



مقدمه

سرچشمه عرفان در تعلیمات معنوی اهل بیت و در راس آن ها حضرت علی علیه السلام بود که - البته - خود پرورده مکتب قرآن و افاضات نبوی بودند. لیکن سلسله های طریقت از میان اهل تسنن شروع شد و پس از آشنایی با تعالیم اهل بیت علیهم السلام، معارف اعتقادی و عملی ایشان ترکیبی از حقایق راستین و امور غیرحق را تشکیل داد. روح تشیع در مطالب عرفانی این گروه ها دمیده شده بود، اما مانند روحی که در پیکر آفت دیده ای جای گزیند و نتواند برخی از کمالات درونی خود را به طوری که شایسته است، از آن ظهور بدهد، سران طریقت دست به بیان دستورات گوناگونی زدند که سابقه ای در دین نداشت. به دنبال این مساله، جدایی طریقت از شریعت طرح گردید. مشی و طریق عرفانی و معنوی و حتی علمی اقلیت شیعه نیز به سبب تاثیر چنین اکثریتی در اجتماع، تحت الشعاع مشی و روش اهل سنت قرار گرفت و عرفان شیعی نیز به رنگ طریقت اهل تسنن درآمد. (45)

البته در قرون اخیر، یعنی از قرون دهم هجری به این سو، عرفان شیعی به تدریج به سرچشمه های اصیل خود بازگشت و در مشی عرفانی و علمی، خود را تابع محض روش عرفانی امام علی علیه السلام و اولاد ایشان قرار داد. (46)

عرفان عملی و اخلاق

عرفان به دو حوزه متفاوت تقسیم می شود: بخش عملی و بخش نظری. بخش عملی عبارت است از بخشی که روابط و وظایف انسان را با خودش و با جهان و با خدا بیان می کند. این بخش از عرفان علم «سیر و سلوک» نامیده می شود. این قسمت عرفان بیان می کند که «سالک» برای این که به قله منیع انسانیت یعنی «توحید» برسد از کجا باید آغاز کند و چه منازل و مراحل را باید به ترتیب طی کند و در منازل بین راه چه احوالی برای او رخ می دهد و چه وارداتی بر او وارد می شود. البته همه این منازل و مراحل باید با اشراف و مراقبت یک انسان

کامل و پخته که قبلا این راه را طی کرده و از رسم و راه منزل ها آگاه است، صورت گیرد. عرفان عملی مانند اخلاق است و یک علم عملی است، لیکن تفاوت هایی بنیادی با علم اخلاق متعارف دارد، بدین ترتیب که :

اولا، عرفان درباره روابط انسان با خودش و با جهان و با خدا بحث می کند و عمده نظرش درباره روابط انسان با خداست. حال آن که همه نظام های اخلاقی ضرورتی نمی بینند که درباره روابط انسان با خدا بحث کنند، فقط نظام های اخلاقی مذهبی این جهت را مورد عنایت و توجه قرار می دهند.

ثانیا، سیر و سلوک عرفانی، همان گونه که از مفهوم این دو کلمه پیداست، پویا و متحرک است، برخلاف اخلاق که ساکن است. یعنی در عرفان سخن از نقطه آغاز است و از مقصدی و از منازل و مراحل که سالک به ترتیب باید طی کند تا به سرمنزل نهایی برسد. از نظر عارف واقعا و بدون هیچ شائبه مجاز، برای انسان «صراط» وجود دارد و آن صراط را باید بپیماید و مرحله به مرحله و منزل به منزل طی نماید و رسیدن به منزل بعدی بدون گذر کردن از منزل قبلی ناممکن است. بنابراین، از نظر عارف روح بشر مانند یک گیاه و یا یک کودک است و کمالش در نمو و رشدی است که طبق نظام مخصوص باید صورت گیرد. ولی در اخلاق صرفا سخن از یک سلسله فضایل از قبیل : راستی، درستی، عدالت، عفت، احسان، انصاف، ایثار و مانند آن است که روح باید به آن ها مزین و متجلی گردد. از نظر اخلاق روح انسان مانند خانه ایی است که باید با زیورها و زینت ها و نقاشی ها مزین گردد، بدون این که ترتیبی در کار باشد که از کجا آغاز شود و به کجا ختم گردد. به عکس در عرفان، عناصر اخلاقی به صورت متحرک و پویا، با ترتیب و سیر و مراحل خاص و با تقدم و تاخر دقیق اعمال مطرح می شود.

ثالثا، عناصر روحی اخلاقی محدود به مفاهیمی است که غالبا آن ها را می شناسند، اما احوال روحی عرفانی بسی گسترده تر است. در سیروسلوک عرفانی از یک سلسله احوال و واردات قلبی سخن می رود که منحصر به یک «سالک راه» در خلال مجاهدات و طی طریق ها دست می دهد و مردم دیگر از این احوال و واردات بی بهره اند.

(47)

رابعا، عرفان عملی مقدمه و زمینه ساز تحقق یک جهان بینی خاص، یعنی جهان بینی عرفانی یا عرفان نظری، است، ولی اخلاق مقدمه یک جهان بینی خاص نیست. (48)

خامسا، غایت عرفان عملی شهود هستی برین و وصول به توحید عرفانی است، ولی غایت اخلاق تزیین نفس با صفات عالی اخلاقی برای آرامش روانی یا سعادت اجتماعی - و یا در اخلاق های متعارف دینی برای کسب بهشت و تقرب به خداوند - است. برخی نیز هدف از اخلاق را تربیت نفوس مهذب و پاک قرار می دهند.

عرفان نظری و فلسفه

بخش دیگر عرفان، که عرفان نظری است، مربوط به تفسیر هستی، یعنی تفسیر خدا و جهان و انسان، است. برخی از محققان برای آن که ماهیت عرفان نظری آشکارتر گردد، به مقایسه آن با وجودشناختی فلسفی یا فلسفه هستی پرداخته اند و معتقدند که عرفان در بخش نظری خود مانند فلسفه است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است. و همچنان که فلسفه و متافیزیک برای خود موضوع، مبادی و مسائلی معرفی می کند، عرفان نیز، موضوع و مسائل و مبادی خاصی را معرفی می کند. ولی البته، فلسفه در استدلالات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می کند و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می دهد و آنگاه آن ها را به

زبان عقل توضیح می دهد.

استدلالات عقلی فلسفی مانند مطالبی است که به زبانی نوشته شده باشد و با همان زبان اصلی مطالعه شود، ولی استدلالات عرفانی مانند مطالبی است که از زبان دیگر ترجمه شده باشد؛ یعنی عارف آنچه را که با دیده دل و با تمام وجود خود شهود کرده است با زبان عقل توضیح می دهد. (البته با درجاتی که در بین عرفا در بکارگیری این زبان وجود دارد.) (تفسیر عرفان از هستی و به عبارت دیگر، جهان بینی عرفانی هستی، با تفسیر فلسفه از هستی تفاوت های عمیقی دارد. از نظر فیلسوف، هم خدا اصالت دارد و هم غیر خدا، الا این که خدا واجب الوجود و قائم بالذات است و غیرخدا ممکن الوجود و قائم بالغیر. ولی از نظر عارف، غیرخدا به عنوان اشیایی که در برابر خدا قرار گرفته باشند، هرچند معلول او باشند، وجود ندارند، بلکه وجود خداوند همه اشیا را دربرگرفته است؛ یعنی همه اشیا اسما و صفات و شؤون و تجلیات خداوند هستند، نه اموری در برابر او.

نوع بینش فیلسوف با عارف متفاوت است. فیلسوف می خواهد جهان را فهم کند؛ یعنی می خواهد تصویری صحیح و نسبتا جامع و کامل از جهان در ذهن خود داشته باشد، از نظر فیلسوف حد اعلای کمال انسان به این است که جهان را آن چنان که هست با عقل خود دریابد به طوری که جهان در وجود او، وجود عقلانی بیابد و او جهانی شود عقلانی؛ یعنی فیلسوفی عبارت است از این که انسان جهانی بشود عقلی شبیه جهان عینی. ولی عارف کاری به عقل و فهم ندارد، عارف می خواهد به کنه و حقیقت هستی، که خداست، برسد و متصل گردد و آن را شهود نماید. از نظر عارف، کمال انسان به این نیست که صرفا در ذهن خود تصویری از هستی داشته باشد، بلکه به این است که با قدم سیر و سلوک به اصلی که از آنجا آمده است بازگردد و دوری و فاصله را با ذات حق از بین ببرد و در بساط قرب از خود فانی و به او باقی گردد.

