

عقل و تجربه دینی از نگاه امام علی (ع)

<?xml encoding="UTF-8?">

از جمله وجوهی که می‌توانیم در مبحث عقل و دین آن را مطرح ساخته و مورد تامل و بررسی قرار دهیم و از آن منظر در بحث عقل و دین نظر افکنیم، نسبت عقل و تجربه دینی است. در این منظر مراد از عقل معارف انتزاعی، تحلیلی و استدلالی و یا به تعبیری شهود و تجربه عقلانی است و مقصود از تجربه دینی تجربیاتی است که در قالب سه دسته از رویدادها رخ می‌دهد: 1. وحی، تجربه ای است متعالی و برین که صرفاً در ارتباط انبیای الهی علیهم السلام با خداوند رخ می‌دهد. این رخداد تجربی تنها مربوط به انبیای الهی است. 2. احساسات و حالات درونی که از وضعیتی معنوی برخوردارند؛ حالات معنوی و دینی که در نتیجه ارتباط با خداوند یا امور دینی برای انسان حاصل می‌شود؛ از قبیل خشوع، خشیت، خوف از خداوند، احساس محبت، شوق و... به خداوند. 3. تجارب عرفانی، کشف و شهودهایی که علاوه بر انبیا و اولیا، انسان‌های سالک و اهل عرفان و معنا نیز از آن‌ها برخوردارند.

در این مقال در پی بررسی نسبت تجربه دینی، به معنای تجربه عرفانی، با عقل هستیم.

وجود شخصیت عرفانی در نزد امیرالمؤمنین علیه السلام

نخستین گام در طریق بررسی نسبت عقل و تجربه دینی، تایید و پذیرش وجود شخصیت عرفانی در نزد امام علیه السلام می‌باشد. آنگاه پس از این مرحله می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که نسبت تجربه عرفانی حضرت با عقل و خردورزی چیست؟ برای تایید و پذیرش شخصیت عرفانی امام علیه السلام می‌توان از دو راه سود برد: نخست، از طریق اوصاف و احوال و بیانات آن حضرت. دوم، با استناد به نظرات اهل معنا و عرفان.

اوصاف و احوال و بیانات

تاملی در احوال و اوصاف و بیانات و سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام کاملاً آشکار می‌سازد که شخصیت ایشان از عرفان و سلوک و کشف و شهود آکنده است و ساحت عرفانی ضلعی از اضلاع وجود مبارک آن حضرت و یا به تعبیری دیگر لایه ای ژرف و بنیادین از شخصیت ایشان است. امام در طول عمر خویش همانند مردم جامعه و در میان آن‌ها و با آداب معمول جامعه زندگی می‌کردند. البته، تشخص و عظمت معنوی ایشان سبب شاخص بودن امام می‌شد، اما نه آن که این تشخص معنوی رنگ آداب و رسوم خاصی به خود بگیرد در اینجا به بخشی از سخنان آن حضرت که بیانگر بلندای شخصیت عرفانی آن بزرگوار است، اشاره می‌شود:

- اگر پرده برداشته شود، چیزی بر یقین من نمی‌افزاید. (1)

- آن رشد و هدایتی که من در پیش گرفته‌ام مبتنی بر بینایی از درون خود و یقین از جانب پروردگارم است. من به طور قطع مشتاق لقاء خدایم. (2)

- فرو رفته‌ام در علمی که پنهان است، و اگر ظاهر گردانم آنچه را که می‌دانم، هر آینه شما مضطرب و لرزان

خواهید شد، مانند لرزیدن ریسمان در چاه عمیق. (3)

- من نور وحی و رسالت را می دیدم و نسیم نبوت هم به مشام من می رسید. (4)

- من بر راه های آسمان (معنویت) داناتر از راه های زمین هستم. (5)

- خدایا! من تو را به خاطر بیم از کيفرت و یا به خاطر طمع در بهشتت پرستش نکرده ام، من تو را بدان جهت پرستش کردم که شایسته پرستش یافتم. (6)

- من شما را برای خدا می خواهم و شما مرا برای خودتان می خواهید. (7)

- امکان ندارد که هوا و هوس بر من پیروز شود و حرص و طمع مرا بر سر سفره های رنگارنگ بکشاند. (8)

- سوگند به خدا اگر همه کره زمین را با آنچه که زیر افلاک آن است، به من بدهند که خدا را با گرفتن پوست

جویی از دهان مورچه ای معصیت نمایم، چنین کاری نخواهم کرد. (9)

- به خدا سوگند باکی ندارم که من وارد مرگ شوم یا مرگ به من روی بیاورد. . . به خدا سوگند فرزند ابیطالب به

مرگ مانوس تر است از کودک شیرخوار به پستان مادر. (10)

- [اهل سلوک] عقلش را زنده ساخته و شهواتش را میرانده است، تا آن جا که جسمش به لاغری گراییده و

خشونت و غلظت اخلاقی به لطافت تبدیل شده، برقی پرنور در وجودش درخشیده و راه هدایت را برایش روشن

ساخته. (11)

- خداوند متعال در هر برهه ای از زمان و در زمان هایی که پیامبری در میان مردم نبوده است بندگان داشته و

دارد که در سر ضمیر آن ها با آن ها راز می گوید و از راه عقل هایشان با آنان تکلم می کند. (12)

- فرشتگان آنان [اهل معنا] را در میان گرفته اند، آرامش بر ایشان فرود آمده است، درهای ملکوت بر روی آنان

گشوده شده است. . . با این که در دنیا هستند گویا آن را رها کرده و به آخرت پیوسته اند. آن ها ماورای دنیا را

مشاهده کرده اند، گویا از پشت دیوار این جهان سربرآورده و به جهان برزخیان می نگرند و اقامت طولانی آن جا را

مشاهده می کنند و گویا رستخیز وعده های خود را برای آن ها عملی ساخته است. آن ها این پرده ها را برای

جهانیان کنار زده اند، حتی گویا چیزهایی را می بینند که دیگران نمی بینند و مطالبی را می شنوند که دیگران نمی

شنوند. (13)

- علم و دانش با حقیقت و بصیرت بر قلب های آنان [اهل معنا] هجوم آورده است و روح یقین را لمس کرده اند.

(14)

کلامی عرفانی در باب «حقیقت»

روزی کمیل از امام در باب حقیقت سؤال نمود. پس از سخنانی که میان امام و کمیل رد و بدل شد، امام شروع به

سخن در باب حقیقت کردند. پس از پایان هر مقطع از سخنان امام، کمیل طلب توضیح بیش تری می نمود.

