

An Analysis of Doubts Against Quranic Mysticism and an Exposition of Strategies

Mohammad Ali Asadinasab^{*}

Recived Date: 2025/12/26

Accepted Date: 2026/02/25

Abstract

Quranic mysticism ('Irfan) is a discipline aimed at attaining existential understanding and uncovering the esoteric layers of the Holy Quran through practical conduct and intuitive knowledge. Since its inception, it has been the subject of extensive accusations and skepticism. The ultimate objective is to elucidate why these doubts against mysticism arise, accepting some while refuting others by providing a coherent, systematic framework rooted in rational and textual principles to analyze and address them based on Quranic teachings. The research findings indicate that the majority of these doubts do not stem from any inherent conflict between the foundations of authentic mysticism and the revelatory text; rather, they are primarily born of the following factors: the misunderstanding of complex concepts and mystical symbolic language; a methodological conflation among committed Quranic mysticism, compromised historical Sufism, and emergent pseudo-mysticism; a disregard for the rigorous philosophical foundations of concepts like Wahdat al-Wujud and al-'ilm al-huduri; the influence of dominant legalistic-literalist or hyper-rationalist discourses; and the unwarranted generalization of the historical deviations of certain Sufi movements to the entirety of mysticism. By distinguishing and clarifying these three spheres, this paper demonstrates how a rational defense can be mounted for the unparalleled capacity of mysticism to facilitate a deeper, more dynamic understanding of the Holy Quran. This is achieved through the "rigorous rereading of foundational texts, formulating a transparent and falsifiable methodology for ta'wil, philosophically explaining key concepts within the framework of al-Hikmah al-Muta'aliyah, and anchoring intuitive experiences to textual and demonstrative principles. Concludingly, practical solutions are offered to break the historical deadlock and foster a constructive dialogue among diverse domains of religious knowledge.

Keywords: *Quranic Mysticism, Mystical Doubts, Esoteric Hermeneutics, Sufism, Practical Strategies.*

DOI: 10.22034/ssr.2026.577827.1091

^{*} Associate Professor, Quranic Studies Department, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran (asadinasab42@gmail.com).

دراسة الشبهات حول العرفان القرآني و تبیین الحلول العملية

مجدعلى الاسدي نسب*

القبول: ١٤٤٧/٠٩/٠٧

الإستلام: ١٤٤٧/٠٧/٠٥

الملخص

العرفان القرآني هو مقولٌ غابيتها بلوغُ الفهم الوجودي واكتشافُ الطبقات الباطنية للقرآن الكريم عبر مسار السلوك العملي والمعرفة الشهودية. منذ نشأته إلى اليوم، كان هدفًا للاتهامات والشبهات الواسعة. تسعى هذه الدراسة، بمنهج وصفي-تحليلي-نقدي، واستنادًا إلى المصادر المكتبية، إلى تفكيك بنيوي وجذري لفلسفة نشوء تلك الشبهات في خمسة ميادين أساسية: المعرفي، المنهجي، التاريخي-الاجتماعي، الكلامي-الاعتقادي، والأخلاقي-التربوي.

الغاية النهائية هي بيان أسباب هذه الشبهات على العرفان، وقبول بعضها وردٌ بعضها الآخر، ضمن إطارٍ منسجم ومنهجي قائم على الأصول العقلية والنقلية في دراسة الشبهات والرد عليها وفقًا لتعاليم القرآن الكريم. تشير نتائج البحث إلى أنَّ معظم هذه الشبهات لا تعود إلى تعارضٍ جوهري بين مبادئ العرفان الأصيل والنصِّ الوحياني، بل تنشأ في الغالب من العوامل الآتية:

– سوء فهم المفاهيم المعقَّدة واللغة الرمزية للعرفان؛
– الخلط المنهجي بين «العرفان القرآني المتلزم» و«التصوف التاريخي المصاب بالآفات» و«التمظهرات العرفانية المستحدثة»؛

– الغفلة عن الأسس الفلسفية الدقيقة لمفاهيم مثل وحدة الوجود والعلم الحضورى؛
– تأثير الخطابات الفقهية الظاهرية المهيمنة أو النزعات العقلانية المفرطة؛
– والتعميم غير المنصف لانحرافات بعض الطرق الصوفية التاريخية على مجمل العرفان.

تُبين المقالة، من خلال تفصيل هذه الجوانب الثلاثة، كيف يمكن عبر القراءة الدقيقة للنصوص التأسيسية، ووضع منهجية واضحة وقابلة للنقد في التأويل، والتفسير الفلسفي للمفاهيم المحورية ضمن إطار الحكمة المتعالية، وإرجاع الشهود إلى المحكمات النقلية والبرهانية، أن يقدم دفاعٌ عقلي عن إمكانات العرفان الفريدة في تعميق الفهم المتحرِّك والعميق للقرآن الكريم.

وفي الختام، تُعرض حلولٌ عملية للخروج من انسداد المواجهة التاريخية، ولإيجاد حوارٍ بناء بين مختلف مجالات المعرفة الدينية.

الكلمات المفتاحية: العرفان القرآني، الشبهات العرفانية، التأويل الباطني، التصوف، الحلول المنهجية.

تحلیل شبهات علیه عرفان قرآنی و تبیین راهکارها

محمدعلی اسدی‌نسب*

تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۵

چکیده

عرفان قرآنی، مقوله‌ای است که غایت آن نیل به فهم وجودی و کشف لایه‌های باطنی قرآن کریم از مجرای سلوک عملی و معرفت شهودی است که از بدو شکل‌گیری تاکنون، هدف اتهامات و شبهات گسترده‌ای قرار گرفته است. این پژوهش، با رویکردی توصیفی-تحلیلی-انتقادی و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای در پی واکاوی ساختاری و ریشه‌شناسانه فلسفه شکل‌گیری این شبهات در پنج عرصه کلیدی «معرفتی»، «روش‌شناختی»، «تاریخی-اجتماعی»، «کلامی-اعتقادی» و «اخلاقی-تربیتی» است. هدف غایی، تبیین چرایی شبهات علیه عرفان و قبول برخی و رد برخی دیگر با ارائه چارچوبی منسجم، نظام‌مند و مبتنی بر اصول عقلی و نقلی در بررسی شبهات و پاسخ به آن‌ها براساس آموزه‌های قرآنی است. یافته‌های تحقیق دلالت بر آن دارد که عمده این شبهات، نه از سر تعارض ذاتی مبانی عرفان اصیل با متن وحیانی، بلکه عمدتاً زائیده عوامل ذیل است: سوءفهم مفاهیم پیچیده و زبان رمزی عرفانی؛ خلط روش‌شناختی بین «عرفان قرآنی متعهد»، «تصوف تاریخی آفت‌زده» و «عرفان‌نمایی‌های نوظهور»؛ غفلت از مبانی فلسفی دقیق مفاهیمی چون وحدت وجود و علم حضوری؛ تأثیر گفتمان‌های مسلط فقه‌محور ظاهرگرا یا عقل‌گرای افراطی و نیز تعمیم ناروای انحرافات تاریخی برخی جریان‌های صوفیانه به کلیت عرفان. این مقاله با تفکیک و تبیین سه ساحت مذکور، نشان می‌دهد که چگونه می‌توان با «بازخوانی دقیق متون بنیادین»، «تدوین روش‌شناسی شفاف و نقدپذیر برای تأویل»، «تبیین فلسفی مفاهیم کلیدی در چارچوب حکمت متعالیه» و «ارجاع دادن شهود به محک‌های نقلی و برهانی»، از ظرفیت‌های بی‌بدیل عرفان در فهم ژرف‌تر، پویاتر از قرآن کریم دفاعی عقلانی به عمل آورد. در خاتمه، راهکارهای عملی برای خروج از بن‌بست تقابل تاریخی و ایجاد گفت‌وگوی سازنده بین حوزه‌های مختلف معرفت دینی ارائه شده است.

واژگان کلیدی: عرفان قرآنی، شبهات عرفانی، تأویل باطنی، تصوف، راهکارها.