ابزار فیلسوف عقل و استدلال و منطق است، ولی ابزار کار عارف دل و مجاهده و تصفیه و تهذیب و حرکت و تکاپو در باطن. در یک جمع بندی کلی می توان تفاوت عرفان و فلسفه را بدین ترتیب بیان کرد :

1. از نظر فلسفه، هدف صرفا معرفت خداوند نیست، بلکه هدف معرفت نظام هستی است آن چنان که هست، معرفتی که هدف حکیم است نظامی را تشکیل می دهد که البته معرفه الله رکن مهم این نظام است، ولی از نظر عرفان، هدف منحصر به معرفه الله است. از نظر عرفان، معرفه الله معرفت همه چیز است. همه چیز در پرتو معرفه الله و از وجهه توحیدی باید شناخته شود و این گونه شناسایی فرع بر معرفه الله است.

2. معرفت مطلوب حکیم، معرفت فکری و ذهنی است، نظیر معرفتی که برای یک ریاضی دان از تفکر در مسائل ریاضی پیدا می شود. ولی معرفت مطلوب عارف، معرفت حضوری و شهودی است، و از جهتی نظیر معرفتی است که برای یک آزمایشگر در آزمایشگاه حاصل شود، حکیم طالب علم الیقین است و عارف، طالب عین الیقین (و بلکه حق الیقین) .

3. وسیله ای که حکیم به کار می برد عقل و استدلال و برهان است، اما وسیله ای که عارف به کار می برد قلب و تصفیه و تهذیب و تکمیل نفس است. حکیم می خواهد دوربین ذهن خود را به حرکت درآورد و نظام عالم را با این دوربین مطالعه کند، اما عارف می خواهد با تمام وجودش حرکت کند و به کنه و حقیقت هستی برسد و مانند قطره ای که به دریا می پیوندد، به حقیقت پیوندد.

4. کمال فطری و مترقب انسان از نظر حکیم، فهمیدن است و کمال فطرت و مترقب انسان از نظر عارف، رسیدن است. از نظر حکیم، انسان ناقص مساوی است با انسان جاهل و از نظر عارف، انسان ناقص مساوی است با انسان دور و مهجور مانده از اصل خویش.

5. در عرفان برای وصول به مقصد نیازمند تلاش و سیر و سلوک عملی هستیم، ولی در فلسفه سیر و سلوک وجود ندارد. (49)

تفاوت عرفان امام علی علیه السلام با سیر عرفان در تاریخ مسلمانان

سیر عرفان در جهان اسلام در عین حال که، از سرچشمه جوشان علوی بهره مند و متأثر بود، اما چنان نیست که در سیر خود توانسته باشد تمام زوایای عرفان علوی را در خود بگنجاند. در اینجا به بیان برخی تفاوت های عرفان علوی و عرفان تاریخ مسلمانان می پردازیم. (50)

1- طبقه خاص اجتماعی با آداب و رسوم خاص

عرفان تاریخی مسلمانان واقعیتی است که از دو جنبه می توان در باب آن سخن گفت : یکی از جنبه فرهنگی که مربوط به بحث عرفان عملی و نظری است و دیگر از جنبه اجتماعی. در باب جنبه اجتماعی عرفان باید گفت : عرفا با سایر طبقات فرهنگی اسلامی از قبیل مفسران، محدثان، فقها، متکلمان، فلاسفه، ادبا، شعرا و . . . یک تفاوت مهم دارند و آن این که علاوه بر این که، یک طبقه فرهنگی هستند و علمی را به نام عرفان به وجود آورده و دانشمندان بزرگی در میان آن ها ظهور کرده و کتب مهمی تالیف نموده اند، یک فرقه اجتماعی با مختصات مخصوص به خود در جهان اسلام به وجود آورده اند.

بر خلاف سایر طبقات فرهنگی از قبیل : فقها و حکما و مانند آنان، که صرفا طبقه ای فرهنگی هستند و یک فرقه مجزا از دیگران به شمار نمی روند، اهل عرفان در قالب فرهنگی، با عنوان «عرفا» و در قالب اجتماعی، با عنوان «متصوفه» یاد می شوند. عرفا و متصوفه هرچند یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی شوند و خود نیز مدعی چنین انشعابی نیستند و در همه فرق و مذاهب اسلامی حضور دارند، در عین حال، یک گروه وابسته و به هم پیوسته اجتماعی هستند. یک سلسله افکار و اندیشه ها و حتی آداب مخصوص در معاشرت ها و لباس پوشیدن ها و احیاناً آرایش سر و صورت و سکونت در خانقاه ها و . . . به آن ها به عنوان یک فرقه مخصوص مذهبی و اجتماعی رنگ مخصوص داده است. (51)

حاصل آن که، از دیرباز صوفیه به صورت فرقه و گروه مشخص و ممتازی درآمده با شعارها و علایم مخصوص شناخته می شوند. برخی از آداب صوفیه عبارتند از : خانقاه یا رباط و تکایا که محلی است برای اجتماع صوفیه جهت انجام مراسم و اعمال اختصاصی خویش.

خرقه یا مرقعه : لباس پشمی که در اثر فرسودن و پاره شدن وصله هایی بر آن زده باشند.

سماع : سماع به طریق آواز خواندن یک نفر و شنیدن دیگران یا سرود خواندن با دف و نی و نظایر آن ها یا بدون ساز و همچنین با رقص و یا بدون رقص و وجد متداول بوده است.

سیاحت و سفر : از لوازم سفر عصا و کشکول و میان بند است که همراه داشتن آن ها را سنت می دانستند.

(52)

در عرفان علوی، در نزد امام علی علیه السلام و یا دست پروردگان ایشان، اثری از این که به عنوان یک گروه خاص و با آداب خاصی باشند، دیده نمی شود. امام در طول عمر خویش همانند مردم جامعه و در میان آن ها و با آداب معمول جامعه زندگی می کردند. البته، تشخص و عظمت معنوی ایشان سبب شاخص بودن امام می شد، اما نه

آن که این تشخص معنوی رنگ آداب و رسوم خاصی به خود بگیرد و طبقه خاص و جمع ویژه ای را - همانند آنچه در میان برخی صوفیه رخ داد - تحقق بخشد.

2- تصوف زاهدانه و عاشقانه

برخی از محققان برآنند که در تاریخ عرفان اسلامی می توان دو مرحله را از هم تفکیک کرد : دوره تصوف زاهدانه و دوره تصوف عاشقانه. نماینده مکتب زهدی و خوفی در عرفان ابوحامد محمد غزالی است. در آثار عرفانی این سالک، مانند کیمیای سعادت یا احیاء علوم الدین، خوف از خداوند موج می زند. او خود را در مقابل خداوند در کمال کوچکی می یابد. مهابت خداوندی او را چنان در کام می کشد که از وی هیچ چیز باقی نمی گذارد. اذعان به تهیدستی و کوچکی و بی پناهی و عجز مطلق در برابر قادر مطلق، نهایت پیام غزالی است. طریق دوم عرفان عاشقانه است. در این طریق، راه درمان رذایل عاشق شدن است. باید به مقام «حب» رسید، از فانی دل برکند و بر باقی دل نهاد. عشق بزرگ ترین آموزگار فنا و فداکاری است و برای زدودن خودخواهی و خودپسندی، به زدودن رذایل می پردازد. در تصوف عاشقانه رابطه انسان با خدا رابطه محب و محبوب است و حب دو طرفه است : یحبهم و یحبونه. عاشقی تمرین پالایش است و مکتب عشق مکتب تصفیه و تخلیص است. از بزرگان تصوف عاشقانه مولوی است :

هر که را جامه زعشقی چاک شد او زحرص و عیب کلی پاک شد شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طبیب
جمله علت های ما ای دواى نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما (53)
از شخصیت های دیگر، می توان از رابعه عدویه نام برد که محبت و عشق و شوق الهی در سخنان او موج می زند. از وی نقل شده است که می گفت : «الهی مرا از دنیا هر چه قسمت کرده ای، به دشمنان خود ده، و هر چه از آخرت قسمت کرده ای به دوستان خود ده، که ما را تو بسی» یا می گوید : «خداوند اگر تو را از خوف دوزخ می پرستم، در دوزخ بسوز، و اگر به امید بهشت می پرستم، بر من حرام گردان. و اگر از برای تو، تو را می پرستم، جمال باقی از من دریغ مدار». (54)

در باب عرفان امام علی علیه السلام می توان گفت که امام اساساً رابطه ای عاشقانه و توأم با حب و شوق نسبت به خداوند داشته است. امام، چنان که در فرازهای ادعیه ایشان آشکار است، در جملات متعدد و در قالب الفاظ و تعابیر گوناگون شیفتگی و حب قلبی خویش را نثار حق تعالی می کند و تا آنجا پیش می رود که لهیب جان سوز آتش جهنم را نیز مانع از حب و ابراز حب خودنسبت به خداوند نمی داند. مناجات های امام در دعای کمیل، شعبانیه و . . . این نکته را نیز آشکار می کنند که مهابت و عظمت الهی و هیبت هستی شناختی خداوند و نفوذ غیرقابل تصور او بر جهان هستی و دیدگان تیز و خطاناپذیر حق تعالی و واقعیت «عکس العمل الهی» در قبال افعال و . . . ، از نظر علی علیه السلام پنهان نمانده است. علی علیه السلام هم از عشق خدا می سوزد و هم در عین حال، از عظمت و هیبت او رعشه بر اندامش می افتد. هم قیافه عاشقانه دارد و هم قعود خاشعانه و خائفانه، هم ندای "انامحب، محب، محب" سر می دهد و هم "اناالذلیل الحقیر المسکین المستکین" بر زبان جاری می سازد.

