

## تأملی بر مفهوم شطح و بررسی برخی از علل آن در زبان عرفا

محمدتقی شاکری\*

احسان احمدی\*\*

**چکیده:** در مواجهه با آثار عرفانی یکی از مهم‌ترین مسائلی که توجه محقق این حوزه را به خود معطوف می‌دارد وجود برخی از تناقضات منطقی و تصریح بر پاره‌ای عبارات است که به‌ظاهر با مبانی منطقی و به‌تبع آن با موازین شرعی همخوانی ندارد. این اشارات فارغ از اینکه با چه زبانی بیان می‌شوند، از یک وجه مشترک برخوردارند و آن اینکه نظم حاصل از موازین تشریحی ادیان را در ساحت فردی و در حوزه اجتماعی به‌هم می‌زنند. اینکه این عبارات و اشارات چیستند و حاصل چه نوعی از تجربه‌اند شاید به حل مسئله کمک کند اما، در نتیجه آن تأثیری نخواهد گذاشت؛ زیرا همواره نوک پیکان شطح‌گویان متوجه نظام عقیدتی حاکم بر جامعه بوده و تیغ تیز تکفیر ارباب دیانت نیز شطح‌گویان را به مخاطره افکنده است. زمانی «نالحق‌گویی» حلاج و «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید متضمن پرداخت بهایی گزاف بوده و زمانی دیگر، بیان حقایق طبیعی از سوی گاليله به‌منزله شطحیات بوده است. در این مقاله در پی مرور برخی از لایه‌های زیرین و پدیدآور این بخش ممنوعه از عرفان اسلامی و بازتاب آن‌ها در آرای امام خمینی<sup>(س)</sup> برآمده‌ایم.

**واژگان کلیدی:** شطح، عرفان، عقل، عشق، منطق، ادب دینی، تجربه عرفانی.

---

E-mail: mtshakeri@yahoo.com

\* استادیار، عضو هیئت علمی دانشگاه مذاهب اسلامی

E-mail: kelkesheida@yahoo.com

\*\* پژوهشگر و نویسنده

## مقدمه

با انعقاد و شکل‌گیری وحدت وجود در میان عارفان به‌عنوان ایدئولوژی زیربنایی، رفته‌رفته دیگر مفاهیم و مضامین نیز بر محور وحدت وجود یا به وجود آمدند و یا شکل و ترکیب تازه‌ای به‌خود گرفتند. از جمله این مضامین بحث عشق و محبت بود که از آغاز، از بطن قرآن و متن سنت استخراج گردیده اما بدین‌شکل، نظام‌مند و قاعده‌مند نشده بود و در زمانی کوتاه، عشق مبدل به یکی از راهبردی‌ترین مباحث عرفانی شد. به این اعتبار، تاریخ عرفان اسلامی را به دو بخش کلی عرفان زهدمدار و عرفان شوق‌محور می‌توان تقسیم کرد. عرفا در دوره نخست عرفان اسلامی غالباً تحت تاثیر مستقیم سنت نبوی و آیات وحی از مشی زاهدانه و عابدانه‌ای برخوردار بودند و اغلب افسانه‌سرایی‌ها و یا حتی شواهد تاریخی مستدل، مربوط به کرامات و خوارق عادات اهل معرفت نیز مربوط به همین دوره است.

اغلب عرفا در این عصر - به‌جز شماری اندک - همان‌گونه که مشی زاهدانه ایشان اقتضاء می‌کود، به سلوک انفرادی تمایل و رغبت بیشتری نشان می‌دادند و کمتر نشانی از جلسات درس و بحث عرفانی و معرفتی به چشم می‌خورد و حتی تألیفات نامداران اهل معرفت نیز - نظیر *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری، *اسرار التوحید* محمد بن منور، *اللمع فی التصوف* ابونصر سراج و ... - یا در باب تعلیم همین منهج زاهدانه بود و یا به تفصیل به کرامات و خوارق عادات این طایفه می‌پرداخت. تعالیم معرفتی یا به تعبیر دیگر «کلام عرفانی» به‌طوری‌که در تألیفاتی مانند *مثنوی مولوی*، *حدیقه*، *منطق‌الطیر*، *فیه ما فیه* و امثال آن به چشم می‌خورد، در آن تألیفات چندان محسوس نیست. عارفان این دوره نیز اغلب دارای تفکرات تند سیاسی بوده‌اند، به‌طوری‌که امرا و صاحب‌منصبان و خوانین، اغلب با ایشان دچار مشکل می‌شدند و به جهت برخوردارگی عارفان از پایگاه مردمی و همچنین به سبب زهد و پرهیز از دنیا، مأمین و ملجأ توده رنج‌دیده مردم بودند. اما عرفای دوره دوم با پایبندی به اصول، انعطاف بیشتری در برخورد با سلاطین و حکام و خلفا از خود نشان می‌دادند، به‌طوری‌که بسیاری از ایشان در سایه همزیستی مسالمت‌آمیز با حکام و امرای ولایت خود، توانستند به نشر عقاید و معارف خویش پردازند و حتی در جذب و تربیت همین اقلیت حاکمه نیز به توفیقاتی دست یابند.

عارفانی نظیر مولوی، حافظ، سعدی، علاءالدوله سمنانی و ... از شواهد برجسته این دوره‌اند. از این برهه «وحدت وجود» به معنای جدی و علمی وارد مباحث اهل معرفت و طریقت گردید. اختلاف بسیاری حتی در میان خود عرفا بر سر ایده‌ها و افکار حلاج وجود داشته است که ذکر آن در این مجال ضروری نمی‌نماید، لکن آنچه اهمیت دارد، خیزش بلندی است که تصوف و عرفان پس از حلاج از آن برخوردار شد و عرفان از یک راه و روش صرف خودسازی و عبادت و زهد، بیش از پیش مبدل به یک وزنه سنگین در معادلات اجتماعی گردید و باعث شد تا عارفان از این‌پس، وارد تصمیم‌گیری‌های مهم سیاسی و اجتماعی گردند یا لاقلاً، سیاستمداران، ایده‌ها و پیامدهای بعدی دیدگاه عرفا را نیز در نظر داشته باشند. مخالفت عرفا با سیاست‌های اجتماعی خلفا و حکام وقت، به منزله زنگ خطر برای قوای حاکمه به‌شمار می‌رفت. همچنین اندیشه‌های «وحدت وجودگرایانه» حلاج و مخالفتی که کلمات او با عقاید عامه داشت، سبب شد تا به نمادی از عرفان بدل شود که در آن شطحیات جایگاه ویژه‌ای داشت. البته پیش از او، از عرفایی نظیر بایزید نیز شطحیاتی مانده است، لکن آشوب و بلوایی که انالحق‌گویی حلاج برپا نمود، در طول تاریخ عرفان و تصوف نمونه و تمثیل گردید.