حاصل سخن امیرالمؤمنین علیه السلام چنین است : حقیقت عبارت است از کشف انوار جلال بدون اشاره، محو

و برطرف شدن موهوم است و هشیاری معلوم، هتک و پاره شدن پوستش است به سبب غلبه سر، نوری است

که می تابد و اشراق می شود از صبح ازل، پس آثار آن بر هیاکل توحید آشکار می گردد. با درخواست توضیح بیش

تر کمیل، امام فرمودند : چراغ را خاموش کن که به تحقیق صبح طالع گشته است. (15)

سید حیدر آملی عارف قرن هشتم هجری در باب این کلام امام می فرماید : این کلام محتاج به بسط و شرح

طولانی است و لیکن معنای کلام اخیر - چراغ را خاموش کن که به تحقیق صبح طالع گشته است - آن است که

مي خواهند بفرمايند که بعد از اين اظهار و بيان تام و کامل و کشف جلي عياني، ساکت شو از سؤال کردن از زبان عقل و مقام قلب و مرتبه سلوک؛ چون که به تحقيق طالع شد اوایل خورشيد حقيقت و ظاهر شد شعاع آن در آفاق و تو بعد از آن محتاج نيستي به سؤال از زبان عقل که آن مانند چراغ است نسبت به شعاع خورشيد. ومقصود اين است که شخص زماني که به مقام کشف و مشاهده رسيد، سزاوار نيست که از طريق مجادله و مباحثه، مقصود را طلب نمايد. چون کشفيات و ذوقيات قابل عبارت و اشارت و سؤال و جواب نيستند، چنان که اول اشاره فرمود به آن که : کشف انوار جلال است بدون اشاره.

و از جهت اين مقام است که عارفي گفت : کسي که شناخت خدا را، زبانش کلید مي گردد يعني آن که از راه مشاهده و ذوق خدا را شناخت زبانش از عبارت و اشارت در رنج و تعب مي افتد. (16)

و عارفي ديگر در ترجمه عرفاني سخنان حضرت چنين مي نويسد :

«حقيقت، مشاهده بي حجاب انوار جلال سلطان احديت است بدون اشاره به مظاهر جمال، ابر موهوم را محو کردن و جمال خورشيد حق را آشکار ديدن است، اين که سلطان عشق بر باطن مسلط و غالب شود و پرده هاي ظاهر را به کلي بدرد، مجذوب شدن قلب عارف است به جذبه وصف توحيد، نوري است که از صبح ازل تابش کرده و آثار و اشعه اش بر هيکال و مظاهر توحيد پديدار آيد. و در نهايت حضرت فرمود : چراغ انيت را خاموش کن که صبح حقيقت طلوع کرد. . . و در برابر اشراق شمس حقيقت يعني حقيقت الهيه در قلب، عارفي فاني باش که اينجا عارف جانش غرق درياي حيرت و محترق به ناز عشق حق و حقيقت گردد و در او اثري از آثار خودي و انسانيت نماند». (17)

ادعیه علوي آينه عرفان علي عليه السلام

عرفان اميرالمؤمنين عليه السلام را مي توان در آينه ادعیه آن حضرت نيز جويآ شد. مطالعه دعاهاي برجاي مانده از امام ما را با ابرمردي روبرو مي سازند که در اوج عرفان و بلندي معنا قرار داشته و از افراشتگي معنوي چشمگيري برخوردار است. راز و نيازهاي اين بزرگوار و دعاهاي ايشان از کيفيت و کميت چشمگيري برخوردار است، به گونه اي که در برخي مجموعه هاي دعايي حدود 150 دعا از آن حضرت در موضوعات و مطالب مختلف نقل شده است. (18)

آيا جز اين است که اين مقدار دعا که گاهي تعداد صفحات برخي از آن ها به بيش از بيست صفحه مي رسد و مجموع آن ها بالغ بر صدها صفحه مي گردد، خود بهترين دليل بر پيوستگي عميق روح آن حضرت با روح جهان و وجود نامتناهي الهي است؟

و اما در باب کيفيت اعجاب انگيز دعاها و مناجات هاي حضرت که خود دليل محکم تري بر وجود جنبه عرفاني ايشان است، مي توان فرازهاي متعددي را از محتوای راز و نيازهاي علوي ذکر نمود. در اينجا به گزيده هايي چند از اين فرازها اشاره مي شود :

- معبودا! به عزت و جلالت سوگند اگر روزهاي دراز مرا با کند و زنجير (کيفرت) ببندي و قرين و همدم سازي، و تنها از ميان همه مردم مرا از عطاي خویش بازداري و ميان من و مردمان (والامقام) گرامي حایل شوي، هيچ گاه اميد من از تو قطع نشود، و روي اميدي را که به عفو و گذشت تو دارم به سوي ديگري بازنگردانم. . . معبودا! چگونه دلي را که در دنيا از محبت خودت آکندي در دوزخ به آتش سوزان دچار سازي. . . خدايا چه سخت شوق ديدار تو را دارم. . . الهي اگر مرا به دوزخ ببري دوزخيان را با خبر مي کنم که من کسي بودم که تو را به يگانگي

پرستش کرده و دوستت می داشتم. . . (19)

- خدایا! اگر مرا هزار سال عذاب کنی، رشته امید من از درگاه تو قطع نمی شود.

- گیرم که ای معبود و آقا و مولا و پروردگارم، من بر عذاب تو صبر کنم، اما چگونه بر دوری از تو طاقت آورم. (20)

- خداوند! اگر مرا به دوزخ ببری به دوزخیان اعلام می کنم که تو را دوست دارم. . . خدایا دلی به من ده که

اشتیاق به تو موجب نزدیکیش گردد. (21)

یکی از فرازهای بسیار شگفت مناجات شعبانیه امام علی علیه السلام مناجات زیر است :

«الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور

فتصل الی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقة بعز قدسک.» ;

- خداوند! انقطاع کاملی را از خلق به سوی خود، به من عنایت کن و دیده های قلبمان را به نور توجهشان، به

سوی خود روشن گردان تا دیدگان قلب پرده های نور را پاره کند و به معدن و مخزن اصلی بزرگی و عظمت برسد و

ارواح ما آویخته به عزت مقدست گردد. (22)

عنایت خاص عرفا به مناجات شعبانیه

در عرفان اسلامی شیعی یکی از منازل بسیار ارجمند برای سالک مراقب، ماه شعبان است. (23)

