

بازنگری رابطه مرید - مرادی در عرفان

احمد نراقی

عارفان بررسی نماییم.

۱. ویژگیهای شیخ: این ویژگیها در دو گروه کلی تقسیم پذیرند:
 - ۱-۱. ویژگیهایی که تحقیق آنها برای مرید به روشهای عینی امکان پذیر است.
 - ۱-۲. ویژگیهایی که تحقیق آنها برای مرید به روشهای عینی امکان پذیر نیست.
- ویژگیهای (۱-۱) صفاتی از شیخ اند که یا مستقیماً نمودی خارجی و تحقیق پذیر برای مرید دارند و یا به طور غیرمستقیم آثاری برمی انگیزند که آن آثار تحقیق پذیرند. ویژگیهای (۲-۱) فاقد مختصات مذکورند.
 - ۱-۱. برخی از ویژگیهای تحقیق پذیر شیخ را به قرار زیر آورده اند:
 - ۱-۱-۱. علم اش را در طلب دنیا به کار نگیرد.
 - ۱-۱-۲. کردار او با گفتارش مخالف نباشد.
 - ۱-۱-۳. علمی را بیاموزد که در کار آخرت سودمند باشد و شوق طاعت را برانگیزد.
 - ۱-۱-۴. در خوراک و پوشاک و ظواهر زندگی دنیاوی میانه رو باشد و بر کم بسنده کند.
 - ۱-۱-۵. از ارباب قدرت دنیایی برکنار باشد، و از آمیزش با ایشان بپرهیزد.
 - ۱-۱-۶. در صدور فتوا شتابزده نباشد، و تا آنجا که امکان پذیر است از این کار سرباز زند.
 - ۱-۱-۷. بیشتر در علم باطن و مراقبه دل و شناخت راه آخرت و سلوک در آن بکوشد.
 - ۱-۱-۸. بکوشد تا تقویت کننده یقین باشد.
 - ۱-۱-۹. اندوهناک و شکسته و خاموش و چشم در پیش انداخته باشد، و اثر ترس در هیئت و جامه و سیرت و حرکت و سکون و خاموشی و گویایی وی آشکار شود.
 - ۱-۱-۱۰. از علم اعمال بیشتر بگوید و نیز از آنچه که آن را تباه می کند و دل را متوش می گرداند و وسوسه انگیز و شرافزین می شود.
 - ۱-۱-۱۱. از کارهای «مُحَلَّت» جداً بپرهیزد، هرچند که همگان بر آن کارها همدستان باشند.^۳
 - ۱-۱-۱۲. در دستگیری و هدایت مریدان کوشا و مُصر باشد.^۴
 - ۱-۱-۱۳. حضور در محضر او زبان را از گفتار بیهوده و جسارت آمیز بازدارد، و نفس را آرامش بخشد.^۵
 - ۱-۱-۱۴. محتاج و نیازمند کسی نباشد.^۶
 - ۱-۱-۱۵. محضرش آدمی را از هجوم خیالات و اندیشه های پریشانگر ایمن دارد و آرامش و مستی بخشد.^۷
 - ۱-۱-۱۶. بسیار بردبار و شکیا باشد.^۸
 - ۱-۲. برخی از ویژگیهای تحقیق ناپذیر شیخ را به قرار زیر آورده اند:

پیشگفتار:

مقاله حاضر، تأملی است در باب رابطه مرید - مرادی در عرفان عارفان مسلمان. در بخش نخست، فهم رایج عارفان از این رابطه طرح و نقد گردیده است. در بخش دوم، کوشش شده است که در قلمرو مفروضات عارفان، فهم نویسی از رابطه مرید - مرادی عرضه گردد، و لوازم آن به قدر مقدور بسط داده شود. در بخش سوم، اگر چه لب مدعای بخش پیشین مورد انکار واقع نشده، اما مبادی و ساختار نظری فهم دوم مورد انتقاد قرار گرفته و کوشش شده است که رابطه مرید - مرادی، بر اساس مبادی منطقی تر و ساختار نظری واقع بینانه تری تبیین گردد. در واقع بخش سوم، تکمله ای انتقادی بر بخش دوم به شمار می آید، و مدعای نهایی مقاله را شامل است.

مقدمه:

عارفان ادراک معرفت عرفانی را کاملاً باز بسته «سلوک» و سفر در جاده «طریقت» دانسته اند؛ و کامیابی در این سفر را نیز تنها در پرتو دستگیری و ولایت شیخی کامل امکان پذیر شمرده اند. از اینرو کشف و تجربه «حقیقت» در عرفان تنها در صورتی امکان پذیر می گردد که مرید، پیری راه دان برگزیند و تحت ارشاد او گام بردارد. به عبارت دیگر کشف و ادراک معرفت عرفانی ملازمت تام با رابطه «مرید - مرادی» دارد، و اگر این رابطه برقرار نشود، آن انکشاف هم دست نخواهد داد. در این میان تنها «مجدوبان» اندک شماری بوده اند که «حقیقت» را بدون سلوک در جاده «طریقت» دریافته اند، و کشف و عنایت بی واسطه خداوندی ایشان را در ربوده است، گرچه این مجدوبان هم از «یاری دل پیران»^۱ بی نیاز نبوده اند. بنابراین فهم رابطه «مرید - مرادی» و ارزیابی امکانات و محدودیتهای آن از مهمترین مباحث عرفان شناسی است، زیرا هرگونه خلل در این رابطه به معنای خلل در ورود به عالم عرفان^۲ است. این بررسی بر آن است که امکانات و محدودیتهای «روشن» مرید را در آستانه برقراری رابطه مریدانه با شیخ ارزیابی کند و نیز پیامدهای این رابطه را مورد سنجش قرار دهد.

بخش اول

الف - توری اول در فهم رابطه «مرید - مرادی»:

این توری دو رکن اساسی دارد: «شیخ» و «مرید». رابطه «مرید - مرادی» رابطه ای با ویژگیهای خاص است که این دو رکن را به هم می پیوندد. از اینرو برای فهم ویژگیهای این رابطه در توری اول، نخست باید ویژگیهای هر یک از این دو رکن را به اختصار از دیدگاه

۳. ویژگیهای رابطه «مرید - مرادی»:

مهمترین ویژگی این رابطه آن است که مرید می‌بایست در برابر «اختیار» شیخ، یکسره از سر اختیار خویش برخیزد. در نزد بیشترین عارفان این «ترک اختیار» یک اصل ضروری و سرچشمی‌ناپذیر بوده است که تنها با التزام به آن، مرید ارشادپذیر می‌گردد و از فیوضات شیخ بهره‌مند می‌شده است. البته بدیهی است که این اندکاک و سرسپاری، پس از «شناخت» و «گزینش» شیخ راستین، بر مرید فرض می‌گردد است. این «بی‌اختیاری» سه پیامد ضروری را بر مرید الزام می‌نموده است:

۳-۱. مرید می‌بایست در برابر شیخ خود «تسلیم محض» باشد و اوامر او را «کورکورانه» به جا آورد. یعنی آنکه در ضمیر خود پذیرشی مطلق برای تصرفات شیخ فراهم آورد.

۳-۲. مرید هرگز نمی‌بایست که به «امتحان» شیخ خویش برآید، زیرا «ترازوی خرد» او، سنجش شیخ را بر نمی‌تابد.

۳-۳. مرید می‌بایست در برابر شیخ خود مطلقاً «ترک اعتراض» کند.^{۱۶}

بی‌اختیاری مرید البته امری سطحی و ظاهری نیست، بلکه باید عمق ضمیر و باطن او را هم هموار کرده باشد؛ یعنی مرید نه تنها در کردار و گفتار بلکه در عمق پندار خویش نیز باید تسلیم و بی‌اعتراض باشد؛ و این تسلیم نه تنها در عالم بیداری و هوشیاری، بلکه در عالم خواب و بیخودی نیز ضروری است.^{۱۷}

عارفان دامنۀ این سرسپاری را به مرزهای فراختری نیز کشانیده‌اند، و به تصریح گفته‌اند که حتی اگر از شیخ رفتار و گفتاری خلاف شرع و عقل هم سرزد نباید هیچگونه شک و اعتراض و چون و چرایی ضمیر مرید را بیاشوبد، زیرا کار «پاکان» راه رفته و اصل را نمی‌توان در قیاس با خویشتن نارس نوکاران ارزیابی کرد. کار اولیای خداوند آنچنان است که ابتدای احوالشان ایمان آفرین و انتهای احوالشان کفرآور است.^{۱۸} بسیاری از عارفان از این هم پیشتر رفته‌اند و بر آن شده‌اند که اگر شیخ، مرید را به انجام کارهای خلاف شرع و عقل هم فرمان داد اطاعت همچنان بر مرید واجب است، و نباید حتی در عمق ضمیر وی انکاری بگذرد.^{۱۹} حاصل آنکه مرید در رابطه با شیخ خویش باید بسان مرده‌ای در دستان مرده‌شوی باشد.^{۲۰}

همچنین بر شیخ واجب است که اگر «حرمت» خود را در نزد مرید خدشه‌دار دیده، او را «بزرگترین دشمن» خویش بشمارد و به خشونت از خود براند.^{۲۱}

۴- مبنای قرآنی رابطه «مرید - مرادی»: عارفان رابطه «مرید - مرادی» را مستند به داستان «موسی و خضر» می‌دانند که به تصریح در قرآن نیز آمده است.^{۲۲} ایشان این داستان را بیانگر این نکته می‌شمارند که رفتار و کردار خاصان خداوند، اگرچه برخلاف عقل جلوه کند (مانند سوراخ کردن کشتی) و یا برخلاف شرع بنماید (مانند قتل کودکی بی‌گناه)، باری از سرچشمه‌های حکمتی نهانی و والاتر آب می‌خورد که آگاهی از آن اسرار، در خوردن هر کس نیست، اگرچه آن کس خود پیامبری بلندمرتبه باشد، و نیز اعتراض و انکار موسی (ع) را موجب می‌شمارند که جذابی افکن گردید و موسی (ع) را از خضر کم بهره نهاد، و او را از کشف معارف و غموضی عالی و الهی محروم گردانید. و از این همه نتیجه می‌گیرند که چشمه‌های حکمت و اسرار الهی (= حقیقت) تنها هنگامی در ظلمات ضمیر مرید می‌جوشند که او در برابر شیخ خویش از سر خویش بگذرد.

