

چگونگی و مؤلفه‌های شناخت، در عرفان اسلامی

حسین شکرابی*

چکیده

شهود قلبی همچون عقل و تجربه از راه‌های حصول معرفت است، عرفا با طرح مفهوم مکاشفه می‌گویند که برای فهم حقایق، امکانی و رای عقل وجود دارد که تنها به واسطه آن می‌توان هویت و حلدانی هستی را دریافت. گزارشی که عارف از حال خود در مقام شهود وحدت به دست می‌دهد معمولاً در صورت، گزاره‌هایی متناقض‌نماست و منطق‌ناپذیری از مواردی است که در حوزه شناخت‌شناسی عرفانی مورد توجه قرار دارد.

همچنین باطن‌گرایی به معنای قائل شدن به باطن و حقیقت برای امور و در پی فهم آن برآمدن، نیز ذوقی بودن به مثابه یکی از ویژگی‌های اصلی روش‌شناسی عرفانی، همچنین ابتدا بر شریعت همراه تبیین طریق و ضوابط سلوک عملی را می‌توان از ویژگی‌های عرفان اسلامی برشمرد.

واژگان کلیدی: شهود، مکاشفه، ذوق، وحدت، باطن، معرفت، قلب، عقل.

* پژوهشگر گروه عرفان، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

شناخت عرفانی در تاریخ فلسفه از جایگاه خاصی برخوردار است، در میان فلاسفه قبل از سقراط مخصوصاً فیثاغوریان متأثر از عقاید اورفای و به تبع ایشان در آرای افلاطون غلبه وجه شهودی و عرفانی مشهود است. (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۴۰)

در عرفان اسلامی اگرچه به‌طور خاص کمتر به موضوع شناخت‌شناسی عرفانی پرداخته شده؛ اما جای جای متأثر عرفانی آکنده از مطالب و اقوالی است که در آنها به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم به ماهیت شناخت عرفانی اشاره گردیده است. از نگاه ذوالنون مصری (۲۴۶م ق) معارف به سه بخش شناخت نقلی، معرفت نظری و معرفت صوفیانه دسته‌بندی می‌شوند:

معرفت نقلی: عامهٔ مسلمین بدان اهتمام دارند و سرمایهٔ ایمان آنهاست و به معنای اعتقاداتی است که مؤمنانه پذیرفته شده است؛

معرفت عقلی (نظری): خاص فلاسفه و علم است و به معنای ابزار معرفت فلسفی و علمی عقل جزئی است؛

معرفت صوفیانه: این معرفت اختصاص به متصوفه دارد؛ یعنی کسانی که خدا را با دیدهٔ دل (قلب) مشاهده می‌کنند.

ذوالنون برترین نوع شناخت را معرفت قلبی و رؤیت حق با دیدهٔ دل می‌داند. (نیکلسون، ۱۹۶۹م: ۷)

معرفت نزد عرفا از نوع شناخت ذوقی و کشفی است. اینکه کشف چیست و مدلول لفظ مکاشفه کدام است، بحثی است که ناچار به ورود در آن هستیم: کشف (مکاشفه) از اصطلاحات عرفانی است، در عرفان الفاظ مشاهده، محاضره و مکاشفه تقریباً به یک معنای به‌کار می‌رود. قشیری (۴۶۵ق) مکاشفه را از محاضره برتر نهاده، مشاهده را به‌عنوان مرتبه‌ای برتر از این دو ذکر می‌کند. صاحب محاضره تحت هدایت عقل است، صاحب مکاشفه عملش او را ارتقا می‌بخشد و به حق نزدیک می‌کند و صاحب مشاهده معرفتش او را محو (شهود حق) می‌دارد. (۱۳۱۹: ۱۰ و ۴۳)

قیصری (۷۵۱ق) می‌گوید: «کشف در لغت رفع حجاب است.» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۵۴۳)

و از نگاه عرفا عبارت است از اطلاع بر ماورای حجاب از معانی غیبی و امور خفیه. کشف یا معنوی است یا صوری، مراد از کشف صوری اموری است که در عالم مثال است و به دو طریق مشاهده یا شنیدن صور ارواح و انوار روحانی اتفاق می‌افتد. (همان: ۵۴۳)

کشف معنوی نیز عبارت است از ظهور معانی غیبی و حقایق عینی. (همان: ۵۵۲) سیر روح در مطالعه امور غیبی و ظهور حقایق محصول غلبه ذکر است که به الهام و بدون فکر و در حال خلسه (بین خواب و بیداری) برای انسان رخ می‌دهد. مکاشفه حالتی است که برای اولیای خدا و بر اثر ریاضت و تقرب به درگاه الهی پدید می‌آید.

عرفا مکاشفه را به دو قسم ربانی و شیطانی تقسیم نموده و تنها نوع ربانی آن را ارزشمند دانستند. (همان: ۳۹-۶۲۸)

نکته دیگر آنکه اصولاً همه عرفان حول مفهوم کشف سامان پیدا می‌کند؛ چنان‌که بسیاری از واژه‌ها که در اصطلاحات اهل عرفان طرح می‌گردد، به طور مستقیم یا غیرمستقیم با آن مرتبط است. کرامت، ذوق، سکر، فنا، حضور، قرب و... از لوازم کشف و سر، روح و نفس به‌عنوان محل کشف مطرح می‌گردند، همچنین کشف یکی از مراتب معرفت، حکمت و بصیرت است. ممارست در ذکر و فکر مؤدی به مکاشفات (کشف) می‌گردد.

الهام و یقین اصطلاح دیگری برای آن هستند و اساساً کشف از مراتب یقین یا به قول صاحب‌اللمع همان مکاشفه است. (سراج، ۱۹۶۰: ۱۰۲) طاعات فرنگی
تجلی، تخیلی، تصفیه، حجاب، همچنین برخی واژه‌ها مانند: مشاهده، محاضره، معاینه، لوائح، طوابع، رؤیت و... به مفهوم مکاشفه دلالت دارند.