و در این ماه یکی از اعمال بسیار با اهمیت خواندن مناجات شعبانیه است که از دعاهای بسیار والای معنوی

امام علی علیه السلام است. یکی از عرفای اخیر، مرحوم حاج میرزا جوادآقا ملکی تبریزی، در باب این مناجات

چنین می نویسد :

«مناجات معروف شعبانیه که از حضرت امیر علیه السلام و دیگر امامان معصوم گزارش شده، مناجاتی بسیار

ارجمند و گرانبه است. آنان که اهل مناجات و نیایش هستند، این مناجات را سخت دوست دارند و به خاطر آن با

شعبان انس و آشنایی بسیار دارند و فرا رسیدن آن را مشتاقانه انتظار می کشند. در این مناجات معارف فراوانی

نهفته است، به ویژه درباره آداب و آیین بندگی کردن، شیوه و شگرد با خدا روبه رو شدن، چگونه از او درخواست

کردن، چگونه با او راز گفتن، و چگونه زبان به عذر و پوزش گشادن و چگونه امیدواری به او را استوار داشتن. نیز

در این مناجات درباره معنی و مفهوم لقاء خدا، دیدار خدا، قرب خدا و نگاه به خدا نشانه های لطیف و نکته های

دلپذیری آمده است؛ نشانه ها و نکته هایی که جایی برای دودلی سالکان، شبهه منکران و شک و گمان ناباوران

در این مقوله ها برجای نمی گذارد. درباره خودشناسی و این که خودشناسی زمینه و زاینده خداشناسی است، نیز

نکته های نغز و پرمغزی در این مناجات آمده است. . . مردم شان و شکوه مناجات و ارج و ارز آن را نمی شناسند

و نمی دانند که مناجات ها از چه مایه معارف بلند و ارجمندی سرشارند؛ معارف شکوهمندی که جز آنان که از راه

مکاشفه و با شیوه شهود بدان ها دست یافته اند، کس دیگری آن ها را و حد و حدود آن ها را و شان و شکوه آن

ها را نمی شناسد و نمی داند که دستیابی به این مقامات و معارف از راه مکاشفه و شهود، از ارجمندترین و

گرامی ترین نعمت های اخروی است.» . (24)

امام خمینی رحمه الله نیز پس از تکریم و اذعان به وجود مضامین عالی در مناجات شعبانیه و با اشاره به فراز

خاص این مناجات که پیش تر نقل شد، می فرمایند : «ائمه طاهرين عليهم السلام بسیاری از مسایل را با زبان

ادعیه بیان فرموده اند، لسان ادعیه با لسان های دیگری که آن بزرگواران داشتند و احکام را بیان می فرمودند

خیلی فرق دارد. اکثرا مسائل روحانی، مسائل ماوراء طبیعت، مسائل دقیق الهی و آنچه را مربوط به معرفه الله

است با لسان ادعیه بیان فرموده اند». (25)

امام خمینی در باب حجب ظلمانی و نورانی می فرمایند : «توجه به غیر خدا انسان را به حجاب های ظلمانی و نورانی محجوب می نماید، کلیه امور دنیوی اگر موجب توجه انسان به دنیا و غفلت از خداوند متعال شود باعث حجب ظلمانی می شود، تمام عوالم اجسام حجاب های ظلمانی می باشد و اگر دنیا وسیله توجه به حق و رسیدن به دار آخرت باشد حجاب های ظلمانی به حجب نورانی مبدل می گردد و «کمال انقطاع» آن است که تمام حجب ظلمانی و نورانی پاره و کنار زده شود تا به مهمانسرای الهی که معدن عظمت است بتوان وارد گردید، لهذا در این مناجات از خداوند متعال بینایی و نورانیت قلبی طلب می کنند تا بتوانند حجب نورانی را دریده به معدن عظمت برسند». (26)

شخصیت عرفانی علی علیه السلام در کلام اهل معنا و عرفان

طریق دوم برای کشف جنبه عرفانی شخصیت مولا علی علیه السلام و تایید این جنبه در آن حضرت، رجوع به اقوال و بیانات اهل معنی و عرفان است. در این جا به بیانات برخی از اهل معنا و عرفان اشاره می شود و نخست از فرمایشات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سود خواهیم برد :

درکلام نبی صلی الله علیه و آله

سرور اهل معنا و قافله سالار اهل باطن، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، که درباره احوال خود می فرماید : «برای من با خدا وقتی است که در آن وقت ملک قرب و یا نبی مرسل، وسعت مرا ندارد» ; یعنی مرا با خداوند حال و ارتباطی است که برای احادی اطلاع از آن حالت ممکن نیست و این حال برای هیچ کس کشف نمی گردد، (27) در باب امام علی علیه السلام نکاتی را بیان فرموده اند که می تواند مؤید مقام عرفانی مولی باشد :

الف. علی شیفته و بی قرار ذات الهی است. (28)

ب. ای علی تو می شنوی آنچه را که من می شنوم و می بینی آنچه را که من می بینم مگر این که تو نبی نیستی. . (29)

در تایید این سخن در خطبه قاصعه، علی علیه السلام می فرمایند : در موقع نزول وحی به رسول الله ناله مخصوص شیطان را شنیدم. عرض کردم یا رسول الله این صدای چیست؟ حضرت فرمود : این شیطان است که از عبادت کردن انسان ها به خودش مایوس شده است. (30)

ج. زمانی که علی علیه السلام پس ازفتح خیبر بر رسول خدا وارد شد، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود : اگر نمی ترسیدم از این که بگویند درباره تو طایفه ای از امت من آنچه را که نصارا درباره مسیح گفتند، هر آینه امروز درباره تو گفتاری وسخنی رami گفتم که بواسطه آن بر هر جمعی عبورکني و بگذري، خاک قدمت را به جهت شفا بگیرند، به سبب پاکی و طهارت تو. . . (31)

در زیارت جامعه کبیره

یکی از زیارت های معروف که برای زیارت ائمه معصومین علیهم السلام و از جمله امام علی علیه السلام خوانده می شود و از امام علی النقی علیه السلام نقل شده است، زیارت جامعه کبیره است. این زیارت حاوی یک دوره کامل و دقیق امام شناسی است و اوصاف و ویژگی های برجسته ائمه معصومین علیهم السلام را در بردارد. از

آنجا که این اوصاف در مورد امام علي عليه السلام نیز صدق می کند، تاملی در این ویژگی ها می تواند مؤید و مثبت مقام عرفانی امام باشد. فرازهایی از این زیارت چنین است :