### تعریف شطح

در تعریف شطح گفته‌اند؛ «شطح به فتح شین به معنی سخنانی است که در حال وجد و بی‌خودی از اهل معرفت صادر گردد و شنیدن آن بر ارباب ظاهر، سخت دشوار آید و بدگمانی و انکار را سبب شود.» (سجادی، ۱۳۳۸: ۵۰۵). بررسی این مبحث، همان‌قدر دارای وجاهت و اهمیت است که غور در رابطه عشق و معرفت و امثال آن. آن‌قدر حجم جملات و کلمات شطح‌گونه و کفرآمیز اهل معرفت زیاد هست که به‌راحتی نتوان آن‌ها را جملاتی از سر دل‌خوشی و جذبه‌ای نابهنگام و احوال‌ناپایدار دانست<sup>۱</sup> و حتی اگر نبود کتابی به قطوری شرح شطحیات روزبهان بقلی شیرازی که خود حاکی از اهمیت این موضوع در نزد وی بوده است، باز هم می‌بایست سرفصلی جدا و جدی در مورد تحلیل و شرح شطحیات عارفان نامی و

بی‌نام تاریخ عرفان اسلامی — با توجه به تغییر استانداردهای تحقیق و تحلیل و تفسیر — نگاشته شود.

از این سو اگر همه آموزه‌های عرفان اسلامی — اعم از اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، آداب سلوک و ... را با همه تألیفاتی که در این ابواب انجام گرفته است — یک‌سو نهمیم و آن‌گاه جملات و کلماتی که شطح‌گونه و تأمل‌برانگیز از زبان اهل معنا جاری شده است را در برابر بگذاریم؛ به لحاظ ثقل و حجم و وزانت، انبوهی از کتاب و رساله و دیوان را در همین کوتاه‌سخن‌های تأمل‌برانگیز جنجال‌آفرین انکارزا باید جست‌وجو کرد و یافت.

چیتیک در *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*، با اشاره به اینکه شطحیات، علاوه بر آنکه از بار تناقض‌گویی بسیاری برخوردارند و همین امر سبب می‌گردد تا قاعده‌های ذهنی ما که غالباً در چارچوب‌های منطقی و تعقل‌گرایانه محصور شده‌اند شکسته گردد، معتقد است تلاش‌های تصوف برای ایجاد توازن بین تشبیه و تنزیه خداوند نشان می‌دهد که چرا آن‌ها این‌همه علاقه‌مند شطحیات بوده‌اند. درحقیقت وی بروز این عبارات و اشارات کفرآمیز از سوی عارفان را در جهت فروریختن جزمیت‌های عقل مطلق‌اندیش تفسیر می‌کند؛ زیرا شطحیات کمک می‌کنند تا این اصرار ذهن عقل‌گرا که همه چیز را قابل توصیف و فهم می‌داند، درهم شکسته شود. درواقع، خدا، تناسبی با معقولات ما ندارد. هرچیزی در عالم ما و در حوزه تجربه ما باید یا این باشد یا آن؛ اما خدا هم همه چیز هست و هم هیچ چیز نیست. او هم دور است و هم نزدیک؛ هم مفارق است و هم ساری؛ هم غایب است و هم حاضر؛ هم این است و هم این نیست. بسیاری از صوفیه معتقدند که درک صحیح خداوند، تنها از طریق بهت و حیرت قابل حصول است. شطحیات و اظهارات متهورانه‌ای که در این غیبت تمایزات عقلانی ظاهر می‌شوند، حاکی از بهت، حیرت و شگفتی باطنی هستند. آن گروه از صوفیه که بر شطحیات و حیرت تأکید دارند، بیشتر اهل سکرند و آن‌ها که بسیار حساب‌شده و سنجیده حرف می‌زنند اهل صحو (چیتیک، ۱۳۸۲: ۷۶-۷۵).

امام خمینی نیز که از تالیان مکتب ابن عربی است با بهره از ظرفیت‌های زبانی شعر به بیان این دقایق و لطایف عرفانی می‌پردازد. امام قائل است فقط آن‌گاه می‌توان به معرفت حقیقی و عرفان ناب دست‌یافت که این معرفت از ناحیه عشق حاصل شده باشد، به تعبیر دیگر سالک آن‌گاه عارف حقیقی می‌گردد که عاشق صادقی باشد.

مسجد و مدرسه، دو نماد همیشگی از عقل جزیی نگر و استدلالی‌اند که همواره در معرض نقد بوده‌اند - به‌ویژه در اشعار عرفانی - و امام که گرفتار خال لب محبوب خویش شده و خماری چشم معشوق، او را نیز به بیماری و خماری کشانده است، بی‌محابا کوس انال‌الحقی می‌زند و به پیشواز شهادتی سترگ - منصوروار - بر سر دار خواهد شدن. او که عمری را در مسجد و مدرسه گذرانده (کنایه از غلبه عقل و انیت) مستانه، جامه زهد و تقوا را که در منظر او جز دلقی ریایی بیش نبوده است از تن به در می‌آورد و خرقة خدمت و بی‌رنگی و فنا (کنایه از بیرون‌آمدن از ورطه خودبینی و انانیت) را در بر می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۳۵). امام با آنکه در مقام تعلیم، بر شطح‌گویی عرفا می‌تازد و آن را ناشی از نقص سلوک و عدم وصول به حقیقت تام می‌داند، لیکن آنجا که اصل معارف را در خطر انکار و طرد می‌بیند، با شجاعت تمام در مقام دفاع از گفته‌های عرفا برمی‌آید.<sup>۲</sup> در دیوان امام اشارات بسیاری به موضوع وحدت وجود و اقسام تعبیرات مرتبط با آن شده است که برخی از آن‌ها در لفافه و تلویح و بسیاری نیز به‌طور شفاف و صریح به این مقوله اشاره کرده‌اند.

