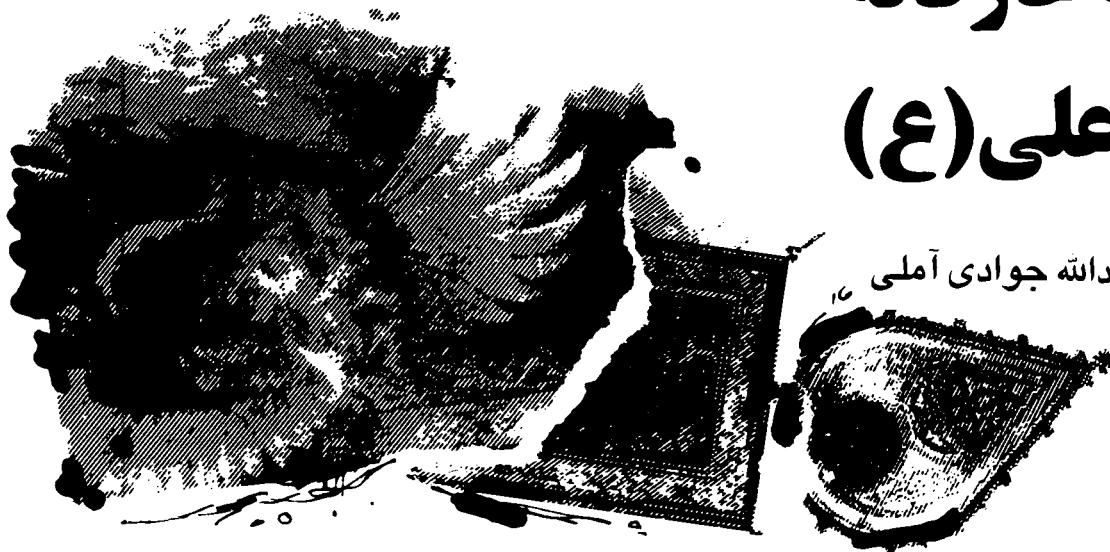


حیات عارفانه امام علی (ع)

آیت الله عبدالله جوادی آملی



رابطه حیات، اندیشه و انگیزه

حیات، نحوه خاص از هستی است که مبدأ ظهور علم و قدرت شده و عامل هماهنگ کننده «اندیشه علمی» و «انگیزه عملی» است، به طوری که اندیشه علمی بر انگیزه عملی اشراف و نظارت داشته و انگیزه عملی تحت هدایت اندیشه علمی، به صورت کوشش عینی ظهور می یابد.

هر اندازه حیات، قوی تر باشد موجب شکوه اندیشه علمی و قدرت انگیزه عملی خواهد بود و هر اندازه اندیشه و انگیزه نیرومندتر باشد کاشف کمال حیات و شدت آن است. گرچه از قدرت هر کدام می توان به نیرومندی دیگری پی برد لیکن راه عمیق در استدلال، پی بردن از سبب (حیات) به مسبب، (اندیشه و انگیزه) است و راه سهل و سمح پی بردن از مسبب، یعنی اندیشه و انگیزه به سبب، یعنی حیات است؛ زیرا دسترسی به حقیقت حیات و همچنین پی بردن به نحوه حیات شخص معین دشوار است، ولی تا حدی از بررسی علم و عمل او می توان با درجه وجودی حیات آن شخص آشنا شد و درباره کیفیت زیستن او سخن گفت؛ چون انگیزه عملی تحت رهبری اندیشه علمی سامان می پذیرد و اوج و حضیض آن و امدار صعود و هبوط اندیشه علمی است و همواره «عزم عملی» با هدایت «جزم علمی» تحقق می یابد و با وزن علم، موزون عمل در میزان حق و باطل و صدق و کذب و حسن و قبح توزین می شود. از این رو اختصاص بحث به بررسی اندیشه علمی و انصراف از گفت و گو در مدار انگیزه عملی به نظم صناعی و منطقی نزدیک تر است.

تقسیم علم به حصولی و حضوری

اندیشه علمی از جهات گونه گونه قابل تقسیم است: یکی از آن جهات تقسیم علم به لحاظ معلوم است، زیرا معلوم یا وجود است یا مفهوم به معنای اعم که شامل ماهیت نیز خواهد بود؛ اگر معلوم وجود بود و علم به وجود تعلق گرفت چنین علمی «شهودی» و «حضوری» است؛ زیرا براساس اصالت وجود، عینیت متن هویت آن است و هرگز وجود به ذهن نخواهد آمد و گرنه انقلاب ذات به معنای هویت لازم می آید و انقلاب ذات، خواه به معنای «ماهیت» و خواه به معنای «هویت» مستلزم جمع دو نقیض و ممتنع است.

بنابراین، در جریان علم به وجود، هیچ راهی جز حضور عالم به محضر معلوم و شهود عینی و حضوری آن نیست و هیچ گاه معلوم پیش عالم نخواهد آمد و گرنه معلوم عینی به مفهوم ذهنی منقلب می گردد و این همان انقلاب مستحیل است.

اما اگر معلوم، مفهوم به معنای اعم بود، چنین علمی «حصولی» و «صوری» است؛ یعنی صورتی از معلوم نزد عالم حاصل می گردد و عالم به وسیله صورت ذهنی به بیرون از خود آگاه می شود و از این رهگذر تقسیم علم، به علم بی واسطه و علم با واسطه پدید می آید؛ زیرا در علم حضوری بین عالم و معلوم واسطه ای نیست، ولی در علم حصولی بین عالم و معلوم صورت ذهنی واسطه است که عالم به وسیله آن صورت ذهنی به موجود عینی آگاه می شود. در علم حصولی آن چه نزد عالم بدون واسطه حاضر است آن را «معلوم بالذات» گویند و آن چه با واسطه

حاصل است آن را «معلوم بالعرض» نامند. البته علم نفس به خود مفهوم ذهنی، حضوری و بی واسطه است، گرچه علم آن به خارج از ذهن حصولی است.

از این جا معنای بازگشت همه علم‌ها به علم حضوری واضح می‌شود، زیرا مفهوم ذهنی گرچه به لحاظ حکایت از موجود عینی و خارجی علم حصولی است، ولی به لحاظ حضور ذات آن در محضر نفس و مشهد ذهن علم حضوری و شهود است، لیکن چنین علم شهودی در بحث کنونی مراد نیست، بلکه منظور از اندیشه حضوری در این نوشتار، تنها علم شهودی مطرح در عرفان است و آن همانا شهود متن واقع و حضور در ساحه عین بدون وساطت هیچ‌گونه مفهوم و ماهیت است؛ مانند شهود روح و حضور شئون علمی و عمل نفس برای خودش که در این صحنه هیچ حایلی بین عالم و معلوم عینی نیست، گرچه نفس بتواند پس از مشاهده شئون علمی و عملی خود از آن‌ها مفاهیم متعدد انتزاع کند و از راه مفهوم مجدداً به آن‌ها علم حاصل کند، لیکن این علم پدید آمده، حصولی است و آن علم بدون حجاب مفهوم، حضوری است. بنابراین، هر دو قسم علم، یعنی حضوری و حصولی هم به لحاظ نفس و شئون علمی و عملی آن و هم به لحاظ خارج از ذهن و اشیاء و اشخاص عینی قابل ترسیم و تصویر است.

البته راه اصیل شهود خارج و حضور عین همانا تقویت شهود نفس و حضور روح است. هر اندازه نفس در شناخت خود و معرفت مبدأ و منتهای خویش و آگاهی به رابط وجودی بین اول و آخر جهان نیرومندتر بود شهود او نسبت به اعیان خارجی قوی‌تر خواهد بود و از این جا قدرت حیات و شدت آن کشف می‌شود.