«سلام بر شما که محل آمد و شد ملائکه هستی و محل نزول وحی و خزینه داران علم و مکان های شناسایی خدا، و معدن های حکمت خداوندی و حافظان سر الهی و کاملان در محبت الهی و مخلصان در توحید الهی، خداوند شما را به دانش خود برگزید و شما را به امور غیبی خود انتخاب نمود و برای راز و سر خود شما را اختیار کرد و به روح خود شما را تایید فرمود. خداوند شما را حافظ سر خود و خزانه دارانی برای علم خود و پایه های توحید خود قرار داد. شما را از آلودگی پاک ساخت، خداوند شما را به صورت نور آفرید و گرداگرد عرش خویش قرارتان داد، خداوند شما را به شریف ترین جایگاه گرامیان و بلندترین منازل مقربان رسانید». (32)

نزد مولوی

مولوی عارف قرن هفتم هجری در طی فرازهایی، ضمن برشمردن وجوه شخصیت و علو مقام معنوی مولی علی علیه السلام چنین می سراید :

ای علی که جمله عقل و دیده ای شمه ای واگو از آنچه دیده ای (33) در این بیت روشن است که امام صاحب «دیده» یعنی کشف و شهود قلمداد شده و از طرف دیگر، شخصی مانند مولوی از حضرت طلب می کند تا از «دیده های» خویش او را نیز بهره مند سازد.

عطار نیشابوری

عطار، عارف قرن ششم هجری در کتاب تذکرة الاولیا، که بیان زندگی و حال و مقام عرفانی اهل معناست، نخستین شخصیتی را که نام برده و از مقام والای عرفانی او سخن می راند، امام جعفرصادق علیه السلام است. لیکن در عبارات متعدد ایشان را منسوب به علی علیه السلام و یا او را با دیگر ائمه یک امر واحد می داند و وصف او را وصف تمام ائمه معصومین - و از جمله امام علی علیه السلام - می داند. حاصل آن که توصیف عطار از مقام معنوی و عرفانی امام صادق علیه السلام همانا ذکر عظمت عرفانی علی بن ابیطالب است. وی در فرازی چنین می آورد : و چون از اهل بیت، بیش تر سخن طریقت او گفته است، و روایت از او بیش آمده، کلمه ای چند از آن حضرت بیارم، که ایشان (اهل بیت) همه یکی اند. چون ذکر او کرده آمده، ذکر همه بود. نبینی که قومی که مذهب او (مذهب جعفری) دارند، مذهب دوازده امام دارند؟ یعنی یکی دوازده است و دوازده یکی. اگر تنها صفت او گویم، به زبان عبارت من راست نیاید، که در جمله علوم و اشارات و عبارات، بی تکلف به کمال بود. و قدوه جمله مشایخ بود، و اعتماد همه بر او بود. و مقتدای مطلق بود و همه الاهیان را شیخ بود، هم عباد را مقدم بود و هم زهاد را مکرم، هم در تصنیف اسرار حقایق خطیر بود، هم در لطایف اسرار تنزیل و تفسیر، بی نظیر. . . (34)

محبی الدین عربی

در نظر محققان، محبی الدین عربی، عارف قرن هفتم، بزرگ ترین عارف اسلام است؛ پیش از او و نیز پس از او کسی به پایه او نرسیده است. از این رو، او را «شیخ اکبر» لقب داده اند. عرفان اسلامی از بدو ظهور روز به روز تکامل یافت. در هر عصر و قرنی عرفای بزرگی ظهور کردند و به عرفان تکامل بخشیدند و بر سرمایه اش افزودند. این تکامل تدریجی بود، ولی در قرن هفتم به دست محبی الدین عربی «جهش» پیدا کرد و به کمال خود رسید.

وي عرفان را وارد مرحله جديدي کرد که سابقه نداشت. بخش عرفان نظري يا علمي به وسيله ابن عربي پايه گذاري شد. عرفاي پس از او عموماً ريزه خوار سفره او هستند. (35)

ابن عربي در بحث از مساله ولايت (مقام فنا و بقاي پس از فنا و عالي ترين مرتبه سير و سلوک) پس از توصيف مقام پيامبر اکرم صلي الله عليه وآله، امام علي عليه السلام را نزديک ترين مردم به ايشان و واجد مقام ولايت دانسته اند: «او [پيامبر اکرم صلي الله عليه وآله] سيد عالم است به تمام هستي و اول ظاهر در عالم وجود است و وجودش از آن نور الهي و از هبء و از حقيقت کلي بود و در هبء عين او و عين عالم به همگي آن ظاهر و نمايان گشت و نزديک ترين مردم به او علي بن ابيطالب بود که او سر انبياء است». (36)

در عين حال که، عبارات ابن عربي در بحث ولايت چنگانگي هايي از خود نشان مي دهد، (37) ليکن بايد توجه داشت که در نهايت، اين عارف مؤسس، امام علي عليه السلام را نيز در زمره صاحبان مقام عظيم «ولايت عرفاني» مي داند.

عرفاي بسيار ديگري از اهل سنت و شيعه هستند که بر ولايت عرفاني مولا علي عليه السلام اذعان کرده اند. براي مثال، عارف اهل سنت شيخ مكي (قرن 9 و 10) مي نويسد: «خاتم نوع اول از ولايت محمدي که جامع است ميان تصرف صوري و معنوي و مقرون به خلافت باشد علي بن ابيطالب است.» و آنگاه حديثي از پيامبر نقل مي کند که مؤيد ولايت علوي است: «من خاتم انبيا هستم و تو يا علي خاتم اوليا». (38)

و از ميان عرفاي شيعه مي توان از سيد حيدر آملی و آقا محمدرضا قمشه اي و... نام برد که قايل به ولايت علي بن ابيطالب مي باشند. (39)

سيد حيدر آملی

سيد حيدر آملی، عارف برجسته شياعي قرن هشتم با تاکيد تمام، مقام عرفاني ائمه شيعه و از جمله علي بن ابيطالب را تايب کرده و اين توهم را که اين بزرگان از مقام عرفاني حظي نداشتند، به شدت رد مي کند. ايشان امام علي را حامل اسرار نبوي و نيز کشف و شهود را از لوازم و توابع ولايت مي داند که در نزد امام علي عليه السلام تحقق دارد. اين عارف عاليقدر معتقد است که صوفيه حقيقي و اهل عرفان، خود را منسوب به امام علي و يا اولاد او مانند امام جعفر صادق عليه السلام و يا شاگردان و دست پروردگان آن حضرت مانند کميل بن زياد نخعي و حسن بصري مي نمايند که در هر صورت در نهايت به امام علي عليه السلام مربوط و منسوب خواهند بود. (40)

