



## «عقل» و «تجربه دینی» از نگاه امام علی علیه السلام

مسعود امید  
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، تجربه‌ای 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 امیر المؤمنین 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. 1. 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 ساخت عرفانی صلی از اضلاع وجود مبارک آن حضرت و یا به تعبیری دیگر لایه‌ای 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، تشخیص و عظمت معنوی ایشان سبب شاخص بودن امام می‌شد، اما نه آنکه این تشخیص 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 لقا خدمم، (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 می‌دیدم و نسیم نبوت هم به مشام من می‌رسید. (4)
- من بر راه‌های آسمان (معنویت) داناتر از راه‌های زمین هستم. (5)
- خدا! من تو را به خاطر بیم از کيفرت و یا به خاطر طمع در بهشتت پرستش نکرده‌ام، من تو را بدان جهت پرستش کردم که شایسته پرستش یافتم. (6)
- من شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای خودتان می‌خواهید. (7)
- امکان ندارد که هوا و هوس بر من پیروز شود و حرص و طمع مرا بر سر سفره‌های 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 جویبی از دهان مورچه‌ای 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 مانوس‌تر است از کودک شیرخوار به پستان مادر.

(10) - [اهل سلوک] عقلش را زنده ساخته و شهواتش را میرانده است، تا آنجا که جسمش به لاغری گراییده و خشونت و غلظت اخلاقیش به لطافت تبدیل شده، برقی پرنور در وجودش درخشیده و راه هدایت را برایش روشن ساخته. (11)  
- خداوند متعال در هر برهه‌ای از زمان و در زمان‌هایی که پیامبری در میان مردم نبوده است بندگان داشته و دارد که در سر ضمیر آنها با آنها راز می‌گوید و از راه

عقل‌هایشان با آنان تکلم می‌کند. (12)  
- فرشتگان آنان [اهل معنا] را در میان گرفته‌اند، آرامش بر ایشان فرود آمده است، درهای ملکوت بر روی آنان گشوده شده است... با این‌که در دنیا هستند گویا آن را رها کرده و به آخر پیوسته‌اند. آنها ماورای دنیا را مشاهده کرده‌اند، گویا از پشت دیوار این جهان سربرآورده و به جهان برزخیان می‌نگرند و اقامت طولانی آنجا را مشاهده می‌کنند و گویا رستخیز وعده‌های خود را برای آنها عملی ساخته است. آنها این پرده‌ها را برای جهانیان کنار زده‌اند، حتی گویا چیزهایی را می‌بینند که دیگران نمی‌بینند و مطالبی را می‌شنوند که دیگران نمی‌شنوند. (13)  
- علم و دانش با حقیقت و بصیرت بر قلب‌های آنان [اهل معنا] هجوم آورده است و روح یقین را لمس کرده‌اند. (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 بیشتر می‌نمود. 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 می‌تابد و اشراق می‌شود از صبح ازل، پس آثار آن بر هیالک توحید آشکار می‌گردد. با درخواست توضیح بیشتر کمیل، امام فرمودند: چراغ را خاموش کن که به تحقیق صبح طلوع گشته است. (15)  
سید حیدر املی عارف قرن هشتم هجری در باب این کلام امام می‌فرماید: این کلام محتاج به بسط و شرح طولانی است و لیکن معنای کلام اخیر - چراغ را خاموش کن که به تحقیق صبح طلوع گشته است - آن است که می‌خواهند بفرمایند که بعد از این اظهار و بیان تام و کامل و کشف جلی عیانی، ساکت‌شو از سؤال کردن از زبان عقل و مقام قلب و مرتبه سلوک؛ چون‌که به تحقیق طلوع شد اوایل خورشید حقیقت و ظاهر شد شعاع آن در آفاق و تو بعد از آن محتاج نیستی به سؤال از زبان عقل که آن‌مانند چراغ است نسبت به شعاع خورشید. مقصود این است که شخص زمانی که به مقام کشف و مشاهده رسید، سزاوار نیست که از طریق مجادله و مباحثه، مقصود را طلب نماید. چون کشفیات و ذوقیات قابل عبارت و اشارت و سؤال و جواب نیستند، چنان‌که اول اشاره فرمود به آن‌که: کشف انوار جلال است بدون اشاره.

و از جهت این مقام است که عارفی گفت: کسی که شناخت خدا را، زبانش کلید می‌گردد یعنی آن‌که از راه مشاهده و ذوق خدا را شناخت زبانش از عبارت و اشارت در رنج و تعب می‌افتد. (16)

و عارفی دیگر در ترجمه عرفانی سخنان حضرت چنین می‌نویسد:

«حقیقت، مشاهده بی‌حجاب انوار جلال سلطان احدیت است بدون اشاره به مظاهر جمال، ابر موهوم را محو کردن و جمال خورشید حق را آشکار دیدن است، این‌که سلطان عشق بر باطن مسلط و غالب شود و پرده‌های ظاهر را به کلی ببرد، مجذوب شدن قلب عارف است به جذب و صف توحید، نوری است که از صبح ازل تابش کرده و آثار و اشعاعش بر هیاکل و مظاهر توحید پدیدار آید. و در نهایت حضرت فرمود: چراغ انبیا را خاموش کن که صبح حقیقت طلوع کرد... در برابر اشراق شمس حقیقت یعنی حقیقت الهیه در قلب، عارفی فانی باش که اینجا عارف جاننش غرق دریای حیرت و محترق به ناز عشق حق و حقیقت گردد و در او اثری از آثار خودی و انسانیت نماند». (17)

ادعیه علوی آینه عرفان علی علیه السلام

عرفان امیرالمؤمنین علیه السلام را می‌توان در آینه ادعیه آن حضرت نیز جویا شد. مطالعه دعاهای برجای مانده از امام ما را با ابرمردی روبرو می‌سازند که در اوج عرفان و بلندای معنا قرار داشته و از افراستگی معنوی چشمگیری برخوردار است. راز و نیازهای این بزرگوار و دعاهای ایشان از کیفیت و کمیت چشمگیری برخوردار است، به گونه‌ای که در برخی مجموعه‌های دعایی حدود 150 دعا از آن حضرت در موضوعات و مطالب مختلف نقل شده است. (18)

آیا جز این است که این مقدار دعا که گاهی تعداد صفحات برخی از آنها به بیش از بیست صفحه می‌رسد و مجموع آنها بالغ بر صدها صفحه می‌گردد، خود بهترین

دلیل بر پیوستگی عمیق روح آن حضرت با روح جهان و وجود نامتناهی الهی است؟ و اما در باب کیفیت اعجاب‌انگیز دعاها و مناجات‌های حضرت که خود دلیل محکم‌تری بر وجود جنبه عرفانی ایشان است، می‌توان فرازهای متعددی را از محتوای راز و نیازهای علوی ذکر نمود. در اینجا به گزیده‌هایی چند از این فرازها اشاره می‌شود:

- معبود! به عزت و جلالت‌سوگند اگر روزهای دراز مرا با کند و زنجیر (کیفرت) ببندی و قرین و همدم سازی، و تنها از میان همه مردم مرا از عطای خویش بازداری و میان من و مردمان (والامقام) گرامی حایل شوی، هیچ‌گاه امید من از تو قطع نشود، و روی امیدی را که به عفو و گذشت تو دارم به سوی دیگری بازنگردانم... معبود! چگونه دلی را که در دنیا از محبت خودت آکنده در دوزخ به آتش سوزان دچارش سازی... خدایا چه سخت شوق دیدار تو را دارم... الهی اگر مرا به دوزخ ببری دوزخیان را با خبر

می‌کنم که من کسی بودم که تو را به یگانگی پرستش کرده و دوست می‌داشتم... (19)

- خدایا! اگر مرا هزار سال عذاب کنی، رفته امید من از درگاه تو قطع نمی‌شود.

