

شناسایی سلوک عالمانه از نظر عطار نیشابوری و امام خمینی

Recognition of scholarly conduct from the view point of Attar Neishaboori and Imam Khomeini

حسن مهدی‌پور*

Hassan Mahdi Pour*

Abstract:

Attar Neishaboori and Imam Khomeini, like other mystics have placed emphasis on the togetherness of knowledge and practice or scholarly conduct and maintain that the Mystic of Allah should as the precursor or the condition of conduct while acquiring the knowledge of conduct seek to become successful when acting within his conduct. For Attar, by knowledge, it is two bodies of knowledge of Sharia and knowledge of the Path where the former should be acquired through reference to the tradition of the Prophet, scholars, interpreters and the Narrators of Hadith and the latter needs to be learnt from the Sheikh of the Path. Except for these two bodies of knowledge, no other knowledge, including rational –either theoretically or practically- is credible. Imam Khomeini speaks of three types of knowledge; knowledge of theoretical theology, knowledge of morality or knowledge of self-purification and conduct in the way of God, knowledge of customs and traditions and bids to good and forbid from evil or the knowledge of Fiqh. The source of theoretical theology includes saints and the sage, the source of ethics or the knowledge of conducts includes scholars of morality and followers of austerity in addition to prophets and saints and the source of the Fiqh knowledge includes scholars and hadith narrators after the prophets. Hence, Imam, in addition to the knowledge of Sharia and that of the Path considers as credible the rational knowledge both practically and theoretically within the conducts and while they both lay emphasis on the knowledge of Sharia and knowledge of Path together, they are in disagreement with rational knowledge.

Keywords: Attar, Imam Khomeini, Scholarly conduct, Knowledge of Sharia and knowledge of Path, Rational knowledge.

چکیده:

عطار نیشابوری و امام خمینی، همچون سایر عرفاء، بر ملازمت علم و عمل یا سلوک عالمانه تأکید دارند و معتقدند سالک الی الله باید به عنوان مقدمه یا شرط سلوک در کسب علم سلوک بکوشد تا سلوک عملی‌اش قرین توفیق باشد. در اندیشه عطار مراد از این علم، دو علم شریعت و علم طریقت است که اوّلی را باید با رجوع به سنت پیامبر، فقهاء، مفسران و محدثان و دومی را از شیخ طریقت اخذ کرد و غیر از آن هیچ علم دیگری، از جمله علم عقلی - چه در مقام نظر و چه در مقام عمل - معتبر نیست. امام خمینی از سه علم سخن می‌گوید، علم به معارف نظری، علم اخلاق یا علم تهذیب نفس و سلوک الی الله، علم آداب و سنن و اوامر و نواهی شرعی یا علم فقه. منبع معارف نظری، انبیاء و اولیاء و حکما و منبع علم اخلاق یا علم سلوک علاوه بر انبیاء و اولیاء، عالمان اخلاق و اصحاب ریاضت و منبع علم فقه بعد از انبیاء و اولیاء، فقهاء و محدثان هستند. بدین ترتیب، امام علاوه بر علم شریعت و علم طریقت، علم عقلی را هم در مقام نظر و هم در مقام عملی در سلوک معتبر می‌داند و با آنکه در تأکید بر علم شریعت و علم طریقت با عطار اشتراک نظر دارد، در قول به علم عقلی اختلاف نظر دارد.

کلیدواژه‌ها: عطار، امام خمینی، سلوک عالمانه، علم شریعت، علم طریقت، علم عقلی.

* Scientific Member of Islamic Irfan Department at Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution.

* عضو هیئت علمی گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی. m.h.mahdipour@gmail.com

مقدمه

عرفا بر ملازمت علم و عمل در سلوک تأکید بسیار دارند و علم بدون عمل را لاینفع و عمل بدون علم را گمراه کننده دانسته یا قرین به توفیق نمی‌دانند و از این رو کسب علم را از مقدمات یا شرایط ضروری سلوک برمی‌شمارند. اما آنچه می‌تواند موضوع تحقیق واقع شود این است که مراد عرفا از این علم چیست؟ کسب چه نوع یا انواعی از علم در سلوک ضروری است و سالک الی الله بدون کسب آنها توفیقی از سلوکش برای او حاصل نمی‌شود؟ همچنین منبع یا منابع این علم یا علوم چیست؟ برای فهم این مسئله، به عنوان نمونه، آرای عرفانی عطار نیشابوری و امام خمینی را موضوع نوشتار حاضر قرار دادیم تا با بررسی آن دسته از اشعار عطار که ناظر به اهمیت علم و ملازمت آن با عمل است و همچنین مباحث امام در این حوزه دریابیم که مراد آنها از علم در سلوک یا سلوک عالمانه چیست. آیا هر دو نگرش واحدی درباره علم سلوکی دارند یا در این باره اختلاف نظر دارند. نشان خواهیم داد که گرچه هر دو بر ملازمت علم و عمل در سلوک تأکید دارند، در تبیین ماهیت این علم و منبع آن در دیدگاه آنان هم اشتراک و هم اختلاف نظر دیده می‌شود.

سلوک عالمانه از نظر عطار

ملازمت علم و عمل از نظر عطار

عطار ملازمت و مقارنت علم و عمل را از شروط مهم در سلوک عرفانی می‌داند. از نظر او نه علم بی‌عمل ذاتاً ارزشمند و نه عمل بی‌علم واصل به مطلوب است. عمل بی‌علم، بدون ملاک تشخیص حق از باطل و درست از نادرست است و سالک ممکن است تحت القائنات شیطانی آنها را به جای هم

اشتباه بگیرد و سرگشته شود^۱، از این حیث، علم سرمایه سلوک است و بی آن سالک مانند گدای بی سرمایه است. نه تنها فایده‌ای بر سلوک جاهلانه مترتب نیست و رهایی‌بخش نمی‌باشد، بلکه سالک را گمراه می‌کند:

اگر بر هم نهی صد پارسایی

چو علمت نیست کی یابی رهایی؟

بود بی علم زاهد سُخره دیو

قدم در علم زن، ای مرد کالیو^۲

(عطار، ۱۳۸۸ج: ۱۴۱، ابیات ۱۲۴۷-۱۲۴۶)

تو گر بر جهل مطلق در سلوکی

گدای مطلق گریز از ملوکی

نظر باید فکند آنگه قدم زد

که نتوان بی‌نظر در ره قدم زد

اگر تو بی‌نظر در ره زنی گام

نگونساریت بار آرد سرانجام

(عطار، ۱۳۸۸ب: ۱۴۹، ابیات ۹۱۷-۹۱۹)

علم مانند چراغی روشنایی بخش راهنمای سالک است تا با اطمینان خاطر در راه تاریک، بر خطر، طولانی و با ظرائف و دقائق بسیار سلوک گام نهد. اما اگر کسی جاهلانه در این طریق وارد شود، همیشه در حال نگرانی بسر برده و خیال آسوده نخواهد داشت. چون نمی‌داند چگونه و بر اساس چه دستورهایی باید مراحل سلوک را طی کند یا نمی‌داند کدام روش مناسب اوست و او را به مقصود می‌رساند. نتیجه آنکه نمی‌داند آیا به مقصود می‌رسد یا نه و از وصول به هدفش مطمئن نیست^۳:

جمله تاریک است این محنت‌سرای

علم در وی چون جواهر رهنمای

رهبر جانن درین تاریک جای

جوهر علم است و علم جان‌فزای

(عطار، ۱۳۸۹الف: ۳۹۳، ابیات ۳۵۳۳-۳۵۳۴)

مرو بی دانشی در راه گم راه

که راه دور و تاریک است و پر چاه

چراغ علم و دانش پیش خود دار

وگر نه در چه افتی سرنگوسار

کسی کو را چراغ دانشی نیست

یقین دانم که در آسایشی نیست

(عطار، ۱۳۸۸ج: ۱۴۱، ابیات ۱۲۳۷ و ۱۲۳۵-۱۲۳۴)

علم نیز بی عمل بی‌فایده است و خیری در آن نخواهد بود. از نظر عطار حتی علم دین زمانی ارزشمند است که ولو اندک، بکار آید. اما اگر کسی علم فراوان هم داشته باشد، ولی آن را در عمل بکار نیندازد، آن علم جز دعوی کردن و سخن‌رانی چیزی نیست:

وگر دانش بود کردار نبود

ترا و دانشت را بار نبود

(عطار، ۱۳۸۸ج: ۱۴۱، بیت ۱۲۳۹)

ترا با علم دین کاری نباید

به قدر علم کرداری نباید

ترا در علم دین یک ذره کردار

بسی زان به که علم دین بخروار

برو کاری بکن کاین کار خام است

که علم دین ترا حرفی تمام است

(عطار، ۱۳۸۸ج: ۱۴۲، ابیات ۱۲۶۹-۱۲۶۷)

بنابراین، شرط توفیق در سلوک الی الله و وصول به مطلوب، ملازمت علم و عمل است که در نتیجه آن درک اسرار و نیل به مقام عین الیقین میسر می‌شود و در آئینه دل حقایق عالم انعکاس می‌یابد:

چو علمت هست در علمت عمل کن

پس از علم و عمل، اسرار حل کن

(عطار، ۱۳۸۸ج: ۱۴۲، بیت ۱۲۶۵)

تو را سه چیز می‌باید ز کونین

بدانستن، عمل کردن، شدن عین

چو علمت از عبادت عین گردد

دلت آینه کونین گردد

(عطار، ۱۳۸۸ج: ۱۰۹، ابیات ۵۳۹-۵۳۸)

پس از بیان جایگاه و ضرورت علم و ملازمت آن با عمل به‌عنوان شرط یا مقدمه سلوک می‌توان به بررسی این موضوع پرداخت که مراد از این علم و منبع آن از نظر عطار چیست؟ عطار در پاسخ به این سؤال از فرمان و لزوم متابعت از آن سخن می‌گوید که بی آن توفیق در سلوک ممکن نیست و هرچه سالک مجاهدت ورزد، ولی مجاهدت او مطابق فرمان نباشد، واصل به مقصود نخواهد بود:

اگر گامی نهی بی‌هیچ فرمان

بسی دردت رسد بی‌هیچ درمان

(عطار، ۱۳۸۸ج: ۱۴۹، بیت ۹۲۲)

با استناد به اشعار عطار می‌توان گفت مراد او از این

فرمان، هم امر و نهی شرع یا علم شریعت و هم

توصیه‌های سلوکی شیخ یا علم طریقت است که عطار

بر پیروی از هر دو به عنوان مکمل هم تأکید دارد.