صدر المتالهين شيرازي

فيلسوف و عارف بزرگ قرن يازدهم، صدرالمتالهين شيرازي رحمه الله در شرح کبير خود بر کافي در ذيل يکي از احاديث امام علي عليه السلام پس از آن که اقسام معرفت به خداوند را مي شمارد، مي گويد: اين معرفت يا از طريق مشاهده و کشف و شناخت آشکار و يا از طريق تنزيه و تقديس مي باشد... شناخت نخستين، مادامي که نفس انسان به بدن تعلق دارد ميسور کسي نمي گردد و اين امر براي شخصيتي چون امام علي عليه السلام رخ مي دهد که در اين عالم مادي نيز آخرت در شخصيت او ظهور داشته و بر آن غلبه دارد. و اين مقام - يعني معرفت شهودي خداوند - جز براي شخصيتي مانند علي عليه السلام محقق نمي گردد. (41)

ملاصدرا در کتاب مفاتيح الغيب خود نيز امام علي را جزو اهل الله خوانده و در وصف اهل الله مي نويسد: اهل

الله آن كساني اند كه دائم و پيوسته، چه در دنيا و چه در آخرت در مشاهده عياني و هميشگي اند. (42)

امام خميني رحمه الله

امام خميني رحمه الله در كتاب مصباح الهدايه در طي فرازهاي مقام عرفاني امام علي عليه السلام را آشكار ساخته است. در اينجا به دو فراز سخنان امام اشاره مي شود :

1. پيشواي عارفان حضرت اميرمؤمنان فرمود : من با پيامبران خدا در باطن بودم و به همراه رسول الله صلي الله عليه وآله در ظاهر بودم، پس علي عليه السلام صاحب ولايت مطلقه كلييه است و ولايت، باطن خلافت است و ولايت مطلقه كلييه باطن خلافت مطلقه كلييه است. بنابر اين، آن حضرت با مقام ولايت كلييه اش در كنار همه كس ايستاده و شاهد اعمال او است و به همه چيز همراه است به معيت قيومي الهي كه ظل معيت قيومي حقيقي الهي است. (43)

2. بدان اي عزيز كه سفرهاي چهارگانه عرفاني براي اوليائي كامل نيز دست مي دهد حتي سفر چهارم، چنانچه براي مولا اميرالمؤمنين و فرزندان معصومش عليهم السلام نيز دست داده است. (44)

سيري در تاريخچه عرفان در جهان اسلام

سرچشمه عرفان در تعليمات معنوي اهل بيت و در راس آن ها حضرت علي عليه السلام بود كه - البته - خود پرورده مكتب قرآن و افاضات نبوي بودند. ليكن سلسله هاي طريقت از ميان اهل تسنن شروع شد و پس از آشنائي با تعاليم اهل بيت عليهم السلام، معارف اعتقادي و عملي ايشان تركيب از حقايق راستين و امور غيرحق را تشكيل داد. روح تشيع در مطالب عرفاني اين گروه ها دمیده شده بود، اما مانند روحي كه در پيكر آفت دیده اي جاي گزيند و نتواند برخي از كمالات دروني خود را به طوري كه شايسته است، از آن ظهور بدهد، سران طريقت دست به بيان دستورات گوناگوني زدند كه سابقه اي در دين نداشت. به دنبال اين مساله، جدائي طريقت از شريعت طرح گرديد. مشي و طريق عرفاني و معنوي و حتي علمي اقليت شيعه نيز به سبب تاثير چنين اكثريتي در اجتماع، تحت الشعاع مشي و روش اهل سنت قرار گرفت و عرفان شيعي نيز به رنگ طريقت اهل تسنن درآمد. (45)

البته در قرون اخير، يعني از قرون دهم هجري به اين سو، عرفان شيعي به تدريج به سرچشمه هاي اصيل خود بازگشت و در مشي عرفاني و علمي، خود را تابع محض روش عرفاني امام علي عليه السلام و اولاد ايشان قرار داد. (46)

عرفان عملي و اخلاق

عرفان به دو حوزه متفاوت تقسيم مي شود : بخش عملي و بخش نظري. بخش عملي عبارت است از بخشي كه روابط و وظائف انسان را با خودش و با جهان و با خدا بيان مي كند. اين بخش از عرفان علم «سير و سلوك» ناميده مي شود. اين قسمت عرفان بيان مي كند كه «سالک» براي اين كه به قله منيع انسانيت يعني «توحيد» برسد از كجا بايد آغاز كند و چه منزلي و مراحلي را بايد به ترتيب طي كند و در منازل بين راه چه احوالي براي او رخ مي دهد و چه وارداتي بر او وارد مي شود. البته همه اين منازل و مراحل بايد با اشرف و مراقبت يك انسان كامل و پخته كه قبل از اين راه را طي کرده و از رسم و راه منزل ها آگاه است، صورت گيرد. عرفان عملي مانند اخلاق است

و یک علم عملي است، لیکن تفاوت هاي بنيادي 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 هاي اخلاقي ضرورتی نمی بینند که درباره روابط انسان با خدا بحث کنند، فقط نظام هاي اخلاقي مذهبي این جهت را مورد عنایت و توجه قرار می دهند.

ثانیا، سیر و سلوک عرفاني، 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 مقصدي 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 بعدي بدون گذر کردن از منزل قبلي ناممکن است. بنابراین، از نظر عارف روح بشر مانند یک گیاه و یا یک کودک است و کمالش در نمو و رشدي است که طبق نظام مخصوص باید صورت گیرد. ولي در اخلاق صرفا سخن از یک سلسله فضایل از قبیل : راستي، درستي، 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 اي است که باید با زیورها و زینت ها و نقاشي ها مزین گردد، بدون این که ترتیبي در کار باشد که از کجا آغاز شود و به کجا ختم گردد. به عکس در عرفان، عناصر اخلاقي به صورت متحرک و پویا، با ترتیب و سیر و مراحل خاص و با تقدم و تاخر دقیق اعمال مطرح می شود.