- 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)

- خدایا! اگر مرا به دوزخ ببری به دوزخیان اعلام می‌کنم که تو را دوست دارم... خدایا دلی به من ده که اشتیاق به تو موجب نزدیکی 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 بضيء 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 دیده‌های قلبمان را به نور توجهشان، به سوی خود روشن گردان تا دیدگان قلب پرده‌های نور را پاره

کند و به معدن و مخزن اصلی بزرگی و عظمت برسد و ارواح ما آویخته به عزت مقدست گردد. (22)

عنایت‌خاص 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 والاکی معنوی امام علی علیه السلام است. یکی از عرفای اخیر، مرحوم

حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، در باب این مناجات چنین می‌نویسد:

«مناجات معروف شعبانیه که از حضرت امیر علیه السلام و دیگر امامان معصوم گزارش شده، مناجاتی بسیار ارجمند و گرانبهاست. 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 می‌کشند. در این مناجات معارف فراوانی نهفته است، به ویژه درباره آداب و آیین بندگی کردن، شیوه و شگرد با خدا رویه‌رو 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 نشانه‌های لطیف و نکته‌های دلپذیری آمده است؛ نشانه‌ها و نکته‌هایی که جایی برای دودلی سالکان، شبهه منکران و شک و گمان ناباوران در این مقوله‌ها برجای نمی‌گذارد. درباره خودشناسی و این‌که خودشناسی زمینه و زاینده خداشناسی است، نیز نکته‌های نغز و پرمغزی در این مناجات آمده است... مردم شان و شکوه مناجات و ارج و ارزش آن را نمی‌شناسند و نمی‌دانند که مناجات‌ها از چه مایه معارف بلند و ارجمندی سرشارند؛ معارف شکوه‌مندی که جز آنان که از راه مکاشفه و با شیوه شهود بدان‌ها دست‌یافته‌اند، کس دیگری آن‌ها را و حد و حدود آن‌ها را و شان و شکوه آن‌ها را نمی‌شناسد و نمی‌داند که دستیابی به این مقامات و معارف از راه مکاشفه و شهود، از ارجمندترین و

گرامی‌ترین نعمت‌های 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 پیش‌تر نقل شد، می‌فرماید: «نامه طاهرین علیهم السلام بسیاری از مسایلی را با زبان ادعیه بیان فرموده‌اند، لسان ادعیه با لسان‌های دیگری که آن بزرگواران داشتند و احکام را بیان می‌فرمودند خیلی

فرق دارد. اکثراً مسائل روحانی، مسائل ماوراء طبیعت، مسائل دقیق الهی و آنچه را مربوط به معرفه‌الله است با لسان ادعیه بیان فرموده‌اند». (25)

امام خمینی در باب حجب ظلمانی و نورانی می‌فرماید: «توجه به غیرخدا انسان را به حجاب‌های ظلمانی و نورانی محجوب می‌نماید، کلیه امور دنیوی اگر موجب توجه انسان به دنیا و غفلت از خداوند متعال شود باعث حجب ظلمانی می‌شود، تمام عوالم اجسام حجاب‌های ظلمانی می‌باشد و اگر دنیا وسیله توجه به حق و رسیدن به دار آخرت باشد حجاب‌های ظلمانی به حجب نورانی مبدل می‌گردد 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 می‌کنند 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 تأیید این جنبه در آن حضرت، رجوع به اقوال و بیانات اهل معنی و عرفان است. در اینجا به بیانات برخی از اهل معنا و عرفان اشاره می‌شود و نخست از فرمایشات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سود خواهیم برد:

در کلام نبی صلی الله علیه و آله

سرور اهل معنا و قافله‌سالار اهل باطن، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، که درباره احوال خود می‌فرماید: «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 احدی اطلاع از آن حالت ممکن نیست و این حال برای هیچ کس کشف نمی‌گردد، (27)

در باب امام علی علیه السلام نکاتی را بیان فرموده‌اند که می‌تواند مؤید مقام عرفانی مولی باشد:

الف. علی شیفته و بی‌قرار ذات الهی است. (28)

ب. ای علی تو می‌شنوی آنچه را که من می‌شنوم و می‌بینی آنچه را که من می‌بینم مگر این‌که تو نبی نیستی... (29)

در تأیید این سخن در خطبه قاصعه، علی علیه السلام می‌فرماید: در موقع نزول وحی به رسول‌الله ناله مخصوص شیطان را شنیدم. عرض کردم یا رسول‌الله این صدای

چیست؟ حضرت فرمود: این شیطان است که از عبادت کردن انسان‌ها به خودش مایوس شده است. (30)

ج. زمانی که علی علیه السلام پس از فتح خیبر بر رسول خدا وارد شد، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: اگر نمی‌ترسیدم از این‌که بگویند درباره تو طایفه‌ای از امت من آنچه را که نصارا درباره مسیح گفتند، هر آینه امروز درباره تو گفتاری و سخنی‌رامی‌گفتم که بواسطه آن بر هر جمعی عبورکنی و بگذری، خاک قدمت را به جهت شفا

برگیرند، به سبب پاکی و طهارت تو... (31)

در زیارت جامعه کبیره

یکی از زیارت‌های معروف که برای زیارت ائمه معصومین علیهم السلام و از جمله امام علی علیه السلام خوانده می‌شود و از امام علی‌النقی علیه السلام نقل شده است، زیارت جامعه کبیره است. این زیارت حاوی یک دوره کامل و دقیق امام‌شناسی است و اوصاف و ویژگی‌های برجسته ائمه معصومین علیهم السلام را در بردارد. از آنجا که این اوصاف در مورد امام علی علیه السلام نیز صدق می‌کند، تاملی در این ویژگی‌ها می‌تواند مؤید و مثبت مقام عرفانی امام باشد. فراهایی از این زیارت چنین است:

«سلام بر شما که محل آمد و شد ملائکه هستید و محل نزول وحی و خزینه‌داران علم و مکان‌های شناسایی خدا، و معدن‌های حکمت‌خداوندی 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 تأیید فرمود. خداوند شما را حافظ سر خود و خزانه‌دارانی برای علم خود و پایه‌های توحید خود قرار داد. شما را از آلودگی پاک ساخت، خداوند شما را به صورت نور آفرید و گردگرد عرش خویش قرارتان داد، خداوند شما را به شریف‌ترین جایگاه گرمیان و بلندترین منازل مقربان رسانید». (32)

نزد مولوی

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

اک علی که جمله عقل و دیده‌های شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای (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 می‌کند تا از «دیده‌های» خویش او را نیز بهره‌مند سازد.

عطار نیشابوری

عطار، عارف قرن ششم هجری در کتاب تذکرةالاولیا، که بیان زندگی و حال و مقام عرفانی اهل معناست، نخستین شخصیتی را که نام برده و از مقام والای عرفانی او سخن می‌راند، 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 می‌داند و وصف او را وصف تمام ائمه معصومین - و از جمله امام علی علیه السلام - می‌داند. حاصل آن‌که توصیف عطار از مقام معنوی و عرفانی امام صادق علیه السلام همانا ذکر عظمت عرفانی علی بن ابیطالب است. وی در فراهی چنین می‌آورد: و چون از اهل بیت، بیشتر سخن طریقت او گفته است، و روایت از او بیش آمده، کلمه‌ای چند از آن حضرت بیارم، که ایشان (اهل بیت) همه یکی‌اند. 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، بی‌تکلف به کمال بود. و قوه 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، بی‌نظیر... (34)

محیی الدین عربی

در نظر محققان، محیی‌الدین عربی، عارف قرن هفتم، بزرگ‌ترین 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 داده‌اند. 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 سرمایه‌اش افزودند. این تکامل تدریجی بود، ولی در قرن هفتم به دست محیی‌الدین عربی «جهش» پیدا کرد و به کمال خود رسید. وی عرفان را وارد مرحله جدیدی کرد که سابقه نداشت. بخش عرفان نظری یا علمی به وسیله ابن عربی پایه‌گذاری شد. عرفای پس از او عموماً ریزه‌خوار سفره او هستند. (35)

ابن عربی در بحث از مسأله ولایت (مقام فنا و بقای پس از فنا و عالی‌ترین مرتبه سیر و سلوک) پس از توصیف مقام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امام علی علیه السلام را نزدیک‌ترین مردم به ایشان و واجد مقام ولایت دانسته‌اند: «او [پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله] سید عالم است به تمام هستی و اول ظاهر در عالم وجود است و وجودش از آن نور الهی و از هبای و از حقیقت کلی بود و در هبای عین او و عین عالم به همگی آن ظاهر و نمایان گشت و نزدیک‌ترین مردم به او علی بن ابیطالب بود که او سر انبیاء است». (36)

در عین حال که، عبارات ابن عربی در بحث ولایت چندگانگی‌هایی از خود نشان می‌دهد، (37) لیکن باید توجه داشت که در نهایت، ابن عارف مؤسس، امام علی علیه

السلام را نیز در زمره صاحبان مقام عظیم «ولایت عرفانی» می‌داند.