ب. نقد تئوری اول در فهم رابطه «مرید - مرادی»:

به گمان ما این تئوری، سخت خلل‌پذیر است و از نارساییهای جدی رنجور می‌باشد. مجموعه این نارساییها را در دو گروه کلی

۱-۲-۱. احراز مقام «عبدیت» یعنی رهایی از قید بندگی ماسوای حق.
۱-۲-۲. دریافت «بی‌واسطه» حقایق از حضرت خداوندی، و رهایی کامل از حجب صفات بشری و روحانی.

۱-۲-۳. برخورداری «بی‌واسطه» از صفت «ارحم الراحمین» خداوند.

۱-۲-۴. فراگیری انواع علوم از حضرت خداوندی، بدون هیچ واسطه‌ای. که این امر آنگاه دست می‌دهد که شیخ «لوح دل» را از «نفوس علوم روحانی و عقلی و سمعی و حسی بکل پاک و صافی کند».

۱-۲-۵. فراگیری «بی‌واسطه» علوم لدنی از حضرت خداوندی، که معرفت ذات و صفات خداوند است.^۱

۱-۲-۶. از «هستی» و «خودی» وی چیزی باقی نمانده باشد.^۲

۱-۲-۷. واصل به «جناب قدس احدیت» باشد و به اذن الهی و بصیرت کامل و با الهام الهی به تربیت و ارشاد مریدان پردازد.^۳

۱-۲-۸. «خواطر» نفسانی، شیطانی، ملکی و ربّانی را بشناسد و بتواند میان آنها تمیز دهد؛ همچنین از بیماریهایی که نفس را از وصول به «عین الحقیقه» مانع می‌آیند، آگاه باشد.^۴

۱-۲-۹. آنچه برای مردمان غیب است برای او ظاهر باشد.^۵

۱-۲-۱۰. در علمها اعتماد او بر بصیرت و دریافت از صفای دل باشد، نه بر کتابها و تقلید مردمان.^۶ ...

شیخ تنها هنگامی شایسته ارشاد و راهبری مریدان است که به تمامی ویژگیهای یادشده (۱-۱) و (۱-۲) آراسته باشد.

۲. ویژگیهای مرید: برخی از ویژگیهای مرید را به قرار زیر برشمرده‌اند:

۲-۱. زیرک باید باشد، تا اشارت پیر بداند.

۲-۲. مطیع تن [= مثلاً لا و امرالشیخ] باشد تا فرمانبردار پیر بود.

۲-۳. تیزگوش باشد تا سخن پیر را دریابد.

۲-۴. روشن دل باشد تا بزرگی پیر ببیند.

۲-۵. راستگوی باشد تا از هر چه خیر دهد راست دهد.

۲-۶. درست عهد بود تا به هر چه گوید وفا کند.

۲-۷. آزاد مرد بود تا آنچه دارد بتواند گذاشت.

۲-۸. رازدار بود تا راز نگاه تواند داشت.

۲-۹. پندپذیر بود تا نصیحت پیر فرا پذیرد.

۲-۱۰. عیار بود تا جان عزیز دین راه فدا تواند کرد.^{۱۵} ...



مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. نارساییهای روشی: در این فهم از رابطه «مرید - مرادی» میان روشهای شناخت بشری - که در اختیار مرید قرار دارد - و پیامدهای بارشده بر آن روشها، هیچگونه تناسبی وجود ندارد. زیرا:

۱-۱. نخست آنکه شیخ آنگاه برای مرید تقدناپذیر و درخور تسلیم محض خواهد بود که به تمامی ویژگیهای شیخوخت آراسته باشد. مرید اگرچه می‌تواند ویژگیهای «عینی» و «بدیدار» شیخ را تحقیق نماید، باری از شناخت ویژگیهای «درونی - وجدانی» شیخ سخت ناتوان است. یعنی برای مرید هیچ روش «عینی» و «تجربی» وجود ندارد که به عنوان مثال، «بی‌واسطگی» علم‌پذیری شیخ از خداوند را دریابد، و یا کشف کند که شیخ «یکسره» از ماسوای حق گسسته است. این ویژگیها تنها در گستره تجربه‌های «فردی - وجدانی» و «انتقال‌ناپذیر» شیخ واقع‌اند، و به هیچ روی به روشهای «کشف» و «برده‌برداری» مرید تن در نمی‌دهند. روشهای برده‌برداری مرید حداکثر می‌توانند «بخشی» از ویژگیهای ضروری یک شیخ را تحقیق نمایند، و هرگز «کامل بودن» شیخ در مقام «ثبوت» را باز نمی‌نمایانند.

۱-۲. دیگر آنکه روشهای مرید در کشف و شناخت دنیای خارج از «خود» ذاتاً خطا‌پذیرند. با تحلیلی ساده‌گیرانه می‌توان گفت که همواره این امکان بالقوه وجود دارد که «تصورات» مرید از عالم خارج خطا‌آمیز باشد و با آن عالم انطباق نیافته باشند^{۳۳}. البته نتایج روشهای «حصولی» ممکن است «به واقع» راست باشند، اما خود روش در مقام «اثبات» خطا‌بردار است و نتایج آن ذاتاً «صدق و کذب» را برمی‌تابند.

از آنچه گذشت آشکارا برمی‌آید که مرید - از آن جهت که بشر است - هرگز نمی‌تواند با تمسک به روشهای تحقیقی متعارف بشری، نسبت به هیچ فرد بشری آنچنان اعتماد بورزد که در برابر او یکسره از سر اختیار خویش برخیزد؛ بویژه آنکه خود عارفان نیز «اختیار» بشر را «امانت الهی» و بسیار خطیر و گرانمایه شمرده‌اند^{۳۴}؛ ظهور مشایخ دروغین در طول تاریخ تصوف نیز مرید را در شناخت «شیخ راستین» سرگشته‌تر نموده است.

به گمان ما داستان «موسی و خضر» بخوبی این محدودیتها را به ما می‌آموزد. این داستان اگرچه بر ما آشکار می‌کند که در نظام آفرینش عرصه‌هایی از «حقیقت» و حکمت وجود دارد که برای ذهن بشری شگفت‌انگیز و دیرپاب می‌نمایند، اما در عین حال بخوبی هم نشان می‌دهد که موسی از آن جهت که بشر بود هرگز توانست به آن بنده صالح خداوند اعتمادی تام و مطلق بورزد. ظرافت قضیه آنگاه آشکارتر می‌شود که توجه نمایم موسی خود پیامبری بلند مرتبه بود و از جانب خداوند می‌دانست که باید بنده‌ای از بندگان خاص او را دریابد و از وی نکته‌ها بیاموزد، با این همه از آن جهت که بشر بود اعتراض ناکردن را تاب نیاورد و بکلی از سر اختیار خویش برنخاست. به گمان ما رفتار موسی از تنگ‌ظرفیتی و ناشکیبایی و خامی وی نبوده است، بلکه از آن رو بوده است که او بواقع روشی برای این اعتماددوری و سرسپاری کورکورانه نداشته است.

بنابراین، جوانه‌زدن شک و تردید در ذهن مرید مقتضای مشروع روشهای بشری اوست، و اینکه آموزگاران عرفان از مرید می‌خواستند که در برابر شیخ هیچگونه تردیدی - حتی در عمق ضمیر خویش - نداشته باشد، تکلیف مالایطاق بوده است و اصولاً محال و امکان‌ناپذیر.

۲. نارساییهای غیرروش:

۲-۱. عوارض سوء فردی: از جمله این عوارض آن است که در این رابطه، شیخ نسبت به مرید عنصری «بیرونی» و «ناهمجنس» است. «بیرونی» است از آن رو که در خارج از مرزهای «من» مرید،

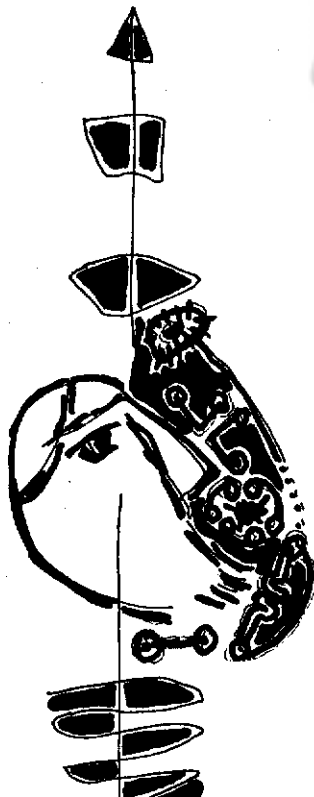
استقراری متصلب دارد؛ و «ناهمجنس» است از آن رو که مقام و مرتبتش آنچنان استعلا یافته است که گویی از مرزهای انسانی درگذشته است^{۳۵}. این دو ویژگی، شیخ را نسبت به مرید، عنصری «بیگانه» می‌گردانند؛ و مرید می‌بایست در برابر این عنصر «بیگانه» از سر «اختیار» خویش درگذرد، اختیاری که امانت الهی است و اگر نمودار تمامی هویت متمایز انسانی مرید نباشد، باری سهم مهمی در این هویت دارد. از اینرو مرید در برابر شیخ بیرونی و بیگانه، سلب هویت می‌شود و رابطه آن دو به رابطه «خواجه - برده» مبدل می‌گردد. این رابطه روح انسانی مرید را می‌خشکاند و او را از خویشتن بیگانه می‌سازد. این همه با روح شکوفنده خود عرفان نیز مغایرت دارد.