ثالثا، عناصر رحي اخلاقي محدود به مفاهيمي است که غالبا آن ها را می شناسند، اما احوال رحي عرفاني بسی گسترده تر است. در سیروسلوک عرفاني از یک سلسله احوال و واردات قلبي 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 عملي مقدمه و زمینه ساز تحقق یک جهان بيني خاص، یعنی جهان بيني عرفاني یا عرفان نظري، است، ولي اخلاق مقدمه یک جهان بيني خاص نیست. (48)

خامسا، غایت عرفان عملي شهود هستي برین و وصول به توحید عرفاني است، ولي غایت اخلاق تزیین نفس با صفات عالي اخلاقي برای آرامش رواني یا سعادت اجتماعي - و یا در اخلاق هاي متعارف ديني برای کسب بهشت و تقرب به خداوند - است. برخي نیز هدف از اخلاق را تربیت نفوس مهذب و پاک قرار می دهند.

عرفان نظري و فلسفه

بخش دیگر عرفان، که عرفان نظري است، مربوط به تفسیر هستي، یعنی تفسیر خدا و جهان و انسان، است. برخي از محققان برای آن که ماهیت عرفان نظري آشکارتر گردد، به مقایسه آن با وجودشناختي فلسفي یا فلسفه هستي پرداخته اند و معتقدند که عرفان در بخش نظري خود مانند فلسفه است که در مقام تفسیر و توضیح هستي است. و همچنان که فلسفه و متافیزیک برای خود موضوع، مبادي و مسائلي معرفي می کند، عرفان نیز، موضوع و مسائل و مبادي خاصی را معرفي می کند. ولي البته، فلسفه در استدلالات خود تنها به مبادي و اصول عقلي تکیه می کند و عرفان مبادي و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می دهد و آنگاه آن ها را به زبان عقل توضیح می دهد.

استدلالات عقلي فلسفي مانند مطالبی است که به زباني نوشته شده باشد و با همان زبان اصلي مطالعه شود، ولي استدلالات عرفاني 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 غیر خدا ممکن الوجود و قائم بالغیر. ولی از نظر عارف، غیر خدا به عنوان اشیا یی که در برابر خدا قرار گرفته باشند، هر چند 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 اعلا یی 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 یقین است و عارف، طالب عین یقین (و بلکه حق یقین) .

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 مختصاتی 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 متمایز 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 خوفي 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 دواي 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 دوزخم 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 «انا الذلیل 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 ظاهراً غریب و نامانوس و نامعقول و احیاناً 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 فعلاً 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 جبتی سوی 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 شقشقیه 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 الصدیق الاکبر و الفاروق الاعظم و انا وصی خیر البشر و انا الاول و انا الاخر و انا الباطن و انا الظاهر و انا بکل شیء علیم و انا عین الله و انا جنب الله و انا امین الله علی المرسلین بنا عبدالله و نحن خزان الله فی 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 استضائه 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 ای را در بیان مقاصد عرفانی هم ردیف شطحیات غلیظ و پرده دري 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 صدرالمتهلین شیرازی، الهی قمشه ای، میرزا جوادآقا ملکی تبریزی، امام خمینی، علامه طباطبایی و . . . از شطحیات رایج مبرا 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 «لامتمی» 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 تعمدي 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 «لامتمی» بوده اند. برخی معتقدند که حافظ هم ملامتی بوده است؛ مفهوم رندی، لابلایگر، 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 را محکوم 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 فناي 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 رانند 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 خویشستن 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 پي آن را ثابت قرار داده، چشمه اي است که آب آن فوران مي کند، چراغي است که شعله هایش برافروخته شده، منار هدايتي است که مسافران راه حق با آن رهبري مي شوند. . . خداوند منتهاي خشنودي خود، بزرگ ترين ستونهایش (عبادات) و قله بلند اطاعتش (جهاد) را در آن قرار داده است. . . پس آن را گرامي داريد، از آن تبعيت کنيد، حق آن را ادا نماييد و آن را در جايگاه مناسب و شايسته خود قرار دهيد و آن چنان که هست آن را بپذيريد». (65)

با چنين نگاهی به اسلام، تکالیف شرعي در تمام مراتب سلوک بایستي مراعات گردد و اساسا بدون انجام چنين تکالیفي، محبت الهي تامين نشده و هرگز حب انسان به خدا به منتهاي درجه خود نمي رسد. به بيان ديگر، مي توان گفت که در منظر امام عليه السلام آن که دچار اسقاط تکليف مي گردد به نهايت سلوک و راه خود نرسیده است و بايد پاي مجاهده را پس نکشد و هنوز خود را در راه بيند.

6- اعمال مخالف کرامت نفس انسان

در ميان برخي از صوفيه، اعمالی رخ داده است که مي توان آن ها را به عنوان نقاط ضعف اخلاق چنين سالکاني دانست. کارهايي از برخي از آنان روي داده است که مي تواند مصداق کامل نفي کرامت و عزت نفس انسان باشد. براي نمونه، يکي از صوفيه در ذکر احوال خود مي گوید : مريض بودم و در مسجدي خوابيده بودم. موقعي بود که گداها را بيرون مي کردند. مؤذن - که فراش هم بود - آمد و به من گفت بلند شو و بيرون رو. من مريض بوده و نمي توانستم بلند شوم. ديد من نمي توانم بلند شوم، پس پاي مرا گرفت و از مسجد بيرون انداخت. خيلي خوشحال شدم که در نظر او اين قدر پست هستم. يا در جريان ديگري، به او توهين کرده و در ملاعام کشان کشان مي آورند، ليکن او خوشحال است که در ديده افراد، پست تر از همه است. اين گونه افراد تحت عنوان مبارزه با نفس و خودپرستي، حقارت و اهانت را تحمل مي کنند. (66)

دراخلاق عرفاني علي بن ابيطالب عليه السلام انسان از قدر، عزت و کرامت والايي برخوردار است و هرگز شايسته نيست که انسان اعمالی انجام دهد که از سوي افراد ديگر يا جامعه مورد توهين و تحقير قرار گيرد و افراد با ديده حقارت به او بنگرند. در افعال و سخنان امام عزت و عزتمندي موج مي زند. ايشان در وصيت به پسر بزرگش امام حسن عليه السلام مي فرمايند : «اکرم نفسک عن کل دنیه» ؛ نفس خویش را از هر کار پستي برتر و بالاتر بدان. (67) يا در سخنان ديگري که روح عزت نفس در آن ها موج مي زند مي فرمايند : «مرگ و نه پستي» ، «به کم مي سازم و دست پيش ديگران دراز نمي کنم» ، «مردن اين است که بمانيد ولي مغلوب و مقهور باشيد، و زندگي اين است که بميريد ولي پيروز باشيد». (68)

7- عرفان انزواطلبانه

تاريخ عرفان و تصوف در جهان اسلام در بطن خود عرفان انزواطلبانه اي را نيز پرورش داده است. در نظر برخي، عارف آن کسي است که در کنج خانه يا گوشه تنهائي بخزد و در سير و سلوکی انفرادي عمر بگذارند و نهايت آمال او اين باشد که گليم خود را از آب بگيرد. او تنها مسؤول خویش است و بایستي به رابطه خود با خدا بينديشد. خلق را با او کاري نيست و او را با خلق نسبتي نيست.