علم شریعت

از نظر عطار علم دین یا شریعت مشتمل بر سه علم

فقه، تفسیر و حدیث است که نتیجه عملی پیروی از

این علوم تحصیل اخلاق حسنه و تبدیل رذایل به

فضایل و به تعبیری دیگر، تبدیل صفات بشری به

صفات الهی است. به این علت تنها این سه علم از

مصادیق علم نافع هستند:

علم دین فقه است و تفسیر و حدیث

هر که خواند غیر این گردد خبیث

مرد دین صوفیست و مقبری و فقیه

گر نه این خوانی منت خوانم سفیه

این سه علم پاک را مغز نجات

حسن اخلاق است و تبدیل صفات

این سه علم است اصل و این سه منبع است

هرچه بگذشتی از این «لای نفع» است

(عطار، ۱۳۸۸ الف: ۱۵۷-۱۵۶، ابیات ۸۶۹-۸۶۶)

بنابر این، در اخلاق عرفانی که مبتنی بر تغییر احوال و تبدیل زشتی‌ها و بدی‌ها و رذایل به زیبایی‌ها و خوبی‌ها و فضایل است، باید از احکام حق آگاه و تابع شریعت و تعالیم نبوی بود و تمام اعضای ظاهر و باطن را مطیع اوامر و نواهی خداوند کرد، جز به امر او ندید، جز به امر او نشنید و جز به امر او سخن نگفت تا سلوک و تحمل سختی‌های آن در پرتو نور شریعت و در نتیجه متابعت از اوامر و نواهی الهی به سرانجام مطلوب رسد و سالک به مقام و منزلتی دست پیدا کند؛ در غیر این صورت سلوک و تحمل رنج‌ها و مجاهدت بی‌شریعت، بی‌ثمر و عین خسران است:

اگر بر تو نخواهد گشت حالت

نخواهد بود عمرت جز و بال

همه اعضای خود در بند دین کن

اگر خود را چنان خواهی چنین کن

مبین مشنو مگو آلا به فرمان

که تا کافر نمیری ای مسلمان

(عطار، ۱۳۸۸ ب: ۲۹۵، ابیات ۴۰۸۱-۴۰۸۰ و ۴۰۷۸)

خُنک جانی که او از حق خبر داشت

قدم بر امر حق بنهاد و برداشت

(عطار، ۱۳۸۸ ب: ۱۴۹، بیت ۹۱۶)

جاوید در متابعت مصطفی گریز

تا نور شرع او شودت پیر و مقتدا

(عطار، ۱۳۸۶: قصیده ۱، ۷۰۳)

هر که بی فرمان کشد سختی بسی

سگ بود در کوی این کس نه کسی

سگ بسی سختی کشید و زان چه سود

جز زیان نبود چو بر فرمان نبود

وان که بر فرمان کشد سختی دمی

از ثوابش پر برآید عالمی

(عطار، ۱۳۸۹ الف: ۳۴۴، ۲۴۹۳-۲۴۹۱)

اهمیت متابعت از فرمان حق از نظر عطار تا بدان جا است که می‌گوید بنده حقیقی در هر وضع و حال و مقامی که باشد چه از عوام باشد و چه از خواص، مغرور نشده و به غلط نمی‌افتد و مقام بندگی‌اش را فراموش نمی‌کند چون هیچ مقامی برتر از مقام بندگی و فرمان‌برداری از حق نیست:

هفت کشور زیر فرمانم کنی

بر همه آفاق سلطانم کنی

من نیفتم در غلط، تا زنده‌ام

زان که من دانم که دایم بنده‌ام

در زمین و آسمان خاص و عام

نیست از فرمان‌بری برتر مقام

(عطار، ۱۳۸۸ الف: ۳۸۶، ابیات ۵۷۸۰-۵۷۷۸)

علم طریقت

اشاره شد علاوه بر علم شریعت، از مقدمات و شروط ضروری سلوک، عمل بر طبق علم طریقت است که لازمه آن تبعیت از شیخ یا پیر یا ولی و دست ارادت دادن به اوست. چون راه سلوک راهی دور و دراز، پرخطر و دشوار و با ظرایف و دقایق بسیار است و به تنهایی و بی‌هدایت پیر نمی‌توان به سلامت از آن گذر کرد و به مقصد و مطلوب سلوک نایل شد. سالکان طریقت، در ابتدای راه، چون نایبانی هستند که برای گذر از تاریکی‌های دنیا و نفس باید به پیری تکیه کنند که چون عصا برای آنهاست. در غیر این صورت، اگر خودسرانه و با

شریعت یعنی امر و نهی حق، ممکن شود(عطار، ۱۳۸۸ب: ۱۸۳، ابیات ۱۶۷۳ - ۱۶۶۵):

ترا پس رستمی باید در این راه

که این سنگ گران بر گیرد از چاه

ترا زین چاهِ ظلمانی برآرد

به خلوتگاهِ روحانی درآرد

ز ترکستان پُر مکر طبیعت

کند رویت به ایران شریعت[...]

ترا پس رستم این راه پیر است

که رخس دولت، او را بارگیر است

(عطار، ۱۳۸۸ب: ۱۸۳، ابیات ۱۶۷۳ - ۱۶۶۸)

به عبارتی، راه شریعت هم از طریق پیر یا ولی

خدا طی شدنی است و او راهنمای سالکان در

شریعت و شناخت احکام دینی است.

چون پیر، مرد دین و انسان کامل است و حکم و

فعل او همان حکم و فعل حق است. از این رو، برای

شناخت حکم حق، باید گوش به فرمان پیران بود^۹:

ترا چون پیر رهبر دستگیر است

مریدی کن که اصلِ مرد پیر است

چو الحق پیر، مردِ مطلق آمد

به عینه کار او کارِ حق آمد

(عطار، ۱۳۸۸ب: ۲۵۵، ابیات ۳۱۱۳ - ۳۲۱۲)

حلقه گوشی شو اندر حلقه مردان دین

حلقه حق‌گیر و سر می‌زن بر آن در حلقه‌وار

(عطار، ۱۳۸۶: قصیده ۱۷، ۷۸۱)

همچنین، توفیق در سیر طریقت مستلزم فارغ‌دلی

از دلبستگی‌ها و وابستگی‌ها و دلی آرام، مطمئن و

عزمی راسخ همراه با یقین است، اما، جهل و شک و

شبهه، مانع تحصیل این مقصود هستند.

با راهنمایی‌های پیری که رسوم و آداب طریق را

می‌داند، می‌توان آگاهانه از این راه پر مخاطره گذر

اتکاء به خود گام در طریقت گذارند، گمراه شده و تمام رنج‌های مجاهدت بی‌فایده خواهد بود^۷:

راه دور است و پر آفت ای پسر

راه رو را می‌باید راهبر

گر تو بی رهبر فرود آیی به راه

گر همه شیری فرود افتی به چاه

کور هرگز کی تواند رفت راست

بی عصاکش کور را رفتن خطاست

(عطار، ۱۳۸۸الف: ۱۶۴، ابیات ۱۰۳۱ - ۱۰۲۹)

تا کند در راه ما را رهبری

زان که نتوان ساختن از خود سری

(عطار، ۱۳۸۹الف: ۳۰۲، بیت ۱۶۰۶)

پیر باید راه را تنها مرو

از سر عمیا در این دریا مرو(...)

نه تو را چشم است و نه ره کوتاه است

پیر، در راهت، قلاووز ره است

(عطار، ۱۳۸۹الف: ۳۰۷، ابیات ۱۷۱۳ - ۱۷۱۰)

بر پی پیری برو تا پی بری

کان که تنها شد کفایت نبودش

(عطار، ۱۳۸۶: غزل ۴۳۶، ۳۵۲)

پیر طریقت علم درست برای تزکیه و مجاهدت

نفس و راه مقابله با اقتضائات طبیعت جسمانی و

اجتناب از وسوسه‌های شیطانی را نشان می‌دهد^۸.

از نظر عطار جسم و نفس و شیطان که تقویت‌کننده

یکدیگرند، چنان انسان را اسیر چاه ظلمانی طبیعت

می‌کنند و او را از عالم روحانی باز می‌دارند که برای

هر کسی نجات از آن به اتکاء علم و عمل خود

ممکن نیست، بلکه پیری رستم‌صفت باید تا به یاری

او راه مبارزه با این عوامل و طریق معرفت و هدایت

به عالم روحانی شناخته و حتی شناخت درست

کرد؛ پاسخ سؤالات و شبهاتی را که ممکن است در راه سلوک پیش آید، کسب کرد^{۱۰}:

شرح گویی رسم و آدابِ ملوک

زان‌که نتوان کرد بر جهل این سلوک

هر یکی را هست در دل مشکلی

می‌باید راه را فارغ دلی

مشکلِ دل‌های ما حل کن نخست

تا کنیم از بعدِ آن عزمی درست

چون بپرسیم از تو مشکل‌های خویش

بستیریم این شُبّهت از دل‌های خویش

زان‌که می‌دانیم کاین راه دراز

در میان شُبّه ندهد نور باز

دل چو فارغ گشت تن در ره دهیم

بی‌دل و تن سر بدان درگه نهیم

(عطار، ۱۳۸۹ الف: ۳۰۴، ابیات ۱۶۵۶ - ۱۶۵۱)

علاوه بر این، پیر متناسب با استعداد و ظرفیت هر سالکی بدو تعلیم می‌دهد و کیفیت سلوک او را

تعیین می‌کند. او می‌داند که هر سالکی چه امیال و انگیزه‌هایی دارد و آنها را در چه جهتی قرار دهد تا

زمینه تحقّق کمال خاص او فراهم شود. همان‌گونه که در منطق‌الطیر، هدهد با مرغان این‌گونه رفتار می‌کند.

به این علت است که سلوک و مقصد سلوک هر سالک منحصر به فرد و پیش‌بینی‌ناپذیر است و

صدور دستورالعمل سلوکی واحد برای همگان ممکن نیست. چون پیر مانند طبیبی روحانی است که می‌داند

هر سالکی چه دردی یا نقصی دارد و هر کدام را برحسب نسخه‌ای خاص درمان و اصلاح می‌کند،

مانند طبیبی که ممکن است بیمار را به زهر علاج کند(عطار، ۱۳۹۰: ۱۲۵)^{۱۱}.

اما بهره‌مندی از ارشاد پیر مشروط به این است

که سالک با جان و دل کاملاً تسلیم او و امر و نهی‌اش

باشد و نباید با غرور و عجب خود را مستغنی از تعالیم او بداند یا با او مخالفت ورزد^{۱۲}.

سالک باید مانند گاهی از انانیت خود سبک شود

و در مقابل پیر چنان متواضع باشد تا پیر مانند

کهربایی او را جذب کند، در غیر این صورت

مجاهدت بدون تسلیم شدن به پیر بی‌فایده است^{۱۳}:

حاکم خود را به جان فرمان کنیم

نیک و بد هرچ او بگوید آن کنیم

(عطار، ۱۳۸۹ الف: ۳۰۲، بیت ۱۶۰۸)

گاهی شو و کوه عجب بر هم زن

تا پیر ترا چو کهربا گردد

و راین نکنی که گفت عطارت

هر رنج که می‌بری هبا گردد

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۳۸۶، غزل ۱۷۶، ۱۳۴)

در نتیجه، عطار از جمله صوفیان و عرفایی است

که بر همراهی علم طریقت با علم شریعت یا مطابقت شریعت و طریقت و حقیقت، تأکید دارد^{۱۴}، شاید

بتوان این سه راه را مراحل سلوک الی الله^{۱۵} یا مراتب مختلفی از امر واحدی دانست. چنان‌که عطار شریعت

و حقیقت [و به همین ترتیب می‌توان گفت طریقت] را یکی می‌داند و می‌گوید: «حقیقت روغن شریعت

است [و شریعت مغز آن]»(عطار، ۱۳۹۰: ۲۶۲)، یعنی حقیقت باطن و معنای شریعت است و از طرفی

بی‌شریعت هم نمی‌توان به حقیقت دست یافت^{۱۶}.

همچنین، با شریعت که ناظر به اعمال جوارحی

است، ظاهر، حفظ و پاک می‌شود و با طریقت که

ناظر به اعمال جوانحی است، باطن محفوظ می-

ماند^{۱۷}. یعنی با متابعت از شریعت، سالک از مفاسد

و پلیدی‌های طبیعت جسمانی دور می‌ماند و

حجاب‌های حاصل از آنها را کنار می‌زند. چون

شریعت میزانی در رفع حوائج جسمانی بدست

می‌دهد که مانع از افراط و تفریط در ارضاء اقتضائات جسمانی است و در آن رعایت اعتدال می‌شود که نتیجه آن رفع حجاب و تعالی جسم و روح است. با طریقت که با آن می‌توان از رذایل اخلاقی و ذمائم نفسانی مصون ماند، صورت و احوال باطنی شایسته حاصل می‌شود تا در آخرت که هر کسی مطابق صورت درونی‌اش محشور می‌شود، شرمسار نباشد.^{۱۸}

برون را پاک می‌دار، از شریعت

بپرهیز از پلیدی طبیعت

درون را نیز، در معنی، چنان دار

که خجلت نارذت گر شد پدیدار

(عطار، ۱۳۸۸ ج: ۲۲۶، ابیات ۳۱۲۷ - ۳۱۲۶)

بدین ترتیب وقتی عطار از عالمانه بودن سلوک سخن می‌گوید و آن را از مقلدات یا شروط سلوک می‌داند، مراد او از علم، دو علم شریعت و طریقت است که منبع علم شریعت، شرع، تعالیم انبیاء، فقهاء و مفسران قرآن و محدثان و منبع علم طریقت، شیخ یا پیر هستند و سالک برای نیل به سرمنزله مقصود باید ضمن کسب این دو علم به مقتضیات هر یک و تعالیم و اوامر و نواهی مراجع آنها عمل کند.