عنصر دیگر در مناجات های امام «خوف» است. البته، خوف علی علیه السلام در ارتباط با حب اوست نه در رابطه

با داد و ستد و تجارت بهشت و جهنم. در این حالت خوف، از امکان بعد نسبت به معشوق حاصل می شود.

3- شطحیات

شطح آن سخن ظاهرا غریب و نامانوس و نامعقول و احيانا خلاف شرع است که بر زبان عارف سراپا شور و هیجان، در اوج وجد و مستی و جذبه، جاری می شود که معنی و سر و ارزش آن، برای اهل حال و معنی یا روشن است و آشکار و یا اگر هم روشن نباشد، باز هم جای هیچ انکار نیست؛ زیرا اذعان دارند که آن سخنان نه خلاف حقیقت است و نه ضد شریعت، آنچه مسلم است، بیان و نشانی است از یک حالت و ادراک عمیق، اگرچه فعلا برای ایشان قابل درک و فهم نباشد. روشن است که چنین سخنان و بیانات متناقض نما، دور از ظواهر عقل و شرع بوده و در بین عوام و مردم عادی بی معنا و بی اساس و حتی نوعی گمراهی و یا کفر قلمداد می شود. (55) البته در شطحیات نوعی پرده دری و لجام گسیختگی زبانی نیز به چشم می خورد. برخی از شطحیات اهل تصوف و عرفان چنین است : «حلاج می گفت : "انا الحق، پیوسته به حق، حق بودم، صاحب من و استاد من ابلیس و فرعون است، به آتش بترسانیدند ابلیس را، از دعوی بازنگشت. فرعون را به دریا غرق کردند، و از پس دعوی بازنگشت و به وسایط مقرر نشد. " بایزید بسطامی می گفت : " سبحانی ماعظم شانی" ابوسعید ابوالخیر می گفت : "لیس فی جبتي سوي الله؛ به زیر خرقه ام غیر از خدا نیست" . (56)

در باب عرفان امیرالمؤمنین علیه السلام باید گفت : در حالات عرفانی ایشان از لجام گسیختگی زبانی و پرده دری زبانی در اثر وجود و هیجان معنوی، خبری نیست. یکی از فرازهای هیجان آمیز زندگی ایشان هنگامی است که به بیان خطبه شفشقیه پرداخته اند و در باب عظمت و ابعاد شخصیت خویش سخن رانده اند : «من در گردش حکومت همچون محور سنگ های آسیاب هستم، سیل ها و چشمه های (علم و فضیلت) از دامن کوهسار وجودم جاری است و مرغان به افکاربلند من راه نتوانند یافت و...» ، لیکن در این خطبه اثری از شطحیات رایج عرفا نیست.

شخصیت حضرت چنان نبود که اولاً، هیجانات درونی و عالی ترین کشف و شهودها او را از خود بی خود کرده و سخنانی متناقض نما بر زبان رانند. ثانیاً، شخصیتی نبود که چنان سخنان متناقض نمایی بر زبان آورند که آشکارا سبب انحراف مردم گردد. زبان امام علیه السلام عموماً برای بیان حقایق برین عرفانی زبانی وزین، ظریف، نرم و حساب شده است. در اینجا لازم است به نکته مهمی در باب زبان امام اشاره کرد و آن این که زبان امام را می توان در سه مقام مورد توجه قرار داد : 1. زبان نهج البلاغه 2. زبان ادعیه 3. زبان سخنان و احادیث. چنان که گذشت امام عموماً از زبانی سود برده که سبب سوءفهم و سوءاستفاده و انحراف فکری و عملی مردم نگردد؛ مانند آنچه که در نهج البلاغه آمده است.

مقام دوم در سخنان امام علیه السلام ادعیه ایشان است. در دعاهای حضرت فرازهایی به چشم می خورد که از پیچیدگی بیش تری نسبت به فرازهای نهج البلاغه برخوردارند و سخن از اشارت، فراتر رفته و محتوای عمیق و سنگینی را مطرح فرموده اند. مانند آنچه در مناجات شعبانیه آمده است و پیش تر بدان اشاره شد (الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و...) ;

مقام سوم، فرازهایی است که به صورت منفرد و جسته و گریخته از ایشان نقل شده است و کاملاً با فهم و عقل

متعارف و عقول عادی و دین ورزی معمولی و عوامانه در تضاد است. مانند این سخن که «من با پیامبران خدا در باطن بودم و به همراه رسول الله در ظاهر بودم». (57) نمونه دیگر: از حضرت پرسیدند: کیف اصبحت؟ حضرت فرمودند: «اصبحت انا الصديق الاكبر و الفاروق الاعظم و انا وصي خير البشر و انا الاول و انا الآخر و انا الباطن و انا الظاهر و انا بكل شيء علیم و انا عين الله و انا جنب الله و انا امين الله علي المرسلين بنا عبدالله و نحن خزان الله في ارضه و سمائه و انا احي و انا حي لا اموت» (58) حضرت پس از بیان سخنان خود به توضیح آن ها می پردازد.

در باب چنین فرازهایی باید گفت که اولاً، چنان که گذشت، مشی حضرت بر زبان پردازی دقیق و حساب شده، حتی در چنین فرازهایی، است. ثانیاً، اساساً این گونه سخنان با شطحیات غلیظ و بی پرده عرفا تفاوت آشکار دارد. ثالثاً، حضرت مخاطبان سخن خود را در نظر گرفته و به هر کسی این گونه سخنان را نمی فرمودند. همان گونه که به کمیل فرمودند: سینه من انباشته از علوم است لیکن اهل آن را نمی یابم. رابعاً، اگر هم سخنی ثقیل بر زبان می راندند، در مقام توضیح آن برمی آمدند تا مساله شکافته شده و معضل تا حد ممکن حل گردد. خامساً، کسی که در اوج عرفان و شهود است و از مقام عظمای ولایت تکوینی برخوردار است، قطعاً به خود این اجازه را خواهد داد تا برای آشناسدن مردم با نور وجود ولایی، که مورد تایید الهی است، رگه هایی از شخصیت معنوی خویش را آشکار سازد تا سالکان و... از این نور استضاء کنند.

حاصل آن که، امام در فرازهایی به بیان مطالب دقیق و ظریف عرفانی و باطنی پرداخته اند و اسراری از وراء حجاب را آشکار نموده اند، ولی نه آن گونه که اذهان عمومی را تشویش و اسباب انحراف را فراهم آورند. بلکه چنان گفته و چنان توضیح داده اند که عمق و علو حقیقت و نیز مقام ایشان برای مردم و سالکان آشکار شده است. این نکته را نیز نباید فراموش کرد که اگر مقولات عرفانی اموری واقعی هستند - که هستند - بر شخصیتی مانند امام علی علیه السلام لازم و واجب است که به گونه ای مردم را با چنین حقایقی آشنا سازند. به ویژه اگر حقایق عرفانی را بنیادی ترین و ژرف ترین و اساسی ترین حقایق در باب هستی، خدا، نبوت، امامت، انسان و... بدانیم. لیکن این به عهده امام است که متناسب با دوره و زمان و مکان و افراد این حقایق را منتشر سازد و از زبان مناسب سود برد. اما آیا ما به واقع می توانیم چنین فرایند حساب شده ی را در بیان مقاصد عرفانی هم ردیف شطحیات غلیظ و پرده دری های برخی سالکان قرار دهیم؟

تاریخ عرفان و عرفا در باب شطحیات چند چیز را نیز به ما می آموزند: نخست این که، اساساً جمعی از عرفای متقدم مانند جنید (59) و متاخران مانند صدرالمتالهین شیرازی، الهی قمشه ای، میرزا جوادآقا ملکی تبریزی، امام خمینی، علامه طباطبایی و... از شطحیات رایج میرا بودند. دوم آن که اساساً شطحیات مربوط به دوره ای از تحول عرفان می باشد و بیش تر در مرحله رشد و رواج و نه مراحل نهایی، به چشم می خورد. (60) سوم آن که، عرفا شطح گویی را نشان نوعی ضعف در درک و عمل و... می دانند. برای مثال، محی الدین عربی می گوید: «شطح کلمه ای است که بوی سبک سری و دعوی دهد، و آن به ندرت از محققان صادر می شود». (61)

4- ملامتی گری

برخی از عرفا - دست کم کسانی که عرفای «لامتی» خوانده می شوند - برای این که در مراحل سیر و سلوک،