عرفای بسیار دیگری از اهل سنت و شیعه هستند که بر ولایت عرفانی مولا علی علیه السلام اذعان کرده‌اند. برای مثال، عارف اهل سنت شیخ مکی (قرن 9 و 10)

می‌نویسد: «خاتم نوع اول از ولایت محمدی که جامع است میان تصرف صوری و معنوی و مقرون به خلافت باشد علی بن ابیطالب است.» و آنگاه حدیثی از پیامبر نقل

می‌کند که مؤید ولایت علوی است: «من خاتم انبیا هستم و تو یا علی خاتم اولیا». (38)

و از میان عرفای شیعه می‌توان از سید حیدر آملی و آقا محمدرضا قمش‌های و... نام برد که قابل به ولایت علی بن ابیطالب می‌باشند. (39)

سید حیدر آملی

سید حیدر آملی، عارف برجسته شیعی قرن هشتم با تأکید تمام، مقام عرفانی ائمه شیعه و از جمله علی بن ابیطالب را تأیید کرده و این توهم را که این بزرگان از مقام عرفانی حظی نداشتند، به شدت رد می‌کند. ایشان امام علی را حامل اسرار نبوی و نیز کشف و شهود را از لوازم و توابع ولایت می‌داند که در نزد امام علی علیه السلام تحقق دارد. ابن عارف عالیقدر معتقد است که صوفیه حقیقی و اهل عرفان، خود را منسوب به امام علی و یا اولاد او مانند امام جعفرصادق علیه السلام و یا شاگردان و دست‌پروردگان آن حضرت مانند کمیل بن زیاد نخعی و حسن بصری می‌نمایند که در هر صورت در نهایت به امام علی علیه السلام مربوط و منسوب خواهند بود. (40)

صدر المتألهین شیرازی

فیلسوف و عارف بزرگ قرن یازدهم، صدر المتألهین شیرازی رحمه الله در شرح کبیر خود بر کافی در ذیل یکی از احادیث امام علی علیه السلام پس از آن‌که اقسام معرفت به خداوند را می‌شمارد، می‌گوید: این معرفت یا از طریق مشاهده و کشف و شناخت آشکار و یا از طریق تنزیه و تقدیس می‌باشد... شناخت نخستین، مادامی که نفس انسان به بدن تعلق دارد میسر کسی نمی‌گردد و این امر برای شخصیتی چون امام علی علیه السلام رخ می‌دهد که در این عالم مادی نیز آخرت در شخصیت او

ظهور داشته و بر آن غلبه دارد. و این مقام - یعنی معرفت شهودی خداوند - جز برای شخصیتی مانند علی علیه السلام محقق نمی‌گردد. (41)

ملاصدرا در کتاب مفاتیح الغیب خود نیز امام علی را جزو اهل الله خوانده و در وصف اهل الله می‌نویسد: اهل الله آن کسانی‌اند که دائم و پیوسته، چه در دنیا و چه در

آخرت در مشاهده عیانی و همیشگی‌اند. (42)

امام خمینی رحمه الله

امام خمینی رحمه الله در کتاب مصباح الهدایه در طی فراهایی مقام عرفانی امام علی علیه السلام را آشکار ساخته است. در اینجا به دو فراز سخنان امام اشاره

می‌شود:

1. پیشوای عرفان حضرت امیرمؤمنان فرمود: من با پیامبران خدا در باطن بودم و به همراه رسول الله صلی الله علیه و آله در ظاهر بودم. پس علی علیه السلام صاحب ولایت مطلقه کلیه است و ولایت، باطن خلافت است و ولایت مطلقه کلیه باطن خلافت مطلقه کلیه است. بنابراین، آن حضرت با مقام ولایت کلیه‌اش در کنار همه کس

ایستاده و شاهد اعمال او است و به همه چیز همراه است به معیت قیومی الهی که ظل معیت قیومی حقیقی الهی است. (43)

2. بدان ای عزیز که سفرهای چهارگانه عرفانی برای اولیای کامل نیز دست می‌دهد حتی سفر چهارم، چنانچه برای مولا امیرالمؤمنین و فرزندان معصومش علیهم السلام

نیز دست داده است. (44)

سیری در تاریخچه عرفان در جهان اسلام

سرچشمه عرفان در تعلیمات معنوی اهل بیت و در راس آن‌ها حضرت علی علیه السلام بود که - البته - خود پرورده مکتب قرآن و افاضات نبوی بودند. لیکن سلسله‌های

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 گروه‌ها دمیده شده بود، اما مانند روحی که در پیکر آفت‌دیده‌ای جای‌گزیند و نتواند برخی از کمالات درونی خود را به طوری که شایسته است، از آن ظهور بدهد، سران طریقت دست‌به‌بیان دستورات گوناگونی زدند که سابقه‌ای در دین نداشت. به دنبال این مساله، جدایی طریقت از شریعت طرح گردید. مشی و طریق عرفانی و معنوی و حتی علمی اقلیت‌شیعه نیز به سبب تاثیر چنین اکثریتی در اجتماع، تحت‌الشعاع 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 سرچشمه‌های اصیل خود بازگشت و در مشی عرفانی و علمی، خود را تابع محض روش عرفانی امام‌علی علیه السلام و اولاد ایشان قرار داد. (46)

عرفان عملی و اخلاق

عرفان به دو حوزه متفاوت تقسیم می‌شود: 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 می‌کند. این بخش از عرفان علم «سیر و سلوک» نامیده می‌شود. این قسمت عرفان بیان می‌کند که «سالک» برای این‌که به قله منبع انسانیت یعنی «توحید» برسد از کجا باید آغاز کند و چه منازلی و مراحل را باید به ترتیب طی کند و در منازل بین راه چه احوالی برای او رخ می‌دهد و چه وارداتی بر او وارد می‌شود. البته همه این منازل و مراحل باید با اشرف و مراقبت‌یک انسان کامل و پخته که قبلاً این راه را طی کرده و از رسم و راه منزل‌ها آگاه است، صورت گیرد. عرفان عملی مانند اخلاق است و یک علم عملی است، لیکن تفاوت‌هایی بنیادی با علم اخلاق متعارف دارد، بدین ترتیب که:

اولاً، عرفان درباره روابط انسان با خودش و با جهان و با خدا بحث می‌کند و عمده نظرش درباره روابط انسان با خداست. حال آن‌که همه نظام‌های اخلاقی ضرورتی نمی‌بینند که درباره روابط انسان با خدا بحث کنند، فقط نظام‌های اخلاقی مذهبی این جهت را مورد عنایت و توجه قرار می‌دهند.

ثانیاً، سیر و سلوک عرفانی، همان‌گونه 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 نهای برسد. از نظر عارف واقعا و بدون هیچ شائبه مجاز، برای انسان «صراط» وجود دارد و آن صراط را باید بی‌پیماید 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 صرفاً سخن از یک سلسله فضایل از قبیل: راستی، درستی، عدالت، عفت، احسان، انصاف، ایثار و مانند آن است که روح باید به آن‌ها مزین و متجلی گردد. از نظر اخلاق روح انسان مانند خانه‌ای است که باید با زیورها و زینت‌ها و نقاشی‌ها مزین گردد، بدون این‌که 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 می‌شود.

ثالثاً، عناصر روحی اخلاقی محدود به مفاهیمی است که غالباً آن‌ها را می‌شناسند، اما احوال روحی عرفانی بسی گسترده‌تر است. در سیر و سلوک عرفانی از یک سلسله احوال و واردات قلبی سخن می‌رود که منحصراً به یک «سالک راه» در خلال مجاهدات و طی طریق‌ها دست می‌دهد و مردم دیگر از این احوال و واردات بی‌بهره‌اند. (47)

رابعاً، عرفان عملی مقدمه و زمینه‌ساز تحقق یک جهان‌بینی خاص، یعنی جهان‌بینی عرفانی یا عرفان نظری، است، ولی اخلاق مقدمه یک جهان‌بینی خاص نیست. (48)

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

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 آن‌که ماهیت عرفان نظری آشکارتر گردد، به مقایسه آن با وجودشناختی فلسفی یا فلسفه هستی پرداخته‌اند و معتقدند که عرفان در بخش نظری خود مانند فلسفه است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است. و همچنان‌که فلسفه و متافیزیک برای خود موضوع، مبادی و مسائلی معرفی می‌کند، عرفان نیز، موضوع و مسائل و مبادی خاصی را معرفی می‌کند. ولی البته، فلسفه در استدلال خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آن‌ها را به زبان عقل توضیح می‌دهد.

استدلالات عقلی فلسفی مانند مطالبی است که به زبانی نوشته شده باشد و با همان زبان اصلی مطالعه شود، ولی استدلال 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 می‌دهد. (البته با درجاتی که در بین عرفا در بکارگیری این زبان وجود دارد.) تفسیر عرفان از هستی و به عبارت دیگر، جهان‌بینی عرفانی هستی، با تفسیر فلسفه از هستی تفاوت‌های عمیقی دارد. از نظر فیلسوف، هم خدا اصالت دارد و هم غیر خدا، الا این‌که خدا واجب‌الوجود و قائم بالذات است و غیرخدا ممکن‌الوجود و قائم‌بالغیر. 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 اشیاء را دربر گرفته است؛ یعنی همه اشیاء اسما و صفات و شؤون و تجلیات خداوند هستند، نه اموری در برابر او.