گزاره‌های عرفانی چیزی جز تعبیر عارف از تجربه‌های معنوی خویش نیستند، در حوزه فلسفه دین برخی بدون قائل شدن به تفاوت موجود میان تجارب ضابطه‌مند و تجاربی که لزوماً در نتیجه سلوک دست می‌دهند، چهار ویژگی عمده را برای تجارب عرفانی ذکر کرده‌اند:

۱. تجربه عرفانی توصیف‌ناپذیر است؛ کسانی که در معرض تجارب عرفانی قرار می‌گیرند، برآنند که کلمات ناتوان‌تر از آن هستند که حقایقی را که ایشان دریافته‌اند، منتقل

کنند؛ از این رو توصیفات آنها هرچه باشد برای بیان آن حالت کافی نیست. این توصیفات نه دقیقاً می‌تواند آنچه ایشان دریافته‌اند، گزارش دهد و نه این توانایی را دارد که دیگران را، آن‌چنان‌که باید، با آنچه او دریافته است، آشنا سازد. از این نظر تجارب عرفانی تشابه فراوانی با احساسات پیدا می‌کنند و همچون احساسات حالات بی‌واسطه‌ای هستند که در قالب مفاهیم نمی‌گنجند؛ البته این در حالی است که به‌رغم مشابهت، تجارب عرفانی دقیقاً از سنخ احساسات نیستند؛

۲. تجارب عرفانی معرفت‌بخش است؛ به‌رغم تشابه با احساسات، این تجارب به نوعی خاص از معرفت دلالت می‌کنند و از سنخ بصیرت‌های درونی هستند؛
دو ویژگی دیگر، یعنی زودگذری و انفعالی بودن، در فهم تجارب عرفانی نقش اساسی ندارند. (James, 1985: 302)

در خصوص شناخت عرفانی ملاحظه دو نکته ضروری است: نخست نقد عقل که عرفا همواره ارزش معرفت شهودی را در قبال شناخت عقلی یادآور می‌شوند و دیگری منطقی‌ناپذیری گزاره‌های عرفانی که ذیلاً به این دو نکته خواهیم پرداخت.

۱. نقد عقل

محل کشف قلب است، قلب در مقام مشاهده قرار می‌گیرد و می‌بیند. علی(ع) دیدار خداوند را به‌واسطه مشاهده قلبی میسر می‌داند و ابصارالقلوب را در مقابل دیدگان ظاهری که توان رؤیت خداوند را ندارند، قرار می‌دهد. (امام علی[ع]، [۱۳۵۱: ۵۸۲])

عقل ظاهری توان درک حقیقت را ندارد، حقیقت ادراک مختص قلب است که دارای سعه وجودی است و امکان رسیدن به حقیقت را داراست. انسان به جز عقل امکان دیگری برای معرفت دارد که عبارت است از قلب که محل تجلیات الهی است، عارف آن است که به تجلی می‌فهمد علم او از آن قسم علومی است که در احادیث بدان اشاره گردیده است: علم نوری است که خداوند آن را در دل هر آنکه بخواهد، می‌تاباند. (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۲۵)

ابزار اصلی انسان برای فهم، عقل اوست. نسبت فهم عقلانی با ادراک قلبی همواره مورد سؤال است. آیا بین عقل و قلب تباین ذاتی حاکم است یا ادراک شهودی مرتبه‌ای عالی‌تر

از فهم عقلانی است، ابن عربی (۵۶۰ ق) از این که خداوند قرآن را ذکر می‌داند برای صاحب قلب و اینکه در حدیث قدسی می‌فرماید: زمین و آسمان گنجایش مرا ندارند، بلکه تنها قلب بنده مؤمن من گنجایش ظهور مرا داراست، محل معرفت الهی را قلب انسان می‌داند. عقل و قوای دیگر محدود و مقیدند و این تنها قلب است که همواره پویا و در حال دگرگونی است و اساساً تسمیه آن به قلب نیز به واسطه همین تحول و تقلب دائمی اوست؛ چنان که در حدیث آمده: «قلب مؤمن بین اصبعین (دوانگشت) خداوند رحمان است، آن را آن چنان که خواهد متحول سازد». قلب با دگرگون شدن تجلیات، دگرگون می‌شود؛ یعنی توانایی و امکان شهود حق در همه مظاهر را داراست، در صورتی که عقل در چارچوب خاصی می‌اندیشد و درمی‌یابد. قلب امکانی است و رای طور عقل که همه انسان‌ها لزوماً از آن بهره‌مند نیستند؛ چنان که در قرآن کریم به این نکته تأکید شده است که: «لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷)، معرفت خداوند که از جانب خود او به انسان افزوده می‌شود، جز از طریق قلب تحقق نمی‌پذیرد و عقل هم چنان که از فکر علم را می‌پذیرد، از قلب نیز قبول دانش می‌نماید. (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۸۹)

به طور کلی امهات مطالبی که عقل به واسطه آنها معرفت پیدا می‌کند، عبارتند از: مطلب هل، مطلب ما، مطلب لم و مطلب کیف، و از میان اینها مطلبی نیست که بتوان نسبت به خداوند از طریق آن علمی پیدا کرد. (همان: ۹۳) پرسش از چیستی، مقدار و چگونگی خداوند بی‌معناست. عقل از راه دلیل نمی‌تواند به معرفت خدا نائل شود؛ بلکه تنها نسبت به وجود، وحدت و معبودیتش تصدیق می‌نماید. در واقع معرفت به خداوند از طریق عقل، شناختی سلبی است و این به چیزی منجر نمی‌شود، مگر نفی آنچه در ماسوی موجود است.

از دیگر سو عقل ستیزی برخی متصوفه قابل نقد است. حداقل این است که برای توضیح معارف شهودی چاره‌ای جز بیان عقلانی نیست، هم از این روست که معانی کشفی در عرفان نظری چهارچوبی عقلانی یافته است؛ عقل از حیث فکر (ادراک) محدود است، نه از حیث قبول؛ و استعداد قبول عقل را حدی نیست. ابن عربی می‌گوید: «عقل مواهب و معارف الهی را به طور نامحدود پذیر است و اگرچه ممکن است امری را به اقتضای فکر

محال بدانند؛ ولی اذعان به این دارد که آن امر از جهت نسبتش به خداوند محال نیست. (همان: ۴۱)

عارفان حقیقی عداوتی با عقل، حتی عقل جزوی نداشته، بلکه معتقد به حفظ حدود و توجه به غایت آن بوده‌اند. حارث محاسبی (عارف قرن سوم هجری و م ۲۴۳ق)، عقل را غریزه‌ای می‌دانست که معرفت به واسطه آن تکون می‌یابد. (محاسبی، ۱۴۲۱ق: ۱۷۱-۱۶۹) درباره وجه تسمیه فهم به عقل می‌گفت: «انسان آنچه را که می‌فهمد به وسیله عقلش ضبط و مقید می‌کند، همچنان که گفته می‌شود: بعیر (بچه شتر) پایش بسته شد. (همان: ۱۷۲) محاسبی در آثار خویش براساس موازین عقلی و منطقی سخن می‌گفت و به سایرین نیز توصیه می‌کرد که تحت تأثیر حب و بغض، گرفتار عواطف و احساسات کور نشوند. حب و بغض چون از اندازه خارج شود، موجب از بین رفتن اعتدال گشته، عقل را فاسد و تباہ می‌کند و سرانجام امر باطل را همچون حقیقت می‌نمایاند. (همان: ۱۸۳)