«تعینات» را در هم بشکنند و به جای «نام» و افتخار برای خود، برای خود «ننگ» در میان مردم درست کنند، در گفتارها و اعمال خود تعمدی به «ریای معکوس» داشته اند. یعنی بر عکس ریاکاران که بد هستند و می خواهند خود را خوب بنمایند، جو دارند و گندم می نمایند، آن ها می خواهند بین خود و خدا خوب باشند، ولی مردم آن ها را بد بدانند، می خواهند گندم داشته باشند و جو بنمایند. تا به این وسیله، مجال هرگونه خودنمایی و خودپرستی از نفس گرفته شود. می گویند بیش تر عرفای خراسان «ملامتی» بوده اند. برخی معتقدند که حافظ هم ملامتی بوده است؛ مفهوم رندی، لالایی گر، قلندری و... همه به معنی بی اعتنایی به خلق است نه بی اعتنایی به خالق. بنابراین، ملامتیه با وجود آن که، در نهان مراقب و مواظب فرایض و نوافل اعمال بودند، در ظاهر به خلاف آن عمل می نمودند. (62)

با نگاهی به عرفان علوی این امر روشن می شود که امام علیه السلام نه اهل ریای معمولی بود و نه اهل ریای معکوس! وی در عین حال که، در خلوت عالی ترین حالات و هیجانات و فرازهای معنوی را از خود نشان می دهد، در جلوت نیز گاهی برخی معانی را نه از باب ریا بلکه اولاً، از باب این که شخصیت ایشان ذاتاً یک شخصیت معنوی است و طبیعی است که چنین اموری از امام رخ دهد، نشان می دهد و ثانیاً، این امور را از باب آموزش به دیگران آشکار می سازد. از این رو، امام نه تنها خلاف شرع و مشی عرفانی قدم بر نمی دارد، بلکه گوشه هایی از احوال و افعال معنوی را در ملاعام به نمایش می گذارد؛ مانند احسان بر فقیر در حال رکوع و... برای اساس، در عرفان امام برای رفع تعینات و حل مساله نفس، لزومی به روش ملامتی گری نیست و از طریق بهتر می توان چنین هدفی را تامین کرد. این نکته رانیز باید متذکر شد که بسیاری از خود عرفا نیز ملامتی گری رامحکوم می کنند. (63)

5- اسقاط یا رفع تکلیف

گاهی در کلام برخی عرفا، نکاتی در باب رفع تکلیف شرعی آمده است و مساله اسقاط تکالیف شرعی را به نوعی توجیه و تفسیر نموده اند. روش کلی در توجیه و تعلیل سقوط تکلیف، همواره اشاره به شرایط خاصی بوده است که برای مکلف حاصل شده است، مانند فنای ذات عارف، یا استغراق وی و اضمحلال عقل و شعور او. برخی عرفا به طور کلی بر این نظرند که چون انجام تکلیف نیازمند احراز شرایطی خاص و توانایی های خاصی است و تکلیف هنگامی وجوب پیدا می کند که مکلف عاقل، مختار و... باشد، و عرفا را احوالی است که این شرایط در آن احوال حاصل نمی شوند، پس در اوقاتی خاص تکلیف از ایشان ساقط خواهد بود.

لاهیجی معتقد است که آن قسم از عرفا که از مقام استغراق و سکر به مقام صحو نیامده اند و «مسلوب العقل» گشته اند، به اتفاق همه، تکالیف شرعی و عبادات ظاهری برای ایشان نیست. و اما آنان که از مرتبه سکر و استغراق به ساحل صحو آمده اند، تکالیف شرعی و عبادات از ایشان ساقط نمی باشد. ابن سینا نیز می نویسد : «بسا که عارف، در حال اتصالش به عالم قدس، نسبت به هر چیزی غفلت داشته، و در نتیجه در حکم کسانی باشد که بر آنان تکلیفی نیست و چگونه باشند در حالی که تکلیف برای کسی است که تکلیف را درک می کند.» بر این اساس، عدم تبعیت صوفی از شرع یک اختیار نیست، بلکه اضطرار است. و در حقیقت، حالات صوفی در قلمرو شرع نیست، و زیر امر و نهی قرار ندارد، پس صوفی تا در بند قالب است، پای بند شرع است. اما آنجا که

مستغرق احوال درونی خویش است، با شرع کاری ندارد نه به این معنی که با شرع مخالفت می کند، بلکه به این معنی که شرع بر حال او شامل نمی شود. (64)

مساله اسقاط تکلیف در عرفان علوی نه در مقام بیان و نظر مطرح شده و نه در عمل از حضرت صادر شده است. آن حضرت، دست پروردگان خود را چنان راه برده و در تربیت معنوی و عرفانی استوار ساخته است که هرگز نیازی به مساله اسقاط تکلیف نبوده است. چرا که در نگرش علوی ظواهر شریعت، اوامر الهی و شریعت نبوی بوده و هرگز قابل سلب و رفع نمی باشند. حضرت در خطبه 198 در توصیف عظمت و استواری اسلام چنان سخن می راند که هرگز به ذهن کسی خطور نمی کند که بتوان احکامی از آن ها را حتی به طور موقت تعطیل نمود :

«اسلام آیینی است که خداوند برای خویشتن انتخاب نموده و پایه های آن را بر محبت خویش قرار داده است. . . تشنگان را از چشمه زلال آن سیراب ساخته و آبگاهش را پر از آب ساخته است. خداوند اسلام را طوری قرار داده است که هرگز پیوندهایش شکسته نشود، حلقه هایش گسسته نگردد، اساس و ریشه اش ویرانی نپذیرد، در پایه هایش زوال راه نیابد، درخت وجودش برکنده نشود، مدتش پایان نگیرد، قراینش غبار کهنگی به خود راه ندهد، شاخه هایش قطع نگردد. . . آیین اسلام ستونی است که خداوند آن را در اعماق حق ساخته، اساس و پی آن را ثابت قرار داده، چشمه ای است که آب آن فوران می کند، چراغی است که شعله هایش برافروخته شده، منار هدایتی است که مسافران راه حق با آن رهبری می شوند. . . خداوند منتهای خشنودی خود، بزرگ ترین ستونهایش (عبادات) و قله بلند اطاعتش (جهاد) را در آن قرار داده است. . . پس آن را گرامی دارید، از آن تبعیت کنید، حق آن را ادا نمایید و آن را در جایگاه مناسب و شایسته خود قرار دهید و آن چنان که هست آن را بپذیرید» (65) .

با چنین نگاهی به اسلام، تکالیف شرعی در تمام مراتب سلوک بایستی مراعات گردد و اساسا بدون انجام چنین تکالیفی، محبت الهی تامین نشده و هرگز حب انسان به خدا به منتهای درجه خود نمی رسد. به بیان دیگر، می توان گفت که در منظر امام علیه السلام آن که دچار اسقاط تکلیف می گردد به نهایت سلوک و راه خود نرسیده است و باید پای مجاهده را پس نکشد و هنوز خود را در راه ببیند.

6- اعمال مخالف کرامت نفس انسان

در میان برخی از صوفیه، اعمالی رخ داده است که می توان آن ها را به عنوان نقاط ضعف اخلاق چنین سالکانی دانست. کارهایی از برخی از آنان روی داده است که می تواند مصداق کامل نفی کرامت و عزت نفس انسان باشد. برای نمونه، یکی از صوفیه در ذکر احوال خود می گوید : مریض بودم و در مسجدی خوابیده بودم. موقعی بود که گداها را بیرون می کردند. مؤذن - که فراش هم بود - آمد و به من گفت بلند شو و بیرون رو. من مریض بوده و نمی توانستم بلند شوم. دید من نمی توانم بلند شوم، پس پای مرا گرفت و از مسجد بیرون انداخت. خیلی خوشحال شدم که در نظر او این قدر پست هستم. یا در جریان دیگری، به او توهین کرده و در ملاعام کشان کشان می آورند، لیکن او خوشحال است که در دیده افراد، پست تر از همه است. این گونه افراد تحت عنوان مبارزه با نفس و خودپرستی، حقارت و اهانت را تحمل می کنند. (66)

دراخلاق عرفانی علی بن ابیطالب علیه السلام انسان از قدر، عزت و کرامت والایی برخوردار است و هرگز شایسته

نیست که انسان اعمالی انجام دهد که از سوی افراد دیگر یا جامعه مورد توهین و تحقیر قرار گیرد و افراد با دیده حقارت به او بنگرند. در افعال و سخنان امام عزت و عزتمندی موج می زند. ایشان در وصیت به پسر بزرگش امام حسن علیه السلام می فرمایند : «اکرم نفسک عن کل دنیة» ; نفس خویش را از هر کار پستی برتر و بالاتر بدان. (67) یا در سخنان دیگری که روح عزت نفس در آن ها موج می زند می فرمایند : «مرگ و نه پستی» ، «به کم می سازم و دست پیش دیگران دراز نمی کنم» ، «مردن این است که بمانید ولی مغلوب و مقهور باشید، و زندگی این است که بمیرید ولی پیروز باشید» . (68)

7- عرفان انزواطلبانه

تاریخ عرفان و تصوف در جهان اسلام در بطن خود عرفان انزواطلبانه ای را نیز پرورش داده است. در نظر برخی، عارف آن کسی است که در کنج خانه یا گوشه تنهایی بخزد و در سیر و سلوکی انفرادی عمر بگذارند و نهایت آمال او این باشد که گلیم خود را از آب بگیرد. او تنها مسؤول خویش است و بایستی به رابطه خود با خدا بیندیشد. خلق را با او کاری نیست و او را با خلق نسبتی نیست.