نوع بینش فیلسوف با عارف متفاوت است. فیلسوف می‌خواهد جهان را فهم کند؛ یعنی می‌خواهد تصویری صحیح و نسبتاً جامع و کامل از جهان در ذهن خود داشته باشد، از نظر فیلسوف حد اعلا کمال انسان به این است که جهان را آن‌چنان 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 این‌که انسان جهانی بشود عقلی شبیه جهان عینی. ولی عارف کاری به عقل و فهم ندارد، عارف می‌خواهد 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 صرفاً 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 جمع‌بندی کلی می‌توان تفاوت عرفان و فلسفه را بدین ترتیب بیان کرد:

1. از نظر فلسفه، هدف صرفاً معرفت‌خداوند نیست، بلکه هدف معرفت نظام هستی است آن‌چنان‌که هست، معرفتی که هدف حکیم است نظامی را تشکیل می‌دهد که البته معرفت‌الله رکن مهم این نظام است، ولی از نظر عرفان، هدف منحصراً به معرفت‌الله است. از نظر عرفان، معرفت‌الله معرفت همه چیز است. همه چیز در پرتو معرفت‌الله و از وجه توحیدی باید شناخته شود و این‌گونه شناسایی فرع بر معرفت‌الله است.
2. معرفت‌مطلوب حکیم، معرفت‌فکری و ذهنی است، نظیر معرفتی که برای یک ریاضی‌دان از تفکر در مسائل ریاضی پیدا می‌شود. ولی معرفت‌مطلوب عارف، معرفت‌حضور و شهودی است، و از جهتی نظیر معرفتی است که برای یک آزمایشگر در آزمایشگاه حاصل شود، حکیم طالب علم‌الیقین است و عارف، طالب عین‌الیقین (و بلکه حق‌الیقین).
3. وسیله‌ای که حکیم به کار می‌برد عقل و استدلال و برهان است، اما وسیله‌ای که عارف به کار می‌برد قلب و تصفیه و تهذیب و تکمیل نفس است. حکیم می‌خواهد دوربین ذهن خود را به حرکت درآورد و نظام عالم را با این دوربین مطالعه کند، اما عارف می‌خواهد با تمام وجودش حرکت کند و به کنه و حقیقت هستی برسد و مانند قطره‌ای که به دریا می‌پیوندد، به حقیقت‌پیوندد.
4. کمال فطری و مترقب انسان از نظر حکیم، فهمیدن است و کمال فطری 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 مسلمانا

سیر عرفان در جهان اسلام در عین حال که، از سرچشمه جوشان علوی بهره‌مند و متأثر بود، اما چنان نیست که در سیر خود توانسته باشد تمام زوایای عرفان علوی را در خود بگنجانند. در اینجا به بیان برخی تفاوت‌های عرفان علوی و عرفان تاریخ مسلمانان می‌پردازیم. (50)

1- طبقه خاص اجتماعی با آداب و رسوم خاص  
 عرفان تاریخی مسلمانان واقعیتی است که از دو جنبه می‌توان 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 این‌که علاوه بر این‌که، یک طبقه فرهنگی هستند و علمی را به نام عرفان به وجود آورده و دانشمندان بزرگی در میان آن‌ها ظهور کرده و کتب مهمی تألیف نموده‌اند، یک فرقه اجتماعی با مختصات مخصوص به خود در جهان اسلام به وجود آورده‌اند. برخلاف سایر طبقات فرهنگی از قبیل: فقها و حکما و مانند آنان، که صرفاً طبقه‌ای فرهنگی هستند و یک فرقه مجزا از دیگران به شمار نمی‌روند، اهل عرفان در قالب فرهنگی، با عنوان «عرفا» و در قالب اجتماعی، با عنوان «متصوفه» یاد می‌شوند. عرفا و متصوفه هرچند یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی‌شوند 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 اندیشه‌ها و حتی آداب مخصوص در معاشرت‌ها و لباس‌پوشیدن‌ها و احیاناً آرایش سر و صورت و سکونت در خانقاه‌ها و... به آن‌ها به عنوان یک فرقه مخصوص مذهبی و اجتماعی رنگ مخصوص داده است. (51)

حاصل آن‌که، از دیرباز صوفیه به صورت فرقه و گروه مشخص و ممتازی درآمد با شعارها و علایم مخصوص شناخته می‌شوند. 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 بیشمی که در اثر فرسودن و پاره شدن وصله‌هایی بر آن زده باشند. سماع: سماع به طریقی آواز خواندن یک نفر و شنیدن دیگران یا سرود خواندن با دف و نی و نظایر آن‌ها یا بدون ساز و همچنین با رقص و یا بدون رقص و وجد متداول بوده است. سیاحت و سفر: از لوازم سفر عصا و کتک‌کول و میان‌بند است که همراه داشتن آن‌ها را سنت می‌دانستند. (52)

در عرفان علوی، در نزد امام علی علیه السلام و یا دست‌پروردگان ایشان، اثری از این‌که به عنوان یک گروه خاص و با آداب خاصی باشند، دیده نمی‌شود. امام در طول عمر خویش همانند مردم جامعه و در میان آن‌ها و با آداب معمول جامعه زندگی می‌کردند. البته، تشخیص و عظمت معنوی ایشان سبب شاخص بودن امام می‌شد، اما نه آن‌که این تشخیص معنوی رنگ آداب و رسوم خاصی به خود بگیرد و طبقه خاص و جمع ویژه‌ای 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 می‌توان دو مرحله را از هم تفکیک کرد: دوره تصوف زاهدانه و دوره تصوف عاشقانه. نماینده مکتب زهدی و خوفی در عرفان ابوحماد محمد غزالی است. در آثار عرفانی این سالک، مانند کیمیای سعادت یا احیاء علوم‌الدین، خوف از خداوند موج می‌زند. او خود را در مقابل خداوند در کمال کوچکی می‌داند. مهابت‌خداوندی او را چنان در کام می‌کشد که از وی هیچ چیز باقی نمی‌گذارد. ادعای به تهیدستی و کوچکی و بی‌پناهی و عجز مطلق در برابر قادر مطلق، نهایت پیام غزالی است. در این طریق، راه درمان رذایل عاشق شدن است. باید به مقام «حب» رسید، از فانی دل برکنند و بر باقی دل نهاد. عشق بزرگ‌ترین آموزگار فنا و فداکاری است و برای زدودن خودخواهی و خودپسندی، به زدودن رذایل می‌پردازد. در تصوف عاشقانه رابطه انسان با خدا رابطه محب و محبوب است و حب دو طرفه است: یحییم و یحیونه. 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 آک طیب جملہ علت‌های ما ای دواى نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما (53)

از شخصیت‌های دیگر، می‌توان از رابعه عدویه نام برد که محبت و عشق و شوق الهی در سخنان او موج می‌زند. از وی نقل شده است که می‌گفت: «الهی مرا از دنیا هر چه قسمت کرده‌ای، به دشمنان خود ده، و هر چه از آخرت قسمت کرده‌ای به دوستان خود ده، که ما را تو بسی» یا می‌گوید: «خداوند اگر تو را از خوف دوزخ می‌پرستم، در دوزخ بسوز، و اگر به امید بهشت می‌پرستم، بر من حرام گردان. و اگر از برای تو، تو را می‌پرستم، جمال باقی از من دریغ مدار». (54)

در باب عرفان امام علی علیه السلام می‌توان گفت که امام اساساً رابطه‌ای عاشقانه و توأم با حب و شوق نسبت به خداوند داشته است. امام، چنان‌که 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 می‌کند و تا آنجا پیش می‌رود که لهیب جان‌سوز آتش جهنم را نیز مانع از حب و ابراز حب خود نسبت به خداوند نمی‌داند. مناجات‌های امام در دعای کمیل، شعبانیه و... این نکته را نیز آشکار می‌کنند 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 «عکس‌العمل الهی» در قبال افعال و...، از نظر علی علیه السلام پنهان نمانده است. علی علیه السلام هم از عشق خدا می‌سوزد و هم در عین حال، از عظمت و هیبت او رعشه بر اندامش می‌افتد. هم قیافه عاشقانه دارد و هم قعود خاشعانه و خانقانه، هم ندای «انامحب، محب، محب» سر می‌دهد و هم «انا للذلیل الحقیق المسکین المستکین» بر زبان جاری می‌سازد. عنصر دیگر در مناجات‌های 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 می‌شود.

