است. عرفان بماهو عرفان، هیچ تضادی با شریعت اسلامی ندارد، بلکه اصلاً عرفان جدا از شرع نیست که گمان بر عدم تطابق آن با شرع پیدا کنیم. عرفان و سایر علوم شرعی دو چهره یک حقیقت و ظاهر و باطن شئی واحد است. به همین جهت است که بزرگانی چون امام خمینی (ح) علامه طباطبایی، استاد شهید مطهری و بسیاری از بزرگان دیگر در سیره عملی خود به عرفان عمل نمودند و بر اهمیت و مطلوبیت آن تأکید وافر داشتند.

مطلوبیت عرفان در میان حوزه‌های علمیه یا همان مدارس دینی که طلایه دار



پرچم علمی اسلام است، دوچندان می‌شود؛ زیرا در آنجا قاعدتاً تمام علوم اسلامی در حد تخصصی آموزش داده می‌شود و شخصیت‌های مرجع برای عموم امت را تربیت می‌کنند. بسی نقص است اگر کسی سال‌ها تحت تعلیم و تربیت حوزات علمیه قرار گیرد و بعد از فراغت آشنایی کامل با بخش بزرگی از علوم اسلامی یعنی عرفان نداشته باشد و از تطبیق عملی آن در زندگی غافل باشد. متأسفانه در حوزه‌های علمیّه هرات تاکنون توجه خاصی به این بخش نشده و ارزیابی سطح آگاهی طلاب نشان داد که طلاب فقط نامی از عرفان شنیده و گاهی شاید در هنگام یادگیری سایر علوم من باب مقایسه، اساتید اشاراتی به مباحث کلی عرفان داشته‌اند و بس. گذشته از بیان وضعیت موجود، باید یادآور شد که طلاب مورد ارزیابی این خلأ را در درون خویش حس می‌کنند و به همین خاطر حتی کسانی که حسن ظنی نسبت به عرفان ندارند، باز هم به اضافه شدن مضامین عرفانی در شورای نظارت، علاقه‌مندی نشان داده‌اند تا در آینده این کاستی را جبران نمایند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸ش)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. ابن ابی الجمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۵ق)، عوالی الثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، (تحقیق: مجتبی عراقی). قم: دار سیدالشهداء للنشر.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، (تحقیق: علی اکبر غفاری)، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن عربی، محی الدین، (۱۴۲۱ق)، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دارالمحجة البيضاء.
۵. _____ (۱۹۴۶م)، فصوص الحکم، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.
۶. بقلی شیرازی، روزبهان، (۲۰۰۸م)، تفسیر عرائس البیان فی حقایق القرآن، (تحقیق: احمد فرید مزیدی)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. پویان، رسول، (۱۳۸۸ش)، جغرافیه عمومی هرات، مشهد: انتشارات ترانه.
۸. جنید بغدادی، ابوالقاسم، (۱۴۲۶ق)، السر فی انفس الصوفیه، (تحقیق: محمد داود عبدالباری) قاهره: دار جوامع الكلم.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، تبیین برخی اصول معتبر در عرفان نظری، فصلنامه اسراء، ص ۷-۲۷.
۱۰. جیلانی، عبدالقادر، (۱۴۲۸ق)، سرالاسرار و مظهر الانوار فیما یشتمل الیه الابرار، (تحقیق: احمد فرید مزیدی)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. حسینی واسطی زبیدی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۱۲. خسروپناه دزفولی، عبدالحسین، (۱۳۹۶ش)، جستاری در عرفان نظری و عملی، قم: موسسه بوستان کتاب.





