

## بررسی امکان تحقق عرفان شیعه

محمود شیخ\*

### چکیده

این مقاله به این پرسش پاسخ می‌دهد که آیا عرفان شیعه امکان تحقق دارد یا نه. می‌توان از سه معنای عرفان شیعه بحث کرد: عرفان شیعه به معنای عرفان شیعیان؛ عرفان شیعه به معنای مجموعه‌ای از تفاسیر شیعی از انگاره‌های عرفانی یا علم عرفان شیعی؛ عرفان شیعه به معنای وجدانیات و یافته‌های معنوی منطبق بر ذهنیت شیعی. دو معنای نخست عرفان شیعه محقق است. به گواه تاریخ، شیعیان زیادی اهل سلوک معنوی، مشاهدات، مکاشفات و نیز آثاری درباره ابعاد علمی عرفان بوده‌اند. تفسیر آموزه‌ها و تجربیات عرفانی بر مبنای معتقدات شیعه نیز محقق است؛ به ویژه در مسئله ولایت و خاتمیت آن (در طول تاریخ مجموعه‌های فراوانی از این مباحثات را در نصوص و آثار می‌توان یافت). بحث درباره معنای سوم عرفان شیعه (تجربه عرفانی شیعی) منوط به موضع‌گیری ذات‌گرایانه یا ساخت‌گرایانه درباره ماهیت تجربه عرفانی است.

**کلیدواژه‌ها:** عرفان اسلامی، عرفان شیعه، ذات‌گرایی، ساخت‌گرایی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

\* استادیار دانشگاه تهران. (ma.sheikh@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۹۸/۰۴/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۲۳).

معمولاً در محیط‌های علمی پس از طرح موضوعات پژوهشی درباره تاریخ یا اصول و مبانی عرفان شیعه<sup>۱</sup> این اشکال مطرح می‌شود که آیا عرفان شیعه محقق است. این اشکال درحقیقت، متوجه امکان تحقق عرفان شیعه است و اگر محققان عرفان شیعه به آن پاسخ ندهند، تمامی پژوهش‌های آنان با تردید جدی مواجه خواهد شد.

در این مقاله درباره امکان عرفان شیعه بحث می‌کنیم. پیش از پاسخ به پرسش امکان عرفان شیعه باید به پرسشی مقدماتی پاسخ دهیم؛ یعنی چیستی و ماهیت عرفان شیعه. برای بحث درباره ماهیت عرفان شیعه هم ضروری است درباره معنای عرفان و معنای شیعه بحث کنیم. بسته به معنای عرفان، شیعه و عرفان شیعه، بحث درباره امکان آن متفاوت خواهد بود.

درباره ارتباط تشیع و تصوف و همچنین بعد عرفانی مذهب شیعه بسیار بحث کرده‌اند. مستشرق شهیر، هانری کربن تشیع را بعد باطنی اسلام می‌داند و معتقد بود امام در تفکر شیعه، نقش تأویل‌کنندگی دیانت و قرآن را دارد. او در تبیین این اندیشه، دایره ولایت را جانشین دایره نبوت می‌دانست و می‌گفت تشیع نتیجه اعتقاد به خاتمیت نبوت است (شایگان، ۱۳۷۳: ۱۳۵-۱۳۷). کربن با نگاهی همدلانه، تشیع را حقیقت باطنی اسلام می‌دانست؛ از این رو برای تصوف نیز ماهیتی شیعی قائل بود (پازوکی، ۱۳۸۴: ۳۴). کربن نگاهی پدیدارشناختی به تصوف و تشیع داشت و تقریباً چنین رویکردی را در نگرش سنت‌گرایانه سیدحسین نصر هم می‌توان دید. او نیز در کتاب *آموزه‌های صوفیان، از دیروز تا امروز*<sup>۲</sup> از پیوندهای ماهوی و تاریخی تصوف با تشیع سخن می‌گوید (نصر، ۱۳۸۴: ۱۶۲). کامل مصطفی الشیبی نیز در کتاب‌های

1. Shia mysticism

۲. این کتاب ابتدا با عنوان «Sufi Essays» (مقالات عرفانی) و در چاپ‌های بعدی با عنوان «Living Sufism» منتشر شده است.

الصلاة بين التصوف و التشيع و الفكر الشيعي و النزعات الصوفيه حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري با نگرشی تاریخی به ارتباط تصوف و تشیع در بستر تاریخ پرداخته است و با وجود برخی انتقادات، تحقیقی شایسته‌ای است.

بحث دربارهٔ جوهرهٔ عرفانی تشیع یا ریشهٔ مشترک تصوف و تشیع یا پیوند تاریخی آن دو با بحث دربارهٔ عرفان شیعه متفاوت است. موضوع این مقاله، نه ماهیت عرفانی شیعه است و نه ارتباط تشیع با تصوف، بلکه این است که آیا می‌توان از عرفان شیعه سخن گفت. البته تحقیقاتی که از آن‌ها نام بردیم و بیشتر تحقیقات دیگر که در اصول کلی و مدعیات، شباهت بسیار با آن‌ها دارند، تأثیری مهمی در پاسخ‌گویی به پرسش این مقاله دارند.

می‌توان سه معنا برای عرفان شیعه فرض کرد که حداقل در دو معنایش محقق است: عرفان شیعه به معنای عرفان شیعیان؛ عرفان شیعه به معنای علم عرفان شیعی که مجموعه‌ای از تفاسیر شیعی از آموزه‌ها و انگاره‌های عرفانی است؛ عرفان شیعه به معنای کشف و شهودی با صفت شیعی.

### مفاهیم

در اینجا تعاریف ممکن را از عرفان شیعه بررسی می‌کنیم و پیش‌از آن، باید مرادمان را از دو مفهوم اصلی عرفان و شیعه روشن کنیم.

### عرفان

میرچا الیاده عرفان را عالی‌ترین نقطه‌ای می‌داند که ممکن است برای فرد در درون یا بیرون حوزهٔ دین حاصل شود. به عقیدهٔ او تحلیل و تعریف این بعد تجربی از دیگر ابعاد دین دشوارتر است. برخی از این مشکلات ماهوی و برخی عرضی است و چنان ورود به این ساحت دشوار است که حتی تعریف مقبول از عرفان ناممکن است (الیاده،

۱۳۷۵: ۱/ ۱۶۰). نگاه ییاده به تجربه عرفانی<sup>۱</sup> است؛ اما چنان‌که می‌دانیم، در سنت اسلامی علاوه بر بعد تجربی، عرفان در بعد معرفتی هم رسمیت دارد؛ بنابراین می‌توان گفت در تقسیمی کلی، دو معنای رایج از عرفان وجود دارد. گاهی مراد از عرفان ناظر بر تجربه معنوی، وجدانیات، کشف و شهود است: «تجربه مستقیم یا بی‌واسطه امر الوهی که در آن نفس آنی به وحدت با خدا نزدیک می‌شود» (دیبل، ۱۳۹۳: ۱۵۳). گاهی مراد از آن مجموعه معارفی است که در طول زمان از مجموعه سخنان و نصوص عرفانی در قالب علوم عرفان نظری و عملی به دست آمده است؛ بنابراین گاه می‌گوییم عرفان و مراد ما اصل تجربه سلوکی و معنوی است که در قالب اصطلاحاتی چون کشف و شهود مطرح می‌شود. معمولاً پس از انباشت انبوهی از تجربیات در یک سنت معنوی، کسانی از همان سنت معنوی یا غیر از آن سنت، به تفسیر و تحلیل مجموعه تعبیرات و نظام‌سازی می‌پردازند که در مجموعه دو دانش عرفان نظری و عملی طبقه‌بندی می‌شود.