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 می‌شود 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 ادعای 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 متناقض‌نما، دور از ظواهر عقل و شرع بوده و در بین عوام و مردم عادی بی‌معنا و بی‌اساس و حتی نوعی گمراهی و یا کفر قلمداد می‌شود. (55)

البته در شطحیات نوعی پرده‌داری و لجام گسیختگی زبانی نیز به چشم می‌خورد. برخی از شطحیات اهل تصوف و عرفان چنین است: «حلاج می‌گفت: "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." بازیزد بسطامی می‌گفت: "سبحانی ما اعظم شانی" ابوسعید ابوالخیر می‌گفت: "لیس فی جنتی سوی الله؛ به زیر خرقه‌ام غیر از خدا نیست"» .

(56)

در باب عرفان امیرالمؤمنین علیه السلام باید گفت: در حالات عرفانی ایشان از لجام گسیختگی زبانی و پرده‌داری زبانی در اثر وجود و هیجان معنوی، خبری نیست. یکی از فرازهای هیجان‌آمیز زندگی ایشان هنگامی است که به بیان خطبه شغشقیه پرداخته‌اند و در باب عظمت و ابعاد شخصیت خویش سخن رانده‌اند: «من در گردش حکومت همچون محور سنگ‌های آسیاب هستم، سیل‌ها و چشمه‌های (علم و فضیلت) از دامن کوهسار وجودم جاری است و مرغان به افکار بلند من راه نتوانند یافت و...» ، لیکن در این خطبه اثری از شطحیات رایج عرفا نیست. شخصیت حضرت چنان نبود که اولاً، هیجانات درونی و عالی‌ترین کشف و شهودها او را از خود بی‌خود کرده و سخنانی متناقض نما بر زبان رانند. ثانیاً، شخصیتی نبود که چنان سخنان متناقض‌نمایی 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 تر 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 اصحت؟ 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 خزائن الله فی ارضه و سمائه و انا احی و انا حی لا اموت» (58) حضرت پس از بیان سخنان خود به توضیح آنها می پردازد. در باب چنین فرازهایی باید گفت که اولاً، چنان که گذشت، منشی 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 آنرا نمی یابم. رابعاً، اگر هم سخنی ثقیل بر زبان می رانند، 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

فراپند حساب شده ای 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 عرفا متقدم مانند جنید (59) و متاخران مانند صدرالمتالهین

شیرازی، الهی قمشهای، میرزا جواد آقا 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 پیش 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 «ملامتی» خوانده می شوند - برای این که در مراحل سیر و سلوک، «تعیینات» را در هم بشکنند و به جای «نام» و افتخار برای

خود، برای خود «تنگ» 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، آنها می خواهند بین خود و خدا خوب باشند، ولی مردم آنها 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 پیش تر عرفای خراسان «ملامتی» بوده اند. برخی معتقدند که حافظ هم ملامتی بوده

است؛ مفهوم رندی، لالاباگیر، 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

فرائض 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 هیجانان 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 این 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 را نیز 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 تکلیف 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 فای 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، تکلیف شرعی و عبادات

ظاهری برای ایشان نیست. و اما آنان که از مرتبه سکر و استغراق به ساحل صحو آمده اند، تکلیف 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 طواهر 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 آنها 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 آنگاهش را بر 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

را ندهد، شاخه‌هایش قطع نگردد... آیین اسلام ستونی است که خداوند آن را در اعماق حق ساخته، اساس و پی آن را ثابت قرار داده، چشمه‌ای است که آب آن فوران می‌کند، چراغی است که شعله‌هایش برافروخته شده، منار هدایتی است که مسافران راه حق با آن رهبری می‌شوند... خداوند منتهای خشنودی خود، بزرگ‌ترین ستونهایش (عبادات) و قله بلند اطاعتش (جهاد) را در آن قرار داده است... پس آن را گرمی 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 اساساً بدون انجام چنین تکالیفی، محبت الهی تأمین نشده و هرگز حب انسان به خدا به منتهای درجه خود نمی‌رسد. به بیان دیگر، می‌توان گفت که در منظر امام علیه السلام آن‌که دچار اسقاط تکلیف می‌گردد به نهایت سلوک و راه خود نرسیده است و باید پای مجاهده را پس نکشد و هنوز خود را در راه بیند.

6- اعمال مخالف کرامت نفس انسان

در میان برخی از صوفیه، اعمالی رخ داده است که می‌توان آن‌ها را به عنوان نقاط ضعف اخلاق چنین سالکانی دانست. کارهایی از برخی از آنان روی داده است که می‌تواند مصادق کامل نفی کرامت و عزت نفس انسان باشد. برای نمونه، یکی از صوفیه در ذکر احوال خود می‌گوید: مریض بودم و در مسجدی خوابیده بودم. موقعی بود که گداه را بیرون می‌کردند. مؤذن - که فراش هم بود - آمد و به من گفت بلند شو و بیرون رو. من مریض بوده و نمی‌توانستم بلند شوم، دیدم من نمی‌توانم بلند شوم، پس پای مرا گرفت و از مسجد بیرون انداخت. خیلی خوشحال شدم که در نظر او این‌قدر پست هستم. یا در جریان دیگری، به او توهین کرده و در ملاعام کشتان‌کشتان می‌آورد، لیکن او خوشحال است که در دیده افراد، پست‌تر از همه است. این‌گونه افراد تحت عنوان مبارزه با نفس و خودپرستی، حقارت و اهانت را تحمل می‌کنند. (66)

دراخلاق عرفانی علی‌بن 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 می‌زند. ایشان در وصیت به پسر بزرگش امام حسن علیه السلام می‌فرمایند: «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 آن‌ها موج می‌زند می‌فرمایند: «مرگ و نه پستی»، «به کم می‌سازم و دست پیش دیگران دراز نمی‌کنم»، «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 انزواطلبانه‌ای را نیز پرورش داده است. در نظر برخی، عارف آن کسی است که در کنج‌خانه یا گوشه تنهایی بخزد و در سیر و سلوکی انفرادی عمر بگذراند 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 معامله‌ای با عقل و خردورزی نموده است؟ و موضع امام علیه السلام در قبال عقل چیست؟ چنان‌که پیش‌تر گذشت، مراد از عقل و عقلانیت به کار بردن زبان انتزاعی و شبکه‌ای انتزاعی از مفاهیم و قضایا و تحلیل عقلانی و استفاده از مقدمات عقلی و اخذ نتایج می‌باشد. می‌توان 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، می‌توان چنین بیان داشت: بی‌گمان بخشی از متون معرفتی نهج‌البلاغه تراوشی است از جنبه عرفانی امام علی علیه السلام و به بیان دیگر، حضرت در معارف نهج‌البلاغه و بیان فرازهای معرفتی آن، از منبع عظیم و جوشان عرفان و ادراک معنوی، سود برده شده است. بی‌تردید یکی از منابع مهم حضرت در پردازش حقایق و ترسیم نگرش‌های خود در نهج‌البلاغه، عرفان ایشان بوده است. پس: اولاً، نهج‌البلاغه 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 می‌باشد. حال بر این اساس می‌توان نکاتی را

بدین ترتیب بیان داشت:

الف. محصول معرفتی امام علیه السلام، یعنی نهج‌البلاغه، این نکته را آشکار می‌کند که تجربه‌ورزی عرفانی تعارضی با تجربه‌ورزی عقلانی ندارد. عرفان‌ورزی می‌تواند با خردورزی جمع گردد. حضرت در نهج‌البلاغه 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 می‌باشیم. امیرالمؤمنین در برخورد با حقایق، هم از تجربه عرفانی خود سود برده است و هم از تجربه عقلانی خویش. امام هیچ‌یک از تجربیات خود را به نفع دیگری تعطیل نساخته است.

ب. در مورد امام علیه السلام می‌توان فراتر از این سخن گفت: بدین معنی که حضرت آشکارا از زبان عقل و از قالب‌های انتزاعی و تحلیلی برای بیان تجربیات عرفانی و معنوی خویش سود برده است. الهیات نهج‌البلاغه، بیان انتزاعی و عقلانی کشف و شهود ایشان است. حضرت از زبان و تعبیر عقلانی و فلسفی برای بیان مشهودات خویش استفاده کرده و شبکه‌ای از مفاهیم و گزاره‌های انتزاعی را برای صورت‌بندی معرفتی آن‌ها به کار برده است. بر این اساس، امام نه تنها در رویارویی با حقایق از دو تجربه عرفانی و عقلانی سود می‌برد، بلکه میان این دو تجربه، ارتباط برقرار می‌کند و درصد آن است تا تجربه عرفانی خویش را در قالب تجربه عقلانی عرضه کند. به تعبیر دیگر، درصد است از شهود عرفانی خویش، تجربه‌ای عقلانی به دست آورد. این فرایند را می‌توان نوعی ارتباط میان این دو ساخت دانست؛ یعنی صورت‌بندی

تجربه عرفانی در قالب‌های تجربه عقلانی.