مقدمه

قرآن کریم، به عنوان متن بنیادین و معجزه جاویدان اسلام، ظرفیت بسیاری برای خوانش‌های چندسطحی دارد. در کنار قرائت‌های فقهی، کلامی، ادبی و تاریخی، یکی از ژرف‌ترین و درعین حال چالش برانگیزترین این خوانش‌ها، «عرفان قرآنی» است. این رویکرد، مدعی کشف معانی باطنی و وجودی قرآن است که از رهگذر تهذیب نفس، مجاهدت عملی و نورانیت قلب قابل دریافتن است و ریشه در آیات فراوانی دارد که بر تدبر (محمد، ۲۴)، تزکیه (شمس، ۱۰-۹؛ جمعه، ۲)، عقل قلبی (حج، ۴۶) و فراتر از شنیدن، «دیدن» حقیقت (ق، ۳۷؛ واقعه: ۹۶-۹۵) تأکید می‌ورزند. این سیره در تعالیم و سلوک عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام به اوج خود رسیده است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۸۰-۵۳؛ قمی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰).

با این حال، این جریان فکری-عملی از همان سده‌های نخستین اسلامی تا به امروز، در معرض اتهامات، نقدها و شبهات گسترده‌ای قرار داشته است. این مخالفت‌ها طیفی وسیع را دربرمی‌گیرد؛ از اتهامات سنگینی چون «الحاد»، «زندقه»، «بدعت» و «شریعت‌گریزی» از سوی برخی فقها و متکلمان اشعری (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۴۵۶؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۲) تا نقدهای مدرن تری مبتنی بر «غیرعقلانی بودن»، «ذهنی‌گرایی افراطی»، «فقدان ضابطه در تأویل» و «تأثیرپذیری از منابع غیراسلامی» از سوی برخی روشنفکران و منتقدان معاصر (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰-۱۰۲؛ شبستری، ۱۳۷۹، ص ۷۵) این حجم عظیم از مخالفت، این پرسش بنیادین را به ذهن متبادر می‌سازد که فلسفه و منطق درونی این تقابل تاریخی چیست؟ آیا این شبهات و نزاع، ناشی از تعارضی ذاتی و آشتی‌ناپذیر بین عرفان و قرآن است؟ یا آن‌که ریشه در عوامل دیگری چون سوء تفاهم، خلط مفاهیم، تعمیم ناروای انحرافات تاریخی و تقابل گفتمان‌های معرفتی دارد؟

هدف اصلی این مقاله، تحلیل ساختاری، ریشه‌یابانه و فلسفی از خاستگاه‌های این شبهات است. فرضیه محوری نگارنده این است که بخش عمده‌ای از این شبهات و تقابل‌ها، نه از ماهیت عرفان ناب قرآنی، بلکه محصول چند عامل درهم‌تنیده است: ۱. عدم تفکیک روش‌مند بین عرفان نظری-قرآنی اصیل و تصوف عملی تاریخ‌زده؛ ۲. سوءفهم و تفسیر لفظی از مفاهیم فلسفی-عرفانی پیچیده؛ ۳. فقدان گفت‌وگوی سازنده و روش‌مند بین پارادایم‌های مختلف معرفت‌دینی (فقه، اصول، کلام، فلسفه، عرفان)؛ ۴. غلبه گفتمان‌های مسلطی که فاقد زبان و ابزار لازم برای فهم ساحت وجودی دین هستند.

ضرورت و نوآوری این تحقیق در آن است که با نگاهی نظام‌مند و بینارشته‌ای، به واکاوی علل

این چالش تاریخی پرداخته و با ارائه چارچوبی دفاعی مبتنی بر عقلانیت برهانی و اصول نقلی محکم، راهی برای عبور از تقابل‌های کلیشه‌ای می‌گشاید. پرداختن به این مسئله، هم برای صیانت از گوهر ناب عرفان اسلامی ضروری است و هم برای جلوگیری از افراط (معنویت‌گرایی بی‌ضابطه) و تفریط (ظاهری‌گرایی خشک) که هر دو، دین را از پویایی و عمق وجودی تهی می‌سازند.

۱. مبانی روشی عرفان قرآنی اصیل: تمهیداتی برای دفاع

پیش از تحلیل شبهات، لازم است اشاره‌ای به مبانی و اصول «عرفان قرآنی اصیل» به‌عنوان موضوع مورد دفاع، بیشتر تبیین بشود. این اصول، معیاری برای تمایز آن از جریان‌های انحرافی و پاسخ به بسیاری از شبهات است.

۱-۱. محوریت بی‌چون و چرای متن وحیانی و اعتبار ظواهر نصوص دینی

در نگاه عارفان متعهد و راستین، هرگونه برداشت باطنی یا تأویل عمیق، باید براساس فهم صحیح، دقیق و بی‌خلل از ظاهر لفظی قرآن و سنت استوار باشد. باطن، نافی و ناقض ظاهر نیست، بلکه تکمیل‌کننده، تعمیق‌بخش و غایت‌غایی آن است. این اصل برگرفته از سخن امام علی (علیه السلام) است: «ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸) ازاین‌رو، تأویل بی‌ضابطه‌ای که مبانی مسلم لغوی، صرفی، نحوی، بلاغی و سیاقی آیات را نادیده بگیرد یا معنای صریح و اجماعی آیه‌ای را نقض کند، از منظر خود عرفای اصیل نیز مردود و باطل است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷۴، خمینی، ۱۳۷۲، ص ۸۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۶۵).

۲-۱. نظام سه‌گانه اعتبارسنجی: قرآن، سنت قطعی و عقل برهانی

هر مکاشفه، شهود، الهام یا تأویلی، باید در محک سنجش سه‌گانه زیر مورد ارزیابی قرار گیرد و هیچ‌یک از این سه، قابل تعطیل نیست:

(الف) قرآن کریم: هر برداشتی که با نص صریح، محکم و قطعی‌الدلالة قرآن تعارض داشته باشد، بی‌تردید باطل است. قرآن، میزان و محک نهایی است.

(ب) سنت قطعی معصومین (علیهم‌السلام): باید با روایات معتبر، مستفیض یا متواتر و سیره ثابت شده ائمه (علیهم‌السلام) سازگار باشد؛ سنت، مفسر و مبین قرآن است.

(ج) عقل برهانی و بدیهیات اولیه: نمی‌تواند با بدیهیات عقلی (مانند امتناع اجتماع و ارتفاع

نقیضین) یا براهین قطعی فلسفی در تضاد باشد. عرفان اصیل، تعطیل کننده عقل نیست، بلکه عارف، عقل را از محدوده مفاهیم و کلیات انتزاعی، به حریم مشاهده و حضور شهودی سوق می دهد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰۰).

۱-۳. نسبت طولی و تکاملی شریعت، طریقت و حقیقت

رابطه این سه، رابطه مراحل تکاملی یک سلوک واحد و حقیقت یکپارچه است. شریعت، بنیان، قانون کلی و قالب ضروری است. طریقت، مسیر عملی، مجاهدت های درونی، ریاضت های مشروع و تمرین تقوا برای تحقق عمیق و وجودی شریعت در نفس سالک است. حقیقت، ثمره نهایی، حقیقت متجلی شده و نتیجه اتحاد علم و عمل است؛ بنابراین عارف حقیقی، متشع ترین افراد است، زیرا شریعت را نه به صورت تقلیدی و ظاهری، بلکه با تمام وجود و از سر شناخت و عشق درک کرده و اجرا می کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۰).

۱-۴. زبان رمز، استعاره، تمثیل و اشاره

زبان عرفان در بیان مفاهیم وجودی و تجربیات شهودی، زبانی اشاره، رمزی و تمثیلی است. این زبان برای بیان امور حضوری و کیفیات باطنی به کار می رود که در قالب مفاهیم حصولی متعارف و زبان گزاره ای محض نمی گنجد. فهم عباراتی مانند «فنا»، «بقا»، «وحدت»، «صحو»، «سکر» و «اتحاد» نیازمند آشنایی با این دستور زبان خاص وجودی و پرهیز از تفسیر تحت اللفظی و مادی گرایانه است. این زبان، خود مبتنی بر تمثیل ها و استعاره های قرآنی (نور، قلب، رؤیت، لقاء) است (نصر، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷؛ ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۱۸۵).