لیکن عرفان علوی و معنویت امام علی علیه السلام، حضور در متن جامعه است، به سرنوشت خود و خلق اندیشیدن، عمل کردن و آن را رقم زدن است. در متن و بطن سیاست، حماسه و آمال اجتماعی قرار گرفتن است.

عقل و تجربه عرفانی

حال پس از بیان نکاتی در باب وجود شخصیت عرفانی نزد امیرالمؤمنین علیه السلام و برخی اوصاف عرفان علوی، این پرسش مهم مطرح است که امام علی علیه السلام با وجود چنین شخصیت عرفانی، چه معامله ای با عقل و خردورزی نموده است؟ و موضع امام علیه السلام در قبال عقل چیست؟ چنان که پیش تر گذشت، مراد از عقل و عقلانیت به کار بردن زبان انتزاعی و شبکه ای انتزاعی از مفاهیم و قضایا و تحلیل عقلانی و استفاده از مقدمات عقلی و اخذ نتایج می باشد. می توان این چنین معنایی از عقل را تجربه عقلانی یا شهود عقلی امور نیز نامید و بر این اساس، سؤال خود را چنین مطرح ساخت که چه نسبتی میان تجربه عرفانی و تجربه عقلانی حضرت وجود دارد؟ در باب موضع حضرت در قبال عقل و تجربه عقلانی، می توان چنین بیان داشت : بی گمان بخشی از متون معرفتی نهج البلاغه تراوشی است از جنبه عرفانی امام علی علیه السلام و به بیان دیگر، حضرت در معارف نهج البلاغه و بیان فرازهای معرفتی آن، از منبع عظیم و جوشان عرفان و ادراک معنوی، سود برده شده است. بی تردید یکی از منابع مهم حضرت در پردازش حقایق و ترسیم نگرش های خود در نهج البلاغه، عرفان ایشان بوده است. پس : اولاً، نهج البلاغه محصول معرفتی یک عارف کامل است و ثانياً، عرفان یکی از منابع این کتاب شریف است. ثالثاً، بخشی از معارف آن تراوش جنبه عرفانی حضرت می باشد. حال بر این اساس می توان نکاتی را بدین ترتیب بیان داشت :

الف. محصول معرفتی امام علیه السلام، یعنی نهج البلاغه، این نکته را آشکار می کند که تجربه ورزی عرفانی

تعارضی با تجربه ورزی عقلانی ندارد. عرفان ورزی می تواند با خردورزی جمع گردد. حضرت در نهج البلاغه به وضوح فعالیت انتزاعی و تحلیلی و استدلالی خود را به نمایش گذاشته و در موضوعات و مباحث متعددی این امر را تحقق بخشیده است. در این مقام تنها نظر بر این است که این نکته را در مورد حضرت باید پذیرفت که در کنار تلاش عرفانی و معنوی، ما شاهد تلاش عقلانی و انتزاعی حضرت نیز می باشیم. امیرالمؤمنین در برخورد با حقایق، هم از تجربه عرفانی خود سود برده است و هم از تجربه عقلانی خویش. امام هیچ یک از تجربیات خود را به نفع دیگری تعطیل نساخته است.

ب. در مورد امام علیه السلام می توان فراتر از این سخن گفت: بدین معنی که حضرت آشکارا از زبان عقل و از قالب های انتزاعی و تحلیلی برای بیان تجربیات عرفانی و معنوی خویش سود برده است. الهیات نهج البلاغه، بیان انتزاعی و عقلانی کشف و شهود ایشان است. حضرت از زبان و تعبیر عقلانی و فلسفی برای بیان مشهودات خویش استفاده کرده و شبکه ای از مفاهیم و گزاره های انتزاعی را برای صورت بندی معرفتی آن ها به کار برده است. بر این اساس، امام نه تنها در رویارویی با حقایق از دو تجربه عرفانی و عقلانی سود می برد، بلکه میان این دو تجربه، ارتباط برقرار می کند و درصدد آن است تا تجربه عرفانی خویش را در قالب تجربه عقلانی عرضه کند. به تعبیر دیگر، درصدد است از شهود عرفانی خویش، تجربه ای عقلانی به دست آورد. این فرایند را می توان نوعی ارتباط میان این دو ساحت دانست؛ یعنی صورت بندی تجربه عرفانی در قالب های تجربه عقلانی.

ج. امام در صورت بندی و نظام مند ساختن تجربه های عرفانی خویش، به صورت آشکار از قواعد و اصول انتزاعی سود می برد و تلاش معرفتی خود را محصور در استفاده از اصول کشفی نمی سازد. و با تکیه بر قواعد انتزاعی عقل و فهم، حالتی بین الادهانی به صورت بندی خود می دهد، به گونه ای که عقول بشری توان فهم و تحلیل و استنتاج این معارف را داشته باشند. خلاصه موادی که امام علیه السلام برای بیان مقاصد عرفانی خود از آن ها بهره می برد، مواد عقلی و انتزاعی هستند. رجوع به خطبه های نهج البلاغه، قواعد کلی و اصول کلی استدلال های حضرت و قضایای عام انتزاعی به کار رفته در بیانات امام را آشکار می سازد. برخی از قواعد کلی انتزاعی را که حضرت در بیانات خود از آن ها به عنوان کبرای استدلال خود سود برده و برای وصول به نتایجی از آن ها استفاده کرده است، قابل استخراج و یا استنباط است: «هر صفتی غیر از موصوف و هر موصوفی غیر از صفت است.» ، «هر چیزی قرین چیز دیگر باشد، دارای تعدد ذات و آنگاه دارای اجزایی در ذات است.» ، «امکان اشاره (حسی) به چیزی لازم می آورد تا آن چیز دارای حد باشد.» ، «هر محدودی قابل شمارش است.» (خطبه 1) «هرآنچه با صفات مخلوقات توصیف شود، محدود خواهد بود.» ، «هر محدودی قابل شمارش است.» ، «هر آنچه قابل شمارش باشد، ازلی نیست.» (خطبه 152) «شیئی شبیه و مثل دارد که دارای حد محدودی باشد.» (خطبه 155) «هر موجودی قائم به خداست.» (خطبه 160) «هر جسمی پایانی دارد.» ، «هر پوشیده و محجوبی محاط است.» (خطبه 163) «حدوث عالم نشان ازلیت خالق آن است.» ، «همانند بودن آفریده ها دلیل بی همانندی خالق آن هاست.» (خطبه 185) (69)

دامنه استفاده از عقل برای امام نه تنها در مورد صورت بندی تجربیات عرفانی، بلکه برای تامل در مورد حقایق دیگر نیز می باشد؛ مانند تاریخ، جامعه، حکومت و... بر این اساس؛ می توان اذعان داشت که: در توصیف امام نباید تنها به عنوان «عارف» بسنده کرد، بلکه به سبب شاخص بودن بعد عقلانی و فلسفی در نزد حضرت می توان ایشان را «عارف - فیلسوف» دانست.

ه. - درست است که امام علیه السلام هم از جنبه عقلانی و فلسفی و هم عرفانی و معنوی برخوردار است، اما

تلاش عقلانی و معرفت فلسفی و انتزاعی امام علیه السلام در خدمت مقاصد عرفانی و معنوی می باشد. در نظر امام علیه السلام دانش در خدمت بصیرت قلبی و عمل و ارتقای معنوی است. برخی از فرازهای کلام ایشان مؤید این معنا می باشد: «حجت های الهی کسانی هستند که علم و دانش با حقیقت و بصیرت به آن ها روی آورده است»، «حد حکمت اعراض از دار فنا و پرداختن به دار بقا است»، «با تفکر دل خود را بیدار ساز»، «اندیشیدن انسان را به نیکی و انجام آن می کشاند»، «آل محمد صلی الله علیه وآله دین را تعقل نموده اند و درک کرده اند، لیکن درک و تعقلی توأم با فراگیری و عمل»، «تفکر برای عمل نه تفکر برای روایت». (70)

به بیان دیگر، در نگرش علوی، دانش انتزاعی و عقلانی برای درک و دریافت نگرش عرفانی و ورود به افق برتر عرفانی و چشیدن و عمل کردن بر اساس این بینش و نگرش است.