امام، حق را فاعل ما یشاء در عالم امکان می‌داند؛ چنان‌که حتی ملحد و عارف و درویش و خراباتی و مست، همه در امر او هستند و هیچ تنابنده‌ای بی‌اذن او حرکتی نمی‌کند. خرقة تقوی و آلت مستی و ابزار عبادت، همه آن سنگ نشانی است که ره گم نشود، ورنه قبله‌گاه اصلی و مسجود حقیقی اوست. هستی موجی است برآمده و فرو غلطیده از عدمستان ذات؛ جایی که او بی‌هیچ شائبه و تقیدی در وحدانیت محض و در بی‌اسمی و لارسمی مطلق بوده و هست، ما امواج دریای ازلی و ابدی حقیق؛ اگر موجی خود را دریا دانست عجیب نیست؛ عجیب‌تر آن است که موجی خود را دریا نداند (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۳۹).

### شطحیات و ادب دینی

البته آنچه در این بحث جا دارد تا به آن پرداخته شود، موضوعی تحت عنوان «ادب دینی» است. در منظر برخی از فحول عرفا نظیر مولانا و حافظ و محیی‌الدین و ...، بین ساحت «ادب» در مقامات مختلف، تفاوت است و اساساً میان کفر و ایمان فقهی و کفر و ایمان حقیقی نیز مدارج و مراتبی از تفاوت مشهود است. در مرتبه‌ای، بی‌ادبی کفر است و در مکانتی دیگر،



رعایت ادب، عین کفر. تا جایی که قرآن نیز به صراحت از اصالت نیت و اعتقادات سخن به میان می‌آورد نه آنچه بر زبان جاری می‌گردد؛ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَلَا إِلَى أَعْمَالِكُمْ وَ لَكِنْ يُنظِرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ» و در کلام شریف نبوی نیز مأثور است که: «انما الاعمال بالنيات» و در داستان موسی و خضر در قرآن نیز همین معنا به تصویر کشیده شده است. ارتکاب اعمال خلاف فقه و اخلاق، آن‌هم در حضور پیامبر اولوالعزمی چون موسی<sup>(ع)</sup> مسئله‌ای نیست که به آسانی بتوان از آن گذشت. اما چرا قرآن بر صحت اعمال خضر مهر تأیید می‌زند و در پایان ماجرا، موسی مبتلا به فراق و جدایی از خضر می‌گردد؟ خضر عالمانه مخالفت بر ظاهر می‌نمود، عارفانه، گرچه وقوف بر معنا جواز هتک ظواهر نمی‌گردد. از سویی مخالفت با ظواهر شرع همواره مخالفت با حقیقت نیست. (چنان‌که در داستان موسی و خضر قرآن و موسی و شبان مثنوی مولانا به این معنا می‌رسیم).<sup>۳</sup> ای بسا حفظ ادب که بی‌ادبی محض باشد و بی‌ادبی که حفظ ادب باشد و مولوی در داستان موسی و شبان در مثنوی با ظرافت هرچه تمام‌تر این مفهوم را به چالش کشیده و به زیبایی از آن نتیجه می‌گیرد. در پایان ماجرای موسی و شبان، وقتی که موسی به امر حق، در پی دلجویی از شبان برمی‌آید، مولوی از زبان موسی به شبان می‌گوید:

هیچ آدابی و ترتیبی مجو	هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو
کفر تو دین است و دینت نور جان	ایمنی وز تو جهانی در امان
ای معاف یفعل الله ما یشاء	بی محابا رو زبان را برگشا

(مثنوی معنوی، ابیات: ۱۷۸۷ - ۱۷۸۵)

بنابراین شناخت و درک شطحیاتی که از زبان اهل معرفت صادر شده است، خود، مستلزم آن است که علاوه بر وقوف به ظواهر آیات و احکام به ساحت دیگری از آیات و احکام الهی که همانا ساحت ولایی و باطنی آن‌ها می‌باشد، وقوف یابیم. از این‌رو امام در بیان صفات کاملین از اولیاء، از صفت جامعیت انسان کامل به عنوان صفت مشترک میان حق تعالی و انسان کامل یاد می‌کند و معتقدند:

وجود، هرچه بسیطر و به وحدت نزدیک‌تر باشد، کثرات را شامل‌تر و احاطه‌اش بر اشیای متضاد، کامل‌تر خواهد بود... پس خدای تعالی به حسب مقام الوهیت، همه صفات متقابل را - مانند رحمت و غضب و مانند بطون و ظهور و مانند

اولیت و آخریت و مانند سخط و رضا- مستجمع است و انسان کامل که خلیفه اوست به واسطه قریش به آن حضرت و نزدیک بودنش به عالم وحدت و بساطت، با دو دست لطف و قهر حضرت حق آفریده شده است و به همین جهت است که خلیفه الله همچون حضرت باری تعالی که متخلف عنه است، مستجمع صفات متقابله است (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۶۵ - ۶۴).

بر اهل فن پوشیده نیست که هرچه احاطه و جامعیت انسان بیشتر باشد، از انکار و تعارض و جدال نیز کاسته می‌گردد و چنان‌که در بیان امام نیز به آن تصریح شده است، وجود انسان، ظرف وحدت اضداد و نقایض می‌گردد.

## برخی از علل وجود پارادوکس در متون عرفانی و صدور شطحیات از عرفا:

### (۱) ذو بطون بودن متون دینی

تجارب عرفانی و قدسی — که متون دینی، به‌نوعی، ثمره و دستاورد این تجارب محسوب می‌گردند — درست همانند رؤیاهای ما محتوایی سمبلیک و قابل تأویل و تفسیر دارند. وجود لایه‌های مختلفی از معانی درهم‌تنیده که مراتبی از ذهن و وجود عارف را پوشش می‌دهد، سبب می‌شود تا دریافت‌های قدسی و مکاشفات عرفانی عارفان نیز به همان میزان دچار نوسان در تعبیر و تودرتو بودن مفاهیم گردد. به‌عبارت‌دیگر نتوان یک معنای مستقیم و متقن را بر آن مطلب حمل نمود. این دریافت‌های فوق‌طبیعی و فراعقلی، از آنجا که یک سرشان در خودآگاه انسان امتداد دارد، تحت تأثیر مستقیم درونیات او قرار دارند و هرچه فرد مکاشف، از جامعیت و کمال بیشتری برخوردار باشد، به همان میزان نیز دریافت‌های او تحت عناوین رؤیا، کشف، شهود، وحی و امثال آن از دایره شمول فراختری برخوردار خواهد بود و هرچه این دایره وسعت بیشتری داشته باشد، تأویل و تفسیر دریافت‌ها نیز تنوع و گوناگونی بیشتری را شامل می‌گردد تا جایی که حتی به‌نوعی تناقض در تعابیر و تأویلات نیز می‌رسد؛ تناقض‌هایی مانند: هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن، مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله و ...