راهیابی خطا و بطلان در علم حصولی

در علم حصولی از آن جهت که بین عالم و معلوم واسطه موجود است و آن واسطه مفهومی است که نمایانگر واقع است، جریان صواب و خطا و حق و باطل و صدق و کذب به معنای انطباق حاکی و محکمی و عدم انطباق آن‌ها با هم مطرح می‌شود، ولی در علم شهودی از آن جهت که بین شاهد و مشهود واسطه‌ای نیست، معنای صواب و حق و صدق همان ثبات و استمرار و اتقان عینی است، نه انطباق؛ چنان‌که هرگز مجالی برای خطا و باطل و کذب نخواهد بود؛ زیرا اولاً: هرگز شیء معین با خودش سنجیده نمی‌شود و ثانیاً: از خودش سلب نمی‌شود. از این رو خطا و مانند آن در علم حضوری راه نمی‌یابد.

آری این مطلب مخصوص موردی است که نفس انسان

با مثال منفصل یا عقل منفصل یا با نگرش ویژه‌ای به متن وجود مادی خارج دیدار شهودی داشته باشد، نه با مثال متصل که در این حال محتمل است شهود او خطا و کشف او کذب و حضور او غیبت از واقع باشد.

ادراک حضوری روح و تبیین حصولی

انسان‌ها از نظر «سیر بدنی» و حرکت طبیعی آن دو گونه‌اند: برخی قوی و مقتدرند، از این رو هم خودشان سیر و حرکت می‌کنند و هم قیادت و رهبری دیگران را برعهده گرفته، آنان را به سیر و حرکت و می‌دارند تا به دنبال قائد و محرک خود سیر و حرکتی پیدا کنند و بعضی ضعیف و عاجزند، از این رو نه تنها قادر بر قیادت و تحریک دیگران نیستند، بلکه توان سیر و حرکت خود را نیز ندارند، لذا به قیادت و رهبری دیگری متحرک می‌شوند.

از نظر «سیر روحی» و حرکت فراطبیعی نیز انسان‌ها دو سنخ‌اند: برخی در معرفت نفس قوی و مقتدرند، از این رو هم خود را به‌خوبی می‌شناسند و هم سعی دارند هویت دیگران را به آنان معرفی کنند. از این جهت براهین متعددی درباره اصل وجود روح، تجرد روح، اشتغال روح بر شئون علمی و عملی و... اقامه می‌کنند و همه آنچه را خودشان نیرومندانه در قلمرو هستی خویش مشاهده و آن را علم حضوری ادراک کردند مقتدرانه برای سنخ و گروه دوم، که در معرفت نفس ضعیف و در سیر روح عاجزند، تبیین می‌کنند تا آنان، یعنی سنخ دوم اصل وجود روح، تجرد روح، اشتغال آن بر شئون نظر و عمل و... را که به نحو اجمال ادراک می‌کنند و تفصیلاً از آن غافلند به نحو تفصیل با علم حصولی ادراک کنند.

این گروه که خود را به‌وسیله دیگران می‌شناسند حتماً اسرار جهان هستی را در صورت شناخت از راه مفهوم حصولی درمی‌یابند. اما گروه اول که در معرفت نفس مقتدرند چون هویت خویش را با علم شهودی شناختند اسرار نهفته هستی را از راه مصداق حضوری آگاه می‌گردند و چون عنصر محوری حیات را علم و آگاهی تشکیل می‌دهد کسی که هویت خود را با تعلیم دیگری می‌شناسد باید بداند که اصل حیات علمی او مرهون احیای دیگری و اصل یقظه و بیداری او و امدار ایقاظ و بیدار کردن دیگران است.

مراتب معرفت

آنچه از راه احساس سمعی و بصری و مانند آن به دست می‌آید، صرف ترتب محمول بر موضوع است و هرگز ضرورت ترتب را نمی‌توان اثبات کرد؛ چنان‌که انحصار را نیز نمی‌توان اثبات کرد؛ یعنی نمی‌توان ثابت کرد تنها

موضوعی که این محمول خاص بر آن ترتب دارد همین موضوع است، به طوری که توان این محمول را در غیر موضوع مفروض یافت.

بنابراین، گذشته از آنکه معرفت حسی تنها درباره محسوسات مادی کاربرد دارد و درباره موجود مجرد اصلاً داوری ندارد و هیچ‌گاه حکم آن، چه در سلب و چه اثبات موجود مجرد نافذ نیست، درباره خود محسوسات نیز از اثبات برخی از امور عاجز است؛ مانند اثبات «ضرورت» و «تلازم حتمی بین موضوع و محمول» و «انحصار محمول در موضوع مفروض» به طوری که محمول یادشده اصلاً در غیر موضوع مفروض پدید نمی‌آید.

بنابراین، از نظر معرفت‌شناسی، درجه «شناخت حسی» ضعیف‌ترین مرحله معرفت است. البته بین افراد یا اصناف شناخت حسی برخی بر بعضی رجحان دارد و از این جاست که گفته می‌شود: «لیس الخبر کالمعاینه»^(۱) شنیدن کی بود مانند دیدن. و برتر از شناخت حسی «شناخت عقلی» است که در حکمت و کلام و سایر علوم استدلالی کاربرد دارد و مرحله برتر معرفت «شناخت قلبی» است که در عرفان مطرح است و قلّه هرم شناخت «معرفت و حیاتی» است که گرچه از سنخ علم شهودی و معرفت حضوری است، لیکن بر اثر عصمت از آسیب خلط بین متصل و منفصل و گزند النقاط عقل جزئی و کلی و غبار نفوذ ابلیس و ایادی مغالطه و غمّام سهو و نسیان و دیگر آفات معرفتی، مصون است و این مصونیت مایه میزان شدن و معیار ارزیابی قرار گرفتن سایر انحای معرفت است و حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام از آن جایگاه برتر برخوردار است و از آن سوی خبر می‌دهد و به آن کوی آشنا می‌کند و بر آن دژ تکیه می‌کند و برای امامت و رهبری آن قلّه اقتدار در بخش شناخت اسرار و رموز جهان کوشش می‌کند.

تفاوت عرفان با کلام و حکمت

اهل علم و آل معلوم

عرفان همانند علوم دیگر دارای موضوع، مسائل، مبادی و روش است و در ابعاد گوناگون با علوم عقلی دیگر مانند حکمت و کلام اختلاف دارد.

آنچه هم‌اکنون مطرح است امتیاز عرفان از علوم دیگر از منظر منهج و روش است، زیرا هر کدام از علوم استدلالی دیگر مانند حکمت و کلام، در عین تمایز از یکدیگر دارای جهت مشترک‌اند و آن استمداد از علم حصولی و استعانت از مفهوم و اعتماد بر وجود ذهنی و استناد به برهان عقلی یا نقلی است، ولی عرفان تکیه‌گاه منحصر آن، علم حضوری

است. از این‌رو از دانش شهودی استعانت می‌جوید و بر آن اعتماد و به آن استناد می‌کند و اگر گاهی پس از اثبات شهودی و احراز حضوری مطلب از برهان عقلی یا دلیل نقلی معتبر سخن به میان می‌آورد تنها صبغه تأیید و تقویت و تأییس و ایجاد انس دارد و برای اثبات اصل مطلب نیست. هرگز با استدلال عقلی یا نقلی نمی‌توان به واقع و متن خارج رسید؛ زیرا هرچند بین وجود ذهنی و بین علم، فرق عمیق است و مسئله دقیق علم کاملاً از مسئله پیچیده وجود ذهنی جدا است، لیکن هر چه در محدوده نفس وجود دارد گرچه از منظر حکایت از واقع و ارائه خارج عین مطرح شود ولی متن واقع نیست. حتی عنوان «واقع» و «خارج» که در ذهن حکیم یا متکلم ترسیم می‌شود و از آن‌جا خارج را ارائه می‌کند، وقتی با دقت تحلیل شود معلوم خواهد شد که عنوان «واقع» و عنوان «خارج» هر کدام به «حمل اولی» واقع و خارج است، لیکن همه آن‌ها به لحاظ «حمل شایع» موجود ذهنی است، نه واقعی و خارجی. بنابراین، حکیم و متکلم همواره از پشت پرده مفهوم با مصداق در ارتباط و از ورای حجاب ذهنی با عین مرتبط است و هرگز بدون پرده و بی حجاب با مصداق و موجود عینی مرتبط نیست.

