

نقد روش‌شناسی عرفانی مکتب حلقه

احمد ولیعی ابرقویی^۱

عبداله محمدی^۲

چکیده

هدف: مسئله اصلی این تحقیق، استخراج مبانی عرفانی مکتب حلقه (عرفان کیهانی) اعم از عرفان نظری و عملی و مقایسه آن با موازین علم عرفان، به ویژه عرفان اسلامی بود. **روش:** روش تحقیق، اسنادی - تحلیلی است. با مراجعه به متون موجود، مبانی عرفانی این مکتب اصطیاد و با ملاکهای سنجش عرفانی که از آرای عرفا و محققان علم عرفان استخراج شده، مقایسه می‌شود. **یافته‌ها:** سنجش مبانی عرفانی این مکتب با مبانی علم عرفان (به ویژه عرفان اصیل اسلامی)، ضعف مبانی عرفان حلقه را آشکار ساخت. **نتیجه‌گیری:** مدعیات عرفانی مکتب حلقه با سه ملاک بنیادین علم عرفان؛ یعنی تواتر، عقل و دین، ناسازگار است. در عرفان عملی، فقدان ریاضت و سلوک و در بخش عرفان نظری، ضعف تحلیل مسئله فقر و وحدت شخصی آشکار است.

واژگان کلیدی: عرفان کیهانی (حلقه)، تواتر، دین، عقل، عرفان عملی و نظری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

دریافت مقاله: 96/03/24، تصویب نهایی: 96/11/22.

1. دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) / نشانی: تهران؛ شهری، خ زکریای رازی، انتهای کوچه شهید حمید حیدری، جنب مسجد امام زمان (عج)، پ 128 / نامبر: 55939797 / Email: ahmad.valiee1@gmail.com
2. دکتری تخصصی فلسفه و استادیار گروه فلسفه علوم انسانی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

الف) مقدمه

عرفان کیهانی (حلقه) در بعد نظری بر تئوریزه کردن شبکه مثبت و منفی و در عرفان عملی، بر اساس اتصال به حلقه‌های متعدد شبکه شعور کیهانی و طی مسیر سیر و سلوک در حلقه‌های گوناگون که در واقع همان حلقه‌های رحمت عام الهی اند، سامان یافته است. (طاهری، 1388: 20-17 و 88؛ همو، 2011: 27-26)

آقای محمدعلی طاهری، مؤسس این مکتب، دو رشته «فرادرمانی» و «سایمنتولوژی» را بنیانگذاری کرده و تجربه عملی این طبهای مکمل در دهه اخیر، به ادعای ایشان، باعث توجه بیش از 30 هزار نفر در سطح ایران و جهان شده است. (رزومه منتشره از ایشان توسط مکتب حلقه در فضای مجازی)

به جهت گسترش عرفان کیهانی (حلقه) و بهره‌گیری از مباحث معنوی و عرفانی برای جذب افراد و با وجود آثار متعددی که در معرفی و نقد این جریان نگاشته شده است، به ضرورت اصطیاد مبانی عرفانی و سنجش مدعیات عرفانی این مکتب و تحلیل روش شناسانه آن، از جمله روش‌شناسی عرفانی، کمتر توجه شده است. از این رو، این نوشتار قصد دارد گزارشی دقیق از مبانی عرفانی مکتب حلقه را ارائه و با موازین علمی و صحیح عرفان اسلامی مقایسه کند.

پرسش اصلی این مقاله آن است که مبانی عرفانی مکتب حلقه چیست و چه میزان با سنجه‌های علم عرفان تطابق دارد؟

در اینجا شایسته است به آثاری که تاکنون در نقد این مکتب نگاشته شده است نیز اشاره شود:

- کتاب «افسون حلقه»، تألیف علی ناصری راد، در سال 1390 توسط انتشارات سایان منتشر شده است. این کتاب از حیث بررسی عمیق مبانی روش‌شناختی و تبیین مبانی عرفانی، کامل نیست.

- کتاب «کاوشی در معنویات نوظهور (بررسی ده جریان فعال در ایران)» به قلم حمزه شریفی‌دوست. نویسنده 65 صفحه را به بررسی و نقد مکتب حلقه اختصاص داده، اما تتبع در باب روش‌شناسی آن مکتب را به عنوان رسالت خویش انتخاب نکرده است.

- کتاب «نگاهی متفاوت به عرفان حلقه» تألیف حمزه شریفی‌دوست در حجم کم توسط انتشارات صهبای دانش منتشر شده و دچار نقیصه عدم ورود تفصیلی به موضوع روش‌شناسی است.

- کتاب «بی‌خدایی در عرفان حلقه» از حمزه شریفی‌دوست و منتشر شده توسط مؤسسه آل یس. این کتاب نیز صرفاً از منظر دینی به نقد پرداخته است.

- کتاب «حلقه اسارت» از آقای محمودرضا قاسمی و جمعی دیگر و منتشر شده توسط انتشارات خبرگزاری رسا.

129 ◆ نقد روش‌شناسی عرفانی مکتب حلقه

- مقاله «ریشه‌یابی فقه عرفان کیهانی حلقه در فرقه ریگی ژاپن» از آقای محمودرضا قاسمی.
- مقاله «بررسی انتقادی شبکه‌شعور کیهانی در عرفان حلقه و مقایسه آن با رحمانیت الهی در آموزه‌های دینی» از آقایان سید شهاب‌الدین عودی و مهدی فرمانیان.
- در مجموع می‌توان گفت بررسی‌های صورت‌گرفته از منظر روش‌شناسی و همچنین از حیث صحت‌سنجی عرفانی به بررسی این مکتب پرداخته‌اند.

ب) توصیف گزاره‌های عرفانی مکتب حلقه

شایسته است پیش از هر نوع بررسی و قضاوت، ابتدا اصول و مبانی عرفانی مکتب حلقه، با رعایت امانت و بر اساس دسته‌بندی علم عرفان، تبیین شده، سپس به نقد و بررسی روشی آن پرداخته شود.

1. تعریف عرفان کیهانی از خویشتن

عرفان کیهانی (حلقه) در چارچوب مشخص کردن مرزهای شبکه مثبت و منفی در بخش عرفان نظری و بر اساس اتصال به حلقه‌های متعدد شبکه‌شعور کیهانی و طی کردن مسیر سیر و سلوک در حلقه‌های گوناگون در بخش عرفان عملی به فعالیت می‌پردازد. (طاهری، 1388: 17-20 و 88؛ همو، 2011: 26-27)

2. مبانی عرفان نظری مکتب حلقه

محوری‌ترین مشخصه عرفان نظری، ویژگی وحدت‌یابی است که عارف از جهان، وحدت خاصی را که به وحدت شخصیه وجود شناخته می‌شود، یافت می‌کند؛ وحدتی که در عین کثرت است و تمام کثرات را عین همان وحدت می‌یابد (یزدان‌پناه، 1391: 151؛ استیس، 1388: 34). لذا به خاطر دقت فوق‌العاده این بحث و همچنین برداشت صحیح از نظر این مکتب در رابطه با موضوع، شایسته است تلقی مکتب حلقه درباره جهان و وحدت و همچنین رابطه خدا و جهان هستی، با دقت در متون ایشان مطرح شود.

یک) خداشناسی

مکتب حلقه، ذات خداوند را هستی غیر قابل تعریف و تنها وجود حقیقی (هست حقیقی/حقیقت مطلق) را خداوند می‌داند که همه موجودات نسبت به او وجودی مجازی دارند. از طرفی، هستی را دارای جهان‌های متعدد دانسته و هر کدام از آنها را متجلی از دیگری تلقی می‌کند که به علت بطلان تسلسل، تمام این تجلیات را دارای مبدا دانسته و برای اشاره به آن، از واژه «و» یا واژه‌های عدم و هیچ قطبی استفاده می‌کند که تا حد ممکن، هیچ صفتی را تداعی نکند: «...به این ترتیب، منظور از هیچ قطبی، هستی است که نام و نشان ندارد و قابل ادراک و تعریف نیست». (طاهری، 2011: الف-67-66 و 194-192)

دو) جهان‌شناسی

مؤسس عرفان کیهانی، اصل جهان هستی مادی را از حرکت دانسته و چون هر جلوه ناشی از حرکت را مجازی می‌داند؛ کل عالم مادی را نیز مجازی دانسته است. از این رو، درصدد بیان حقیقت عالم ماده بر می‌آید و آن را آگاهی قلمداد کرده و از این جهان‌بینی برای پایه‌ریزی یکی از اصول عرفان عملی خود که به عنوان شبکه شعور کیهانی شناخته می‌شود، استفاده می‌کند: «بنابر این، جهان هستی تصویری مجازی از حقیقت دیگری بوده و در اصل از آگاهی آفریده شده است. ... نظر به اینکه هوشمندی حاکم بر جهان هستی، می‌بایست خود از جایی ایجاد شده و در اختیار منبعی باشد، این منبع را صاحب این هوشمندی دانسته و خدا می‌نامیم. با توضیحات ارائه شده می‌توان گفت که در هر لحظه سه عنصر در جهان هستی مادی موجود است: آگاهی، ماده و انرژی» (طاهری، 2011/ب: 30-31)

سه) جهان دوقطبی

همان‌گونه که گفته شد؛ مؤسس مکتب حلقه به دلیل وسعت، بیکرانی و بی‌نهایت تجلیات الهی، بی‌نهایت جهان با مشخصات گوناگون در هستی قائل است که یکی از آنها جهان دوقطبی است. با لحاظ تمام متون مکتب حلقه، می‌توان حداقل جهان مادی را بخشی از جهانی دوقطبی به تلقی این مکتب دانست. ایشان آشنایی اولیه با این جهان را مقدمه‌ای دانسته که بر اساس آن می‌توان به وحدت در هستی و به جایگاه جهان‌های دیگر نیز اشراف پیدا کرد.