۱-۵. عقلانیت وجودی و تکیه بر علم حضوری

مبانی معرفت شناختی عرفان، بر علم حضوری استوار است؛ یعنی معرفتی که در آن، خود واقعیت (مثل نفس یا خداوند) بی واسطه حاضر است. این علم، در برابر «علم حصولی» (معرفت از طریق مفاهیم و صور ذهنی) قرار دارد. از منظر فلسفی، علم حضوری، یقینی ترین و خطاناپذیرترین نوع معرفت است؛ (در مورد متعلق حضوری) عرفان، این سطح از معرفت را توسعه داده و معتقد است با تهذیب نفس، می توان به علم حضوری نسبت به حقایق عالی هستی دست یافت (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۲۰).

۲. تحلیل فلسفی و ریشه‌شناسانه شبهات در پنج حوزه کلیدی

۱-۲. حوزه معرفت‌شناختی: سوءفهم مفاهیم بنیادین و خلط مراتب معرفت

بسیاری از شبهات، از فهم ناقص، سطحی یا فلسفه‌نا ساز از مفاهیم پیچیده عرفانی ناشی می‌شود. (الف) شبهه وحدت وجود و تعارض با توحید عبادی و تشریعی: منتقدان به‌ویژه برخی از فقها که نه درس فلسفه و نه عرفان نزد استادی خوانده‌اند، این نظریه را معادل «حلول»، «اتحاد»، «همه‌خدایی» (پانت‌ایسم) تفسیر کرده و آن را نقض صریح توحید ذاتی، صفاتی و افعالی می‌دانند (الهی‌دوست، ۱۳۹۰، ص ۷۲؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۰۵). این ناشی از برداشت لفظی و عرفی از تعبیر شاعرانه، رمزی و وجدآمیز عرفا (مانند «انا الحق» حلاج، «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید) و غفلت از تبیین‌های فلسفی دقیق است. در دستگاه فکری ابن عربی و به‌ویژه در تفسیر فلسفی حکمت متعالیه ملاصدرا، وحدت وجود به معنای «وحدت حقه حقیقیه» برای واجب تعالی و «کثرت ظلی و اعدادی» برای ممکنات است؛ یعنی وجود حقیقی و استقلالی، تنها از آن خداوند است و موجودات، جلوه‌ها، شئون و مظاهر آن وجود واحدند؛ نه این‌که عین او باشند. این دیدگاه، با آیاتی که بر فقر ذاتی مخلوقات «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر، ۱۵)، قیومیت مطلق خداوند «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره، ۲۵۵) و تجلی او در هستی «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸) و «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور، ۳۵) تأکید دارند، هماهنگی کامل دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۳۱؛ ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹).

انواع مختلفی از ظواهر آیات قرآن دلالت بر توحید صمدی قرآنی و وحدت وجود دارد از جمله آیات بقای وجه خدا و هلاکت غیر وجه، آیات دال بر احدیت حق، آیات دال بر توحید افعالی، آیات دال بر ملکیت حقیقی خدا، آیات دال بر حضور حق در همه هستی و قرب صمدی، آیات دال بر انحصار هستی در وجود حق، دلالت آیات دال بر مشاهده سایه خدا، آیات دال بر حق بودن خدا و باطل بودن غیر خدا و آیات دال بر احاطه وجودی خدا.

در سایه فهم عرفانی از وحدت وجود قرآنی بسیاری از معضلات فکری حل می‌شود از جمله قرب الهی و معیت او با این‌که او جسم نیست، پرسش‌ها راجع به خلقت و معنای آن و این‌که خداوند مخلوقات را از کجا آورده است؛ این‌که هر آن بخواهد چیزی موجود می‌شود و هرگاه اراده نماید معدوم می‌شود؛ درک آیات و روایات در باب توحید و نحوه رابطه خلق با خالق، امکان فقری موجودات نسبت به خدا و این‌که چگونه ممکنات عین فقر و تعلق و وجودات رابطی هستند و از خود هیچی ندارند.

ب) شبهه علم حضوری و فقدان حجیت و عینیت: معرفت شهودی به عنوان امری صرفاً ذهنی، غیرقابل انتقال، شخصی، فاقد معیار عینی نقدپذیر و در نتیجه غیرقابل استناد در معرفت دینی مورد انتقاد قرار گرفته است (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳)؛ در پاسخ باید گفت اولاً اصل علم حضوری به عنوان یقینی‌ترین نوع معرفت، در فلسفه اسلامی (از سهروردی به بعد) به رسمیت شناخته شده و پایه معرفت‌شناختی حکمت متعالیه است (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۴). ثانیاً محتوا و مضمون این علم حضوری (آنچه شهود می‌شود) است که باید با معیارهای سه‌گانه (قرآن، سنت، عقل) سنجیده شود. ثالثاً شهود، وسیله اکتشاف و کشف است، نه منبع مستقل تشریع. عارف خود به خوبی آگاه است که ممکن است در تطبیق شهود بر مصداق خارجی یا تفسیر آن دچار خطا شود، لذا آن را در محک نقل و عقل می‌آزماید (موسوی خمینی، ۱۳۶۰، ص ۲۱۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۴۵).

ج) شبهه عدم استدلال‌پذیری یافته‌ها در برداشت‌های عرفانی از قرآن: برخی برآنند که عرفان قرآنی بر پایه کشف‌های عرفانی استوار است و کشف‌های عرفانی به فرض صحت امری شخصی و قابل انتقال به غیر نیست و نمی‌توان بر آن استدلال کرد؛ در نتیجه عرفان قرآنی اعتباری برای دیگران ندارد چون نمی‌تواند مستدل باشد، اما به نظر ما اهل عرفان نسبت به استدلال عقلی لایشرط هستند و اگر هم فرض نماییم در گذشته عارفانی با عقل و استدلال سرسازش نداشته‌اند، اما اکنون چنین نیست. علاوه بر این ما به آن معتقد نیستیم و درصدد اثبات ضرورت عرفانی هستیم که با عقل ناهمساز نباشد. قیصری در مقدمه خود بر شرح تائیه ابن‌فارض، در پاسخ به اشکال فوق چنین می‌گوید:

هرچند این علم، علمی کشفی و ذوقی است که جز صاحبان وجد و وجود و شایستگیان عیان و شهود، دیگران از آن بهره‌ای ندارند، ولی می‌بینیم که دارندگان علوم ظاهر بر این گمان‌اند که این علم (عرفان) نه اساسی دارد و نه حاصلی، بلکه همه، تخیلاتی شعرگونه و گفته‌هایی سنگین و باورنکردنی است که عرفا دلیل و برهانی بر آن ندارند و ادعای کشف و شهودشان نیز به تنهایی کسی را به جایی راهنمایی نمی‌کند. به همین جهت، به بیان موضوع و مسائل و مبادی اثباتی این فن پرداختم و هر برهان و دلیلی که آورده‌ام بدان لحاظ بوده که با مخالفان، به روش و اصول مورد قبول خودشان، برخورد کنم؛ چون آنان، کشف و شهود را حجت نمی‌شمرند و ظواهر آیات و روایات را - که برای اثبات درستی عقاید اهل کشف بر آنان عرضه شود - تأویل می‌کنند و معانی دیگری برای آن‌ها در نظر می‌گیرند؛ بنابراین بر خود لازم دیدم، با زبان و منطق خودشان با آنان سخن گویم؛ چنان‌که خدای متعال فرموده

است هیچ پیغمبری را نفرستادیم، مگر آن‌که با زبان و منطق قوم خودش، با آنان سخن گوید «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۷). پاسخ قیصری در واقع چنین است که درست است یافته‌های عارفان را مستقیماً نمی‌توان به دیگران انتقال داد، اما وقتی عارف آن‌ها را یافت، این قدرت را دارد که بتواند آن‌ها را تا اندازه‌ای برهانی نماید و یا با زبانی قابل انتقال نماید.

د) **شبهه گسست تجربه از متن و ذوقی‌گرایی:** ادعا می‌شود عرفا متن قرآن را تابع احساسات و تجربیات شخصی خود می‌کنند و از آن قرائتی خودبنیاد ارائه می‌دهند. حال آن‌که در نگاه اصیل، تجربه عرفانی تهذیب‌یافته، شرط امکان فهم عمیق‌تر است، نه منبع مستقل معناسازی. قرآن خود می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق، ۳۷)؛ این قلب زنده و بینا، همان دل صیقل‌خورده‌ای است که در پرتو تزکیه و عبادت حاصل می‌شود و به انسان اجازه می‌دهد تا حقایق نهفته در لایه‌های زیرین متن را دریافت کند. تجربه معنوی، پنجره‌ای به روی متن می‌گشاید و حساسیت تفسیری سالک را افزایش می‌دهد، نه این‌که خود، جایگزین متن شود.