## ۲) بیان ناپذیری تجربیات عرفانی

از سوی دیگر، کسانی که به تجربه یا تجربیاتی از این نوع دست می‌یابند، غالباً در بیان حقیقت آن دریافت، چستی و چگونگی آن دچار مشکل می‌گردند. صاحبان این نوع تجربیات این ضعف و نارسایی در انتقال مفاهیم را به پای ضعف ابزار و وسایل عقلی و بیانی می‌گذارند و منتقدان نیز از این فرصت بهره برده، این تجربیات را به‌طور کلی منکر می‌گردند.

در تعریف تجربه عرفانی گفته شده است که درک و دریافت معرفتی شخصی، مستقیم و بی‌واسطه یا پیدایش احساسی درونی همراه با آگاهی، مواجهه و احساس ارتباط با امری متعالی (خداوند) یا تجلیات فوق‌طبیعی او (نظیر فرشتگان - انبیا و اولیا...) و سرسپردگی تام به متعلق تجربه بوده، مستلزم یا حاوی آثار و معارفی دینی باشد، به‌لحاظ کارکردی، تجربه دینی است که اغلب، ویژگی‌های ذیل را دارا است:

- احساس عینیت و واقعیت که به استحکام دینی و نفوذ اعتقاد فردی می‌انجامد (معرفت‌بخشی) همراه با شیفتگی یا شگفتی درباره امر معلوم؛
- تعهدآوری و الزام‌آفرینی، همراه با درک قداست و احساس هیبت و خشوع و آرامش‌بخشی؛ این تجربه که اغلب به‌گونه‌ای فرازمانی و فرامکانی رخ می‌دهد، در ذهن فرد تجربه‌کننده و هنگام انتقال به مرحله مفاهیم و الفاظ با تعابیر دینی بیان می‌شود.

امام در اشاره به بیان ناپذیری تجربیات و دریافت‌های عرفانی، آن را از جمله مسائلی می‌داند که تصور آن از تصدیقش مشکل‌تر بوده که عارف، از فرط کوتاهی بیان و نقص ابزار انتقال این معانی، به‌ورطه تناقض و شطح می‌افتد:

این ربط مابین حق و خلق، از مسائلی است که تصورش از تصدیقش مشکل‌تر است. تصدیقش را می‌شود کرد اگر آدم تصور کند. اما چطور تصور بکنیم که یک موجودی هیچ‌جا از آن غایب نباشد؟ همچنین نباشد که یک‌جا نباشد؟ باطن اشیاء هست، ظاهر اشیاء هست، معلولش هم هستند. اما تعبیر را ما بخواهیم بکنیم از یک چنین اثر و مؤثری در باطن اشیاء هست و در ظاهر اشیاء هست. «لا یخلوا منه الشیء» چطور تعبیر کنند که بتوانند این مطلب را افاده کنند و هرچه تعبیر کنند نمی‌شود جز اینکه آن‌ها که اهلش هستند دعا کنند. آن‌طور دعایی که در



مناجات شعبانیه هست... بنابراین اختلافی نیست که یک دسته‌ای دسته‌ای را تکفیر کند و دسته‌ای دسته دیگر را تجهیل کند. چرا اختلاف؟ شما هم اگر بخواهید این معنا را تعبیر کنید، چه جور تعبیر می‌کنید؟ بفهمید آن‌ها چه می‌گویند. بفهمید درد دل این آدمی را که نمی‌تواند تعبیر کند الا به اینکه یک چنین تعبیراتی بکند. یک وقت هم در قلبش آن‌طور واقع می‌شود و می‌گوید که همه چیز اوست (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۱۱۶-۱۱۵).

### ۳) عدم تطابق ظرف و مظلوف؛ ناتوانی عقل در درک و دریافت علم قدسی:

ابن عربی از منتقدان سرسخت تفکر در مسائل معرفتی است و کسانی را که در مسائل عرفان از عصای استدلال و تفکر مدد می‌جویند تحذیر و تنبیه نموده است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۱۱۶). گویی از منظر وی تفکر، سبب نوعی رجس و آلودگی معنوی در روح و روان سالک می‌گردد که باعث می‌شود قداست امر قدسی باطنی به لوث تفکر بیالاید و از صفا و زلالیت آن کاسته شود. امام نیز ادراک عقلی را در این مقام، ادراکی ناقص بلکه ناکارآمد می‌داند که نمی‌تواند حقیقت را ادراک نماید؛ بنابراین معتقدند که آن حقیقت غیبیه را صرفاً با قدم شهود می‌توان ادراک نمود. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۶۷).

بزرگ‌ترین تمایز میان انسان و حیوان، تنها عقل و تفکر اوست، اما عقل، به‌خودی‌خود سبب رجحان انسان نیست (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۷۵)؛ چرا که عقل، موجودی است که همواره مستفید است، نه چیزی از آن داناتر است و نه نادان‌تر، نه به علمش پی‌برده می‌شود و نه جهلش پایان می‌پذیرد (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۱۱۴). عقل، در نزد امام دارای جایگاه ویژه‌ای است که امام از آن تعبیر به مقام نبوت و جامعیت نموده است (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۱۶۴-۱۶۳). عقل ظاهرش در عوالم نازله، به اعتبار اتحاد ظاهر و مظهر، مولد پاداش و کیفر قرار گرفته و معاد همه‌چیز به‌واسطه او می‌باشد، بلکه معاد همه موجودات به معاد او تحقق می‌یابد. پس موجودات تا به عالم عقل نرسند و در آن فانی نگردند، به‌سوی حق بازگشت نخواهند کرد. گرچه در اصل معاد همه به واسطه انسان کامل است که خود عقل مرتبه عقلی اوست. (همان: ۱۶۲). امام، احاطه عقل مجرد بر عوالم پایین‌تر خود را مانند احاطه چیز محسوس به چیز محسوس دیگر نمی‌داند؛ چرا که احاطه بر اشیاء محسوس به‌این‌نحو است که به برخی از



جوانب و اطراف محاطه، احاطه پیدا می‌شود و آن مقدار جزئی هم که در احاطه قرار گرفته است، در برخی سطوح خارجی آن چیز است. اما احاطه عقل مجرد بر همه جوانب و ظاهر و باطن اشیاء می‌باشد. چرا که احاطه او به‌طور سریان و نفوذ است و در حقایق عوالم و اشیاء و در ذات و حقیقت آن‌ها نفوذ دارد. بنابراین درک عقلی - نه نفسی - در منظر امام، جامع ادراکات است و عقل بر همه مراتب وجود احاطه ذاتی و باطنی دارد (همان: ۱۵۶). ایشان در تعلیقه بر *فوائد الرضویه* بازگشت موجودات به سوی حق تعالی را به‌وساطت ولی مطلق که دارای نفس کلی الهی و صاحب مرتبه عقل می‌باشد دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۰۹).