در احیاءالعلوم نقل شده که حارث محاسبی در تعریف عقل می‌گوید: «عقل غریزه‌ای است که انسان را مستعد برای دریافت علوم نظری می‌نماید و تو گویی نوری است که در قلب می‌تابد و به وسیله آن قلب آماده ادراک می‌شود.» (غزالی، ۱۴۲۶ق: ۸۱) می‌خواهیم بگوییم که عقل همیشه و به‌طور مطلق نزد صوفیه مذموم و مردود نبوده است. غزالی (م ۵۰۵ق) در احیاءالعلوم پس از تبیین حقیقت عقل، اقسام آن و بیان تفاوت نفوس در بهره‌مندی از عقل، نکوهش آن به وسیله عارفان را به این دلیل می‌داند که مردم کلمات عقل و معقول را در معنای مجادله و مناظره و دلایل نقض آوردن و الزامات منطقی که در اصطلاح به آن علم کلام می‌گویند، به‌کار می‌برند. ایشان به دلیل تداول زبانی و رسوخ در قلب قادر نیستند تفاوتی بین عقل با مجادله و معارضه بگذارند و بدین سبب عقل را از آن جهتی که خود می‌پندارند مذمت می‌کنند؛ اما چگونه می‌توان نور بصیرتی را که به وسیله آن خداوند متعال و صدق دعوی رسولانش دانسته می‌شود، مذمت کرد، درحالی که خداوند تعالی او را می‌ستاید و اگر عقل مذمت شود، پس از آن چه چیز قابل ستایشی باقی خواهد ماند؟ و اگر شرع ستوده دانسته می‌شود، درستی شرع از چه راهی اثبات می‌گردد، آیا از طریق عقلی که خود مذموم است و اعتمادی بدان نیست؟ پس مقصود ما از عقل عین‌البقین

و نور ایمان است که صفتی است باطنی، که به واسطه آن انسان از بهایم متمایز می‌گردد و حقایق امور را بدان درک می‌کند. آنگاه غزالی می‌گوید: «سبب این اشتباهات نادانی کسانی است که می‌خواستند حقایق را براساس الفاظ بفهمند.» (همان: ۸۵) این شاید بدین معناست که غزالی به نوعی زبان را رهن فهم می‌داند کما اینکه سایر عرفا نیز گفتار را حجاب معرفت می‌پندارند.

معرفت، موهبتی الهی در حق انسان است، نه کوشش و تلاش حاصل از قیاس و استقرای عقلانی وی. عارف معتقد است که به آنچه محصول تکاپوی عقل جزوی در ساحت الهیات است، نباید اکتفا و اعتماد نمود؛ بلکه برای دست یافتن به معرفتی مطمئن باید به ساحت تزکیه و تصفیة روح وارد شد و از این رهگذر با تعالی از ساحت عقل جزوی و اتصال به عقل کلی نسبت به عالم هستی نگاه و نظری دیگر یافت. همچنین عقل و حس ضد هم نیستند، بلکه بسیاری از علوم محصول توجه توأم عقلی و حسی نسبت به واقعیات خارجی هستند. کشف و عقل نیز لزوماً در تعارض و تضاد با یکدیگر قرار ندارند و در بسیاری از موارد، اعم از سلوک عملی و مسائل مربوط به جهان‌بینی عرفانی، معتضد و یاور یکدیگرند.

مولوی (ره) صراحتاً به دو گونه عقل اشارت دارد: (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم: ابیات ۱۹۶۹-۱۹۴۵)

۱. عقل مکسبی، یعنی شناختی که انسان در جریان زندگی روزمره و شرایط تعلیمی و تربیتی به آن دست می‌یابد و از رهگذر آموزش‌های متعارف حائز می‌شود و به تعبیر مولوی باعث گرانی (سنگینی) روح می‌شود، آن‌چنان‌که او را از پرواز بازمی‌دارد. آنگاه وی به نوع دیگری از عقل اشارت و آن را بخشش یزدان توصیف کرده، خاستگاه آن را در میان جان انسان می‌داند و می‌گوید که آبی (دانشی) که از این چشمه درون جان انسان جوشش می‌کند، هیچ‌گاه از طراوت و تازگی نمی‌افتد؛ بلکه دم به دم در ساحت قلب و روح می‌جوشد؛

۲. عقل تحصیلی (عقل جزوی، مکسبی ...) همچون جوی آبی است که از خارج خانه وارد و اگر راه آب (حواس ظاهری) به هر دلیلی بسته شود، موجب بی‌نوایی می‌گردد،

سپس توصیه می‌کند به این‌که چشمه معرفت را در درون خویش جستجو کن. مولوی حقیقت عقل را به جز عقل حسابگر جزوی ظاهری می‌داند و برای عقل شأنی و رای آن قائل است چنان‌که صراحتاً می‌گوید: «عقل جزوی عقل را بدنام کرد»؛ (مولوی، ۱۳۷۵: دفتر پنجم، بیت ۶۴) همچنین در داستان فیل‌شناسی در تاریکی، اشاره به تفاوت عقل جزئی و کلی دارد، مردم در مواجهه با فیل هرکدام از اجزای بدن فیل را لمس می‌کردند و نسبت به آن تجربه حسی خویش تعبیری داشته، فیل را عبارت از همان می‌دانستند:

«در کف هریک اگر شمعی بودی / اختلاف از گفتشان بیرون شدی» (مولوی، ۱۳۷۵: دفتر سوم، ابیات ۱۲۷۰-۱۲۶۰)

این شمع، عقل منور به نور الهی و عقلی است که به عقل کلی اتصال پیدا کرده. در اینجا معرفت فرایندی صرفاً نظری نیست؛ بلکه نوعی شدن، تحول و جودی، تخلق و صبغه الهی یافتن است و لازمه آن سفر از خود و ترک تعینات است که نیل به چنین مرتبه‌ای دیده حقیقین به انسان می‌بخشد، آن‌چنان‌که در اجزای وجود او را می‌بیند. تفکر نزد عارف عبارت از همین حرکت و شدن است:

«تفکر رفتن از باطل سوی حق / به جزو اندر بدیدن کل مطلق» (شبستری، ۱۳۶۸: ۷۲۷) و به‌واسطه او همه مراتب را می‌شناسد.