۲-۲. حوزه روش‌شناختی: ابهام در قواعد تأویل و هرمنوتیک باطنی

این دسته شبهات، متوجه فرایند و مکانیسم استنباط معانی باطنی است.

الف) **شبهه فقدان ضابطه، ذوقی‌گرایی و هرج و مرج تأویلی:** مهم‌ترین اشکال روش‌شناختی این است که تأویل عرفانی فاقد چارچوب نقدپذیر، قابل آموزش و قاعده‌مند است و به سلیقه شخصی واگذار شده است. این اشکال با نگاه به برخی از تأویلات در برخی از کتب تفسیر عرفانی و دیگر کتب اهل عرفان قابل اثبات است؛ مانند تأویلی که ابن عربی ذیل آیات ۵ و ۶ سوره بقره دارد که در آن تأویل، کافران را عاشقانی دانسته که در عشق الهی مدهوش‌اند و توجه به عالم مادی ندارند تا خطابات شرعی را درک کنند؛ لذا موعظه ایشان اثری ندارد (ابن عربی، ج ۱، ص ۱۱۵). برای رفع این اشکال، باید تفسیر عرفانی به‌گونه‌ای انجام گیرد که هم با ذوق عرفانی هماهنگ باشد و هم با قواعد تفسیر و اصول استنباط هماهنگ گردد که مهم‌ترین آن‌ها در باب تفسیر عرفانی از این قبیل است:

۱. قاعده عدم تعارض با نص قطعی ظاهر: هیچ تأویلی مجاز نیست معنای صریح، روشن و اجماعی یک آیه یا روایت را نفی کند.

۲. قاعده رعایت سیاق و قرائن لفظی و معنوی: تأویل باید با سیاق آیه، غرض سوره، سبک قرآن و کلیت مفاهیم قرآنی هماهنگ باشد.

۳. قاعده انسجام درونی و نظام‌مندی: تفسیر باطنی یک آیه، نباید با تفسیر باطنی آیات دیگر در تناقض باشد و باید در یک سازه معنایی منسجم جای گیرد.
۴. قاعده طیف معنایی و عمق‌بخشی: معانی باطنی، امتداد، تعمیق و بسط معانی ظاهری‌اند، نه جدا و منفک از آن‌ها. رابطه ظاهر و باطن، رابطه متن و مراد عمیق‌تر، یا مصداق جزئی و مصداق کلی‌تر است (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۴؛ امام خمینی، ۱۳۶۸، ص ۹۲).
۵. قرینه بودن معلومات قطعی: معلومات قطعی حاصل از علم عرفان را می‌توان قرینه منفصله برای فهم آیات قرار داد؛ زیرا غیرامور غیرقطعی در عرصه تفسیر قرآن اعتباری ندارد.
۶. قاعده تناظر عالم کبیر و عالم صغیر (انسان کامل): بسیاری از تأویلات براساس این قاعده که انسان، عالم صغیر و خلیف خدا است و قرآن، کتاب تکوین و تدوین را با هم می‌خواند، صورت می‌گیرد.
۷. دلالت‌های تضمنی و التزامی: دلالات تضمنی و التزامی بین و غیربین علاوه بر دلالت مطابقی حجت و معتبرند. تضمنی، دلالت لفظ بر جزء معنا؛ مانند دلالت خانه بر سقف. دلالت التزامی، دلالت لفظ بر چیزی که از معنای موضوع^۱ لفظ خارج است، اما تصور معنای موضوع^۲ لفظ با تصور آن معنا تلازم دارد؛ مانند دلالت سقف بر دیوار یا ستون.
۸. دلالت اقتضا: این دلالت مقصود متکلم است؛ دلالت کلام بر معنایی که گوینده برای آن لفظی قرار نداده است، ولی صدق و صحت عقلی و شرعی یا ادبی کلام او متوقف بر آن است؛ مانند آیه شریفه «أَنَا أَنْبَأُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ؛ يَوْسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ...؛ مرا به [زندان] بفرستید تا شما را از تعبیر آن خبر دهم. ای یوسف، ای مرد راستگوی، نظر بده به ما درباره [این خواب که] هفت گاو فریه...» که دلالت اقتضایی بر جمله «فأرسلوه اليه فأتاه فقال» دارد.
۹. دلالت تنبیه یا ایماء: یعنی غیر از معنایی که از کلام گوینده فهمیده می‌شود معنای دیگری فهمیده می‌شود که مراد او بوده، اما بیان نکرده است؛ مانند این که می‌گوید: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ» (بقره، ۲۱) که با دلالت ایماء اشاره دارد که سبب عبادت خدا این است که ما مخلوق او هستیم (حقی بروسوی، ج ۱، ص ۷۴).
۱۰. مدلول بین بالمعنی الاخص: معنایی که تصور مدلول کلام ملازم با تصور آن است، مقصود متکلم شمرده می‌شود؛ «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» (بقره، ۱۱۱). به دلیل التزام، این حقیقت را بیان می‌کند که عقل، سند و حجت است (مطهری، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۲).
۱۱. مدلول بین بالمعنی الاعم: معنایی که برای تلازم آن، افزون بر تصور مدلول مطابقی کلام و

تصور لازمه، نسبت بین آن و مدلول کلام نیز لازم است؛ مانند این که در قرآن آمده است: «وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف، ۱۵) و نیز آمده است: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (بقره، ۲۲۳)؛ در آیه اولی می گوید دوره حاملگی زن و شیردهی او ۳۰ ماه است و در آیه دوم می گوید دوره شیردهی دو سال است؛ لازمه بین بالمعنی الاعم آن است که دوره حاملگی می تواند شش ماه باشد؛ زیرا برای پی بردن به این معنا، باید افزون بر معنای این آیات، دوران حاملگی و نسبت آن با آنچه در این آیات بیان شده، تصور شود.

۱۲. دلالت اشاره: که در تلازم آن، تصور مدلول کلام و لوازم آن و نسبت بین آن دو کافی نیست، بلکه نیازمند استدلال است، مقصود متکلم و معتبر است. مانند تساوی زوایای مثلث با زوایای دو قائمه.

۱۳. مفهوم موافق و مفهوم مخالف، ظاهر کلام و مقصود گوینده شمرده می شود؛ اولی مانند مفهوم حرمت فحش به والدین نسبت به «وَلَا تُقُلْ لَهُمَا أَفٌّ» و دومی مانند «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» که مفهوم مخالف آن فلا تصطادوا فی الاحرام است.

۱۴. معنای باطنی را اگر بتوان به یکی از دلالات گذشته ارجاع داد معتبر است و الا غیر معتبر است؛ مگر از معصوم صادر شود که در این صورت گرچه دلالت را عرف تشخیص ندهد معتبر است؛ بنابراین تمامی معانی ذکر شده در تفاسیر عرفانی برای پذیرش باید مستند به یکی از دلایل گذشته و یا سخن معصوم و یا کشف قطعی و یا اطمینانی خود شخص باشد.

نمونه روشن این روش مندی را در تفسیر المیزان علامه طباطبایی می بینیم که با وجود داشتن عمق عرفانی و فلسفی، کاملاً بر محور تفسیر قرآن به قرآن، عقل برهانی و سنت معتبر استوار است و از ذوقی گری پرهیز می کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، مقدمه).

ب) شبهه خلط مکاشفه شخصی با تفسیر معتبر: مشکل وقتی است که عارف، خواب، رؤیا، الهام یا حال خاص شخصی خود را، تفسیر آیه قلمداد کند؛ مثلاً هنگام ذکر «المص» به ذهنش بیاید که «الف» یعنی خدا اول و آخر است، و «لام» یعنی او لطیف است، و «میم» یعنی او مجید و مالک است و «صاد» یعنی او صمد و صادق الوعد و صانع مصنوعات است (امین، ج ۵، ص ۱۷۰)، بعد بگوید این ها تفسیر معنای المص است و خداوند چنین اراده ای از حروف این کلمه کرده است؛ در صورتی که دلیلی بر این مطلب ندارد. در روش صحیح، این مشاهدات شخصی، در بهترین حالت، قرینه ای انسانی و جهت دهنده برای گزینش یک احتمال تفسیری از میان احتمالاتی دیگر در صورت عدم دلیل بر آن احتمالات است.