تمایز علم و معلوم

تمایز علم و معلوم و تفاوت آن‌ها با یکدیگر گاهی زیاد است و گاهی کم. در موردی که معلوم عینی دارای ماهیت است گرچه وجود عینی آن‌که اصیل است به ذهن نمی‌آید، لیکن ماهیت ذهن‌پذیر آن در محدوده نفس جا می‌گیرد. از این‌رو می‌توان از ماهیت خارجی که قابل ترسیم در ذهن است آگاه شد، گرچه هیچ اثری بر آن مترتب نیست؛ چون اثر از آن وجود عینی است که به ذهن نمی‌آید و آن‌چه به ذهن می‌آید ماهیت است که بر اثر اعتباری بودن بی‌اثر است، ولی در موردی که معلوم عینی منزّه از ماهیت و مبرّای از جنس و فصل است نه تنها هویت آن به ذهن نمی‌آید، بلکه ماهیتی که از آن حکایت کند از باب سالبه به انتفای موضوع به ذهن نمی‌آید. فقط مفهومی از آن به ذهن می‌آید که از چندین جهت مفهوم یادشده غیر از مصداق عینی و موجود خارجی است، زیرا اولاً: مفهوم کلی است و آن موجود عینی نظیر واجب تعالی شخص است و کلی غیر از شخص است. ثانیاً: مفهوم، غایب است و آن موجود عینی مانند واجب تعالی همواره حاضر است و غایب غیر از حاضر است. ثالثاً: مفهوم ذهنی مسبوق به جهل و ملحق به سهو و نسیان است؛ یعنی محکوم به دگرگونی است و آن موجود عینی مانند خدای سبحان منزّه از هرگونه دگرگونی است و چیزی

که دگرگون می‌شود غیر از چیزی است که دگرگون نمی‌گردد....

بنابراین، در موارد حساس و مهم معارف توحیدی آنچه بهره‌اهل استدلال فلسفی و کلامی می‌شود غیر از آن چیزی است که بر اثر شهود وجدانی نصیب آل عرفان می‌گردد. گرچه هیچ شاهد محدودی توان اکتناهی شهودی مشهود نامحدود را ندارد. از این رو همواره معرفت عارفان با اعتراف آنان همراه است و شهود آن‌ها آمیخته با غیبت، بلکه مقدار مورد اعتراف و غیبت آنان نامتناهی است و اندازه مشهود و معروف آن‌ها متناهی است، زیرا شاهد به اندازه خود که محدود است مشهود نامحدود را می‌نگرد، نه به اندازه نامتناهی مشهود.

جهاد اکبر و هجرت کبرای عارف

اکنون که قیاس عقل استدلالی نسبت به قلب شاهد روشن شد، هویت انسان مشتاق شهود برای گذر از مفهوم صادق به عین مصداق و عبور از ذهن به خارج و بالاخره هجرت از حصول به حضور نیاز به جهاد اکبر دارد؛ زیرا آنچه تا کنون انجام داده است جهاد اصغر یا اوسط بوده است؛ یعنی نبرد با دشمنی مهاجم بیرونی که تهاجم به وطن مألوف و تاراج آن را در سر دارد «جهاد اصغر» است و نبرد عقل و نفس امارة شهوت‌گرا و غضب‌آلود «جهاد اوسط» است و نبرد قلب و عقل و جنگ حضور و حصول و دفاع شهود عین در برابر فهم ذهن «جهاد اکبر» است، که هجرت کبرا را به همراه دارد.

«فن اخلاق» برای پرورش مجاهد نستوه جهاد اوسط است تا از کمند هوا برهد و از کمین هوس نجات یابد و به منطقه امن قسط و عدل برسد و «فن عرفان» برای پرورش سلحشور مقام جهاد اکبر است تا از مرصاد علم حصولی برهد و از رصد برهان عقلی رهایی یابد و از محدوده تاریک مفهوم و باریک ذهن نجات پیدا کند و به منطقه‌ای که مساحت آن بیکران است بار یابد و از طعم شهود طرفی بیند و از استشمام رایحه مصداق عینی متنعم شود.

پیام مجاهد فاتح میدان جهاد اکبر به مقهور دالان تنگ مفهوم ذهنی و استدلال عقلی این است که عقل فقط برای ادراک اولیات است، نه بیش از آن و مطالب نظری و پیچیده را باید با بصیرت دل مشاهده کرد، نه با دلیل عقل فهمید و آن کس که چشم قلب او باز است حقایق را می‌نگرد و آن کس که نایبناست با عصای استدلال و با کمک برهان چونان نایبناهی است که با استمداد از دست و با استعانت از پا چیزی را ادراک می‌کند و برخی از خواص آن‌ها را می‌فهمد،

بدون آن‌که از رنگ آن‌ها باخبر باشد.^(۲)

و اگر کور بکوشد بینا گردد برای ادراک آن‌چه در برابر اوست با یک نگاه موفق خواهد شد و هرگز محتاج به عصا از یک سو و کمک گرفتن از نیروی لمس دست و پا از سوی دیگر نمی‌شود. البته تا پیروزی جهاد اکبر فاصله زیاد است و تا استشمام بوی یوسف صبر چندین ساله از یک سو و ذهاب بصر و پدید آمدن نایبناهی ظاهری از سوی دیگر لازم است، تا باصراً دل بینا گردد و شامه قلب بویا شود و چشمه درون بجوشد و کوثر شهود جاری گردد. به امید آن مرحله. جناب سید حیدر آملی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل می‌کند:

«خلق الله العقل لاداء حق العبودية، لا لإدراك الربوبية»^(۳)

وظیفه عقل همانا قیام به عبودیت خدا و اقدام به بندگی اوست، نه معرفت خدا و شناخت ربوبیت او. با دلیل عقلی نمی‌توان خدا را شناخت. کسانی که در صدد معرفت خدا از راه حکمت و کلامند طبق داوری سید حیدر آملی مشمول آیه «الم تر انهم فی کل وادیهیمون» شعراء / ۲۲۵ هستند.

وی در بسیاری از این نقدها نه تنها حکیم را چون متکلم می‌داند، بلکه اشراقی را چون مشایی مشمول خشم عرفانی قرار می‌دهد و هر دو گروه را نایبناهی می‌داند که حائزانه به چانه چسبیده یا دندان ندامت می‌گویند و مصداق خطبه امیر المؤمنین علیه السلام می‌داند که در نقد عالم نمایان گز اندیش ایراد فرموده‌اند.^(۴)

نقش ابزار برهان برای عرفان

گرچه علم حضوری قوی‌تر از دانش حصولی و ادراک شهودی برتر از ادراک مفهومی است، لیکن نیل به آن آسان نیست؛ هرچند برخی سالکان واصل، آن را آسان تلقی کرده‌اند و راه آن را سهل‌تر از راه‌های پر پیچ و خم حکمت و کلام دانسته‌اند.

هنگامی که عارف در پرتو عنایت و موهبت الهی به شهود حقایق بار یافت مادامی که در حال حضور است تردید در ثبات و استقرار و عینیت آن‌ها ندارد؛ چنان‌که در آن حال فرصت تعلیم دیگران و انتقال شهود خود به آنان را ندارد، لیکن هنگام رجوع از حضور به حصول و بازگشت از شهود به غیبت ممکن است برای او شک حاصل آید که آیا مشهود وی در قلمرو مثال متصل او بود یا در منطقه مثال منفصل. برای برطرف کردن چنین احتمالی نیازمند به برهان قطعی معقول است و نیز اگر بخواهد آن‌چه را یافت به دیگران منتقل کند و به آنان تعلیم دهد برای چنین کاری

محتاج به فرهنگ محاوره است، که همراه با استدلال عقلی میسور است.