اما علی‌رغم آنکه عقل در روایات احادیث و در نزد عموم اهل معرفت از جایگاه ویژه و خاصی برخوردار است، با این وصف همه عرفا به‌نحوی با مسئله تعقل و اندیشه‌ورزی در ساحت معارف، دچار مشکل بوده‌اند و وجود عقل، در منظر عرفا و خصوصاً عارفان شاعر مسلک در مواجهه با ساحتی از حقیقت که از آن به عشق تعبیر نموده‌اند، وجودی ناقص و دارای کمبود است که توان درک و دریافت مراتب والای معارف را ندارد. از این‌رو تقابل عقل و عشق، در لسان اهل معرفت، داستانی همیشگی بوده است. البته از نظر دور نماند که آنچه در مشرب اهل معرفت به‌عنوان عقل مذموم از آن یاد می‌شود در حقیقت مرتبه سافله و نازل عقل کلی الهی است که ابزار ادراک آن، برهان و استدلال منطقی جزئی است. شعاع دید فلسفه، حداکثر به مقوله بود و نبود ختم می‌شود و شیوه قیاس و استدلال و تعقل متداول و مرسوم در میان اهل علم، مبتنی بر منطق مشائی و تقریر فلسفی از نظام هستی می‌باشد. حال آنکه محمل بحث در عرفان اسلامی، بود و نمود و نبود است (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۱۴)، از این‌رو سپهر دید این دو با یکدیگر از اساس متفاوت است، نه اینکه عرفان و کلام عرفانی مبتنی بر استدلال و شیوه اهل معرفت منطبق با تعقل نباشد. زیرا هرچند شیوه عرفا شیوه‌ای است و بالاتر از درک عقل (جزئی) ولی در عین حال، مخالفی با عقل صریح و برهان فصیح ندارد و حاشا که مشاهدات ذوقی، مخالف با برهان باشد و براهین عقلی بر خلاف شهود اصحاب عرفان، اقامه شود (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۱۴۶). زیرا منطق ارسطویی مشائی حاکم بر شیوه استدلال و قیاس، یارای کشیدن بار عرفان را ندارد.<sup>۴</sup>

به همین جهت است که در لسان اهل عرفان، نوعی از عقل‌گریزی مشهود است که معلول همین کارکرد ناقص منطق مرسوم در انتقال مفاهیم عرفانی است. منطق اجتماع نقیضین را

مردود می‌داند و اساس آن بر سلب و ایجاب بنا گردیده است و بیش از دو حالت نفی و اثبات یا سلب و ایجاب را بر نمی‌تابد. بدیهی است تنها یکی از دو حالت مذکور منظور منطبق است نه هر دوی آن‌ها، اما حتی توان درک و حمل نخستین اصل عرفان (وحدت وجود) را نیز ندارد. منطق مشائی چگونه می‌تواند میان دو موضوع متناقض اجتماع نماید؟ منطق مشاء کجا و درک «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله»؛ (با هر چیز است نه به طوری که همسر آن باشد و غیر از هر چیز است نه به طوری که از آن کناره گیرد) (نهج البلاغه: خطبه اول). اصولاً عدم تناسب میان منطق مذکور و مباحث عرفانی که حاصل تجارب فوق حسی عرفانی است سبب شده تا این توهم که مباحث عرفانی با منطق و عقل سازگار نیست، در ذهن عامه شکل ببندد. از این رو امام تعقل و تفکر در مباحث معرفتی، به ویژه مباحث غامض همچون ذات و وحدت وجود را برای آن دسته از کسانی که قلوبشان استعداد فهم و طاقت استماع برهان را ندارد نهی می‌کند:

... یک دسته از مردم که قلوبشان طاقت استماع برهان ندارد و استعداد ورود در این گونه مباحث را ندارند، وارد نشود، چنانچه شاهد بر این جمع در خود روایات است و اما کسانی که اهل آن هستند، برای آن‌ها راجح، بلکه افضل از جمیع عبادات است. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۵).

فکر، حاصل تعقل و اندیشیدن است و ملاک تعقل، همان گونه که ذکر شد، نوعی نگرش و برداشت دو بعدی و سطحی از هستی است که سبب می‌شود، عقل جزئی نتواند به کنه و ژرفای حقایق باطنی غور نماید و خاصیت عقل جزئی آن است که چون در مظاهر عالم ماده و تکوین می‌نگرد، و از سویی عالم ظهور دائماً در حال تغییر و تبدیل از حالی به حالی دیگر است، ناگزیر عقل نیز خود را می‌بایستی با این تلون و دگرگونی همسان نماید تا بتواند در درک مدرکات مضبوط در خود دچار سردرگمی و اختلال نشود، لذا با دگرگونی مظاهر ممکن است - و حتماً - در امر فهم او تغییراتی حاصل شود (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۸۲).

علم محقق که اهل الله و اهل فتوح که دارای مقام کشف و شهوندند صاحبان آند، علمی است که بر اثر تغییر حالت، تغییر نمی‌کند و عاری از شک و شبهه و لغزش است. کسی که به وسیله فکر می‌خواهد به این علم دست پیدا کند موفق نخواهد شد و همواره در حجاب خواهد بود (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۵۲۳). اما از سوی دیگر دغدغه و محدودیت همیشگی انسان

یعنی زمان و مکان سبب شده است تا دریافت‌های انسان نیز همواره متلون به لون زمان و مکان باشند. به عبارت دیگر آنچه تحت عنوان مجموعه شناخت‌های ما در قلب و ذهن مجسم می‌شوند بستگی به زاویه دید و نوع نگرش ما به هستی دارد و اینکه ما به کدام نقطه از اسرار آفرینش بیشتر متمرکز شده‌ایم. به عقیده ابن عربی، انسان همواره گرفتار محدودیت است و علمش تابع استعداد محدود خودش می‌باشد، حتی علم شهودی انسان نیز همواره از محدودیت‌های وجودی‌اش رنگ می‌پذیرد، پس از نظر او، بشر همواره باید به هادی و پیامبر پناه ببرد (کاکایی، ۱۳۸۱: ۲۰۲). بنابراین بررسی این نکته برای درک هرچه بهتر این موضوع اهمیت ویژه‌ای دارد که آیا علم که به صورت مطلق از منبع و مصدر فیض مطلق بر انسان ولو انسان کامل افاضه می‌شود، به همان صورت بکر و مطلق و بی‌تعیین می‌ماند یا خیر؟ همان‌طور که قرآن در اشاره به حضرت پیامبر (ص) می‌فرماید: «ما يُنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم: ۳).