لازم به ذکر است، عطار به هیچ نوع علم دیگر یا منبع علمی دیگر در سلوک قائل نیست، به‌ویژه بشدت مخالف عقل و معرفت عقلی است. به اعتقاد او نه تنها عقل در مقام نظر ناتوان از درک حقایق هستی و حقیقت توحید و معرفتی است که غایت عرفان بوده و در نهایت سلوک با نیروی عشق و ذوق و شهود قلبی حاصل می‌شود، در مقام عمل هم در سلوک ناکارآمد، بلکه مضر و موجب گمراهی است. در این بخش اشاره‌ای به دیدگاه نقادانه عطار به عقل و معرفت عقلی به‌ویژه در سلوک الی الله می‌کنیم.

نقد و انکار عقل در سلوک و کسب معرفت

برخی از دلایل عطار درباره معرفت‌بخش نبودن عقل در مقام نظر و اینکه با اتکاء صرف به آن نمی‌توان بسیاری از امور را مانند حقایق غیبی و به‌ویژه سرّ توحید را درک کرد (عطار، ۱۳۸۹ الف: ۴۰۴، ابیات ۳۷۶۳-۳۷۶۲؛ عطار، ۱۳۸۸ ج: ۱۲۶، بیت ۹۱۰) عبارت از این است که اولاً عقل وابسته به حس و خیال است (عطار، ۱۳۸۸ الف: ۴۰۷، ابیات ۶۲۳۵ و ۶۲۳۳) و بی‌واسطه آنها کارایی ندارد و کمال و نقصانش به آنهاست (عطار، ۱۳۸۸ الف: ۴۲۲، بیت ۶۵۴۴).^{۱۹}

از این حیث، عقل مانند حواس و خیال منتهای است و با آن نمی‌توان نامتناهی را درک کرد (عطار، ۱۳۸۶: قصیده ۲۴، ۸۱۱). از نظر عطار آنچه انسان از طریق قوای شناختی حسّ و خیال و عقل از جهان درک می‌کند، خیالی است و از واقعیت بهره ندارد. این قوا گرچه هر یک در مقام و مرتبه خویش بجا است، برای درک حقیقت هستی باید به ورای آنها راه یافت که در آن صورت، به خیالی بودن عالم نیز پی خواهد برد (عطار، ۱۳۸۸ ج: ۱۳۶، ابیات ۱۱۳۸-۱۱۳۶)؛ دوم اینکه عقل کثرت‌بین و به تعبیری احوال است و به همین دلیل فاقد قدرت درک بنیادی‌ترین حقیقت، یعنی وحدت هستی است.^{۲۰} عقل احوال یکی را دو می‌بیند و نمی‌تواند یگانگی میان اشیاء را تشخیص دهد، بلکه میان آنها تمایز می‌گذارد (عطار، ۱۳۸۶: ۲۹۹، غزل ۳۷۹)^{۲۱} و سوم اینکه عقل علی‌نگر است، در حالی که از نظر عطار بر عالم اصل علیت حاکم نیست و با چشم علت‌بین نمی‌توان به حقیقتی که ورای پدیده‌هاست راه یافت (عطار، ۱۳۸۸ ج: ۱۲۱، ابیات ۸۰۰ و ۸۰۳؛ تعلیقات شفیع کدکنی، ۳۲۸)^{۲۲}؛ چهارم اینکه عالم اسرار، طوری یا طورهایی ورای عقل است که قوه عاقله و واهمه هرچه هم که در آن

غور کند به آن نخواهد رسید.^{۲۴}

از نظر عطار نزدیک‌ترین مرتبه وجود آدمی به عالم وحدت و طریق وصول به آن، دل و جان^{۲۵} آدمی هستند و با آنها می‌توان به درک حقیقت توحید، یعنی نفی تمام کثرات و تمایزات زمانی و مکانی، نایل شد. گرچه عقل هم می‌تواند حق‌شناس شود، به علت تفرقه، از آن شوق و عشق کاملی که دل و جان به عالم وحدت و حق دارند، بی‌بهره است.^{۲۶} وی دل را آئینه حق، محل تجلی جمال و جلال^{۲۷}، جایگاه عشق حق^{۲۸} و جلوه آن و حتی متحد با آن می‌داند^{۲۹} که از این رو موضع مقام توحید و تجرید و خلوت و محل نظر حق است.^{۳۰} همچنین، درباره جان می‌گوید با بینا شدن چشم جان، برای انسان مکشوف می‌شود که اصل و منشأ همه اشیاء یکی است و هر ذره را جهانی می‌بیند که جامع تمام اشیاء عالم است.^{۳۱} بدین ترتیب، اگر انسان دل و جان را جلا بخشد به قرب الهی نایل شده و به دیده حق‌بین یا بینایی باطنی و معرفت شهودی دست می‌یابد که نتیجه انعکاس نور الهی بر آئینه دل و جان آدمی است.^{۳۲} همچنین، با این دیده است که می‌توان حق را از ورای حجاب‌ها و نقش‌های عالم مشاهده کرد.^{۳۳}

البته چنین معرفتی مبتنی بر عشق است که در نتیجه مراقبه قلبی در دل پدید می‌آید.^{۳۴}

از جمله دلایل عطار در نفی عقل در مقام عمل این است که عقل، مصلحت‌اندیش است و همیشه مصلحت و مفسدت یا منافع و مضار خود را در نظر می‌گیرد و به تعبیری نتیجه‌نگر است و تصدیق و تکذیب‌های آن هم‌سو با نفس و توجیه‌کننده خواسته‌های نفس است.^{۳۵}

هر لحظه ز عقل، عقیبه‌ای در پیش

فریاد ز عقل مصلحت‌اندیش

(عطار، ۱۳۸۹: ۱۴۶، رباعی ۵۶۲)

عقل خود را مصلحت جوید مدام

زین چنین عقل تن آسان می‌بسم

(عطار، ۱۳۸۶: ۴۴۵، غزل ۵۵۴)

چنین عقلی اگر هم در طلب دانش باشد، همیشه

تابع انگیزه‌های نفسانی مانند قدرت‌طلبی، جاه و مقام،

برتری‌جویی بر خلق و ثروت است تا خودخواهی‌ها

و طمع و حس تکبر و عجب انسان را ارضا

کند (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۲۴۷-۲۴۶).^{۳۶}

وصول به بارگاه حق، مستلزم ترک

مصلحت‌اندیشی، نتیجه‌نگری، راحت‌طلبی و

عافیت‌بینی است، چون در این راه باید از همه اعتبارات و

مصالح گذشت و حتی از رسوایی نترسید، دست از جان

شست، اهل خطر و تحمل رنج و بلا بود، به نتایج اعمال

نظر نداشت و در حال زیست و ابن‌الوقت بود که فقط با

قدرت عشق می‌توان به این امور تن داد:

مست لایعقل کن این ساعت مرا

کز دم عقل سخن دان می‌بسم

عقل خود را مصلحت جوید مدام

زین چنین عقل تن آسان می‌بسم

کارساز است او ز پیش و پس ولی

هم ز پایان هم ز پیشان می‌بسم

عقل را بگذار اگر اهل دلی

زانکه چون دل هست از جان می‌بسم

نقد ابن‌الوقت قلب است ای فرید

دل طلب کز عقل حیران می‌بسم

(عطار، ۱۳۸۶: ۴۴۵، ۵۵۴، غزل ۴۴۵)

مثبتی هم ممکن است داشته باشد و از مفاسد مذکور
مصون بماند و آن وقتی است که تابع شرع و فرمان
الهی شود، در آن صورت عقل به کمال می‌رسد^{۳۹}:

فلسفی را عقلِ کُل، می بس بود

عقلِ ما را امرِ «قُل» می بس بود

در حقیقت صد جهانِ عقلِ کل

گم شود از هیبتِ یک امرِ «قُل»

(عطار، ۱۳۸۸ الف: ۱۵۶، ابیات ۸۵۶-۸۵۵)

عقل اگر جاهل بود جانت برد

ور تکبرِ آرد، ایمانت برد

عقل آن بهتر که فرمان بر شود

ورنه گر کامل شود کافر شود

(عطار، ۱۳۸۸ الف: ۴۲۴، ابیات ۶۵۸۰-۶۵۷۹)

از نظر عطار وظیفه و قابلیت اصلی عقل تابعیت

از شرع و عبودیت حق و تشخیص تکالیف و عمل

به آنها است. این‌گونه جلوی سرکشی آن گرفته

می‌شود، در حد اعتدال و سلامت باقی می‌ماند^{۴۰} و نه

تنها موجب گمراهی انسان نمی‌شود، بلکه راهنما و

هدایت‌گر او می‌شود^{۴۱}:

خرقهٔ تکلیف دین بر قدّ تست

تا به حدّ نیستی سر حدّ تست

اقبل و ادبر خطاب تست خاص

گاه در قیدی و گاهی در خلاص

(عطار، ۱۳۸۸ الف: ۴۲۲، ابیات ۶۵۴۱ و ۶۵۳۹)

عقلِ سرکش را به شرع افکنده کرد

تن به جان و جان به ایمان زنده کرد

(عطار، ۱۳۸۹ الف: بیت ۱۲؛ عطار، ۱۳۸۸ الف: ۱۲۱، بیت ۴۶)

در این صورت، شوق حق در دل برانگیخته و با

معرفت ذوقی، حقیقت آشکار می‌شود^{۴۲}. ظاهراً چنین

عقلی، همان عقل صافی و بی‌عقده و کامل در نظر

عطار است که حق در آن تجلی یافته و در نتیجه

عافیت و عشق ما نیست بهم سازگار

هیچ ممان آن خویش گر تو به ما مانده‌ای

(عطار، ۱۳۸۶: غزل ۷۵۹، ۶۰۶)

عقلم هزار بار بروزی کند خموش

عشقم خموش می‌نکند یک نفس رها

(عطار، ۱۳۸۶: قصیده ۱، ۷۰۳)

چون ز عقل و نقل ذوق عشق حاصل شد ترا

از دل پر عشق خود آتش زنی در جاه و آب

(عطار، ۱۳۸۶: قصیده ۷، ۷۳۶)

عقل در تضاد با عشق بوده و از آن بیگانه است،

در صورتی که ابزار و نیروی سلوک و طریق کسب

معرفت و تقرّب به جانان عشق است و در این راه،

عقل و عشق نمی‌توانند قرین یکدیگر شوند^{۳۷}. عقل

ظرفیت محدودی دارد و بیش از آن نمی‌تواند در

طریق معرفت پیش رود، فقط در حدّ ظاهر متوقف

می‌شود، از این رو قدرت راهیابی به عالم غیب و به

جانان را ندارد. اما عشق از این محدوده‌ها فراتر می‌-

رود و قدرت نفوذ در عالم بی‌نهایت را دارد. پس

جایی که عشق باشد، عقل را یارای ماندن نیست که

از فهم سرّ عشق عاجز است (عطار، ۱۳۸۸ ج: ۱۱۰،

ابیات ۵۶۷-۵۶۶)^{۳۸}:

عقل کجا پی برد شیوهٔ سودای عشق

باز نیایی به عقل سرّ معمّای عشق

عقل تو چون قطره ایست مانده ز دریا جدا

چند کند قطره‌ای فهم ز دریای عشق

(عطار، ۱۳۸۶: غزل ۴۵۸، ۳۶۸)

البته ویژگی‌هایی که عطار در بالا برای عقل بر

می‌شمارد، ناظر به عقل فلسفی و مستقل است که وی

با آن مخالف بوده و نهایت معرفت آن را عقل کل

می‌داند. چنین عقلی منشاء جهل یا تکبر و در نتیجه

فاسد کنندهٔ ایمان است. اما عقل ویژگی و کارکرد

پیراستگی از رذایل است؛ در صورتی که محض دانستن مفاهیم و بافتن اصطلاحات حجابی هستند که منشاء هیچ کیفیت و حالی نخواهند شد (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۹۰-۹۲). بنابر این، امام نیز همچون سایر عرفا، بر ملازمت علم و عمل و البته بیشتر بر عمل، تأکید دارد.