۲-۳. حوزه تاریخی-اجتماعی: تعمیم انحرافات و تأثیر بسترهای گفتمانی

بسیاری از بدبینی‌ها، ریشه در واقعیت‌های عینی تاریخ تصوف و تقابل گفتمان‌ها دارد. (الف) تعمیم عملکرد صوفیه به همه عرفان و عارفان: تاریخ تصوف عملی، آکنده از آفات و انحرافات است که نقد آن‌ها به‌جا و ضروری است: شطحیات بی‌مهاری و خلاف عقل و شرع؛ مریدپروری و چرخه اطاعت کورکورانه؛ رهبانیت و ترک دنیا که با سیره اجتماعی معصومین (علیهم‌السلام) ناسازگار است. ادعاهای دروغین و شیادی برخی مدعیان و همکاری برخی مشایخ صوفی با حاکمان جور برای کسب مقام و منزلت (کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۳؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۳، ص ۱۵۰) سبب شبهات فراوان علیه کنش‌های اجتماعی عارفان و متصوفه شده است. طبیعی است که فقهای متعهد، مصلحان اجتماعی و عالمان دین‌پژوه به این پدیده‌های انحرافی واکنش نشان دهند و آن‌ها را نقد کنند، اما خطای منطقی آنجاست که این انحرافات تاریخی یک جریان اجتماعی، به مبانی نظری و معرفتی عرفان قرآنی اصیل تعمیم داده شود. باید به صورت روش‌مند میان عرفان نظری قرآنی اصیل (که در آثار سید حیدر آملی، ملاصدرا، فیض کاشانی، امام خمینی (ره)، علامه طباطبائی، علامه حسن‌زاده آملی و علامه جوادی آملی تجلی دارد) و تصوف عملی سده اخیر و آفت‌دیده تمایز نهاد. به تعبیر دیگری چهره و عملکرد صوفیه سده اخیر را از عرفان اصیل جدا نماییم (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۸۳).

(ب) گفتمان‌های مسلط و تقابل پارادایم‌ها: در دوره‌هایی از تاریخ اسلام، گفتمان فقهی ظاهرگرا (با تمرکز بر احکام عملی و حفظ ظواهر شریعت و عدم تعمق در عرصه‌های توحیدی و باطنی آیات قرآنی) یا گفتمان کلامی عقل‌محور (اعم از اشعری یا معتزلی، با تمرکز بر دفاع عقلی از عقاید بدون توجه لازم و عمیق به معنویت‌های آیات و روایات) غلبه یافت. این گفتمان‌ها، با دغدغه‌ها و روش‌های خاص خود، غالباً فاقد زبان، ابزار و حوصله لازم برای فهم ساحت وجودی، باطنی و عاطفی ایمان بودند. در نتیجه، زبان نمادین و دغدغه‌های وجودی عرفا درست یا درک نمی‌شد یا با بدگمانی به آن می‌نگریستند. این تقابل گفتمانی، در بسیاری موارد به تقابل هویتی و تکفیری تعبیر شد، بدون آن‌که توجه لازم به مراد عارفان از اصطلاحات آنان داشته باشند؛ نمونه آن مبحث وحدت وجود در تفسیر منسوب به ابن عربی است.

(ج) شبهه فقدان اصالت و تأثیرپذیری از منابع غیراسلامی به سبب تشابه برخی از مباحث: گروهی از مستشرقان و برخی از عالمان اسلامی برآنند که منبع و مصدر عرفان، ادیان و مکاتب غیراسلامی است؛ در این زمینه شهید مطهری می‌گوید:

مستشرقین در جستجوی منبعی غیر از اسلام هستند که الهام‌بخش معنویت‌های عرفانی

باشد و این دریای عظیم را نادیده می گیرند؛ آیا می توانیم همه این منابع را اعم از قرآن و حدیث و خطبه و احتجاج و دعا و سیره انکار کنیم برای آن که فرضیه بعضی از مستشرقین و دنباله‌روهای شرقی آن‌ها درست درآید؟! خوشبختانه اخیراً افرادی مانند نیکلسون انگلیسی و ماسینیون فرانسوی که مطالعات وسیعی در عرفان اسلامی دارند و مورد قبول همه هستند، صریحاً اعتراف دارند که منبع اصلی عرفان اسلامی قرآن و سنت است؛ نیکلسون می گوید: «در قرآن می بینیم که می گوید: «خدا نور آسمان‌ها و زمین است»، «او اولین و آخرین می باشد»، «هیچ خدایی غیر او نیست»، «همه چیز به غیر او نابود می شود»، «من در انسان از روح خود دیدم»، «ما انسان را آفریدیم و می دانیم روحش با او چه می گوید؛ زیرا ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم»، «به هرکجا رو کنید همانجا خداست»، «به هرکس خدا روشنی ندهد، او به کلی نور نخواهد داشت». محققاً ریشه و تخم تصوف در این آیات است و برای صوفیان اولی قرآن نه فقط کلمات خدا بود، بلکه وسیله تقرب به او نیز محسوب می شد. به وسیله عبادت و تعمق در قسمت‌های مختلفه قرآن، مخصوصاً آیات رموزی که مربوط به عروج (معراج) است، متصوفه سعی می کنند حالت صوفیانه پیغمبر را در خود ایجاد نمایند». نیز می گوید: «اصول وحدت در تصوف، بیش از همه‌جا در قرآن ذکر شده و همچنین پیغمبر می گوید که خداوند می فرماید: «چون بنده من در اثر عبادت و اعمال نیک دیگر به من نزدیک شود من او را دوست خواهم داشت، در نتیجه من گوش او هستم به طوری که او به توسط من می شنود و چشم او هستم به طوری که او به توسط من می بیند و زبان و دست او هستم به طوری که او به توسط من می گوید و چیزی را می گیرد. (شهید مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۵۸-۵۵۹)

نیز یکی از دلایلی که اصالت اسلامیت عرفان و در نتیجه تفسیر عرفانی را اثبات می کند مراجعه به این نوع از تفاسیر و سیر تطور آن‌ها از آغاز تاکنون است؛ اولین تفسیر عرفانی از آن تستری و دومی آن از سلمی با عنوان **حقائق القرآن** است - گرچه اولی مجموعه‌ای از سخنان تستری بوده است که بعدها به نگارش درآمده است -؛ در آن‌ها هیچ نشانی از خاستگاه غیراسلامی یافت نمی شود و هرآنچه در آن‌هاست آیات و روایات و برداشت‌های دینی خود مؤلف و سران صوفیه با ادبیات کاملاً درون اسلامی است و تفاسیر عرفانی مشهور دیگر نیز همین وضعیت را دارد. مؤلفان این تفاسیر غالباً نه در فرنگ بوده‌اند و نه با مستشرقان ارتباطی داشته‌اند و نه زبان آنان را می دانسته‌اند و نه ارجاعی به افراد و کتب عرفان‌های غیراسلامی داده‌اند، بلکه آنچه در این تفاسیر وجود دارد آیات، روایات و گفتارهای معنوی بزرگان عرفان اسلامی است.