#### ۴) تفسیرپذیری متون دینی

آنچه در وهله نخست در مواجهه با متون دینی و نیز تجربیاتی از سنخ دینی یا عرفانی جلب توجه می‌نماید ظرفیت بالای این متون و تجربیات در تفسیرپذیری‌های متعدد و ذوابعاد است. رهایی تجارب و معارف دینی ما از بند صور و خیال امری است محال و همین گوناگونی صور و خیالات است که موجب گوناگونی تفاسیر و برداشت‌های ما از امر دین و متون دینی می‌گردد. به گونه‌ای که هر یک مدخلی و منظری است به حقیقت که این تفاسیر و تعبیر ما از دین و امر قدسی با خود دین و امر قدسی متفاوت است. چنانچه پیش‌تر نیز اشاره شد با این نگاه، حتی در اصالت مراتب کشف و شهود نیز - که از عالی‌ترین طرق دریافت حقیقت است - مورد تردید قرار خواهد گرفت.

مولانا در داستان «مری کردن رومیان و چینیان»، تقابل دو اندیشه را به توصیف می‌کشد که البته در پایان ماجرا آنچه در آینه صیقل‌یافته اهل صیقل نمود می‌یابد، چیزی جز همان تصاویر و مناظری که به دست چینیان تصویر شده است نمی‌باشد. در نگاه مولانا هیچ‌کس بدون آنکه در بند تصویر و خیال باشد به ذات حق پی نخواهد برد. این تصاویر و خیالات نیز درخور ذات حق نیست و اساساً چنین تصویرانگاری از خداوند، خالی از اشکال و اشتباه نیست، به‌رحال

اقتضای عالم طبیعت چنین است که حقایق را در حجاب اشارات و تمثیلات و آثار باید درک کرد و درک بی نقاب و فهم بی پرده از حقیقت در این نشئه از وجود، ممکن و میسر نیست. این موضوعی است که در مکتب ابن عربی نیز با آن مواجهیم. آنجا صحبت از اسماء و صفات الهی است و ابن عربی شناخت ذات را بدون درک اسمایی و بی حجاب صفات، غیرممکن می‌داند.

مست خیال و تصویر بودن نیز به سبب ناپختگی و کودکی انسان‌هاست و مادام که فهم انسان در طفولیت به سر می‌برد، گریزی از این تصور و تخیل نیست، چرا که جان واصل، فارغ از حس و تصویر و خیال است.

این تصور وین تخیل لعبت است      تا تو طفلی پس بدانت حاجت است  
چون ز طفلی رست جان شد در وصال      فارغ از حس است و تصویر و خیال

(مثنوی معنوی، ابیات: ۱۴۱۲-۱۴۱۱)

تجربه برآمدن از قید خیال، چنانچه خود مولانا نیز اشاره می‌نماید، برای بسیاری از افراد میسر نیست و مکاشفات بیشتر عارفان در همین عرصه خیال و تصور صورت می‌گیرد و کمتر کسی است که بتواند خود را از عالم صور برهاند و بی تصور تصویر، به نظاره حق بنشیند و تجربه‌هایش وراء تأثیر خیال، صورت پذیرد. در چنین حالتی است که عرفا در مقام مفاهمه و بیان تجارب عرفانی دچار کندزبانی می‌شوند.

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر      من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش

در عالم خیال، کثیری از مکاشفات رنگ و بوی محیط یافته و آموخته‌های پیشین عارفان را به خود می‌گیرد و حتی در پاره‌ای موارد با یافته‌های دیگران در تناقض و تعارض می‌افتد. این از مقتضیات زیستن و گرفتارآمدن در عالم خیال است. ما خدا را نیز در قالبی می‌بینیم. ذکر و یاد او نزد ما همیشه یادکرد صورتی از صور است و هرچه دغدغه تنزیه داشته باشیم، باز هم به تنزیه تام و کامل نمی‌رسیم و درنهایت، تنزیهی آمیخته به تشبیه و مطلق‌ی مقید به شوائب خیال از آب درخواهد آمد (سروش، ۱۳۷۹: ۱۷۶).

بر همین مبنا برخی قائل به تفکیک میان معرفت و معنویت شده‌اند و معتقدند معرفت امری نسبی، مقید و مشبه است، اما معنویت امری مطلق، مؤکد و منزّه. تعبیر و تفاسیر ما از معنویت در طول زمان، رنگ و بوی علم اهل زمان را به خود می‌گیرد. همان‌طور که درک علم اهل هر

زمان مقید و نسبی است، ناگزیر معرفت اهل معرفت هر زمان نیز معرفتی جزئی و مقید است. این برداشت‌های ما از حقیقت است که تشکیک‌پذیر است نه خود حقیقت. حقیقت، امری واحد است که در آئینه ذهن‌ها و ظرف فهم‌ها، تجلیات، تعبیر و تصاویر گوناگونی از آن منعکس می‌گردد. عرفا نیز با تکیه بر همین ظرفیت، اولاً به پذیرش برداشت‌های مختلف از امر قدسی گردن نهاندند و در سایه این پذیرش به‌نوعی تساهل و تسامح و همزیستی مسالمت‌آمیز با پیروان سایر ادیان و عقاید نیز دست یافتند. ( بدون آنکه در دام تکثرگرایی بیفتند) ثانیاً دامنه تعبیر و تفاسیر از تجارب عارفانه، وسعت و گستردگی زیادی یافت؛ به‌طوری‌که از کوچک‌ترین الهامات و خطورات ذهنی تا بزرگ‌ترین مراتب کشف - یعنی وحی - را تحت پوشش قرار می‌داد.