۱۳. خواجه حوراء مغربی، عبدالله، (۱۳۹۷ش)، رساله نور و وحدت، (تحقیق: ص. ج) تهران: نشر تراث.
۱۴. دانشیار، مرتضی، (۱۳۹۱)، بهار و تابستان، اصطلاح حوزه علمیه: تاریخچه پیدایی و تحولات معنایی، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ص ۸۱-۹۳.
۱۵. دوانی، جلال الدین، (۱۳۷۳ش)، تهلیلیه، تهران: نشر کیهان.
۱۶. دوری، عبدالعزیز، (۱۳۷۵ش)، بغداد، (مترجم: اسماعیل دولت شاهی و ایرج پروشانی)، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۱۷. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، لغتنامه دهخدا، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول.
۱۸. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۴۰۶ق)، الامصار ذوات الآثار، بیروت: دارالبشائر.
۱۹. رحیمیان، سعید، (۱۳۹۷ش)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
۲۰. رودگر، محمد جواد؛ ابراهیمی پور، قاسم؛ کاظمیان سورکی، ابوذر، (۱۳۹۹ش، تابستان)، رابطه فقه و عرفان در اندیشه امام خمینی، مطالعات فقهی و فلسفی، ص ۱-۱۹.
۲۱. زرین کوب، دکتر عبدالحسین، (۱۳۴۴ق)، ارزش میراث صوفیه، تهران: انتشارات آریا.
۲۲. سجادی، جعفر، (۱۳۸۳ش)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: انتشارات طهوری.
۲۳. سعیدی رضوانی، عباس، (۱۳۷۲ش)، بینش اسلامی و پدیده‌های جغرافیایی، (مقدمه‌ای بر جغرافیای سرزمین‌های اسلامی). مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۴. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۶۴ش)، عوارف المعارف، (تحقیق: انصاری)، (ترجمه: ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی)، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۱۸م)، حسن المحاضرة فی اخبار مصر و القاهرة، (تحقیق: خلیل عمران منصور)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. شریف الرضی، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، (تحقیق: صالح صبحی) قم: هجرت.



۲۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۵۰ش)، الملل و النحل، (تحقیق: سید محمد رضا جلالی نائینی)، (ترجمه: افضل الدین صدر ترکه اصفهانی)، تهران: اقبال.
۲۸. شیخ الاسلامی، علی؛ تاجیک، ابوالفضل، (بی تا). عرفان شریعت: از تعارض تا گفتگو، گونه شناسی ارتباط میان عرفان و شریعت، پژوهشنامه عرفان، ۵۱ - ۷۳.
۲۹. شیرازی، ابو إسحاق، (۱۹۷۰م)، طبقات الفقهاء، (تحقیق: احسان عباس) بیروت: دارالرائد العربی.
۳۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴ش)، ترجمه تفسیر المیزان، (ترجمه: سید محمدباقر موسوی) قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. عباسی داکانی، پرویز؛ رحمان خواه، فاطمه، (۱۳۸۹ش)، عرفان از دیدگاه شهید مطهری، تهران، ایران: معاونت فرهنگی سازمان اوقاف و امور خیریه.
۳۲. علی آبادی، محمدحسن، (۱۴۳۲ق، رجب و شعبان)، حوزه عبودیت محور (هویت، اهداف و ماموریت حوزه علمیه)، نشریه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، سال اول، شماره ۱، ص ۱۵-۲۵.
۳۳. قشیری، عبدالکریم، (۱۳۷۴ش)، ترجمه رساله قشیریه، (تحقیق: بدیع الزمان فروزانفر) تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۳۴. قیصری، داود، (۱۳۸۱ش)، رسائل قیصری، (محقق: سید جلال آشتیانی) تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم: دارالحديث.
۳۶. محدث نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، (تحقیق: موسسه آل البيت عليهم السلام) قم: موسسه آل البيت عليهم السلام.
۳۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷ش)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: صدرا.
۳۸. معماری، داود، (۱۳۹۲ش، زمستان)، امام خمینی و احادیث عرفانی؛ روایت و درایت. حکمت معاصر، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۲۱-۱۴۵.



۳۹. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۸ش)، جهاد اکبر، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۴۰. _____، (۱۳۷۸ش)، سر الصلاة (معراج السالکین و صلاة العارفين)، تهران، ایران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۴۱. _____، (۱۳۸۳ش)، دیوان امام، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۴۲. _____، (۱۴۳۴ق)، ولایت فقیه، (حکومت اسلامی)، (تحقیق: موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی).

۴۳. _____، (بی تا)، آداب الصلاة (موسوعة الامام الخمينی ۴۸). قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۴۴. _____، (بی تا)، تعليقات على شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس»، قم: پاسدار اسلام.

۴۵. مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۳ش)، مثنوی معنوی، (تحقیق: توفیق سبحانی)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۴۶. نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۱ش)، زبدة الحقایق، (محقق: حق وردی ناصری)، تهران: انتشارات طهوری.