ليکن عرفان علوي و معنويت امام علي عليه السلام، حضور در متن جامعه است، به سرنوشت خود و خلق انديشيدن، عمل کردن و آن را رقم زدن است. در متن و بطن سياست، حماسه و آمال اجتماعي قرار گرفتن است.

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 ثانیاً، 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) «شی ای 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 و آله 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 علیه السلام را به عنوان ولی و دارای ولایت عرفانی می دانند. 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 تاثیر 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 القضات همدانی

عین القضات 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 یافته‌ام، 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 رابیندوبآن 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 «پذیرایی» 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 و رای 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 ژوف 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 دستگاہی 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

فهمي عقلاني و دفاع پذير از عرفان به دست مي دهد و عرفان نيز مبنا و مصحح الهيات مي شود. البته نظام هاي الهياتي برحسب نقشي كه براي عقل در قلمرو دين قايلند بر دو نوع الهيات جزمي و عقلي تقسيم مي شوند و الهيات عقلي نيز بر حسب نوع تلقي اي كه از عقل اختيار مي كند، بر دو نوع الهيات عقلي حداكثري و الهيات عقلي حداقلي تقسيم مي گردد. (82)

متفكران غربي

متفكران غربي نيز در باب تجربه ديني تاملات انبوهي را فراهم آورده اند. البته، بحث آنان در مساله تجربه ديني عينا با آنچه در اين نوشتار تحت عنوان تجربه ديني عنوان شده است، منطبق نمي باشد، اما مي تواند در حد خود آموزه هايي را به همراه داشته باشد. ردولف اوتو (1869-1937) امر مينوي و متعالي را در سه نوع احساس خاص متجلي مي يابد : نوع اول، احساس وابستگي و تعلق است. ما مخلوقاتي بيش نيستيم و در برابر آن موجودي كه برتر از جميع مخلوقات است، محفوف و مغروق در عدم خويشتنيم. نوع دوم، احساس خوف ديني (خشيت) و مغلوبيت در برابر «راز هيبت انگيز» است. ما در هنگام «رؤيت» خداوند به لرزه مي افويم. و نوع سوم، احساس شوق ماست نسبت به آن موجود متعالي كه مجذوبمان مي كند. اين بي تابي و شوق نسبت به خداوند، جزئي از وجود ماست. اين مدعا كه «احساس، سرچشمه عميق تر دين است» مستلزم آن است كه از نظر اوتو تاملات فلسفي و كلامي را از نتايج و تبعات ثانوي تجربه بدانيم. از نظر وي، اگر تجربه ديني در كار نباشد، علوم الهي يا فلسفه هاي ديني هم در كار نخواهند بود. (83)

وين پراود فوت، معتقد است كه همه احساسات ديني و حالات عرفاني متأثر از مفاهيم و اندیشه هاي پيشين انسان (و از جمله افكار فلسفي) است. احساسات انسان ارتباط وثيقي با ارتكازات ذهني (و عقلي) او دارند. ولي وي قايل به ارتباط مفهومي ميان اين دو است نه ارتباط علي. منظور از وجود ارتباط مفهومي بين احساسات و حالات عرفاني و ارتكازات ذهني اين است كه ارتكازات ذهني به احساسات شكل مي دهد. ارتكازات انسان، علت صورتي احساسات هستند نه علت فاعلي آن ها. (84)

به نظر ويليام جيمز، بنياد الهيات، تجربيات ديني است. و اين الهيات است كه تجربيات را تحت قاعده و نظم درمي آورد. در واقع، الهيات فلسفي و فلسفه از تجربيات ديني مايه مي گيرد. تاملات عقلاني و فلسفي در اين حالت در رتبه دوم قرار مي گيرد؛ يعني عقل و اندیشه عقلاني براي توضيح و ترجمان تجربيات مختلف ديني مي باشد. بر اين اساس، نمي توان از فلسفه بي نياز بود. (85)

پي نوشت ها :

1- 2- محمدتقي جعفري، ترجمه و تفسير نهج البلاغه، ج 1، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، 1357، ص 229/ص 232

3- سيدحيدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ترجمه سيدجواد هاشمي عليا، قادر، 1377، ص 29