بر اساس تصویری که از جهان دوقطبی توسط مؤسس مکتب حلقه ارائه شده، انسان با قابلیت‌ها و امکانات دوگانه‌ای مواجه است که هر یک با ضد خودش (قطب مقابل خود) شناخته می‌شود. برای مثال، در این جهان، هر کدام از ویژگی‌های دوگانه خوب و بد، هدایت و گمراهی، عدل و ظلم و... با وجود ضد خود مفهوم پیدا می‌کند و در یک کلام، اساس این جهان بر دوگانگی و دوقطبی بودن است.

از منظر آقای طاهری در جهان تک‌قطبی، وحدت حاکم است و خصوصیت دوقطبی و چندقطبی وجود ندارد. خط سیر ما در جهان دوقطبی، از مبدا جهان تک‌قطبی آغاز می‌شود و به همان مبدا ختم می‌شود. از این رو، جایگاه الله، جهان تک‌قطبی است. برای خداوند، گرسنگی و سیری، شادی و غم، خوب و بد، روز و شب و... مفهومی نداشته و همچنین زمان، مکان و تضاد وجود ندارد.

بنابر این بیان، ایشان چرخه‌ای برای حرکت انسان در نظر می‌گیرد که مسیر نزولی چرخه، از وحدت کاسته شده، بر کثرت و تنوع تجلیات افزوده می‌شود. همچنین به دلیل افزوده شدن این کثرت، کثرت ناشی از تضاد نیز افزایش می‌یابد و به عکس، در مسیر صعودی، هم کثرت ابعاد و کثرت انواع و هم کثرت ناشی از تضاد کاهش می‌یابد. (طاهری، 2011/ب: 193-197 و 246)

چهار) شبکه شعور کیهانی (شبکه مثبت و منفی - شعور الهی)

از منظر مؤسس مکتب حلقه، حرکت انسان به سمت کمال تحت تأثیر دو شبکه قرار دارد. بدین صورت که اگر تمام مفاهیم هستی دوقطبی باشند، هوشمندی حاکم بر هستی نیز دوتایی است. هوشمندی مثبت و منفی. هوشمندی مثبت حاکم بر هستی را شبکه شعور کیهانی (یا شبکه مثبت یا روح‌القدس یا الهی) نامگذاری کرده که عنصر اصلی جهان هستی و مبداء عالم مشخص شد و شبکه منفی حاکم بر جهان هستی را شبکه منفی (یا شیطانی) می‌نامد.

هوشمندی و شعور الهی واسطه بین انسان و خداست که به عنوان کارگزار که به روح‌القدس نیز تعبیر شده است؛ به صورت‌های مختلف نقش ایفا می‌کند: «... نظر به اینکه هوشمندی حاکم بر جهان هستی، می‌بایست خود از جایی ایجاد شده و در اختیار منبعی باشد، این منبع را صاحب این هوشمندی دانسته و خدا می‌نامیم». (طاهری، 2011/ب: 30-35 و 50-51؛ همو، 2011/الف: 76-77، 95-98 و 73 و 197؛ همو، 1388: 19، 84 و 195)

پنج) وحدت در هستی

همان‌گونه که مشخص شد؛ مکتب حلقه مدعی است که حقیقت جهان هستی فرا زمانی است و با یکپارچگی خود، که در ماورای زمان نمایان می‌شود، وحدت را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر؛ نگاه هر یک از ما به هستی، نگاهی تحت تأثیر زمان و مکان است. با چنین نگاهی، وحدت آن آشکار نیست. اما اگر بتوان فراتر از زمان قرار گرفت، تصویری که در صورت حذف زمان از جهان هستی نمایان می‌شود، واقعیتی است که ما با عادت به قوانین زمان از درک آن دور شده‌ایم. لذا اگر فرض شود ناظری از مرتبه‌ای از چرخه جهان دوقطبی که فراتر از زمان است، به آن بنگرد؛ گذشته و آینده هر چیز را یک جا خواهد دید، بلکه ریشه وجودی آن را نیز مشاهده خواهد کرد. بنابر این، این مکتب مدعی است اگر بتوانیم همه چیز را در همین شرایط تسلط بر زمان ببینیم، تا نزدیک ترین منشأ وجودی هر چیز به عقب برگشته؛ همه اجزای هستی را منطبق بر آنچه از آن به وجود آمده‌اند می‌یابیم. (طاهری، 2011/ب: 173-205 و 246)

با توجه به آنچه ذکر شد، کیفیت ارجاع کثرت به وحدت و ارتباط اشیا از منظر این مکتب نیز روشن می‌شود که در بخش دوم به بررسی آن می‌پردازیم.

3. مبانی عرفان عملی مکتب حلقه

در مکتب حلقه برای سیر انسان به کمال و دریافت حقیقت عالم و وحدتی که مکتب تبیین کرده، دو راه بیان می‌شود که شامل راه فردی و راه جمعی است. در راه فردی، از اشتیاق و اضطراب فراوان، به عنوان عامل اتصال بلاواسطه انسان به شبکه شعور کیهانی (هوشمندی الهی)، یاد می‌شود. در مقابل، اتصال جمعی، کشف و اتصالی است که توسط فردی که خود به کشف دست یافته است، برای دیگران شکل می‌گیرد.

مکتب حلقه مدعی است که در اتصال جمعی، صرف تسلیم بودن برای اتصال شونده کفایت می‌کند و لزومی به اشتیاق و اضطراب وجود ندارد. در حقیقت؛ در این نوع اتصال، متصل شونده (شاهد) تنها خصوصیتش آن است که تسلیم محض بوده و باید بدون هیچ پیش‌داوری و هیچ‌گونه اعمال دخالتی برای تفکرات خود، توسط فردی دیگر که دارای اتصال است، به هوشمندی الهی که روح‌القدس و مأمور جریان روزی آسمانی نیز بر این مکتب تعبیر می‌شود، متصل شود. با تشکیل این حلقه توسط این سه عضو، بلافاصله فیض الهی در آن جریان افتاده و انجام کارهای مد نظر تحقق می‌پذیرد.

بنابر این، برای تحقق این حلقه‌ها وجود سه عضو شاهد (محض)، هوشمندی الهی یا همان روح‌القدس و متصل‌کننده کافی است که در این صورت، عضو چهارم الله خواهد بود که به این حلقه می‌پیوندد. این ارتباط سه‌گانه، حلقه وحدت نامیده می‌شود. (طاهری، 2011، ب: 26-27؛ همو، 2011، الف: 80-86؛ همو، 1388: 75 و 88-92)

یک) شرایط حضور در اتصال جمعی

تنها شرط حضور در اتصال جمعی که با حداقل سه عضو شکل می‌گیرد و به اصطلاح این مکتب، حلقه وحدت گفته می‌شود؛ شاهد بودن است. شاهد کسی است که نظاره‌گر و تماشاچی باشد و در حین نظاره‌گری، هیچ‌گونه قضاوتی نباید داشته باشد و از تعبیر و تفسیر جدا باشد. (طاهری، 2011، ب: 28؛ همو، 2011، الف: 77-78؛ همو، 1388: 75، 79، 92، 95 و 705)

ج) بررسی گزاره‌های عرفانی مکتب حلقه

برای صحت‌سنجی یک نظریه، می‌بایست روش سیر نظریه و مبانی آن با قواعد و چارچوبهای آن علمی که نظریه ذیل آن تعریف می‌شود، سنجیده شود. با بررسی روش‌شناسانه، علاوه بر قابل قبول بودن نظریه ذیل آن علم، به صحیح بودن آن نظریه اطمینان حاصل می‌شود. با بررسی مدعیات عرفان حلقه، این نکته حاصل می‌شود که با هیچ‌یک از مبانی عرفان نظری و عملی همخوانی ندارد. از جمله مهم‌ترین اشکالات روشی عرفان حلقه آن است که ادعاهای مطرح شده در آن با معیار صدق مدعیات عرفانی که در روش‌شناسی عرفان معرفی می‌شود، سازگار نیست. برای توضیح این مطلب لازم است نخست بر معیار صدق مدعیات عرفانی در عرفان نظری و عملی مروری اجمالی داشته باشیم. منظور از معیار صدق در عرفان این است که حجیت‌بخشی گزاره‌های عرفانی برای غیر صاحب کشف چگونه حاصل می‌شود. به عبارت دیگر؛ ملاک و میزان برای صحت‌سنجی گزاره‌های عرفانی و همچنین کشف صحیح از سقیم یا حتی از غیر کشف چیست؟

در ادامه به سه ملاک اشاره می‌شود که به وسیله آنها می‌توان صحت‌سنجی مدعیات عرفانی را انجام داد.

ملاکهای سنجش مدعیات عرفانی

1. ملاک اول: عقل

علم بر حسب دستگاه ادراکی (حس، خیال، عقل، کشف) مختلف می‌شود (شیرازی، 1375، ج 1: 272؛ ج 8: 322 و 219) و نفس انسان به خاطر آنکه امری مجرد است، دارای حقیقتی است که در عین وحدت می‌تواند در مراتب و درجات مختلفی حاضر باشد. این خصوصیت نفس با عبارت «لنفس فی وحدتها کل القوا» بیان می‌شود. (سبزواری، 1369، ج 5: 181)

بدین رو می‌توان گفت که فهم ادراک یک دستگاه ادراکی به وسیله دستگاه ادراکی دیگر، میسر و ممکن خواهد بود. بنابر این، ادراک یک حقیقت واحد می‌تواند به وسیله هر مرتبه‌ای از مراتب دستگاه ادراکی انسان صورت پذیرد و مقایسه مدرکات هر یک از آنها می‌تواند طریقی برای صحت ادراک یا عدم صحت آن باشد. در این میان، قوه عاقله انسان از امتیاز ویژه‌ای برخوردار است و می‌تواند در همه قوای ادراکی، ادراک خاص خویش را داشته باشد (ابن‌الترک، 1391: 383، فال 58)؛ زیرا عقل، یا وجود و احکام کلی آن را بررسی می‌کند یا قوانین کلی و عام حاکم بر سراسر هستی را تا سر حد بدیهیات و اولیات که صدقشان مسلم است، موشکافی می‌کند. در این صورت تمام مدرکات حوزه‌های دیگر ادراکی نیز به نحوی در حوزه ادراکی عقل و از نگاه عقلی مطالعه خواهد شد؛ حال چه حوزه‌های ادراکی قوای مادون عقل، مانند قوای حسی، خیالی و وهمی که عقل در آنها صحیح و خطایی بودنشان را رصد می‌کند و چه حوزه‌های ادراکی قوی‌تری همچون ادراک قلبی و شهودی. (امینی‌زاد، 1384: 74-68)