۲-۲. عوارض سوء اجتماعی: از دیدگاه جامعه‌شناختی نیز گسترش احتمالی اینگونه روابط در ساختار اجتماعی بسیار خطرناک و سوء استفاده برانگیز خواهد بود. از جمله آنکه در این رابطه، «عقل» و قدرت سنجشگری بشدت تضعیف شده و بلکه میرانده می‌شود؛ و روحیه اطاعت کورکورانه رواج می‌یابد. انسانهای پرورده این رابطه، افرادی مرعوب و از خود بیگانه هستند که به راحتی هسته‌های نظام‌های سیاسی - اجتماعی خودکامه و فاشیستی را در بطن خود می‌پرورانند.

۲-۳. دشواریهای عصری: التزام به این تئوری علاوه بر آنکه با روح سنجشگر و شکاک دنیای معاصر ناسازگار است، از دیدگاه اجرایی نیز دشواریهای جدی دارد. رشد و توسعه زندگیا شهریه، و درگیری با مسائل فزاینده «ماشینیزم»، و همچنین محدودشدن خانقاه نشینی و سلسله‌گرایهای صوفیه ... ایجاد ارتباط مداوم و مستمر با مشایخ احتمالی را دشوار و گاه ناممکن می‌سازد.

۲-۴. ناتوانی در تبیین مسائل داخل عرفان: به نظر می‌رسد این تئوری علاوه بر آنکه با روح کلی عرفان ناسازگار است، در تبیین بسیاری از تجربه‌های اصیل عرفانی هم ناتوان باشد، و نیز در تبیین برخی پدیده‌های تفسیر نیافته در عرفان ساکت ماند. به عنوان مثال، این تئوری دربارهٔ وصول مجذوبان هیچ تفسیر کمابیش روشنگری هم ارائه نمی‌دهد و تنها به واژه تحلیل‌ناشده «عنایت» بسنده می‌کند. همچنین مسألهٔ وصول سالک به حقیقت عرفانی با توسل به شیخ دروغین هم تفسیر درخوری نمی‌یابد.

نتیجه‌گیری: با توجه به آنچه گذشت، تئوری یادشده را هم در نظر و



هم در عمل ناتوان و بلکه زیانمند می‌شماریم. از اینرو در برابر آن باید دست کم یکی از راههای زیر را برگزید:

۱. از رابطه «مرد - مرید» در عرفان چشم‌پوشیم، و بکوشیم تا در کشف معرفت عرفانی راههای تازه‌تری بگشاییم.

۲. رابطه «مرد - مرید» را در همین شکل آن بپذیریم، با این توجه که به هر تقدیر این تئوری قرن‌ها در فرهنگ عرفانی ما بوده است و به رغم نقدهای یادشده کارآمد افتاده است. برای این منظور البته باید پیامدهای غیروشی آن را پذیرفت یا کوشید با تدابیری از وقوعشان پیشگیری کرد. برای پُر کردن روطه پُل ناپذیر میان روشهای مرید، و بی‌اختیاری محض در برابر شیخ نیز باید تن به خطر داد.

۳. در رابطه «مرد - مرید»، از اصل «بی‌اختیاری»، و تسلیم محض چشم‌پوشیم و به این ترتیب کشتی عرفان را از غرقه شدن نجات بخشیم.

۴. با توجه به اصول عارفان، تئوری تازه‌ای در فهم رابطه «مرد - مرید» ارائه دهیم.

بیشترینه عارفان پذیرش راه اول را به مثابه انسداد شاهراه ورودی عالم عرفان دانسته‌اند و از اینرو آن را بکلی نشدنی انگاشته‌اند. درباره راه سوم نیز هرگز روی خوش ننموده‌اند. البته افکار ایشان، عقلاً این احتمالات را نفی نمی‌کند، اما به گمان ما عارفان از سر بصیرت و آزمودگی «رابطه مرید - مراد» را با ویژگیهای خاص آن مطرح نموده‌اند، از اینرو در طرد آن نباید شتابزده بود. راه دوم نیز البته به شرط پذیرش شروط مندرج در آن پذیرفتنی است، اگرچه پذیرش آن دشوار می‌نماید. با این همه تلاش ما در این بررسی آن است که براساس اصول و تجربه‌های اصیل بیان شده توسط خود عارفان، و در قلمرو مفروضات داخل عرفانی‌شان، رابطه «مرد - مراد» را بازنگریم، و در صورت امکان فهم یا فهم‌های تازه‌تری از آن به دست دهیم، فهم‌هایی که تواناییهای تئوری نخست را همچنان حفظ کنند و در عین حال از کاستیهای آن نیز پیراسته باشند.

بخش دوم

الف. تئوری دوم در فهم رابطه «مرد - مراد»:

تئوری دوم رقیب تئوری اول نیست، بلکه دربرگیرنده آن است. به بیان دیگر تئوری دوم می‌کوشد برای رابطه «مرد - مراد» در همان قالبهای پیشین، «مکانیسم» تازه ارائه دهد که هم فهم ما را از این رابطه دقیق‌تر کند و هم دشواریهای فهم پیشین را بزداید. بنای تئوری دوم بر داده‌های آموزگاران عرفان است: از اینرو ما آن داده‌ها را به عنوان «اصل موضوع» می‌پذیریم و به کار می‌بریم.

۱. ارکان تئوری دوم: تئوری دوم سه رکن اساسی دارد: «شیخ»؛ «من من‌تر»؛ مرید؛ «عالم خیال».

۱-۱. شیخ: این شیخ همان شیخ تئوری نخست است، با این تفاوت که ویژگیهای تحقیق‌ناپذیرش به میان نمی‌آید، و تنها همان ویژگیهای تحقیق‌پذیرش برای وی بسنده است. بدیهی‌ست که این سخن به معنای نفی ویژگیهای بلند، اما تحقیق‌ناپذیر شیخ نیست، بلکه بدان معناست که شناخت و کشف آن ویژگیها برای مرید ضرورتی نخواهد داشت؛ حتی در این تئوری شیخ می‌تواند ویژگیهای تحقیق‌پذیر را هم در حد کمال باز ننماید. در اینجا مهم آن است که شیخ - در همان کمال نسبی و تحقیق‌پذیر خویش - بتواند روح و اندیشه مرید را برانگیزاند؛ حتی اگر در نفس الامر از مقام «بیواسطگی» و رفع مطلق حجب، محجوب باشد.

۱-۲. «من من‌تر» مرید: عارفان در عمق ضمیر انسانها کیفیتی پیچیده، نهفته و دریا آسا را سراغ داده‌اند که مرکز درونی‌ترین تجربه‌های خودآگاهی بشر به شمار می‌رود. تجربه «من درونی» - آنچنانکه

عارفان درمی‌یابند - تمییرهای فیلسوفانه‌ای نیز یافته است، از جمله آنکه گفته‌اند ژرفکاو در تجربه آگاهانه بشر و زندگی درونی وی، دو جنبه از «خود» (Self) بشری را باز می‌نمایاند:

۱-۲-۱. «خودشناسا» یا «ارزیاب» (= appreciative).

۱-۲-۲. «خود فعال» یا «کارآمد» (= efficient).

«خود فعال» را همان خود عمل زندگی روزانه دانسته‌اند که با اشیای خارجی در تماس است و ویژگیهای خاص خود را دارد. «خودشناسا» را تنها در لحظات تأمل عمیق و هنگام تعلیق و توقف «خود فعال» دریافتنی دانسته‌اند. برخی از ویژگیهای این من عمیق را آن شمرده‌اند که در فرآیند زندگی‌اش، حالات خودآگاهی در یکدیگر حل می‌شوند؛ همچنین وحدت آن «من» شبیه وحدت نطفه است که در آن تجربه‌های افراد نیاکان آن وجود دارد، و این نه به صورت کثرت بلکه به صورت وحدتی است که در آن، هر تجربه در کل سریان و نفوذ می‌کند؛ تمایز عددی حالات، در کلیت «من شناسا» - که کثرت آن برخلاف من فعال کاملاً کیفی است - وجود ندارد؛ در اینجا تغییر و حرکت هست، ولی این تغییر و حرکت تقسیم‌ناپذیر است؛ اجزای آن در یکدیگر تداخل می‌کنند و کاملاً وضع غیرتسللی دارند؛ چنان می‌نماید که زمان «خودشناسا» یک «اکنون» مفرد است که «خود فعال» در دادوستد با جهان مکان آن را تقسیم می‌کند و به صورت یک سلسله از «اکنون‌ها» درمی‌آورد.^{۲۶}

منظور ما از «من من‌تر» مرید همان «خودشناسا» در این تعبیر فیلسوفانه است. به نظر می‌رسد که عارفان این «من من‌تر» را در چارچوب متافیزیک دینی - عصری خویش، «دل»، «روح» و با «نفس» نیز خوانده‌اند.^{۲۷}

۱-۳. عالم خیال: در ابتدا باید به تأکید دانست که از دید عارفان و بسیاری از حکیمان، عالم خیال، عالمی موهوم و غیرواقعی نیست، گرچه مادی و محسوس حواس هم نمی‌باشد. تقریباً تمامی بزرگان عرفان از مفردات و ویژگیهای عمومی این عالم خبر داده‌اند، گرچه در میان حکیمان مسلمان، «سهروردی» [= شیخ اشراق] بود که نخستین بار دلایل وجود و ویژگیهای این عالم را در نظامی منظم سامان بخشید.