در سنت اسلامی هم به تجربه، بدون انضمام آن به بعد علمی و معرفتی‌اش عرفان می‌گویند و هم به مجموعه دانشی که برای توصیف و توضیح این تجارب پدید آمده‌اند؛ بنابراین ما با دو معنا از عرفان مواجهیم که به یکی تجربه عرفانی و به دیگری علم عرفان می‌گوییم.

### شیعه

بحث درباره معنای شیعه پیچیدگی‌های بسیاری دارد: از یک سو مذاهب بسیاری چون اسماعیلیه، امامیه، زیدیه و ... خود را شیعه می‌دانند و هریک تعبیری و معنایی از تشیع دارند؛ از سوی دیگر این اصطلاح در طول تاریخ اسلام دلالت‌های متمایزی داشته است و از دیگر سو، اهل سنت و جماعت اغلب افکار خارج از چهارچوب خویش را به تشیع

1. Mystical experience

متهم می‌کرده‌اند؛ از این رو این واژه سیال و دلالت معنایی‌اش دشوار شده است. اگر قدر متیقن جریان‌های شیعی مذهب را ملاک معنای تشیع بدانیم، کارمان دشوارتر خواهد بود؛ زیرا با چنان طیف وسیعی از نظرات مواجه خواهیم بود که احتمالاً از دل آن فقط محبت به امام علی بن ابیطالب علیه السلام و اعتقاد به برتری او (شیبی، ۱۳۸۵: ۵۴)<sup>۱</sup> بیرون خواهد آمد و بسیاری از جریان‌های صوفی مشرب و بسیاری از اهل سنت در دایره تشیع قرار می‌گیرند. آنچه رسیدن به نقطه‌ای قابل اتکا در فهم از تشیع را دشوار می‌کند، چندوجهی بودن مسئله جانشینی پیامبر است. آیا مراد شیعه از جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله که آن را حق علی علیه السلام و فرزندان او می‌داند، جانشینی سیاسی است؟ در این صورت هرکس بگوید علی علیه السلام جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله در زمامداری مسلمانان است، باید او را شیعه دانست؛ حتی اگر او مرجعیت علمی و دینی علی علیه السلام و خاندان او را مطلق نداند یا به مراتب معنوی خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله معتقد نباشد. ممکن است کسی به جانشینی در مرجعیت علمی و دینی معتقد باشد؛ اما به جانشینی سیاسی علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله معتقد نباشد یا به مقام معنوی علی علیه السلام در قرب به خداوند و جانشینی معنوی علی علیه السلام معتقد باشد؛ اما به جانشینی سیاسی یا مرجعیت علمی خاندان علی علیه السلام معتقد نباشد که نمونه بارزش صوفیان اهل سنت‌اند که سند خرقه خویش را به علی و از او به پیامبر می‌رسانند و چون خرقه در تصوف به معنای انتقال خلافت معنوی از قطب پیشین به قطب پسین است، آنان معتقد به جانشینی معنوی علی علیه السلام هستند؛ اما در فقه و اصول شریعت سراغ غیر اهل بیت علیهم السلام رفته‌اند و ابابکر را نخستین خلیفه پیامبر می‌دانند. اگر در مسئله جانشینی فقط بعد معنوی را در نظر بگیریم، بسیاری از صوفیه اهل سنت را می‌توان شیعه دانست. همین مبهم، یعنی دامنه جانشینی، باعث شده است

۱. البته شیبی ضمن اشاره به عقاید ناهمگن فرق شیعی و اعتراف به دشواری ریختن این فرق در قالبی معین، علاوه بر برتری علی علیه السلام، قول به معنویت خاص ائمه و مهدویت را در کنار اعتقاد به برتری علی علیه السلام از ویژگی‌های تقریباً مشترک این فرق می‌داند.

که در شناخت مصداق تشیع در افراد همیشه اختلاف وجود داشته باشد. کسانی مانند قاضی نورالله شوشتری در *مجالس المؤمنین*، همه کسانی را که به هر کدام از انواع جانشینی برای علی علیه السلام و خاندان او معتقد بوده‌اند، در زمره مفاخر شیعه آورده است؛ برای مثال، جمعی از بزرگان صوفیه مانند بایزید بسطامی، شقیق بلخی، ابراهیم ادهم، مالک دینار، سری سقطی، ابن فارض مصری، ابن عربی، نجم‌الدین کبری، عطار، مولانا، علاء‌الودله سمنانی، صدرالدین قونوی و ... (شوشتری، ۱۳۷۷: ۲/صص ۴-۵). قضاوت در این باره خارج از موضوع این مقاله است.

ما برای آنکه گرفتار چنین کلاف سردرگمی نشویم، شیعه را به این معنا در نظر می‌گیریم: مذهب امامیه که اصول کلامی مشخصی دارد و به جانشینی سیاسی، دینی و معنوی ائمه دوازده‌گانه علیهم‌السلام از پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است؛ در واقع با این معنا می‌خواهیم از امکان تحقق عرفان در شیعه امامیه سخن بگوییم.

### امکان عرفان شیعه

باتوجه به دو معنای عرفان می‌توان سه معنا برای عرفان شیعه برشمرد:

#### عرفان شیعه به معنای عرفان شیعیان

عرفان شیعه در اینجا یعنی عرفان معتقدان به اصول مذهبی شیعه، یعنی کسانی که از جامعه‌ای شیعه‌مذهب برآمده‌اند. حال این عرفان می‌تواند عرفان محض باشد یا عرفان مضاف به تعبیر و تفسیر؛ به عبارت دیگر، این معنا نسبت به عرفان در معنای تجربی یا علمی‌اش لابلش است و به همین دلیل هم می‌تواند متضمن عرفان شیعی در معنای دوم (علم عرفان شیعی) و هم متضمن عرفان شیعی در معنای سوم (تجربه عرفانی) باشد؛ در عین حال ضمن انتساب به افراد شیعه‌مذهب می‌تواند نه عرفان شیعی به معنای دوم باشد و نه عرفان شیعی به معنای سوم؛ یعنی ممکن است عارفی شیعی داشته باشیم بدون آنکه معتقد به اصول علم عرفان شیعی باشد و نیز ممکن است عارفی شیعی داشته باشیم بی‌آنکه بتوانیم در مواجهه او عنصری شیعی را پی‌جویی کنیم.

در این معنا از عرفان شیعی، کلمه شیعی مجاز از شیعیان است؛ پس آن را نمی‌توان

صفت واژه عرفان دانست تا آن را وسیله‌ای کنیم برای وجه تمایز به عرفان سنی و مانند آن. این دقیقاً شبیه تفاوت دو اصطلاح فلسفه اسلامی و فلسفه مسلمانان است. برخی قائل اند فلسفه نمی‌تواند متصف به اسلامی، یهودی و مسیحی شود؛ پس مراد از فلسفه اسلامی، فلسفه مسلمانان است، نه فلسفه‌ای در خود عناصری از دین اسلام و نظام عقیدتی آن. عرفان شیعیان نیز لزوماً به معنای عرفانی نیست که عناصر شیعی داشته باشد؛ چه این عناصر در نظام معرفتی آن (علم عرفان یا عرفان مضاف به تعبیر و تفسیر) لحاظ شود، چه در بعد تجربی آن (عرفان محض) و چه هیچ‌کدام از آن‌ها.

قضاوت درباره تحقق این معنا از عرفان شیعه تاریخی است. کافی است به تاریخ مراجعه کنیم و ببینیم آیا مردانی معتقد به اصول مذهب شیعه وجود داشته‌اند که اهل تجربه عرفانی یا علم عرفان باشند. تاریخ در این باره به وضوح نشان می‌دهد که چنین چیزی محقق است. سیدحیدر آملی، قطب‌الدین نیریزی، سیدعلی قاضی و بسیاری دیگر از عرفای بزرگ شیعه مذهب، شواهدی انکارناپذیر برای این معنا از عرفان شیعه‌اند.<sup>۱</sup> بنابر بسیاری از گزارش‌ها، ایشان حالات عرفانی داشته‌اند و آثار متعدد آن‌ها در شرح و تفسیر اندیشه‌های عرفانی نشان می‌دهد علم عرفان شیعی داشته‌اند. بررسی این مطلب و نشان دادن گزارش‌هایی که دال بر حالات عرفانی و معنوی آنان باشد یا آوردن آثار و آرای آنان در عرفان عملی و نظری، بررسی تاریخ طولانی عرفان در شیعه امامیه است.

### عرفان شیعه به معنای علم عرفان شیعی

معنای دوم از عرفان، عرفان نه به معنای تجربی آن بلکه عرفان به معنای نظری اش است. مراد ما از نظری در اینجا معنای عرفان نظری نیست، بلکه کل دانش عرفان، اعم از علم سلوک، عرفان نظری، واژگان و اصلاحات بیانگر تجربه عرفانی مراد است.

۱. برای آشنایی با جریان‌های عرفانی تشیع در دوران معاصر، رک شیخ، محمود (۱۳۹۶)، مکتب حکمی تهران و عرفان اسلامی، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران؛ شیخ، محمود (۱۳۹۶)، مکتب اخلاقی عرفانی نجف، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ سوم.

سالک پس از جدا شدن از تجربه (فارغ از آنکه دانسته‌های پیشین را دخیل در اصل تجربه بدانیم یا نه) به بیان آن می‌پردازد و پس از انباشت تعبیرات، خود عرفا یا کسان دیگری آن تعبیرات و گزارش‌ها را تفسیر می‌کنند و از دل این تفاسیر، دانش نظری عرفان پدید می‌آید. عرفان شیعه با توجه به جزء اول این اصطلاح، یعنی عرفان به معنای مضافش، تفاسیر شیعی از آموزه‌های عرفانی است. تفسیر سخنان عرفا بر اساس اندیشه‌ها و معتقدات شیعی، امکان عقلی دارد. بیشتر این تفاسیر ذیل تفسیر عرفای شیعه از نظریه انسان کامل، ولایت و خاتمیت گرد آمده است.

از شواهد مهم این معنا از عرفان شیعی، سیدحیدر آملی است. او در تبیین مباحث عرفانی، به آموزه‌های شیعی توجه می‌کند و در مواردی درصدد تفسیری شیعی از معارف عرفانی است؛ زیرا معتقد است امامان شیعه سرچشمه همه علوم، معدن همه اسرار، رؤسای ارباب شریعت، ائمه اهل طریقت و اقطاب ستون‌های حقیقت‌اند (سیدحیدر آملی، ۱۳۶۸: ۱۰). کوشش او برای تبیین جایگاه ائمه شیعه به عنوان کاملان و اقطاب، نمونه خوب تفسیر شیعی از نظریات عرفانی است.

تفسیر شیعی از مباحث عرفانی با تفسیر عرفانی از سخنان ائمه شیعه قرابت دارد. یکی از نخستین کوشش‌ها در این مسیر، شرح نهج البلاغه میثم بحرانی با عنوان *مصباح السالکین* است. نویسنده به کمک اندیشه‌های صوفیانه، سخنان امیر مؤمنان را شرح داده است. قاضی نورالله می‌گوید این شرح شامل حکمت، کلام و تصوف است (شیبی، ۱۳۸۵: ۹۶). تفسیر شیعی از اندیشه‌های عرفانی و شرح عرفانی سخنان بزرگان شیعه، موجب درآمیختن بیش از پیش تصوف و تشیع شده است.

کسانی چون سیدرضی لاریجانی، آقامحمدرضا قمشه‌ای، میرزاهاشم اشکوری، میرزا حسن کرمانشاهی، سیدمحمدکاظم عصار و فاضل تونی از نمونه‌های برجسته بزرگان دانش عرفان در عالم شیعه‌اند. امروز دانش عرفان به یکی از دانش‌های حوزه‌های علمیه تبدیل شده است.

در این معنا از عرفان شیعه، باید به پرسش‌های بنیادینی پاسخ داد. نخستین پرسش،

چیستی نسبت این عرفان با عرفان اسلامی است. به تبع پاسخ این پرسش، باید وجه تمایز این عرفان با عرفان سنی و پس از آن نسبت این عرفان با عرفان ابن عربی و دیگر مکاتب عرفانی دنیای اسلام روشن شود.

وقتی به وجود علم عرفان شیعی معتقد می‌شویم، نسبت آن با علم عرفان اسلامی، با نظر به آنچه در تاریخ تحقق یافته، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی در دانش عرفان اسلامی، معارف و مطالبی وجود دارد که عرفان شیعه (به معنای معنای دانشی و نظری اش) آن‌ها را تأیید نمی‌کند؛ البته انبوهی از معارف نیز وجود دارد که علم عرفان شیعی آن را می‌پذیرد. همین پاسخ را در نسبت علم عرفان شیعه، عرفان ابن عربی، عرفان خراسان و دیگر مکاتب عرفانی دنیای اسلام باید در نظر گرفت. با نگاهی اجمالی می‌توان دریافت که نسبت علم عرفان شیعی با این مکاتب، عام و خاص من وجه است؛ یعنی گزاره‌های مشترک بسیاری وجود دارد، اما مطالب اختصاصی فراوانی را نیز می‌توان یافت.

نزدیک‌ترین مکتب عرفانی به عرفان شیعی از حیث علمی و نظری، مکتب ابن عربی است؛ چون تأکید او بر نظریه انسان کامل است. این نظریه از آنجاکه با امام‌شناسی تشیع همسان است، اندیشمندان شیعی به آن توجه کرده‌اند؛ البته به معنای برکنار بودن نظریه پردازان عرفان شیعی از عرفان خراسان، نمایندگان آن و کسانی چون مولانا نیست.<sup>۱</sup>

در اینجا باید به یاد داشت که دانش عرفان شیعی، مانند همه علوم دینی، دانشی است در حال شدن و تطور دائمی با قرائت‌ها و تفاسیر گوناگون. آنچه تاکنون رخ داده است، پدید آمدن سیطره نظام نظری ابن عربی است؛ اما امکان عبور از این نظریه وجود دارد. آنچه هانری کربن در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی، فلسفه شیعه یا حکمت نبوی

---

۱. برای نمونه رک. قسمت اول و دوم مقاله «منزلت مثنوی نزد عالمان امامی» نوشته شهرام صحرايي، مجموعه مقالات عرفان ایران، ج ۳۸-۳۹، حقیقت، تهران.

می‌نامد و می‌کوشد زمینه‌های تاریخی این حکمت را تبیین کند، می‌توان با تسامح، تعبیری دیگر از دانش عرفانی تشیع دانست؛ زیرا معتقد است خطوط اساسی اندیشه شیعی را در دو مفهوم باطن و ولایت پی‌جویی کرد (کربن، ۱۳۸۴، ۴۳). باطن که جوهر عرفان است، برآمده از تعلیمات امامان شیعه است. چون محور این تعالیم باطنی، ولایت است، تشیع در نظر او اساس معنویت اسلامی است. به قول او ولایت چنان در نفس تشیع ریشه دارد که از آن جدا نمی‌شود (همان، ۷۰). او ادوار تشیع امامی را با نظر به مراحل تطور منابع اندیشه شیعی تقسیم می‌کند. نخست دوره امامان معصوم و پیروان آنان تا آغاز غیبت کبری (۳۲۹ ق.) است. دوره دوم از غیبت کبری آغاز می‌شود و تا درگذشت خواجه‌نصیرالدین طوسی (۶۷۲ ق.) ادامه می‌یابد. دوره سوم از درگذشت خواجه‌نصیرالدین طوسی آغاز می‌شود و تا تجدید حیات ایران در عصر صفوی ادامه می‌یابد. دوره چهارم عهد مکتب اصفهان و هنگام ظهور کسانی چون میرداماد، ملاصدرا، احمد علوی، فیض کاشانی، عبدالرزاق لاهیجی، قاضی سعید قمی و دیگران است (همان، صص ۵۰-۵۳).

کربن ذیل دوره اخیر به مطلب مهمی اشاره می‌کند: «این اندیشمندان بزرگ عصر وحدت تفکیک‌ناپذیر ایمان، و عرفان و وحی نبوی و تعقل فلسفی را که معنای واقعی وحی نبوی را تعمیق می‌بخشد، همچون گنجینه وجدان شیعی درک می‌کنند.» (همان، ۵۳) تأکید کربن بر دو عنصر باطن و ولایت، مرتبط کردن آن دو با حکمت نبوی، نقش آن در تکامل این فلسفه و جدا شدن آن از فلسفه یونان، طرحی از حکمت عرفانی شیعه است؛ اما چون درک این مطلب بسیار بغرنج است، ممکن است نویسنده را به درهم آمیختن فلسفه و عرفان با یکدیگر و فروکاستن آن‌ها متهم کنند. برای زدودن چنین ابهامی، تذکر دو نکته ضروری است: ۱) سخن ما در اینجا عرفان از جنبه نظری و دانشی آن است. این بعد از عرفان، لامحاله با دیگر شاخه‌های علوم دینی، چون تفسیر، حدیث، کلام و حکمت آمیخته است. مرزبندی عرفان نظری و فلسفه در آثار کسانی چون قاضی سعید قمی، ملاصدرا و اقران و تبعه ایشان ناممکن است؛

به همین دلیل کربن درک تفکیک‌ناپذیری ایمان، عرفان، وحی و تعقل فلسفی را نقطه‌  
طلایی تاریخ فکر شیعی می‌داند؛ ۲) متون نظری در عرفان اسلامی، لامحاله با حکمت  
آمیخته است؛ به نحوی که برخی به درستی به جای استفاده از «عرفان نظری» از اصطلاح  
«حکمت عرفانی» بهره برده‌اند و عرفان نظری را دستگاهی حکمی در عرض حکمت  
مشایی، اشراقی و متعالیه می‌دانند.<sup>۱</sup>

از همین جا موضع ما دربارهٔ مکتب ابن عربی نیز روشن می‌شود. چون مکتب  
ابن عربی بر دو عنصر باطن و ولایت تأکید تام و تمام می‌کند، بنیاد و متن محوری  
دانش عرفانی تشیع شده است. نظریهٔ وحدت وجود بهترین بنیاد مفهومی برای توجیه  
دو مسئلهٔ تفکیک ظاهر و باطن عالم، انسان و به تبع دین است. براساس همین تفکیک،  
بهترین بنیاد نظری را برای توجیه مسئله ولایت در اختیار پسینیان خود می‌گذارد.  
استفادهٔ دانش عرفانی تشیع از ابن عربی، نه به معنای شیعه بودن ابن عربی است و نه  
به معنای اصیل نبودن این دانش؛ چنان‌که مبنا شدن آرای ارسطو در فلسفهٔ اسلامی،  
دلیلی بر اصیل نبودن این فلسفه نیست. ویژگی دنیای دانش و اندیشهٔ بشری، گرفتن  
دیدگاه‌ها و بنیاد قرار دادن آن‌ها برای توسعهٔ مکاتب فکری است. ملاصدرا با  
بهره‌برداری از اندیشهٔ ابن عربی، نظامی حکمی را بنیاد می‌نهد؛ اما به معنای اخذ تام و  
تمام فلسفهٔ صدرایی از عرفان ابن عربی نیست.

پس عرفان شیعه حتی در بعد دانشی و نظری‌اش نوظهور نیست. سخنان امیر مؤمنان،  
به ویژه آن‌ها که در نهج البلاغه آمده، سخنان دیگر ائمه دربارهٔ معرفت خداوند، بنیاد این دانش  
است. اینکه نظریه‌پردازان این دانش چقدر توانسته‌اند به افق سخنان ائمهٔ اطهار نزدیک شوند،  
بحثی دیگر است. اکنون مهم آن است که اینان مدعی بهره‌مندی از آثار ائمه‌اند و همین  
دغدغه باعث شده است که شروح فراوانی بر روایات امامان شیعه بنویسند.

---

۱. حکمت عرفانی عنوان کتابی است از یدالله یزدان‌پناه، از استادان معاصر عرفان نظری در حوزهٔ علمیه قم.

برخی متکلمان و فقهای شیعه نظریه پردازان عرفان شیعی را منحرف از قول و فعل امامان می دانند و به تکفیر، تفسیق و مبارزه با آنان می پردازند. باید پذیرفت این صف آرایی طبیعی است و چنین مخالفتی باعث خارج دانستن این افراد از تشیع نمی شود؛ چنان که مخالفت های قاطبه متکلمان اهل سنت با روش عرفانی، باعث خارج دانستن صوفیه از اسلام نیست و ما همچنان تصوف را ظهور و بروز عرفان در اسلام می دانیم.

### عرفان شیعه به معنای تجربه عرفانی شیعی

قضاوت درباره امکان تحقق عرفان شیعه به معنای تجربه عرفانی، مستلزم موضع گیری درباره ماهیت تجربه عرفانی است. دو دیدگاه درباره ماهیت تجربه عرفانی وجود دارد: ذات گرایی<sup>۱</sup>؛ ساخت گرایی<sup>۲</sup> یا زمینه مندنگاری<sup>۳</sup>.

### عرفان شیعه به معنای تجربه عرفانی شیعی براساس نظریه ذات گرایی

ذات گرایان (۱) تجربه دینی را حقیقت دین می دانند؛ (۲) به هسته مشترک تجارب دینی و عرفانی معتقدند. این هسته مشترک همان تجربه خام و محض است و از زبان، فرهنگ و معلومات متأثر نیست؛ (۳) معتقدند زبان، معلومات، انتظارات و فرهنگ عارف و صاحب تجربه، هیچ نقشی در ساخته شدن تجربه او ندارد. آنان تجربه دینی را تجربه محض، فرافرهنگی و بی واسطه مفاهیم می دانند. لازمه این دیدگاه، تمایز تجربه و تفسیر آن و یکسانی تجارب در فرهنگ ها و ادیان مختلف است، نه کثرت آن ها (صادقی، ۱۳۹۲: ۱۰۱).

ذات گرایان معتقدند حداقل در تجارب عرفانی خاص، عرفا چیز واحدی را تجربه

1. Essentialism
2. Constructivism
3. Contextualism

می‌کنند و زمینه‌های اجتماعی و مذهبی در تفسیر آنان از تجربه اثرگذار است؛ بنابراین می‌توان به هسته مشترک گزارش‌های متنوع عارفان از تجربیاتشان معتقد شد (فلاح رفیع، ۱۳۹۱: ۱۰۷-۱۳۳). ذات‌گرایان دخالت تفسیر را در ذات تجربه منتفی می‌دانند و معتقدند تفسیر پس از تجربه، بر آن اضافه می‌شود.

می‌توان شلایرماخر را آغازکننده ذات‌گرایی در تجربه دینی دانست. او گوهر تجربه دینی را «احساس وابستگی»<sup>۱</sup> و دین را از مقوله احساس و شوق به موجودی نامتناهی می‌داند (خادمی، ۱۳۸۵: ۱۵۰). پس از او اتو درباره مفهوم امر قدسی<sup>۲</sup>، علاوه بر احساس وابستگی، از خوف و خشیت در برابر راز هیبت‌انگیز و احساس شوق به او سخن می‌گوید (همان). او گوهر دین، یعنی احساسات، عواطف و تجربه دینی را بیرون از باورها و اعمال دینی می‌داند. به عقیده او این گوهر در همه ادیان وجود دارد و همه ادیان می‌توانند حق و نجات‌بخش باشند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۹۳: ص ۲۵). او ذات دین را غیر مفهومی و غیر عقلانی می‌داند و معتقد است در تجربه عرفانی، ذات ناگفتنی و نامفهوم امر قدسی به دست می‌آید و مفهوم‌سازی عقلانی و اخلاقی پس از تجربه رخ می‌دهد (وکیلی، ۱۳۸۵: ۲۲۷-۲۲۸).

ویلیام جیمز در کتاب تنوع تجارب دینی<sup>۳</sup>، هسته مشترکی برای تجارب دینی در نظر می‌گیرد و سپس چهار ویژگی وصف‌ناپذیر، معرفت‌بخش، زودگذر و انفعالی بودن را برای این تجارب برمی‌شمرد (James, 2004: 295). والتر ترنس استیس در کتاب عرفان و فلسفه<sup>۴</sup> به ویژگی‌های مشترک دو گونه اساسی تجربه عرفانی (انفسی و آفاقی) می‌پردازد. او این تجارب را فراتر از محدودیت‌های زمانی و فرهنگی عارف

1. feeling of dependence.
2. The Idea of the Holy.
3. The Varieties of Religious Experience.
4. Mysticism and philosophy.

می‌داند. از ویژگی‌های مشترک تجربه عرفانی آفاقی و انفسی، پنج ویژگی مشترک است که استیس آن‌ها را ویژگی‌های مشترک و کلی عرفان در همه فرهنگ‌ها می‌داند: احساس عینیت یا واقعیت؛ تیمن، صلح و صفا و مانند آن؛ احساس (امری) قدسی، حرمت‌دار و الهی؛ متناقض‌نمایی؛ بیان‌ناپذیری (استیس ۱۳۸۸: ۱۳۴-۱۳۵).

مدعای اصلی ذات‌گرایی، یکسانی تجربه عرفانی است و برخی ویژگی‌های ذاتی تجربه عرفانی در همه سنت‌های دینی مشترک است. پژوهشگران نشان داده‌اند که رویکردهای ذات‌گرایان را به اشتراک سنت‌های عرفانی می‌توان در سه دسته قرار داد: یکسانی متافیزیکی؛ یکسانی پدیدارشناختی؛ یکسانی روان‌شناختی (فناپی اشکوری، ۱۳۹۵: ۶۹-۹۲).

اصحاب حکمت خالده<sup>۱</sup> یا سنت‌گرایان به یکسانی متافیزیکی اعتقاد دارند. البته دقیق نمی‌توان گفت اصحاب حکمت خالده ذات‌گرا هستند؛ اما محتوای اعتقاد آنان وجه کاملاً مشترکی با ذات‌گرایان دارد. آنان معتقدند متعلق تجربه عرفانی در فرهنگ‌های گوناگون واحد است و تمایز، ریشه در تفاسیر گوناگون تجربه‌گران دارد. آنان به وحدت متعالی ادیان<sup>۲</sup> معتقدند و امروزه به سنت‌گرا معروف‌اند. اندیشمندانی مانند رنه گنون، آناندا کوماراسوامی<sup>۳</sup>، فریتیف شوون<sup>۴</sup> و سیدحسین نصر از شخصیت‌های معروف این مکتب‌اند. آنان معتقدند در پس همه تجارب دینی، «اصل جامع» و هسته مشترکی وجود دارد؛ پس همه ادیان گوهر و مبنای واحدی دارند (عباسی، ۱۳۸۴: ۹۰).

ویلیام جیمز در کتاب تنوع تجربه‌های دینی و والتر ترنس استیس در کتاب

1. Perennial Philosophy.
2. The Transcendent Unity Of Religions.
3. Ananda K. coomaraswam.
4. Frithjif Schuon.

عرفان و فلسفه به یکسانی پدیدارشناختی معتقدند. آن‌ها با رویکرد پدیدارشناختی، وجوه و ویژگی‌های مشترک تجربه‌های عرفانی را برمی‌شمردند و با وجود اختلافاتشان چیزهایی مانند تجربه وحدت، بیان‌ناپذیری، متناقض‌نمایی، احساس شادمانی و تقدس و ... را از ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی می‌دانند. جیمز به دو نشانه اصلی و دو نشانه فرعی برای تجربه عرفانی اشاره می‌کند. بیان‌ناپذیری و کیفیت معرفتی، دو نشانه اصلی و ناپایداری و انفعال دو نشانه فرعی‌اند. مراد او از بیان‌ناپذیری این است که تجربه به لفظ در نمی‌آید و مرادش از کیفیت معرفتی، معرفت‌بخشی تجربه و از جنس کشف و اشراق بودن آن است. این دو ویژگی موجب می‌شود که به حالتی، حالت عرفانی بگویند (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۱۷۰). استیس با گردآوری گزارش‌های عارفان از سنت‌های عرفانی مختلف و برشمردن ویژگی‌های آن‌ها، ویژگی‌های مشترک و اختصاصی را شناسایی کرده است.

فورمن<sup>۱</sup> به یکسانی روان‌شناختی اعتقاد دارد. او مانند اصحاب حکمت خالده، متعلق تجربه را عنصر مشترک نمی‌داند و مانند جیمز و استیس، عنصر مشترک را در پدیدارهای مشترک نمی‌جوید، بلکه تجربه آگاهی محض را عنصر مشترک همه تجربه‌های عرفانی می‌داند. فورمن زبان و مفاهیم را شکل‌دهنده تجربه نمی‌داند، بلکه از بی‌نقشی و سلبی بودن آن‌ها سخن می‌گوید. در نظر او تجربه عرفانی حالت خودکار ذهن را که محصول محتواهای پیشین است، متوقف و پیوند عارف را با ادراک پیشینی ذهن کمتر می‌کند (شیروانی، ۱۳۹۳: ۱۷۶-۲۰۵). به عقیده او در تجربه آگاهی محض با نفس آگاهی مواجه می‌شویم و چون نفس آگاهی در همگان یکسان است، باید بپذیریم تجربه آگاهی محض افراد از هر فرهنگی یکسان است و باید آن را یک رویداد نامتکثر بدانیم. تجربه آگاهی محض در نظر او برخورد

---

1. Forman.

عارف با آگاهی فی نفسه و آگاهی فی نفسه، نفس ناطق خود انسان است و مراد از آگاهی محض، آگاهی یا علمی است که متعلق و محتوا ندارد و در تجربه عرفانی سالک به نفس خود آگاه می‌شود. البته تجربه عرفانی منحصر به تجربه آگاهی محض نیست، بلکه تجربه‌ای فرافرهنگی و در همه سنت‌ها مشترک است (فنایی اشکوری، ۱۳۹۵: ۶۹-۹۲).

اگر مانند سنت گرایان به یکسانی متافیزیکی متعلق تجارب عرفانی معتقد باشیم، آن‌گاه عارف شیعه و سنی و حتی عارف مسلمان و غیرمسلمان تمایزی در نوع تجربه ندارند؛ از این رو نه تنها در تعبیر عرفان شیعه، بلکه در تعبیر عرفان اسلامی نیز می‌توان تردید کرد؛ مگر قید شیعی و اسلامی و مانند آن را به مرتبه تفسیر تجربه نسبت دهیم یا عرفان اسلامی را عرفان مسلمانان بدانیم؛ همان چیزی پیش تر به آن اشاره کردیم.

اگر مانند جیمز و کتس به یکسانی پدیدار شناختی معتقد باشیم، آن‌گاه عرفان شیعه در مراتبی از تجربه عرفانی محقق است که ممکن است متأثر از معتقدات تجربه‌گر باشد؛ اما در تجارب عرفانی خاص (پدیدارهای مشترک) چنین نخواهد بود. همچنین اگر مانند فورمن هسته مشترک تجارب عرفانی را آگاهی محض بدانیم، آن‌گاه باز عرفان شیعه در مراتبی معنادار و در این مورد خاص بی‌معناست.

در مجموع اعتقاد به ذات‌گرایی، امکان عرفان شیعه (عرفان به‌معنای خاصش) را با تردیدهای کم و بیش مواجه می‌کند. البته ما در مقام عمل عرفانی ممکن است براساس آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام عمل کنیم؛ اما در مقام نظر عرفانی و شهود این آموزه‌ها اثری از اعتقاد ما نمی‌پذیرند. روشن است کسی می‌تواند چنین نظری داشته باشد که در تجربه عرفانی ذات‌گرا باشد؛ وگرنه براساس ساخت‌گرایی، تجربه عرفانی متأثر از ذهنیت عارف است.

### عرفان شیعه به‌معنای تجربه عرفانی شیعی براساس ساخت‌گرایی

ساخت‌گرایان می‌گویند تجربه عرفانی شکل‌یافته از سنتی مذهبی و اجتماعی است که عارف از آن برآمده است و تمایز در انگاره‌های مذهبی، موجد تمایز در تجارب است (فلاح رفیع، ۱۳۹۱: ۱۰۷-۱۳۳)؛ به عبارت دیگر به عقیده ساخت‌گرایان تجربه‌های

عرفانی از بستری به بستر دیگر متفاوت می‌شوند و هیچ تجربه محض، ناب و بی‌واسطه‌ای وجود ندارد. به قول نینیان اسمارت «هیچ ادراکی نمی‌تواند کاملاً خنثی و بی‌طرف باشد» (راندولف ت. دیبل، ۱۳۹۳: ۵۲-۱۶۷) و شاکله زبانی و مفهومی بر تمام تجربه‌های دینی، از جمله تجارب عرفانی تأثیر می‌گذارد و به آن شکل می‌دهد.

ویلیام وین‌رایت<sup>۱</sup> (طوسی ۱۳۹۴: ۸۷-۱۱۰)، نینیان اسمارت، جان هیک، وین پراودفوت<sup>۲</sup>، پیتر مور<sup>۳</sup> و استیون کتز از طرفداران ساخت‌گرایی‌اند. سخن این افراد برآمده از سنت‌های بزرگ ساخت‌گرایانه فلسفه تحلیلی انگلیسی و آمریکایی است و در آثار کانت و ویتگنشتاین متأخر ریشه دارد (عباسی، ۱۳۸۴: ۹۲).

کتز اعتقادی به تجربه محض و خالص ندارد و همه انواع تجربه، از جمله تجارب دینی و عرفانی را واسطه‌مند می‌داند. در نظر او طرح‌های مفهومی، واسطه و شکل‌دهنده تجارب‌اند (همان). او معتقد است تجربه عرفانی را بیشتر پدیده‌ای شخصی، فردی، غیرفرهنگی و غیرتاریخی دانسته و به همین دلیل رأی بر خلوص و محو آن داده‌اند (katz, 2000: 7).

پس تجربه عرفانی به زمینه‌های اجتماعی-دینی عارف وابسته است و مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزش‌های او تجربه‌اش را شکل می‌دهد و به آن رنگی خاص می‌بخشد. این مفاهیم و نمادها پیش از تجربه، حین تجربه و پس از آن وجود دارند و علت گوناگونی تجارب دینی‌اند (عباسی، ۱۳۸۴: ۹۲-۹۳).

باور، حافظه، ادراک، زبان، مفاهیم پیشین و انتظارات قبلی در شکل‌گیری تجربه مؤثرند، مانند ضابطه‌های ساختاریافته و محدودکننده تجربه عمل می‌کنند و چیزی را که در زمینه مفروض متعینی به تجربه در نمی‌آید، از متن تجربه عارف خارج می‌کنند؛

- 
1. William Wainwright.
  2. Wayne Proudfoot.
  3. Peter Moore.

پس نفس در تجربه عرفانی نقش فعالی دارد و با تلفیق، بازشناسی و پیوند دادن تجارب کنونی با تجارب گذشته و آینده و نیز باورهای دینی تجربه را شکل می‌دهد. در نظر او تجربه عارف هندو هندویی، تجربه عارف مسیحی، مسیحی و تجربه عارف مسلمان اسلامی است و چنان نیست که ابتدا تجربه رخ دهد و سپس عارف آن را با مفاهیم و آموزه‌های هندویی یا مسیحی یا اسلامی تفسیر کند (فعالی، ۱۳۹۱: ۸۹)؛ پس دو مدعای اصلی ساخت‌گرایی عبارت است از نبود تجربه خالص، محض و بدون واسطه و ساخته شدن هر تجربه جدیدی با پیش‌زمینه‌های شخصی تجربه‌کننده.

دو روایت ضعیف و قوی از ساخت‌گرایی وجود دارد. در روایت ضعیف «تجربه عرفانی بدون مفهوم وجود ندارد و همان مفاهیم موجود، تجربه را می‌سازند» و در ساخت‌گرایی قوی «زمینه فرهنگی خاص عارف بر طبیعت تجربه عرفانی تأثیر می‌گذارد، آن را می‌سازد، تعیین می‌بخشد و شکل می‌دهد». می‌توان روایت ضعیف ساخت‌گرایی را با ذات‌گرایی جمع کرد؛ زیرا فقط بر مفهوم تأکید می‌کند و ای‌بسا بتوان مفاهیم عام انسانی مشترک را زیربنای تجارب عرفانی در سنت‌های معنوی گوناگون دانست؛ اما ساخت‌گرایی شدید، ذات‌گرایی را کاملاً نفی می‌کند؛ زیرا معتقد است شبکه مفهومی آدمی در سنت‌های گوناگون متفاوت است و چون شبکه مفهومی شکل‌دهنده تجربه عرفانی است، عارفان در سنت‌های گوناگون نمی‌توانند تجربه مشترکی داشته باشند (همان).

با نظر به ساخت‌گرایی (هر دو روایت ضعیف و قوی) عرفان شیعه محقق است؛ زیرا همه مراتب تجربه متأثر از فرهنگ، باورها و شبکه مفهومی عارف است و عارف شیعه مذهب در دریافت‌های معنوی خود متأثر از مذهب خویش است؛ پس می‌توانیم عرفان شیعه را محقق بدانیم. البته با پذیرش روایت قوی از ساخت‌گرایی، باب تقسیم‌بندی در دل عرفان شیعه نیز گشوده است؛ زیرا میان شیعه قرن سوم یا چهاردهم یا شیعه هندی و لبنانی، بسته به زمینه‌های فرهنگی می‌توان تفاوت‌های بنیادین مفهومی و شناختی یافت.

## نتیجه‌گیری

عرفان شیعه، به معنای عرفان شیعه امامیه، به دو معنای عرفان شیعیان امامی مذهب یا مجموعه تفاسیر شیعی از آموزه‌های عرفانی ممکن و متحقق است. نگاهی به تاریخ اسلام مؤید این معناست. امامی‌مذهبان بسیاری وجود دارند که به دسته‌های صوفیه وابسته بوده‌اند و بسیاری نیز بی‌آنکه وابسته باشند، تجربه‌های معنوی و شهودی داشته‌اند و از این تجربیات گزارش‌هایی به دست ما رسیده است. همچنین بزرگان امامیه درباره اندیشه‌های عرفانی نوشته و همواره نظری شیعی (برگرفته از آموزه‌های شیعی) بر آموزه‌های عرفانی داشته‌اند. می‌توان در این دو معنا از عرفان، عرفان امامیه را ممکن بلکه محقق در تاریخ دانست. نسبت دانش عرفان شیعی با علم عرفان اسلامی، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی در دانش عرفان اسلامی، معارفی وجود دارد که در عرفان شیعه به معنای دانشی و نظری آن‌ها را تأیید نمی‌کند؛ البته انبوهی از معارف نیز وجود دارد که علم عرفان شیعی آن‌ها را می‌پذیرد. علم عرفان شیعه و عرفان ابن عربی، عرفان خراسان و دیگر مکاتب عرفانی دنیای اسلام نیز نسبت عام و خاص من وجه دارند؛ یعنی گزاره‌های مشترک بسیاری وجود دارد؛ اما مطالب اختصاصی فراوانی را نیز می‌توان یافت. اندیشمندان شیعی به مکتب ابن عربی توجه کرده‌اند؛ چون بر نظریه انسان کامل تأکید می‌کند که با امام شناسی تشیع همسانی بسیاری دارد. دانش عرفان شیعی، مانند همه حوزه‌های علوم دینی، دانشی است در حال شدن و تطور دائمی، با قرائت‌ها و تفاسیر گوناگون. آنچه تاکنون رخ داده است، پدید آمدن سیطره فکری نظام نظری ابن عربی است؛ مکتبی که چون در آن دو عنصر باطن و ولایت محوریت دارد، بنیاد و متن محوری دانش عرفانی تشیع شده است. نظریه وحدت وجود بهترین بنیاد مفهومی برای توجیه دو مسئله تفکیک ظاهر و باطن عالم، انسان و به تبع دین است و براساس همین تفکیک، بهترین بنیاد نظری را برای توجیه مسئله ولایت در اختیار پسینیان خود می‌گذارد. استفاده دانش عرفانی تشیع از ابن عربی، نه به معنای شیعه بودن ابن عربی و نه به معنای اصیل نبودن این دانش است.