به عبارتی؛ آنچه صدق گزاره را تضمین می‌کند، ارجاع مدعا به گزاره‌های بدیهی است. اگر توانستیم گزاره‌ای را به کمک اصول یقینی منطبق بر بدیهیات استنتاج کنیم، آن گزاره صادق قلمداد می‌شود؛ و گرنه دلیلی بر صدق آن وجود ندارد. (شیرازی، 1981، ج 1: 443 به بعد؛ طباطبایی، 1388: مرحله 11، فصل 9)

از این رو، صائن‌الدین، ابن‌ترک عارف در پاسخ به کسانی که معارف کشفی را جزء محالات شمرده و عقل را یارای درک آن نمی‌دانند، می‌گوید: «ما نمی‌پذیریم عقل، آن مکاشفات و مدرکات عرفانی را که در مرتبه برتر و فوق عقل است، هرگز درک نمی‌کند؛ بلکه عقل صرفاً برخی از حقایق مخفی را به تنهایی در نمی‌یابد. اما همین عقل با قوه‌ای که برتر از اوست، بدانها نایل شده و فهم حاصل می‌کند. بدین صورت که بعد از وصول به آن حقایق به وسیله کشف، عقل آن مدرکات کشفی را به درک عقلی فهم می‌کند. همچنان که در ادراکات ضعیف‌تر از خود رأساً عمل نمی‌کند.» (ابن‌الترک، 1391: 383)

بعضی از محققان معاصر، حوزه معارف عقلی را خارج از حوزه معارف عرفانی و شهودی دانسته و دلیل این امر را وجود تناقضاتی می‌دانند که در عرفان موجود است؛ همانند مسئله وحدت وجود که خدا و جهان، هم یکسانند (واحد) و هم نایکسان (متکثر)؛ یا هم متمایزند و هم غیر متمایز؛ یا اینکه واحد هم دارای

134 ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی 74

کیفیات است و هم بلاکیف است و هم متشخص است و هم نامتشخص. همه این تناقضات را بدین دلیل می‌دانند که اصل بدیهی «عدم تناقض» فقط در ساحت کثرات حاکم است و تناقض در اموری جریان دارد که کثرت در آن راه دارد. اما ساحت و حوزه عرفان و کشف، در وحدت صرف متجلی است و اصل عدم تناقض در آن ساحت به هیچ وجه ورود نخواهد داشت. بر همین اساس، متناقضات می‌توانند در آن جایگاه راه یابند.

بنابر این مبنا، عقل را در حیطه‌ای مورد قبول می‌دانند که سه اصل «این‌همانی»، «امتناع اجتماع» و «امتناع ارتفاع نقیضین» در آن حیطه مطرح باشد؛ که عرفان به علت عدم ورود کثرات صرف، از این سه اصل مستثنا می‌شود. (استیس، 1388: 226283)

عدم دقت در کارایی عقل باعث بروز این اشکال می‌شود؛ زیرا قواعد عقلی به خاطر بررسی مطلق هستی و قواعد کلی حاکم بر تمامی هستی در همه ساحات جاری و ساری‌اند. از این رو، نباید اصل اساسی و بلکه مهم‌ترین اصل عقلی؛ یعنی «استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین» را به کلی نپذیرفت یا اینکه نباید آن را در حیطه‌ای محدود یا مردود دانست. (امینی‌نژاد، 1390: 89-90)

اساساً باید بین آنچه عقل محال می‌داند و با بدیهیات عقلی ناسازگار بوده که در اصطلاح عقل‌ستیز است، با آنچه عقل بدان نرسیده است که یا به خاطر عدم قدرت عقلی بوده یا از اموری است که عقل بدان ساحت راه نداشته و در اصطلاح فراعقل است، تمکیک کرد. در آثار عرفا ممکن است مدعایی موجود باشد که عقل به دلیل نداشتن تصور یا مقدمات تصدیقی درباره آن نتواند حکمی کند و این به معنای فراعقلی بودن مدعیات عرفانی است نه ضد عقلی بودن آن. در آثار عرفا ممکن است اموری یافت شود که اذهان ساده و ناورزیده نتوانند عمق فهم به مسئله را بیابند (حتی بعضی از خود عرفا)؛ اما ممکن نیست محال عقلی در آن ظهور کند. (شیرازی، 1981، ج 2: 322)

عارف، عین‌القضات همدانی نیز در کتاب الزبده همین را تأکید می‌کند که عقل، میزان صحیح و دارای احکام یقینی است که خطا و کج‌فهمی در آن راه ندارد. (همان: 323)

«...فلو تحیر الطالب السالک و توقف فی بعض المطالب التي لا تحصل له بالفکر والنظر حصله بالطریق الاخر و یدرکه وجه الحق فیہ بالملکات المستفاده من هذه العلوم الحاصلة له بالفکر والنظر». (ابن‌الفرکه، 1391: 406-404)

حتی عارفان پا را فراتر گذاشته و فراگیری علوم عقلی و نظری را برای سالکان راه، ضروری و علوم عقلی را به مثابه علم منطقی برای کشف لحاظ کرده‌اند تا در مسیر شناخت کشفی، آنان را از خطا مصون دارد. (همان: 403)

135 ◆ نقد روش‌شناسی عرفانی مکتب حلقه

اوج اهتمام به عقل در عارف حکیم، صدرالمآلهین دیده می‌شود. ایشان سخن کسانی را که عقل را در وادی عرفان سخیف می‌دانند، باطل دانسته و حتی تعلیم علوم عقلیه و به کارگیری برهان و راهکارهای عقلی را در مسیر کشفی، ضروری می‌شمرد. (شیرازی، 1981، ج 2: 322)

چه بسا برای خود عارف در تشخیص ادراکاتی خیالی (صوری) از دریافت‌های حسی نیز اشتباهاتی روی دهد و به دلیل عدم قوت و ورزیدگی ذهنی، آنچه در تخیل کشفی (کشف صوری) شکل می‌گیرد را محسوس می‌پندارد که این امر به خاطر اشتباه در تطبیق رخ می‌دهد. (همان، ج 9: 326)

در جمع‌بندی ملاک عقل، تأکید می‌شود که باید صدق گزاره‌های عرفانی و همچنین مکاشفات که خبر از مسائل مادی و دنیایی، از علوم و مسلمات می‌دهند، از نظر عدم مخالفت با کلیات عقلی و بدیهیات مسلم کاملاً بررسی شود تا اتقان این گزاره‌ها تأیید شود. (امینی‌نژاد، 1384: 71-70)

یک) عقل در مکتب حلقه

در مکتب حلقه، عقل در مقایسه با جایگاه عشق (منظور جایگاه امور کشفی است) دارای نقص و اشتباه بوده و برای شناخت هستی، ناکارآمد تلقی شده است و بین این دو حیطه بر وجود تباین تأکید می‌شود. در ادامه به ویژگی‌هایی مکتب حلقه برای این دو جایگاه و به تعبیر خود مکتب، این دو پله می‌پردازیم.

1. بر پله عشق، هیچ‌گونه ابزاری وجود ندارد و آنچه در این پله روی می‌دهد، با اراده فرد به دست نمی‌آید. بنابر این، هیچ‌یک از ابزارهای عقل همچون: دلیل و استدلال و علم و دانش، فن و تکنیک، راه و روش و تفکر و تعقل، در قلمرو عشق کاربردی ندارد. قلمرو عشق جایگاه دل است و دل پذیرای فن و تکنیک نیست. به تعبیر دیگر؛ عاشق شدن یا دریافت الهام، با سعی و کوشش حاصل نمی‌شود.

2. در حوزه عشق، منفعت‌جویی راه ندارد؛ ولی یکی از خصوصیت‌های حوزه عقل، منفعت‌طلبی است.

3. حوزه عقل، حوزه تجارب ماورایی نیست؛ به همین دلیل، تجارب حوزه عشق را انکار می‌کند.

4. ابزارهای موجود در حوزه عقل، امکان تعریف و توضیح و شناخت حاصله در این حوزه را فراهم می‌کند؛ اما در پله عشق این ابزارها کاربرد ندارند. به همین دلیل، شناخت قابل توصیفی وجود ندارد و تجربه‌ای کاملاً فردی و شخصی است.

5. مرتبه عشق بالاتر از مرتبه عقل است و فخر خداوند به خلق انسان به دلیل قابلیت او در این زمینه است؛ به دو جهت: اول اینکه، تجلی ذات حق که موجب پیدایش عالم وجود شده، بر مبنای حب و عشق بوده است. دوم اینکه، انسان با خودشیفتگی به دنیا آمده و تنها وجه تمایز انسان از سایر مخلوقات، برخوردار بودن او از حوزه عشق است که بعد از مرحله به کارگیری عقل، شکل می‌گیرد.

6. عقل توانایی برداشت صحیح از عشق را ندارد؛ زیرا مرتبه عقل پایین تر از مرتبه عشق است و نمی تواند آنچه مربوط به درجه بالاتر است را درک کند. به همین دلیل رویدادهای پله عشق را رد می کند.

7. عقل و عشق لازمه یکدیگرند؛ به همین دلیل، چون رسالت عرفان آگاهی بخشی برای دیگران است، به ناچار از ابزارهای پله عقل بهره می جوید؛ البته به قدر امکان. از طرفی، عقل انسان امکان محدودی برای کشف حقایق دارد و زمینه ای برای رسیدن به مرحله بی ابزاری (پله عشق) است که از طریق آن می تواند با هوشمندی کل مرتبط شود.

اگر این هوشمندی را در نسبت با عقل انسان که جزیی است و مخلوق آن هوشمندی محسوب می شود در نظر بگیریم، عشق، انسان را به آن هوشمندی و عقل کل می رساند و از عقل جزیی به عقل کلی منتقل می کند. (طاهری، 2011/الف: 60-53 و 144)

دو) بررسی مدعیات مکتب حلقه بر اساس معیار عقل

نقد اول: اساساً اگر بدون ابزار، رسیدن به کشف میسر بود، می بایست تمام انسانها از این قوه برخوردار می بودند؛ در صورتی که خود مکتب حلقه به وجود حلقه وحدت برای اتصال جمعی اشاره می کند که این امر، قبول نوعی ابزار را در پی دارد.

از این رو، سعی و کوشش و اراده برای رسیدن به مقام کشف که در تعبیر عرفا به ریاضات السالکین شناخته می شود، غیر قابل انکار است و همین مطلب به وضوح در بر دارنده ابزار بودن آن برای شهود و مکاشفه است. علاوه بر آن و با توجه به توضیحاتی که در ملاک عقل گفته شد، بر استفاده از ابزار قدرتمندی همچون عقل تأکید شده و وجود علم و دانش و تفکر که در کتب عرفا فراوان تأکید شده، دلیل بر این مطلب است که در رسیدن به کشف حقیقی، تمام این عوامل بسیار مؤثر است. بنابر این، تهی کردن هر گونه ابزاری در حیطه کشف قابل قبول نخواهد بود.

نقد دوم: تفاوت دومی که مکتب حلقه بین عقل و کشف لحاظ کرده است، با عبارات این مکتب منافات دارد؛ آنجا که کمال طلبی را خود نشانه ای بر صدق مدعیات عرفان می داند: «داشته های کمالی (که شامل همه آگاهی ها و ادراکات کمال بخش است که در وجود انسان نهادینه می شود) قابل انتقال به زندگی بعد است و نقش تأثیرگذار مفیدی بر چگونگی آغاز و ادامه آن زندگی دارد. ... بهره مندی هر کسی از عشق و معرفت، متفاوت از افراد دیگر است و از میان همه، آن کسانی که در هر مقطعی از مسیر به دنبال کمال متناسب با آن مقطع هستند؛ حرکت عرفانی (سیر و سلوک) را برمی گزینند و از این عشق و معرفت نصیب می برند». (همان: 75-72)

137 ◆ نقد روش‌شناسی عرفانی مکتب حلقه

این امر نیز مسلم است که کمال، خود نوعی منفعت به حساب می‌آید؛ چنان که خود مؤسس در عبارت خویش به صورت واضح و شفاف از داشته‌ها، بهره‌مندی و نصیب سخن می‌گوید.

البته زمانی که کشف تام حاصل می‌آید و عارف خود را در مقام فنای در حق می‌بیند؛ التفات به خود نبوده و دیگر هیچ‌گونه منفعتی در آن حوزه فهم نمی‌شود. ولی عارف تا رسیدن به این مقام، از این خصیصه تهی خواهد بود.

همچنین باید بین عقل نظری و عقل عملی - که از زیرمجموعه‌های عقل عملی، عقل معاش می‌باشد که به دنبال نفع شخصی و مادی عاقل است - کاملاً تفکیک کرد و هنگام استفاده از مفهوم عقل، مراقبت شود تا کارویژه‌های هر یک با هم خلط نشود.

در عرفان نیز، هم از حوزه عقل نظری بهره برده می‌شود که مبانی عرفان نظری را پایه‌ریزی می‌کند و هم عقل عملی در راستای کم کردن تعلقات مادی به وسیله انجام نسخه‌های سلوکی برای مساخت با مباحث کشفی استفاده می‌شود و صرفاً منفعت‌طلبی، آن هم منفعت‌جویی مادی در مباحث عرفانی به کلی منتفی است.

نقد سوم: در تفاوت سوم به عدم احاطه عقل به حوزه عشق اشاره می‌شود که با دقت در مباحثی که در ملاک عقل گفته شد، این امر نیز مردود است. کلمات گفته شده از عرفای محقق، آنان که دارای تبحر در مباحث علم عرفان و فلسفه بوده‌اند، دلیل و مؤید بر این مسئله است که نه تنها عقل، تجارب حوزه کشف را انکار نمی‌کند، بلکه فهم صحیح و به دور از خطا و اشتباه از آن حوزه را ارائه می‌دهد؛ به گونه‌ای که عقل، خود سنجه و ملاک صحت سنجی کشف می‌شود.

بالتر آنکه گفته شد عقل خصوصیت حضور مداوم در تمام قوای ادراکی همچون کشف را دارد. به دیگر بیان؛ همان جا که کشف حاضر است، عقل نیز حاضر است. از این رو ملاصدرا بر تعلم علوم عقلیه و ضرورت آن در کشف تأکید کرده تا در آن ساحت، عقل دچار اشتباه و نقصان ادراکی نشود.

نقد چهارم: مؤسس مکتب حلقه نیز خود، جابه‌جا با کمک روش عقلی استدلال کرده است! اگر عقل اعتباری ندارد، در این مسائل نیز نباید معتبر باشد. همانند استدلالی که در مبانی عرفان نظری خویش بر محال بودن تسلسل که یک گزاره کاملاً فلسفی است، ارائه می‌دهند: «هر جهان سایه جهان دیگر بوده و در عین حال می‌تواند صاحب سایه‌ای باشد که خود آن سایه نیز یک جهان است. ... برای این ترتیب متوالی می‌توان ادامه‌ای از منفی بی‌نهایت تا مثبت بی‌نهایت متصور شد. اما نتیجه آن به تسلسل ختم می‌شود. به همین دلیل، وجود این سلسله جهان‌ها بدون مبدا امکان ندارد.» (طاهری، 2011/الف: 66-67 و 194-192)

به طور کلی تمام گزاره‌های دیگری که در کنار هم قرار گرفته و از آنها نتیجه‌جدیدی گرفته شده، صورتی از استدلالهای عقلی‌اند که با فرض بی‌اعتباری استدلال عقلی، نمی‌توان آنها را نیز معتبر دانست.

نقد پنجم: درباره نسبت معرفتی عقل و عشق باید گفت که هر دو حیثه از یک سنخ‌اند و به بیان ملاصدرا، تفاوت آنها در بُعد و قرب مدرکات آنان است. از این جهت می‌تواند بالا بودن رتبی کشف را از عقل و حس پذیرفت. اما باید متوجه بود که این امر دلیل بر رد عقل توسط کشف نمی‌شود و اینکه گفته شود: عقل توانایی برداشت صحیح از عشق را ندارد، صحیح نخواهد بود. حتی باید گفت که عقل در حوزه کشف، منور خواهد شد و ارتقا پیدا می‌کند و حتی ملاکی برای حوزه کشف است. به دیگر بیان؛ می‌بایست بین محدودیت عقل با بی‌اعتباری عقل تفاوت قایل شد و این در صورتی است که مؤسس مکتب بر بی‌اعتباری عقل در حوزه کشف اذعان دارد.

نقد ششم: بین اصل ششم و هفتم که هم عقل را متلازم عشق می‌داند و در عین حال از فهم جایگاه عشق محروم می‌داند، ناهمگونی و تناقض مشاهده می‌شود.

نقد هفتم: در تفاوت هفتم به لازم بودن عقل برای کشف و نقش کلیدی عقل در تبیین کشف برای خود عارف و دیگران اشاره شده است. اما باید دقت شود که بر خلاف عقیده مکتب حلقه، این امر نه تنها دلیل محدودیت عقل نیست، بلکه نشان‌دهنده سعه، حضور و احاطه عقل، حتی در ادراکهای قوی‌تر از خویش است و حتی باید دقت کرد که عقل نه تنها بعد از کشف نقش ایفا می‌کند، بلکه نقشی پسینی نیز دارد؛ بدین صورت که فرد را قدرت می‌دهد که کشف قوی‌تر، دقیق‌تر و شفاف‌تری داشته باشد. همچنان که در کلمات امثال جناب ملاصدرا اشاره شد.

نقد تکمیلی: درباره بیان‌ناپذیری باید گفت که در اصل، بیان‌ناپذیری در آن حوزه بی‌معناست و مؤید این مطلب، کلمات خود عرفا و گزارشهای ایشان از کشفیات خود است. در حقیقت؛ خلط بین زمان مکاشفه و بعد از آن و همچنین عدم توانایی و ورزیدگی ذهنی و عقلی در عارف هنگام کشف و ناتوانایی در پیاده‌سازی کشفیات، باعث بروز این امر می‌شود.

به دیگر بیان؛ اگر عارفی از بیان‌ناپذیری کشفیات خود خبر می‌دهد، این نقیصه به خود عارف بازگشت دارد نه به کشف او؛ چرا که تبیین کشف در حیثه علم حصولی (در زمان بعد از کشف که از آن کشف در ذهن خود فهمی پیدا می‌کنند) صورت می‌گیرد. در نتیجه، تماماً به میزان قدرت عقلی فرد و توانایی او در این ساحت وابسته است.

بنابر این، ادعای مؤسس مکتب بر بیان‌ناپذیری آن حوزه، علاوه بر اینکه با بیانات ایشان از گزارشهایشان درباره هستی، خدا و... منافات دارد؛ بنابر فرض وجود اتصال، بر عدم توانایی علمی و عقلی برای انتقال اتصالات مورد ادعای خویش اشعار دارد.

2. ملاک دوم: تواتر

از جمله گزاره‌های یقینی که در منطق جزء بدیهیات شش‌گانه منطقی حساب شده و بدون دلیل و برهان حجیت دارند، متواترات می‌باشند (مظفر، 1426:333). تواتر آن است که تعدد نقل یک خبر از مخبران مختلف به نحوی رخ دهد که برای انسان یقین حاصل آید که اجتماع بر کذب مخبران محال است. در دستیابی به یقین تواتری، عدد خاصی برای مخبران لحاظ نمی‌شود، بلکه باید یقین حاصل آید و به محض حصول یقین، خبر و نقل حجیت ذاتی دارد (همان: 334). بنابر این، متواترات گزاره‌های یقینی به معنای مطلق جزم یا یقین روان‌شناسانه می‌باشند که می‌توان با آنها استدلال کرد و با این دست گزاره‌ها به مبادی یقینی به همان معنای مطلق جزم و اعتقاد دست یافت. (حسین‌زاده، 1388: 257-256)

تواتر در عرفان نیز از این امر مستثنا نخواهد بود. از این رو می‌توان تواتر در عرفان را به دو گونه ذیل پیگیری کرد:

- **تواتر در نقل تصرفات عرفا:** مانند اینکه عده زیادی از یک عارف، گزارش شهودی را خبر دهند و به تبع همین امر، یقین به چنین کشفی حاصل شود.

- **تواتر در گزارشهای عرفا از حقایق هستی:** این امر شامل اخبار متواتری می‌شود که عرفای مختلف در زمانها و از فرهنگهای گوناگون گزارشهایی از شهود حقیقت هستی در عرفان نظری و همچنین مباحث سلوکی در عرفان عملی ارائه داده‌اند که اصول و امهات آن کاملاً یکسان است. این گزارشها از هستی چنان فراوان و نزدیک به هم است که جای شکی باقی نمی‌گذارد که این امور همه کشفی بوده و از طرفی، از موطنی واحد خبر می‌دهند. (امینی‌نژاد، 1390: 208-206)

کلام سهروردی در شباهت عارف با منجم در خبر دادن او از آسمان معرفت نیز در این فضا می‌باشد که همان مثال را جناب ملاصدرا نیز در این باره استخدام می‌کند: «ما سخن منجم که آسمان را رصد کرده و تقویم نجومی ارائه می‌دهد را می‌پذیریم بدون آنکه خود، دست به تحقیق و رصد زده باشیم. حال، چگونه می‌شود که افرادی برجسته از ادوار مختلف تاریخ و از اکناف جهان و با فرهنگهای گوناگون، گزارشهای خود را از رصد آسمان معرفت ارائه کرده‌اند و از شهودات خود خبر داده‌اند، ولی ما نپذیریم؟!» (سهروردی، 1388، ج 1: 46؛ ج 2: 156؛ شیرازی، 1981، ج 1: 307)

حتی از این فراتر باید گفت که گزارش عرفا بسیار پررنگ‌تر از سایر علوم جلوه‌گری می‌کند. در این زمینه می‌توان به شعری از مولا جلال‌الدین رومی اشاره کرد که اتفاق آرای علمای عرفان را بسیار بیشتر از سایر علوم می‌داند و همین امر، بر وثاقت رأی و نظر ایشان تأکید می‌کند:

گر ندادستش چنین رفتار دست	این خبرها زان ولایت از کی است
یک خلافی نی میان این عیون	آن چنانک هست در علم ظنون
صد هزاران پیسر بر وی مُتفق	این خبرها وین روایات محق

(دفتر ششم مثنوی)

وثاقت تواتر را در نفس مباحث و مسائل عرفان که به صورت علم (عرفان عملی و نظری) درآمده نیز می‌توان پیدا کرد؛ چراکه در طول تاریخ با مشخص شدن ساختار علمی عرفان، توسط عرفا، کاملاً واضح است که هر کشف و نقلی باید در راستای آن فضای علمی قرار گیرد. این امر، هم در مسائل عرفان نظری و هم در عرفان عملی جاری است که طی قرن‌ها منازل و مقامات سلوکی و ارتباطات مختلف بین مسائل علم سلوک و منازل طی شده و همچنین، نحوه هستی‌شناسی عارفان، کاملاً شکل و نسج گرفته است.

برای مثال، در طول تاریخ عرفان اسلامی از محققانی همچون: سعیدالدین فرغانی، ملاعبدالرزاق کاشانی، محقق فناری و همچنین جناب خواجه عبدالله انصاری، مسیر سلوک و طی طریق و منازل سالکین مشخص شده و بزرگانی همچون ابن عربی و صدرالدین شیرازی، هستی‌شناسی عرفانی را یکی پس از دیگری واضح‌تر کرده‌اند؛ که همه این آثار مورد تأیید سایر عرفا تا به حال می‌باشد.

بنابر این، می‌بایست هر نسخه سلوکی و طی طریق و همچنین گزارشهای کشفی، به وسیله این بزرگان و آثار ایشان که خود ثقه این راه و راهبر آن بوده‌اند، سنجیده شود. (امینی‌نژاد، 1384: 68)

بنابر این احتجاج، تواتر در بخش عرفان نظری بر وثاقت گزارشهای مدعیات عرفانی به عنوان سنجه عمل می‌کند؛ بدین صورت که اگر گزارش فردی از هستی در راستای گزارشهای عرفا بوده و هم‌افق آنهاست، دارای وثاقت است. همچنین در بخش عرفان عملی اگر مباحث سلوکی مطرح شده در یک مکتب عرفانی دارای مشخصه‌های متقن مسلکهای سلوکی عارفان باشد نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد.

در بررسی مکتب حلقه نیز از این پشتوانه تواتری عظیم، چه در بُعد سلوکی و عملی و چه در بُعد گزارشهای کشفی در مباحث عرفان نظری و هستی‌شناسی عرفانی، می‌توان استفاده کرد.

یک بررسی مدعیات عرفان عملی مکتب حلقه بر اساس معیار تواتر

نقد اول: از جمله اموری که به صورت تواتر در آثار عرفا مطرح بوده و بر آن تأکید شده، انجام سیر و سلوک و ریاضتهای سلوکی بوده است و این امر برای تمام کسانی که در این راه قدم نهاده و صاحبان طریقت عرفانی بوده‌اند، مورد توجه است.

ریاضت در عرفان عملی، حضوری کلیدی و محوری دارد و هر کس که خواهان وصال، کشف و شهود است، می‌بایست از این مسیر به مقصد خود دست یابد. البته وجود عارفان جذبی، دلیل بر محوری نبودن ریاضت نمی‌شود؛ از این جهت که قاطبه عرفا در زمره عرفای سلوکی بوده‌اند و تنها عده معدودی جزء عرفای جذبی قرار می‌گیرند. به دیگر بیان؛ در عرفان سلوکی، عنصر ریاضت به عنوان اصلی اساسی و محوری شناخته می‌شود. (یزدان‌پناه، 1391: 67-68)

تمامی بزرگان عرفان عملی از جمله: فرغانی، عبدالرزاق کاشانی و خواجه عبدالله انصاری، بر طی طریق سلوکی برای رسیدن به کشف و وصول و تبیین مقامات برای تحقق این امور، تأکید داشته‌اند: «... و این قسم البته محتاج باشد به سلوک و ریاضت و مجاهدت و تحقیق مقامات، چه اثر آن حرکت حبی و انگیزش عشقی، از این ظاهر وجود، سر بر می‌زند و احکام این تعویقات پیرامن او در آمده‌اند تا ایشان دور نشوند، او ظاهر نتوان شد و زوال پیش از ظهور آن اثر و استعمال اموری متضاد ایشان باشد، از ریاضت و مجاهدت و اذکار و خلوت و امثال این ممکن نیست و آن هم بر ارشاد مرشدی صاحب بصیرت موقوف است و چون این فقه حاصل شود به نسبت با کسی که ذوقش مقید باشد و استنادش در وجود و شهود به اسمی کلی یا جزئی معین و بر ویمقصود، دایماً آن کس باید از ریاضت و مجاهدت و مخالفت نفس خالی نباشد تا از حجاب محفوظ بماند». (فرغانی، 1379: 182)

«و اما مقام اول، از این صور و هیات نیز منزّه باشد و آن باعمال قلبی و قلبی و ریاضات و مجاهدات دست دهد و ثمره آن، لذت تجلیات صفات الهی و ذوق مکاشفات حقایق علمی و کشف اسرار غیبی و ترقی در عالم ملکوت و عروج در منابع ارواح و تفرج عجایب سماوات باشد». (کاشانی، رساله مبداء و معاد، 1380: 305)

در مکتب حلقه نیز تماماً توصیه بر حرکت سلوکی بر اساس حرکت جمعی می‌شود و می‌توان گفت که اساس پایه‌گذاری و حتی اسم‌گذاری این مکتب بر اساس ایجاد حلقه و انجام اعمالی خاص برای اعضای حلقه شکل گرفته است. بنابر این، اساساً این مکتب بر عرفان جذبی که برای یک فرد بدون هیچ سلوکی شکل می‌گیرد، صادق نیست؛ چرا که تأکید بر یادگیری و حتی در حلقه قرار گرفتن یک عمل فعالانه بوده و از حوزه عرفان جذبی خارج است. علاوه بر آن، مسلک عرفانی و ایجاد مکتب عرفانی بدون سلوک عملی و نداشتن طرحی برای وصال میسر نخواهد بود؛ زیرا حوزه عرفان جذبی کاملاً متکی به افرادی است که دارای نخبگی عرفانی بوده و این امر حوزه‌ای جدا از تولید مکتب عرفانی است.

با ملاحظه عبارات مکتب حلقه در چگونگی اتصال و کشف، به اصلی‌ترین مسئله در عرفان عملی که تزکیه نفس و تطهیرات فردی است، نه تنها به عنوان مقدمه برای اتصال پرداخته نشده، بلکه تطهیرات، نتیجه اتصال برشمرده و هیچ‌گونه تقدیمی برای آن لحاظ نشده است (طاهری، 2011/الف: 134-129)؛ در حالی که موضوع و مسئله اساسی در عرفان عملی، سیر و سلوک یا همان اعمال و احوال قلبی و جوارحی بوده و غایت و هدف این بخش از عرفان، رسیدن به مقام وصال و شهود حقیقت است. (یزدان‌پناه، 1391: 73)

به دیگر بیان؛ عارف در بحث سیر و سلوک و قبل از اتصال و شهود، فعالانه باید در تلاش برای رسیدن به مقام کشف و مسانخت با آن مقام باشد. ولی مکتب حلقه قائل به انفعال صرف برای اتصال شونده است. به عبارتی؛ حقیقت طلب، متوقف بر تلاش انسان در آمادگی نفس برای دریافت و شهود آن حقیقت است که این فرایند در عرفان همان طی کردن امور سلوکی خواهد بود و توانایی یا عدم توانایی برای آماده‌سازی نفوس برای دریافت حقایق، موجب تمییز قرار دادن عارف از غیر خویش است. از این امر مهم، مکتب حلقه غفلت کرده است و صرف تسلیم بودن را کافی تلقی می‌کند؛ در حالی که در مکاتب عرفانی تنها به این امر اکتفا نشده است و برای نیل به وصل، ریاضات سختگیرانه و مشقت‌باری در حوزه‌های مختلف رفتاری، عملی و علمی در نظر گرفته‌اند.

نقد دوم: حتی اگر منظور مکتب حلقه از اتصال فردی، همان عرفان جذبی باشد، می‌بایست در قسم دیگر عرفان که تعبیر به عرفان سلوکی می‌شود، مراحل سلوک و ریاضت‌های مطرح شده در آن نوع از عرفان مطرح شود؛ اما به صرف تسلیم بودن، بدون تشریح این مسئله که چگونه باید به دست آید یا چه اعمالی باید انجام شود تا نفس آدمی مناسبت حاصل کرده و فهم حقایق برایش حاصل شود، نمی‌توان پذیرفت که در حوزه عرفان عملی، روش مکتب حلقه منطبق با روش عرفانی است.

دو) بررسی مدعیات عرفان نظری مکتب حلقه بر اساس معیار نواتو

نقد اول: بین ساختار بحث وحدت عالم، در عبارات مکتب حلقه، با وحدت شخصیه وجود در عرفان اسلامی که کثرت را عین وحدت و وحدت را عین کثرت می‌دانند، تفاوت‌های زیادی یافت می‌شود؛ چرا که در جهان دوقطبی، کثرات با عدم لحاظ بُعد مکان و زمان به جهان تک‌قطبی و وحدت وجود در آن جهان تک‌قطبی، ارجاع داده می‌شود. اما خود جهان دوقطبی با وجود کثرت در آن، عیناً واحد نبوده و حتی عیناً همان جهان تک‌قطبی نیست و تنها مکتب حلقه کثرات را دارای مبدء واحد دانسته است و این بیان که مکان و زمان از این جهان دوقطبی اگر لحاظ نشود، حقیقتی واحد فهم می‌شود؛ مراد کامل عرفای اسلامی از وحدت که همین جهان نیز در عین کثرت عیناً واحد است را ثابت نمی‌کند.

نقد روش‌شناسی عرفانی مکتب حلقه ◆ 143

عرفا در تبیین وحدت شخصی وجود گفته‌اند که خداوند (الوجود) واحد حقیقی بوده و موجودیتش بالذات است و ما سوای او بالذات موجود نیست. از طرفی، همان وجود دارای احوال و اوصافی است که آن وجود حقیقی در آنها تجلی پیدا می‌کند. در این هنگام اگر به آن احوال که ادراک آدمی می‌شود به سبب مشاهده آثار وجود، به آنها اطلاق وجود شود، در حقیقت موجودیت آنها بالعرض است و نه بالذات و اینکه گفته می‌شود توحید حقیقی حذف این اضافات است به همین معنا صحیح است. به عبارت دیگر؛ حقایق غیر خدا هویتی حرفی و غیر اسمی داشته و به همین دلیل نمی‌توانند موضوع یا محمول واقع شوند و درباره آنها نمی‌توان وجود یا عدم را حمل کرد. (ابن الترک، 1391: 204؛ ابن عربی، 1863: 93؛ قیصری، 1375: 657-656؛ شیرازی، 1981، ج 2: 301-290)

مکتب حلقه بیش از آنکه به این تقریر از نظریه وحدت شخصیه وجود گرایش داشته باشد، به نظریه یگانه‌انگاری، تمایل دارد و جهل آدمی به خاطر نقص ادراکی را باعث کج فهمی از جهان هستی دانسته است. این نوع وحدتی که در عرفان حلقه مطرح شده، با وحدت مصطلح در کلمات عرفای اسلامی متفاوت است. در واقع؛ مؤسس مکتب حلقه، وحدت را به معنای یکپارچگی عالم گرفته که بسیاری از غیر عرفا نیز با علم حصولی آن را درک می‌کنند (استیس، 1388: 247-246). علاوه بر این، طبق نظریه مزبور، قبول توهمی بودن کثرت، در پی خود، قبول واقعیت‌دار بودن خود توهم را دارد و این با یگانه‌انگاری منافات دارد.

اساساً مکتب حلقه با این تحلیل از وحدت، به وحدت شخصی وجود که مورد تأیید عرفاست، نرسیده و از این رو، اساساً عرفان تلقی نمی‌شود و حداکثر یک نظریه صرف در بحث روان‌درمانی یا کلامی و فلسفی خواهد بود.

نقد دوم: در مکتب حلقه دو حقیقت زمان و مکان چگونه با وحدتی که متواتر از کلمات عرفاست، سازگار است؟ آیا این دو صرفاً اموری عدمی و اعتباری‌اند که عدم توانایی ذهن انسان در درک فرا زمان و مکان باعث شکل‌گیری زمان و مکان شده است؟! به عبارت دیگر؛ بنا بر دیدگاه این مکتب، زمان و مکان که خود از امور کثرت‌ساز عالم می‌باشند، با وحدت محض، جز اموری ذهن ساخته و پوچ چیزی نخواهد بود؛ همچنان که مکتب حلقه خود مدعی است (طاهری، 1388: 48-24)؛ در حالی که این دو واقعیت و حقیقت دارند و مخلوق حق می‌باشند.

نقد کلی

عدم تناظر عرفان نظری و عرفان عملی بر هم: از آنچه در طی مناسک عرفانی توسط عرفا گفته شده است، این نتیجه گرفته می‌شود که بعد از طی منازل و مناسک سیر و سلوک، به سالک مکاشفات و مشاهداتی رخ می‌رهد که برای او معرفتی پیدا شده و حقایق نظام هستی برای او حاضر و کشف می‌شود.

144 ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی 74

این حقایق به دست آمده، اساس عرفان نظری را شکل می‌دهند (امینی‌نژاد، 1387: 34). بنابر این، عرفان نظری را باید ترجمه و تعبیر حقایق و معارف توحیدی دانست که عارف از راه شهود به دست آورده و آن شهود نیز خود به وسیله ریاضت حاصل شده است. (یزدانپناه، 1391: 73)

«لعارف من اشهد الله ذاته و صفاته و اسماءه و افعاله فالمرقة حال تحدث من شهود». (کاشانی، 1376: 85)

با توجه به اینکه در تعریف عرفان نظری، بر پشتوانه بودن سیر و سلوک و عنصر ریاضت، برای مباحث نظری عرفان تأکید شد، از این رو آوردن عنصر ریاضت در تعریف عرفان نظری برای این منظور است که پیوند شدید عرفان عملی و نظری تأکید شود؛ و گرنه، با بیانات مذکور مشخص است که ریاضت از دایره عرفان نظری خارج است. (همان: 74)

نیودن این عنصر در مکتب حلقه نشان‌دهنده عدم پیوند بین روش عملی با روش نظری مکتب است. به دیگر بیان؛ عرفان نظری صحیح بر سکوی عرفان عملی صحیح شکل می‌گیرد و با وجود عدم تطبیق مباحث عملی مکتب حلقه بر مباحث عرفان عملی، نمی‌توان بر مباحث نظری آن مکتب از منظر عرفانی اتقان حاصل کرد؛ چرا که این نگاه مکتب حلقه از هستی، می‌بایست منبعث از کشف حقیقت و شهود باطنی باشد و به دلیل وجود نقیصه در بُعد عملی مکتب حلقه، نمی‌توان بر صحیح بودن کشفیات و مباحث نظری آن مکتب اتقان حاصل کرد.

بی‌اعتنایی به جایگاه معرفتی عقل: با بررسی گزارشها و مبانی عرفا در علم عرفان نظری، نکته اساسی، تبیین و توضیح حقیقت کشفی از هستی است. بنابر این، قدرت علمی - فلسفی و زبانی عارفان اهمیت بسزایی در تبیین این امور ایفا می‌کند و تفاوت سطح عارفان از این حیث بسیار پر اهمیت است (امینی‌نژاد، 1387: 43). از این رو، بر فرض قبول این مطلب که مباحث نظری مکتب حلقه بر مبنای کشفی شکل گرفته است، نقدهای مطروحه چه در مباحث هستی‌شناسی و چه در مسئله وحدت شخصیه، نشان‌دهنده نداشتن توانایی لازم صاحب مکتب بر مباحث کشفی - فلسفی، برای توضیح و تبیین صحیح آن حقایق است. اما با اغماض از این جهت، علاوه بر اینکه از اصطلاحات فنی عرفانی در مکتب حلقه هیچ اثری مشاهده نمی‌شود، از حیث محتوایی نیز اثری از اصطلاحاتی همچون: شبکه مثبت و منفی، قانون بازتاب و شدت بازتاب جهان دوقطبی، کالدهای انسانی، لایه محافظ و... در نگاه عرفا دیده نمی‌شود.

به عبارت دیگر؛ نه تنها این اسامی و الفاظ موجود نیست، بلکه محتوای آن نیز قرابتی با محتوای عرفان ندارد و در حقیقت؛ هستی‌شناسی مکتب حلقه با آنچه از عرفای محقق و صاحبان طریقت صحیح - همچون مبحث وحدت که بررسی شد - همسانی مشاهده نمی‌شود. در نتیجه، آنچه به عنوان علم عرفان عملی و علم عرفان نظری که طی قرن‌ها شکل گرفته است و خود بر وجود نوعی تواتر در این زمینه تلقی می‌شود، با مبانی مکتب حلقه و تلقی ایشان از عرفان سازگاری مشاهده نمی‌شود.