بنابراین، براهین عقلی برای عرفان به منزله ابزار منطق است نسبت به حکمت و کلام، که هم با آن صحیح از سقیم جدا می‌شود و هم به وسیله آن معارف به دیگران منتقل می‌گردد و مادامی که مشهود عرفانی معقول فلسفی نگردد برای دیگران قابل پذیرش نیست، مگر آن‌که عارف بصیر چنان صاحب‌دل باشد که در قلوب مصاحبان خود نفوذ یابد و مشابه مشهود خود را به اشهاد دل‌های آنان برساند، که در این حال آنان نیز آن‌چه را او یافت می‌یابند.

معلوم بالذات و بالعرض

نام‌گذاری موجود اصیل و واقعی به معلوم بالعرض و تسمیه موجود ظلی و اعتباری به معلوم بالذات در علم حصولی به منزله در بر کردن پوستین مقلوب و نعل وارونه است که هرگز گزندی به موجود عینی اصیل نمی‌رساند و مایه افزایش درجه موجود ظلی نمی‌شود، زیرا هرگز چنین نام‌گذاری که از نقص علم و ضعف اطلاع عالم حکایت می‌کند مایه و هن موجود عینی نخواهد شد.

چون بازگشت بالذات و بالعرض در این تقسیم به این است که سهم آگاهی عالم از مفهوم ظلی و اعتباری بیش از بهره‌وری از موجود اصیل و واقعی است. آن معلوم بالعرض در حقیقت موجود بالذات است و این معلوم بالذات موجود بالعرض و همین‌طور و فتور سبب شد تا «نعل ظلی» بیش از «لعل اصلی» معلوم شود، ولی در علم حضوری آن لعل اصیل معلوم بالذات است و این نعل ظلی نیز که ترجمه حصولی از آن موجود اصیل و واقعی یا شهود حضوری است معلوم بالذات خواهد بود، زیرا مفهومی که از شهود انتزاع می‌شود در محدوده ذهن ذاتاً حاضر است؛ چنان‌که روح آگاه عالم در علم شهودی در قلمرو عین ذاتاً حضور یافته و عین موجود اصیل را مشاهده کرده است، بلکه می‌توان گفت که اصلاً در علم حضوری معلوم بالعرض یافت نمی‌شود، زیرا مادامی که مفهومی از مشهود انتزاع نگردد بیش از یک علم عینی نیست و آن هم با معلوم همراه است و هنگامی که مفهوم ظلی از آن مشهود عینی انتزاع شد خود آن مفهوم مُنتزَع نیز معلوم بالذات خواهد بود.

راه‌آورد برین علم حضوری

فرق علم حضوری و حصولی تنها در محدوده آگاهی و کیفیت آن ختم نمی‌شود، بلکه علم حقه‌وری راه‌آوردهای فراوانی دارد که اشاره به برخی از آن‌ها زمینه اشتیاق به تحصیل علم حضوری و ترجیح آن بر حصولی و در نتیجه

تقدیم عرفان بر حکمت و کلام را فراهم می‌کند و آن این که هرگونه گزارش علمی و گرایش عملی از صاحبان علم حصولی مانند حکیم و متکلم پدید آید بالذات متوجه همان موجود ذهنی و مفهوم ظلی، و بالعرض متوجه موجود عینی و مصداق اصیل است؛ زیرا همه کشش‌ها و کوشش‌های روح مسبوق به آگاهی اوست و نفس انسان به چیزی ایمان می‌آورد و به آن دل می‌بندد و به آن عشق می‌ورزد و برای صیانت آن از هیچ جهاد و اجتهادی دریغ نمی‌کند که معلوم راستین و بالذات او باشد و چیزی که معلوم بالعرض اوست هرگز بالذات مورد امور مذکر قرار نمی‌گیرد.

بنابراین، ایمان حکیم و متکلم به معلوم بالذات، یعنی مفهوم ذهنی بالذات است و به معلوم بالعرض، یعنی موجود اصیل خارجی بالعرض و آنان همواره ایمان به غیب دارند، نه بیش از آن، ولی ایمان عارف به موجود اصیل خارجی بالذات و از سنخ ایمان به شهادت خواهد بود که کامل‌تر از ایمان به غیب است، نه از صنف ایمان به غیب و آن‌چه در وصف مؤمنان و مفلحان آمده است که «اینان به غیب ایمان دارند» بیان مرتبه اقل ایمان است و گرنه مرتبه اعلی و اجل آن همانا ایمان به شهادت است.

خلاصه آن‌که، حیات حکیمانه و متکلمانه بالا‌صالحه در مدار صورت ذهنی دور می‌زند و بالذات در محور مفهوم به معنای اعم می‌گردد و هرچه حکیم یا متکلم بیشتر با صورت ذهنی و مفهوم حاصل نزد خود مأنوس می‌شود از موجود اصیل عینی و مصداق خارجی دورتر می‌شود؛ همانند کودکی که صورت درخت مثمر را در چهره آینه می‌بیند و با آن رابطه و داد و علقه قلبی برقرار می‌کند و فقط درباره آن



می‌اندیشد و به سمت آن می‌گراید که هرچه این گرایش‌ها بیشتر شود فاصله او از درخت واقعی و ثمره حقیقی آن افزایش می‌یابد. در این هنگام یکی از معانی حجاب کبیر یا حجاب اکبر بودن علم (حصولی) معلوم خواهد شد؛ گرچه برای این گفتار نغز معانی دیگر ارائه شده است.

تذکر: بعضی از آل معرفت گویند: «هر علمی که با تحصیل در دنیا حاصل می‌شود «علم ابدان» است و هر علم که بعد از مرگ حاصل می‌شود «علم ادیان»... نور چراغ را دیدن علم ابدان و سوختن در آن علم ادیان است.»^(۵) آنان که با موت اختیاری همانند مردگان به موت طبیعی حقایق برزخ و آثار آن را شهود عینی دارند از علم ادیان برخوردارند.

جایگاه حیات حکیمانه

لازم است به این نکته اساسی کاملاً عنایت شود که اگر در خلال مباحث گذشته یا مطاوی مطالب آینده، عقل برهانی مورد نقد قرار گرفت یا از وهن و فتور آن سخنی به میان آید، و ناکارآمد بودن آن مطرح شد یا از ضعف آن گفت‌وگو می‌شود، همه این امور از ارزیابی برهان عقلی نسبت به شهود عرفانی است و از سنجش عصای استدلال با عطای شهود است و گرچه برهان عقلی نسبت به ادراک‌های حسی و خیالی و وهمی سرآمد بوده، رهبری همه آن‌ها را برعهده دارد.

حیات حکیمانه که از اندیشه برهانی مایه می‌گیرد و پایه آن بر دلیل متقن عقلی استوار است از سایر اقسام حیات که غیر از داده حسی و بافته خیالی و یافته وهمی ره‌توشه‌ای ندارد برتر است. در بررسی علوم استدلالی نیز گرچه دانش ریاضی نام ملکه علوم را نزد برخی به خود اختصاص داده، لیکن با بررسی معرفت‌شناسانه معلوم خواهد شد که یقین

برهانی در علوم تجربی فراوان نیست، بلکه به ندرت یافت می‌شود و سهم مهم کارآمدی دانش‌های حسی و تجربی بر عهده طمأنینه و ظن متأخیم است، نه جزم علمی.

اما علوم ریاضی گرچه یقین‌آور است و مسائل جزئی آن فراوان است، لیکن هم در مبادی اساسی خود مانند هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، موضوع‌شناسی و مانند آن نیازمند حکمت الهی است و هم قلمرو نفوذ آن محدود است؛ زیرا در موجود عینی و خارجی که از قید هرگونه اندازه منزه است و از بند هرگونه مقدار میزبان است اصلاً دانش ریاضی کارآمد نیست و اگرگاهی از فرمول‌های ریاضی برای حل برخی از معارف ماورای طبیعی استعانت می‌شود و از مبادی فن ریاضی برای تحریر و تحلیل مسائل تجربی صرف استمداد می‌شود، حتماً بعد از تریق مطلب منزه از کمیّت و اندازه و بعد از تشبیه معقول به محسوس است و گرچه موجود مجرد محض که از تهدید به تحدید زمانی، زمینی، طول و عرض و عمق و نظایر آن میزبان است، هرگز در کمان حساب یا کمند هندسه در نمی‌آید و تنها با برهان عقلی ناب صید می‌شود. آن‌گاه سلطنت فلسفه الهی و ملکه بودن آن نسبت به سایر علوم استدلالی از قبیل طبیعی، ریاضی، منطقی و اخلاقی معلوم می‌شود. لسته همجنان نسبت به دانش شهودی از باب «حسنات الابرار سیئات المقرّین»^(۶) احساس نقص و فتور می‌کند.