«اول ز تحت و فوق وجودم خبر نبود / در مکتب غم تو چنین نکته‌دان شدم» (حافظ، ۱۳۷۳: ۲۴۸)

۲. منطقی‌ناپذیری

همه گزاره‌های عرفانی لزوماً منطقی‌ناپذیر نیستند؛ مثلاً اگر عارفی گفت که من نور پروردگارم را دیدم، آیا این سخن مدلولی متناقض دارد. افزون بر این آنچه در حوزه اخلاق و سلوک عرفانی بیان می‌شود، آیا متضمن مفاهیم متناقض است؟ حقیقت این است که ایراد تناقض تنها متوجه مشاهدات وحدت وجودی است، نه همه مکاشفات عرفانی، و منشأ بیاناتی از این دست، شهود وحدانی است: همه چیز را در یک چیز مستهلک و فانی دیدن؛

اما همه چیز را یک چیز دیدن به معنای تساوی واحد و کثیر و مستلزم تناقض است، به لحاظ عقلی هیچ چیز در عین کثرت نمی‌تواند واحد باشد، مگر آنکه این یک چیز دیدن را به گونه‌ای توجیه کنیم؛ اما هر توجیهی لزوماً عقلانی و از سنخ فلسفه است؛ درحالی‌که بیان عارف ماهیتی شهودی و عرفانی داشته، از ساحت دیگری از ادراک حکایت دارد. برخی معتقدند که اظهار و پذیرفتن گزاره‌های عرفانی متضمن نقض قوانین منطقی است، همچنین افراد دیگر قائلند که این تناقضات صوری و ناشی از نحوه بیان است و با دقت‌های ادبی و منطقی از جمله فرق نهادن بین معانی مختلف الفاظ قابل رفع و رجوع هستند، بیشتر مردم نیز تمایل دارند که تحت تأثیر غلبه نگرش علمی، این قسم دوم را بپذیرند؛ اما حقیقت این است که حالات عرفانی ذاتاً فراتر از ادراک عقلانی و منطقی به مفهوم متداول آن هستند. به بیان دیگر می‌توان گفت که بیانات عارفانه در ساحت عقل مفهومی متناقض به نظر می‌آید که اگر در نحوه ادراک ترقی و تعالی حاصل شود و به وادی عقل شهودی راه یابد، آنگاه پذیرش کلام عارفان دشوار نخواهد بود. (استیس، ۱۳۶۷: ۱۷۹)

در عرفان اسلامی با نمونه‌های بسیاری از بیانات نامتعارفی که با مبانی متعارف عقلی یا شرعی قابل توجیه نیست، مواجهیم و از دیرباز عارفان و علاقه‌مندان به عرفان، کوشش‌هایی در جهت توضیح و تحلیل این سخنان به عمل آورده‌اند که از آن جمله روزبهان بقلی شیرازی مشهور به شیخ شطاح (م ۱۰۶۶ق) است که در این موضوع کتابی موسوم به شرح شطحیات تألیف نموده است. (م ۱۰۶۶ق) است که در این موضوع کتابی دعاوی غریبی که در کلمات امثال ابوبکر شبلی (م ۳۳۴ق)، حسین ابن منصور حلاج (م ۳۰۹ق) و بایزید بسطامی (م ۲۶۱ق) به چشم می‌خورد، نیز نمونه‌هایی از سخنان منطوق‌ناپذیر است.

مفهوم خلأ و ملأ یعنی پر بودن و درعین‌حال تهی به نظر آمدن عالم از خدا، به مثابه مفهومی متناقض‌نم است و عرفای ملل در بیان مشاهدات عرفانی خویش بدان اشارت دارند، در این خصوص نظامی (م ۶۰۸ق) می‌گوید:

«ای محرم عالم تحیر/ عالم ز تو هم تهی و هم پر» (نظامی، ۱۳۴۳: ۲)

در دیوان شمس نیز با موارد بسیاری از سخنان شطح‌آمیز مواجهیم که مولوی (م ۶۷۲ق)

در ضمن سروده‌های خویش اظهار نموده است:

«وه چه بی‌رنگ و بی‌نشان که منم / کی بینم مرا چنان‌که منم»، الخ / (مولوی، ۱۳۵: ۷۹)

مؤلفه‌های معرفت‌شناختی

۱. باطن‌گرایی

این‌که عالم ظاهر و باطنی دارد، مابه‌الاشتراک همه عرفان‌هاست. عرفان مبتنی بر قول به باطن است، عرفا همه نمودهای عالم را دارای باطن می‌دانند و سلوک را حرکت از ظاهر به باطن. اساس تلقی عرفانی از هستی مبتنی بر این است، که در پس ظواهر عالم، باطنی است. عالم به‌طور کلی و حتی در جزء جزء خود مظهر حقیقت وجود است و بطون خداوند در عالم از شدت ظهور اوست:

یا من هو اخفی لفرط نوره / الظاهر الباطن فی ظهوره (سبزواری، ۱۳۶۹: ۴)

همه شأن ماسوا در آیه بودن خلاصه می‌شود و جهان به‌طور کلی نشانه‌ای است بر وجود خداوند متعال «و فی کل شیء له آیه» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۲) در هر چیز نشانه یا ظهوری است از آن حقیقت باطنی؛ فهم این‌که هر چیز چه مظهري از حقیقت است، وجهه همت عارف است، به عبارت بهتر عارف می‌کوشد تا خدا را در هرآن‌چه می‌نگرد، بیابد.

در اینجا نکته قابل ذکر این است که در عرفان اعتقاد به وجود خدا پیشینی است؛ به دیگر سخن سالک پیشاپیش می‌پذیرد که جهان را آفریدگاری است، آنگاه در پی این برمی‌آید که آنچه را به‌صورت ایمانی و اعتقادی پذیرفته، شهود نماید؛ مانند آنکه در قرآن آمده است که ابراهیم(ع) از خداوند پرسید: «چگونه مرده‌ها را زنده می‌کنی؟» و خداوند در جواب وی فرمود: «آیا ایمان نداری؟» ابراهیم(ع) گفت: «آری، اما می‌خواهم قلبم آرام گیرد.» پس خداوند دستوری به او داد تا اجزای چهار پرنده را پس از ذبح در هم آمیخته، چهار قسمت نموده و هر قسمت را بر فراز کوهی نهد و آنگاه به امر الهی اجزای هرکدام را به هم پیوست و چهار پرنده احیا گشتند. (بقره: ۲۶۰) مدعای عارفان نیز چیزی بیش از این نیست؛ بدین معنا که آنها می‌خواهند چیزی را که بدان ایمان دارند، مشاهده کنند و از این رهگذر اطمینان قلبی یابند.