ی. دو نکته: نخست این که، در نهایت باید گفت که گستره تفکر تحلیلی و ژرف کاوی عقلانی امام علی علیه السلام بسی فراتر از یک عارف و سالک اهل عرفان صرف، می رود و نشان از این دارد که ایشان هم از قوت عرفانی و هم از حدت عقلانی برخوردار بوده اند، سلوک قلبی و سیر عقلانی در امام علی علیه السلام با شدت و حدت تمام در جریان بوده است. تاملات عقلانی ایشان نیز موضوعات متنوعی را در بر گرفته و شامل مباحثی در فلسفه اجتماع، تاریخ، دین، اخلاق، حقوق، انسان، سیاست و... می گردد.

دوم آن که در تاریخ عرفان و فلسفه، در نتیجه تکامل و تحول این دو شاخه مهم معرفتی، از سویی، از زمان محیی الدین عربی و آنگاه داود قیصری به این طرف، عرفان از زبان فیلسوفان، ولی نه در حد آن ها، سود برده است و به بیان دیگر، زبان فلسفه و مفاهیم و جملات عقلانی را برای بیان مقاصد خود و نیز به خاطر بحث با اهل فلسفه و کلام و رد شبهات، مناسب تر یافته است. برای مثال، داود قیصری در مقدمه خود بر شرح تائیه ابن فارض به بخشی از این دعا چنین تصریح می کند: «هرچند که این علم، علمی است کشفی و ذوقی، که جز صاحبان وجد و وجود و شایستگان عیان و شهود، کسان دیگر از آن بهره ای ندارند، اما برای دفع بدگمانی و نفی تخیلی و بی اساس بودن این علم، با مخالفان به روش و اصول مورد قبول خودشان برخورد می شود و با ایشان با زبان و منطق خودشان سخن می رود». (71)

از سوی دیگر، در عالم فلسفه نیز، از زمان ظهور شیخ شهاب الدین سهروردی، یکی از منابع مهم تغذیه کننده فلسفه را، عرفان تشکیل می دهد. این حرکت روش شناختی در صدرای شیرازی به اوج خود می رسد. و به دنبال او، صدراییان و حتی نوصدراییانی چند، این مشی را در پیش می گیرند. در این حالت عرفان و کشفیات و شهودات عرفان مواد بسیار غنی و پرارزشی را برای تاملات فلسفی فراهم می آورند.

اما نکته جالب و قابل تامل در این دو حرکت روش شناختی عرفان و فلسفه این است که این مشی را می توان از روش و مشی امام علی علیه السلام در نهج البلاغه و دیگر بیاناتشان الهام گرفته و به دست آورد. به بیان دیگر، نطفه چنین حرکت روش شناختی، به طور واضح در آثار امام علی علیه السلام مشهود و آشکار است. البته، در باب تاثیر این روش شناسی نیازمند تحقیق تاریخی هستیم، لیکن بحث در تاثیر این روش شناسی خاص، هنگامی قابل توجه و تحقیق است که بدانیم اولاً، در میان اهل عرفان و تصوف تمام سلسله های کلی طریقت جز یک سلسله، امام علی علیه السلام را به عنوان سرسلسله طریقت و ارشاد خود می دانند و علاوه بر آن، شخصی مانند محیی الدین عربی امام علی علیه السلام را به عنوان ولی و دارای ولایت عرفانی می داند. به بیان دیگر، امام علی علیه السلام به عنوان یک عارف والامقام تلقی می شود که سمت هدایت معنوی طیف عظیمی از سالکان را برعهده دارد و این خود بهترین زمینه برای تاثیرپذیری عرفا از ایشان است. ثانیاً، در میان اهل فلسفه نیز قریب به اتفاق

فلاسفه، شیعه بوده اند و بر این باور بوده اند که امام علی علیه السلام، تنها عقل ناب و کامل نیست، بلکه از قلب ناب و کامل نیز برخوردار است و ایشان در تعقل خود از بارقه های ربانی و کشفیات معنوی نیز سود می برد. و این خود زمینه تاجر فلسفه را در مراحل میانی و متاخر خود از روش شناسی امام علی علیه السلام فراهم می آورد.

حاصل آن که، به کاربردن قالب های انتزاعی برای بیان شهودات و کشفیات عرفانی و نیز استفاده از مواد معرفتی عرفانی را می توان در کلام امام علی علیه السلام استخراج و استنباط کرد و این امر می تواند به عنوان یکی از زمینه های مهم در تشکیل زبان فلسفی در عرفان و استفاده فلاسفه از کشف و شهود در فلسفه باشد.

عقل و تجربه عرفانی (دینی) در نگاه عرفا و فلاسفه

مساله عقل و عرفان یا عقل و تجربه دینی در نزد بسیاری از عرفا و فلسفی اندیشان و یا دین پژوهان حایز اهمیت بوده و هست. در این مقام برای آشنایی با تکاپوی فکری این اندیشمندان و آراء متنوع و قابل تامل آن ها و فراهم آمدن زمینه تاملات مقایسه ای، به بیان برخی از دیدگاه ها در این موضوع می پردازیم :

عین القضاة همدانی

عین القضاة صوفی قرن ششم هجری، علوم و ادراکات و معارف انسان را به دو دسته تقسیم می کند : علم و معرفت. معیار تمایز علم و معرفت، از نظر وی، مساله قابلیت تعبیر و عدم قابلیت تعبیر، به طور درست و مطابق با معنی مقصود می باشد. وی علم را چنین تعریف می کند : هر چیز که بتوان معنای آن را به عبارتی درست و مطابق آن، تعبیر نمود، علم نام دارد؛ مانند صرف و نحو و علوم طبیعی و ریاضیات و حتی فلسفه و کلام. از این رو، انتقال دادن معانی علمی به دیگران آسان است، «هرگاه آموزگار، برای دانش آموز، با الفاظ مطابق با معانی یک یا دو بار یا بیش تر مطالبی را شرح دهد، دانش آموز در آن علم با آموزگارش برابر می شود.» اما معرفت از نظر وی عبارت است از معنایی که «هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر به الفاظ متشابه عینا، مانند توصیف رنگ برای نابینا، با مدرکات حواس دیگرش. اگر شخص نابینا در اثر توضیحات دیگران اظهار کند که اعتقاد راسخی به حقیقت رنگ یافته ام، ما می دانیم که اعتراف او، از تصورات باطل ترکیب یافته است» و لذا نباید انتظار داشته باشیم که از الفاظ عارفان، پی به حقایق مورد ادراک آنان ببریم. این اختلاف موجود میان علم و معرفت، از نظر عین القضاة، به طبیعت آلات و اسبابی که وسیله کسب علم و معرفت اند، ارتباط پیدا می کند. وی علم را محصول عقل و معرفت را نتیجه بصیرت می داند. وی می گوید کار عقل در حوزه زمان و مکان است و این بصیرت است که فراتر از این حوزه را در می یابد. عقل برای درک عالم طبیعت است و کار بصیرت در حوزه ازلیت. عقل به نحوه کار بصیرت آشنایی ندارد. وی بصیرت و عقل را دو وسیله و دو چشم برای انسان می داند، اما با این تفاوت که چشم بصیرت از چشم عقل نورانی تر است. به نظر او «نسبت چشم عقل با چشم بصیرت، مانند نسبت پرتو آفتاب است به ذات خورشید و قصور عقل در ادراک معانی عرفانی، مانند قصور وهم اوست در ادراک

معنویات. « بنابراین، حوزه تصرف و ادراک عقل محدود است. «خرد برای دریافت بعضی از موجودات آفریده شده، چنان که چشم برای دیدن قسمتی از موجودات دیگر خلق شده است، و از دریافت شنیدنی ها و بوییدنی ها، ناتوان است. همچنان که عقل از ادراک بیش تر موجودات عاجز است. « عقل در جهان زمان و مکان و در محدوده تجرید و انتزاع صورت های ذهنی فعالیت دارد و کار او با حس و خیال و وهم، جز میزان تجرید و انتزاع فرق دیگری نداشته و مانند آن ها با موجودات مادی سر و کار دارد و از ادراک حقایق عالم مابعدالطبیعه، عالم الهی، ازلیت و ملکوت و عالم ارواح ناتوان است و آن ها را تنها بابصیرت می توان دریافت. با این که عقل از ادراک مسائل مربوط به حوزه کار بصیرت عاجز و ناتوان است، اما کارش در حوزه مخصوص خود با ارزش و مورد قبول است. وی می گوید : «بدان که مثل طمع علمای صاحب نظر، برای دریافت این مسائل، مانند مردی است که ترازوی کوچک طلاکشی راببیندوبآن کوه را بسنجد واین غیرممکن است. این دلیل آن نمی شود که ترازو در احوال و احکام خود صادق نیست. بدان که عقل میزانی صحیح است و احکام آن صادق و یقینی است که دروغی در آن راه ندارد و او دادگری است که هرگز ستم از او متصور نمی شود. با این همه هرگاه عقل به سنجش هر چیزی از امور آخرت و حقیقت نبوت و حقایق صفات ازلی طمع ورزد، سعی اوبی نتیجه خواهدماند» . (72)