### نتیجه

نتایج به‌دست‌آمده از این نوشتار را می‌توان در موارد زیر احصاء نمود:

برخی از عرفا به‌ویژه عرفای ساکن مدارس علمیه، صدور این‌چنین شطحیاتی را از لسان برخی اهل معرفت، ناشی از ضیق صدر و قلت ظرفیت آن‌ها دانسته‌اند. از آن جمله حضرت امام در *سرالصلوة*، صدور شطحیات را بر اثر ماندن سالک در مقام محو و بی‌خودی دانسته که خود این ابقاء در محو، ناشی از کم‌ظرفیتی و ضیق صدر است.

امام با آنکه در مقام تعلیم، بر شطح‌گویی عرفا می‌تازد و آن را ناشی از نقص سلوک و عدم وصول به حقیقت تام می‌داند، لیکن آنجا که اصل معارف را در خطر انکار و طرد می‌بینند، با شجاعت تمام در مقام دفاع از گفته‌های عرفا بر می‌آید. در *دیوان امام* اشارات بسیاری به موضوع وحدت وجود و اقسام تعبیرات مرتبط با آن شده است که برخی از آن‌ها در لفافه و تلویح و بسیاری نیز به‌طور شفاف و صریح به این مقوله اشاره دارد.

در منظر برخی از فحول عرفا نظیر مولانا و حافظ و محیی‌الدین و ... ، بین ساحت «ادب» در مقامات مختلف، تفاوت است و اساساً میان کفر و ایمان فقهی و کفر و ایمان حقیقی نیز مدارج و مراتبی از تفاوت مشهود است. در مرتبه‌ای، بی‌ادبی کفر است و در مکانتی دیگر،



رعایت ادب، عین کفر. تا جایی که قرآن نیز به صراحت از اصالت نیت و اعتقادات سخن به میان می‌آورد نه آنچه بر زبان جاری می‌گردد.

شناخت و درک شطحیاتی که از لسان اهل معرفت صادر شده است، خود، مستلزم آن است که علاوه بر وقوف به ظواهر آیات و احکام به ساحت دیگری از آیات و احکام الهی که همانا ساحت ولایی و باطنی آن‌هاست نیز وقوف یابیم. از این رو امام در بیان صفات کمترین از اولیا، از صفت جامعیت انسان کامل به عنوان صفت مشترک میان حق تعالی و انسان کامل یاد می‌نمایند.

علت وجود پارادوکس در متون عرفانی و صدور شطحیات از عرفا ناشی از وجود برخی از ویژگی‌های ذاتی در تجربیات دینی و عرفانی آن‌هاست که وجود این ویژگی‌ها موجب می‌گردد تا عارف از یک سو در «بیان» تجربه خود دچار مخاطره گردد و از سوی دیگر در «انتقال مفاهیمی» که در جریان تجربه عرفانی کسب نموده است به دیگران به تناقض‌گویی و تبعات بعدی آن مبتلا گردد.

تجارب عرفانی و قدسی - که متون دینی، به نوعی، ثمره و دستاورد این تجارب محسوب می‌گردند - درست همانند رؤیاهای ما محتوایی سمبلیک و قابل تأویل و تفسیر دارند. وجود لایه‌های مختلفی از معانی درهم‌تنیده که مراتبی از ذهن و وجود عارف را پوشش می‌دهد، سبب می‌شود تا دریافت‌های قدسی و مکاشفات عرفانی عارفان نیز به همان میزان دچار نوسان در تعبیر و تودرتو بودن مفاهیم گردد و به عبارت دیگر نتوان یک معنای مستقیم و متقن را بر آن مطلب حمل نمود. کسانی که به تجربه یا تجربیاتی از این نوع دست می‌یابند، غالباً در بیان حقیقت آن دریافت، چیستی و چگونگی آن دچار مشکل می‌گردند. صاحبان این نوع تجربیات این ضعف و نارسایی در انتقال مفاهیم را به پای ضعف ابزار و وسایل عقلی و بیانی می‌گذارند و منتقدان نیز از این فرصت بهره برده، این تجربیات را به طور کلی منکر می‌گردند. امام نیز ادراک عقلی را در این مقام، ادراکی ناقص بلکه ناکارآمد می‌دانند که نمی‌تواند حقیقت را درک نماید و معتقدند که آن حقیقت غیبیه را صرفاً با قدم شهود می‌توان ادراک نمود.

رہایی تجارب و معارف دینی ما از بند صور و خیال امری است محال و همین گونه‌گونی صور و خیالات است که موجب گوناگونی تفاسیر و برداشت‌های ما از امر دین و متون دینی می‌گردد. به گونه‌ای که هر یک مدخلی و منظری است به حقیقت که این تفاسیر و تعبیر ما از دین و امر قدسی با خود دین و امر قدسی متفاوت است. چنانچه پیش‌تر نیز اشاره شد با این

نگاه، حتی در اصالت مراتب کشف و شهود نیز - که از عالی‌ترین طرق دریافت حقیقت است - مورد تردید قرار خواهد گرفت. در عرفان ابن عربی نیز با آن مواجهیم. آنجا صحبت از اسماء و صفات الهی است و ابن عربی شناخت ذات را بدون درک اسمایی و بی‌حجاب صفات، غیرممکن می‌داند.

شعاع دید فلسفه، حداکثر به مقوله بود و نبود ختم می‌شود و شیوه قیاس و استدلال و تعقل متداول و مرسوم در میان اهل علم، مبتنی بر منطق مشائی و تقریر فلسفی از نظام هستی می‌باشد و حال آنکه محمل بحث در عرفان اسلامی، بود و نمود و نبود است؛ بنابراین منطق ارسطوئی مشائی حاکم بر شیوه استدلال و قیاس، یارای کشیدن بار عرفان را ندارد.

حقیقت، امری واحد است که در آینه ذهن‌ها و ظرف فهم‌ها، تجلیات، تعبیر و تصاویر گوناگونی از آن منعکس می‌گردد. عرفا نیز با تکیه بر همین ظرفیت، اولاً به پذیرش برداشت‌های مختلف از امر قدسی گردن نهادند و در سایه این پذیرش (بدون آنکه در دام تکثرگرایی به مفهوم رایج آن بیفتند) به نوعی تساهل و تسامح و همزیستی مسالمت‌آمیز با پیروان سایر ادیان و عقاید نیز دست یافتند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برخی از عرفا، ساکن مدارس علمیه، صدور اینچنین شطحیاتی را از زبان برخی اهل معرفت، ناشی از ضیق صدر و قلت ظرفیت آن‌ها دانسته‌اند از آن جمله حضرت امام در سرالصلوة صدور شطحیات را بر اثر باقی ماندن سالک در مقام محو و بی‌خودی دانسته که خود این ابقاء در محو، ناشی از کم‌ظرفیتی و ضیق صدر است (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۱۰۲).