سلوک محتاج همت و اراده‌ای است که مبنای اعتقادی دارد، حال به قول ابن‌سینا چه این اعتقادات از راه استدلال به دست آمده یا این که صرف عقیده و ایمان باشد. آنگاه پس از این ایمان سعی در ثبوت آن به نحو شهودی؛ ابتدا باید به چیزی ایمان داشت، سپس در پی شهود آن برآمد. در واقع نسبت به کسی که ایمان ندارد، شهود بلاموضوع است، حرکت در هر مسیری و به طرف هر مقصدی پس از تصدیق به این است که اساساً چنان مقصدی وجود دارد. قائل شدن به بطن داشتن معارف تنزیلی و تعلیمات اولیای الهی از نکاتی است که نسبت به آن تأکیدات مکرری وجود دارد، تا آنجا که بنا بر مفاد روایات، قرآن کریم دارای هفت تا هفتاد بطن است، همچنین سخن و سیره پیامبر (ص) و ائمه (علیهم‌السلام) نیز دارای ظاهری و باطنی است.

قائل شدن به شئون باطنی پیش فرضی است برای هرگونه توجه معنوی و اشراقی، قدما حکمت را علم به حقایق اشیا به قدر طاقت بشر می‌دانستند.

حقیقت شیء همان باطن شیء است که در پس پرده پدیدار پنهان گشته، بنابر این تعریف، حکمت عبارت است از خرق حجاب و رسوخ به باطن؛ بلکه حکمت عین تفکر باطنی است. حکیم آن است که معرفتش در پدیدار متوقف نمی‌ماند، از ظاهر به باطن می‌رود و از این رو راسخ در علم است و رسوخ در علم ذومراتب است. حکیم مطلق خداوند است، آنگاه پیامبران و اولیای او؛ و حکما نیز به آن نسبت که به حقیقت ولایت معرفت یابند؛ چنان که در تفسیری شیعی حکمت عبارت دانسته شده از معرفت امام معصوم (ع) که مظهر ولایت الهی و مصداق انسان کامل است. (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۲۷۶)

تشیع و عرفان از آن رو که هر دو قائل به ولایت بوده و آن را باطن و حقیقت دین می‌دانند، باطنی هستند؛ اما عرفان عبارت است از سلوک راه ولایت و طریق باطن. به عقیده عارف می‌توان به قدر استعداد به حقیقت ولایت و باطن وجود تقرب حاصل کرد. از نظر عارف، اطوار و منازل سلوک تا مقام وصول، مسیری است در جهت نائل شدن به مقام ولایت.

عرفان سیر از ظاهر به باطن و مقصود حکیم معرفت حقیقت اشیاست، عرفان و حکمت دو ساحت جدای از هم نبوده، بلکه به یک مقصود عنایت دارند، همچنین می‌توان گفت که

عرفان برترین مراتب حکمت است.

سهروردی حکمت را به حکمت بحثی و حکمت ذوقی یا کشفی تقسیم می‌کند؛ (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۲ و ۱۱) حکمت بحثی آن است که از طریق استدلال، تصور و تصدیق حاصل شده و نهایت آن علم‌الیقین است؛ یعنی بالفرض که به صورت و ماده استدلال خللی وارد نباشد، یقین منتج از آن از سنخ یقین علمی است و در مقابل آن، یقین عینی و حقیقت یقین که نوع برتری از حکمت به آن دلالت می‌کند که عبارت است از معرفت شهودی و کشفی.

۲. ذوقی بودن

این‌که عالم ظاهری دارد و باطنی، گزاره‌ای است هستی‌شناسانه؛ اما این‌که راه معرفت و رسوخ به آن باطن چیست؟ موضوعی است معرفت‌شناختی.

عرفان به لحاظ روش، ذوقی است بدین معنا که فهم آن مطلقاً موقوف به ذوق و قریحه‌ای خاص است و اصولاً لازمه موفقیت در هر رشته‌ای، داشتن استعداد و قابلیت متناسب با آن فن است.

آشنایی در اثر سنخیت پدید می‌آید، همچنین هرکس به هر آنچه موافق طبع خود باشد، توجه پیدا می‌کند.

آشنا، محرم و تعابیری از این دست که در عرفان بر آنها تأکید می‌شود، عموماً عبارت دیگری برای شخص باذوق هستند، آشنا در نزد حافظ کسی است که ذوق عرفان داشته باشد و آنکه ذوق ندارد، نامحرم است حتی اگر ملبس به لباس اهل عرفان باشد:

«چه جای صحبت نامحرم است مجلس انس / سر پیاله بپوشان که خرقه‌پوش آمد»

(حافظ، ۱۳۷۳: ۱۳۶)

ذوق نیز اکتسابی نیست، بلکه کششی است که طبیعتی خاص را می‌طلبد: «ذَلِكَ فَضْلُ

اللّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» (مائده: ۵۴).

ابن عربی (۶۳۸ق) در مقدمه فتوحات پس از توضیح علوم عقلی می‌گوید: «قسم دوم از علوم، علم احوال است که جز به واسطه ذوق فهمیده نمی‌شود، قابل تعریف نیست و

امکان اقامه دلیل برای آن وجود ندارد. علم به شیرینی عسل، تلخی صبر، لذت زناشویی، عشق، وجد و شوق از اموری است که تنها با اتصاف و چشیدن طعم آنها قابل درک است. وی پس از آن مرتبه‌ای والاتر از علم را تحت عنوان علوم الاسرار توضیح می‌دهد که مختص انبیا و اولیا بوده، دانشی است که حاصل دمیدن روح القدس در سینه ایشان است. (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱)

قیصری (م ۷۵۱ق) در شرح فص هودی، ذوق را ادراک وجدانی و کشفی می‌داند، نه برهانی و کسبی یا صرف ایمان مؤمنانه و تقلید، روش استدلالی و تقلید ایمانی اگر چه به حسب مراتبشان معتبرند، لیکن پایه آنها به مرتبه علوم کشفی نمی‌رسد: ولیس الخبر کالمعاینه. (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۱۶)

در تعبیری دیگر، ذوق در لسان عرفا بدین معنی است که سالک اسمی از اسمای الهی را ادراک کند، آن چنان که مظهر آن اسم گردیده و بدین واسطه در آنچه می‌خواهد، تصرف کند. مثلاً عیسی (ع) واجد دو اسم شریف محیی و شافی بود؛ مردگان را احیا می‌کرد و اکه و ابرص را شفا می‌داد، این حالت غیر از دریافتن مفهومی است و عالم به مفاهیم غیر از آن است که بنا بر اصطلاح اهل عرفان حقایق اسمای وجودی را چشیده باشد. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۷)

یکی از اهل معرفت گوید: «به فارسی ذوق، چشیدن بلکه دارا بودن است و دارایی غیر از دانایی به مفاهیم است که سیره علمای اعلام بر آن جاری است، سعی کن که علاوه بر دانایی دارایی تحصیل کنی که: «وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (همان: ۸)