امام علوم را که مراد علوم اخروی در مقابل علوم دنیوی است، به سه قسم تقسیم می‌کند که هر یک ناظر به یکی از مراتب سه‌گانه وجودی انسان - عقل، قلب، قالب - و کمالات خاص آنهاست و مقتضی افعال و وظایف مناسب با هر مرتبه است. این علوم عبارتند از علم بالله و معارف^{۴۶} که مقتضی اعمال قلبی و جذبات باطنی بوده و کمال مرتبه غیبیه نفس یا عقل است؛ علم تهذیب نفس و سلوک الی الله که مقتضی تهذیب قلب، تقویت عزم و اراده، آراستگی به فضایل و مجلای اسماء و صفات الهی بوده و کمال مرتبه قلب است؛ علم آداب و سنن عبودیت که مقتضی عمل به اوامر و نواهی شرعی بوده و کمال مرتبه قالبی یا اعمال و افعال جوارحی است (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۳۸۶ و ۴۱۳-۴۱۲). امام از این اقسام به نحو دیگر هم یاد می‌کند که هر یک مقدمه نوعی عمل است: علم توحید مقدمه توحید قلبی؛ علم اخلاق مقدمه تهذیب نفوس؛ علم فقه مقدمه اعمال عبادی (امام خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۱۰).

امام درباره منبع تحصیل هر یک از این علوم می‌گوید معارف الهی از طریق عقل و وحی حاصل می‌شوند که توسط انبیاء و اولیاء و پس از آنها، حکما و عرفا تعلیم می‌شود؛ علم تهذیب نفس و فضایل یا رذایل اخلاقی نیز ابتدا توسط انبیاء و اولیا و سپس توسط عالمان اخلاق و اصحاب ریاضات و معرفت عرضه می‌شود؛ علوم قالبی و جوارحی را باید در علم

ترجمان حق و حکم او بر صواب و عدالت بوده و میراً از کذب است. البته برای وصول به چنین کمال عقلی باید سال‌ها به مجاهدت نفس پرداخت و بر انانیت غلبه کرد تا عقل از تمام حجاب‌ها و موانع نفسانی و دنیوی آزاد شود (عطار، ۱۳۸۸ الف: ۴۲۳، ابیات ۶۵۶۹-۶۵۶۳).

در این صورت، عقل، انسان را به عالم معنا هدایت می‌کند (عطار، ۱۳۸۹ الف: ۲۶۲، ابیات ۲۷۰) ^{۴۳}. پس، اگر عقل در حد قلمرو خود بماند، ستودنی است ^{۴۴}.

بنابر این، عطار در سلوک الی الله فقط بر کسب دو علم شریعت و طریقت تأکید دارد و اعتباری برای هیچ منبع دیگری غیر از آن دو به‌ویژه عقل قائل نیست، مگر آنکه عقل نیز تابع شریعت باشد.

علم در سلوک و انواع آن از نظر امام خمینی

از نظر امام کسب علم از شروط ضروری سلوک و اخلاق عرفانی است؛ زیرا عقاید حق و معارف الهی شرط نجات و سعادت ابدی و سرچشمه لقاء الهی‌اند و در مقابل، عقاید باطل، انسان را به هلاکت و شقاوت و بعد از حق می‌رساند (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۳۹). البته علم، غایت و هدف نیست، بلکه وسیله و طریق وصول به غایت بالذات است. از آنجایی که حصول به این مقصود از طریق عمل امکان‌پذیر است، از نظر وی برخلاف کسانی که دانستن را غایت بالذات و آن را کمال نفس می‌دانند ^{۴۵}، علم مقدمه عمل و مطلقاً طریق به عمل است (امام خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۸-۹؛ ۱۳۷۳: ۴۱۳). از این حیث، امام علوم حقیقی را علوم عملی می‌داند که هدایت‌کننده و اصلاح‌گر انسان بوده و او را از مفسد اخلاقی و عملی باز می‌دارد و نتیجه آن آراستگی به فضایل و

استدلال، سیر عقلی و علمی است (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۳۳۴). البته این زمانی است که عقل از جهل و اوهام و خیالات منزّه و نفس هم از رذایل اخلاقی و خودپرستی پاک باشد (همان: ۵۴۵ و ۵۴۳)^{۴۹}.

همچنین، از نظر امام، علم که به تعبیر وی حظّ عقل است، گرچه شرط لازم تحصیل کمال است، شرط کافی نیست، بلکه آن زمانی منشاء اثر است که تبدیل به ایمان که حظّ قلب است، شود؛ در غیر این صورت، اگر در حد عقل بماند حجاب انسان شده و او را از تحصیل کمالات حقیقی‌اش باز می‌دارد (امام خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۱۷۰؛ ۱۳۷۳: ۳۸).

همچنین، از آنجایی که برای کسب علم اخلاق یا علم تهذیب نفس باید به عالمان اخلاق و اصحاب ریاضت رجوع کرد، این علوم را می‌توان از آن دسته از علمی دانست که باید از مرتبی یا استادی اخذ شوند و به عبارتی همان علوم طریقتی هستند.

چنان‌که امام در بحث از لوازم سیر الی الله، بر ضرورت تمسک به مقام ولایت و روحانیت هادیان طرق معرفت و انوار راه هدایت را که واصلان الی الله و عاکفان علی الله و رابطه‌های غیبی‌اند، تأکید داشته و سلوک به تنهایی و بی‌هدایت و وساطت آنها را سلوک با چشم کور و قلب بی‌نور و در نهایت سلوک الی الشیطان و الهاویه می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۱۳۵). در جایی دیگر هم می‌گوید باید در سیر و سلوک با تسلیم در برابر اولیاء و راهنمایان الهی و قدم گذاشتن در جای قدم آنها، قدم در سیر ملکوتی نهاد تا از راه مستقیم و به دور از هیچ خطری زود به مقصد رسید، چه آنکه کسی فقط با قدم خود سیر کند راه را گم کرده و به هلاکت افتد، درست مانند بیماری که برای معالجه خود باید طبیب حاذق و کاملی بیابد و بی‌چون و چرا به نسخه‌های او تسلیم

فقه و علم آداب معاشرت و تدبیر منزل و سیاست مدن جست، که مسئول آن بعد از انبیاء و اولیاء، عالمان ظاهری و فقها و محدثان‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۳۸۷ - ۳۸۶). امام منبع این علم سوم را که عقل از ادراک آن عاجز است و تعبدی بوده، فقط سنت می‌داند (همان: ۳۹۲)^{۴۷}. اما منبع دو علم اول و دوم را که می‌توان از آنها به علم نظری و علم عملی تعبیر کرد، علاوه بر وحی، عقل نیز است که علم اول موضوع عقل نظری و علم دوم موضوع عقل عملی است، چنان‌که امام، علم اخلاق را - علم دوم - از آن دسته علمی می‌داند که متعلق ادراک عقلی است (همان).

بنابر این، از نظر امام در سلوک و اخلاق عرفانی، عقل نیز در کنار وحی، هم در مقام نظر و هم در مقام عمل، منبع معرفت‌بخش است. وی عقل را قوه روحانی ذاتاً مجرد یا «حقیقت مجرد غیر محجوبه» می‌داند که فطرتاً «مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است» (امام خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۲۱) و از شئون آن، علم و عین علم است (همان: ۲۵۸) و با آن می‌توان به معارف الهی و ضروریات دینی علم یافت (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۳۷)، به عبارتی در مقام نظر یا عقل نظری می‌توان به معرفت خدا رسید و در مقام عمل یا عقل عملی می‌توان فضایل و رذایل اخلاقی و روش تزکیه باطن را تشخیص داد (امام خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۵۷-۵۸).

به این دلیل وی برای تفکر برهانی درباره خداوند، نظام خلقت، احوال نفس، معاد، بعثت انبیاء و انزال کتب ارزش بسیاری قائل است و تفکر را اولین شرط مجاهده نفس و سلوک الی الله و شناخت وظیفه خود در برابر خدا می‌داند (همان: ۶ و ۲۰۲-۱۹۱)^{۴۸}. در این صورت، سیر الی الله با قدم فکر و

شود، نه اینکه با عقل خود، خود را معالجه کند که باعث هلاکتش می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۴۰۳-۴۰۲).

امام در کنار عقل و شرع، از فطرت نیز به عنوان طریق تحصیل کمال یاد می‌کند و عقل و فطرت را از وسایل باطنی و شرع را از وسایل ظاهری می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۵۴). لازم به ذکر است وقتی امام از فطرت سخن می‌گوید گاهی آن را ملازم با عقل یاد می‌کند و چنان‌که در شرح حدیث جنود عقل و جهل مشاهده می‌شود، احکام و لوازم و اقتضائات‌شان را یکی می‌داند؛ گویی این دو یکی بوده و دو عنوان برای حقیقت واحد یا از لوازم یکدیگر هستند.

فطرت مجموعه‌ای از فطرت‌های الهی به‌ویژه معرفت‌های ایمانی و حقه^{۵۰} را شامل می‌شود که شریف‌ترین آنها فطرت توحیدی است (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۸۲-۱۸۱)^{۵۱}. البته تمام این فطریات در نهایت به دو فطرت، یکی اصلی و بالذات و دیگری فرعی و تبعی یا بالعرض بر می‌گردند که اصل و مبداء فطریات دیگرند و عبارت است از فطرت اصلی عشق به خیر و کمال مطلق و سعادت مطلقه و فطرت فرعی تنفر از نقص و شر و شقاوت (امام خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۷۶-۷۷). همچنین، امام معتقد است احکام فطرت و لوازم دینی و اخلاقی آن از بدیهی‌ترین، واضح‌ترین و ضروری‌ترین احکام‌اند و در میان احکام عقلی هیچ حکمی مانند این احکام وجود ندارد که واجد چنین بداهتی بوده و در آن اختلافی نباشد (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۸۰-۱۸۲؛ ۱۳۸۶ الف: ۷۵-۷۷). این سخن بدین معناست که از نظر امام، فطرت الهی هم از سنخ بینش و معرفت - معارف حق - و هم از سنخ گرایش و احساس - عشق به کمال و نفرت از نقص - است^{۵۲} و هم می‌تواند منبع علم نظری و هم منبع علم عملی باشد. به عبارتی، بر

اساس فطرت الهی، انسان از حیث بینش حق و باطل را می‌شناسد و از حیث گرایش به خیرات و فضایل اخلاقی متمایل و عاشق آنهاست که همه آنها از احکام یا لوازم دینی و اخلاقی فطرت عشق به کمال هستند و در مقابل، از شرور و رذایل اخلاقی متنفر است که از لوازم فطرت تنفر از نقص هستند و از آنجایی که در سلوک تربیت اخلاقی و تهذیب نفس اهمیت بسزایی دارد، فطرت را هم می‌توان منبع علم سلوکی دانست.

گرچه امام برای عقل، هم در مقام نظر و هم در مقام عمل، نوعی حجیت قائل است، عقل مستقل را در سلوک به‌تنهایی کارآمد نمی‌داند و بر همراهی آن با شریعت و پابندی به آن تأکید دارد.

دلیل ضرورت وجود شریعت و نیاز به آن، که به تعبیر او نسخه اصلاح امراض نفسانیه است، این است که انسان‌ها با اتکاء به عقل نمی‌توانند مصالح و مفاسد غیبی اعمال و سعادت و شقاوت و طریق وصول به سعادت و رهایی از شقاوت را بشناسند. زیرا ماهیت آن، علم به حقیقت ارتباط بین عالم ملک و عالم ملکوت و تأثیر صور ملکیه بر باطن نفس است، در صورتی که عقل محجوب به حجاب‌های طبیعت و دنیا است که مانع از درک عالم غیب و ماوراء طبیعت و باطن اعمال می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۲۰۰؛ ۱۳۸۶ الف: ۲۴۷). اما، چون شرع نازل از سوی خداوند است که هم به مصالح و مفاسد و سعادت و شقاوت انسان‌ها آگاهی کامل داشته و هم طریق وصول به سعادت و رهایی از شقاوت را می‌داند و آنها را به واسطه انبیاء به انسان‌ها تعلیم می‌دهد، وجود شرع ضروری است (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۲۰۰).

همچنین، از آنجایی که انسان‌ها به سبب حجاب‌ها و عواملی از فطرت خود منحرف شده‌اند، به تعالیم

اقدام نکنند، مرتکب قصور شده است که صورت بی‌باطن مانند جسد بی‌روح و دنیای بدون آخرت است (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۲۵۳-۲۵۲؛ ۱۳۷۳: ۸).

از این رو امام هم مخالف کسانی است که به علم و عمل ظاهری مقید نبوده و اعمال قالبی و تکالیف را صرفاً مقدمه وصول به مقصد می‌دانند^۴، هم مخالف کسانی است که با انکار مقامات معنوی و حقایق سرّی و باطنی آنها را صرفاً توهّمات و خیالات می‌دانند و معتقدند که فقط باید ملتزم به ظاهر شریعت بود. زیرا گرچه تکالیف شرعی و آداب و مناسک ظاهری و عبادات قالبی مقدمه وصول به مقامات معنوی و درک حقایق باطنی است، این فقط یکی از آثار و نتایج آنهاست، شأن و اثر مهم آنها سرایت دادن معارف الهی از باطن به ظاهر و تحقق حقیقت توحید در تمام مراتب است. از این رو، از نظر امام گروه اول که شریعت را مقید به باطن کرده و ترک ظواهر می‌کنند، جاهل به مقامات شریعت و مدارج انسانیت و اهل افراط هستند و گروه دوم اهل تفریط بوده و متوقف به حظوظ دنیوی و نفسانی و حیوانیت هستند و از اسرار و آداب باطنی که تطهیر کننده مراتب باطنی هستند، غافل‌اند. هر دو این گروه از تحصیل مقامات معنوی و سعادت باز خواهند ماند (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۸۱-۷۹؛ ۱۳۷۳: ۵۵(۸). بدین ترتیب، امام قائل به جمع بین شریعت و طریقت و حقیقت است، چنان‌که معتقد است بدون شریعت، طریقت و حقیقت حاصل نمی‌شود، یعنی ظاهر راه باطن است و از هم جدا نیستند (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۰۱).

بدین ترتیب، امام شرط توفیق در مجاهدت نفس و معیار تقرّب الهی و کمال را تبعیت از عقل و شرع می‌داند (همو، ۱۳۷۳: ۱۶۹-۱۷۰). به‌ویژه آنکه در تربیت اخلاقی فقط تحت هدایت شرع و عقل است که می‌توان قوای نفسانی - شهویه، غضبیه و واهمه - را در حد اعتدال نگه داشت یا مانع افراط یا تفریط در عمل به اقتضائات طبیعی آنها شد که شرط کسب

انبیاء و کتب مقدس محتاج‌اند که هدف آنها این است که بی‌واسطه یا با واسطه انسان‌ها را در مسیر صحیح فطرت و در نهایت، مرجع و غایت اصلی‌شان قرار دهند. به‌ویژه آنکه از نظر امام تمام احکام و اوامر و نواهی و اخلاقیات شرع در مقام تشریح کاملاً مطابق فطرت و سازگار با اقتضائات و احکام و لوازم آن است و موجب تقویت و کمال فطرت می‌شوند (امام خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۷۹ و ۳۰۳؛ ۱۳۶۲: ۱۵۵؛ ۱۳۸۱: ۳۳۹/۳^۵).

البته از نظر امام همان‌گونه که عقل به‌تنهایی نمی‌تواند راه سعادت و شقاوت را بازشناسد، هدایت‌گری انبیاء هم بدون قوه تمییز عقل فایده‌بخش نخواهد بود. از این رو عقل و شرع در نیل به کمال و سعادت به یکدیگر وابسته بوده و به‌تنهایی اثر بخش نیستند (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۲۳۸-۲۳۷).

نکته‌ای که امام در تبعیت از شریعت بدان توجه می‌دهد این است که سنت و شرع و کتاب خدا هم از حیث ظاهر و هم از حیث باطن اهمیت دارند و نباید یکی را برگرفت و دیگری را کنار گذاشت. چنان‌که برخی به بهانه باطن‌گرایی به ظواهر و آداب شرعی بی‌مبالاتی می‌ورزند، در صورتی که کسب معارف الهی و درک حقایق باطنی شرع و قرآن منوط به رعایت آداب و شعائر ظاهری و تکالیف الهی است. آنها همان حکمت عملی و طریق مستقیمی هستند که بی‌توجه به آنها حصول به آن مقاصد و درک اسرار ربوبیت و قرار گرفتن در معرض انوار غیبی و تجلیات الهیه ممکن نیست. علاوه بر این، عمل به ظاهر شریعت و تأدب به آداب آن مقدمه ضروری تخلّق به اخلاق حسنه است.

همچنین است اگر کسی فقط به ظاهر تمسک کند و در آن متوقف شود و به تدبیر و تفکر در معانی آنها

شناخت خدا از طریق موجودات یا از حیثیت ماهوی یا از حیثیت وجودی‌شان است که هر دو حیثیت حجاب حق هستند^۷؛ اولی حجاب ظلمانی و دومی حجاب نورانی^۸. شرط معرفت حق، این است که حق خود را بشناساند و آن هم متوقف بر فنا است. حق متناسب با مرتبه سلوک و درجه فنا سالک، مرتبه یا جلوه‌ای از خود را برای او آشکار و در قلبش تجلی می‌کند (همان، ۱۹۲-۱۹۱؛ ۶۲۶-۶۲۵).

بحث و نتیجه‌گیری

عطار و امام هر دو کسب علم را از مقدمات و شروط لازم، البته نه کافی، سلوک می‌دانند و از نظر آنها سلوک باید عالمانه باشد. این علم از نظر عطار شامل دو نوع علم است، یکی علم به اوامر و نواهی الهی و احکام شریعت که باید از انبیاء و سپس فقهاء و مفسران و محدثان اخذ کرد و دیگری علم به آداب طریقت و مجاهدت نفس، دستورالعمل‌ها و مراحل سلوک و ظرایف و دقایق پرخطر آن است که باید تحت تعلیم و تربیت شیخ طریقت اخذ شود تا سالک بتواند با اطمینان خاطر و به‌دور از گمراهی و جهل و شک و شبهه برای نتیجه بخش بودن مجاهدت و وصول به مقصود در طریقت گام بردارد.

امام متناسب با مراتب سه‌گانه انسان - یعنی عقل، قلب، قالب - از سه نوع علم به‌عنوان مقدمه و شرط ضروری سلوک یاد می‌کند که هر یک مقدمه و مقتضی اعمال مناسب با هر مرتبه از انسان است و با آنها می‌توان کمال آنها را حاصل کرد. این علوم عبارتند از علم به معارف نظری از جمله توحید و خداشناسی، انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، آخرت‌شناسی، معادشناسی، پیامبرشناسی؛ علم اخلاق یا علم تهذیب نفس و سلوک الی الله؛ علم آداب و

فضایل و مصالح و خیرات و دفع رذایل و مفسد و شرور هستند تا بدین‌گونه انسان مستعد کمال و سعادت شود (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۶ و ۱۴ و ۱۶ و ۱۳۴ و ۱۶۸؛ الف: ۱۳۸۶ و ۱۵۰ و ۱۶۹ و ۲۷۷).

لازم به ذکر است آنچه در اینجا از علم عقلی بحث شد ناظر به آن نوعی از علم نظری و عملی است که کسب آن از مقدمات و شروط اولیه و ضروری سلوک است و آن غیر از علمی است که در نهایت سلوک دست می‌دهد و از نظر امام مطلوبیت ذاتی دارد و از لوازم فطرت عاشق کمال است (امام خمینی، الف: ۲۶۱).

چنین علمی غیر از علم حصولی عقلانی و برهانی است که حتی اگر متعلق آن، حق باشد، محتجب به حجاب واسطه‌های مفهومی بوده و ناقص است و نمی‌تواند مطلوب ذاتی فطرت باشد^۹. مراد از آن علم و ملاک علم حقیقی، معرفت کشف و شهودی است که از طریق سیر و سلوک عرفانی و رفع حجاب‌های طبیعی و فنا در حق و اسماء الهی حاصل می‌شود. فقط با چنین علم بی‌واسطه‌ای است که می‌توان متعلق اصلی کمال را عاری از هرگونه نقص و تعین و عدم حضور، شهود کرد (همان، ۲۶۲-۲۶۱). بنابر این، معرفتی که از عالی‌ترین معارف و از غایات سلوک عرفانی است، معرفت شهودی حضوری به وجود حق و اسماء و صفات و انواع تجلیات و اعیان و مظاهر اسماء و صفات است، معرفتی که به تعبیر امام «از مشاهده ذات شهود اسماء و صفات کنند، و در آئینه اسماء اعیان و مظاهر را شهود نمایند» (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۹۱).

همچنین، ارزش معرفت شهودی در قیاس با معرفت عقلی در این است که در آن شناخت حق به‌واسطه خودش است، در صورتی که در معرفت عقلی

سنن عبودیت و اوامر و نواهی شرعی یا علم فقه. منبع معارف نظری عقل و وحی است که انبیاء و اولیاء و حکما و عرفا تعلیم می‌کنند. علم اخلاق یا علم سلوکی را نیز باید از انبیاء و اولیاء و عالمان اخلاق و اصحاب ریاضت و معرفت اخذ کرد؛ علم فقه را هم بعد از انبیاء و اولیاء باید از فقهاء و محدثان اخذ کرد.

عطار و امام در علوم عملی و منابع آن یعنی علم شریعت که ناظر به افعال جوارحی یا ظاهری است و علم طریقت که ناظر به فضایل و رذایل باطنی یا افعال جوانحی است، مشترک‌اند و بر پایبندی به احکام شریعت و التزام به اصول طریقت تأکید دارند و آنها را ملازم و مکمل یکدیگر می‌دانند و قائل به جمع شریعت و طریقت هستند. هر دوی آنها تخلق به اخلاق حسنه و کسب فضایل را مشروط به پیروی از شریعت دانسته و طریقت بی‌شریعت را بی‌ثمر می‌دانند.

اختلاف عطار با امام در این است که عطار برخلاف امام حتی در مقدمات سلوک از علوم نظری و عقلی سخنی نمی‌گوید، البته هر دوی آنها در تحصیل غایت سلوک از معرفت شهودی سخن می‌گویند که فوق معرفت عقلی است و فقط با نیروی عشق می‌توان بدان دست یافت.

دلیل عطار در اینکه از علوم عقلی حتی در مقدمات سلوک بحثی نمی‌کند این است که وی عقل را منبع معرفت‌بخش نمی‌داند و شأن معرفتی مستقل از وحی برای آن قائل نیست. از نظر وی عقل مستقل فلسفی مذموم است، زیرا متأثر از حواس و خیال بوده و سرکش، ناقص، محدود، گمراه‌کننده، ضد شرع و فاسد‌کننده ایمان است. شأن و وظیفه عقل صرفاً تابعیت از وحی و عبودیت حق و شناخت تکالیف و عمل به آنهاست و در این صورت عقل

ممدوح است، گویی از نظر وی سلوک با تعبد آغاز می‌شود و در سلوک عرفانی فلسفه جایی ندارد. در حالی که امام عقل را معرفت‌بخش دانسته و حتی معتقد است ابتدائاً و مستقلاً باید با عقل فلسفی درصدد شناخت وحی بر آمد. از این حیث بر تفکر برهانی و منطقی درباره معارف مذکور تأکید دارد و آن را اولین شرط مجاهده نفس و سلوک الی الله و مقدمه ایمان و عشق به خدا می‌داند و از این حیث از نظر او سلوک، با تعقل و به عبارتی با فلسفه آغاز می‌شود، گرچه پس از آن، عقل باید جای خود را به عشق واگذار کند. امام همچنین، عقل را که از نظر او ملازم با فطرت یا یکسان با آن است، منبع شناخت قواعد اخلاقی و ملکات فضیله و رذیله و افعال حسن و قبیح می‌داند و به تعبیری قائل به حسن و قبح عقلی است و می‌گوید در تربیت و تهذیب نفس علاوه بر شرع باید تابع احکام عقلی و فطری بود. بدین‌گونه، از نظر امام، برخلاف عطار، عقل و شرع و همچنین فطرت ملازم و احکامشان موافق یکدیگر است و برای شکوفایی قوا و استعدادهای درونی و نیل به کمال و سعادت ضروری و به یکدیگر وابسته‌اند و یکی بدون دیگری بی‌ثمر است، چنان‌که عقل و فطرت را از وسایل باطنی و شرع را از وسایل ظاهری طریق تحصیل کمال می‌داند.