تفاوت عرفان با تجربه دینی

گرچه در مطاوی بحث مقصود از عرفان در برابر حکمت و کلام روشن شد، لیکن برای پرهیز از اشتباه آن با برخی از حالت‌های وجدانی و یافته‌های درونی که گاهی از آن به «تجربه دینی» یاد می‌شود، لازم است عنایت شود که منظور از عرفان همانا شهود واقع و معاینه حقیقت عینی است، نه با ابزار حسی و نه با آلات و وسایل مثال متصل، زیرا آنچه در مثال متصل به نفس یابنده مشاهده می‌شود از مخلوقات روح او و از مختلقات نفس وی است که دلیلی بر صحت و سلامت آن از دس و جعل و تحریف روح او وجود ندارد؛ نظیر «أضغاث أحلام» که نفس در حال خواب بدن می‌یابد و می‌یابد و پس از بیداری تن همان را به یاد دارد. این‌گونه از مشاهدات نفسانی در حالت منامیه برای برخی مرتاضان یا سالکان خام و ساده‌لوحان پدید می‌آید. تمیز آن از مشهودات مثال منفصل میسر هر کسی نیست.

سهم برهان عمیق عقلی برای تشخیص صحت و سقم یافته‌های اهل معرفت فراوان است، زیرا آنان بعد از خلع از خلسه و رفع حالت منامی و مانند آن در میزان اعتبار



مشهودهای خویش تأمل دارند؛ گاهی ممکن است با توزین آن با میزان وحی و نقل معتبر مشکل تردید را برطرف کنند و زمانی نیز با تطبیق آن با مقیاس برهان عقلی مُعْضِل شک را علاج کنند.

از این جهت گفته می‌شود: وِزَانِ فِلسَفةِ بَرایِ عَرفانِ، وِزَانِ مَنْطِقِ اسْتِ بَرایِ فِلسَفةِ، یعنی براهین متقن حکمت برای ارزیابی حق و باطل یافته‌های اهل معرفت به منزله قواعد منطقی است برای سنجش صحت و سقم اندیشه‌های اهل حکمت.

غرض آن‌که، مقصود از عرفان در این نوشتار که ارجح آن برتر از حُرْمَتِ کلام و والاتر از ارزش حکمت است همانا شهود واقع و معاینه حقیقت خارجی است که منزّه از هرگونه نسج حس و بافت خیال و دسیسه نفس در منطقه مثال متصل است.

جهان‌بینی عارفانه امام علی علیه السلام

علم شهودی به کتاب تدوینی و تکوینی الهی

اکنون که انحاء جهان‌شناسی عقلی از قبیل ادراک حصولی حکیمانانه و متکلمانانه معلوم شد و جهان‌بینی شهودی مانند ادراک حضوری عارفانه روشن گشت و رجحان ادراک شهودی بر علم حصولی روشن شد لازم است درباره کیفیت جهان‌بینی امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام مطالب کوتاهی از قرآن کریم و سنت معصومین علیهم السلام ارائه شود تا در پرتو آن نحوه حیات و سنخ سیرت و سنت آن حضرت معلوم گردد.

قرآن کریم که مهم‌ترین کتاب آسمانی است و بر سایر صحایف الهی گذشته از تصدیق آن‌ها هیمنه و سیطره و نظارت و حراست دارد: «مَصَدَّقًا لِمَا بَیْنَ يَدَيْهِ» بقره/ ۹۷ «مهمناً علیه» مائده/ ۴۷ حیل ممدود خداست که یک طرف آن‌که عربی مبین است در دست مردم است و طرف دیگر آن‌که منزّه از وضع، لغت، اعتبار، و میرای از مفهوم و معنای ذهنی است نزد خدای سبحان است: «اَنَا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ» و اِنَّهٗ فِیْ اِمِّ الْکِتَابِ لَدِیْنَا لَعَلِّیْ حَکِیْمٍ زخرف/ ۳ - ۴.

این صحیفه مُهْمِنَم با تمام بطون و تاویلات و با همه ظهور و تنزیلات نزد انسان کاملی چونان علی بن ابی طالب علیه السلام مشهود است، زیرا از رسول اکرم صلی الله علیه و آله رسیده است که یکی از مصادیق بارز آیه کریمه «قُلْ کُنِیْ بِاللهِ شَهِیدًا بَیْنِیْ وَ بَیْنِکُمْ وَ مَنْ عِنْدَہٗ عِلْمُ الْکِتَابِ» رعد/ ۴۳، برادر علی بن ابی طالب علیه السلام است. (۷) و چون معارف قرآن به طور تمام و کمال نزد علی بن ابی طالب علیه السلام است معلوم می‌شود علم آن

حضرت به معارف قرآنی از قبیل علم حصولی نیست، بلکه از سنخ علم حضوری و شهودی است و از آن جهت که قرآن کتاب تدوینی خداست و جهان خارج کتاب تکوینی اوست و این دو صحیفه کاملاً هماهنگ است، به نحوی که اگر قرآن به صورت آفرینش تکوین تمثّل یابد همین جهان مشهود خواهد شد و جهان مشهود اگر به صورت کتاب تدوینی تجلّی کند همین قرآن کریم می‌شود، پس کسی که به همه ابعاد قرآن علم شهودی دارد به اسرار و رموز جهان تکوین نیز علم حضوری دارد.

مشاهده کتاب ابرار

قرآن کریم پرهیزکاران و نایلان به مقام قرب الهی را به «اصحاب مِیْمَنَت» و «ابرار» و «مقرّبین» تقسیم کرده است و منزلت مقرّبین را برتر از دیگران دانسته و یکی از علایم این برجستگی همانا اشراف و اطلاع مقرّبین از خبایای رخنه کرده در خاطرات ابرار و از رموز مسطور در صحایف اعمال آن‌هاست که همه این امور راجع به عقاید، اخلاق و افعال ابرار را مقربان الهی شاهدند: «اِنَّ کِتَابَ الْاَبْرَارِ لَفِیْ عَلَیِّنَ» و ما اَدْرِیْکَ مَا عَلَیُّونَ» کتاب مرقوم «یشهدہ المقرّبون» مطففین/ ۱۸ - ۲۱. و ظاهر شهود در این آیه همان علم حضوری است، نه حصولی.

گرچه آیه مزبور صریحاً توان اثبات علم حضوری مقرّبین نسبت به همه جهان آفرینش را ندارد، لیکن قدرت اثبات علم شهودی آنان نسبت به بخش وسیع و گسترده صحیفه عقاید، اخلاق و اعمال انسان را داراست و هرچه از لحاظ درجه وجودی از آن‌ها نازل تر است مشمول شهود مقربان خواهد بود و چون حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام از کامل‌ترین مصداق‌های مقرب الهی است، پس حتماً به نحو شهود از باطن و ظاهر اعمال همه جوامع بشری آگاه است و هرچه از لحاظ درجه وجودی از آن‌ها نازل تر است مشمول علم حضوری آن حضرت علیه السلام خواهد بود.