۳. شریعت‌مداری

نکته دیگری که ذکر آن ضروری به نظر می‌آید، این است که حکمای اسلام شهود مطلق (غیرمقید به شرع) را اشراق، و شهود مقید به شرع را عرفان می‌نامیدند. (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۲-۳۸) با توجه به این تعریف که مبتنی بر دیدگاه سنتی است، اساساً تعبیر عرفان غیردینی بی‌وجه است؛ زیرا عرفان همواره عبارت است از شهودی که در چارچوب شرع تعریف و به محک شرع سنجیده شود، در سنت عرفانی اسلام هر شهودی معرفت‌زا نیست؛ بلکه تنها

شهودی را می‌توان تصدیق کرد که مؤید به نصوص دینی بوده یا حداقل با مبانی شرع تعارضی نداشته باشد؛ البته ملاک تعارض نداشتن، لزوماً دیدگاه‌های خاص فقهی و کلامی نیست که از فرو کاستن دین به شئون ظاهری نتیجه می‌شود و به هر روی ملاک صحت یافته‌های باطنی به تعبیر عرفا، کشف اتم محمدی(ص) است که در قرآن کریم و سنت آن بزرگوار ظهور یافته و در قول و سیره معصومین شیعه(ع) نیز استمرار پیدا کرده است. ابن عربی می‌گوید: «کشف اتم از آن پیامبر(ص) است، او چیزهایی مشاهده می‌کند که ما نمی‌بینیم و به امری آگاه است که اهل الله بدان عمل کرده و آن را صحیح و درست یافتند.» (ابن عربی، ۱۳۳۸ق: ۱۴۷)

عرفان چه در مقام تعریف و چه در مقام تحقق، ذیل دین قرار دارد؛ زیرا به لحاظ تعریف عبارت است از شهود مقید به شرع و در مقام تحقق نیز دین دارای ابعاد گوناگونی است که یکی از آنها بعد عرفانی است. به دیگر سخن، دین یک حقیقت است که به اعتبار فهم عقلانی، کلام و فلسفه الهی و به اعتبار بیان احکام جزئی، فقه و به اعتبار کشف و ذوق، عرفان نام می‌گیرد. در واقع دخالت دادن عقل در فهم دین منجر به پیدایش فلسفه دینی، کلام و فقه می‌شود. غلبه روش عقلانی در فلسفه نیاز به توضیح ندارد، کلام بیان مستدل اصول عقاید است و فقه فهم مقاصد شارع بر مبنای اصول استنباط؛ در همه این موارد، متعلق فهم، یعنی نصوص دینی، یکی است که در فلسفه، کلام و فقه بر اساس موضوعات، مسائل و غایات صورتی خاص می‌یابد. این علوم به‌رغم غایات متفاوت مبتنی بر مبانی عقلی هستند. عرفان بر مبانی کشفی استوار و تنها در مقام تعبیر به بیانی عقلانی و گاه نزدیک به فلسفه توضیح داده شده است. در عرفان ماده شهود نصوص دینی است.

در واقع سخن و سیره شارع در نسبت با عرفان، فلسفه، کلام و فقه یکسان است، یک حقیقت است که از دو منظر عقلی یا کشفی (ذوقی) نگریسته می‌شود. اطلاق لفظ عارف بر پیامبر(ص) رواجی ندارد، اولیای دین عارف، فیلسوف، متکلم یا فقیه به معنای رایج نیستند، شاید از آن‌رو که به‌درست و در تلقی عموم فوق این مراتبند؛ بلکه کوهسار حقیقتی هستند که سیل‌های معارف از ایشان جاری است: «ینهدر عنی السیل و لایرقی الی الطیر» (امام علی[ع]، ۱۳۵۱) به دیگر سخن، شأن اولیای دین فوق عرفان است چنان‌که خود دین به

لحاظ ماهوی مرتبه‌ای بالاتر از عرفان، نیز فوق کلام، فقه و سایر معارف است با این تفاوت که فرایند ادراک در عرفان سنخیت بیشتری با ادراک انبیا دارد تا رشته‌های دیگر معارف. سید حیدر آملی (م ۷۸۲ق) علوم اهل الله را به مقتضای ذات، صفات و افعال، همچنین امر، قدرت و اراده مبتنی بر شریعت، طریقت، حقیقت و صادر از مقام نبوت، رسالت و ولایت منقسم به اشکال ذیل می‌داند:

۱. وحی که اختصاص به پیامبران الهی دارد، درعین حال به‌طور عام شامل آسمان و زنبور عسل هم می‌شود؛
 ۲. الهام، که منحصر به اولیا و اوصیاست، اگرچه مشایخ و عرفا نیز از آن بهره‌ور هستند؛
 ۳. کشف، که مختص اهل سلوک است و برای دیگران نیز رشحاتی از آن وجود دارد.
- نگاه تثلیثی سید حیدر به علم، معلومات را هم دربرمی‌گیرد.

از نگاه او معلوم یا واجب است یا ممکن است یا ممتنع؛ و براساس تقسیمی دیگر، حق، انسان کبیر و انسان صغیر که هرکدام از این اقسام نیز به نوبه خود مراتبی سه‌گانه را حائز هستند. (آملی، ۱۳۷۵: ۴۵۳-۴۴۳)

کسانی که در پی تبیین عرفانی نوینی براساس آموزه‌های اهل بیت(ع) هستند، نخست باید مدخلیت کشف و ذوق (روش عرفانی) را در فهم معارف بپذیرند، همچنین باید بپذیرند که نصوص دینی اعم از کلام خدا و سنت و سیره اولیای دین(ع) دارای باطنی است، آنگاه فهم ذوقی و کشفی معارف اهل بیت(ع) را وجهه همّت خود سازند، سپس تعبیر خود را از آنچه در این مسیر یافته‌اند، با بیانی عقلانی توضیح دهند. چنین کسانی ممکن است بگویند که ما تنها درصدد استقصا و دسته‌بندی آموزه‌های روحانی و معنوی اهل بیت(ع) هستیم و نمی‌خواهیم از خود اظهارنظری داشته باشیم. در جواب ایشان باید گفت که ملاک جدا کردن آموزه‌های معنوی و غیرمعنوی چیست؟ همه آنچه از اولیای دین (علیهم‌السلام) رسیده، وصف معنوی و روحانی دارد، ایشان هیچ‌گاه از موضع ظن و گمان چنان‌که مقتضی نگاه عقلی است، سخن نمی‌گویند، بلکه کلام آنها حتی در بیان جزوی‌ترین امور هم نتیجه شهود نفس‌الامر و حاق واقع است.