با تمام این اوصاف امام نیز مانند عطار برای شرع ارزش ویژه‌ای قائل است و تأکید او بر عقل و فطرت به معنای بی‌نیازی از شریعت نیست، زیرا برخی از علوم مانند علم به مصالح و مفاسد غیبی اعمال و سعادت و شقاوت و طریق وصول به آنها از قدرت عقل خارج است، به ویژه که غالباً عقل و فطرت انسان‌ها محجوب به حجاب‌های طبیعت و دنیاست و همین امر مانع درک عالم غیب و همچنین مانع

منشاء خیر و برکت نه برای خود انسان و نه برای دیگران است (عطار، ۱۳۳۸: ۳۲۴ گوه‌رین، تعلیقات). از این رو، هجویری می‌گوید علمی فریضه است که عمل با آن درست شود، یعنی علم نافع. چنان‌که پیامبر (ص) فرمود: «اعوذ بک من علم لاینفع» (هجویری، ۱۳۸۰: ۱۱).

۵- چنان‌که عطار در حکایتی از حکایات ایاز و سلطان محمود می‌گوید: ایاز به سلطان محمود گفت: اگر پادشاه تاج شاهی بر سرش نهد و او را بر تحت خود نشاند و هفت کشور تحت فرمانش نهد، خود را گم نمی‌کند و همیشه ادب بندگی رارعبایت می‌کند (عطار، ۱۳۸۸: مقاله سی‌وسوم، حکایت دوم). بایزید نیز می‌گوید: وقتی در معراج از علم ازلی و نور حق بهره‌مند شد و حق به او گفت: «ای بایزید بی‌همه با همه‌ای و بی‌آلت با آلت»، وی گفت: به این کرامات مغرور نمی‌شود و به بود خود از حق مستغنی نمی‌شود، و حق نیز در پاسخ به او گفت: تابع شریعت باشد و از حد امر و نهی تجاوز نکند تا سعی و تلاشش به نتیجه انجامد و مشکور حق واقع شود (عطار، ۱۳۹۰: ۱۷۶). یعنی اسقاط تکالیف در هیچ مقامی جایز نیست.

۶- درباره‌ی ضرورت تبعیت سالکان و مریدان از پیر یا ولی حق برای تربیت و تزکیه نفس و تقرّب الهی در نزد صوفیان و عرفا رک: قشیری، ۱۳۸۸: ۷۲۶-۷۲۳ و ۷۳۴-۷۳۳: سهروردی، ۱۳۸۶: ۳۶-۳۳؛ نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: باب سیم، فصل نهم.

۷- از این رو ابوعلی دقاق گوید: «درخت خود رست برگ برآرد ولیکن بار نیارد. مرید همچنان بود که استاد ندیده باشد که طریقت ازو فراگیرد هر نفسی او هوی پرست بود فرا پیش نشود.» (قشیری، ۱۳۸۸: ۷۲۵).

۸- نجم‌الدین رازی یکی از وجوه ضرورت احتیاج به شیخ کامل راهبر و راهشناس و صاحب ولایت را وجود قطع‌الطریقی چون زخارف دنیوی، هوی و هوس و شیاطین در راه حقیقت می‌داند که آن را بدون بدرقه صاحب ولایتی نتوان پیمود (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۲۲۹).

۹- زیرا به بیان سهروردی، شیخ در طریق متابعت و مشایعت به سیرت و سمت رسول (ص) جدّ و جهد کرده است و روح او به این متابعت قوت گرفته و نسبت

شناخت صحیح فضایل و رذایل و طریق آراسته شدن به فضایل و پیراسته شدن از رذایل و در نتیجه خروج از مسیر صحیح فطرت است. اما، منبع شرع خداست که به امور مذکور عالم بوده و آنها را از طریق انبیاء به انسان‌ها تعلیم داده است تا انسان‌ها را از حجاب‌ها و عوامل انحراف فطرت باز دارد و آنها را به سوی غایت اصلی‌شان هدایت کند، به این دلیل تبعیت از شرع ضروری است.

در پایان می‌توان این مسئله را طرح کرد که چرا علی‌رغم اینکه هم عطار و هم امام خمینی هر دو از صاحبان نگرش عرفانی هستند، در معرفت‌شناسی عرفانی - چه از حیث نظری و چه از حیث عملی - از برخی جهات با یکدیگر اختلاف دارند؟ آیا دلیل آن ممکن است این باشد که عطار به سنت کلامی اشعری و امام به سنت کلامی شیعی و فلسفه اسلامی تعلق دارد؟

پی‌نوشت‌ها

۱- چنان‌که درباره‌ی ضرورت مقارنت علم با عمل هجویری با اشاره به حدیث پیامبر (ص): «المتعبّد بالفقّه کالحمار فی الطاحونه» می‌گوید پیامبر «متعبّدان بی‌فقه را به خر خراس مانده کرد، کی هر چند می‌گردد، بر پی نخستین باشد و هیچ راه‌شان رفته نشود» (هجویری، ۱۳۸۰: ۱۱). بنابر این، عمل بدون علم عمل نیست. چون عمل باید همراه با علم باشد و با آن بتوان ثواب حق را تشخیص داد (همان: ۱۲).

۲- کالیو یعنی سرگشته و شیدا.

۳- به این دلیل از نظر عطار کسانی که از سر جهل در طریقت عشق حق قدم می‌گذارند اهل آن نیستند:

چون تو در عشق از سر جهل آمدی

خواب خوش بادت که نااهل آمدی

(عطار، ۱۳۸۹ الف: ۳۹۴، بیت ۳۵۵)

۴- از نظر صوفیه علم بدون عمل، یعنی علمی که نتیجه آن صفای باطنی و تهذیب اخلاق نیست، هیچ ارزشی ندارد. چنین علمی که هیچ آثار و ظهور عملی ندارد،

افکنند، در برابر سخنانی از او که فهم نکند اعتراض نکند (سهروردی، ۱۳۸۶: ۱۶۵ - ۱۶۴).

۱۳- از این رو، در برابر پیران فقط باید گوش بود و لب از سخن باز نکرد و اصل را بر خموشی و سکوت گذاشت مانند غواصان که برای همراه شدن با دریا نفس در سینه حبس می‌کنند:

دم مزن گر همدمی می‌بایدت
خسته شو گر مرهمی می‌بایدت

همچو غواصان دم اندر سینه کش
گر چو دریا، همدمی می‌بایدت
(عطار، ۱۳۸۶: غزل ۱۴، ۱۴)

همچنین، دربارهٔ ضرورت رعایت ادب و حرمت پیران (قشیری، ۱۳۸۸: ۷۳۴ و ۷۳۵؛ سهروردی، ۱۳۸۶: ۱۶۵ - ۱۶۴؛ عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۳۴ - ۳۱؛ نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۲۶۲).

۱۴- کاشفی به نقل از عرفا، شریعت و طریقت و حقیقت را سه قسم علم می‌داند و می‌گوید علم شریعت «علمی است که متعلق باشد بدو تکمیل هیئت بدنیه از افعال و اقوال و لوازم اینها از حسن و کمال؛ علم طریقت «علمی است که تعلق دارد به تکمیل صفات نفسانیه و روحانیه از جهت تحلی و تخلیق به اخلاق الهی». علم حقیقت «معرفت حق است و شناخت اسماء و صفات و حقایق آن.» (کاشفی، ۱۳۸۳: ۷۲).

۱۵- چنان‌که وقتی عطار از دانستن، عمل کردن، شدن عین (عطار، ۱۳۸۸: ج ۱، ۱۰۹، ابیات ۵۳۸-۵۳۹) سخن می‌گوید ناظر به این سه مرحله می‌تواند باشد (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۱۱۵).

۱۶- قشیری نیز که بر مطابقت شریعت و حقیقت تأکید می‌کند، می‌گوید: «هر شریعت که مؤید نباشد به حقیقت پذیرفته نبود و هر حقیقت که بسته نبود به شریعت با هیچ حاصل نیاید.» (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۸۹).

۱۷- هجویری می‌گوید با شریعت بنده حفظ احکام ظاهر می‌کند و با حقیقت حق احوال باطن بنده را حفظ می‌کند، بدین‌گونه، مجاهدت که کسی است، شریعت است و هدایت که وهبی است، حقیقت است (هجویری، ۱۳۸۰: ۴۹۹ - ۴۹۸).

معنوی خود را با رسول درست کرده است. در نتیجه مستحق میراث علم بی‌واسطه شده و دلش منبع حکمت می‌شود. بدین‌گونه، کلام او کلام انبیاء و سیرت او سیرت انبیاء و امام و مقتدای خلائق است (سهروردی، ۱۳۸۶: ۳۳ و ۳۵). عین‌القضات نیز فرمان پیر را که برای مرید خلعتی الهی است، فرمان خدا می‌داند (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۳۵). از این رو گوید تا مرید پیرپرست نشود، خداپرست نباشد (همان: ۳۳۳).

۱۰- چنان‌که نجم‌الدین رازی نیز می‌گوید: در راه حقیقت مزلات و آفات و شبهات بسیاری است که هر که به تنهایی بخواهد آن را طی کند، مانند فلاسفه دین و ایمان خود را بر باد داده و هلاک شود. اما صاحبان سعادت کسانی هستند که در حمایت ولایت مشایخ کامل با شناخت آن آفات و شبهات از آنها به سلامت عبور کرده‌اند (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۲۲۹-۲۳۰).

۱۱- از این رو عین‌القضات می‌گوید: «کار باطن و روش قلب، ضبطی و اندازه‌های ندارد. لاجرم به هر واردی پیری نباید که طیب حاذق باشد که مرید را معالجه کند، و از هر دردی مختلف درمانی مختلف فرماید. آنها که ترک علاج و طیب کرده‌اند، خود آن بهتر باشد که در علت فرو شوند.» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۱۰). نجم‌الدین رازی هم گوید: «در این راه رونده را علل و امراض در نهاد پدید آید، و بعضی مواد فاسد غالب شود، و مزاج طلب و ارادت انحراف پذیرد که به طیب حاذق حاجت افتد، تا به معالجهٔ به صواب در ازاله مرض و تسکین مواد بکوشد، و الا از راه بازماند.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۲۳۰).

۱۲- قشیری گوید از شروط مرید مخالفت و اعتراض نکردن با پیر است که مخالفت با او زیانی سهمگین است (قشیری، ۱۳۸۸: ۷۲۶) سهروردی نیز می‌گوید: مرید در برابر شیخ باید ترسان باشد، در ظاهر و باطن از مخالفت و نافرمانی او احتراز کند، اشارت شیخ را نیک پاس دارد، در برابر او به آواز بلند سخن نگوید، با حرمت و تعظیم با او سلام کند، از وقار و تعظیم سر در برابر او

یثربی یعنی حکمت دینی می‌داند (عطار، ۱۳۸۹ الف: ۴۳۹، ابیات ۴۵۶۷ - ۴۵۶۰) و می‌گوید باید از روش‌های فیلسوفان متکی به عقل دوری گزید، چون زردشتیان ثنوی‌بین بوده و از عالم اسرار بی‌خبرند؛ عالمی که مبتنی بر وحدت‌بینی است و تنها با نور پیامبر(ص) درک‌شدنی است (عطار، ۱۳۸۸ ج: ۱۲۰، ابیات ۷۸۷ - ۷۷۷).

۲۳- چو ما در اصل کُلِّ عِلَّتِ نَکْوِیْمِ

بلی در فرع هم عِلَّتِ نَکْوِیْمِ

ورایِ عقل، ما را بارگاه‌هیست

ولیکن فلسفی یک چشم راه‌هیست

(عطار، ۱۳۸۸ ج: ۱۲۱، ابیات ۸۰۰ و ۸۰۳)

عرفا و صوفیه به این دلیل با تفکر فلسفی مخالفند که فیلسوفان فراتر از اسباب و علل نمی‌روند در حالی که صوفیان اساس هستی را بر بی‌علتی می‌دانند (عطار، ۱۳۳۸: ۲۹۷ تعلیقات اسرارنامه گوهرین). از جمله می‌توان به عین‌القضات همدانی اشاره کرد که از متقدمان علی‌نگری فلسفی است (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۴۵؛ ۱۳۷۷: ۲۰۴/۱-۲۰۳).