شهود قیامت

قرآن کریم به صاحب‌نظران علم یقینی بشارت صاحب بَصْر شدن را داده و در این باره چنین فرموده است: «کَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْیَقِیْنِ» لَتَرَوُنَّ الْجَحِیْمَ» ثم لَتَرَوُنَّهَا عَیْنَ الْیَقِیْنِ» تکوین/ ۵-۷، و منظور از رویت جحیم، ادراک درایی آن از نظر برهان عقلی نیست؛ چنان‌که مقصود از آن ادراک روایی آن از جهت دلیل معتبر نقلی نخواهد بود، زیرا شرایط رویت جهنم، علم یقینی به آن اعلام شده است؛ یعنی کسی که به جهنم علم یقینی دارد، خواه این یقین از راه «برهان عقلی» حاصل شده باشد یا از «دلیل نقلی» و گفتار قطعی

معصوم علیه السلام، واجد شرط انتقال از فهمیدن به دیدن و از دانستن به یافتن و بالاخره هجرت از علم حصولی به علم حضوری است و هرگز منظور از رؤیت اول، دیدن پس از مرگ نیست، زیرا در آن مرحله، یعنی پس از مردن، انسان تبهکار ملحد نیز دوزخ را مشاهده می‌کند و به وجود آن علم حضوری پیدا می‌کند.

بنابراین، قرآن کریم برای عده‌ای رؤیت شهودی که برتر از درایت عقلی و روایت نقلی است قایل است و بی تردید حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام از بارزترین مصداق‌های واجدان شرط رؤیت دوزخ است و چون در بسیاری از آیات، جریان انذار و صحنه جهنم و ساحت دوزخ به تنهایی مطرح است و این حیات و انفراد فقط جنبه تربیتی و ارشاد دارد، نه حصر، می‌توان گفت که برخی از مؤمنان که علی بن ابی طالب علیه السلام مثل اعلای آنان است از نعمت شهود قیامت اعم از جنت و جحیم برخوردارند و البته هر چیزی که از لحاظ درجه وجودی نازل تر از ساحت قیامت باشد مشمول شهود انسان کامل چونان علی بن ابی طالب علیه السلام است.

تذکر: در ذکر شواهد قرآنی به همین اندازه بسنده می‌شود؛ گرچه ممکن است ادله دیگری از قرآن مجید راجع به علوم شهودی اولیای الهی که علی بن ابی طالب علیه السلام بارزترین مصداق آن‌هاست استنباط کرد؛ مانند: «قل اعملوا فیسری الله عملکم و رسوله و المؤمنون» توبه/ ۱۰۵ که علی بن ابی طالب علیه السلام مصداق بارز مؤمنین ویژه این آیه است که اعمال همگان را مشاهده می‌کند.^(۸)

همسانی پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام در شهود عرفانی

اکنون نموداری از آنچه رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله درباره علم شهودی علی بن ابی طالب علیه السلام فرموده است ارائه می‌شود: «خَلَقْتُ اَنَا و عَلِيٌّ مِنْ نُوْرٍ وَّاحِدٍ»^(۹) این مضمون که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام از یک نور آفریده شدند در جوامع روایی کاملاً مضبوط است؛ چنان‌که حیات و ممات این دو بزرگوار هماهنگ است؛ چون رسول گرامی صلی الله علیه و آله دارای جهان بینی شهودی بود، نه حصولی؛ چنان‌که حیات آن حضرت عارفانه بود، نه حکیمانه و متکلمانه. علی بن ابی طالب علیه السلام نیز که در نور آفرینش همتای رسول اکرم صلی الله علیه و آله است و در حیات و ممات همسان آن حضرت است، گرچه در نبوت و رسالت تشریحی سهمی ندارد، می‌توان گفت که جهان بینی علی بن ابی طالب علیه السلام شهودی بود، نه حصولی و حیات آن حضرت علیه السلام عارفانه بود، نه حکیمانه و متکلمانه؛ چنان‌که از آیه کریمه «و انفسنا و انفسکم» آل عمران/ ۶۱ می‌توان همسان بودن این دو ذات

نورانی را در شهود عرفانی استظهار کرد.

همین تقارن در نحوه شهود و حیات در احادیث دیگر ملحوظ است؛ نظیر آنچه از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله رسیده است که فرمود: «یا علی ما عرف الله الا انا و انت و ما عرفنی الا الله و انت و ما عرفک الا الله و انا»^(۱۰) زیرا معلوم می‌شود چنین انسان کاملی که معرفت او جز برای خداوند مقدور دیگری نیست و شناخت خداوند به آن اندازه که برای موجود امکانی مقدور است فقط میسر اوست در جایگاه رفیع اعتلای روح قرار دارد و چنان روح کاملی حتماً اسرار جهان امکان را در پرتو تجرد تام عقلی خود مشاهده می‌کند و در این جهت علی بن ابی طالب علیه السلام همتای رسول گرامی صلی الله علیه و آله خواهد بود.

البته امتیاز حضرت رسول صلی الله علیه و آله همچنان محفوظ است، لیکن تعبیر آن حضرت صلی الله علیه و آله از علی بن ابی طالب علیه السلام به این‌که «علی نسبت به من به منزله سر من از بدن من است»^(۱۱) مفید چنان اهمیتی است.

تذکر: در نقل احادیث نبوی به همین مقدار اکتفا می‌شود البته متتبع ماهر مستحضر است که از تعبیرهای متعدد آن حضرت درباره شخصیت والای امیرالمؤمنین می‌توان کیفیت جهان بینی شهودی حضرت علی علیه السلام را کاملاً استظهار کرد.

علم شهودی امیر مؤمنان علیه السلام از زبان خویش

اکنون نموداری از سخنان دُرربار امیرالمؤمنین علیه السلام که درباره خویش یا درباره مسائل علمی ایراد فرموده‌اند بازگو می‌شود تا کیفیت شهود علمی آن حضرت روشن گردد.

لازم است قبلاً عنایت شود که هرگونه مدح و ثنایی که از آن حضرت درباره خودش رسیده باشد ناظر به تبیین شخصیت حقوقی او، یعنی ولایت و خلافت الهی است که امانت دینی است و باید از آن پاسداری شود و نحوه حراست آن دارای جهات متعدد است؛ مانند تبیین، تعلیل، تسدید و دفاع و حمایت و... و هرگز از سنخ «تَزْكِيَةُ الْمَرْءِ نَفْسَهُ»^(۱۲) نیست تا ناروا باشد. به هر تقدیر، آنچه از آن حضرت به لحاظ شهود علمی درباره خویش رسیده فراوان است که سَمَّه‌ای از آن عبارت است از:

۱- قرآن ناطق و وحی ممثل

«انا القرآن الناطق»^(۱۳) «انا كلام الله الناطق»^(۱۴) «انا علم الله... و لسان الله الناطق»^(۱۵) همان طور که قبلاً بازگو شد قرآن کریم درجات فراوانی دارد که برخی از آن‌ها از محدوده عبری، عربی، سریانی و فارسی بودن منزّه است؛ زیرا قرآن در آن مرتبه «علی حکیم» زخرف/ ۴ است و بر همه مراحل

مادون اشراف شهودی دارد و کسی که قرآن ناطق و وحی ممثل است اطلاع حضوری بر اسرار جهان خواهد داشت؛ یعنی هم از آن‌ها آگاه است و هم اطلاع وی از آن‌ها از سنخ حضور است، نه حصول؛ چنان‌که علم الهی نسبت به آن‌ها بالذات و بالاجالة چنین است. از این رو علم خلیفه و عبد صالح او که مظهر علم خدا و آیت اطلاع الهی است بالعرض و بالتبع چنین خواهد بود.