ج. امام در صورت‌بندی و نظام‌مند ساختن تجربه‌های عرفانی خویش، به صورت آشکار از قواعد و اصول انتزاعی سود می‌برد و تلاش معرفتی خود را محصور در استفاده از اصول کشفی نمی‌سازد. و با تکیه بر قواعد انتزاعی عقل و فهم، حالتی بین‌الذاتی به صورت‌بندی خود می‌دهد، به گونه‌ای که عقول بشری توان فهم و تحلیل و استنتاج این معارف را داشته باشند. خلاصه‌موادی که امام علیه السلام برای بیان مقاصد عرفانی خود از آن‌ها بهره می‌برد، مواد عقلی و انتزاعی هستند. رجوع به خطبه‌های نهج‌البلاغه، قواعد کلی و اصول کلی استدلال‌های حضرت و قضایای عام انتزاعی به کار رفته در بیانات امام را آشکار می‌سازد. برخی از قواعد کلی انتزاعی را که حضرت در بیانات خود از آن‌ها به عنوان کبرای استدلال خود سود برده و برای وصول به نتایجی از آن‌ها 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 می‌آورد 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» «شی‌ای 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 ازلیت‌خالق آن

است»، «همانند بودن آفریده‌ها دلیل بی‌همانندی خالق آن‌هاست»، «خطبه 185» (69)

دامنه استفاده از عقل برای امام نه تنها در مورد صورت‌بندی تجربیات عرفانی، بلکه برای تأمل در مورد حقایق دیگر نیز می‌باشد؛ مانند تاریخ، جامعه، حکومت و... بر این

اساس؛ می‌توان 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 می‌توان

ایشان را «عارف - فیلسوف» دانست.

۵- 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 می‌باشد. در نظر امام علیه السلام دانش در خدمت بصیرت قلبی و عمل و ارتقای معنوی است. برخی از فرازهای کلام ایشان مؤید این معنا می‌باشد: «حجت‌های الهی کسانی هستند که علم و دانش با حقیقت و بصیرت به آن‌ها 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 می‌کشاند»، «آل محمد صلی الله علیه وآله دین را تعقل نموده‌اند و درک کرده‌اند، 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 این‌که، در نهایت باید گفت که گستره تفکر تحلیلی و ژرف‌کاوی عقلانی امام علی علیه السلام بسی فراتر از یک عارف و سالک اهل عرفان صرف، می‌رود و نشان از این دارد که ایشان هم از قوت عرفانی و هم از حدت عقلانی برخوردار بوده‌اند، 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... می‌گردد.

دوم آن‌که در تاریخ عرفان و فلسفه، در نتیجه تکامل و تحول این دو شاخه مهم معرفتی، از سوویی، از زمان محیی‌الدین عربی و آنگاه داود قیصری به این طرف، عرفان از زبان فیلسوفان، ولی نه در حد آن‌ها، 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، مناسب‌تر یافته است. برای مثال، داود قیصری در مقدمه خود بر شرح تائیه این فرض به بخشی از این دعا چنین تصریح می‌کند: «هرچند که این علم، علمی است کشفی و ذوقی، که جز صاحبان وجد و وجود و شایستگیان عیان و شهود، کسان دیگر از آن بهره‌ای ندارند، اما برای دفع بدگمانی و نفی تخیلی و بی‌اساس

بودن این علم، با مخالفان به روش و اصول مورد قبول خودشان برخورد می‌شود و با ایشان با زبان و منطق خودشان سخن می‌رود». (71)

از سوی دیگر، در عالم فلسفه نیز، از زمان ظهور شیخ شهاب‌الدین سهروردی، یکی از منابع مهم تغذیه‌کننده فلسفه را، عرفان تشکیل می‌دهد. این حرکت روش

شناختی در صدای شیرازی به اوج خود می‌رسد. و به دنبال او، صداییان و حتی نوصدراییانی چند، این مشی را در پیش می‌گیرند. در این حالت عرفان و کشفیات و

شهودات عرفان مواد بسیار غنی و پرازشی را برای تاملات فلسفی فراهم می‌آورند.

اما نکته جالب و قابل تامل در این دو حرکت روش‌شناختی عرفان و فلسفه این است که این مشی را می‌توان از روش و مشی امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه و دیگر بیاناتشان الهام گرفته و به دست آورد. به بیان دیگر، نطفه چنین حرکت روش‌شناختی، به طور واضح در آثار امام علی علیه السلام مشهود و آشکار است. البته، در باب تاثیر این روش‌شناسی نیازمند تحقیق تاریخی هستیم، لیکن بحث در تاثیر این روش‌شناسی خاص، هنگامی قابل توجه و تحقیق است که بدانیم اولاً، در میان اهل عرفان و تصوف تمام سلسله‌های کلی طریقت جز یک سلسله، امام علی علیه السلام را به عنوان سرسلسله طریقت و ارشاد خود می‌دانند و علاوه بر آن، شخصی مانند محیی‌الدین عربی امام علیه السلام را به عنوان ولی و دارای ولایت عرفانی می‌داند. به بیان دیگر، امام علی علیه السلام به عنوان یک عارف والامقام تلقی

می‌شود 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 بوده‌اند و بر این باور بوده‌اند 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 بارقه‌های ربانی و کشفیات معنوی نیز سود می‌برد. و این خود زمینه تأثر فلسفه را در مراحل میانی و متاخر خود از روش‌شناسی امام علی علیه السلام

فراهم می‌آورد.

حاصل آن‌که، به کاربردن قالب‌های انتزاعی برای بیان شهودات و کشفیات عرفانی و نیز استفاده از مواد معرفتی عرفانی را می‌توان در کلام امام علی علیه السلام استخراج و استنباط کرد و این امر می‌تواند به عنوان یکی از زمینه‌های 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

مسئله عقل و عرفان یا عقل و تجربه دینی در نزد بسیاری از عرفا و فلسفی‌اندیشان و یا دین‌پژوهان حایز اهمیت بوده و هست. در این مقام برای آشنایی با تکاپوی فکری

این اندیشمندان و آراء متنوع و قابل تامل آن‌ها و فراهم آمدن زمینه تاملات مقایسه‌ای، به بیان برخی از دیدگاه‌ها در این موضوع می‌پردازیم:

عین القضاة همدانی

عین القضاة صوفی قرن ششم هجری، علوم و ادراکات و معارف انسان را به دو دسته تقسیم می‌کند: 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 می‌باشد. وی علم را چنین تعریف می‌کند: 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 این‌رو، انتقال دادن معنای علمی به دیگران آسان است، «هرگاه آموزگار، برای دانش‌آموز، با الفاظ مطابق با معنای یک یا دو بار یا بیش‌تر مطالبی را شرح دهد، دانش‌آموز در آن علم با آموزگارش برابر می‌شود». 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 یافتم، ما می‌دانیم که اعتراف او، از تصورات باطل ترکیب یافته است» و لذا نباید انتظار داشته باشیم که از الفاظ عرفان، پی به حقایق مورد ادراک آنان ببریم. این اختلاف موجود میان علم و معرفت، از نظر عین‌القضاة، به طبیعت آلات و اسبابی که وسیله کسب علم و معرفت‌اند، ارتباط پیدا می‌کند. وی علم را محصول عقل و معرفت را نتیجه بصیرت می‌داند. وی می‌گوید کار عقل در حوزه زمان و مکان است و این بصیرت است که فراتر از این حوزه را در می‌یابد. 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 می‌داند، اما با این تفاوت که چشم بصیرت از چشم عقل نورانی‌تر است. به نظر او «نسبت چشم عقل با چشم بصیرت، مانند نسبت پرتو آفتاب است به ذات خورشید و قصور عقل در ادراک معنای عرفانی، مانند قصور وهم اوست در ادراک معنویات». بنابراین، حوزه تصرف و ادراک عقل محدود است. «خرد برای دریافت بعضی از موجودات آفریده شده، چنان‌که چشم برای دیدن قسمتی از موجودات دیگر خلق شده است، و از دریافت شنیدنی‌ها و بوییدنی‌ها، ناتوان است. همچنان‌که عقل از ادراک بیش‌تر موجودات عاجز است.» عقل در جهان زمان و مکان و در محدوده تجرید و انتزاع صورت‌های ذهنی فعالیت دارد و کار او با حس و خیال و وهم، جز میزان تجرید و انتزاع فرق دیگری نداشته و مانند آن‌ها با موجودات مادی سر و کار دارد و از ادراک حقایق عالم مابعدالطبیعه، عالم الهی، ازلیت و ملکوت و عالم ارواح ناتوان است و آن‌ها

را تنها با بصیرت می‌توان دریافت.