محیی الدین عربی و صائن الدین ابن ترکه

محیی الدین عربی معتقد است که عقل از آن جهت که مفکر است (به این معنی که می خواهد با استدلال و به وسیله معلومات خود به نتایج برسد)، محدود است به حدی معین که از آن فراتر نمی تواند برود. اما از آن جهت که «پذیرای» حقایق باشد، به هیچ حدی محدود نیست. (73) توضیح این که علوم انسان مقداری به وسیله فکر به دست می آید و مقداری را فکر ممکن می داند، ولی عقل از راه فکر نمی تواند به آن برسد و مقداری را فکر «محال» می داند، و عقل نیز آن را به عنوان مستحیل پذیرفته، از استدلال نسبت به آن خودداری می کند، ولی اگر مشمول رحمت و موهبت الهی واقع شود، خداوند علم به این گونه امور را به او می بخشد. به نظر محیی الدین، عقل دارای این استعداد است که علوم رسمی را از راه فکر و نظر به وساطت حواس و امثال آن به دست آورد، و نیز علوم الهی و حتی رسمی را از راه کشف و موهبت دریابد. وی معتقد است که برای عقل در تحصیل علوم رسمی از راه حواس و استدلال، اجمال و ابهام و امکان خطا و انحراف وجود دارد و لذا احکامش از یقین برتری که جای هیچ گونه تردید نباشد، بهره مند نیست. اما معلوماتی که به وسیله کشف و موهبت به دست آید معلوماتی خواهند بود، روشن و مفصل، که عقل درباره آن ها از اطمینان و یقین قاطعی برخوردار است. (74)

ابن ترکه عارف برجسته قرن نهم نیز در پاسخ اشکالی که مبنای آن عدم درک عقل سبب به معارف کشفی است می گوید : ما نمی پذیریم که چون تجارب عرفانی فوق عقل اند، دیگر عقل امکان درک آن ها را ندارد. بلی پاره ای از حقایق پنهان، با لذات و بی واسطه، برای عقل قابل وصول نیستند. بلکه عقل آن ها را با کمک گرفتن از قوه دیگری که از خود عقل شریف تر است، در می یابد، اما چون به این قوه به دست آمدند آن ها نیز مانند مدرکات دیگر، در دسترس عقل و اندیشه قرار می گیرند. عینا مانند ادراک محسوسات که عقل آن ها را به واسطه حواس درک می کند. هر نیرویی که یک معنی کلی را دریابد، چه با نظر و برهان و چه از راه کشف و وجدان، حد و رسم

عقل به آن صدق می کند. (75)

در توضیح دیدگاه این دو عارف، می توان گفت که به نظر ایشان اگرچه حقایق عرفانی که حاصل بصیرت و کشف و شهود باطنی است، فراتر از حوزه عقل و اندیشه قرار دارند، اما عقل می تواند آن ها را به نحو مخصوصی، به قلمرو خویش وارد کند. بدین معنی که گاهی عقل را به عنوان قوه ای در مقابل حس و خیال و وهم و نیز بصیرت اطلاق می کنند که کار آن درک کلیات و تحصیل معلومات کلی و استخراج و استنتاج نتایج از مقدمات و امثال این ها است. اما در حقیقت، این جنبه ای از جنبه های شخصیت عقلانی و ادراکی انسان است و با چنین ملاحظه ای عقل حقیقتی است ورای حس و خیال و وهم و بصیرت. اما اگر منظور از عقل، مطلق قدرت عقل و اندیشه انسانی باشد، در آن صورت، همان طوری که مدرکات چشم با گوش درک نمی شود، مدرکات بصیرت هم بی واسطه به وسیله عقل درک نمی گردد، اما در این لحاظ - مطلق عقل و اندیشه - چنان نیست که دستگاه عقل و اندیشه بشری هرگز توانایی دریافت آن حقایق را نداشته باشد، بلکه دستگاه ادراکی بشر حقایق را به وسیله حواس ظاهری و حقایق دیگری را به وسیله حواس باطنی و حقایق را به وسیله قدرت تجرید و انتزاع، و قیاس و استدلال می فهمد و حقایق دیگری را هم به وسیله قوه «بصیرت» درک می کند. این حقایق هرچند عینا به ادراک عقلانی انسان منتقل نمی شوند، لیکن از طریق خواص و لوازم درک می گردد. (76)

فلاسفه

در نزد فلاسفه مسلمان، نخستین تلاش ها برای فهم عقلانی معرفت و سلوک عرفا توسط ابن سینا صورت گرفت. نمط نهم اشارات، حاصل نگاه یک فیلسوف ژرف بین به سلوک عرفا و عرفان است. داستان معروف در باب دیدار بوعلی و بوسعید ابوالخیر نیز - که در آن فیلسوف می گوید : آنچه من می دانم او دیده است و عارف بر این نظر است که : آنچه من دیده ام اومی داند - در راستای تقریب ها و فهم های متقابلی است که از طرف فلاسفه و عرفا نسبت به همدیگر صورت گرفته است.

در میان فلاسفه، شیخ شهاب الدین سهروردی گام بزرگی را در ورود به عرصه عرفان و مطرح ساختن عرفان در حوزه فلسفه برداشت. وی عالی ترین مراحل حکمت را جمع عقل و کشف می دانست و شایستگی خلافت الهی را از آن کسی می دانست که هم در علوم بحثی و هم در علوم عرفانی سرآمد باشد. اساسا سهروردی مقدمه ورود به عرصه عرفان را توغل در علوم فلسفی می دانست. سهروردی فیلسوفی است که آشکارا از عرفان به عنوان منبع تغذیه کننده فلسفه سود می برد. به نظر می رسد، در مقام تعبیر شهودات خویش از دانش انتزاعی فلسفه نیز استفاده می کند.

صدرالمتالهین شیرازی، دیگر فیلسوفی است که باید از او نام برد. این فیلسوف در مقدمه اسفار خود می گوید : در سایه مساعی معنوی و ریاضیات متوالی آنچه را که پیش از آن به واسطه برهان و فلسفه می دانست به شهود و عیان مشاهده نموده است. صدرا مدعی است که در پی تئوریزه کردن فلسفی کشفیات بوده است و در این راه کامیاب شده است. می توان گفت که حکمت متعالیه صدرایی دستگاهی فلسفی است که خود را به افق عرفانی رسانده است و توانسته با قالب های فلسفی و اصول موضوعه جدید عقلانی، تجربیات عرفانی را صورت بندی نمایند. مطالعه حکمت متعالیه به روشنی، یک فیلسوف را از طریق بهره های عقلی و انتزاعی به حال و هوایی

عرفانی وارد می سازد. برای مثال، تفسیر رابطه علیت وجود شناختی که در آن معلول، عین الربط به علت است، ما را به یاد رابطه حق تعالی با ماسوی الله در عرفان می اندازد، که رابطه ای از نوع تجلی است.

دیدگاه هایی از معاصرین

امام خمینی رحمه الله فلسفه و زبان انتزاعی را در حد وسیله می پذیرند که می توان به نوعی از طریق آن به مطلوب رسید. البته، زبان فلسفه زبان کاملی برای بیان معارف عرفانی نیست. برای مثال، حتی در مساله رابطه خدا و خلق تعبیر علت و معلول از ضیق تعبیر است. پس باید به محدودیت های زبان عقل نیز توجه داشت. (77)

علامه طباطبایی رحمه الله کاربری عقل را در ساحت عرفان می پذیرد و در برخی دعاوی عرفانی از تحلیل ها و تاملات عقلانی سود می برد. به نظر ایشان می توان در حوزه هستی شناسی عرفانی از توانایی های عقل برای فهم و تحلیل و صورت بندی آن ها سود برد. (78)

مرحوم استاد مطهری در عین حال که تفاوت های بنیادینی را میان فلسفه و عرفان می پذیرد، لیکن در حوزه حکمت متعالیه و فلسفه صدرایی معتقد است که اختلاف عرفان و فلسفه در فضای این حکمت حل شده است و فلسفه توانسته است مقاصد عرفانی را تامین نماید. (79) پس از، نظر ایشان نیز عقل می تواند در فضای تجربیات عرفانی وارد شده و به فهم عقلانی، انتزاعی و فلسفی آن ها نایل آید. به نظر استاد جوادی آملی، می توان از فلسفه و عقل برای بیان مقاصد عرفانی سود برد و حتی امکان هماهنگی میان آن دو نیز وجود دارد و حتی فلسفه را می توان منطق عرفان دانست، لیکن در این رابطه باید حدود عقل مراعات گردد. (80)

استاد مصباح یزدی، معتقدند که عقل و فلسفه، شناخت آغازین سالک از خداوند، تشخیص مکاشفات صحیح از سقیم و تفسیر تجربیات و امکان انتقال آن ها را به دیگران، فراهم می آورند. و نیز عرفان و مکاشفات عرفانی اولاً، مسائل جدی را برای تحلیلات فلسفی فراهم می کنند و ثانیاً، مؤیدات نیرومندی برای دعاوی برهانی فلسفه اند، نیز آنچه را که فیلسوف در ادعاهای برهانی و عقلی خود می فهمد، عارف با شهود قلبی می یابد. (81) بنابراین، می توان نگاهی عقلانی به عرفان داشت.