۲- مفاخر هفت‌گانه

«لقد أعطيت السبع التي لم يسبقني اليها احد: علمت الاسماء، والحكومة بين العباد، و تفسير الكتاب، و قسمة الحق من المغانم بين بني آدم، فما شئ عني من العلم شيء الا و قد علمنيه المبارك و لقد أعطيت حرفاً يفتح الف حرف، و لقد أعطيت زوجي مصحفاً فيه من العلم ما لم يسبقها اليه احد خاصة من الله و رسوله.»^(۱۶)

مأثر سبعة‌ای که در این حدیث بشارت آن‌ها اشارت شده همه از سنخ علم است و مبدأ فاعلی چنین تعلیمی نیز خدای تبارک و تعالی است و چون وجود مقدس نبوی و علوی به منزله نور واحدند آنچه در بیان علوی آمد که علم من مسبوق به علم دیگری نبود ناظر به بیگانه است، نه راجع به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و مقصود از «تعلیم اسماء» همان است که در قصه آدم علیه السلام مطرح شد، زیرا در آن داستان منظور مقام منبع آدمیت و انسان کامل است و شخص آدم علیه السلام به عنوان یکی از مصادیق آن عنوان شده، نه به طور انحصار،^(۱۷) و آنچه درباره حضرت فاطمه زهرا علیها السلام بازگو شد از سنخ علم ویژه الهی است که به عنایت خدا و برکت رسول اکرم صلی الله علیه و آله بهره آن انسان کامل شده است و چون تعلیم اسماء با معنای تعلیم حقایق اشیا و چنین علمی شهودی است نه حصولی، پس آن حضرت به نحو علم حضوری از حقایق جهان آگاه شد و ذکر برخی از مفاخر هفت‌گانه بعدی ظاهراً از قبیل خاص پس از عام یا ذکر مفید بعد از مطلق یا ذکر جزء بعد از ذکر کل و مانند آن است، زیرا همه آن‌ها زیر عنوان اسمای حسنای الهی مندرج است.

۳- شهود ملکوت

«... و لقد نظرت في الملكوت باذن ربِّي فاغاب عني ما كان قبلي و لا ما ياتي بعدی...»^(۱۸) «... سبحانك ما اعظم ما يری من خلقك و ما اصغر كل عظیمه في جنب قدرتك و ما اهل ما يری من ملكوتك»^(۱۹) نظر در ملکوت آسمان‌ها و زمین همان است که خدای سبحان انسان‌ها را به آن ترغیب فرموده است: «اولم ينظروا في ملكوت السموات و الارض» اعراف / ۱۸۵ نظر به معنای نگاه عقلی است، نه نظر حسّی؛ زیرا این آیه همگان را به نظر ملکوت دعوت می‌کند، خواه مخاطب او بینا باشد یا

نابینا. پس ناظر اعم از اعمی و بصیر است؛ چنان‌که منظور خصوص ملکوت است که با نظر حسّی نگاه نمی‌شود. قهراً چنین نظری به معنای نظریه‌پردازی است، نه نظر به معنای نگاه فیزیکی.

نظر گاهی به بصر و رویت می‌رسد و گاهی به آن نمی‌رسد، لیکن برخی نظرها حتماً به بصر و رویت بار می‌یابند. آنچه در بیان علوی علیه السلام آمده ناظر به نظر منتهی به رویت است. نه منقطع از آن، زیرا این نظر خصوصی که به اذن خدای سبحان صورت پذیرفته باعث حضور همه اشیا و اشخاص شده و چیزی از قلمرو آن نظر پنهان نمانده است. از این رو آن حضرت علیه السلام در این باره چنین فرموده: «چیزی از گذشته و آینده از من غایب و مستور نمانده است»؛ یعنی نه تنها به همه امور جهان عالم شدم، بلکه همه آن‌ها در محضر و مشهد من قرار گرفت و چیزی از من غایب نمانده و این همان علم شهودی به اشیا است که انسان کامل از آن برخوردار است؛ مانند آنچه خداوند درباره حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام فرموده است: «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیكون من الموقنین» انعام / ۷۵، که در این آیه کریمه آنچه مطرح است همانا رویت خلیل خداست که با عنایت الهی به ارائه ملکوت حاصل شد. البته چنین شهود و رویتی آثار فراوانی دارد که یکی از آن‌ها پیدایش یقین است؛ یعنی یقین پایدار و ثابت که صاحب آن به عنوان مؤقن شناخته می‌شود، نه یقین مقطعی گذار.

بنابراین، اگر حضرت علی علیه السلام از خودش به عنوان «علم الله»، «قلب الله» و «لسان الله الناطق» یاد کرده است^(۲۰) و اگر امام صادق علیه السلام درباره آن حضرت فرمود: «... و عیبه غیب الله و موضع سرّه...»^(۲۱) ناظر به همین دو مطلب است: یکی گستره علم علوی و شمول آن نسبت به همه آنچه مقدور موجود امکانی است و دیگری شهودی و حضوری بودن آن علم.

البته آنچه از امام صادق علیه السلام رسیده مسبوق به مطلبی است که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله درباره علی علیه السلام نقل شده است: «علی... و هو عیبه علمی»^(۲۲) و چون علم رسول اکرم صلی الله علیه و آله علم الهی است پس علی بن ابی طالب علیه السلام صندوق علم الهی خواهد بود و این همان محتوای حدیث امام صادق علیه السلام است و از آن جهت که علی بن ابی طالب علیه السلام صندوق اسرار الهی است و در قلب او محرم رموز جهان هستی است همه چیز به اذن خداوند نهاده و تعبیه شده آن حضرت مصداق بارز امام مبین است که همه اشیا را خداوند در درون او احصا و شماره کرده است؛ چنان‌که از حضرت رسول

اکرم علیه السلام رسیده که مقصود از امام مبین در آیه «وکل شیء احصیناه فی امام مبین» یس / ۱۲ امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام است. (۲۳) که از این تعبیر همان دو مطلب قبلی فهمیده می شود: یکی گستره علم علوی علیه السلام و دیگری شهودی بودن آن، زیرا حقایق اشیا در متن سعه وجودی آن حضرت احصا شده، نه مفاهیم و صور ذهنی آنها.

۴- مبدأشناسی شاهدانه

از آن جهت که مهم ترین معرفت آن است که به بهترین معروف تعلق بگیرد و بهترین معروف خدای سبحان است، بنابراین، عالی ترین معرفت آن است که به خدای تبارک و تعالی تعلق بگیرد؛ چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره فرموده است:

«معرفة الله سبحانه اعلى المعارف» (۲۴) «من عرف الله كملت معرفته» (۲۵) و چون بهترین سنخ معرفت همان شناخت شهودی است، زیرا آن چه در علم حصولی عاید عالم می شود مفهومی بیش نیست، از این رو حضرت علی علیه السلام سعی داشت شناخت از خدا را از سنخ شهود فراهم کند، نه حصول.

امام صادق علیه السلام فرمود: «وقتی امیرالمؤمنین علیه السلام مشغول ایراد خطبه بر منبر کوفه بود، مردی به نام «ذُعَلْب» که دارای زبانی رسا و قلبی شجاع بود از آن حضرت علیه السلام پرسید: آیا پروردگارت را دیده ای؟ حضرت علی علیه السلام فرمود: ای ذعلب من هرگز نمی پرستم پروردگاری را که ندیده باشم؛ «ما کنت اعبد رب لم أراه». ذعلب گفت: ای امیرالمؤمنین علیه السلام چگونه او را دیدی، فرمود: ای ذعلب چشم ها او را از راه مشاهده دیده ها نمی بینند، لیکن دل ها او را با حقیقت ایمان دیده اند. (۲۶) یعنی هویت الهی نه تنها منزه از طبیعت است، از این رو با ابزار حسی ادراک نمی شود، بلکه مبرای از عالم مثال و هرگونه تمثیل است، از این رو با ابزار خیالی و مثالی، اعم از مثال متصل و منفصل، ادراک نخواهد شد، وگرنه دارای مقدار و وضع و مجازات خواهد بود، گرچه ماده نخواهد داشت و چنین وصفی هم برای موجود مطلق و غنی محض محال است. بلکه تنها راه ادراک حضوری ذات اقدس خدا شهود قلبی است و چنین حضوری بهره دل مؤمن است که حقیقت ایمان در متن آن نهادینه شده باشد و معلوم است که حقیقت ایمان که اولین شرط شهود خدای سبحان است نه محسوس است نه متخیل. از این رو خود حقیقت ایمان را نه با ابزار حسی می توان ادراک کرد و نه با تمثیل خیالی می توان تصویر کرد.