درواقع عرفان اهل بیت (علیهم‌السلام) تلقی عرفانی ما از آموزه‌های ایشان است.

همان طور که نمی‌توان گفت که معصوم (ع) در مقام بیان ابعاد فقهی دین (شریعت) از اصول استنباط مدد جسته، نمی‌توان معارف او را محصول طی مراحل و انجام ریاضات و اعمال متداول در حوزه عرفان عملی دانست و البته این به معنی بی‌عملی و نفی عبادات شاق و زهد بی‌مانند از ایشان نیست؛ بلکه بدین معناست که عمل در افق وجودی معصومین (علیهم‌السلام) معنای دیگری می‌یابد و طی مراحل استکمالی در ایشان به‌گونه‌ای دیگر سوای آن چیزی است که در میان عرفا مرسوم است.

۴. تبیین طریق

در فرهنگ مسیحی اغلب از عرفان تعبیر به میستیسیم (Mysticism) می‌شود. در مسیحیت دامنه استعمال میستیسیم آن‌چنان وسیع است که هرگونه رازوری را شامل شود. اظهارات اسرارآمیز و رمزآلود و هرگونه حال و هوای غیرعادی را می‌توان عرفانی دانست، از این رو حتی حالاتی که در اثر استعمال مواد توهم‌زا ایجاد شود، نیز به نوعی میستیسیم خوانده می‌شود. در واقع میستیسیم عبارت است از هرگونه انفعال احساسی و عاطفی. میستیسیم لزوماً طریقت مشخصی نیست یا بر طریقت مشخصی دلالت نمی‌کند، راه نشان نمی‌دهد و بر نتایج مشخصی نیز پافشاری نمی‌کند. مهم‌تر این‌که لزوماً منتج به معرفت نمی‌شود و حداکثر وصف مجموعه‌ای از حالات معنوی است. اکنون سؤال این است که آیا عرفان متناسب با دعاوی اشخاص تنها مجموعه‌ای از حالات معنوی یا در میان متدینین، تجارب دینی است؟ با کمی توجه درمی‌یابیم که در فرهنگ اسلامی، آنچه طی قرون متمادی به‌عنوان عرفان نضج گرفته و تبیین گشته است، تنها مجموعه‌ای از حالات معنوی و انتزاعی نیست؛ بلکه احوال و وارداتی است که در جهت مشخصی سامان داده شده‌اند. راه عرفان برای عارف مسلمان مسیری است که منازل آن به‌روشنی تبیین گشته و اگرچه به نسبت افراد تمایزی در آن وجود دارد، به‌طور کلی دارای تعریفی روشن با موضوعات و مسائلی مشخص است و غایتی برای آن در نظر گرفته شده که عبارت است از معرفت که آن هم نتیجه سلوک و حائز مراتب شریعت، طریقت و حقیقت است. کتاب‌هایی که در موضوع منازل سائرین (مراحل سلوک) به رشته تحریر درآمده‌اند، به‌روشنی حکایت از این

دارند که جهدی وجود داشته که طریق الی... مسیری از هرج و مرج پیراسته باشد و حدود دواعی معلوم گردد تا اوهام و تمایلات نفسانی به جای حقیقت نشینند.

چیتیک (پژوهشگر برجسته معاصر) در مقاله‌ای تحت عنوان میستیسیم در اسلام (Mysticism in Islam)، به دنبال نقل گفتار راسل در خصوص تعارض عرفان با منطق، به توضیح درباره اصطلاح میستیسیم و مدلولات آن می‌پردازد و تصریح می‌کند که در نوشته‌هایش در زمینه عرفان اسلامی از به‌کار بردن لغت میستیسیم شدیداً احتراز دارد.

چیتیک معتقد است برای میستیسیم متناظری در زبان‌های پیشامدرن اسلامی یافت نمی‌شود و کاربرد این اصطلاح متأثر از سنت مسیحی است؛ درحالی‌که نباید از این واقعیت چشم‌پوشی کرد که اساساً بین اسلام و مسیحیت تفاوت‌های بنیادی زیادی وجود دارد.

دقت نظر در وجوه افتراق موجود میان مفهوم عرفان اسلامی و میستیسیم بی‌سابقه نبوده و پیش از چیتیک در آثار گنون نیز مورد توجه قرار گرفته است. رنه گنون (م ۱۹۵۱م) در کتاب «نگرشی به مشرب باطنی اسلام و دائوئیسم»، با انتقاد به ترجمه تصوف حتی به صوفیسم، از آنجاکه پسوند «ایسم» نشانه چهارچوب و قالبی است که از روشمندی خاصی حکایت می‌کند، به این‌که مکاتب عرفانی اسلام اگرچه در غایت یعنی توحید خداوند متعال، مشترکند؛ اما هر کدام مذاق و روش خود را دارند و در واقع می‌گوید: «تصوف شیوه و منش یکسانی نیست؛ بلکه به‌رغم داشتن جوهری واحد، متناسب با مذاهب و عقاید گوناگون چارچوب و قالب‌های متنوعی در جهان اسلام یافته است». او در خصوص تعبیر میستیسیم ملاحظاتی دارد:

۱. صرف نظر از برخی همانندی‌ها، میستیسیم ویژه مسیحیت است و جز با تسامح نمی‌توان معادلی برای آن در سایر فرهنگ‌ها جست؛
۲. خاستگاه میستیسیم، مشرب ظاهری است و همه رمزی بودن و رازواری آن به ظاهر تحویل می‌شود و غایتی در جهت حصول معرفت حقیقی و شناخت محض برای آن متصور نیست؛

۳. میستیسیم طریقت نیست، فرد میستیک هیچ روشی نمی‌تواند داشته باشد و در آنچه برای وی پیش می‌آید دخالتی ندارد و در برابر آنچه دریافت می‌کند، نیز منفعل است؛

درحالی که مفهوم طریقت حداقل متضمن اراده‌ای است که شخص با اعمال آن در مسیر تعالی حرکت می‌کند. برابر نهادن عرفان و میستیسیم در ادوار متأخر، منشأ سوء تفاهم‌های بسیاری گردیده، کسانی بدون توجه به تفاوت‌های موجود میان تلقی مسلمین از عرفان و مفهوم رایج میستیسیم نقدهای وارد بر آن را به حوزه عرفان اسلام تعمیم داده‌اند.