د) شبهه بی‌نیازی به شریعت هنگام وصول به حقیقت: برخی برآنند که گروه متصوفه، شریعت را جدا از حقیقت شناخته و شریعت را قشر، طریقت را لب و حقیقت را مغز دانسته‌اند و احکام و تکالیف ظاهری شرع را تمهیدی برای رسیدن به باطن امر گرفته‌اند؛ از نظر آنان، هرگاه پویندگان راه حقیقت به کمال رسیدند، احکام شریعت - که پوسته حقیقت‌اند - رها می‌شود و به احکام باطن و مغز، مکلف می‌شوند. به‌زعم این گروه، اینان محوشدگان جمال حق‌اند که از هرگونه تکلیف ظاهری مبرا گردیده‌اند؛ ازاین‌رو شبستری می‌گوید:

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک نقص مغز است چو مغزش پخته شد، بی‌پوست نغز است
قیصری نیز می‌گوید:

آن‌گاه که (سالکان) به مرتبه فتح و انکشاف باطن و روشن شدن مفهومات لازم، از لسان شرع - که با اشاره و رمز در کتاب و سنت آمده - رسیدند و بر آن‌ها دست یافتند، برآنان واجب است که در صورت امکان، میان علم ظاهر و باطن جمع نموده، به مقتضای هر دو عمل کنند؛ ولی اگر امکان جمع میسر نباشد نیز تا هنگامی که حال و واردات عالم غیب، بر او چیره نشده است، باید از علم شریعت متابعت کند و اگر بر اثر غلبه حالت وجد و دگرگونی‌های ناشی از آن، از خود بی‌خود شده است، به‌گونه‌ای که از مقام تکلیف بیرون رفته باشد، عمل و رفتار او، طبق مقتضای حال او خواهد بود؛ چون اکنون در زمره مجذوبان (جذب‌شدگان) است که محو جمال حق گردیده و از خودی بیرون رفته‌اند؛ وضع کاملان تکامل‌یافته - که به نهایت درجه کمال رسیده‌اند - نیز چنین است؛ زیرا اینان در ظاهر، پیرو خلفا و جانشینان ظاهری پیامبر یعنی علما و مجتهدان‌اند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۲۴).

مولوی در مثنوی دیباجه دفتر پنجم برای تبیین رابطه شریعت با حقیقت، از مثال‌های گوناگون بهره می‌گیرد؛ وی شریعت را مانند آموختن علم کیمیا می‌داند و طریقت را به‌کاربردن این علم، یعنی مس را به کیمیا مالیدن همسان و حقیقت را همچون تبدیل شدن مس به طلا دانسته است (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۶۳۹).

استاد معرفت ضمن نقل مطالب فوق بر ایشان اشکال کرده‌اند که اینان شریعت را در مراحل بالاتر لازم ندانسته و بر حقیقت اصرار دارند؛ چون به حقیقت رسیدی شریعت دور ریختنی است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۶۳-۳۶۶).

البته در مفهوم و نحوه رابطه شریعت، طریقت و حقیقت، سه تلقی وجود دارد (فضلی، ۱۳۸۹،

ص ۲۷) لکن مورد بحث منکران تفسیر عرفانی با تمسک به این سه عنوان، جایی است که به بهانه وصول به حقیقت، لزوم عمل به شریعت برداشته شود.

اما باید گفت گرچه شاید برخی از صوفیان جاهل از این نوع سخنان به انحراف گراییده‌اند و در مرحله‌ای به کلی شریعت را تمام شده حساب کرده‌اند، ولی عارفان حقیقی آن را قبول ندارند و حق آن است که این عارفان برآنند که در دو حال متابعت از مجتهدان ظاهری لازم نیست؛ یکی آن‌که کاملان ایشان چون به علم ظاهر و هم باطن دست یافته‌اند، اما عالمان ظاهر تنها به علم ظاهر آگاهی دارند؛ در نتیجه این عارفان از مجتهدان ظاهر اعلم هستند و تقلید اعلم از غیراعلم نارواست و دیگر آن‌که زمان مجذوب واقع شدن که دیگر خطایی را متوجه نمی‌شود و به تعبیر دیگر مخاطب قرار دادن آنان لغو است؛ زیرا آن‌چنان عشق الهی سراسر وجود آنان را به فنا برده است که متوجه غیرحق نمی‌شوند و نتوانسته‌اند به مقام بعدی باریابند.

در مورد حالت اول لاهیجی برآن است که کسی که عالم به ظاهر و باطن باشد، از بقیه کامل‌تر و سزاوارتر به پیروی است و اگر ممکن باشد سالک باید هم به ظاهر و هم به باطن عمل نماید، اما کاملانی که به ظاهر و باطن آگاه شده‌اند، عمل براساس تقلید از علمای ظاهر با ایشان ضرورتی ندارد؛ زیرا علمشان از آنان بیشتر است و سخنان علمای ظاهر نباید با کشف و شهود اینان مخالف باشد (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

درباره حالت دوم که حالت مجذوبیت سالک است، عین‌القضات می‌گوید:

بدان‌که هر مذهب که هست آن‌گاه مقرر وی ثابت باشد که قالب و بشریت برجای باشد که حکم خطاب و تکلیف بر قالب است و مرد و بشریت در میان باشد، اما کسی که قالب را باز گذاشته باشد و بشریت افکنده باشد و از خود بیرون آمده باشد تکلیف و حکم خطاب برخیزد و حکم جان و دل قایم شود. کفر و ایمان بر قالب تعلّق دارد. آن کس که «تَبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» او را کشف شده باشد، قلم امر و تکلیف از او برداشته شود «لیس علی الخراب خراج» و احوال باطن در زیر تکلیف و امر و نهی نیاید (عین‌القضات، ۱۳۴۱، ص ۳۵۱).

لاهیجی می‌گوید:

کاملان دو قسم هستند: قسم اول، آن‌ها ایند که نور تجلی الهی، سائر نور عقل ایشان گشته و در بحر وحدت محو و مستغرق شدند و از آن استغرق و بی‌خودی، مطلقاً بار دیگر به ساحل صحو و مرتبه عقل بازنیامدند و چون مسلوب‌العقل گشتند (عقلشان زایل شد)، به اتفاق اولیا و علما، تکالیف شرعیه و عبادات از این طایفه ساقط است؛ چون تکلیف بر

عقل است و ایشان را والهان طریقت می‌گویند و قسم دوم، آن دسته‌اند که به‌جهت ارشاد خلق، به ساحل صحو بعد المحو و فرق بعد الجمع، فرود می‌آیند و این گروه، چنان‌که در بدایت امر، به حقوق شرعیه از فرایض و نوافل قیام نموده‌اند، در نهایت امر نیز همچنان قیام می‌نمایند و از رعایت اوضاع و قوانین شرعیه و عبادات، دقیقه‌ای فرو نمی‌گذارند» (لاهیجی، ۱۳۱۲، ص ۲۹۶-۳۰۰).

شبستری در گلشن راز (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۴۳) مطلب ذکر شده را برای متوسطین بیان کرده زیرا بعد از ابیات مربوطه می‌گوید:

چو شد در دایره سالک مکمل رسد هم نقطه آخر به اول
دگر باره شود مانند پرگار بر آن کاری که اول بود بر کار

اما می‌توان گفت مطلب قبل اشاره به سفر سوم عرفانی دارد که فقط سالک در مقام فنا و غرق در عظمت خداست و مطلب اخیر شبستری اشاره به سفر چهارم عارف دارد که هم خود به ظواهر مکلف است و هم مبلغ ظواهر است.

شیخ عزیز نفیسی نیز با استناد به جمله منسوب به پیامبر ﷺ «الشريعة اقوالی و الطريقة افعالی و الحقیقة احوالی» (احسایی، ۱۴۰۵ ق، ج ۴، ص ۱۲۴-۱۲۵) گفته است: «ای درویش! هر که قبول می‌کند آنچه پیغمبر گفته است، از اهل شریعت است و هر که می‌کند آنچه پیغمبر کرده است، از اهل طریقت است و هر که می‌بیند آنچه پیغمبر دیده است، از اهل حقیقت است» (نسفی، ۱۳۵۲، ص ۲۱۴). این عبارت اشاره به جمع بین شریعت، طریقت و حقیقت دارد.

۲-۴. حوزه کلامی-اعتقادی: اتهامات دین‌سازانه و بدعت‌آمیز

الف) شبهه بدعت‌انگاری: هر سخن یا عمل یا اعتقادی که مبنای عقلی و شرعی ندارد اگر بخواهد به دین اضافه شود، بدعت است، اما اگر بیان حالتی از ایمان، تبیین عمقی و وجودی یک اصل شناخته شده (مثل توحید، معاد، نبوت) یا شرح مراحل سلوک درونی باشد، بدعت محسوب نمی‌شود. بسیاری از مفاهیم عرفانی (مانند مراحل سلوک: شریعت، طریقت، حقیقت؛ یا مفاهیمی مثل فنا، بقا) وصفی و وجودشناختی هستند، نه تشریعی جدید.

البته خانقاه‌های فعلی چون دهکده‌ای در مقابل مساجد هستند از این جهت شرعی نیستند.