از دید عارفان و حکیمان، خطه خیال در فراسوی عالم حس و بلافاصله در آن سوی سرحد عالم طبع آغاز می‌شود. ایشان خیال را بر دو نوع «متصل» و «منفصل» دانسته‌اند. «خیال متصل» از نفس و ذهن آدمی جدایی‌ناپذیر است و قوه‌ای است که محسوسات را در غیاب آنها در «حس مشترک» محفوظ و منعکس می‌دارد. «خیال منفصل» عالمی از عالمهای جهان هستی است که در حد واسطه عالم محسوس مادی، و عالم معقول مجزود از ماده قرار گرفته است و کاملاً از آدمی مستقل است، بی‌آنکه الزاماً از وی جدا باشد. عالم «خیال منفصل» را «عالم مثال» نیز گفته‌اند. برخی از مهمترین ویژگیهای آن را به قرار زیر برشمرده‌اند:

۱-۳-۱. تمام موجودات عالم محسوس و عالم معقول در این عالم، صورتی دارند. همچنین برای هر نفسی در این عالم، عالمی خاصی

خود وجود دارد که عالم حقیقی او و ناشی از فعالیت نفس است.

۱-۳-۲. صورت موجود در این عالم نسبت به صورت عالم محسوس روحانی‌اند، بدین معنی که گرچه اعراض صورت مادی را دارا هستند، اما مادی نیستند؛ و نسبت به عالم معقول کمتر روحانی‌اند زیرا مقادیر مثالی دارند.

۱-۳-۳. عضو ادراک صورت مثالی یا «عالم مثال»، خیال فعال است که عضوی است روحانی و همواره همراه نفس است و با زوال نفس، فنا نمی‌پذیرد.

حکیمان و عارفان بر این باورند که «خیال متصل» - یا همان «خیال فعال نفس آدمی» - می‌تواند با عالم «خیال منفصل» ارتباط

تقریر تئوری دوم:

تقریر این تئوری از این قرار است که شیخ در واقع زابطی میان مرید و «خویش خویش» او می‌شود و «مغناطیسی» حضور وی «من من‌تر» او را برمی‌انگیزد. از این پس، «خود» مرید است که باید فعالانه یا به میدان عمل بگذارد؛ «من من‌تر» او به تناظر شیخ‌اش شکل می‌گیرد و رفته رفته در «عالم خیال» اش سیمای «شیخی درونی» آشکار می‌شود. به بیان دیگر «شیخ بیرونی» از راه «عالم خیال» به ضمیر مرید وارد می‌شود، با «من من‌تر» او درمی‌آمیزد، استعلا و تکامل می‌یابد و «مثالی» می‌گردد. از این ستر و درآمیختگی است که وجود مثالی «شیخ درونی» سربرمی‌آورد. این «شیخ درونی» به علت ویژگیهای مثالی خود از جنس عالم خیال است، یعنی آنکه به بیانی خاص و دقیق «واقعی» است و می‌تواند از «عالم مثال» کسب معرفت و قوت نماید. نفسی مخزل است نه موهوم، از اینرو متصرف نیز می‌باشد و بلکه «عین تصرف» است. بالندگی و تحقق و تصرف این «شیخ درونی» - بویژه در ابتدای ظهورش - کاملاً بازسته رشد و توانایی «من من‌تر» مرید و آزمودگی «شیخ بیرونی» است.

۲-۱. ویژگیهای «شیخ درونی»:

۱-۲. دینامیک نو به نو: «شیخ درونی» در همکنشی با «من من‌تر» مرید آفریده و محقق می‌شود و در پوشی مداوم می‌بالد. مرید در این سلوک فعالانه شرکت دارد. وی با تحقق بخشیدن به خود، «شیخ درونی» را بیشتر محقق می‌کند، و «شیخ درونی» با تصرف در «من من‌تر» مرید او را در سطحی بالاتر تحقق می‌بخشد و از این راه امکان بالندگی و تصرف بیشتر خود را در سطحی عالی‌تر فراهم می‌آورد. این همکنشی، رابطه‌ای پویا و دوسویه را میان «مرید» و «شیخ درونی» موجب می‌شود که در رشدی مداوم و خلاق، «من» مرید را محقق‌تر نماید. اگر این پویه و کمال نو به نو و فزاینده پیش رود، رفته رفته «پیر درونی» آنچنان کمال می‌یابد که از «شیخ بیرونی» مستغنی می‌گردد و ویژگیهای «انسان کامل» مرید را می‌یابد. یعنی «انسان کامل» در درون مرید محقق می‌شود، و مستقیماً ضمیر او را در زیر تصرف و ولایت خویش می‌گیرد. رشد و بالندگی مداوم «پیر درونی» - که ملازمت تام با تحقق «من من‌تر» مرید دارد - می‌تواند تا بدانجا برسد که ولایت و تصرف «انسان کامل» در ولایت و تصرف مستقیم خداوندی مندک و فنا گردد. از اینروست که ظهور و پوشش نو به نو و فزاینده «شیخ درونی»، و تحقق هرچه بیشتر وی «عین» سلوک و اعتلای «من من‌تر» مرید به شمار می‌آید؛ و اکنون این سخن مولانا دریافتنی‌تر می‌نماید: «پیر را بگزین و عین راه دان»^{۲۹}.

۲-۲. اعتمادپذیری مطلق: عکس مرید به «شیخ درونی»، «حضور» است. یعنی آنکه «شیخ درونی»، «خود» معلوم است که در نزد مرید حاضر است. از این رو روش شناخت مرید نسبت به شیخ ذاتاً روشی «خطاناپذیر» است، و نتایج حاصل از این ادراک بی‌واسطه نیز صدق و کذب برنمی‌دارند؛ صدق و کذب درجایی معنا خواهد یافت که مسأله انطباق یا عدم انطباق با عالم خارج در کار باشد^{۳۰}، و در اینجا این امر یکلی منتفی است. «شیخ درونی» نه راستین است و نه دروغین، بلکه سراپا «حق» است: همان است که هست. بدیهی‌ست که حضوری بودن «شیخ درونی» از تصرف او دژه‌ای نمی‌کاهد، بلکه برعکس، او را «عین تصرف» می‌گرداند. از این رو مرید منطقاً مجاز می‌باشد که به «شیخ درونی» اعتماد تام و مطلق بورزد، و این اعتمادورزی مطلق البته «بی‌اختیاری» و «تسلیم محض» مرید در برابر «شیخ درونی» را نیز توجیه‌پذیر می‌نماید. همچنین آشکار است که روش آگاهی حضوری مرید نسبت به

شیخ درونی و تصرفات وی ذاتاً شک‌ناپذیر است و مقتضای مشروع این روش آن است که مرید در برابر شیخ درونی هیچگونه تردیدی در خویش نیابد - نه در کردار و رفتار و نه حتی در عمق پندار خود - به این ترتیب آن تکلیف متناقض‌نمای آموزگاران عرفان را مبنی بر نفی هرگونه شک و تردید، در جایی که منطقاً شک می‌شود سربرمی‌زد، توجیه‌پذیر می‌یابیم. و از همین روست که آموزگاران عرفان، هرگونه نقض و ابرام شیخ توسط مرید را، در واقع نقد و ارزیابی خود مرید شمرده‌اند.^{۳۱}

۲-۲. ویژگیهای سلوک در پرتو ارشاد «شیخ درونی»:

۱-۲-۲. غایتمندی «درونی» - دینامیک: سلوک مرید البته سلوکی «هدف‌دار» است. یعنی آنکه مرید در این طریق و استکمال درونی، رو به سوی دارد؛ و «شیخ درونی» نیز می‌بایست او را به سوی آن هدف راه ببرد. اما در این تئوری، غایتمندی سلوک به معنای استکمال مرید به سوی هدفهایی نیست که پیشاپیش در انتهای راهی، موجود و مقرزند؛ بلکه به دنبال بالندگی مداوم و نو به نوی «شیخ درونی» و «من من‌تر» مرید، هدفهای سلوک نیز نو به نو آفریده می‌شوند. این هدفها، هدفهایی خارج از متن «راه» سالک، و دور از وی نیستند، بلکه در بطن «راه» موجودند و با نمو تدریجی «من من‌تر» مرید در تحت ارشاد «شیخ درونی» پدیدار می‌شوند و گسترش می‌یابند و مقیاسهایی فکری برای ارزشها به دست می‌دهند. «هدف‌داری» در این سلوک دینامیک، به صورت بصیرتی در باب احتمالات و امکانات جانشین‌شونده «آینده» است؛ از اینرو سلوک مرید کیفیتی «خلاق» و «بگانه» دارد؛ خلاق است، زیرا در هر لحظه مجموعه بی‌نهایتی از امکانات را در سر راه خود دارد، و هیچ ضرورتی از خارج برای آن تحمیل مسیر نمی‌کند؛ و «بگانه» است، زیرا این سلوک عین تحقق و بالندگی «شیخ درونی» است، و «شیخ درونی» آمیزه‌ای فراورنده، اما وابسته به «فردیت» خلاق و انسانی و بگانه مرید است؛ از آنجا که «من من‌تر» مرید فعالانه در شکل بخشی به کیفیت سلوک نقش دارد، سلوک مرید جنبه‌ای متناسب با «فردیت» وی می‌یابد و «بگانه» می‌گردد. اکنون معنای این سخن عارفان را دریافتنی‌تر می‌یابیم که: «الطریق الی اللہ تعالی بعدد انفاص الخلائق: راهها به سوی خدای تعالی به شماره انفاص خلائق است»^{۳۲}.