ترجمه عرفان به «گنوستیسیم» معادل مناسب‌تری به‌شمار می‌رود؛ البته آن هم، دقیقاً مفهوم تصوف را به ذهن متبادر نمی‌سازد، گنون اصطلاح Initiation به معنای تشرف را که دال بر مشرب باطنی و آنچه به‌طور عام تصوف نامیده می‌شود و ناظر بر طریقت و حقیقت است، ترجمه دقیقی می‌داند. (۱۳۷۹: ۳۵) دقتی که در خصوص اطلاق اصطلاح میستیسیم به عرفان اسلامی صورت می‌گیرد، عمدتاً از این روست که بسیاری از سوء برداشتها و نقدهای معاصران مبتنی بر این تلقی است.

نتیجه

وجهه همت عارفان معرفت‌شهودی و شناخت‌قلبی یا مشاهده خدا با دیده دل است. این قسم از معرفت به مرتبه‌ای فراتر از شناخت عقلی و تجربی دلالت می‌کند. کشف سوای مراتب آن حالتی است که در اثر مراقبه، دوام ذکر، ریاضات و تقرب به درگاه الهی پدید می‌آید و عرفان به‌طور کلی مبتنی بر مکاشفه است؛ چنان‌که بسیاری از واژه‌های عرفانی به لحاظ مفهومی در نهایت بدان ارجاع می‌یابند.

در ادبیات فلسفی و دین‌شناسی جدید، مکاشفه ذیل تجارب دینی دانسته می‌شود و توصیف‌ناپذیری و درعین‌حال معرفت‌بخش بودن، از ویژگی‌های عمده آن به‌شمار می‌رود. عرفا از آن جهت که عقل را یارای فهم حقیقت وجود نیست، به نقد عقل می‌پردازند که برخلاف آنچه غالباً پنداشته می‌شود، به معنای نفی عقل نیست؛ بلکه به‌منظور تبیین مراتب و جایگاه آن است. اشارات حارث محاسبی در این زمینه قابل توجه است، همچنین در کلمات غزالی و جلال‌الدین مولوی به‌روشنی به این موضوع پرداخته شده است.

متناقض‌نمایی نتایج برخی مکاشفات مخصوصاً آنها که صبغه وحدت وجودی دارند، عموماً از آنجا ناشی می‌شود که شناخت عرفانی اصولاً متعلق به ساحتی ورای طور عقل

است. این است که کلام عارفان گاه منطقی ناپذیر می‌نماید.

عرفان باطن‌گرا و قائل به این است که شناخت حقیقی عبارت است از معرفت باطن عالم، چنین معرفتی ذوقی و مطلقاً موقوف به ادراک شهودی است، البته شهود مقید به شرع؛ کشف نیز رها و یله نیست بلکه معیار آن شریعت یعنی کشف اتم محمدی (ص) است.

در اسلام سلوک عرفانی در مسیری تبیین‌شده صورت می‌گیرد و حائز مراتب شریعت، طریقت و حقیقت است که در نهایت به معرفت منجر می‌گردد. مترادف دانستن عرفان و میستیسیم — که هرگونه حالات احساسی را شامل می‌شود — مورد نقد پژوهشگرانی همچون رنه گنون و ویلیام چیتیک قرار گرفته؛ مخصوصاً از آن جهت که عارف همچون شخص میستیک مطلقاً متأثر از آنچه بر او وارد می‌شود، نیست بلکه اراده او در رسیدن به حقیقت و کسب برکات و فیض الهی مداخلیتی تام دارد.

منابع

الف) منابع فارسی و عربی

۱. [امام | علی بن ابیطالب (ع)، ۱۳۵۱، نهج البلاغه، تصحیح علی نقی فیض الاسلام، تهران: انتشارات مصحح.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۵، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم.
۳. آملی، سید حیدر، ۱۳۷۵، نص‌النصوص در شرح فصوص‌الحکم، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: روزنه
۴. ابن عربی، محی‌الدین محمدبن علی، بی‌تا، فتوحات مکیه، بیروت: نشر دارصادر.
۵. استیس، وت، ۱۳۶۷، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
۶. حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۳، دیوان حافظ، خطاط استاد خروش، تهران: انجمن خوشنویسان ایران.
۷. حسن‌زاده، حسن، ۱۳۸۶، مصحح و شارح، تمهید القواعد، تألیف صابن‌الدین ابن ترکه، قم: نشر الفلام‌میم.
۸. سبزواری، حاج ملاهادی، ۱۳۶۹، شرح غررالفرائد (منظومه حکمت)، تصحیح و تحقیق توشیهیگو

- ایروتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد ۲، هنری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. طوسی، ابونصر سراج، ۱۹۶۰، *اللمع*، تحقیق د، عبدالحلیم محمود طه عبدالباقی سرور، قاهره: دارالکتب الحدیث و مکتبه المثنی بغداد.
۱۱. عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *کتاب التفسیر*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: علمیه.
۱۲. غزالی، ابی‌حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی، ۱۴۲۶ق، *احیاء علوم‌الدين*، تصحیح محمدبن مسعود الاحمدی، بیروت: عالم‌الکتب.
۱۳. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم ابن هوازن، ۱۳۱۹ق، *الرساله*، مصر: المطبعة الادبية .
۱۴. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: سروش.
۱۵. گنون، رنه، ۱۳۷۹، *نگرشی به حقائق باطنی اسلام و تائوتیسیم*، ترجمه دل‌آرا قهرمان، تهران: آبی
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق (فیاض)، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تصحیح زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. لاهیجی، محمد، ۱۳۷۴، *شرح گلشن راز*، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران: مرکز نشر سعدی.
۱۸. مجلسی، مولی محمدباقر، ۱۳۵۵، *بحارالانوار*، تصحیح محمدباقر بهبودی، تهران: المکتبه الاسلامیه .
۱۹. محاسبی، حارث ابن اسد، ۱۴۲۱ق، *المسائل فی اعمال القلوب والجوارح و معه المسائل فی الزهد و کتاب المكاسب و کتاب العقل*، حواشی خلیل عمران المنصور، بیروت: دارالکتب العلمیه .
۲۰. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۵، *مثنوی معنوی*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
۲۱. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۳۵، *دیوان کبیر (کلیات شمس تبریزی)*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
۲۲. نظامی، جمال‌الدین ابو محمد الیاس ابن یوسف، ۱۳۴۳، *مثنوی لیلی و مجنون*، تصحیح وحید دستگردی، تهران: علمی.
۲۳. نیکلسون، رینولد آلن، ۱۳۸۸ق، *فی التصوف الاسلامی و تاریخه*، ابوالعلاء عقیفی، قاهره: لجنة الترجمة و النشر.

1. Chittick, William C, 2003, *A lecture delivered at the David M.Kennedy Center for International Studies*, Brigham Young University.
2. James, William, 1985, *The Varieties of Religious Experience*,_Cambridge and Harvard university press.





شپوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی