

چیستی و ویژگی‌های تجربه عرفانی اسلامی

محمدعیسی جعفری*

چکیده

تجربه عرفانی به لحاظ تعلق آن به حوزه دینی و در مواردی، غیردینی و به دلیل رهاوردهای معنوی و گاهی معرفتی آن، اهمیت ویژه‌ای یافته است. به همین دلیل ضرورت بحث و آگاهی از تجربه عرفانی اسلامی نیز نمایان می‌گردد. نوشتار پیش رو با عنایت به این پرسش که «ماهیت تجربه عرفانی اسلامی چیست و ویژگی‌های آن کدام است» کوشیده است با تحلیل محتوا و توصیف داده‌های عرفانی پاسخی مناسب برای آن بیابد. برای این منظور، نخست ماهیت تجربه عرفانی اسلامی بر اساس هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی عرفان اسلامی تبیین و سپس ویژگی‌های آن تعریف شده است. بر این اساس، تجربه عرفانی اسلامی در پیوند با جهان بیرون از وجود تجربه‌گر معنا پیدا می‌کند. این پیوند، به آن، ویژگی همگانی بودن را می‌دهد؛ هرچند به لحاظ قابلیت‌های فردی تجربه‌گر، ویژگی افتراقی دارد. برابری مراتب وجودی انسان با مراتب جهان، ویژگی طولی بودن و واقع‌نمایی این تجارب را به دست می‌دهد. دشواریابی، ویژگی دیگر تجربه عرفانی اسلامی است که گاهی با بیان‌ناپذیری اشتباه گرفته می‌شود و نیز، ویژگی زمینه‌مندی که تنها در تجارب صوری وجود دارد، زمینه خطا را برای تجربه‌گر فراهم می‌آورد؛ اما این خطاها با سنجه‌های خاصی، تشخیص‌پذیر و از تجارب صحیح جدا می‌شوند. بدین ترتیب، نوشتار حاضر با ارائه تحلیل و تبیین خاصی از تجربه عرفانی اسلامی، ویژگی‌های متفاوتی از دیگر تجارب عرفانی، به دست می‌دهد.

واژگان کلیدی: تجربه عرفانی، تطابق وجودی انسان و جهان، واقع‌نمایی تجربه، زمینه‌مندی، بیان‌پذیری، سنجه‌های تجربه.

مقدمه

ماهیت تجربه عرفانی

تجربه عرفانی از دیدگاه اسلام ماهیت شهودی دارد و از نوع علم حضوری محسوب می‌شود. منشأ این تجربه، تجلی قدسی و قابلیت‌های فردی تجربه‌کننده است. این تجربه بر نوع خاصی از هستی‌شناسی تکیه دارد که آن را متفاوت از دیگر تجارب عرفانی می‌کند؛ به همین دلیل در تجارب دیگر، از مطابقت آن با عالم هستی بحث نمی‌شود. مطابقت تجربه عرفانی با مراتب هستی می‌تواند به آن ویژگی واقع‌نمایی و معرفت‌زایی بدهد و همگانی بودن آن را نیز تضمین کند و از سویی هم می‌تواند معیاری برای سنجش درستی و نادرستی تجارب عرفانی مبتدیان (توسط تجربه‌گران نهایی)، در مراتب مختلف سلوکی باشد.

در تجربه عرفانی، تجربه‌گر با تجربه‌هایی که از سر می‌گذراند از وسعت وجودی برخوردار می‌شود؛ زیرا انسان هرگاه (به‌لحاظ انفسی) به تجارب بالاتری دست می‌یابد، به همان میزان از قیدهای مراتب پایین‌تر (به‌لحاظ آفاقی) رهایی یافته و اطلاق و توسعه وجودی پیدا می‌کند. به عبارتی، انسان هرچه از کثرت فاصله بگیرد و به وحدت و اطلاق نزدیک‌تر شود از وجود وسیع‌تری برخوردار می‌شود و بر عکس، هرچه به کثرت نزدیک‌تر و از وحدت دورتر شود از قیود بیشتر و در نتیجه از وجود محدودتری برخوردار خواهد بود. بنابراین تجربه‌گری که از همه قیود مادی، مثالی و عقلی رهایی یافته و به عالم الهی (اسما و صفات) راه یافته است، نسبت به تجربه‌گری که هنوز برخی از این قیود را به همراه دارد، وسعت وجودی بیشتری دارد؛ زیرا تجربه‌گر با رسیدن به هر مرتبه از هستی، با آن مرتبه اتحاد وجودی پیدا می‌کند. کسی که به مرتبه عقل کل برسد وجود عقلی و کسی که به عالم الهی راه یابد وجود حقانی پیدا می‌کند. بنابراین می‌توان گفت که تجربه عرفانی از ویژگی «وسعت‌بخشی وجودی» برخوردار است و وجود تجربه‌گر را توسعه می‌بخشد.

نقش انسان در برخوردار شدن از محتوای تجارب عرفانی، انفعالی است و تجربه‌گر تنها نقش تسهیل‌کننده را برای دریافت آن دارد و می‌تواند قابلیت دریافت را در خود ایجاد کند. اصل تجربه با افاضه بیرونی و با عنایت موجودی قدسی (خداوند یا فرشته) تحقق می‌یابد. بنابراین، تجربه عرفانی امری انسان محورانه نیست؛ هرچند انسان در ایجاد آن (به‌لحاظ ایجاد استعداد و قابلیت) تا حدی نقش دارد.

برای نمونه، امامان معصومین علیهم‌السلام از امور غیبی^۱ که جزو تجارب عرفانی دسته‌بندی می‌شود، آگاه بوده‌اند. بنا بر تصریح این پیشوایان، این آگاهی را خداوند به آن‌ها افاضه کرده است. برای مثال، عمار سباباطی می‌گوید: «از امام جعفر صادق علیه‌السلام پرسیدم: آیا امام به غیب آگاهی دارد؟ فرمود: خیر؛ اما وقتی امام بخواهد چیزی را [از غیب] بداند خداوند علم به آن را به او می‌دهد» (کلینی، ۱۴۲۹، ۱: ۶۴۰ و ۶۴۱).

به نظر می‌رسد آگاهی یادشده، با آن نوع آگاهی که انسان آن را فعالانه (نه انفعالیانه) از راه ریاضت‌ها و بدون پیوند با امر قدسی به دست می‌آورد، تفاوتی نداشته باشد؛ زیرا به ظاهر هر دو آگاهی به دنبال خواست انسان محقق می‌گردد؛ اما با دقت به روایات، این برداشت تأیید نمی‌شود. مفاد برخی روایات به گونه‌ای است که ملازمه‌ای بین خواست انسان و دریافت آگاهی را نفی می‌کند. امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: «گاهی علم به روی ما گشوده می‌گردد و ما [به غیب] آگاهی می‌یابیم و گاهی علم از ما باز داشته می‌شود و ما چیزی [از غیب] نمی‌دانیم» (همان: ۶۳۶ و ۶۳۷).

۱. گفتنی است امور غیبی شامل موارد زیادی می‌شود: امور مربوط به قبل از این دنیا (شامل مراتب هستی و موجودات مربوط به این مراتب)؛ امور مربوط به بعد از این دنیا (امور اخروی)؛ امور دنیایی که به صورت بالفعل و به طور طبیعی از دید و نظر انسان پنهان و پوشیده است همگی از این امور غیبی به حساب می‌آیند و علم به امور غیبی که پیشوایان معصوم علیهم‌السلام از آن سخن می‌گویند، علم به همه این امور است. این امور به صورت طبیعی دست‌یافتنی نیست و تنها از راه‌های خاص (تجربه عرفانی) به دست می‌آید.

البته انسان با ریاضت و سلوک، می‌تواند استعداد و قابلیت دریافت تجربه را در خود تقویت کند به گونه‌ای که به راحتی از ظاهر به باطن عبور کند و از شهودات عرفانی برخوردار گردد؛ بنابراین اگر انسان قابلیت درونی‌اش را بالا ببرد، از حالت تلوین (که در آن، گذرا از شهود عرفانی برخوردار می‌شود) درآمده و به حالت تمکین می‌رسد. در حالت تمکین، مشاهدات عرفانی به اراده مشاهده‌گر صورت می‌گیرد؛ به طوری که هرگاه اراده کند، شهود اتفاق می‌افتد؛ زیرا برای افاضه فیض از سوی فیاض مطلق (جز در موارد خاص که مصلحت و حکمت اقتضای عدم افاضه را دارد) منعی وجود ندارد. روایت پیش‌گفته گواه این مدعاست.

آنچه گفته شد به معنای نفی کلیت وقوع تجربه بدون پیوند با امر قدسی نیست؛ از دیدگاه اسلام نفس انسانی توانایی‌های شگرفی دارد که بر اثر ریاضت (هرچند غیر مقدس)، این توانایی‌ها فعلیت می‌یابد و نفس می‌تواند کارهایی فراتر از توانایی‌های جسمانی انجام دهد و حوادث آینده را پیش‌بینی کند (مانند آنچه مرتاضان از آن برخوردار می‌شوند و به وسیله آن کارهایی را انجام می‌دهند). بدین ترتیب تجارب برخاسته از تقویت قوای نفسانی از آثار واقعیت خارجی برخوردار می‌شوند.

از سوی دیگر در تجارب غیرقدسی، گاهی شیاطین و جنیان به کمک تجربه‌گر آمده و خبرهای محدودی را که آنان (به لحاظ نوع خلقتشان^۱) از غیب دارند، به او می‌دهند و بدین ترتیب، وی از برخی اموری که ریشه در واقعیت دارند آگاه می‌شود.

اما در مواردی از تجارب غیرقدسی، خود نفس، نقش‌آفرینی کرده و اموری

۱. جنیان که شیاطین نیز از ایشان هستند (کهف: ۵۰)، از آتش آفریده شده‌اند (الرحمن: ۱۵) و جسم لطیفی دارند طوری که از موانع مادی به راحتی عبور می‌کنند و به سرعت از جایی به جایی منتقل می‌شوند و در مواردی به آسمان‌ها رفته و خبرهای آسمانی را دریافت می‌کنند و به دوستانشان در زمین می‌دهند. از این رو کسانی که آگاهانه یا ناآگاهانه تحت حاکمیت آنان قرار می‌گیرند، از این امدادهای جنّی یا شیطانی برخوردار می‌شوند.

را (با قوه خیال) برای تجربه‌گر می‌سازد و به او ارائه می‌دهد که واقعیت خارجی ندارد. به همین لحاظ، از نظر عارفان مسلمان تجارب به حقانی و غیرحقانی (نفسانی و شیطانی) تقسیم می‌گردد که در آینده از آن سخن خواهیم گفت. نکته مهم در تجارب غیرقدسی آن است که با این نوع تجارب، تجربه‌گر توسعه وجودی پیدا نمی‌کند و به آرامش واقعی دست نمی‌یابد و به درجه‌های بالاتری از تجارب راه پیدا نمی‌کند و تنها در محدوده‌ای خاص از امور دنیایی متوقف می‌ماند. ممکن است افرادی به نوعی از خلسه کامل نائل آیند و به تجارب غیرصوری (بی‌شکل‌ورنگ) دست یابند، اما لزوماً این تجارب نمی‌تواند حقانی باشد. در نهایت تجربه‌گر ممکن است تجارب حقانی و غیرحقانی را (بنا بر میزان پاکی و ناپاکی نفس)، با آمیختگی و درهم‌تنیدگی دریابد.^۱

ادراک شهودی در معنویت‌گرایی اسلامی همان علم لدنی و علم باطن شریعت است که خداوند به پیامبران و بندگان خاصش داده است: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»؛ ما از نزد خود به او علم دادیم (کهف: ۶۵). وقتی طالب حقیقت، به ذکر مداوم رو آورد و درونش را از فکر و یاد غیرحق خالی کند و به درگاه پروردگار فقیرانه به تضرع بنشیند، خداوند متعال شهود اسرار الهی و معارف ربانی را به او عطا می‌کند (نک: ابن عربی، بی‌تا، ۱: ۳۱). برقراری این همانی بین مکاشفات تجربه‌گران و شهودات پیامبران سبب می‌شود که چنین علم اعطایی، از خطا و اشتباه مصون بوده و واقع‌نما تلقی شود؛ به همین دلیل، تجربه‌گران عارف، مدعی‌اند که این علم شهودی را بدون واسطه از خداوند دریافت می‌کنند و دیگران علمشان را از غیرخدا می‌گیرند و به خطا می‌روند (برای تفصیل بیشتر، نک: ابن عربی، ۲۸۰، ۲: ۲۵۳، ۳: ۴۱۳؛ جیلانی، ۱۴۲۸: ۱: ۴۹۵). این تخطئه، به ظاهر ناظر به علم عالمان رسمی اسلامی است؛ اما با ملاکی که عارفان ارائه داده‌اند

۱. نجم‌الدین دایه می‌گوید که این واقعه تنها برای صاحبان بصیرت یا موحد مفید واقع می‌شود. برهمن‌ها، فلاسفه و راهب‌ها بر اثر ریاضت، از مکاشفاتی برخوردار می‌شوند اما از انوار صفات وحدانیت محجوب هستند و قادر نیستند از لباس بشریت فراتر روند و در نهایت به فنا برسند (رازی، ۱۳۷۹: ۲۹۲ تا ۲۹۴).

(مانند آنچه گذشت) تخطئه یادشده، همه علوم و تجربه‌های غیرعرفانی از تمامی جریان‌های معنویت‌گرای دینی و غیردینی را در بر می‌گیرد و در نتیجه، تنها، تجربه معنوی عارفان مسلمان می‌تواند از واقع‌نمایی برخوردار باشد.

همگانی‌بودن تجارب عرفانی

معرفت‌زابدون و محتوامندبودن تجارب عرفانی اسلامی به‌لحاظ برخورداری آن از پشتوانه هستی‌شناسی خاص و پیوند آن با امور واقعی است. از آنجا که هستی و واقعیت بیرونی دارای مراتب و درجات است، این تجارب نیز به تعداد مراتب هستی، درجات و مراتب دارند. بر اساس انسان‌شناسی عرفانی، مراتب و درجات سلوکی تجربه‌گر به صورت جزئی‌تر تبیین و از همدیگر تفکیک می‌گردند. هر مرتبه و درجه به مقامات عرفانی تعبیر و تعریف می‌شوند. گاهی این مقامات را تا هزار مقام نیز گفته‌اند (نک: خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۷، ۱: ۲۵۵ و بقلی شیرازی، ۱۴۲۶: ۹). بنابراین هر تجربه عرفانی در مقایسه با دیگر تجارب عرفانی می‌تواند دارای دو حیثیت اشتراکی و افتراقی باشد: از آن جهت که ناظر به واقع است، با دیگر تجارب حیثیت اشتراکی دارد و از آن جهت که به ویژگی‌های فردی تجربه‌کننده بازمی‌گردد، حیثیت متفاوتی با دیگر تجارب عرفانی دارد؛ از این رو شهود (تجربه) عرفانی به تعداد حالات و مراتب انسان متعدد می‌شود؛ بنابراین تجارب عرفانی در عین آنکه بر اساس متن هستی و واقع همانندی دارند و از سنخ واحدی برخوردارند، بر اساس قابلیت‌های فردی تجربه‌گران، می‌توانند متفاوت باشند. مراتب و مقامات سیر سالکانه که سالکان کامل و پیشرو، آن را تبیین و تشریح می‌کنند، بر اساس همان حیثیت اشتراکی تجربه‌های عارفانه است؛ وگرنه چنین تبیین‌هایی، بی‌اساس و به‌دور از خرد منطقی خواهد بود.^۱ از سوی دیگر بنا بر استعداد و قابلیت‌های متفاوت افراد، دستورالعمل‌های جداگانه به آنان داده می‌شود که بیانگر حیثیت تمایزی

۱. برخی از پژوهشگران به نمونه‌هایی از این حیثیت اشتراکی اشاره کرده و انتقال‌پذیری تجربه عرفانی را از آن نتیجه گرفته‌اند.

تجربه‌های عارفانه است.

عارفان مسلمان مدعی‌اند که در دیدگاه‌هایشان، تا آنجا که به کشفشان مربوط می‌شود، اختلافی با یکدیگر ندارند؛ زیرا این کشف از سنخ نور است و شبهه، توان ورود به حوزه آن را ندارد (نک: ابن‌عربی، بی‌تا، ۳: ۲۶)؛ اما همین که آنان از نظر و فکرشان استفاده کنند، اختلاف به‌وجود می‌آید و اختلاف نیز ویژگی فکر و نظر است (نک: همان، ۱: ۳۴۱). مولوی در این باره می‌گوید:

گر ندادستش چنین رفتار دست این خبرها زان ولایت از کی است
یک خلافتی نی میان این عیون آن‌چنان که هست در علم ظنون
این خبرها وین روایات محقق صد هزاران پیر بر وی متفق
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ۶: ب ۴۱۳۴ تا ۴۱۳۶)

حیث تمایز و اختلاف تجربه‌های عرفانی در مواردی با این ویژگی همراه است که تجربه بدون پیوند با واقعیت خارجی اتفاق می‌افتد. در این صورت با مراجعه به معیارها و سنجه‌های تجارب، این نقص آشکار می‌شود. این‌گونه تجارب تنها به فاعل شناسا متکی بوده و در نتیجه انسان‌محور هستند و در نهایت در مقایسه با تجاربی ارزیابی می‌شوند که مطابق واقع، معرفت‌زا، خدامحور و قدسی‌اند.

حیث همگانی‌بودن تجارب عرفانی به تجربه‌گران برخوردار از مراتب بالاتر تجارب، اجازه می‌دهد که آنان تجارب مراتب پایین‌تر را ارزیابی کرده و صاحبان آن را از صحت و سقم آن آگاه کنند. بنابراین سالکان تازه‌وارد با مراجعه به این افراد (که مرشد، پیر و خضر راه شناخته می‌شوند) به درستی و نادرستی تجاربشان اطمینان می‌کنند. همچنین، این راهنمایان وادی سلوک، پیشاپیش نقشه راهی را برای هر فرد، با توجه به قابلیت و استعداد آن فرد، ترسیم می‌کنند تا او در مسیر راه، بتواند خود را از خطرهای موجود در مسیر سلوک، حفظ کند.

طولی بودن تجارب عرفانی

واقع‌نمایی و معرفت‌زایی تجارب عرفانی به لحاظ مشابهت‌های آنها (و با برخورداري آن از تأییدات شریعت) است. عارفان مسلمان در اعصار و امصار متفاوت، از تجارب مشابهی از متن واقع گزارش داده‌اند. بر اساس این مشابهت‌ها نوع خاصی از هستی‌شناسی به وجود آمده است. هستی‌شناسی عرفانی را ابن عربی و پیروان وی از قرن هفتم و با پدید آمدن عرفان نظری، به وضوح ارائه کردند. در این هستی‌شناسی، همه هستی به یک وجود (حق تعالی) منحصر می‌شود و غیر از او هر آنچه (به صورت مجازی) نام هستی بر آن‌ها نهاده می‌شود شئون و تجلیات او محسوب می‌شوند. این تجلیات از تجلیات اسمائی و صفاتی حضرت حق تعالی شروع شده و به تجلیات خلقی (عوالم ارواح و عقول، مثال و ماده) ختم می‌شود. در این هستی‌شناسی انسان سیر وجودی‌اش را از عالم الهی آغاز می‌کند و به سمت عوالم خلقی تنزل می‌کند و در نهایت به عالم ماده و حس می‌رسد. در این سیر که از آن به معراج ترکیب یا قوس نزول یاد می‌شود انسان با گذر از هر مرتبه از مراتب هستی، ویژگی‌های خاص آن مرتبه را به خود می‌گیرد و سپس در بازگشت و سیر مجدد به سمت عالم بالا (عالم الهی) با رسیدن به هر مرتبه، سهم‌های وجودی آن مرتبه را به حکم ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (نساء: ۵۸) واگذار می‌کند. این واگذاری با روی‌گردانی روح انسان از جزء مناسب هر مرتبه و بی‌علاقه‌شدن به تدبیر آن جزء و ضعیف‌شدن حکم مناسبت بین او و آن مرتبه صورت می‌گیرد و در نهایت به جای اول یا عالم الهی می‌رسد (فناری، ۱۳۷۴: ۶۳۲). از این سیر به معراج تحلیل یا قوس صعود تعبیر می‌شود (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۰۵).

بدین ترتیب مشاهدات یا تجارب عرفانی، صورت طولی به خود می‌گیرد و هر شخصی به اندازه استعداد و قابلیت خود، این مراتب را در قوس صعود طی می‌کند و هر کس از تجارب بالاتری برخوردار شده باشد نسبت به افراد پایین‌تر،

کامل‌تر محسوب می‌شود و می‌تواند آنان را دستگیری نماید. بدین ترتیب، ضرورت برخورداری از راهنما، مرشد، پیر و خضر راه برای پیمودن مراتب سلوکی نمود پیدا می‌کند. در آینده به این بحث خواهیم پرداخت.

در این هستی‌شناسی، مراتب وجودی انسان با مراتب جهان هستی مطابقت دارد که از آن به تقابل یا برابری نخستین یاد می‌شود (فناری، ۱۳۷۴: ۶۵۹ و ۶۶۰). هر مرتبه وجودی انسان با مرتبه مشابه آن در خارج از وجود او در تقابل و تطابق است؛ مرتبه مادی و حسی انسان با مرتبه مادی جهان، مرتبه خیالی (خیال مقید یا مثال متصل) انسان با مرتبه مثالی (خیال مطلق یا مثال منفصل) جهان و مرتبه نفسی و عقلی انسان با مرتبه نفس کلی و عقل کل در جهان خارج مطابقت دارد و همان‌گونه که جهان خارج در نهایت برخوردار از حصه الهی است، انسان نیز برخوردار از این حصه است و بدین ترتیب بین انسان (عالم صغیر) و جهان هستی (عالم کبیر) تقابل و تطابق برقرار می‌گردد.^۱

موجودات به صورت قهری قوس نزول را طی می‌کنند و هر موجودی در مرتبه خود قرار می‌گیرد. موجودات مادی از جمله انسان تا آخرین مرتبه این قوس را می‌روند. اما بازگشت به عالم بالا و طی مراحل در قوس صعود دست‌کم برای انسان لزوماً قهری نیست؛ از این رو برای انسان این بازگشت به دو صورت اختیاری و غیراختیاری می‌تواند اتفاق افتد. بازگشت غیراختیاری با مرگ طبیعی انسان اتفاق می‌افتد که انسان جسم مادی خود را به عالم ماده و نیز حصه‌های دیگری از جهان خارج را به تدریج واگذار می‌کند که در نهایت در قیامت کبرا به مرتبه الهی (اسم خاص الهی که حاکم بر اوست) می‌رسد. بازگشت اختیاری با ریاضت و سیروسلوک اتفاق می‌افتد که با رسیدن به مراتب

۱. و تزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر

(مبیدی، ۱۴۱۱: ۱۷۵ و نیز، نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۱: ۲۹۲).

عالم همه در توست ولیکن از جهل
پنداشته‌ای تو خویش را در عالم
پس به صورت عالم اصغر تویی
پس به معنی عالم اکبر تویی

(جامی، ۱۳۷۰: ۹۱ و ۹۲)

و درجات عالم هستی حتی عالم الهی امکان بازگشت مجدد به عالم ماده برای شخص وجود دارد. از این سیر، در اصطلاح عرفانی و دینی به مرگ اختیاری تعبیر می‌شود.^۱

به همین لحاظ عارف با سلوک و سیر انفسی وقتی هر یک از مراتب وجودی عالم درونی خود را می‌یابد، به مشابه آن در عالم بیرونی نائل می‌آید و بدین ترتیب سلوک و سیر انفسی هم‌زمان با سیر آفاقی اتفاق می‌افتد. بدون سیر انفسی، سیر آفاقی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا چنان‌که گذشت، انسان با سلوک و تجربه عرفانی توسعه وجودی پیدا می‌کند و این توسعه وجودی همان اتحاد با هر یک از مراتب هستی در قوس صعود و وانهادن قیود مراتب پایین‌تر و جدایی از آنهاست و این توسعه وجودی و جدایی از قیود هستی بدون استعداد و قابلیت درونی و سیر در انفس امکان‌پذیر نیست.

مراتب طولی تجارب عرفانی (با صرف‌نظر از هستی‌شناسی عرفانی) به‌لحاظ سیروسلوک انسانی (عرفان عملی) نیز قابل توضیح و تبیین است. از آنجا که در سیر سلوکی، عارف، در درون خود سیر می‌کند و به‌لحاظ انسان‌شناسی عرفانی، وجود وی دارای مراتب طولی (نفس، عقل، قلب، سر، خفی و اخفا^۲) است با سلوک، این مراحل از پایین به بالا طی می‌شود. با نگاه به آثار موجود در حوزه عرفان عملی و دستوره‌های سالکانه می‌توان به‌راحتی به معرفت‌زا بودن و واقع‌نمابودن این تجارب پی برد. برای نمونه، کاشانی در مقدمه شرح منازل السائرین، از این مراتب طولی و چینش خاص آن سخن می‌گوید و ابتدای این مراتب به‌لحاظ انسان‌شناسی، از نفس شروع می‌شود سپس سالک به مرتبه قلب صعود می‌کند و در مرتبه بعد به درجه عقل نائل می‌گردد. همه این موارد در عالم خلق اتفاق می‌افتد. پس از آن به مرتبه روح صعود می‌کند. در این مرحله از

۱. در روایت نیز توصیه شده است که قبل از مرگ طبیعی با مرگ اختیاری بمیرید: «موتوا قبل أن تموتوا». (نک:

صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۱: ۳۵۸).

۲. همین مراتب، ما بازای خارجی در عالم واقع دارد که تضمین‌کننده واقع‌نمایی و معرفت‌زایی این تجارب (به‌لحاظ انسان‌شناسی) است.

سیر، سالک از مرتبه خلقی گذر کرده و به مرتبه حقی (فنا‌ی اسمائی و صفاتی) دست می‌یابد. بالاتر از این مرتبه فنا‌ی ذاتی است که انسان به‌کلی از هستی خود رهایی یافته و به هستی حق، تحقق می‌یابد. (نک: قاسانی، ۱۳۸۵: ۱۲۲ تا ۱۲۹).

قبل از ابن عربی، هستی‌شناسی عرفانی به‌رغم وجود محتوای آن در آثار پیشینیان، شکل نگرفته بود؛ از این رو تجارب عرفانی به‌لحاظ انسان‌شناسی تبیین می‌گردید و واقع‌نمایی و صحت سنجی تجارب با این تبیین‌ها که برگرفته از تجارب نهایی پیشینیان بود، سنجش می‌شد.

همان‌گونه که در هستی‌شناسی عرفانی، به‌تناسب هر یک از عوالم هستی، شهودات انسان از مراتب قبل و بعد متمایز می‌شود و مراتب وجودی انسان با مراتب هستی مطابقت داده می‌شود، در انسان‌شناسی عرفانی نیز شهودات انسان به‌تبع مراتب درونی انسان، سامان می‌یابد و هر مرتبه از تجارب سالکانه، از مراتب قبلی و بعدی متمایز می‌شود. بدین ترتیب مراتب طولی این تجارب عرفانی (انسان‌شناسانه) و همگانی‌بودن آن واضح می‌گردد.

سالکان بنا بر نوع سلوک و نیز قابلیت‌های فردی، مسیر سلوکی یکسانی را طی نمی‌کنند؛ برخی در ابتدای مسیر و برخی دیگر در میانه راه متوقف می‌شوند و برخی نیز به مرحله نهایی راه می‌یابند. مراتب سلوکی بر اساس سیر درونی انسان دارای مقامات متعددی است که انسان برای صعود به مراتب بالاتر باید از آن‌ها گذر نماید و گذر از این مراتب و مقامات برای برخی به‌سرعت و برای برخی دیگر به‌کندی صورت می‌گیرد و برخی نیز توان عبور از آن را نمی‌یابند. همان‌طور که ذکر شد، این اختلاف و تفاوت سلوکی، از استعداد و قابلیت سالک و نیز میزان تلاش وی در امر سلوک ناشی می‌شود.

بیان‌ناپذیری

اولین بار ویلیام جیمز از بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی سخن گفت و آن را یکی از ویژگی‌های تجربه عرفانی دانست (See: James, William, 1982: 8). مراد از

بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی آن است که محتوای به‌دست‌آمده از تجربه به عبارت درنمی‌آید و الفاظ برای تعبیر از آن نارسا می‌نماید.^۱ پرسش این است که عارفان مسلمان، تجاربشان را بیان‌پذیر می‌دانند یا بیان‌ناپذیر.

با مراجعه به آثار عرفانی و سخنان عارفان مسلمان، می‌توان دریافت که آنان به بیان‌ناپذیری مطلق، باور ندارند؛ برای همین همواره از تجربه عرفانی و محتوای آن سخن گفته‌اند.

از قرن هفتم به بعد رویکرد عارفان در بیان تجارب و شهودات عرفانی، به سمت تحلیل‌های عقلی کشیده شد و از آن به بعد آثار زیادی با این رویکرد پدید آمد^۲ که این از علاقه‌مندی عارفان به انتقال شهوداتشان به دیگران حکایت می‌کند. روشن است که انتقال تجارب^۳ به دیگران فرع بیان‌پذیری آن است. از این می‌توان نتیجه گرفت که عارفان مسلمان تلاش کرده‌اند نتایج و آثار مشاهداتشان را حتی برای غیرعارفان بیان کنند. این تلاش‌ها در چند قرن بعد، توسط ملاصدرا شکل دیگری به خود گرفت. وی مشاهدات عارفان را با استدلال‌ها و برهان‌های عقلی در هم آمیخت و با روش فلسفی به بیان آن پرداخت و توفیق خوبی نیز به‌دست آورد. از آن به بعد فلسفه و عرفان در کنار هم نشستند و هر فیلسوف، عارف و هر عارف، فیلسوف بود و حکمت متعالیه صدرایی با محتوای عرفانی و روش فلسفی، بیان‌پذیری تجارب عرفانی را به زیبایی به‌تصویر کشید.^۴

۱. در نوشتاری، حوزه مفهومی بیان‌ناپذیری به خوبی تبیین شده است (نک: اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۱۱۵ تا ۱۳۲).

۲. این رویکرد بعداً به «عرفان نظری»، در مقابل رویکرد پیشین عارفان (عرفان عملی) شناخته شد.

۳. همان‌گونه که گذشت، شهودات عرفانی از نوع علم حضوری و متکی به شخص است و از این جهت قابل انتقال به دیگران نیست؛ اما تبدیل آن به علم حصولی و تعبیر از آن، در قالب الفاظ زمینه انتقال را فراهم می‌سازد. از این رو در این نوشتار وقتی از انتقال تجارب سخن گفته می‌شود مراد همین حیثیت علم حصولی و تعبیر لفظی از آن است.

۴. گفتنی است دشوارفهمی تجارب عرفانی غیر از بیان‌پذیری آن است؛ از این رو صدرا با همه تلاش‌هایش برای تبیین مشاهدات عارفان، خود به دشواری فهم آن اشاره می‌کند و می‌گوید: «علم باطن (معارف عرفانی) دشوار و دقیق و عمل به آن سخت و مشکل است»، (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲: ۳۰ و ۳۷۹).

با وجود آنکه عارفان تجربه‌شان را بیان‌پذیر می‌دانستند، کسانی نیز بوده‌اند که این تجارب را بیان‌ناپذیر می‌دانستند و برای این ادعا برهان ارائه می‌دادند (نک: خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۹۰ و ۳۹۱).^۱

چیزی که همواره مایه نگرانی عارفان مسلمان بوده است، بیان‌ناپذیری تجارب و شهودات عرفانی نیست؛ بلکه دشوارفهمی و دیریابی محتوای این تجارب است که تنها افراد خاصی توان فهم و هضم آن را داشته و ذهن‌های عادی و همگانی از فهم آن ناتوان است؛ از این‌رو با وجود تلاش عارفان در بیان تجاربشان، ناتوانی در فهم، استنکار و استبعاد افرادی را در پی داشته و سنگینی آن بر برخی از اذهان سایه انداخته است و بدین ترتیب، مخالفانی را در ادوار مختلف ضد عرفان گرد آورده است؛ از این‌رو در طول تاریخ، عارفان از سوی مخالفان به کفر و زندقه متهم شده و در مواردی جانشان را بر سر باورهایشان گذاشته‌اند.^۲

از آغاز انتقال معارف عرفانی از سوی پیشوایان معصوم به اصحاب خاصشان، این ثقلت و دشوارفهمی، آن معارف را همراهی می‌کرده است و نزاع و درگیری میان موافقان و مخالفان آن از آن زمان تاکنون مشاهده می‌شود. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد این پیشوایان با توجه به این ویژگی مشاهدات عرفانی، به آن اصحاب توصیه می‌کردند که تجارب و باورهای عرفانی‌شان را از دیگران مخفی دارند تا با مشکل روبه‌رو نشوند. یونس بن عبدالرحمان یکی از این اصحاب از اینکه مردم او را زندیق می‌خواندند به امام کاظم علیه السلام شکایت برد و امام به او توصیه کرد که با مردم مدارا کند و هر چیزی را به آنان نگوید؛ زیرا مردم از درک آن گفته‌ها ناتوان‌اند (کشی، ۱۴۰۹: ۴۸۸). در گزارش دیگری، جابربن یزید جعفی از ثقلت معارف و اسرار عرفانی و سررسیدن صبرش در تحمل و پنهان کردن آن به امام صادق علیه السلام شکوه کرد (مجلسی، ۳۴۴: ۴۶).

۱. برای آگاهی از پاسخ به این دیدگاه، (نک: امینی، ۱۳۹۲: ۲۵ تا ۳۲).

۲. مانند منصور حلاج، ابن عطا، عین القضاة.

با پدید آمدن زبان برساخته عرفانی و امداد زبان فلسفی به تبیین مطالب عرفانی، هرچند فهم تجارب عرفانی تا حد زیادی از غموضت و دشواری رهایی یافت و دامنه تعبيرات و نیز حوزه مخاطبان آن گسترده شد، با این همه، زبان فلسفی با محتوای عرفانی برای هرکسی قابل درک نبوده و برای بسیاری همچنان دشوار می‌نماید و مشکلاتی را بر سر راه توسعه و ترویج عرفان قرار می‌دهد. گاهی این دشوارفهمی به اشتباه به بیان‌ناپذیری تأویل برده می‌شود. از این رو ترسیم مرز بین این دو و تفکیک حوزه هر کدام از دیگری به دقت بیشتری نیازمند است.

زمینه‌مندبودن تجربه

همان‌گونه که در آغاز اشاره شد تجربه عرفانی ماهیت شهودی دارد؛ بدین معنا که تجربه با خود تجربه‌گر اتحاد دارد و تجربه بیرون از ذات تجربه‌گر اتفاق نمی‌افتد و مفاد تجربه با علم حضوری درک می‌شود. این بحث در میان دانشمندان غربی دامنه گسترده‌ای دارد و برخی همانند کتز به زمینه‌مندبودن تجربه عرفانی باور داشته و اصل تجربه را متأثر از باورها و فرهنگ حاکم بر زندگی تجربه‌گر می‌دانند (انزلی، ۱۳۸۳: ۱۳۱). برخی دیگر مانند استیس هرچند تأثیر زمینه‌ها و پیش‌فرض‌های تجربه‌گر را در تفسیر و تعبیر تجربه دخیل می‌دانند، در اصل شکل‌گیری تجربه این تأثیر را نفی می‌کنند (استیس، ۱۳۷۹: ۱۲۱ تا ۱۲۸).

پرسش این است که به باور عارفان مسلمان، آیا زمینه‌ها یا ذهنیت‌های عارف روی تجربه او تأثیر می‌گذارد؟ به عبارت دیگر آیا باورها و عقاید تجربه‌گر در شکل‌گیری تجربه و نیز در تفسیر آن می‌تواند نقشی داشته باشد و اگر نقشی دارد به چه میزان است؟

برابر گزارش‌های عارفان مسلمان از تجاربشان، باورها و فرهنگ‌های حاکم بر زندگی تجربه‌گر در موارد بسیار محدود (آن هم تنها در برخی از موارد

تجارب صوری) روی تجربه وی اثر می‌گذارد. این اثرگذاری گاهی به‌صورت پیش‌زمینه و گاهی به‌صورت پس‌زمینه است. بنابراین هر یک از تجربه‌گران، با گرایش‌های متفاوت عقیدتی، در مواردی تجربه عرفانی‌شان را با باورهای خود تفسیر می‌کنند و گاهی این باورها را در خود تجربه‌شان می‌بینند. البته حجم تجارب تأثیرپذیرفته از زمینه‌ها، به‌قدری اندک است که می‌توان آن را نادیده گرفت.

هرچند زمینه‌مندی، واقع‌نمایی تجربه‌ها را زیر سؤال می‌برد، از آنجا که بسیاری از تجارب عرفانی، زمینه‌مند نیستند نمی‌توان واقع‌نمایی همه تجارب را مخدوش دانست. بنابراین تجارب به‌لحاظ واقع‌نمایی می‌توانند بین صفر تا صد درجه‌بندی شوند؛ هرچند در عمل این درجه‌بندی مشکل است. پرسش این است که وقتی واقع‌نمایی تجارب عرفانی هرچند به‌صورت قضیه جزئی مخدوش باشد، چگونه می‌توان به تجربه صحیح یا بعضاً صحیح دست‌یافت؟

در اینجا از معیار و میزان تجربه سخن به‌میان می‌آید. هر تجربه‌ای که با معیارهای تعریف‌شده، موافق باشد آن تجربه درست و تجربه مخالف آن، نادرست تلقی می‌شود. گاهی دو یا چند تجربه متناقض و متعارض، با برخی از معیارها درست تلقی می‌شوند؛ ولی عقل به‌سبب همان تناقض، به‌طور نامعین به نادرست بودن یکی از دو سوی متناقضان، حکم می‌کند؛ در این صورت تفکیک تجربه درست از نادرست با میزان دیگری (مانند سالکان کاملی که از تجربه عرفانی بالاتری برخوردارند) سنجش و از هم جدا می‌شوند.

تأثیرپذیری تجربه از باورها و ذهنیت‌های عارف، تنها در مراحل ابتدایی تجربه یا همان مشاهدات صوری امکان‌پذیر است و در مراحل بالاتری از تجارب، یعنی مشاهدات معنوی و غیرصوری، سخن از تأثیرپذیری تجارب، بی‌معناست؛ زیرا در این مراحل، متعلق شهود و تجربه عارف، معنای صرف و بدون هرگونه شکل، رنگ و آثار مادی و خیالی است. در تجربه صوری،

محتوای تجربه در قالب صور و مفاهیم درک می‌شود و از این رو امکان خطا وجود دارد؛ اما در تجربه معنوی، محتوای تجربه به صورت حضوری و بدون واسطه صور و مفاهیم دریافت می‌شود.^۱

تجربه‌گر در مراحل بالاتر و نهایی، حق و اسما و صفات او را آن‌گونه که هستند تجربه می‌کند و در هنگام تجربه، سالک از اوصاف خود تهی شده و به اوصاف حق می‌پیوندد. هر چیزی که مشاهده می‌کند جدا از حق و واقع نیست و او نیز نمی‌تواند آن را با پیش‌فرض‌های خود تفسیر کند. در این مراحل، تجربه‌گر حقانی شده و از اوصاف خلقی تهی گشته و چیزی از این اوصاف برای او باقی نمانده است تا بر تجربه‌اش تأثیر گذارد. مرحله بالاتر از شهود اوصاف و اسما، مرحله شهود ذات حق (در پرتو یک یا چند اسم از اسمای ذاتی) است که در این مرحله، ذات تجربه‌گر نیز مُندک و نابود می‌شود و جز ذات حق چیزی را نمی‌بیند. این هنگام جز حیرت چیزی برای سالک وجود ندارد. ذات واحد احد حق را به وسیله حق مشاهده می‌کند؛ البته این مشاهده به صورت اجمالی بوده و مشاهده تفصیلی برای احدی میسر و مقدور نیست.

بنابراین، دامنه تجارب تأثیرپذیر از زمینه‌ها در تجارب صوری محدود می‌شود که بیشتر در مراحل ابتدایی سلوک رخ می‌دهد و با توجه به میزان و معیارهای خاصی که در دسترس تجربه‌گر است، او به راحتی می‌تواند تجربه صحیح را از سقیم جدا کرده و تجربه متأثر از زمینه‌ها را کنار بگذارد.

معیار و سنجه‌های تجارب عرفانی

خطا در اصل به دلیل نبود وضوح و شفافیت در تجربه عرفانی و یا آغشتگی

۱. یکی از پژوهشگران در این باره توضیح مفیدی ارائه داده است، نک: امینی، ۱۳۹۲: ۱۳ تا ۱۷.

القائات نفسانی و شیطانی با شهودات رحمانی است. از سویی (چنان‌که اشاره شد) گاهی تجارب متعدد عرفانی در تعارض و تناقض با یکدیگر قرار می‌گیرند که در نتیجه واقع‌نمایی آن‌ها مخدوش می‌شود. در این صورت برای تفکیک تجارب صحیح از سقیم، به سنجه نیاز می‌افتد (برای آگاهی بیشتر، نک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۷۹ تا ۸۶؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۳۲۳). البته کسانی مانند کنز (نک: انزلی، ۱۳۸۳: ۱۳۱ و بعد) که به واقع‌نمایی تجارب عرفانی باورمند نیستند بحث از معیار و سنجه برای آن‌ها سودمند نخواهد بود؛ اما کسانی که واقع‌نمایی این تجارب را پذیرفته‌اند (مانند استیس، فورمن و نیز عارفان مسلمان) به‌ناچار باید برای تشخیص تجارب صحیح از سقیم معیار و میزانی را ارائه نمایند.

استیس همه تجارب عرفانی را دارای هسته مشترک و در نتیجه صحیح می‌داند (استیس، ۱۳۷۹: فصل دوم) و تفاوت تجارب را در تفسیر آن می‌داند که بعد از تجربه به آن ضمیمه می‌شود؛ از این‌رو تجارب تا زمانی که با تفسیر و تعبیر عارف همراه نشده، قابل اعتماد و دارای اعتبار است و وقتی با تفسیر تجربه‌گر همراه شد، باید تفاسیر و تعابیر آن را به‌عنوان زوائد، از تجربه زدود و اصل و هسته آن را بدون پیرایه تفسیر، لحاظ کرد (همان: ۲۱ تا ۲۸).^۱ از دیدگاه وی، تجارب مبتنی بر حس باطنی مانند مشهودات و مسموعات باطنی، جزو تجارب عرفانی محسوب نمی‌شوند؛ اما به‌اشتباه جزو آن قرار داده شده‌اند (همان: ۳۸ تا ۴۱). بدین ترتیب وی، تجربه‌های صوری را عرفانی نمی‌داند. این در حالی است که عارفان مسلمان این تجربه‌ها را جزو تجارب عرفانی به‌حساب می‌آورند و در مقابل تجربه‌های معنوی قرار می‌دهند (نک: قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۸ و ۱۰۹).

۱. ابن عربی نیز بر این باور است که اصل کشف خطاپذیر نیست؛ آنچه خطاپذیر است تعبیر و تفسیر کشف است. (نک: ابن عربی، بی‌تا، ۳: ۷) باید گفت، مراد ابن عربی از کشف در این‌جا، کشف حقیقی است که بی‌انگه واقع است؛ نه کشف ادعایی؛ پس القائات نفسانی و شیطانی که به‌ادعا کشف محسوب می‌شوند، کشف نیستند؛ اما تا وقتی القائات نفسانی و شیطانی از کشف واقعی جدا نشده باشند، می‌توان آن را از آن جهت که تجربه عارف است، کشف نامید؛ به همین دلیل برای بازشناسی آن از کشف واقعی نیازمند سنجه و میزان هستیم.

فورمن نیز تجارب نهایی را معتبر می‌شمارد. تجارب نهایی عارف، عاری از هرگونه پیرایه ذهنی و باورهای پیشین است و آگاهی صرف و هوشیاری محض است. آگاهی محض هیچ‌گونه آرایه‌ای از پیش‌فرض‌ها (حتی فاهمه) تجربه‌گر را با خود ندارد. از این‌رو چنین تجربه‌ای معتبر شمرده می‌شود و خطا در آن راه پیدا نمی‌کند (فورمن، ۱۳۸۴: ۱۹۴).

قیصری و استاد وی، کاشانی، از کسانی‌اند که بیش از دیگران در این‌باره سخن گفته‌اند. قیصری تجارب عرفانی را ابتدا به دو دسته صوری و معنوی تقسیم کرده و صوری را نیز به دو دسته دنیوی و اخروی و عوالم روحانی و ملانک آسمانی و زمینی تقسیم کرده است. وی قسم اول از تجربه صوری را غیرمعتبر شمرده و آن را مربوط به اهل ریاضات دانسته است و قسم دوم را از عالی‌ترین انواع تجربه (یا کشف) قرار داده است؛ زیرا در این قسم، صورت و معنا با هم به تجربه درمی‌آید. به همین خاطر از کشف معنوی محض نیز برتر شمرده می‌شود. این کشف (صوری نوع دوم) همه مراتب هستی را در بر می‌گیرد و سالک می‌تواند به میزان استعدادش، تا عالم الهی سیر کند. همین‌طور کشف معنوی که خالی از هر نوع شکل، حجم و رنگ است، به همه مراتب هستی تعلق می‌گیرد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷ تا ۱۱۱).

پرسش مهم این است وقتی همه مراتب هستی می‌تواند متعلق کشف صوری قرار گیرد و از سویی خطا نیز در کشف صوری امکان بروز و ظهور دارد چگونه می‌توان چنین کشفی را از خطا مصون دانست و آن را بالاترین نوع کشف قلمداد کرد؟ تفحص در تجارب (کشف صوری) عارفان نشان می‌دهد که گاهی آنان در این نوع کشف دچار خطا شده‌اند؛ هرچند کشف صوری که قیصری از آن سخن می‌گوید کشف با حواس باطنی و قلبی است و به همین لحاظ آن را خطاناپذیر می‌داند، با این‌وجود نمی‌توان پذیرفت که خطا در آن راه نمی‌یابد؛ زیرا خود قیصری از معیار و سنجه سخن گفته است. از سویی کشف معنوی، قابلیت خطاپذیری را ندارد و اگر کشف صوری نیز آن‌گونه که قیصری ادعا می‌کند

برتر از کشف معنوی باشد، دیگر کشفی که نیاز به معیار و میزان داشته باشد وجود نخواهد داشت. شاید کسی بگوید تنها قسم اول از کشف صوری نیازمند سنجه است؛ اما این گمان چندان موجه نمی‌نماید؛ زیرا قیصری خود تصریح کرده است که این قسم از کشف مورد توجه و اعتبار عارفان نیست.

به هر صورت بحث از سنجه در جایی معقول است که اصل خطاپذیری تجربه را پذیرفته باشیم. بنابراین قیصری نیز برخی از تجارب را خطاپذیر می‌داند؛ هرچند به صورت واضح از آن سخن نگفته است.

معیار و سنجه‌هایی که عارفان مطرح کرده‌اند به این شرح‌اند:

۱. معیار عام

این معیار از آن جهت که برای عموم عارفان قابل دسترسی و در همه مراحل و مراتب تجربه قابل استفاده است معیار عام نامیده می‌شود. عارفان از این معیار، شریعت یعنی قرآن و سنت را اراده می‌کنند که خود از کشف تام محمدی خبر می‌دهد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۱). آنان کشف و شهود (تجربه) شان را همواره با قرآن و سنت، صحت‌سنجی می‌کنند تا اگر شهودی با آن‌ها مطابقت نداشته باشد از آن دست برداشته و جزو تجارب صحیح، به حساب نیاورند. اصرار عارفان مسلمان در ادوار مختلف، اهتمام آنان را به این سنجه و معیار نشان می‌دهد. در اینجا به چند نمونه اشاره می‌کنیم. گفتنی است، عارفان از «علم» در عبارات پیش رو همان شهود یا معرفت تجربه‌ای را اراده می‌کنند:

جنید (متوفی ۲۹۷ قمری): «علم [معرفت تجربه‌ای] ما با [سنجه] کتاب و سنت نظام یافته است» (نک: ابن عربی، ۱۴۲۱: ب، ۲۷۳). این سخن جنید در کتاب‌های عارفان بازتاب فراوانی یافته است.^۱

بازتاب و تکرار وسیع سخن یادشده افزون بر آن‌که اهمیت شریعت را نزد

۱. منابع بازگوکننده این سخن به اندازه‌ای زیاد است که ما را از اشاره به آن‌ها بی‌نیاز می‌کند.

عارفان به عنوان معیار و سنجه بیان می‌کند، اهمیت و جایگاه جنید را به عنوان شیخ این طایفه نیز نشان می‌دهد.

سلمی (متوفی ۴۱۲ قمری) به نقل از ابوبکر زقاق: «هر حقیقتی [به دست آمده از شهود و تجربه] که شریعت آن را تأیید نکند، کفر است» (۱۳۸۸: ۳: ۴۰۴).

ابوسعید ابوالخیر (متوفی ۴۴۰ قمری): «حقیقت [معرفت حاصل از تجربه] بی شریعت ضایع بود، بلکه قاطع راه مرد بود» (۱۳۸۴: ۱۱۴). این سخن و سخن پیشین به روشنی اعلام می‌دارند که تجارب عرفانی خطاپذیر و در عین حال نیازمند به سنجه بوده و این سنجه نیز شریعت است.

روزبهان (متوفی ۶۰۶ قمری): «اگر کسی در کارها [از جمله در تجربه‌ها] یش به پیامبر اقتدا نکند، قدمش می‌لغزد و به هدفی که دارد نمی‌رسد» (۱۴۲۶: ۲۸).

ابن عربی (متوفی ۶۳۸ قمری): «کشفی که مخالف شریعت باشد اعتبار و ارزش ندارد» (۱۴۲۱: الف، ۲۰۲)؛ «وقتی کشف ما با کشف پیامبران مخالف باشد، مرجع، کشف آنان است» (بی تا، ۳: ۷) و نیز به نقل از سلیمان دارانی می‌گوید: «افراد [مدعیان سلوک] به خاطر زیرپا گذاشتن اصول شریعت، از وصول به حقیقت بازمانده‌اند» (۱۴۲۱: ۱: ۱۱۵).

آیت‌الله قاضی طباطبایی عارف معاصر: «سلوک راه خدا با عدم اعتنای به شریعت که نفس راه و طریق است، جمع بین متضادین یا متناقضین است» (نک: حسینی تهرانی، ۱۴۳۱: ۲: ۵۴).

این‌گونه تأکید و اصرار عارفان بر شریعت‌مداری از گذشته‌های دور تاکنون، نشانگر آن است که آنان تجارب عرفانی‌شان را با معیار شریعت، سنجیده و تجربه صحیح را از سقیم جدا می‌کردند؛ از این رو آنان تجاربی را که سازگار با شریعت و مؤید به تأیید قرآن و سنت بودند صحیح و تجارب مخالف شریعت را نادرست و سقیم می‌دانستند. بنابراین، عارف به کمک این سنجه، مسیر درست

را در سلوک انتخاب کرده و از القائات نفسانی و رهنی‌های شیطانی رهایی می‌یابد.

با وجود این، گاهی عارف و تجربه‌گر با تجاربی روبه‌رو می‌شود که ظاهر آن با شریعت سازگار است و تجربه‌گر نیز به آن اعتماد می‌کند؛ در حالی که آن تجربه نادرست بوده و نادرستی آن از چشم تجربه‌گر پنهان مانده و گرفتار جهل مرکب شده است. در اینجا سنجه دیگری نیاز است تا تجربه‌گر را از ورطه خطر دور کرده و وی را به مسیر درست راهنمایی کند. این سنجه، همان مرشد و پیر راه است که به‌عنوان میزان و معیار خاص تعریف می‌شود.

۲. معیار خاص

همان‌گونه که ذکر شد گاهی افراد خود به‌تنهایی نمی‌توانند مسیر سلوک را طی نمایند؛ زیرا القائات نفسانی و رهنی‌های شیطانی، سالک مبتدی و تجربه‌گر ناآشنا به خطرهای راه را از مسیر اصلی منحرف کرده، به گمراهی و ضلالت می‌کشاند. برای همین، عارفان تأکید می‌کنند مشتاقان سلوک، بدون استاد راه به سلوک نپردازند.

قطع این مرحله بی‌همراهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی
(حافظ شیرازی، ۱۳۸۵: دیوان حافظ، غ ۴۸۸).

خضر همان پیر راه است که از آفت‌های سفر آگاه است. نام‌گذاری مرشد و پیر راه به «خضر» نیز به این دلیل است که گاهی صرف آگاهی از ظاهر شریعت برای پیمودن راه باطن شریعت کفایت نمی‌کند. حضرت موسی (علیه السلام) آگاه از شریعت بود؛ اما در پیمودن راه باطن شریعت و سنجش کارهای خضر با ظاهر شریعت، به او اعتراض می‌کرد و کارهای وی را مخالف شریعت قلمداد می‌کرد؛ اما خضر برای همه کارهایش رهنمودهایی داشت که با روح شریعت سازگار بود و آن را از خداوند متعال دریافت کرده بود. بنابراین عارفان نیز از استاد

سلوک که به باطن شریعت آگاهی دارد و خود راه سلوک را طی کرده است به خضر راه تعبیر می‌کنند و سلوک بدون راهنمای آگاه را خالی از خطر نمی‌دانند:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر هست بس پرافت و خوف و خطر (مولوی، دفتر ۱: ب ۲۴۴۳).

از سوی دیگر استعداد افراد در طی کردن مسیر سلوک یکسان نیست و از این رو هر کدام دستورالعمل‌های سلوکی متفاوتی را می‌طلبند. پیر راه‌دیده (معیار خاص) بنا بر شرایط و استعداد افراد، دستورالعمل‌های مناسب آنان را در اختیارشان می‌گذارد؛ از این لحاظ نیز، وجود استاد راه، ضرورت می‌یابد.

برای اهمیت این سنج و میزان کارایی آن، به ماجرای واقعی اشاره می‌کنیم: مرحوم شیخ رجب‌علی خیاط، از عارف کامل آیت‌الله قاضی درخواست کرد که زبان گیاهان را که از او گرفته شده، به او بازگرداند. مرحوم قاضی اجابت نمی‌کند. چند روز بعد مرحوم خیاط دوباره به حضور ایشان می‌رسد و می‌گوید آنچه از من باز داشتی، حضرت حجت علیه السلام به من عطا کرد. آیت‌الله قاضی در ارتباط با این ماجرا داستانی را به این صورت نقل می‌کند:

«روزی [شیخ احمد احسائی] به شاگردان خود می‌گفت: هر وقت به حرم مشرف می‌شوم و به حضرت [علی علیه السلام] سلام می‌کنم حضرت بلند جواب سلام مرا می‌دهند که اگر شما هم [همراه من] باشید می‌شنوید. یک مرتبه با من بیایید تا بفهمید. روزی شیخ با شاگردان به حرم مطهر مشرف شدند. شیخ سلام کرد و به شاگردان گفت: جواب شنیدید؟ گفتند: نه! دومرتبه سلام کرد و گفت: شنیدید؟ گفتند: نه! پس شاگردان و خود او دانستند که شیخ در این موضوع اشتباه کرده است» (حسینی تهرانی، ۱۴۳۱، ۲: ۸۶ و ۸۷).

مرحوم قاضی با بازگویی این داستان اعلام می‌کند، آنچه مرحوم خیاط دریافت کرده از القای نفس بوده و او به اشتباه پنداشته که از ناحیه حضرت بوده است.

بر اساس این گزارش، گاهی نفس، برای تجربه‌گر صورت‌سازی می‌کند و چیزی را که واقعیت ندارد به او واقعی می‌نمایاند؛ بدون آن‌که وی متوجه خطابودن آن شود. این در حالی است که چنین مکاشفاتی، با معیار عام نیز تضادی ندارد. سخن‌گفتن معصومین علیهم‌السلام پس از حیاتشان، با دیگران، منافاتی با باورهای دینی عارف (تجربه‌گر) مسلمان ندارد. این استاد کامل (معیار خاص) است که متوجه اشتباه تجربه‌گران مراتب پایین سلوک می‌شود و می‌تواند سالک را از چنین اشتباهی بیرون آورده و از آفت‌ها و خطرهای آن حفظ کند.

گفتنی است استاد راه خود در نهایت به صاحب کشف اتم (حضرت ختمی مرتبت) وصل شده و در طی مسیر سلوک، از او (به‌صورت ظاهر و از طریق مشایخ پیشین یا به‌صورت باطن و بدون واسطه) مدد گرفته است؛ بدین ترتیب، این معیار نیز به‌طور خاص در امتداد معیار اول قرار می‌گیرد.

۳. عقل

این پرسش بجاست که تجارب عرفانی در بسیاری موارد عقل‌گریز است و به چنگ عقل در نمی‌آید و عقل نیز توان درک آن را ندارد، پس چگونه چیزی مانند عقل می‌تواند میزان و سنجۀ آن قرار گیرد؟

در پاسخ می‌توان گفت که عقل یک حکم فراگیر دارد و آن، حکم به محال‌بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین است که در هر شرایطی و در هر زمانی و برای همه امور از جمله تجارب عرفانی، ساری و جاری است و هیچ‌گاه محدودیت و استثنا نمی‌پذیرد. البته برخی از پژوهشگران (مانند استیس) حکم عقل را در تجارب نهایی عرفانی جاری نمی‌دانند و بر این باورند حکم یادشده، محدوده این‌گونه تجارب را در بر نمی‌گیرد. پاسخ این دیدگاه، قبل از این در جای دیگری داده شده است و ما به آن بر نمی‌گردیم (نک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۴: ۶۲۳، ۱۳۸۴: ۳۹ تا ۶۶).

افزون بر حکم یادشده، عقل با تحلیل مسائل عرفانی و ارجاع مسائل فرعی به مسائل اصلی و موارد متشابه به موارد محکم، مسائل فرعی را استنباط و گاهی تصحیح می‌کند و این کارکرد، پس از آن است که عقل با ارتقایافتن و منورشدن به نور کشف، مسائل اصلی عرفان را فهمیده و صحت آن را تأیید کرده است. بنابراین عقل غیر از آن‌که مستقل و بر اساس بدیهیات منطقی (این‌همانی، محالیت ارتفاع و اجتماع نقیضین) درباره شهودات و تجربیات عرفانی حکم می‌کند، به صورت تحلیلی و نیز به صورت برهان، در تصحیح مسائل عرفانی کمک می‌کند و در مواردی تجربه صحیح را از سقیم جدا می‌کند.

یکی از عارفان در پاسخ به این باور که علوم کشفی به میزان و سنجه نیاز ندارد می‌گوید:

گاهی مکاشفات برخی از سالکان با دیگری در تناقض قرار می‌گیرد و از این رو یکدیگر را در ادراک و معارفشان تخطئه می‌کنند. با درک این حقیقت می‌گوییم: برای سالکان از اصحاب مجاهدت ضروری است نخست پس از تصفیه قلب، علوم حقیقی فکری و نظری را فراگیرند تا این علوم نظری (که از جمله آن‌ها منطقی است) نسبت به معارف عرفانی و شهودی مثل منطقی نسبت به علوم نظری عمل کند (ترکه، ۱۳۶۰: ۲۷۰).

این موضع‌گیری در برابر عقل به‌خوبی از اهمیت آن در جهت تعامل عقل با تجارب عرفانی حکایت می‌کند. غیر از آن‌که عارفانی مانند قونوی، کاشانی، ابوحامد و صائِن‌الدِّین ترکه از عقل برای تبیین و اثبات دیدگاه‌های عرفانی‌شان بهره می‌گرفتند، در قرن یازدهم ملاصدرا به‌طور گسترده از عقل برای برهانی‌کردن مطالب عرفانی بهره گرفت که این خود، نوعی موجه‌سازی یافته‌های عرفانی و به‌تعبیر دیگر محک‌زدن و سنجش تجربیات عرفانی بود.

بنابراین عقل می‌تواند با برخی از کارکردهایش در شناخت تجربه صحیح از غیر صحیح به تجربه‌گر کمک کند و نیز مشاهدات و تجارب او را با برهان و یا تحلیل نظری به دیگران منتقل کند.

۴. معیار درون‌تجربه‌ای

معیار دیگری که می‌توان با آن از صحت و عدم صحت تجربه اطمینان حاصل کرد، خود تجربه و شهود است. در یک تقسیم‌بندی، تجربه عرفانی به چهار دسته تقسیم می‌شود: ۱. رحمانی؛ ۲. مَلْکی؛ ۳. جنّی؛ ۴. شیطانی (نک: قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۱).

چنانچه تجربه یا دریافت‌های قلبی یکی از ویژگی‌های زیر را داشته باشد رحمانی یا ملکی محسوب می‌شود و در غیر این صورت، از القائات و وسوسه‌های شیطانی به‌شمار می‌آید. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱. تجربه، آثار نیک به دنبال داشته باشد؛ ۲. پایا باشد؛ ۳. توجه تجربه‌گر را به حق افزایش دهد؛ ۴. لذت و اشتیاق به عبادت را افزایش دهد.

چنانچه آثار نیک مربوط به امور دنیوی باشد تجربه، جنّی است و عارفان آن را معتبر نمی‌دانند؛ اما طی مکان و زمان و گذشتن از دیوار از آثار جنّی و مَلْکی هر دو است و عارفان این امور را به کمک ملائک و نیز به‌مدد اسم حاکم بر خود، انجام می‌دهند.

اگر آن آثار نیک مربوط به آخرت یا از نوع آگاهی از دل و ذهن دیگران باشد، چنین تجربه‌ای ملکی است و جنّ توان دریافت و القای این نوع آگاهی را ندارد.

چنانچه تجربه‌ی مربوط به آخرت، به تجربه‌گر قدرت تصرف در امور تکوینی را بدهد، مانند زنده کردن، میراندن، خارج‌ساختن افراد گرفتار در عالم برزخ و

داخل ساختن پیروان در عوالم ملکوت، چنین تجربه‌ای رحمانی است؛ زیرا این نوع تصرفات از ویژگی مرتبه الهی بوده و تنها در توان انسان‌های کامل و اقطاب است (برای تفصیل بیشتر نک: قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۱ و ۱۱۲).

برخی عارفان سنجه‌های زیر را معرفی کرده‌اند:

اگر تجارب (مشاهدات) عرفانی، با نشاط، آرامش، توجه به حق، راحتی و تمرکز باطنی همراه باشد، درست و اگر با اضطراب، وحشت، تشویش باطنی، اندوه و وسواس همراه باشد، نادرست و شیطانی است.

اگر تجربه، سرور و فرح را در قلب بر جای گذارد تجربه، ملکی و در صورتی که بعد از خود اندوه و غم بر جای گذارد یا تجربه‌گر دچار کسالت و پلیدی در نفس شود یا میل او به خواب افزایش یابد، تجربه شیطانی است (قاسانی، ۱۳۸۵: ۴۹۵ و ۴۹۶).

این معیار با ویژگی‌های یادشده، با صرف نظر از معیار شریعت و استاد راه، سالک را به سمت درست جهت می‌دهد و از راه خطا و نادرست باز می‌دارد.

نتیجه‌گیری

ماهیت تجربه عرفانی از دیدگاه اسلام، ماهیت ادراکی و شهودی است که خداوند آن را به افراد مستعد می‌دهد و انسان تنها با ایجاد قابلیت در خود از راه ریاضت و سلوک، شرایط دریافت آن را پیدا می‌کند. از این رو تجربه عرفانی، خدامحور (نه انسان‌محور) است. تجربه‌گر با برخوردار شدن از تجربه عرفانی، به وسعت وجودی دست می‌یابد و با این تجربه با عالم بیرون از خود مرتبط می‌شود و در هر مرتبه از شهود انفسی، با نظیر آن در عالم آفاقی اتحاد پیدا می‌کند. بدین ترتیب، تجربه معرفت‌زا شده و واقع‌نمایی می‌شود و تجربه‌گر با تجاربی که از سر می‌گذراند به تدریج از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر راه می‌یابد و او

هر بار از مرتبه‌ای که در آن قرار گرفته است گزارش می‌دهد.

تجارب عرفانی از دو حیثیت اشتراکی و افتراقی برخوردارند؛ از آن جهت که ناظر به واقع هستند حیثیت اشتراکی دارند و برای همین، مسیر کلی سلوک برای همگان یکسان و مراتب و درجات آن معلوم و روشن است؛ اما از آن جهت که به قابلیت‌های افراد برمی‌گردد، هر تجربه عرفانی متمایز از دیگری است و به همین دلیل، امکان ورود خطا در تجربه وجود دارد و پیران طریقت نیز با رهنمودهایشان، از این خطاها پیشگیری و در صورت رخداد خطا، تجربه را صحت‌سنجی می‌کنند. بنابراین تجارب عرفانی در عین آنکه به صورت کلی و با توجه به واقعیت خارجی، از ویژگی همگانی بودن برخوردارند، به لحاظ قابلیت‌های افراد، ویژگی افتراقی دارند.

گزارش‌های عارفان از تجاربشان نشان می‌دهد که آنان تجاربشان را بیان‌پذیر می‌دانند؛ هرچند غموضت و دشوارفهمی آن گاهی با بیان‌ناپذیری اشتباه گرفته می‌شود. همچنین، برخی از تجارب عرفانی (تجارب صوری) از زمینه‌ها متأثر می‌شوند و تجارب معنوی متأثر نمی‌شوند؛ به همین دلیل، برای تفکیک تجربه معتبر از تجربه نامعتبر معیارهایی را عارفان مسلمان معرفی کرده‌اند. یکی از این معیارها شریعت است و مراجعه به شریعت، صحت و سقم تجربه را آشکار می‌کند؛ اما گاهی برخی از تجارب با وجود آنکه، ظاهر آن با شریعت متعارض نیست، باز هم از تجارب نادرست تلقی می‌شود. نادرستی چنین تجربیاتی، با معیار دیگری به نام مرشد و پیر راه آشکار می‌گردد.

در مواردی نیز عقل به کمک تجربه‌گر می‌آید و بر اساس بدیهیات منطقی یا با برخی از کارکردهای خود از جمله کارکرد تحلیلی و استنتاجی، تجربه صحیح را از غیر صحیح جدا می‌کند.

گاهی نیز از خود تجربه می‌توان نشانه‌هایی برای صحت و عدم‌صحت آن جست. از جمله نشانه‌های صحت، نشاط، آرامش، توجه به حق، راحتی و تمرکز باطنی است که تجربه به همراه تجربه می‌آورد؛ در مقابل، اضطراب، وحشت، تشویش باطنی، اندوه و وسواس، نشانه‌های نادرست‌بودن تجربه است.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن ابی سعید، لطف الله (۱۳۸۴) حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران: انتشارات سخن؛
۲. ابن عربی، (بی تا) الفتوحات المکیه؛ بیروت: دار صادر؛
۳. _____ (۱۳۶۷) رساله إلى الامام الرازی، در: مجموعه رسائل ابن عربی؛ چاپ اول، بیروت - لبنان: دار احیاء تراث العربی،
۴. _____ (۱۴۲۱) الف، رساله لایعول علیه، در: مجموعه رسائل ابن عربی؛ تحقیق: محمد عبدالکریم التمری؛ چاپ اول، بیروت - لبنان: دارالکتب العربیة؛
۵. _____ (۱۴۲۱) ب، کتاب الکتب، در: مجموعه رسائل ابن عربی؛ تحقیق: محمد عبدالکریم التمری؛ چاپ اول، بیروت - لبنان: دارالکتب العربیة؛
۶. _____ (۱۴۲۱) ج، مجموعه رسائل ابن عربی (جلد اول)، چاپ اول، بیروت - لبنان: دارالمحجة البيضاء؛
۷. بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر (۱۴۲۶) مشرب الارواح؛ تحقیق: عاصم ابراهیم کیالی؛ چاپ اول، بیروت - لبنان: دارالکتب العلمیه؛
۸. استیس، والتر ترنس (۱۳۷۹) عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات سروش؛
۹. اسماعیلی، مسعود (۱۳۹۰) «مفهوم شناسی مسئله بیان ناپذیری عرفان»؛ حکمت عرفانی، شماره ۱؛
۱۰. انزلی، سید عطا، (۱۳۸۳) ساخت گرای، سنت و عرفان، چاپ اول، قم، آیت عشق؛
۱۱. امینی، حسن (۱۳۹۲) «موجه سازی تجارب عرفانی»؛ آیین حکمت، شماره ۱۸؛
۱۲. _____ (۱۳۹۰) «انتقال پذیری تجربه عرفانی»؛ معارف عقلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) شماره ۲۰؛
۱۳. امینی نژاد، علی (۱۳۹۴) «سنجه‌ها و میزان‌های عرفان اسلامی»؛ در: گنجینه معرفت شماره (۵)؛ فلسفه عرفان (مجموعه مقالات) چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛

۱۴. ترکه، صائن‌الدین علی‌بن‌ترکه (۱۳۶۰) تمهید القواعد، چاپ: اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی؛
۱۵. جامی، عبدالرحمان (۱۳۷۰ش) نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. جیلانی [گیلانی]، عبدالقادر، سر الأسرار و مظهر الأنوار فیما یحتاج إليه الأبرار، چاپ دوم، بیروت - لبنان: دار الکتب العلمیة.
۱۷. حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۷۸) دیوان حافظ؛ به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی؛ تصحیح مجدد: محمد علی مجاهدی؛ چاپ اول، قم: هجرت.
۱۸. حسینی تهرانی، سید محمد حسین (۱۴۳۱) مطلع الأنوار، چاپ اول، تهران: مکتب وحی؛
۱۹. خواجه عبدالله انصاری (۱۴۱۷) منازل السائرین، قم: چاپ اول، دارالعلم؛
۲۰. خواجه نصیر الدین طوسی (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیهاث مع المحاکمات؛ چاپ اول، قم: نشر البلاغة؛
۲۱. رازی، نجم‌الدین دایه (۱۳۷۹) مرصاد العباد، چاپ هشتم، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی؛
۲۲. سلمی، عبدالرحمان (۱۳۸۸) مجموعه آثار، جلد سوم؛ گردآوری: نصرالله پورجوادی و محمد سوری؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران؛
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۳) شرح أصول الکافی؛ مصحح: خواجه‌ی، محمد؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. فناری، محمدبن‌حمزه؛ (۱۳۷۴) مصباح الأنس؛ چاپ اول، تهران: انتشارات مولی؛
۲۵. فورمن، رابرت کی، سی (۱۳۸۴) عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه سید عطا انزلی، چاپ اول، قم: انتشارات دانشگاه مفید؛
۲۶. قونوی، صدر الدین (۱۳۷۴) مفتاح الغیب؛ در: مصباح الأنس، چاپ اول، تهران: انتشارات مولی؛
۲۷. قیصری رومی، داوود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم؛ تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی؛ چاپ اول، [بی جا] شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. کاشانی، ملاعبدالرزاق (۱۳۷۰) شرح فصوص الحکم، چاپ چهارم، قم: انتشارات بیدار.
۲۹. _____ (۱۳۸۵) شرح منازل السائرین، تصحیح: محسن بیدارفر، چاپ اول، قم: انتشارات بیدار؛
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹) اصول الکافی؛ چاپ اول، قم: دارالحدیث.

۳۱. مجلسی، علامه محمد باقر (۱۴۰۴) بحار الأنوار؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، بیروت - لبنان؛
۳۲. مولوی، محمد جلال الدین بلخی (۱۳۷۵) مثنوی معنوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات پژوهش؛
۳۳. میبیدی، حسین بن معین الدین (۱۴۱۱) دیوان منسوب به أمير المؤمنين (علیه السلام) چاپ اول، قم: دار نداء الإسلام للنشر؛
۳۴. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۴) «عقل گریزی عرفان»، در: گنجینه معرفت شماره (۵): فلسفه عرفان (مجموعه مقالات)، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛
۳۵. _____ (۱۳۸۴) «عقل گریزی عرفان»، معرفت فلسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، سال دوم، شماره ۴؛
۳۶. _____ (۱۳۸۸) مبانی و اصول عرفان نظری؛ نگارش: سید عطاء انزلی؛ چاپ اول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛

37. James, William, (1982) *The Varieties of Religious Experience*, New York, NY: Penguin Books.