4- نهج البلاغه، شرح فيض الاسلام، خطبه 234، ص 811

5- همان، خطبه 231، ص 752

6- مرتضي مطهري، سيري در نهج البلاغه، صدر، 1354، ص 86

- 7- ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، پیشین، ج 1، ص 240
- 8 الي 10- همان، ص 264/ص 237/ص 283
- 11- نهج البلاغه، کلام 230، ضمیمه المعجم المفهرس 12 الي 14- همان، کلام 222، ص 136/ص 137/حکمت 147
- 15- 16- جامع الاسرار و منبع الانوار، ص 32/ص 32
- 17- محيي الدين مهدي الهي قمشه اي، حکمت الهي (عام و خاص)، انتشارات اسلامي، ص 63، ص 269- 270، 301
- 18- ر. ک. به : صحيفه علويه، ادعيه امام علي عليه السلام، به کوشش سيدهاشم رسولي محلاتي، انتشارات اسلامي، 1369
- 19- همان، في الثناوالمناجات، ص 152، 153، 161، 162، 165
- 20- همان، في المناجاة، ص 172 و دعاي کميل، ص 210
- 21- همان، مناجات شعبانيه، ص 193- 194
- 22- همان، ص 194
- 23- ميرزا جواد ملكي تبريزي، المراقبات في اعمال السنه، ترجمه سيدمحمد راستگو، نشر سايه، ص 123
- 24- همان، ص 124- 125
- 25- امام خميني رحمه الله، مبارزه با نفس يا جهاد اكبر، انتشارات هدي، ص 31
- 26- امام خميني رحمه الله تفسیر سوره حمد، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، 1378، ص 183/مبارزه با نفس يا جهاد اكبر، ص 41
- 27- جامع الاسرار، ص 30- 31
- 28- ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج 1، ص 201
- 29- مولي محمدمهدي نراقي، انيس الموحدين، به کوشش قاضي طباطبايي، الزاهرا، 1363، ص 165
- 30- همان، ص 165، پاورقي قاضي طباطبايي 31- جامع الاسرار، ص 19- 20
- 32- شيخ عباس قمي، مفاتيح الجنان (منتخب) نشر اسماعيليان، زيارت جامعه كبيره 33- ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج 1، ص 188
- 34- فريدالدين عطار نيشابوري، تذكرة الاولياء (گزیده)، به کوشش دکتر محمد استعلامي، اميرکبير، 1372، ص 11- 12
- 35- مرتضي مطهري، آشنائي با علوم اسلامي (بخش عرفان)، صدر، ص 113- 114
- 36- محيي الدين ابن عربي، فتوحات مكيه، ج 1، باب 6، به تحقيق عثمان يحيي، مصر، 1392، ص 119
- 37- محسن جهانگيري، محيي الدين بن عربي چهره برجسته عرفان اسلامي، دانشگاه تهران، ص 67، ص 345- 352
- 38- شيخ مكي (حميدالدين بن عبدالله)، الجانب الغربي، به کوشش ماييل هروي، مولي، سال 64، ص 73- 74
- 39- اسرار شريعت و اطوار طريقت و انوار حقيقت، ص 122/محيي الدين بن عربي چهره برجسته عرفان اسلامي، ص 350
- 40- جامع الاسرار و منبع الانوار، ص 14- 15، 18، 23، 29

- 41- محمد بن ابراهيم صدرالدين شيرازي، شرح اصول كافي (كتاب التوحيد)، القسم الاول، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، 1370، ص 60- 61
- 42- صدرالدين شيرازي، مفاتيح الغيب، ترجمه محمد خواجهوي، نشر مولي، 1363، ص 401
- 43- 44- امام خميني رحمه الله، مصباح الهداية الي الخلافة و الولاية، احمد فهري، پيام آزادي، 1360، ص 196/212
- 45- محمدحسين طباطبائي، رسالت تشيع در دنياي امروز، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، 1370، ص 102
- 46- آشنائي با علوم اسلامي (بخش عرفان)، ص 123
- 47- همان، ص 72- 74
- 48- تحرير تمهيدالقواعد، ص 13- 14
- 49- مرتضي مطهري، آشنائي با علوم اسلامي (بخش عرفان)، ص 76- 78، 124- 125
- 50- لازم به ذکر است که اگر چنان که ويژگي خاصي به عرفان مسلمين نسبت داده مي شود به اين دليل نيست که اين ويژگي مربوط به تمام ادوار و مراحل تصوف و عرفان و يا در ميان تمام عرفاي مسلمان موجود بوده است، بلکه به اين دليل است که بالاخره برخي از اوصاف مذکور، در مراحل از تاريخ عرفان و در نزد برخي به ظهور رسیده که متفاوت با عرفان علوي است.
- 51- آشنائي با علوم اسلامي (بخش عرفان)، ص 70- 71
- 52- يحيي يثري، عرفان نظري، دفتر تبليغات اسلامي، 1372، ص 55- 59
- 53- عبدالکريم سروش، قمار عاشقانه، شمس و مولانا، صراط، 1379، ص 33- 45
- 54- گزيده تذکرة الاوليا، 69- 70
- 55- يحيي يثري، فلسفه عرفان، ناشر مؤلف، 1366، ص 376
- 56- عرفان نظري، ص 516
- 57- مصباح الهداية الي الخلافة والولاية، ص 196
- 58- محمدباقر مجلسي، بحارالانوار، ج 9، ص 226 به نقل از : مناقب ابن شهر آشوب. در مورد اين روايات ر. ک. به : ذبيح الله محلاتي، قضاوت هاي حضرت اميرالمؤمنين، قائم نوين، 1379، ص 319
- 59- 60- عرفان نظري، ص 130/127
- 61- فلسفه عرفان، ص 376
- 62- فرهنگ معين، ج 6 (اعلام)، ص 2013 ذيل ملامتیه 63- آشنائي با علوم اسلامي (بخش عرفان)، ص 145
- 64- فلسفه عرفان، ص 513- 517
- 65- نهج البلاغه، خطبه 198، ص 124 نهج البلاغه ضميمه المعجم المفهرس 66- مرتضي مطهري، تعليم و تربيت در اسلام، صدا، 1367، ص 206
- 67- نهج البلاغه، نامه 31 (به امام حسن عليه السلام)، ص 161
- 68- تعليم و تربيت در اسلام، ص 211- 213
- 69- نهج البلاغه، ضميمه المعجم المفهرس، خطبه هاي، 152، 155، 160، 163، 185
- 70- نهج البلاغه، کلمات قصار 147/خ 239، ص 143/عبدالکريم سروش، حکمت و معيشت، ج 1، صراط، 1373، ص 153- 155/اصول کافي، ج 3، ص 91

- 71- عرفان نظري، ص 234
- 72- فلسفه عرفان، ص 365
- 73- محيي الدين ابن عربي، كتاب المسائل، به تصحيح محمد دامادي، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، 1370، ص 4
- 74- فتوحات مكيه، ج 2، ص 114 و ج 1، ص 56 به نقل از : عرفان نظري، ص 237
- 75- تمهيد القواعد، 248- 249، به نقل از : عرفان نظري، ص 236
- 76- فلسفه عرفان، ص 371
- 77- تفسير سوره حمد، ص 112، 183
- 78- براي نمونه ر. ك. به : محمد حسين حسيني تهрани، توحيد علمي و عيني، حكمت، 1410، ص 161- 182
- 79- آشنائي با علوم اسلامي (بخش فلسفه)، ص 157/ بخش عرفان، ص 76- 78
- 80- تحرير القواعد، ص 14، 18، 50
- 81- محمدتقي مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ج 1، سازمان تبليغات اسلامي، 1368، ص 113- 114
- 82- رساله دين شناخت، ص 90- 91، 124- 125
- 83- عقل واعتقاد ديني، ص 42
- 84- وين پراودفوت، تجربه ديني، ترجمه عباس يزداني، طه، 1377، ص 317، 170
- 85- ويليام جيمز، دين و روان، ترجمه مهدي قائني، دارالفكر، ص 123- 124