۲۴- به عقل ار نقش این اسرار بندی

میانِ گبرکان زَنارِ بندی

ورایِ عقل، چندان طُورِ بیش است

که بُعْدِ وَهْمِ را در غُورِ بیش است

(عطار، ۱۳۸۸ ج: ۱۲۰، ابیات ۷۸۷-۷۸۵)

چنان‌که عین‌القضات همدانی حقایق الهی و غیرمادی را ورایِ طور عقل می‌داند که شناختِ مدرکات آنها از قدرت عقل و استدلالات عقلی خارج است و تنها با نور باطنی و بصیرت قلبی و عشق می‌توان آنها را درک کرد؛ چه آنکه از نظر او عشق از خواصّ طور و راه عقل است (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۲۷-۲۶ و ۳۳ و ۹۳).

۲۵- البتّه دل خود مظهر و انعکاس نور جان است و حقایق آن را باز می‌تاباند و از این رو دل ظاهر جان و جان باطن دل است:

گفت من عکسی‌ام از خورشیدِ جان

مست جاوید از می جاویدِ جان

دل ز اصبع، جان ز نَفخِ خاصِ خاست

کی کند ظاهر چو باطن کار راست

(عطار، ۱۳۸۸ الف: ۴۳۰، ابیات ۶۷۱۱-۶۷۱۰)

۱۸- از نظر نجم‌الدین رازی شریعت کلید طلسم‌گشای صورت و حجاب‌های ظاهری است. آثار متابعت از شریعت از قالب به دل و از دل به غیب می‌رسد که نتیجه آن ظهور نور ایمان از غیب در دل است و هرچه متابعت صورت از شریعت کامل‌تر باشد، کمال ایمان در دل بیشتر خواهد بود. چنان‌که طریقت کلید طلسم‌گشای باطن و حجاب‌های باطنی است (رازی، ۱۳۸۹: ۱۶۴ - ۱۶۳).

۱۹- چون عقل برای تعقل از مدرکاتی که ابتدا حواس و سپس خیال در اختیار آن می‌گذارند، استفاده می‌کند.

همان‌گونه که در فلسفه حس تأمین‌کننده مواد استدلالی عقل است (عطار، ۱۳۸۸ الف: ۷۲۸، تعلیقات شفیع کدکنی).

۲۰- بر این مبنا حس و خیال و عقل مبتنی بر آنها اساساً معرفت‌بخش نیستند و نمی‌توانند به حقیقت امور آن‌گونه که هستند، نه آن‌گونه که به نظر می‌رسند، معرفت پیدا کنند، چون اولاً حقیقت را کثیر می‌یابند و ثانیاً آنچه تصویر و مثال یا صورت خیالی حقیقت است، به جای حقیقت تلقی می‌کنند، در صورتی که حقیقت فی‌نفسه که اصل همه اشیاء است، حقیقت واحدی است و در ورایِ ظواهر و کثرات باید به آن دست یافت:

همی هر ذره‌کان دیده تو نیاید عین آن در دیده تو که می‌گوید که گردون آن چنان است

که چشمت دید یا عقل تو دانست؟

پس آن چیزی که شد در چشم حاصل

مثالی بیش نیست، ای مردِ غافل (...)!

مثال آن همی بینی و گرنه

یکی ست این جمله در اصل و دگر نه

(عطار، ۱۳۸۸ ج: ۱۳۶-۱۳۵، ابیات ۱۱۱۵-۱۱۱۲)

۲۱- از این رو لاهیجی می‌گوید حکمای فلسفی احوالند و یک چیز را دو چیز می‌بینند چون آنها وجود ممکن را غیر وجود واجب و یک حقیقت را دو تصور می‌کنند و از درک وحدت حقیقی حق محروم‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۸). در صورتی که حقیقت توحید را فقط با کشف و شهود می‌توان درک کرد و عقل از ادراک مکشوفات عاجز است (همان: ۶۵).

۲۲- به این دلیل عطار با فلسفه و حکمت یونانی میانه خوبی ندارد و آن را در مقابل دولت روحانی و حکمت

- ۲۶- عقل را گر هیچ بودی اتفاق
چون دلستی پای تا سر اشتیاق
عقل اندر حق‌شناسی کامل است
لیک کامل‌تر از او جان و دل است
گر کمالِ عشق می‌باید تو را
جز ز دل این پرده نگشاید تو را
(عطار، ۱۳۸۸ الف: ۴۲۳، ابیات ۶۵۶۱-۶۵۵۹)
- ۲۷- پس، هر کسی که عاشق دیدار جمال و جلال حق
است باید در حفظ دل بکوشد و در دل نگرَد:
گر تو می‌داری جمال یار دوست
دل، بدان، کآینه دیدار اوست
دل به دست آر و جمالِ او ببین
آینه کن جان، جلالِ او ببین
(عطار، ۱۳۸۹ الف: ۲۸۲، ابیات ۱۱۲۱-۱۱۲۰)
- هست آن آینه دل، در دل نگر
تا ببینی رویِ او در دل مگر
(عطار، ۱۳۸۹ الف: ۲۸۱، بیت ۱۰۹۹)
- ۲۸- پیر گفتش هست دل دریایِ عشق
موج او پرگوهرِ سودایِ عشق
(عطار، ۱۳۸۸ الف: ۴۳۰، بیت ۶۷۲۲)
- ۲۹- دو آینه است عشق و دل مُقابل
که هر دو روی در روی‌اند از اول (...)
ز دل تا عشق راهی نیست دشوار
میان عشق و دل مویی ست مقدار
(عطار، ۱۳۸۸ ج: ۱۱۰، ابیات ۵۶۳-۵۶۰)
- حدیث عشق و دل کاری شگفتست
یکیست این هر دو با هم در گرفتست
(عطار، ۱۳۸۸ ب: ۲۹۲، بیت ۴۰۰۷)
- یعنی دلی که آئینه جهان‌نماست در مقابل عشق است و
عشق نیز آئینه‌ای در مقابل دل. آئینه عشق هرچه در خود
دارد به دل نشان می‌دهد و آئینه دل نیز آنچه از عشق در
او تابیده در خود نگه می‌دارد و به تعبیری "عشق
خودنماست و دل عشق‌نما" (فاضلی، ۱۳۷۴: ۱۹۱). از نظر
عزالدین کاشانی: «صورت او [دل] از عین عشق مصوّر
- [است]..... و وجود او به عشق قائم است، و وجود عشق
بدو» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۴۰).
- ۳۰- دل تو موضع تجرید آمد
سرای خلوت و توحید آمد
دل تو منظرِ اعلاست حق را
ولیکن سخت نابیناست حق را
(عطار، ۱۳۸۸ ج: ۱۲۹، ابیات ۹۸۱-۹۸۰)
- ۳۱- به جان بین هر چه می‌بینی که توحید
کسی کو محو شد از چشم جان دید
چو دو عالم ز یک جوهر برآمد
در اندک جوهری بسیار کان دید
ازل را و ابد را نقطه‌ای یافت
همه کون و مکان را لامکان دید
یقین می‌دان که چشم جان چنان است
که در هر ذره‌ای هفت آسمان دید
(عطار، ۱۳۸۶: ۲۹۹، غزل ۳۷۹)
- ۳۲- بدین طریق به تعبیر عین‌القضات راه طالب در
اندرون اوست و هیچ راه به خدا بهتر از راه دل نیست
(عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۳). همچنین می‌گوید این معرفت
از راه عمل به دست می‌آید، البته نه عمل بدنی بلکه راه
عمل دل مقصود است (همان: ۶).
- ۳۳- از درگه تو نوری بر جان و دل افتاده
وز دل به چشم رفته نور بصر نموده
(عطار، ۱۳۸۶: غزل ۷۴۸، ۵۹۷)
- تا چشم بر ندوزی از هر چه در جهانست
در چشم دل نیاید چیزی که مغز جانست
(عطار، ۱۳۸۶: غزل ۸۶، ۶۳)
- جهانی گر بود تیغی کشیده
به سلطان ره برند اصحاب دیده
که تا چون نقش برخیزد ز پیشت
دهد نقاش مطلق قرب خویشت
(عطار، ۱۳۸۸ ب: ۱۷۰، ابیات ۱۴۸۹ و ۱۴۹۲)
- ۳۴- پاسبانی کن بسی در کوی دل
زان که دزدان اند در پهلوی دل (...)

- چون تو را این پاسبانی شد صفت
عقل در حدّ سلامت بایدت
- عشق زود آید پدید و معرفت
(عطار، ۱۳۸۹ الف: ۳۹۵، ابیات ۳۵۷۶-۳۵۷۴)
- از نظر صوفیه تنها با عشق که منشاء تمام احوال است،
می‌توان به حق واصل شد و بی آن معرفت ممکن نیست.
چون عشق امری الهی است و به عالم معنا تعلق دارد. از
این رو با حقایق غیبی جنسیت و سنخیت دارد (عطار،
۱۳۳۸: ۲۷۶ و ۲۸۰ تعلیقات گوهرین). چنان‌که عین‌القضات
می‌گوید: «اولین سرمایه طالب سالک باید عشق باشد.
عشق دلیل معرفت خدای برای مبتدی است و بی‌عشق نمی‌توان
به معشوق رسید.» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۸۴-۲۸۳).
- ۳۵- همان‌گونه که شهاب‌الدین سهروردی می‌گوید: عقل اگر کج
شود به نفس و مناهی متمایل می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۶: ۱۷۶).
- ۳۶- چنان‌که در مقاله نهم الهی‌نامه، پادشاه به پسر سومش که به
دنبال جام جم - مظهر عقل - بود به این انگیزه‌ها اشاره می‌کند.
- ۳۷- نجم‌الدین رازی درباره تضاد میان عقل و عشق یا
محبت می‌گوید: «و میان محبت و عقل منازعت و مخالفت
است، هرگز با یکدیگر نساژند، به هر منزل که محبت
رخت اندازد عقل خانه پردازد، هر کجا عقل خانه گیرد،
محبت کرانه گیرد.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۵۹).
- ۳۸- عقل زمانی کارایی دارد که انسان در مقام هوشیاری
و خودآگاهی باقی باشد اما عشق مستلزم مستی و ناخودی
و از خود فانی شدن است. از این روست که این دو با هم
نخواهند بود و حضور یکی غیبت دیگری است.
(پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۲۲۸).
- ۳۹- عقل جاهل، عقلی است که از مقام خویش تنزل پیدا
کند و محدود به حسّ و خیال شود و عقل متکبر آن است
که بخواهد فراتر از مقام خویش رود و جای دل و جان را
بگیرد. عقل برای آنکه در حدّ اعتدال خود باقی بماند باید
با میزان شرع سنجیده شود (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۲۴۴).
- ۴۰- در این صورت دیگر نه با ستایش بیش از حد در عقل
غلو می‌شود و نه در کوتاهی آن انسان شایسته سرزنش:
عقل چون از حدّ امکان بگذرد
بلعمی گردد ز ایمان بگذرد
- ۴۱- عقل را قُل باید و امر خدای
تا شود هم رهبر و هم رهنمای
(عطار، ۱۳۸۸ الف: ۱۵۶، بیت ۸۶۱)
- از نظر عطار طریق معرفت و شناخت ربوبیت و
وصال جانان، جان است نه عقل و باید در این امور عقل
را که وظیفه او فقط عبودیت است، کنار گذاشت:
عقل اگر افزون بود نقصان تو راست
جان اگر راجح شود جانان تو راست
حقّ عرفانت آن زمان حاصل شود
کاین چه عقلش خوانده‌ای باطل شود
عقل باید تا عبودیت کشد
جانت باید تا ربوبیت کشد
(عطار، ۱۳۸۸ الف: ۴۴۵، ابیات ۷۰۴۷ و ۷۰۶۴-۷۰۶۳).
- ۴۲- عقل را در شرع باز و پاک باز
بعد از آن در شوق حق شو، بی مجاز
تا چو عقل و شرع و شوق آید پدید
آنچه می‌جویی به ذوق آید پدید
(عطار، ۱۳۸۸ الف: ۱۵۷، ابیات ۸۸۰-۸۷۹)
- از این رو شهاب‌الدین سهروردی می‌گوید اگر عقل
مستقیم و مدبّر اوامر باشد، مؤید به بصیرت روح شده و به
حضرت عزّت راه یابد (سهروردی، ۱۳۸۶: ۱۷۶).
- ۴۳- عطار برای چنین عقلی خاصیت رازشناسی قائل است:
عزیزا جهد کن گر راز جویی
که با خود راز خود می‌باز جویی
برون گیری، ز چندین پرده، خود را
پدید آری به خاصیت خرد را
(عطار، ۱۳۸۸ ج: ۱۵۱، ابیات ۱۴۶۹-۱۴۶۸)
- به نظر می‌رسد جام جمی که پسر سوم شاه در طلب آن
بود، چنین عقلی است که همه حقایق هر دو جهان غیب و
شهادت، معارف و اسرار و احکام و تکالیف و امر و نهی در آن
جمع است (عطار، ۱۳۸۸ ب: ۲۶۸، ابیات ۳۴۹۸-۳۴۹۳).