با این‌که 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 می‌گوید: «بدان که مثل طمع علمای صاحب‌نظر، برای دریافت این مسائل، مانند مردی است که ترازوی کوچک طلاکشی را ببیند و آن‌کوه را بسنجد و این غیرممکن است. این دلیل آن‌همی‌شود که ترازو در احوال و احکام خود صادق نیست. بدان‌که 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 نمی‌شود. با این همه هرگاه عقل به سنجش هر چیزی از امور آخرت و حقیقت نبوت و حقایق صفات ازلی طمع‌ورزد، سعی‌اوبی‌نتیجه‌خواهدماند». (72)



محبی الدین عربی معتقد است که عقل از آن جهت که مفکر است (به این معنی که می‌خواهد با استدلال و به وسیله معلومات خود به نتایج برسد)، محدود است به حدی معین که از آن فراتر نمی‌تواند برود. اما از آن جهت که «پذیرا» حقایق باشد، به هیچ حدی محدود نیست. (73) توضیح این‌که علوم انسان مقداری به وسیله فکر به دست می‌آید و مقداری را فکر ممکن می‌داند، ولی عقل از راه فکر نمی‌تواند به آن برسد و مقداری را فکر «مجال» می‌داند، و عقل نیز آن را به عنوان مستحیل پذیرفته، از استدلال نسبت به آن خودداری می‌کند، ولی اگر مضمول رحمت و موهبت الهی واقع شود، خداوند علم به این‌گونه امور را به او می‌بخشد. به نظر محبی‌الدین، 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 دریافت. 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 هیچ‌گونه تردید نباشد، بهره‌مند نیست. اما معلوماتی که به وسیله کشف و موهبت به دست آید معلوماتی خواهند بود، روشن و مفصل، که عقل درباره آن‌ها از اطمینان و یقین قاطعی برخوردار است. (74)

این ترکه عارف برجسته قرن نهم نیز در پاسخ اشکالی که مبنای آن عدم درک عقل سبب به معارف کشفی است می‌گوید: ما نمی‌پذیریم که چون تجارب عرفانی فوق عقل‌اند، دیگر عقل امکان درک آن‌ها را ندارد. بلی پاره‌ای از حقایق پنهان، با لذات و بی‌واسطه، برای عقل قابل وصول نیستند. بلکه عقل آن‌ها را با کمک گرفتن از قوه دیگری که از خود عقل شریف‌تر است، در می‌یابد، اما چون به این قوه به دست آمدند آن‌ها نیز مانند مدرکات دیگر، در دسترس عقل و اندیشه قرار می‌گیرند. عینا مانند ادراک محسوسات که عقل آن‌ها را به واسطه حواس درک می‌کند. هر نیرویی که یک معنی کلی را دریافت، چه با نظر و برهان و چه از راه کشف و وجدان، حد و رسم عقل به آن صدق می‌کند. (75)

در توضیح دیدگاه این دو عارف، می‌توان 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 می‌تواند آن‌ها را به نحو مخصوصی، به قلمرو خویش وارد کند. بدین معنی که گاهی عقل را به عنوان قوه‌ای در مقابل حس و خیال و وهم و نیز بصیرت اطلاق می‌کنند که کار آن درک کلیات و تحصیل معلومات کلی و استخراج و استنتاج نتایج از مقدمات و امثال این‌ها است. اما در حقیقت، این جنبه‌ای از جنبه‌های شخصیت عقلانی و ادراکی انسان است و با چنین ملاحظه‌ای عقل حقیقتی است ویرای حس و خیال و وهم و بصیرت. اما اگر منظور از عقل، مطلق قدرت عقل و اندیشه انسانی باشد، در آن صورت، همان‌طوری که مدرکات چشم با گوش درک نمی‌شود، مدرکات بصیرت هم بی‌واسطه به وسیله عقل درک نمی‌گردد، 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 حقایقی را به وسیله حواس ظاهری و حقایق دیگری را به وسیله حواس باطنی و حقایقی را به وسیله قدرت تجرید و انتزاع، و قیاس و استدلال می‌فهمد و حقایق دیگری را هم به وسیله قوه «بصیرت» درک می‌کند. این حقایق هرچند عینا به ادراک عقلانی انسان منتقل نمی‌شوند، لیکن از طریق خواص و لوازم درک می‌گردد. (76)

فلاسفه

در نزد فلاسفه مسلمان، نخستین تلاش‌ها برای فهم عقلانی معرفت و سلوک عرفا توسط ابن‌سینا صورت گرفت. نمط نهم اشارات، حاصل نگاه یک فیلسوف ژوف‌بین به سلوک عرفا و عرفان است. داستان معروف در باب دیدار بوعلی و بوسعید ابوالخیر نیز - که در آن فیلسوف می‌گوید: آنچه من می‌دانم او دیده است و عارف بر این نظر است که: آنچه من دیده‌ام او می‌داند - در راستای تقریب‌ها و فهم‌های متقابل است که از طرف فلاسفه و عرفا نسبت به همدیگر صورت گرفته است. در میان فلاسفه، شیخ شهاب‌الدین سهروردی گام بزرگی را در ورود به عرصه عرفان و مطرح ساختن عرفان در حوزه فلسفه برداشت. وی عالی‌ترین مراحل حکمت را جمع عقل و کشف می‌دانست و شایستگی خلافت الهی را از آن کسی می‌دانست که هم در علوم بحتی و هم در علوم عرفانی سرآمد باشد. اساسا سهروردی مقدمه ورود به عرصه عرفان را توغل در علوم فلسفی می‌دانست. سهروردی فیلسوفی است که آشکارا از عرفان به عنوان منبع تغذیه‌کننده فلسفه سود می‌برد. به نظر می‌رسد، در مقام تعبیر شهودات خویش از دانش انتزاعی فلسفه نیز استفاده می‌کند.

صدرالمآلهین شیرازی، دیگر فیلسوفی است که باید از او نام برد. این فیلسوف در مقدمه اسفار خود می‌گوید: در سایه مساعی معنوی و ریاضیات متوالی آنچه را که پیش از آن به واسطه برهان و فلسفه می‌دانست 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. می‌توان گفت که حکمت متعالیه صدرایی دستگاهی فلسفی است که خود را به افق عرفانی رسانده است و توانسته با قالب‌های فلسفی و اصول موضوعه جدید عقلانی، تجربیات عرفانی را صورت‌بندی نماید. مطالعه حکمت متعالیه به روشنی، یک فیلسوف را از طریق بهره‌های عقلی و انتزاعی به حال و هوایی عرفانی وارد می‌سازد. برای مثال، تفسیر رابطه علیت وجود شناختی که در آن معلول، عین‌الربط به علت است، ما را به یاد رابطه حق تعالی با ماسوی الله در عرفان می‌اندازد، که رابطه‌ای از نوع تجلی است.

دیدگاه‌هایی از معاصرین

امام خمینی رحمه الله فلسفه و زبان انتزاعی را در حد وسیله می‌پذیرد که می‌توان 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 محدودیت‌های زبان عقل نیز توجه داشت. (77)

علامه طباطبایی رحمه الله کاربری عقل را در ساخت عرفان می‌پذیرد و در برخی دعاوی عرفانی از تحلیل‌ها و تأملات عقلانی سود می‌برد. به نظر ایشان می‌توان در حوزه هستی‌شناسی عرفانی از توانایی‌های عقل برای فهم و تحلیل و صورت‌بندی آن‌ها سود برد. (78)

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

استاد مصباح بزدی، معتقدند که عقل و فلسفه، شناخت آغازین سالک از خداوند، تشخیص مکاشفات صحیح از سقیم و تفسیر تجربیات و امکان انتقال آن‌ها را به دیگران، فراهم می‌آورند. و نیز عرفان و مکاشفات عرفانی اولاً، مسائل جدی را برای تحلیلات فلسفی فراهم می‌کنند و ثانیاً، مؤیدات نیرومندی برای دعاوی برهانی فلسفه‌اند، نیز آنچه را که فیلسوف در ادعاهای برهانی و عقلی خود می‌فهمد، عارف با شهود قلبی می‌یابد. (81) بنابراین، می‌توان نگاهی عقلانی به عرفان داشت.