برخی از محققان در باب نسبت میان عقل و تجربه دینی معتقدند که عقل در مواجهه با تجربه های دینی دو نقش اصلی ایفا می کند : نقش نخست، «بیانی» است؛ یعنی عقل می کوشد تجربه را در قالب گزاره های پایه صورت زبانی بخشد و از این طریق، آن ها را بیان کند. دوم، نقش «تبیین» است. در این مقام عقل می کوشد تا در قالب انواع نظام های الهیاتی بهترین تبیین ممکن آن داده ها را به دست دهد. بنابراین، وظیفه عقل در مقام تبیین، الهیات پردازی است. به این ترتیب، الهیات و عرفان پیوندی عمیق و دوسویه با یکدیگر می یابند : الهیات فهمی عقلانی و دفاع پذیر از عرفان به دست می دهد و عرفان نیز مبنا و مصحح الهیات می شود. البته نظام های الهیاتی برحسب نقشی که برای عقل در قلمرو دین قایلند بر دو نوع الهیات جزمی و عقلی تقسیم میشوند و الهیات عقلی نیز بر حسب نوع تلقی ای که از عقل اختیار می کند، بر دو نوع الهیات عقلی حداکثری و الهیات عقلی حداقلی تقسیم می گردد. (82)

متفکران غربی

متفکران غربی نیز در باب تجربه دینی تاملات انبوهی را فراهم آورده اند. البته، بحث آنان در مساله تجربه دینی عینا با آنچه در این نوشتار تحت عنوان تجربه دینی عنوان شده است، منطبق نمی باشد، اما می تواند در حد خود آموزه هایی را به همراه داشته باشد. ردولف اوتو (1937-1869) امر مینوی و متعالی را در سه نوع احساس خاص متجلی می یابد : نوع اول، احساس وابستگی و تعلق است. ما مخلوقات بیش نیستیم و در برابر آن موجودی که برتر از جمیع مخلوقات است، محفوف و مغروق در عدم خویشتنیم. نوع دوم، احساس خوف دینی (خشیت) و مغلوبیت در برابر «راز هیبت انگیز» است. ما در هنگام «رؤیت» خداوند به لرزه می افتیم. و نوع سوم، احساس شوق ماست نسبت به آن موجود متعالی که مجذوبمان می کند. این بی تابی و شوق نسبت به خداوند، جزئی از وجود ماست. این مدعا که «احساس، سرچشمه عمیق تر دین است» مستلزم آن است که از نظر اوتو تاملات فلسفی و کلامی را از نتایج و تبعات ثانوی تجربه بدانیم. از نظر وی، اگر تجربه دینی در کار نباشد، علوم الهی یا فلسفه های دینی هم در کار نخواهند بود. (83)

وین پراود فوت، معتقد است که همه احساسات دینی و حالات عرفانی متأثر از مفاهیم و اندیشه های پیشین انسان (و از جمله افکار فلسفی) است. احساسات انسان ارتباط وثیقی با ارتکازات ذهنی (و عقلی) او دارند. ولی وی قایل به ارتباط مفهومی میان این دو است نه ارتباط علی. منظور از وجود ارتباط مفهومی بین احساسات و حالات عرفانی و ارتکازات ذهنی این است که ارتکازات ذهنی به احساسات شکل می دهد. ارتکازات انسان، علت صورتی احساسات هستند نه علت فاعلی آن ها. (84)

به نظر ویلیام جیمز، بنیاد الهیات، تجربیات دینی است. و این الهیات است که تجربیات را تحت قاعده و نظم درمی آورد. در واقع، الهیات فلسفی و فلسفه از تجربیات دینی مایه می گیرد. تاملات عقلانی و فلسفی در این حالت در رتبه دوم قرار می گیرد؛ یعنی عقل و اندیشه عقلانی برای توضیح و ترجمان تجربیات مختلف دینی می باشد. بر این اساس، نمی توان از فلسفه بی نیاز بود. (85)

پی نوشت ها :

به کوشش مایل هروی، مولی، سال 64، ص 73-74

39- اسرار شریعت و اطوار طریقت و انوار حقیقت، ص 122/محبی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص 350

40- جامع الاسرار و منبع الانوار، ص 14-15، 18، 23، 29

41- محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی (کتاب التوحید)، القسم الاول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1370، ص 60-61

42- صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجهوی، نشر مولی، 1363، ص 401

43-44- امام خمینی رحمه الله، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، احمد فهری، پیام آزادی، 1360، ص 196/212

45- محمدحسین طباطبایی، رسالت تشیع در دنیای امروز، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1370، ص 102

- 46- آشنایی با علوم اسلامی (بخش عرفان)، ص 123
- 47- همان، ص 72- 74
- 48- تحریر تمهیدالقواعد، ص 13- 14
- 49- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی (بخش عرفان)، ص 76- 78، 124- 125
- 50- لازم به ذکر است که اگر چنان که ویژگی خاصی به عرفان مسلمین نسبت داده می شود به این دلیل نیست که این ویژگی مربوط به تمام ادوار و مراحل تصوف و عرفان و یا در میان تمام عرفای مسلمان موجود بوده است، بلکه به این دلیل است که بالاخره برخی از اوصاف مذکور، در مراحل از تاریخ عرفان و در نزد برخی به ظهور رسیده که متفاوت با عرفان علوی است.
- 51- آشنایی با علوم اسلامی (بخش عرفان)، ص 70- 71
- 52- یحیی یثربی، عرفان نظری، دفتر تبلیغات اسلامی، 1372، ص 55- 59
- 53- عبدالکریم سروش، قمار عاشقانه، شمس و مولانا، صراط، 1379، ص 33- 45
- 54- گزیده تذکرة الاولیا، 69- 70
- 55- یحیی یثربی، فلسفه عرفان، ناشر مؤلف، 1366، ص 376
- 56- عرفان نظری، ص 516
- 57- مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة، ص 196
- 58- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج 9، ص 226 به نقل از : مناقب ابن شهر آشوب. در مورد این روایات ر. ک. به : ذبیح الله محلاتی، قضاوت های حضرت امیرالمؤمنین، قائم نوین، 1379، ص 319
- 59- 60- عرفان نظری، ص 130/ص 127
- 61- فلسفه عرفان، ص 376
- 62- فرهنگ معین، ج 6 (اعلام)، ص 2013 ذیل ملامتیه 63- آشنایی با علوم اسلامی (بخش عرفان)، ص 145
- 64- فلسفه عرفان، ص 513- 517
- 65- نهج البلاغه، خطبه 198، ص 124 نهج البلاغه ضمیمه المعجم المفهرس 66- مرتضی مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، صدرا، 1367، ص 206
- 67- نهج البلاغه، نامه 31 (به امام حسن علیه السلام)، ص 161
- 68- تعلیم و تربیت در اسلام، ص 211- 213
- 69- نهج البلاغه، ضمیمه المعجم المفهرس، خطبه های، 152، 155، 160، 163، 185
- 70- نهج البلاغه، کلمات قصار 147/خ 239، ص 143/عبدالکریم سروش، حکمت و معیشت، ج 1، صراط، 1373، ص 153- 155/اصول کافی، ج 3، ص 91
- 71- عرفان نظری، ص 234
- 72- فلسفه عرفان، ص 365
- 73- محیی الدین ابن عربی، کتاب المسایل، به تصحیح محمد دامادی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1370، ص 4
- 74- فتوحات مکیه، ج 2، ص 114 و ج 1، ص 56 به نقل از : عرفان نظری، ص 237
- 75- تمهیدالقواعد، 248- 249، به نقل از : عرفان نظری، ص 236

- 76- فلسفه عرفان، ص 371
- 77- تفسیر سوره حمد، ص 112، 183
- 78- برای نمونه ر. ک. به : محمدحسین حسینی تهرانی، توحید علمی و عینی، حکمت، 1410، ص 161- 182
- 79- آشنایی با علوم اسلامی (بخش فلسفه)، ص 157/بخش عرفان، ص 76- 78
- 80- تحریرالقواعد، ص 14، 18، 50
- 81- محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 1، سازمان تبلیغات اسلامی، 1368، ص 113- 114
- 82- رساله دین شناخت، ص 90- 91، 124- 125
- 83- عقل واعتقاددینی، ص 42
- 84- وین پراودفوت، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، طه، 1377، ص 317، 170
- 85- ویلیام جیمز، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، دارالفکر، ص 123- 124