۴۸- امام بهترین تعبیر از تفکر را تعبیر خواجه عبدالله انصاری ذکر می‌کند که به بیان او عبارت است از جستجوی بصیرت برای رسیدن به مقصود که غایت کمال و سعادت مطلق است (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۰۴). تعبیر خواجه عبدالله انصاری این است: «اغْلَمْ، اِنَّ التَّفَكْرَ تَلْمَسُ الْبَصِيرَةَ لِاسْتِدْرَاكِ الْبُغْيَةِ». همچنین وی تفکر را بر سه نوع می‌داند: تفکر در عین توحید؛ تفکر در لطایف صنع؛ تفکر در معانی اعمال و احوال (انصاری، ۱۴۱۷: ۴۲ - ۴۱).

۴۹- لازمۀ آن تزکیۀ نفس و خلوص نیت است. چنین عقلی انسان را به ملکوت اعلی و عالم فرشتگان پیوند می‌دهد و در نتیجۀ آن انسان تحت تعالیم الهی و القائنات رحمانی قرار گرفته و علوم حقیقی بر او افزوده می‌شود. اما کدورت قلبی و غلبۀ نفسانیت و انانیت، انسان را به ملکوت سفلی و عالم شیاطین پیوند می‌دهد و نتیجۀ آن القائنات شیطانی و جهل مرکب و حجاب‌های ظلمانی است (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۳۷۳).

۵۰- از جمله این معارف عبارت‌اند از اصل وجود مبداء، توحید، جامع کمالات بودن ذات حق، معاد، نبوت، وجود ملائکه، انزال کتب، ارسال رسل (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۸۲).

۵۱- چنان‌که در روایات هم از آیه فطرت به فطرت معرفت و فطرت توحیدی تفسیر شده است (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۱۵۲؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۱۲/۲، کتاب ایمان و کفر، باب فطرت الخلق علی التوحید، احادیث ۴-۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۷/۳، کتاب توحید، باب یازدهم، احادیث ۶-۳). ابن-عربی نیز فطرت انسان را مبتنی بر اقرار به ربوبیت خدا می‌داند (ابن‌عربی، بی‌تا: ۵۳۴/۲).

۵۲- به طور کلی فطریات انسان را به دو بخش تقسیم می‌کنند: یکی شناخت‌ها و ادراکات که از آنها به معلومات فطری و غیر اکتسابی یاد می‌شود و دیگری خواسته‌ها و امیال که از آنها به فطریات احساسی یاد می‌شود مانند حقیقت‌جویی، گرایش به خیر و فضیلت، گرایش به جمال و زیبایی، گرایش به خلاقیت و ابداع، عشق و پرستش (مطهری، بی‌تا: ۴۷۴ و ۴۹۹-۴۹۳).

۴۴- بنابر این، در اندیشه عطار از دو نوع عقل ممدوح و مذموم می‌توان سخن گفت. عقل ممدوح محدوده خویش را می‌شناسد و تابع دین است. اما، عقل مذموم، یعنی عقل فلسفی، عقلی است که می‌خواهد فراتر از محدوده خویش عمل کند و مستقل از دین به حل مسائل نظری درباره امور ماوراء طبیعی بپردازد که سرانجام آن کفر و الحاد است (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۲۲۹ و ۲۳۳). همچنین درباره اقسام عقل ممدوح و مذموم از نظر عطار رجوع شود به: محمدحسین بیات، ۱۳۸۷: ۸۵ - ۶۱.

۴۵- چنان‌که ابن‌سینا می‌گوید: «الفلسفة النظرية إنما الغاية فيا تکمیل النفس بأن تعلم فقط... غايتها اعتقاد رأی ليس بعمل». البته وی در ادامه غایت فلسفۀ عملی را مقدمۀ عمل می‌داند نه فقط دانستن: «الفلسفة العملية إنما الغاية فيها تکمیل النفس، لا بأن تعلم فقط، بل بأن تعلم ما يعمل به فتعمل... و غايتها معرفة رأی هو في عمل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۲). اما، امام عقل نظری را نیز به عقل عملی بر می‌گرداند، همان‌گونه که عقل عملی به عقل نظری بر می‌گردد. از نظر وی، در عقل نظری هم عمل لازم است (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳/۳۴۱).

۴۶- این معارف عبارتند از معرفت به حق و اوصاف او، علم به عوالم غیب و برزخ و شهادت، علم به انبیاء، وحی، کتب آسمانی، ملائکه و آخرت و به طور کلی «علم به مبدأ وجود و حقیقت و مراتب آن و بسط و قبض و ظهور و رجوع آن» (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۳۸۷-۳۸۶).

۴۷- از این رو امام می‌گوید معارف اصلی دین مانند اثبات صانع، توحید، اثبات معاد و نبوت از ویژگی‌های عقل و حتی حق آن است و اگر در برخی روایات آمده است که دین را با عقل نمی‌توان درک کرد مانند این روایت: «دینُ الله لا يُصَابُ بِالْعُقُولِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۳/۲، کتاب علم، حدیث ۴۱)، مراد از «دین الله» در اینجا احکام تعبديۀ دین است که مبتنی بر نقل است نه معارفی که باید به واسطۀ عقل تحصیل شود (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۰۱).

خود معلوماتشان را کسب نکرده‌اند، معلوماتشان درست است (ابن عربی، بی تا: ۶۹/۱). زیرا در واقع خود خداوند تعلیم آنها را به عهده گرفته است (همان: ۱۴۳).

۵۸- از این رو امام در دیوان خود علم را حجاب و قیدی می‌داند که باید با ویژگی ظلومی و جهولی فراتر از آن رفت:

آنکه بشکست همه قید، ظلوم است و جهول
و آنکه از خویش و همه کون و مکان غافل بود
در بر دلشدگان، علم حجاب است، حجاب
از حجاب آنکه برون رفت، بحق جاهل بود
(امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۰۴)

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفاء* (بخش منطق). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

ابن عربی، محی الدین (بی تا). *فتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.
امام خمینی، روح الله (۱۳۷۳ ش). شرح *چهل حدیث*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۶ الف). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۶ ب). *تفسیر سوره حمد*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۴ ش). *مختصر فی شرح الدعاء المتعلق بالأسحار*. (متن عربی ضمیمه شرح دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری). تهران: فیض کاشانی.

_____ (۱۳۷۰ ش). *آداب الصلوة*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۶۲ ش). *الطلب و الاراده*. متن عربی و ترجمه و شرح سیداحمد فهری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

_____ (۱۴۱۰ ش). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأئس*. تهران: مؤسسه پاسدار اسلام.

۵۳- مثلاً دعوت و امر به معرفت خدا و اسماء و اوصاف او بی واسطه مقتضی فطرت اصلی‌اند؛ دعوت و امر به فضائل اخلاقی و کمالات نفسانی، نماز و حج با واسطه مقتضی فطرت اصلی‌اند؛ نهی از کفر و شرک و بت پرستی بی واسطه مقتضی فطرت تبعی‌اند؛ نهی از اخلاق رذیله و افعال قبیحه و امر به تقوی و روزه با واسطه مقتضی فطرت تبعی‌اند (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۱۵۵). بنابر این، معنای فطری بودن دین، مطابقت تعالیم نظری و احکام عملی آن با فطرت است.

۵۴- برخی معتقدند که شریعت مانند پوستی است که مغز حقیقت را محافظت می‌کند و وسیله وصول به آن است؛ اما هرگاه که مغز حقیقت به واسطه پوست شریعت پخته و رسیده شد، اگر پوست از مغز جدا شود، خلل و نقصانی به مغز وارد نمی‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۵۳).

۵۵- بر این اساس، امام تأکید می‌کند که در هیچ مرحله‌ای از سلوک، حتی با کشف علم باطن و اسرار شریعت نیز تکالیف شریعت ساقط نمی‌شود، بلکه در هر مرحله و مرتبه‌ای شأنی از شئون یا مقامی از مقامات آنها و انسانیت درک می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۸).

۵۶- از نظر امام براهین عقلی در حوزه معرفت عرفانی حیرت‌ساز بوده و موجب آشفتنگی‌اند و در نتیجه راهی به آن ندارند: «ابن سینا» را بگو در طور سینا ره نیافت

آنکه را برهان حیران‌ساز تو حیران نمود
(امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۱۵)

فکر و برهان در مکاشفات و شهودات راهی ندارند و آنها برتر از اقسام و مراتب تفکر بوده و منشاء آنها معارف حقیقی یا ریاضات و مجاهدات قلبی هستند. به این دلیل امام آنها را از حوزه علوم و تقسیمات آن خارج می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۳۹۵).

در نتیجه گرچه تفکر و معرفت عقلی برای امام ارزشمند است و آن را از مقدمات ضروری سلوک می‌داند، غایت طریق کسب معرفت نیست و وقوف در آن می‌تواند حجاب معرفت شود (همان: ۱۹۲).

۵۷- چنان‌که ابن عربی می‌گوید معرفت عقلی و برهانی چون ممکن است درست یا نادرست باشد، می‌تواند حجاب سالک شود. اما اهل الله که سیرشان شهودی است و با تدبّر و اندیشه

- _____ (۱۳۸۱ش). *تقریرات فلسفه امام خمینی*، (جلد سوم). سید عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (۱۳۸۶ ج). *دیوان*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۴۱۷ش) *منازل السائیرین*. تصحیح محمد خواجهی، تهران: دارالعلم.
- بیات، محمدحسین (۱۳۸۷ش). *ارتباط افکار مولوی و عطار*. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۴ش) *دیدار با سیمرخ*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۹ش). *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۶ش). *عوارف المعارف*. ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم نیشابوری (۱۳۸۹الف). *منطق‌الطیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۸الف). *مصیبت‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۸ب). *الهی‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۸ج). *اسرارنامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۳۸ش). *اسرارنامه*. با تصحیح و تعلیقات و حواشی سید صادق گوهرین، تهران: چاپ شرق.
- _____ (۱۳۸۹ب). *مختارنامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۶ش). *دیوان عطار*. به اهتمام و تصحیح محمدتقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۹۰هـ. ش). *تذکره‌الاولیاء*.
- تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد همدانی (۱۳۷۷ش). *نامه‌های عین‌القضات همدانی*. گردآوری علینقی منزوی، تهران: اساطیر.
- _____ (۱۳۸۹ش). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- _____ (۱۳۷۹ش). *زبدة الحقائق*. متن عربی به تصحیح عقیف عسیران و ترجمه فارسی مهدی تدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فاضلی، قادر (۱۳۷۴ش). *اندیشه عطار؛ تحلیل افق اندیشه شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*. تهران: طلایه.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۸ش). *رساله قشیریه*. ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: زوار.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۸۹ش). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: زوار.
- کاشفی، ملاحسین (۱۳۸۳ش). *لب لباب مثنوی*. به اهتمام و تصحیح سیدنصرالله تقوی، تهران: اساطیر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق). *الاصول من الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳ش). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار‌الأنوار*. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا). *مجموعه آثار*. جلد سوم. تهران: صدرا.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی (۱۳۸۰ش). *کشف‌المحجوب*. تصحیح و ژوکوفسکی، تهران: طهوری.