برخی از محققان در باب نسبت میان عقل و تجربه دینی معتقدند که عقل در مواجهه با تجربه‌های دینی دو نقش اصلی ایفا می‌کند: نقش نخست، «بیانی» است؛ یعنی عقل می‌کوشد تجربه را در قالب گزاره‌های پایه صورت زبانی بخشد و از این طریق، آن‌ها را بیان کند. دوم، نقش «تبیین» است. در این مقام عقل می‌کوشد تا در قالب انواع نظام‌های الهیاتی بهترین تبیین ممکن آن داده‌ها را به دست دهد. بنابراین، وظیفه عقل در مقام تبیین، الهیات‌پردازی است. به این ترتیب، الهیات و عرفان پیوندی عمیق و دوسویه با یکدیگر می‌یابند: الهیات فهمی عقلانی و دفاع‌پذیر از عرفان به دست می‌دهد و عرفان نیز مبنا و مصحح الهیات می‌شود. البته نظام‌های الهیاتی برحسب نقشی که برای عقل در قلمرو دین قایلند بر دو نوع الهیات جزئی و عقلی تقسیم می‌شوند و الهیات عقلی نیز بر حسب نوع تلقی‌ای که از عقل اختیار می‌کند، بر دو نوع الهیات عقلی حداکثری و الهیات عقلی حداقلی تقسیم می‌گردد. (82)

متفکران عربی

متفکران غربی نیز در باب تجربه دینی تأملات انبوهی را فراهم آورده‌اند. البته، بحث آنان در مساله تجربه دینی عینا با آنچه در این نوشتار تحت عنوان تجربه دینی عنوان شده است، منطبق نمی‌باشد، اما می‌تواند در حد خود آموزه‌هایی را به همراه داشته باشد. ردولف اوتو (1937-1869) امر مینوی و متعالی را در سه نوع احساس خاص منجلی می‌یابد: نوع اول، احساس وابستگی و تعلق است. ما مخلوقات بی‌بیش نیستیم و در برابر آن موجودی که برتر از جمیع مخلوقات است، محفوف و مغروق در عدم

خوبستیم. نوع دوم، احساس خوف دینی (خشیت) و مغلوبیت در برابر «راز هیبت‌انگیز» است. ما در هنگام «رؤیت» خداوند به لرزه می‌افتیم. و نوع سوم، احساس شوق ماست نسبت به آن موجود متعالی که مجذوبمان می‌کند. این بی‌تابی و شوق نسبت به خداوند، جزئی از وجود ماست. این مدعا که «احساس، سرچشمه عمیق‌تر 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 فلسفه‌های دینی هم در کار نخواهند بود. (83)

وین پراود فوت، معتقد است که همه احساسات دینی و حالات عرفانی متأثر از مفاهیم و اندیشه‌های پیشین انسان (و از جمله افکار فلسفی) است. احساسات انسان ارتباط وثیقی با ارتکازات ذهنی (و عقلی) او دارند. ولی وی قابل 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 می‌دهد. ارتکازات انسان، علت صورتی احساسات هستند نه علت فاعلی آن‌ها. (84)

به نظر ویلیام جیمز، بنیاد الهیات، تجربیات دینی است. و این الهیات است که تجربیات را تحت قاعده و نظم درمی‌آورد. در واقع، الهیات فلسفی و فلسفه از تجربیات دینی مایه می‌گیرد. تاملات عقلانی و فلسفی در این حالت در رتبه دوم قرار می‌گیرد؛ یعنی عقل و اندیشه عقلانی برای توضیح و ترجمان تجربیات مختلف دینی می‌باشد. بر این اساس، نمی‌توان از فلسفه بی‌نیاز بود. (85)

- پی‌نوشت‌ها:
- 1- 2- محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، ج 1، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1357، ص 229/232
  - 3- سیدحیدر املی، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ترجمه سیدجواد هاشمی علیا، قادر، 1377، ص 29
  - 4- نهج‌البلاغه، شرح فیض‌الاسلام، خطبه 234، ص 811
  - 5- همان، خطبه 231، ص 752
  - 6- مرتضی مطهری، سیری در نهج‌البلاغه، صدر، 1354، ص 86
  - 7- ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، پیشین، ج 1، ص 240
  - 8 الی 10- همان، ص 264/237/283
  - 11- نهج‌البلاغه، کلام 230، ضمیمه المعجم المفهرس الی 12 الی 14- همان، کلام 222، ص 136/137/حکمت 147
  - 15- 16- جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص 32/32
  - 17- محیی‌الدین مهدی الهی قمشاهی، حکمت الهی (عام و خاص)، انتشارات اسلامی، ص 63، ص 269-270، 301
  - 18- ر.ک. به: صحیفه علویه، ادعیه امام علی علیه السلام، به کوشش سیدهاشم رسولی محلاتی، انتشارات اسلامی، 1369
  - 19- همان، فی‌الثناوالمناجات، ص 152، 153، 161، 162، 165
  - 20- همان، فی‌المناجاة، ص 172 و دعای کمیل، ص 210
  - 21- همان، مناجات شعبانیه، ص 193-194
  - 22- همان، ص 194
  - 23- میرزا جواد ملکی تبریزی، المراقبات فی اعمال السنه، ترجمه سیدمحمد راستگو، نشر سایه، ص 123
  - 24- همان، ص 124-125
  - 25- امام خمینی‌رحمه الله، مبارزه با نفس یا جهاد اکبر، انتشارات هدی، ص 31
  - 26- امام خمینی‌رحمه الله تفسیر سوره حمد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1378، ص 183/مبارزه با نفس یا جهاد اکبر، ص 41
  - 27- جامع‌الاسرار، ص 30-31
  - 28- ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، ج 1، ص 201
  - 29- مولی محمدمهدی ترقایی، انیس‌الموحدین، به کوشش قاضی طباطبایی، الزاهرا، 1363، ص 165
  - 30- همان، ص 165، باورفی قاضی طباطبایی 31- جامع‌الاسرار، ص 19-20
  - 32- شیخ عباس قمی، مفاتیح‌الجنان (منتخب) نشر اسماعیلیان، زیارت جامعه کبیره 33- ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، ج 1، ص 188
  - 34- فریدالدین عطار نیشابوری، تذکره الاولیاء (گزیده)، به کوشش دکتر محمد استعلامی، امیرکبیر، 1372، ص 11-12
  - 35- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی (بخش عرفان)، صدر، ص 113-114
  - 36- محیی‌الدین ابن عربی، فتوحات مکیه، ج 1، باب 6، به تحقیق عثمان یحیی، مصی، 1392، ص 119
  - 37- محسن جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، دانشگاه تهران، ص 67، ص 345-352
  - 38- شیخ مکی (حمیدالدین بن عبدالله)، الجانب الغربی، به کوشش مایل هروی، مولی، سال 64، ص 73-74
  - 39- اسرار شریعت و اطوار طریقت و انوار حقیقت، ص 122/محیی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص 350
  - 40- جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، 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 خواجوی، نشر مولی، 1363، ص 401
  - 43- 44- امام خمینی‌رحمه الله، مصباح‌الهدایة الی الخلافة و الولایة، 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 چنان‌که ویژگی خاصی به عرفان مسلمین نسبت داده می‌شود 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 پتربی، عرفان نظری، دفتر تبلیغات اسلامی، 1372، ص 55-59
- 53- عبدالکریم سروش، قمار عاشقانه، شمس و مولانا، صراط، 1379، ص 33-45
- 54- گزیده تذکره‌الاولیاء، ص 69-70
- 55- یحیی پتربی، فلسفه عرفان، ناشر مؤلف، 1366، ص 376
- 56- عرفان نظری، ص 516
- 57- مصباح‌الهدایة الی الخلافة و الولایة، ص 196
- 58- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج 9، ص 226 به نقل از: مناقب ابن شهر آشوب. در مورد این روایات ر.ک. به: ذبیح‌الله محلاتی، فضاوت‌های حضرت امیرالمؤمنین، قائم

- نوبی، 1379، ص 319
- 59- 60- عرفان نظری، ص 130/127
- 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- نهج‌البلاغه، خطبه 198، ص 124 نهج‌البلاغه ضمیمه المعجم المفهرس 66- مرتضی مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، صدر، 1367، ص 206
- 67- نهج‌البلاغه، نامه 31 (به امام حسن علیه السلام)، ص 161
- 68- تعلیم و تربیت در اسلام، ص 211-213
- 69- نهج‌البلاغه، ضمیمه المعجم المفهرس، خطبه‌های 152، 155، 160، 163، 185
- 70- نهج‌البلاغه، کلمات قصار 147/239، 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- محیی‌الدین ابن عربی، کتاب‌المسائل، 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، ص 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 و اعتقاددینی، ص 42
- 84- وین پراودفوت، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، طه، 1377، ص 317، 170
- 85- ویلیام جیمز، دین و روان، ترجمه مهدی فانی، دارالفکر، ص 123-124