ب) موضع معصومین (علیهم‌السلام) نسبت به جریان صوفیه: فلسفه مخالفت برخی با جریان برداشت‌های عرفانی ریشه در برخی از روایات دارد که علیه صوفیه است، اما باید گفت: «اولاً در اسناد بسیاری از این روایات که کلیت تصوف را نقد کرده است سند چندان درستی وجود ندارد و

بیشترشان در کتاب **حدائق الشیعه** مرحوم اردبیلی است بدون ذکر اسناد متصل تا امام و بدون ذکر این روایات در منابع اولیه (جعفری، ۱۳۸۹، بررسی نقد صوفیه در زبان ائمه علیهم السلام، مجله هفت آسمان، شماره ۴۸، ص ۲۷-۵۰). ثانیاً آنچه مردود شده تصوف اهل سنت بوده که از تعالیم معتدل اهل بیت علیهم السلام به دور بوده است و شاهد آن هم نحوه توصیف آنان در زبان ائمه علیهم السلام است. توصیفاتی که ممکن نیست از سوی امام برای شیعیان شده باشد. ثالثاً آنچه محکوم شده است اعمال انحرافی و نیت ناپاک آنان است که در این روایات به آن‌ها اشاره شده از قبیل ریاکاری و نیرنگ و... رابعاً در بسیاری از اسناد روایات، ذیل نام روات از امامان، برخی توصیف به «صوفی» شده‌اند که اثبات می‌کند برخی از اصحاب ائمه علیهم السلام شهرت به تصوف داشته‌اند و این وصف به شکل مطلقش امر منکری نبوده است؛ مانند **الکافی**، ج ۸، ص ۲۲۰ حدیث یأجوج و مأجوج... و همین جلد، ص ۲۲۸ و **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**، ذیل عنوان ثواب من قال لا إله إلا الله بشروطها...، ص ۶ و امالی صدوق، ۳۲، مجلس نهم».

ج) **شبهه تضعیف نبوت در برابر ولایت و کشف:** در برخی متون عرفانی بر جایگاه «انسان کامل»، «ولایت مطلقه» و «ختم ولایت» تأکید فراوان شده است. منتقدان این را رقیب‌سازی برای «نبوت تشریعی» و تضعیف جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته‌اند. پاسخ آن است که در عرفان شیعی به‌ویژه، «ولایت»، استمرار باطنی، هدایت درونی و جنبه تکوینی «نبوت» است. پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله هم صاحب شریعت جاوید است (نبوت تشریعی) و هم اسوه‌اعلای سلوک و قطب عالم امکان (ولایت تکوینی) ائمه اطهار علیهم السلام نیز وارثان این ولایت باطنی و مفسران راستین شریعت هستند. این دو، مانند روح و بدن یا باطن و ظاهر یک حقیقت واحدند، نه دو نهاد رقیب (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۰).

۲-۵. حوزه اخلاقی-تربیتی: نگرانی از آسیب‌های عملی و اجتماعی

الف) **شبهه شطحیات و سخنان خلاف عقل و شرع:** این گفتارهای غریب که گاه با ظاهر شرع و عقل سلیم ناسازگارند، از سوی خود عرفای بزرگ و اصیل نیز تأیید مضمونی نشده‌اند و گاه مورد توبیخ قرار گرفته‌اند. این‌ها گزارش حالات وجد، سکر معنوی و بی‌خودی در اوج اتصال است، نه بیان عقیده رسمی یا متن آموزشی برای سالکان مبتدی. کسی هم که غرق در عشق شد گاهی به نحوی با خدا متحد می‌شود و به مقتضای حدیث قرب نوافل ادعاهای خدایی از او سر می‌زند، اما عقیده او نیست. از این‌رو علامه حسن‌زاده می‌گوید: «اگر کسی از این شطحیات بگوید بی‌ادب است و باید ملامتش کرد تا مؤدبانه سخن گوید، اما کافر نیست که نجس باشد؛ چون معنای

صحیح از لفظ خود قصد کرده است نه معنای باطل» (حسن‌زاده آملی، هزار و یک نکته، ج ۴، ص ۲۵۴). در هر حال عقل سلیم حکم می‌کند که یک نظام فکری را با هسته مرکزی، اصول استوار و آثار عملی گسترده‌اش ارزیابی کنیم، نه با حاشیه‌ها، حالات استثنایی و افراط‌های برخی پیروان.

ب) شبهه انزواگرایی، بی‌توجهی اجتماعی و جهاد: این تصور، ناشی از مشاهده برخی صوفیان منزوی و دنیاگریز و عدم درک صحیح عزلت در عرفان عملی است، اما عرفان اصیل - به‌ویژه در سنت شیعی که بر امامت و عدالت تأکید دارد - عارف مسئولیت‌پذیر، اجتماعی و مجاهد می‌پروراند. نمونه‌های آلاء آن، حضرت امام خمینی رحمه‌الله است که تلفیق ژرف و بی‌نظیری از عرفان نظری ناب، فلسفه عمیق، فقه پویا و انقلابی‌گری اجتماعی ایجاد کرد. عارف حقیقی، هم «عارف بالله» است و هم «عارف به زمان خویش». تأثیر عرفای بزرگی مانند سهروردی (که شهید راه عقیده شد) شیخ بهایی (دانشمندی جامع‌الاطراف) و ملاصدرا (فیلسوف-عارف مجاهد) و نیز عارفانی جامع مانند استاد جوادی آملی و حسن‌زاده آملی نیز گواه این مدعاست.

ج) معنویت‌گزینی برخی از شبهه‌افکنان: علت انکار و ایجاد شبهه از سوی برخی از مخالفان به‌سبب معنوی نبودن خود شبهه‌افکن علیه عرفان و عارفان است، از این‌رو امام خمینی رحمه‌الله می‌گوید: «بالاترین قذارات معنویه، که تطهیر آن را با هفت دریا نتوان نمود و انبیاء عظام علیهم‌السلام را عاجز نمود، قذارات جهل مرکب است که منشأ داء عضال انکار مقامات اهل‌الله و ارباب معرفت است و مبدأ سوءظن به اصحاب قلوب است و تا انسان به لوث این قذارات آلوده است، قدمی به‌سوی معارف نخواهد برداشت، بلکه بسا باشد که این کدورت نور فطرت را، که چراغ راه هدایت است، خاموش کند و آتش عشق را که براق عروج به مقامات است فرونشاند و منطقی کند و انسان را در ارض طبیعت مغلّد نماید» (امام خمینی، ۱۳۷۰، آداب‌الصلاة، ص ۵۸).

۳. چارچوب نظام‌مند برای رفع شبهات از عرفان قرآنی

برای دفاعی استوار و خردپسند از عرفان قرآنی، ارائه چارچوبی نظام‌مند برای رفع شبهات به شرح زیر ضروری است:

۳-۱. دفاع مبتنی بر تأسیس پیوند فلسفی

باید نشان داد که مفاهیم کلیدی عرفان (وحدت وجود، علم حضوری، مراتب نفس) ریشه در مبانی فلسفی محکم حکمت متعالیه دارند که خود، برآمده از ترکیب عقل، قرآن و برهان است. این کار، عرفان را از قلمرو صرف احساس و ذوق به عرصه معرفت برهانی منتقل می‌کند.

۳-۲. دفاع مبتنی بر روش‌شناسی شفاف

لازم است قواعد و ضوابط تأویل عرفانی - آن‌گونه که در آثار بزرگان پراکنده است - به صورت مدون، نظام‌مند و نقدپذیر درآید. تدوین یک هرمنوتیک قرآن‌بنیاد عرفانی که مراحل کنترل و اعتبارسنجی را مشخص کند، ضروری است.

۳-۳. دفاع مبتنی بر تمایز سه‌گانه تاریخ‌مند

باید همواره با دقت تاریخی و مفهومی میان این سه تمایز قائل شد و مورد تحلیل قرار داد:

(الف) عرفان قرآنی اصیل (مبتنی بر کتاب، سنت معصومین و عقل برهانی)؛

(ب) تصوف عملی تاریخ‌زده و نهادینه شده (با تمام آسیب‌های اجتماعی، اخلاقی و اعتقادی‌اش که نیازمند نقد درون‌دینی است).

(ج) عرفان‌نمایی‌های نوظهور، معنویت‌های سکولار و التقاطی (که فاقد پایه وحیانی و عقلانی هستند).