در معنای خاص عرفان، یعنی تجربه عرفانی، بسته به نظری که درباره ماهیت تجربه عرفانی داریم، بحث درباره امکان عرفان شیعه متفاوت است. اگر ساخت گرایایی را بپذیریم، بنابر هر دو روایت ضعیف و قوی اش، عرفان امامیان ممکن است. اگر از ذات گرایانه درباره امکان عرفان شیعه سخن بگوییم، بنابر سنت گرایایی، که متعلق تجربه عرفانی را واحد می داند، عرفان شیعه ناممکن است. بنابر یکسانی پدیدارشناختی و یکسانی روان شناختی، عرفان شیعه در ساحاتی ممکن و در ساحاتی خاص از تجربه ناممکن است. با توجه به غلبه امکان عرفان شیعه در همه موارد (جز یک مورد، یعنی در سنت گرایایی) می توان عرفان شیعه را ممکن دانست. جدول زیر خلاصه نتایج بحث را نمایش می دهد.

ممکن	عرفان شیعیان		مفهوم عرفان شیعه
ممکن	علم عرفان شیعی		
ناممکن	یکسانی متافیزیکی	ذات گرایایی	
ممکن در بعضی مراتب تجربه و ناممکن در تجارب خاص	یکسانی پدیدارشناختی		
ممکن در همه مراتب تجربه ناممکن تجربه آگاهی محض	یکسانی روان شناختی	تجربه عرفانی شیعی	
ممکن	روایت ضعیف	ساخت گرایایی	
ممکن	روایت قوی		

## منابع

۱. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، **جامع الأسرار و منبع الأنوار**، انتشارات علمی و فرهنگی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.
۲. استیس، والتر تـ (۱۳۸۸)، **عرفان و فلسفه**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات سروش، تهران.
۳. الیاده، میرچا (۱۳۷۵)، **دین پژوهی**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۴. پازوکی، شهرام (۱۳۸۵)، «ارتباط تصوف، تشیع و ایران نزد هانری کربن»، در مجموعه زائر شرق: مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کربن، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، صص ۲۹-۴۵.
۵. پرادفوت، وین (۱۳۷۷)، **تجربه دینی**، ترجمه عباس یزدانی، مؤسسه فرهنگی طه، قم.
۶. جیمز، ویلیام (۱۳۹۳)، **تنوع تجربه دینی بشر**، ترجمه حسن کیانی، انتشارات حکمت، تهران.
۷. خادمی، عین الله (۱۳۸۵)، «چگونگی پیدایش و پیشرفت نظریه تجربه دینی»، فصلنامه انسان پژوهی دینی، شماره ۷ و ۸، صص ۱۴۵-۱۶۲.
۸. دیبل، راندولف تـ (۱۳۹۳)، «فلسفه عرفان: ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی»، ترجمه و تلخیص مهدی صدفی، حکمت اسراء، سال ششم، شماره سوم، شماره ۲۱، صص ۱۵۲-۱۶۷.
۹. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۹۳)، «روڈلف آتو، پدیدارشناس دین یا متألھی انحصارگرا»، دوفصلنامه روش‌شناسی مطالعات دینی، سال اول، شماره ۲، صص ۲۳-۳۴.
۱۰. شایگان، داریوش (۱۳۷۳)، **هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی**، ترجمه باقر پرهام، نشر و پژوهش فروزان روز، تهران.
۱۱. شوشتری، قاضی نورالله، (۱۳۷۷)، **مجالس المؤمنین**، ج ۲، انتشارات اسلامیه، تهران.
۱۲. شبیبی، کامل مصطفی، (۱۳۸۵)، **تشیع و تصوف**، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، امیرکبیر، تهران، چاپ چهارم.
۱۳. شیروانی، علی، محسن قمی، سید یدالله یزدان پناه و زهرا شریف (۱۳۹۳)، «تبیین و ارزیابی نظریه یافت اتحادی ذات‌گرایان در باب ماهیت تجربه ی عرفانی با تمرکز بر دیدگاه استیس و فورمن»، آیین حکمت، شماره ۱۹، صص ۱۶۷-۲۰۵.

۱۴. صادقی، مسعود و فاطمه قلخانباغ (۱۳۹۲)، «نیینان اسمارت: دیالکتیک باورها و تجربه‌های دینی»، پژوهشنامه فلسفه دین. شماره ۲۲، ص ۹۹-۱۲۲.
۱۵. عباسی، ولی الله (۱۳۸۴)، «ماهیت شناسی تجربه دینی»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۵۱ و ۵۲، صص ۶۶-۱۵۴.
۱۶. فعالی، محمد تقی، سید محمود یوسف ثانی و مهدوی نور، سید حاتم (۱۳۹۱)، «مقایسه ماهیت تجربه عرفانی براساس نظریه علم حضوری و حصولی علامه طباطبایی و ساخت‌گرایی استیون کتس»، پژوهشنامه فلسفه دین، بهار و تابستان، شماره ۱۹، صص ۷۵-۹۸.
۱۷. فلاح‌رفیع، علی (۱۳۹۱)، «زبان عرفان از منظر ذات‌گرایان و ساختارگرایان با نظر به دیدگاه علامه طباطبایی»، دوفصلنامه پژوهشنامه عرفان؛ شماره ۱۲؛ صص ۱۰۷-۱۳۳.
۱۸. فنایی اشکوری، محمد و شفق، نجیب‌الله (۱۳۹۵). «تبیین و نقد ذات‌گرایی در باب تجربه عرفانی»، معارف عقلی، بهار و تابستان، شماره ۳۲، صص ۶۹-۹۲.
۱۹. کرین، هانری (۱۳۸۴)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، انتشارات کویر، تهران.
۲۰. کرین، هانری (۱۳۸۸)، سید حیدر آملی: شرح احوال، آثار و جهان‌شناسی، ترجمه نوذر آقاخانی، انتشارات حقیقت، تهران.
۲۱. نصر، سید حسین (۱۳۸۴)، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، انتشارات قصیده‌سرا، تهران.
۲۲. وکیلی، هادی (۱۳۸۵)، «فلسفه تجربه عرفانی»، قیسات، شماره ۳۹ و ۴۰، صص ۶۷-۹۲.
۲۳. وکیلی، هادی و جعفری امان‌آبادی، هادی (۱۳۹۴). «رودلف اتو، ماده امر قدسی، و صورت‌های آن»، پژوهشنامه عرفان، سال نهم، شماره ۱۷، صص ۲۰۹-۲۳۰.
24. James William (2004), *Varieties of Religious Experience*, London and New York: Taylor & Francis e-Library.
25. katz T. steven (2000). "Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture". *Mysticism and Sacred Scripture* Edited by Steven T. Katz. New York: Oxford University Press.