۲-۲-۲. ویژگیهای «فردی» - اجتماعی: این سلوک: در این رابطه تازه، «شیخ» نسبت به مرید، «درونی» و «متجانس» است، از اینرو «خودی» ست. «خودی» بودن شیخ دو پیامد مهم دارد:

الف. تسلیم در برابر «شیخ درونی» تسلیم در برابر «خودی» است، از اینرو، از خود بیگانگی و مسخ غیرانسانی در این رابطه جایی ندارد.

ب. چون «شیخ درونی» خودی است و با مرید، هم در نمو و هم در «وجود» بستگی کامل دارد، از اینرو این رابطه ذاتاً «عشق‌پذیر» است. عارفان شرط درگرفتن عشق را «تجانس» و «مناسبت» دانسته‌اند^{۳۳}، در اینجا مرید خود را در «شیخ درونی» نهاده است، از اینرو مرید در «شیخ درونی»؛ تحقق «من من‌تر» خویش را می‌نگرد؛ یعنی «تجانس» و «تناسب» در عمیق‌ترین سطح آن برقرار است. از این رو رابطه «مرید - مرادی» در اینجا «عشق‌آمیز» خواهد بود نه «خواجه - برده» وار.

از همین روست که رابطه «مرید - مرادی» در اینجا شکوفاننده و سخت انسانی است.

از سوی دیگر مرید تنها ملزم به سرسپاری محض به «شیخ درونی» است و کاملاً مجاز است که نسبت به «شیخ بیرونی» موضعی سنجشگرانه داشته باشد، بی‌آنکه از احترام و فروتنی نسبت به وی چیزی فروگذارد. مرید در اینجا فردی آگاه به خویش و محقق و

محقق است، این روحیه البته از عوارض ناپسندیده اجتماعی - سیاسی رابطه «مريد - مرادی» در تئوری نخست پیراسته می‌نماید.

۲-۲-۳. تناسبهای عصری: سلوک در پرتو این رابطه تازه با روح حاکم بر عصر ما سازگارتر می‌نماید. از دیدگاه اجرایی نیز شدنی‌تر است. رابطه «مريد - مرادی» در این تئوری، گرچه باز بسته «شیخ بیرونی» نیز هست، اما سهم فعالانه مهمی برای «من من‌تر» مريد قائل می‌باشد. از اینرو این امکان کاملاً موجه می‌نماید که مريد از راههایی (به جز رابطه «مريد - مرادی») بر مایه‌های درونی خویش بیفزاید. این پرمایگی درونی مريد از حساسیت نقش «پیر بیرونی» و ضرورت تماس مداوم و نزدیک با وی می‌کاهد. مريد می‌تواند ضمیر خود را آنچنان پروراند که با اندک نسیمی از سوی «شیخ بیرونی» به اهتزاز درآید و تأثیر بپذیرد. از اینرو می‌توان مردان آگاه و پاک سرشت بیرونی را به پیری برگزید و از تماس‌های حتی غیر مستقیم و دورادور ایشان، خویشتن خویش را مُفَح و پاکیزه نمود، و «شیخ درونی» را در عمق ضمیر خویش وارد کرد.

۲-۲-۴. برخی از تواناییهای تبیینی تئوریک این سلوک: به گمان ما این تئوری و این شیوه سلوک با روح معرفت آموز و آرامش‌بخش و شکوفاننده عرفان سازگارتر به نظر می‌رسد و تجربه‌های اصیل عرفانی را با پوشاندگی بیشتر و بهتری دربرمی‌گیرد و تفسیر می‌کند. همچنین برخی پدیده‌های تفسیر نیافته را نیز تفسیری محتمل و نسبی می‌نماید.

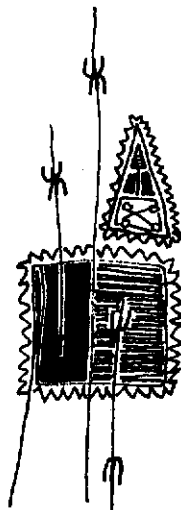
بنابراین تئوری می‌توان گفت که «مجدوبان» در واقع کسانی بوده‌اند که «من من‌تر» آنها بسیار حساس و پذیرنده بوده است و با اندک نسیمی و با زخمه کوچکترین رویداد تنبه‌انگیزی به ترنگ درمی‌آمده‌اند و به تناظر آن زخمه شکل می‌گرفته‌اند و «شیخ درونی» را پذیرا می‌گردیده‌اند. از اینرو گرچه به علت حساسیت و پذیرندگی شدید «من من‌تر» خویش از «شیخ بیرونی» مستغنی بوده‌اند، باری به باری «شیخ درونی» ولایت خداوندی را پذیرا می‌گردیده‌اند:

هر که تنها نادراً این ره برید
هم به باری دل پیران رسید^{۳۴}

همچنین درباره بهره‌وری کامیابانه مريد از شیوخ دروغین نیز می‌توان همین تئوری را به کار گرفت، با این تفاوت که در اینجا حساسیت «من من‌تر» اینگونه مريدان، کمتر از «مجدوبان» بوده است، اما شوقی عطشان آنان را از مرزهای عادی و عامیانه فراتر می‌برده است، از اینرو حضور یک شیخ دروغین بیرونی آن مایه توان می‌یافته است که این ضمیر آماده و مستعد را به اهتزاز درآورد و «شیخ درونی» را شکل بخشد.

بخش سوم

الف. نقد تئوری دوم در فهم رابطه مريد - مرادی:
تئوری نخست در رابطه «مريد - مرادی» که مورد پذیرش عموم



عارفان ما بوده است، مبتنی بر سرسپاری محض و غیرانتقادی مريد نسبت به شیخ خود می‌باشد. در بخش نخست گفته شد که بر اساس این تئوری، مريد منطقاً نمی‌تواند با به کارگیری روشهای متعارف بشری، سرسپاری محض خود را نسبت به شیخ توجیه‌پذیر نماید. یعنی میان روشهای عینی و بشری در شناخت شیخ، و تسلیم محض غیرانتقادی در برابر او تناسبی وجود ندارد. تئوری نخست افزون بر نارسایی روشی، از دشواریهای غیرروشی نیز رنجور می‌باشد.

برای رفع آن دشواریها، تئوری دوم پیشنهاد گردید. این تئوری مبتنی بر «حضوری» نمودن شیخ بیرونی و استحاله آن به «شیخ درونی» است، و از این راه شیخ بیرونی را برای مريد نقدپذیر می‌نماید. حضوری نمودن شیخ، سرسپاری محض مريد نسبت به وی (یعنی شیخ درونی) را توجیه‌پذیر می‌کند، و همچنین دشواریهای غیرروشی تئوری نخست را کمابیش می‌زداید، اما خود، دشواریهای تازه‌ای باز می‌آفریند. برخی از این دشواریهای نوپدید عبارتند از:

۱. حضوری نمودن شیخ، امر سلوک را امری بی‌معیار می‌نماید؛ یعنی آنکه کیفیت سلوک و میزان پیشرفت و پسرفت در آن طریق را غیرقابل ارزیابی می‌کند.

۲. اصولاً با حضوری نمودن شیخ، مسأله تسلیم در برابر وی بکلی منتهی می‌گردد، زیرا تسلیم شدن در جایی موضوعیت می‌یابد که امکان «اختیار» متصور باشد. اما شیخ درونی عین تأثیر می‌گردد و مريد در برابر آن تأثیر هیچگونه امکان اختیاری ندارد تا بتواند از سر آن برخیزد. در واقع رابطه مريد با شیخ درونی «تسلیم» محض نیست، بلکه نوعی تأثیرپذیری محض روان‌شناختی است، یعنی آنکه سراسر سلوک یکباره به فرآیندی روان‌شناختی فروکاهیده می‌شود.

۳. در تئوری دوم هیچگونه معیاری برای تمایز نهادن میان شیخ درونی (که بنابر اصطلاحات عارفانه از واردات ملکی یا ربانی است) از یکسو و اوهام، خودفریبیها و دمدمه‌های نفس سونسطایی (که از واردات شیطانی‌اند) از سوی دیگر وجود ندارد، زیرا شیخ درونی به علت حضوری بودن، همان است که هست و هیچگونه بحث و سنجشی را بر نمی‌تابد، و اگر به حیطة سنجش درآید دیگر حضوری نخواهد بود. در این میان اگر عامل تصحیح‌کننده ابرکتیوی در کار باشد همانا شیخ بیرونی است. اما در بند بعدی خواهیم دید که با توجه به مبانی موجود در تئوری دوم - که از جهاتی با تئوری نخست هم مشترک است - رابطه شیخ بیرونی با مريد اساساً امکان‌پذیر نخواهد بود. از اینرو این عامل تصحیح‌کننده (= شیخ بیرونی) عملاً بی‌کار و بی‌هنر خواهد ماند. بنابر این اگر خطایی هم در کار مريد درآید، به علت فقدان معیار و نیز فقدان عوامل تصحیح‌کننده، این خطا استمرار می‌یابد و احتمال رفع و بهبودی نخواهد داشت.

۴. در تئوری نخست شیخ مرجع حجیت جزمی است، یعنی آنکه تربیت ارائه شده از سوی وی مبتنی بر نگره‌ها و مبانی جزمی می‌باشد. این عنصر جزمی‌گرایی و نقد ناپسندی در «اساس» تربیت صوفیانه مبتنی بر تئوری نخست وجود دارد و در تئوری دوم نیز همچنان محفوظ و مسکوت مانده است، یعنی آنکه در تئوری دوم نیز شیخ بیرونی به تبع مبانی مورد گزینش‌اش، همچنان مرجع حجیت جزمی باقی مانده است. حجیت جزمی البته چون و چرا برادر نیست، زیرا هرگونه نقد و فحص مستقل از مرجع حجیت، خود به خود به نفی حجیت آن مرجع می‌انجامد و از اینرو رابطه مريد - مرادی اصولاً امکان‌پذیر نمی‌گردد. رابطه مريد با شیخ بیرونی - بر اساس حجیت جزمی - تنها آنگاه امکان‌پذیر خواهد بود که هم مريد و هم شیخ هر دو به مبانی جزمی سرسپرده باشند. اما در تئوری دوم مريد مجاز شمرده شده است که نسبت به شیخ بیرونی موضع سنجش‌گراانه بیابد، بی‌آنکه شیخ بیرونی به ترک مواضع جزمی خویش ملزم گردیده باشد، از اینرو



رابطه مرید با شیخ بیرونی در تئوری دوم خود به خود امکان‌ناپذیر و نافی خود است.

ب. تئوری سوم در فهم رابطه «مرید - مرادی»:
۱. مقدمه:

۱-۱. عارف به معرفت عرفانی نائل می‌آید، بی‌آنکه پروای تعلیم سرگشتگان نوکار را در سر داشته باشد. اما شیخ عارفی است که پس از نیل به معرفت عرفانی می‌کوشد تا با «الهام» از تجربه‌های عملی و معرفت‌های وجدانی خویش یک نظام «آموزشی - پرورشی» خاص را طرح‌ریزی نماید و از آن طریق به سالکان نوکار راه و رسم منزلها را بیاموزد، و ایشان را به سوی معرفت عرفانی راه بزد. در واقع فرآیند کمال‌یابی در وادی عرفان آمیزه‌ای از دو عنصر اساسی است:

۱-۱-۱. کوششهای بشری برای نیل به معرفت.

۱-۱-۲. معرفتی که احتمالاً از این کوششهای بشری دست می‌دهد.

این دو عنصر آنچنان با یکدیگر درآمیخته‌اند که جدایی‌ناپذیر می‌نمایند، با این همه می‌توان دست کم میان آن دو تمایزی «معمول» قائل شد. در واقع سلوک عرفانی همانا کوششهای سامانمند و بشری سالکان است که اگر با کشش الهی و عنایت خداوندی یارگردد به معرفت عرفانی و تجربه ناب وصل می‌انجامد. سلوک در واقع نوعی «روش» است نه «معرفت». البته این «روش» خود مبتنی بر تئوریهای خاصی است که از سوی شیخ ارائه گردیده‌اند. شیخ با شناخت و ارزیابی خاص خود از مبانی داخل عرفانی و نیز خارج عرفانی (مانند مبانی انسان‌شناختی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و...) تئوریهای تربیتی متناسب با اختصاصات قلمرو عرفان ترتیب می‌دهد، و براساس آن تئوریها شیوه سلوک و روش تربیت مرید را تنظیم می‌کند. نتایج عملی حاصل از کاربست آن روشها، خود می‌توانند در اصلاح و تکمیل تئوریهای تربیتی شیخ کارساز افتند. به نظر می‌رسد که آموزگاران عرفان تمایز میان این دو عنصر اساسی را در نظر نیآورده باشند، از اینرو به گزاف برخی از ویژگیهای معرفت عرفانی و تجربه ناب وصل را به «سلوک» عرفانی نسبت داده‌اند. در وادی عرفان «معرفت» عرفانی است که امری تقریرناپذیر و ورای طور عقل انگاشته می‌شود و از چنگ بوالفضولیه‌های عقل آدمی می‌گریزد. «سلوک» عرفانی مطلقاً نوعی روش در قلمرو تلاش‌های بشری است که به تناسب شناختها و تجربه‌های انسانی عارفان طراح و اجرا می‌شود و خود فی نفسه هیچگونه عنصر رازآمیز، سنجش‌ناپذیر و مقدسی ندارد.

۱-۲. شیخ در کار سلوک آزموده است، راه و رسم منزلها را نیک می‌شناسد و از دواعی و موانع طریقت آگاه است. وی بنابر تعابیر امروزی در کار خود «متخصص» می‌باشد. همین آگاهی و آزمودگی شیخ است که وی را برای مرید نوکار «مرجع حجیت» می‌نماید، همچنانکه هر استاد آزموده‌ای را برای شاگردانش. این حجیت امری معقول و پذیرفتنی است و چه بسا که در رابطه هر دانا و نادانی ناگزیر باشد، اما میان این حجیت باوری از یکسو و جزمی بودن از سوی دیگر هیچگونه تلازم منطقی و گریزناپذیر وجود ندارد. در رابطه «مرید - مرادی»، «اصل حجیت» عنصری ضروری است، اما این ضرورت، جزمی بودن را الزام نمی‌کند. با این همه به نظر می‌رسد که عارفان، اصل حجیت را تنها در نوع «حجیت باوری جزمی» منحصر پنداشته‌اند. مقصود از حجیت باوری جزمی آن است که مرید می‌بایست مدعاهای مرجع حجیت را بی‌چون و چرا و تنها از آن جهت که از سوی وی صادر شده است بپذیرد - بی‌آنکه مجاز به بازجست فراگردهایی باشد که به میانجی آنها نتایج به دست آمده‌اند. در این روش، مدعاها و نتایج از مکانیسم‌های مجهول و رازآلودی برمی‌آیند که به هیچگونه شناسایی، سنجش و ارزیابی تن در نمی‌دهند.

مدعاها و نتایج را می‌بایست تنها در سایه ایمانی کور پذیرفت. انحصار حجیت باوری در نوع جزمی مطلقاً نارواست. حجیت باوری جزمی با ساختار راستین سلوک نیز سازگار در نمی‌آید. آنچه در تربیت عارفانه ضروری است تنها و تنها پذیرش یک مرجع حجیت است. ظاهراً پیرایه جزمی اندیشی، متأثر از جزمی‌اندیشی فراگیر حاکم بر اندیشه‌های زمانه عارفان بوده باشد.

تقریر تئوری سوم در فهم رابطه «مرید - مرادی»

۱-۲. همان طور که گذشت، رابطه شیخ و مریدش می‌بایست مبتنی بر نوعی حجیت باوری باشد، زیرا نسبت شیخ با مرید، نسبت فرد کاردان و خیره با فرد ناآگاه و ناآزموده است.

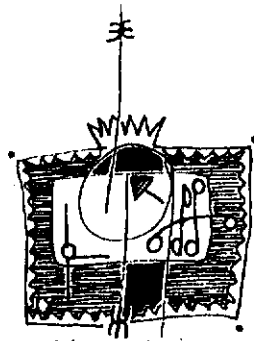
۲-۲. از سوی دیگر بیان شد که سلوک، روشی در قلمرو کوششهای بشری است که خود براساس تئوریهای بشری شیخ و به تناسب شناختها و ارزیابیهای وی سامان می‌یابد و تحقق می‌پذیرد. از اینرو کاملاً سرشت تئوریک و انسانی دارد. بنابراین سلوک امری «خطاب‌بردار» و «بهبودی‌پذیر» و «متنوع» است. بهبودی سلوک و نیز پیشگیری از استمرار خطاها تنها هنگامی دست می‌دهد که نظام تربیتی نسبت به بروز خطاهای احتمالی حساس باشد. این ضرورت نافی جزمی اندیشی است و پذیرش عنصر «نقد پذیری» را در بنیان تربیت صوفیانه الزام می‌کند.

۲-۳. تئوری سوم بر آن است که رابطه «مرید - مرادی» را در قالب «حجیت باوری نقدی» تعریف نماید. مقصود از حجیت باوری نقدی آن است که شیخ به عنوان مرجع حجیت، دست کم می‌بایست در تحقق سه امر بکوشد:

۱-۳-۲. شیخ می‌بایست مبانی، روشها و نیز فراگردهای موصول به نتایج را در کار خود به گونه‌ای قابل ارزیابی روشن نماید. نظام تربیتی وی نباید برآمده از مکانیسم‌های مجهول و رازآلود باشند. «اسرار طریقت» در نزد شیخ از آن جهت «سز» به شمار نمی‌آیند که ذاتاً اموری مبهم، تاریک و تبیین‌ناپذیرند، بلکه از جهت تنگنای ظرفیتها (یعنی کمی آگاهی و ناآزمودگی) است که «سز» به شمار می‌آیند. این دو گونه سز فرقی اساسی دارند: در نوع نخست عنصری از «نامعقولیت» نا به جا وجود دارد که در نوع دوم غایب است.

۲-۳-۲. شیخ می‌بایست نظام تربیتی خود را به گونه‌ای طرح‌ریزی نماید که به طور بنیادین نقدپذیر باشد. یعنی آنکه هم به موارد نقد حساس باشد و هم در دیگران شور و قابلیت انتقاد را برانگیزد و به ارعاب اندیشه و روح مخاطبین نینجامد. همچنین شیخ خود نیز می‌بایست از نظر روحی و اخلاقی به گونه‌ای فروتنانه مشتاق انتقادات باشد و این اخلاق را تعلیم دهد. از این راه «نقد» نه تنها عنصری بیگانه و معارض به شمار نمی‌آید بلکه کاملاً میهمانی خواستی می‌گردد.

۲-۳-۳. شیخ نمی‌بایست فقط به مرید دستوراتی بدهد تا وی کورکورانه به جا آورد، بلکه می‌بایست دست کم بخشی از وظایف خود را آن بداند که مرید را با ظرایف و پیچ‌وخم‌های طریق و تحلیل و ارزیابی روشهای به کار گرفته شده آشنا نماید؛ مکانیسم خلاقیت و اندیشه‌ورزی او را به کار اندازد و با تقویت قوه ارزیاب وی، راه و رسم منزلها را به او بیاموزد. نسبت شیخ و مرید در این تئوری از جهتی با نسبت طبیب و بیمار مشابه است، زیرا هم طبیب و هم شیخ مرجع حجیتی هستند که روشها و مبانی و مدعاهایشان قابل ارزیابی است. اما میان این دو فرقی اساسی وجود دارد: طبیب هرگز موظف نیست فراگردهای طبابت خود را برای بیمارش تشریح کند (گرچه این فراگردها قابل تشریح‌اند)، اما شیخ ملزم است که در طول سلوک سالک آن مبانی، روشها و فراگردها را به مرید خویش بیاموزد، زیرا مراد گرچه ممکن است بیمارهای مرید [بیماری به کدام معنا؟] را درمان کند، باری این درمان‌گرها هم برای آماده سازی مرید در نیل به



کارکرد دقیقتری می‌یابند.

۳-۴. نارساییهای روشی و غیرروشی در تئوریهای اول و دوم از میان می‌روند.

۳-۵. شیخ بیرونی نقشی اساسی در سلوک مرید می‌یابد و در صورت پذیرش تئوری دوم می‌تواند به عنوان عامل تصحیح‌کننده و شکل بخش شیخ درونی به کار آید و از این راه معیاری عینی برای تمایز نهادن میان واردات ملکی و ربانی از یکسو و واردات شیطانی از سوی دیگر باشد.

۳-۶. اساساً امر سلوک، امری معیاردار می‌شود، و می‌توان پیشرفت یا پسرفت در آن طریق را ارزیابی کرد.

۳-۷. در عین حال با پذیرش تئوری سوم، می‌توان تئوری دوم را صرفاً به عنوان مکانیسمی پیشنهادی در فرآیند تأثیرگذاری شیخ بیرونی نگه داشت. با این توجه که تئوری دوم تنها از جهت سازگاری درونی، توانایی تبیینی داده‌های عرفانی و ابتنا بر آن داده‌ها قابل ارزیابی و احیاناً دفاع است. اما این معیارها هیچکدام نمی‌توانند آن تئوری تفسیری را به طور کلی معتبر نمایند، زیرا آن تئوری مبتنی بر داده‌های تفسیر شده‌ای است که پیشتر توسط عارفان گزینش و گزارش شده‌اند و درستی و نادرستی آنها به روشهای عینی و مشاع تحقیق‌پذیر نمی‌نمایند (گرچه پژوهشهای عرفان شناختی با فرض صحت مدعاهای عارفان امکان‌پذیر می‌گردد).

افزون بر آن می‌توان تفاسیر رقیب و احیاناً ناسازگاری را هم انتظار داشت که بخوبی از تفسیر آن داده‌ها برآیند. والسلام.

یادداشتها:

۱. هر که تنها نادراً این ره برید

هم به باری دل پیران رسید

متنی معنی، به تصحیح ایتولد نیکلسون، دفتر اول - بیت ۲۹۷۴.

۲. در تأیید ضرورت دستگیری پیر در سلوک عرفانی، اقم متون عرفانی گواهند. به عنوان نمونه، شواهد زیر نقل می‌شوند:

۲-۱. ترجمه رساله تشبیه ۷۲۹: «و مرید باید که شاگردی پیر کرده بود که هر مرید که ادب از پیری فراتر نرفته باشد از فلاح نیاید و اینک ابویزید می‌گوید هر که او را استاد نبوده باشد امام او دیو بوده.»

۲-۲. ترجمه احیاء علوم الدین (ربع مهلکات، کتاب ریاضت نفس/ ۲۰۷-۲۰۶) : «مرید به پیری و استادی محتاج باشد که بدو اقتدا کند، چه راه دین خامض است و راههای دیو بسیار و ظاهر. و هر که را پیری نباشد که راه راست نماید او را، شیطان او را هرآینه به راههای خود برد. چه هر که بی‌درفه در بادیه مهلک رود، نفس خود را در خطر انداخته باشد و هلاک گردانده. و کسی که نفس خود را مستقل داند همچون درختی باشد که به نفس خود برود. چه آن بزودی خشک شود، و اگر ملتصق بماند و برگ آرد، میوه ندهد.»

۲-۳. کتاب الانسان الکامل / ۸۸: «ای درویش! کار تربیت و پرورش دانا دارد. بی‌صحت فانا امکان ندارد که کسی به جایی رسد. میوه بیابانی که خودرسته باشد، هرگز برابر نباشد با میوه بستانی که باغبان او را پرورده باشد. همچنین هر سالکی که صحبت دانا نیافته باشد، هرگز برابر نباشد با سالکی که صحبت دانا یافته بود.»

۲-۴. مرصادالعباد / ۲۲۶: «بدانک در سلوک راه دین و وصول به عالم یقین از شیخی کامل راهبر راهشناسی صاحب - ولایت صاحب تصرف گریز نباشد.»

۲-۵. متنی معنی - دفتر اول:

برنویس احوال پیر راهبان

پیر را بگریز و عین راه دان

.....

۳-۱ [۱] - از شماره (۱-۱) تا (۱-۱۱) نقل به مضمون و اختصار از: احیاء علوم الدین

- ربع عبادات / ۱۸۲-۱۴۱

۲. دیو العجاج غوایت می‌کند

شیخ العجاج هلاکت می‌کند متنی دفتر چهارم/ بیت ۲۵۸۹

۵. چون به نزدیک ولی الله شود

آن زبان صدگزش کونه شود پیشین ۲۵۵/۳

نفس چون با شیخ بند گام تو

از این دندان شود او رام تو پیشین ۲۵۲۵/۳

معرفت است. یعنی آنکه مقصود اصلی از سلوک نه درمان، که نیل به معرفت است، - یا شاید دقیق‌تر: نیل به معرفت درمانگر - از اینرو نسبت شیخ و مرید بیشتر با نسبت استاد پزشکی و دانشجویش (یا دست بالا دانشجوی بیماری) متناسب است.

توجه دوباره به این نکته سودمند است که در حجیت نقدی، مبانی، روشها و فراگردها همگی قابل ارزیابی هستند، و همه کس - از جمله مرید - در نقد و ارزیابی آنها آزادند (برخلاف حجیت جزمی که این امکان، به نفی رابطه می‌انجامد)؛ تنها عاملی که آزادی فرد را در این بازجست مانع می‌شود همانا ناشیاستگی «معقول» یا نداشتن فرصت است.

از آنچه گذشت می‌توان «تسلیم محض» را تعریفی دوباره کرد: اگر بواقع در اصل نظام تربیتی مشایخ، عنصر تقدپذیری گنجانیده شده باشد، مراد، خود به طور جدی و اساسی بر این باور خواهد بود که نقد، از ضروریات به ثمر نشستن سلوک است، و از اینرو می‌کوشد تا این ضرورت ذاتی سلوک را در ضمیر مرید برانگیزاند و قوه ارزیاب و توانایی تحلیل وی را شکوفا نماید. بدیهی است که اینگونه نقدها فقط جنبه منفی و ویرانگر ندارد (آنچنانکه در حجیت باوری جزمی داشت)؛ بلکه عنصری کاملاً مثبت و سازنده را نیز در بردارند. از اینرو در این چارچوب نوین، نقد مرید از مراد نه تنها سرکشی گستاخانه‌ای تعبیر نخواهد شد، بلکه نشانه پیروی کامل مرید از مواضع و اصول شیخ خویش خواهد بود. یعنی آنکه نقد مرید دقیقاً نشانگر تسلیم محض وی در برابر شیخ خود و روشها و مبانی وی می‌باشد: «تسلیم محض انتقادی» بی هیچ تناقضی.

در واقع به نظر می‌آید که این تحلیل کاملاً با لب تعالیم و مقصود عارفان سازگار باشد - برپژه آنکه بزرگان دین و آموزگاران عرفان همواره آموخته‌اند که نخستین بدگمانیها و احتمال خطاها را می‌بایست به خود متوجه دانست، و نقد را همچون هدیه‌ای گرانبها به پیشواز رفت. این تعلیم کاملاً با سخن روش شناسانه برخی از اندیشمندان عقل‌گرای امروزین درباره کوششهای عقلانی و مشاع بشری همخوان است که: «حرف من احتمالاً غلط و حرف تو احتمالاً درست باشد و ما به جد و جهد احتمالاً بتوانیم به حقیقت نزدیکتر شویم». در این صورت باید منع عارفان مرید را از نقد و امتحان شیخ و ترک اعتراض در برابر وی را به معنای «رعایت ادب و رعایت مقتضای مقام» بفهمیم. از اینرو آن نقدناپذیری نه ذاتی سلوک که امری ناشی از مقتضیات مقام خواهد بود، و این با حجیت باوری نقدی کاملاً همخوان است. اگر این مدعا پذیرفتنی باشد (که از جهات دیگر هم قابل تأیید می‌نماید) آنگاه تئوری سوم هیچگونه سخن نازهای دربر ندارد.

نتایج:

با پذیرش اصل حجیت باوری نقدی در کار سلوک، نتایج زیر به دست می‌آیند:

۳-۱. مرید ضابطه‌ای عینی در امر گزینش یک مکتب تربیتی صوفیانه نسبت به مکتب دیگر یا شیخی نسبت به شیخ دیگر می‌یابد.

۳-۲. تمایز میان فزق و طریق صوفیانه از صورت امری «نامعقول» مبهم و بحث برنادر خارج می‌شود و قابل ارزیابی و تبیین می‌گردد.

۳-۳. امکانات وسیعی در تکامل بخشیدن و بهتر نمودن روشهای تربیتی [= سلوک] برای نیل به معرفت عرفانی به دست می‌آید، و بهره‌وری از ابتکارات و عبرت‌آموزی از خطاها مجال فراختر و

۶. کمترین زان نامهای خوش نفس
اینکه نبود هیچ او محتاج کس پیشین ۲۱۸۰/۴
۷. چونکی دست خود به دست او نهی
پس ز دست آکلان بیرون جهی پیشین ۷۳۹/۵
معجزاتی و کراماتی خفی
برزند بر دل ز پیران صفی
که درونشان صد قیامت نقد هست
کمترین آنک شود حساسیه مست پیشین ۱۳۰۰-۱/۶
۸. صد هزاران حلم دارند این گروه
هر یکی حلمی از آنها صد چو کوه پیشین ۲۰۹۲/۲

۹. از شماره (۱-۲-۱) تا (۱-۲-۵) نقل به مضمون و اختصار از: مرصادالعباد
۲۴۰-۲۳۷/
۱۰. چون که همشاش نماند پیر اوست متوی ۱۷۹۲/۳
۱۱. اورادالاجاب ۶۵/۲
۱۲. پیشین ۶۶/۲
۱۳. ترجمه رساله قشیریه ۷۲۲/۳؛ همچنین متوی ۲۰۲۵/۶
اندر آینه چه بیند مرد عام
که نیند پیر اندر خشت خام
۱۴. احیاء علوم الدین ربیع عیادت، ج ۱۸۱/۱
۱۵. اسرار التوحید ۳۱۶/۱
۱۶. شواهدی درباره تسلیم محض و «ترک اختیار» ضروری مرید در برابر شیخ:

۱-۱۶. «پس [مرید] باید که بدو [پیر] تسکک نماید چنانکه ناپینا بر کنار آب دریا به قایندی تسکک کند، چنانکه همه کار خود به وی سپارد، و در ایراد و اصدار وی را خلاف نکند، و از متابعت او چیزی باقی نگذارد، و داند که نفع او در خطای پیر - اگر خطا کند - بیش از آن باشد که در صواب او، اگر مصیب باشد.
(احیاء علوم الدین، ربیع مهلکات، کتاب ریاضت نفس ۲۰۷/)
۲-۱۶. متوی معنوی، دفتر یکم: ۷۲-۲۹۶۹-۲ دفتر سوم: ۳۰۷۵
دفتر چهارم: ۲۸۷-۳۷۴ دفتر چهارم ۵۵۰-۵۰-۳۳۲۸ دفتر ششم: ۴۱۲۳.
۳-۱۶. دیوان حافظ:
به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید
که سالک بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها
چو پیر سالک عشقت به می حواله کند
بنوش و منتظر رحمت خلتا می باش

۴-۱۶. مؤلف «رساله قشیریه» تصریح می کند که «نباید که مرید اعتقاد دارد که پیران معصوم باشند بلکه واجب بود که ایشان را باز احوال ایشان گذارد و بدیشان ظن نیکو برد و حد خویش نگاه دارد با خدای در آنچه او را فرموده است از کارها و علم در فرق کردن میان آنچه پسنده است و آنچه نکوهیده است» (ترجمه رساله قشیریه / ۷۴۰) . با این همه درباره رابطه مرید با پیر خود تأکید دارد که: «چون [مرید] از جاه و مال بیرون آمد باید که نیقی بکند درست با خدای تعالی که پیر خویش را مخالفت نکند بهره چه گوید زیرا که مرید را خلاف پیر اندر اولی کار، زبانی سهمگین بود زیرا که ابتدای حال او بر جمله عمرش دلیل بود. و شرط او آنست که به دل اعتراض نکند بر پیر خویش [...]» پیشین ۷۳۷/ و نیز نگاه صص ۹۰-۵۸۴

۵-۱۶. عوارف المعارف / ۱۶۴: «و [مرید] از مخالفت و نافرمانی وی [= شیخ] احتراز کند. و اشارت شیخ، پاس نیک باز دارد. و چون سخنی بشنود که فهم نتواند کرد به انکار در پیش نباید بل که به اندرون از حضرت شیخ استکشاف آن کند...»
۶-۱۶. مرصادالعباد / ۲۶۳-۴: «[مرید] باید بظاهر و باطن تسلیم تصرفات ولایت شیخ بود، تصرفات خود از خود محو کند.»
۷-۱۶. همچنین رک. مکتب حافظ / ۷-۲۴۶.
۱۷. «از خواجه بوعلی فارمندی (ره) شنیدم که گفت: یک راه شیخ خویش را - ابوالفاسم گرگانی (ره) که پیر من بود - خوابی حکایت کردم، بر من خشم گرفت و یک ماه با من سخن نگفت. و من آن را هیچ سبب نمی دانستم تا آنگاه که به گفتم که «اندر آن حکایت خواب چنین گفتی که تو - که شیخی - با من سخن چنین گفتی اندر خواب، من گفتم: چرا؟» گفت: «اگر اندر باطن تو «چرا» را جا نپودی اندر خواب بر زبان تو نرفتی.»
کیبای سعادت ۲/ ۳۵-۳۴

۱۸. اسرار التوحید / ۳۶: «هر که به اول ما را دید صدیقی گشت و هر که به آخر دید زندینگی گشت»
۱۹. به عنوان نمونه: حکایت «احمد بن ابی الحواری» که با فرمان پیرش - «ابوسلیمان دارانی» - به درون تور تافته رفت سبب ترجمه رساله قشیریه / ۳۱۱ و نیز تذکره الاالیاء / ۶-۳۴۵
همچنین شیخ عطار، پس از نقل برخی دستورهای شرع ناپسند «ذوالنون مصری» خطاب

۲۱. او را ادالاجاب ۶۹/
۲۲. سوره کهف/ آیات ۸۲-۶۰: البته در قرآن کریم سخن از «بندهای از بندگان» خداوند است که مشمول رحمت خداوندی است و از خود خداوند دانش آموخته است، بنابراین به نام «خضر» تصریح نشده است.
همچنین برای استاد عارفان به این داستان، نگاه: ترجمه رساله قشیریه / ۵۸۴-۵؛ کیبای سعادت ۲/ ۳۴: عوارف المعارف / ۱۶۴؛ مرصادالعباد / ۲۲۷ و ۲۳۶ و ۱۲۶؛ متوی معنوی، دفتر یکم/ آیات ۷۲-۲۹۶۹-۲
۲۳. در اینجا به فهم کهن از نظریه صدق مبتنی بر مفهوم انطباق یا تناظر استناد شده است. البته این فهم کهن عینیت و پُر خلل است، اما به نظر می رسد که نظریه صدق «الفرد نارسکی» - منظر دان مجاری الاصل - مفهوم مطلق با عینی صلق را تصحیح و احیا کرده باشد. به هر جهت در این مقال هر دو روایت نظریه صدق، وافعی به مقصود به نظر می رسند، از اینرو مسامحتاً به همان فهم مانوس و رایج استاد شده است.
۲۴. متوی ۲۱۴/۶-۲۰۷
۲۵. کار پاکان را قیاس از خود مگیر
گرچه مانند در نشستن شیر و شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد
کم کسی زابدال حق آگاه شد
همسری با انبیا برداشند
اولیا را همچو خود پنداشند
گفته: اینک ما بشر ایشان بشر
ما و ایشان بسئ خواییم و خور
این نمانند ایشان از غمی
هست فرقی در میان بی منتهی متوی / آیات ۲۶۷-۲۶۳
کیست ابدال؟ آنکه او مبدل شود
خمرش از تبدیل یزدان خل شود متوی ۴۰۰۰/۳
۲۶. احیا، فکر دینی در اسلام / ۵۸-۵۷؛ همچنین برای آگاهی از نظر عارفان درباره «من منزه» به عنوان مثال رجوع شود به: متوی معنوی ۱۳۰۴/۳ - ۱۲۹۸.
۲۷. کیبای سعادت ۱۸-۱۵.
۲۸. رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی / ۱۴-۲۱۳ (برای تفصیل و سیر آرای عارفان و حکیمان مسلمان درباره «عالم مثال» رجوع شود به مقاله دهم همین کتاب تحت عنوان: «فرق تمثیل و داستان رمزی - رؤیا و واقعه - عالم مثال» صص ۲۱۱ - ۱۸۹) .
همچنین: میز بی ۳/ ۵۶۱-۳؛ و نیز مقاله «عالم خیال از نظر احمد غزالی»: نصرالله - پورجوادی نشریه معارف، دوره سوم، شماره ۲، مرداد - آبان ۱۳۶۵.
۲۹. متوی معنوی ۲۹۳۸/۱
۳۰. رجوع شود به یادداشت شماره (۲۳) .
۳۱. نقش او [بازدید و توسعه] شیخ فانی و او شد آینه
غیر نقشی روی غیر آنجای نه
گرگسی [تو ای مرید] تُف سوی زوی خود کنی .
ور زنی بر آینه بر خود زنی
ور بینی زوی زشت آن هم تویی
ور بینی عیبی و مریم تویی
او نه اینست و نه آن او ساده است
نقش تو در پیش تو نهاده است. متوی ۲۲۳/۴-۲۱۴۰
امتحانش گرگسی در راه دین
هم تو گردی مُتخَن ای بی یقین متوی ۲۷۵/۴
۳۲. الاصول المشروءه / ۱۳۱؛ همچنین درباره اینگونه تبیین های غایت انگارانه رجوع شود به:
احیای فکر دینی در اسلام / ۶۶-۶۵ و نیز: علم و دین / ۳۷۲
۳۳. رجوع شود به: متوی / ۱۸۹۲/۲، ۱۸۰-۸۳/۲، ۱۵/۳-۲۴۱۴.
۳۴. متوی ۲۹۷۴/۱.