۲. « گمان نکنید هرکس یک مطلب عرفانی گفت یک حرف عرفانی زد کافر است، ببینید چه می‌گوید؛ اول آدم بفهمد که این مطلبی که این آدم می‌گوید چیست بعد از اینکه فهمید چیست آن وقت گمان ندارم که اگر آدم بفهمد چه گفته انکار کند. این همان قضیه « عنب و انگور و اوزوم » است شما از آن تعبیر می‌کنید به کذا و دیگری علیت و معلولیت می‌گوید و دیگری هم سببیت و مسببیت و دیگری ظهور و مظهر می‌گوید... قرآن و دعا پر است از این حرف‌ها که همین‌ها می‌گویند. چرا باید ما سوءظن پیدا کنیم به این اشخاصی که یک چنین تعبیراتی کرده‌اند؟ بفهمید اینکه این تعبیر را کرده آیا



چه غرضی از این تعبیر داشته است؟! چه مرضی داشته است که این‌طور تعبیر کند؟ درد این آدم چه بوده است؟ که دست از آن تعبیرات برداشته که عامه مردم می‌کنند، خوب این آدم هم مطلع هست که چه می‌شود، مع‌ذلک از آن حرفش دست برنداشته، برای اینکه حقیقت را فدای خودش نکرده، خودش را فدای حقیقت کرده، اگر ما هم حرف او را بفهمیم، ما هم همان تعبیر را می‌کنیم.» (امام خمینی، ۱۳۶۲، ۱۱۷-۱۱۶).

۳. اصولاً چهره‌ای که مولوی از موسی<sup>(ع)</sup> در آثار خود ارائه می‌دهد، روایت‌گر جمود و یک‌سونگری‌های خود مولوی پیش از «طلوع شمس» بوده است. موسی در اغلب داستان‌های مثنوی، عموماً چهره‌ای عجول، منتقد، بیش‌ازحد جدی است که غالباً در تعارض با عنصر معرفت‌جو یا عارف قصه است و در بیشتر موارد، نوعی خامی و ناپختگی از رفتارها و گفتارهای او استنباط می‌شود که در پایان ماجرا نیز به تنبه و آگاهی می‌رسد. همین چهره از موسی را عیناً در داستان او با خضر - در قرآن - می‌توانیم ملاحظه کنیم. خضر در مقام قضاوت، مرتکب افعالی شد که با هیچ خرد متشرعی منطبق نمی‌گردید و اگر نبود وعده‌ای که حق - پیشاپیش جهت درک خضر- به موسی داده بود، هر آینه انکار و تعارض موسی بر خضر عملی صواب و بایسته بود. خضر این داستان - خضر در هر داستان و ماجرا شأن خاص همان داستان را دارد - فردی بی‌پروا، لاقید در اجرای حدود و شرعیات و کم‌حوصله است که حتی حوصله ندارد پاسخ سؤالاتی را که از او دربارهٔ اعمالش - که نه‌تنها معارض با اخلاق و شرعند بلکه حتی در تناقض با عقل نیز هستند - می‌شود، را بدهد. خضر این داستان همان‌قدر در افراط است که موسی در تفریط و اصولاً آن‌قدر در این یک‌سونگری خود اصرار می‌ورزد که همان آغاز قصه موسی را از خود می‌راند. شمس نیز در اولین برخوردهایش با مولوی چنین بود. پیری کم‌حوصله و تندخوی که نه به قصد تعلیم مولوی که به عزم شکار و قتال مولوی به سوی او رانده بود. از همان آغاز و از نخستین دیدار، او نیز شمشیر را از رو بسته بود تا مولوی بفهمد که این صیاد با تمام صیادها متفاوت است. شمس نمی‌خواست از مولوی، ملایبی بسازد که فقط عیار علمش را بالاتر ببرد و از دانستن فقه اصغر به فهمیدن فقه اکبر برسد و با سر و کله زدن با اصطلاحات عرفانی خود را سرگرم کند. بلکه شمس این‌بار آتشی بود که بر خرمن اندوخته‌ها و آموخته‌های مولوی فرود آمد تا همه را یکجا به خاکستر بدل سازد تا از نو، آن‌گونه که شمس می‌خواست، مولوی از خاکسترها سربرآورد و رشد کند.

۴. آیت‌الله جوادی آملی در بیان این مطلب می‌فرماید: « این الفاظ و منطق کنونی فقط بار حکمت مشاء را به دوش می‌کشد، ما کلام داریم، کلام اشاعره و معتزله، حکمت هم حکمت غیرمشاء و سایر رشته‌ها، اما منطق، منطق مشائی است. هرکسی که می‌خواهد قالبگیری کند، منطق مشاء را در دست دارد. منطق مشاء ترازویی است که می‌تواند بار حکمت مشاء را و بار کلام معتزله و اشاعره را بکشد،

اما نمی‌تواند بار عرفان را (که مانند سلسله جبال البرز است) بکشد، اصلاً لفظ، مفهوم، قضیه، حمل، اتحاد و آنچه در منطق مشاء است هیچ‌کدام بار عرفان را نمی‌کشد.»

## منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۶۵)، *فصوص الحکم*، تصحیح دکتر ابوالعلا عقیفی، بیروت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۵ق)، *الفتوحات المکیة* (۱۴ جلدی)، چاپ دوم، مصر.
- امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۲)، *تفسیر سوره حمد*، تهیه و تنظیم علی‌اصغر ربانی خلخالی، تهران: وحدت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۹) *سرالصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۵۹)، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، ترجمه احمد فهری، تهران: پیام آزادی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۱)، *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۷)، *دیوان امام*، چاپ اول، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۸)، *التعلیقة علی الفوائد الرضویة*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۸)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۵۹)، *شرح دعای سحر*، ترجمه احمد فهری، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۳)، *تحریر تمهیدالقواعد*، چاپ اول، تهران: الزهراء.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۲)، *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*، ترجمه جلیل پروین، چاپ اول، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- سجادی، جعفر. (۱۳۷۸)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چاپ چهارم، تهران: طهوری.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۹)، *تمار عاشقانه*، چاپ چهارم، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱)، *وحدت وجود*، تهران: هرمس.