۲۳

شیخ شریعتی

۳-۴. دفاع مبتنی بر الگوهای عینی و تلفیقی

معرفی و تحلیل زندگی و اندیشه چهره‌های بزرگی که تلفیق متعادل، خلاق و اثرگذاری از شریعت، طریقت و حقیقت ارائه داده‌اند (مانند امام خمینی رحمه‌الله، علامه طباطبائی، ملاصدرا، شیخ بهایی، میرداماد) می‌تواند بهترین دفاع عملی و الگوی عینی از امکان و مطلوبیت این پیوند باشد.

۳-۵. دفاع مبتنی بر گفت‌وگوی بینارشته‌ای سازنده

ایجاد فضای مفاهیم، تعامل و گفت‌وگوی روش‌مند بین عالمان حوزه‌های مختلف معرفت دینی (فقه و اصول، کلام، فلسفه، عرفان، تفسیر) برای رفع سوءتفاهم‌ها، تکمیل نگاه‌های جزئی و ارائه تصویری جامع، چندبعدی و زنده از دین ضروری است. این گفت‌وگو باید با زبان مشترک عقلی و با محوریت قرآن صورت پذیرد.

نتیجه‌گیری و راهکارهای پیشنهادی

تحلیل فلسفی شبهات وارده بر عرفان قرآنی آشکار ساخت که بخش عمده این مناقشات، ریشه در کمبودهای ارتباطی، روشی و تاریخی دارد، نه لزوماً در باطل بودن یا تعارض ذاتی خود عرفان ناب با وحی. تقابل تاریخی عمدتاً محصول سوءتفاهم مفاهیم، خلط مقولات، تعمیم ناروای

انحرافات و تقابل گفتمان‌های معرفتی بوده است. عرفان قرآنی اصیل، وقتی در چارچوب صحیح خود - یعنی مقید به نص و حیانی، محکوم به قرآن و سنت، مستند به برهان عقلی و متکی بر روش‌مندی شفاف - فهمیده و عرضه شود، نه تنها تهدیدی برای دین نیست، بلکه گنجینه‌ای بی‌بدیل و پاسخگوی نیازهای عمیق بشر معاصر به معنویت است. این عرفان می‌تواند: ژرفاکاوی معانی قرآن را از سطح لفظ به عمق وجود بسط دهد؛ ایمان را از حالت گزاره‌ای و تقلیدی به تجربه وجودی و اتحادی ارتقا بخشد؛ در برابر معنویت‌های سطحی، سکولار و مصرفی مدرن، الگویی اصیل، عمیق و سازنده از دینداری ارائه کند؛ با پرورش «انسان کامل» مسئول و زمان‌آگاه، الگویی برای تأثیرگذاری مثبت در عرصه اجتماعی و سیاسی باشد.

راهکارهای عملی پیشنهادی:

۱. تدوین دانشنامه یا درسنامه نظام‌مند عرفان نظری اسلامی با رویکرد فلسفی و قرآن‌محور.
 ۲. بازخوانی و تصحیح انتقادی متون کلاسیک عرفانی با تمایزگذاری بین مطالب اصیل و افزوده‌های متأخر.
 ۳. تربیت پژوهشگران مسلط به هر سه حوزه فقه‌اصول، فلسفه و عرفان برای انجام گفت‌وگو و تولید عرفان و حیانی.
 ۴. ایجاد کرسی‌های نظریه‌پردازی و مناظره علمی بین نمایندگان آگاه و معتدل حوزه‌های مختلف علوم اسلامی درباره مبانی و لوازم عرفان.
 ۵. توجه جدی به عرفان عملی اصیل و آموزش سلوک اخلاقی-معنوی مبتنی بر منابع دست‌اول (مانند آثار عرفانی سیدحیدر آملی، امام خمینی رحمته‌الله، علامه طباطبائی، حسن‌زاده آملی و جوادی آملی) در کنار آموزش‌های انبوه آیات و روایات گسترده عرفانی.
- بدون تردید، بهره‌گیری از این گنجینه معنوی، در گرو عقلانیت نقاد، پایبندی به نص و پرهیز از افراط و تفریط است. «عرفان قرآنی» در این چارچوب، نه یک انتخاب حاشیه‌ای، که بُعد ضروری و تکامل‌یافته فهم دین در مواجهه با پیچیدگی‌های وجودی انسان معاصر خواهد بود.

منابع

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، ریاض/ مدینه: مجمع الملك فهد، ۱۴۰۶ق.
۲. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر، بی تا.
۳. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۹۸۰م.
۴. ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۸.
۵. امین، نصرت بیگم (بانو امین)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، اصفهان: انجمن حمایت از خانواده های بی سرپرست اصفهان، بی تا.
۶. انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرین، تصحیح محمدسرور مولایی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۱.
۷. بی آزار شیرازی، عبدالکریم، باستان شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.
۸. پورنامداریان، تقی، «زبان رمز و نماد در عرفان اسلامی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۰.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۲.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۰ق.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، قم/ تهران: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۱۲. جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
۱۳. جعفری، محمد عیسی، «بررسی نقد صوفیه در زبان انتمه (عنه السلام)»، دو فصلنامه هفت آسمان، قم، ۱۳۸۹، دوره ۱۲، شماره ۴۸.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، ولایت در قرآن، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، رَحِیقِ مَخْتوم: شرح حکمت متعالیه، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، قم: نشر قیام، ۱۳۷۸.
۱۸. حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، قم: انتشارات الف. لام. میم، ۱۳۸۰.
۱۹. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک نکته، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
۲۰. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، مهر تابان، تهران: انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۶ق.
۲۱. حکیمی، محمدرضا، عرفان و حکمت، قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۱.
۲۲. خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله)، ۱۳۶۰.

۲۳. خمینی، روح‌الله، مصباح‌الهدایه الی الخلافة و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته، ۱۳۶۸.
۲۴. خمینی، روح‌الله، آداب‌الصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته، ۱۳۷۲.
۲۵. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۲۶. رشیدالدین میبدی، احمد بن ابی‌سعد، کشف‌الاسرار و عده‌الابرار، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۲۷. زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۲۸. زرین‌کوب، عبدالحسین، جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۲۹. سعدی، مصطفی‌بن‌عبدالله، گلستان و بوستان، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۵.
۳۰. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۳۱. شبستری، محمود، گلشن راز، تصحیح صمد موحد، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۶.
۳۲. شبستری، محمد مجتهد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: نشر طرح نو، ۱۳۷۹.
۳۳. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، مفاتیح‌الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۳۴. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۳ق.
۳۵. عرفات، محمدهادی، تفسیر و مفسران، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۹.
۳۶. عین‌القضات همدانی، التمهیدات، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
۳۷. فتح‌علی، محمود، «بررسی و نقد شبهه تاریخی‌گرایی در عرفان اسلامی»، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی دانشگاه قم، قم، ۱۳۹۵.
۳۸. فضلی، علی، علم سلوک، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹.
۳۹. فیاضی، غلامرضا، «علم حضوری و نقش آن در معرفت‌شناسی اسلامی»، مجله قبسات، قم، ۱۳۸۸.
۴۰. فیض‌کاشانی، محمدمحسن، الحقائق فی محاسن الاخلاق، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۴۱. فیض‌الاسلام، نهج‌البلاغه (ترجمه و شرح)، تهران: انتشارات فیض‌الاسلام، ۱۳۷۹.
۴۲. فیض‌الاسلام، صحیفه سجادیه (ترجمه)، تهران: انتشارات فیض‌الاسلام، ۱۳۸۰.
۴۳. قیصری، داود، رسائل قیصری، چ ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۴۴. قیصری، داود، شرح فصوص‌الحکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۴۵. کاشانی، عزالدین محمود، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۸۰.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۷. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۵.
۴۸. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

۴۹. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، قم: صدرا، ۱۴۰۲ق.
۵۰. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (کلام، عرفان، حکمت عملی)، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
۵۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۵۲. مطهری، مرتضی، عرفان حافظ (مجموعه سخنرانی‌ها)، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۵۷.
۵۳. مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶.
۵۴. نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹.
۵۵. نصر، سیدحسین، معارف اسلامی در جهان معاصر، ترجمه فروزان راسخی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
۵۶. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.