3. ملاک سوم: دین (وحی)

گفته شد که ریاضت و تطهیر نفس که همان سیر و سلوک است و علم عرفان عملی عهده‌دار ترسیم قواعد آن است، باعث اعتدال روحانی و لطافت سر و وصول انسان به کمال نهایی خود و در نتیجه، رسیدن به مقام کشف و شهود می‌شود. بنابر این، هرچه اعتدال روحانی و جسمانی و طهارت و لطافت ظاهری و باطنی بیشتر باشد، مکاشفات حقانی‌تر و زلال‌تری رخ خواهد داد که مصون از خلیط‌های شیطانی و نفسانی است.

طبق این معیار، عرفا به نسبت طهارت روح و لطافت قلبی خویش، دارای درجات و مراتب متعددی می‌باشند و می‌توان آنان را از وادی سالکان در طریق تا عارفان کامل و در نهایت، طهارت که درجه عصمت و مختص انبیا و اولیا خواهد بود، درجه‌بندی کرد. (امینی‌نژاد، 1387: 122؛ همو، 1384: 84)

از این رو، پیامبران و انبیای الهی به خاطر وجود مقام عصمت و نهایت طهارت، حقایق هستی را از هر انسان دیگری واضح‌تر و کامل‌تر مشاهده می‌کنند و به همین جهت، گزارش‌های آنان از نظام هستی در مباحث عرفان نظری و همچنین، در راه قرب الهی و رسیدن به نهایت سیر و سلوک و حقیقت کشف در حیطه عرفان عملی، از جمله بهترین کشف و گزارش‌ها خواهد بود: «صح المکاشفات و اتمها انما يحصل لمن یکون مزاجه الروحانی اقرب الی الاعتدال التام، کارواح الانبیا والکمل الاولیا صلوات الله علیهم، ثم لمن یکون اقرب الیهم نسبة». (فصری، 1375: 111)

از لوازم چنین امری، ملاک و معیار بودن شریعت انبیاست؛ چراکه شریعت ایشان در بر دارنده و نتیجه کشفیات آن حضرات است که در متون دینی به این نوع کشفیات، وحی اطلاق می‌شود.

به همین دلیل است که عرفا، کشفیات انبیا را کشف اتم دانسته و معجزات، کتب و سخنان ایشان را برای سایر سالکان، میزان و حجت می‌دانند: «منها ما هو میزان عام و هو القرآن و الحدیث المبنی کل منهما علی الکشف التام المحمدی صلی الله علیه وآله». (همان: 32)

«چه بسا مدتها در دلم نکته‌ای عرفانی فرو می‌نشیند، لکن آن را نپذیرفته، اجازه ورود به جانم نمی‌دهم؛ مگر آنکه دو شاهد عادل یعنی کتاب و سنت بر آن گواهی دهند». (دارابی، بی‌تا: 36)

جنید بغدادی گوید: «این راه کسی رود که کتاب خدای عزوجل بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی در دست چپ گرفته و به روشنی این دو شمع می‌رود تا نه در مغاک شبهت افتد و نه در ظلمت بدعت. شیخ ما در اصول و فروع و بلا کشیدن، امیرالمؤمنین علی است». (سلمی، طبقات، 1998: 132)

«طبقات مختلف عرفا با آنچه فقها و اصحاب حدیث بدان معتقدند، اتفاق نظر داشته، علوم ایشان را می‌پذیرند و در معانی و رسوم آنها مخالفت نمی‌ورزند... و هر کس از صوفیان که مراتب فقها و اصحاب حدیث از حیث درایت و فهم علمی نرسد و بر علوم ایشان احاطه نداشته باشد، همانا هرگاه مشکلی در احکام

شرعی یا حدود الهی دست دهد، مرجع آنها فقها و اصحاب حدیث‌اند؛ آنچنان که اگر دانشمندان فقه و حدیث بر امری اتفاق داشته باشند، عرفا نیز به ایشان اتفاق می‌کنند. ... آنچه ما از مذاهب صوفیه و عادتشان در علوم ظاهری که بین فقها و اصحاب حدیث دارند می‌شناسیم، همین است که گفته شد. (طوسی، 1914: 15)

از این رو می‌توان آن را ملاک سومی برای معیار صدق مدعیات عرفانی دانست.

از طرفی، شرایع قبل از حضرت رسول اکرم (ص) به دلیل کثرت کتب موجود و اختلافات فراوان در آثار آن ادیان پیشین، اعتماد کامل به متون و نقل قولهای گزارش شده از این پیامبران الهی را سلب می‌کند. بنابراین نمی‌توان آن آثار را ملاک و معیار قرار داد. همچنین، به دلیل عدم تکامل متناسب با عصر پیامبر ختمی (ص) نمی‌توان آن شرایع را به نحو کامل صحیح دانست. از این رو، عارفان بسیاری همچون سلمان دارانی (م ق 3)، سخنان حضرت رسول اکرم (ص) را که همان کتاب و سنت باشد، ملاک و میزان کشفیات قرار داده‌اند (امینی‌زاد، 1390: 122-123). بنابراین، هر مکتب عرفانی که نزدیک‌تر به دین اسلام قرار گیرد، دارای وثاقت بیشتری خواهد بود.

یک) شریعت - طریقت - حقیقت

از جمله بحثهای کلیدی در عرفان، مبحث «شریعت، طریقت و حقیقت» است که تبیین این بحث، هم نگرش عرفا را به دین مشخص می‌کند و هم جایگاه عرفان را در دین واضح می‌سازد. منظور از شریعت، مجموعه دستورات فقهی و اخلاقی دین است که به سطح ظاهری یا پوسته وجودی انسان می‌پردازد و همان اعمال جوراجی نامیده می‌شود. منظور از طریقت، مسائل سلوکی دین است که در مسیر سیر و سلوک مطرح می‌شود و به آن اطلاق اعمال جوانجی و قلبی گفته می‌شود. منظور از حقیقت نیز ساختمان و نظام هستی‌شناسی دین است که درباره موجودات و خداوند یا همان حقیقت مطلقه عالم بحث می‌کند. (همان: 108؛ آملی، 1368: 347-345)

این سه مرحله و سه اصطلاح نه تنها در کلیت دین قابل تطبیق است، بلکه در هر یک از آموزه‌های دینی هم مطابقت دارد. سید حیدر در این باره سخن معروفی دارد: «نماز خدمت است؛ نزدیکی است و وصال است» (آملی، 1368: 353)؛ که خدمت، اشاره به بخش شریعت دارد و قرب، اشاره به بخش طریقتی می‌کند و وصال، به روح و حقیقت نماز اشاره دارد.

عرفا معتقدند که این سه بخش رابطه طولی با هم دارند و از آنها به پوسته، مغز و مغز مغز تعبیر کرده‌اند (همان: 345). بدین صورت که پابندی به شریعت، مقدمه وصول به مقام طریقت و طریقت، مقدمه رسیدن به حقیقت است.

147 نقد روش‌شناسی عرفانی مکتب حلقه

البته این نوع تعابیر باعث کج‌فهمی‌هایی نیز شده است و این‌گونه پنداشته‌اند که وقتی این سه مرحله و مرتبه طولی لحاظ شوند، به محض وصول به مرحله بعد، از مرحله قبل استغنا حاصل می‌شود که برای الغای مراد خود از تعبیر نردبان استفاده می‌کنند؛ بدین صورت که پس از صعود از آن، دیگر به نردبان احتیاجی نیست. این نوع نگرش در آثار عرفا به جهله صوفیه نسبت داده می‌شود. (امینی‌نژاد، 1390: 111)

اما عرفان حقیقی این امر را نپذیرفته و بر این عقیده‌اند که هر مقدمه و ظاهری در عین اینکه طریقه رسیدن به ذوالمقدمه است، در واقع حافظ آن ذوالمقدمه و باطن آن هم می‌باشد. (کاشانی، 1376: 116)

عارف نامی، ابایزید بسطامی (م 261) در این باره می‌گوید: «اگر مردی را بنگرید که صاحب کرامات است، به نحوی که در هوا راه می‌رود و کرامات عجیب از او صادر می‌شود، بدو فریب نخورید تا آنکه بنگرید که چگونه است با امر و نهی الهی و حفظ حدود و ادای شریعت». (فتیری، 1361: 56)

خواجه عبدالله انصاری نیز می‌گوید: «شریعت را تن شمر و طریقت را دل و حقیقت را جان. شریعت حقیقت را آستان است، حقیقت بی‌شریعت دروغ و بهتان است». (انصاری، 1383: 65)

البته مقام بی‌تکلیفی یا رفع تکلیفی که بعضی از عرفا به آن اشاره کرده‌اند، منحصرأ به حالت فنا- نه پیش از آن و نه بعد از آن- اختصاص دارد که این حالت، هم به ندرت و هم بسیار کوتاه‌مدت رخ می‌دهد که زمان و مکان برای انسان از بین می‌رود و شروط عام تکلیف که همان اختیار و التفات و قدرت باشد، ساقط می‌شود. مانند شخص خواب که در انجام ندادن تکلیف خویش معذور است که این معذوریت نیز حکمی شرعی است. (امینی‌نژاد، 1390: 115)

دو) بررسی مدعیات مکتب حلقه بر اساس معیار دین

نقد اول: مکتب حلقه در تحلیل شریعت، طریقت و حقیقت، طریقت را اصل دانسته و هر کدام از شریعت و حقیقت را در بستر طریقت معنا می‌کند: «قواعد مشترکی در سیر سلوک همه آنها وجود دارد؛ از جمله اینکه ورود به طریقت هم عامل برخورداری از حقیقت و هم عامل بهرمندی از شریعت است؛ یعنی در حرکت رو به جلو، همواره انوار حقیقت و کاربرد شریعت بیشتر آشکار می‌شود. همچنین در بستر طریقت، شریعت و حقیقت به گره‌گشایی از یکدیگر کمک می‌کنند». (طاهری، 2011/الف: 66)

در صورتی که با مطالب بیان شده، مشخص شد که رابطه این سه طولی بوده و بدون در نظر گرفتن شریعت، طریقتی حاصل نمی‌شود و بدون طریقت (سیر و سلوک) حقیقتی کشف نخواهد شد. حتی در عرفان جذبی، کسی که بر ممشای شریعت حرکت نکرده است و حرکاتش مخالف با طریقت عرفانی باشد،

نمی‌تواند به حقیقت دست یابد. این در حالی است که مکتب حلقه صرفاً طریقت را رکن قرار داده و نسبت به حقیقت بی‌اعتناست.

نقد دوم: شریعت، عالم ماده را دارای تأثیر می‌داند و مناسبات انسان را نسبت به آن تنظیم می‌کند و مهم برمی‌شمارد. همچنین طریقت، خود را منطبق بر آن شریعت تعریف می‌کند و حقیقت را نیز دارای تنافی با این فهم از جهان مادی نمی‌داند؛ در صورتی که مکتب حلقه این جهان را مجاز صرف می‌داند. (همان: 66-62)

نقد سوم:

طبق ادعای مؤسس مکتب حلقه، فردی که به اتصال دست یافته است و به اصطلاح بر پلهٔ عشق قرار دارد، از آنجا که آن ساحت دنیای بی‌بزاری است، آن شخص نیز از انجام هر وظیفه و تکلیفی میراست (همان: 68)؛ در حالی که طبق مبانی گفته شده، انسان در هیچ زمانی از تکالیف الهی تهی نخواهد بود و نمی‌توان رسیدن به مقام کشف را دلیل بر استغنا از شریعت و تکلیف دانست. همچنان که به طولی بودن بین شریعت و کشف و حقیقت اشاره شد؛ در مقام صدق نیز می‌توان به عنوان مصادیقی تام در این زمینه به حضرات معصومین (ع) اشاره کرد که چگونه در اوج وصول به حقیقت، نسبت به شریعت اهتمام جدی داشتند.

د) بحث و نتیجه‌گیری

مدعیات مکتب حلقه با سه ملاک صحت سنجی مدعیات عرفانی؛ تواتر، عقل و شریعت سازگار نبوده و هر یک از این سنجه‌ها، عدم عرفانی بودن این مکتب را نتیجه می‌دهند.

در بعد عرفان عملی، فقدان عنصر اصلی عرفان عملی؛ یعنی ریاضت و سلوک، بسیار نمایان است؛ چرا که تأکید بر صرف تسلیم بودن (عملی که انفعالی است) قرابتی با ریاضت‌های سلوکی نداشته است؛ عنصری که یک فعالیت و تکاپوی شدید و سخت برای عارف و اساس سلوک عرفانی بوده و می‌توان شالودهٔ مکاتب و فرق عرفانی و وجه تمایز آنها دانست. از این رو، نبود این رکن رکن در حوزهٔ عرفان عملی، این مکتب را از دایرهٔ مکاتب عرفانی خارج کرده است.

در بعد عرفان نظری نیز مسئلهٔ وحدت و کیفیت ارجاع کثرت به وحدت که از اصول عرفان نظری است، در عرفان کیهانی نارسا و در تلقی عرفا از وحدت قرار نمی‌گیرد. اساساً مکتب حلقه با تحلیلی که از وحدت ارائه می‌دهد، با وحدت شخصی وجود که مورد تأیید عرفاست، فاصله زیادی دارد و از این رو، اساساً عرفان تلقی نمی‌شود و حداکثر یک نظریه در بحث روان‌درمانی یا کلامی و فلسفی خواهد بود.

نقد روش‌شناسی عرفانی مکتب حلقه **149** ◆

پس از معرفی مبانی عرفانی مکتب کیهانی و سنجش آن با علم عرفان، تأکید می‌شود که عرفان به مثابه علم مدوّن و دارای مبانی و اصول پایه؛ ضعف مبانی روشی و محتوایی این مکتب در نقدهای صورت گرفته شده آشکار می‌شود. به عبارت دیگر؛ بررسی‌های انجام شده از حیث رویکردهای علمی در نقد، نگاه روش‌شناسی به مسئله و همچنین بررسی این مکتب از حیث صحت‌سنجی عرفانی، خلأهای اساسی را نشان می‌دهد. بنا بر این، قرار دادن این مکتب ذیل مکاتب عرفانی به هیچ وجه توجیه‌پذیر نیست.



منابع

- قرآن کریم.
- آملی، سید حیدر (1368). جامع الأسرار. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن الترهک، صائن الدین علی بن محمد (1391). التمهید فی شرح قواعد التوحید. قم: بوستان کتاب، چ پنجم.
- ابن عربی، محی الدین (1863). فصوص الحکم. بیروت: دارصار.
- استیس، والترت. (1388). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران: سروش.
- امینی نژاد، علی (1387). آشنایی با مجموعه عرفان نظری. قم: مؤسسه امام خمینی.
- امینی نژاد، علی (1390). حکمت عرفانی. قم: مؤسسه امام خمینی.
- امینی نژاد، علی (1384). «سنجه‌ها و میزانهای عرفان اسلامی». معارف عقلی، پیش شماره 3.
- انصاری، خواجه عبدالله (1383). رسائل جامع. تهران: بهار.
- حسین زاده، محمد (1388). پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر. قم: مؤسسه امام خمینی.
- دارانی، ابوسلیمان (بی تا). نفحات الانس. چاپ سنگی.
- رومی بلخی، مولانا جلال الدین محمد (1375). مثنوی معنوی. تهران: ناهید.
- سبزواری، ملا هادی (1369). شرح منظومه. تصحیح حسن زاده. تهران: تاب.
- سلمی، محمد بن الحسین (1998). طبقات الصوفیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سهروردی، شهاب الدین (1388). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ چهارم.
- شیرازی، صدرالدین محمد (1981 م). الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه العقلیه. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چ سوم.
- شیرازی، صدرالدین محمد (1375). تعلیقه بو شفا. قم: بیدار.
- طاهری، محمد علی (1388). انسان از منظری دیگر. تهران: بیژن، چ نهم.
- طاهری، محمد علی (2011 الف). انسان و معرفت. ارمنستان: گریگور تاتواتسی.
- طاهری، محمد علی (2011 ب). عرفان کیهانی. آمریکا: آمازون.
- طباطبایی، محمد حسین (1388). نهایه الحکمه. قم: مؤسسه امام خمینی، چ سوم.
- طوسی، ابونصر سراج (1914 م). المع فی التصوف. لندن.
- فرغانی، سعیدالدین (1379). مشارق الدراری. تعلیقه آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قشیری، ابوالقاسم (1361). رساله قشیری. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی فرهنگی.
- قیصری، محقق (1375). شرح فصوص الحکم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (1376). اصطلاحات الصوفیه. تصحیح هادی زاده. تهران: سوره مهر.
- کاشانی، عبدالرزاق (1380). مجموعه رسائل. تهران: میراث مکتوب.

- مظفر، محمدرضا (1426 ق.). المنطق. قم: نشر اسلامی، چ چهارم.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (1391). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه امام خمینی.
- **Holly Qoran.**
- Amini NeJad, A. (2008). *Ashnayi Ba Majmue Erfan Nazari*. Qom: institute of Imam Khomeini.
- Amini NeJad, A. (2010). *Hekmat Erfani*. Qom: institute of Imam Khomini.
- Amini NeJad, A. (2005). "Sanjeha VA Mizanha-e-Erfan Eslami". *Maaref Aghli*, 3.
- Amoli, S.H. (1989). *Iame Al'Asrar*. Tehran: Elmi-Va-Farhangi.
- Ansari, A. (2004). *Rasaei Jame*. Tehran: Bahar.
- Darani, A. (!). *Nafahat-Al'Ons*. Chap-e-Sangi.
- EbnAl'Tarake, S. (2012). *Al'Tamhid Fi Sharh Ghavaed-Al'Tohid*. 5 th. Qom: Boustan Ketab.
- Estis, Walter T. (2009). *Erfan VA Falsafe*. Translated by B. Khoramshahi. Tehran: Soroush.
- Farghani, S. (2000). *Mashregh-Al'Darari*. Talighe Ashtiani. 2nd Ed. Qom: Daftar Tablighat-e-Islami.
- Hoseni Zade, M. (2009). *Pajuheshi Tatbigi Dar Marefat Shenasi Moaser*. Qom: Moasese Imam Khomeini.
- Kashani, A. (1997). *Estelahat-Al'Sufie*. Edited by Hadizade. Tehran: Sure Mehr.
- Mozafar, M. (2006). *Almantegh*. 4th Ed. Qom: Nashr-e-Islami.
- Qeisari, M. (1996). *Sharh-e-Fosus-Al'Hekmat*. Tehran: Elmi VA Farhangi.
- Qosheiri, A. (1982). *Resale Qosheiri*. Edited by B. Foruzanfar. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Romi Balkhi, M. (1996). *Masnavi Manavi*. Tehran: Nahid.
- Sabzevari, M. (1990). *Sharh-e-Manzoume*. Edited by Hasanzade. Tehran: Nashr-e-Nab.
- Shirazi, S. (1981). *Al'Hekmat-Al'motalie Fi Asfar-Al'Arbaat-Al'Aghlie*. 3rd Ed. Beirut: Dar-Al'Ahya Al'Taras-Al'Arabi.
- Shirazi, S. (1996). *Talighe bar Shafa*. Qom: Bidar.
- Sohrevardi, Sh. (2009). *Majmue Masnafat-e Sheikh-al'Eshragh*. 4th E, Tehran: Pajuheshgah-e-Olum-e-Insani VA Motaleat-e-Farhangi.
- Tabatabaei, M. (2009). *Nahayat-Al'Hekmat*. 3rd Ed. Qom: Moasese Imam Khomeini.
- Taheri, M.A. (2011). *Erfan-e-Keyhani*. USA: Amazoon.
- Taheri, M.A. (2009). *Insan AZ Manzari Digar*. 9th Ed. Tehran: Bijan.
- Taheri, M.A. (2011). *Insan VA Marefat*. Armenia: Garigor Tatratsi.
- Tousi, A. (1914). *Al'Ma Fi-Al'Tasavof*. London.
- Yazdanpanah, Y. (2012). *Mabani VA Osul-e-Erfan-e-Nazari*. Qom: institute of Imam Khomeini.