معبود چنین عارفی همانا مشهود راستین اوست و اگر

کسی به چنین بارگاه منیعی، حضور نیافت معبود او همان معقول اوست، نه مشهود و چنین عبادتی عابدانه یا زاهدانه و مانند آن است، نه عارفانه؛ زیرا برهان عقلی یا دلیل نقلی متقن از منطقه مفهوم عبور نمی کند و به قلّه شهود نمی رسد و دستی از دور بر بلندای هیزم شهود دارد. قهراً آثار مترتب بر چنین ادراکی عارفانه نیست.

به هر تقدیر، علی بن ابی طالب علیه السلام خداوند را با قلب متحقق به حقیقت شناخت و همان مشهود واقعی خود را در همه شئون عبادی خویش اعم از اندیشه های علمی یا انگیزه های عملی می پرستید و خداوند را از هر مرئی حسی، شفاف تر می دانست؛ زیرا باصره حسی خطاهای فراوان دارد و بصیرت ایمانی انسان معصوم منزّه از هر اشتباه است. از این رو در این باره چنین فرموده: «الله هو الحق المبین احق و ابین مما تری العیون» (۲۷)

نکته فاختری که نباید از آن غفلت کرد این است که خداوند مبدأ فاعلی و غایی همه ما عداى خود است، به طوری که نظام علّی و معلولی از لحاظ مبدأ فاعلی از ذات او شروع می شود از جهت مبدأ غایی به ذات او ختم می شود. پس او هم در نزول و هم در صعود و هم به لحاظ اول و هم به لحاظ آخر علة العلیل است.

این مطلب نیز ثابت است که علم به علت مستلزم علم به معلول است و در این باره چنین گفته اند: «ذوات الاسباب لا تُعرف إلا باسبابها» (۲۸) یعنی نه تنها علم به سبب موجب علم به مسبب است، بلکه تنها راه علم به مسبب همانا علم به سبب است و این قاعده همان طور که در علم حصولی مطرح است، از این رو در صناعت برهان منطقی از آن استعانت می شود تا «برهان لیم» از «برهان ان» جدا شود و امتیاز آن از دیگر براهین معلوم گردد، در علم حضوری نیز کاملاً کاربرد دارد؛ یعنی کسی که علت در مشهد و محضر او حاضر باشد و او نیز از شهود علت آگاه گردد حتماً معلول نیز در مشهد او حاضر خواهد بود و اگر همین مطلب با ارجاع «علیت» به «تشان» صبغه عرفانی پیدا کند و عنوان مصدر و صادر به عنوان ظاهر و مظهر بالغ شود، شهود ظاهر دلمایه شهود همه مظاهر آن خواهد بود و کسی که خداوند ظاهر را با چشم ایمانی دل مشاهده کرد همه مظاهر آن را با شعاع همان دید عرفانی می بیند و علم او به اسرار و رموز جهان، تجلی و تشان شهودی خواهد بود، نه حصولی.

گرچه معرفت مایه حیات و پایه اقتدار است، لیکن تأثیر آن به مقدار معروف است؛ هراندازه معروف قوی تر باشد آثار حیاتی آن پرفروغ تر است و هیچ معرفی همتای خدای

سبحان و هیچ معرفتی همسان معرفت خدا نیست. از این رو هیچ حیاتی همتای حیات توحیدی نخواهد بود. از این جهت حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام درباره معرفت توحیدی فرمود: «التوحید حياة النفس»^(۲۹) از صاحب چنین حیات والای سزد که صلاهی: «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي»^(۳۰) را به سمع جهانیان اسماع کند و بر همه خردورزان جهان است که به سمت و سوی چنین صلاهی، کاملاً استماع و انصاعت کنند، زیرا آن حضرت چونان قرآن کریم سخن می‌گوید، زیرا خود، قرآن ناطق است و با شهود متکلم توانست از همه کلمات او پرده بردارد و آن‌ها را ترجمه، تفسیر، تبیین، تعلیل و توجیه کند و نشانه‌های اقتدار عملی آن حضرت که برگرفته از حیات منیع توحیدی اوست کاملاً معلوم است و طرح آن خارج از حوزه رسالت این رساله است که عهده‌دار شهود علمی و حیات عارفانه آن حضرت علیه السلام است.

۵- معادشناسی شاهدانه

چون معاد به معنای عود به قرب مبدأ است، نه رجوع به دنیا به نحو تناسخ یا غیر آن، کسی که مبدأ فاعلی جهان امکان را به خوبی شناخته باشد نقصی در معرفت معاد و ضرورت رجوع به مبدأ ندارد، لیکن آن کس که با برهان حصولی خدا را شناخت و از راه مفهوم عقلی به او علم پیدا کرد، جریان معاد نیز برای او از راه برهان حصولی معلوم می‌شود و کسی که خدا را در محدوده مقام «احسان»، یعنی مقام «کَانَ» شناخت، نه مقام «أَنَّ» آگاهی او از رجوع به خدا نیز در محور «احسان» یعنی مقام «کَانَ» خواهد بود، نه بیش از آن، و کسی که خداشناسی او در مدار شهود تام، یعنی مقام «أَنَّ» بود نه کمتر از آن، معرفت او نسبت به معاد نیز در محور شهود کامل یعنی مقام «أَنَّ» است، نه «کَانَ»، چه رسد به نازل‌تر از آن، یعنی مقام برهان عقلی.

حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام چون از لحاظ شهود مبدأ فاعلی، یعنی آغاز هستی نه نصاب تام بار یافت، آگاهی آن حضرت از مبدأ غایی یعنی انجام هستی نیز به نصاب تمام کامل خواهد بود، نه در حد «احسان»، یعنی مقام «کَانَ» چه رسد به نازل‌تر از آن یعنی برهان عقلی و مفهوم حصولی؛ و اگر امام صادق علیه السلام در ستایش آن حضرت علیه السلام فرمود: «... و لقد كان يعمل عمل رجل كانه ينظر الى الجنة والنار»^(۳۱) یعنی علی علیه السلام کار کسی را انجام می‌داد که گویا به بهشت و دوزخ می‌نگرد، منظور آن حضرت بیان مراحل نهایی منزلت امیرالمؤمنین نیست؛ زیرا قلّه هرم شهود علی بن ابی طالب علیه السلام مقام «أَنَّ» است، نه «کَانَ»؛ زیرا از خود آن



حضرت علیه السلام درباره شهود معاد چنین رسیده است: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا.»^(۳۲) یعنی اگر حجاب رجوع به سوی خدا و پرده بازگشت خلق در قوس صعود به سوی خالق برطرف گردد، چیزی بر یقین من افزوده نمی‌شود:

آن کس که در یقینش نگنجد زیادی
صدبار اگر ز پیش برفتد غطا علی است

عصاره این بیان اشاره به نفی موضوع یعنی حجاب است و مقصود آن است که بین من و شهود معاد غطایی نیست و روزی که غطا از جلوی دید دیگران برداشته می‌شود برای من بی‌اثر است، نه این‌که هم‌اکنون من محجوب و محکوم غطا هستم ولی با برطرف شدن آن غطا چیزی بر یقین من افزوده نمی‌شود.

غرض آن‌که، علم حضوری حضرت علی علیه السلام به معاد را گذشته از راه تلازم بین آغاز و انجام هستی و هم‌آهنگی بین شهود مبدأ فاعلی و مبدأ غایی، از تصریح خود آن حضرت علیه السلام می‌توان استنباط کرد. بنابراین، ایمان علی بن ابی طالب علیه السلام به قیامت از سنخ ایمان به شهادت بود، نه ایمان به غیب؛ زیرا معاد برای آن حضرت علیه السلام نه از قبیل امور برهانی حکیم یا متکلم بود و نه از صنف امور نقلی

محدث، تا از صنف ایمان به غیب باشد، بلکه از سنخ ایمان به ولایت و امامت خودش بود که از قبیل ایمان به شهادت است و همان طور که درباره ایمان آن حضرت علیه السلام به مبدا فاعلی جهان آفرینش گفته شد که از سنخ ایمان به شهادت بود نه ایمان به غیب، ایمان آن حضرت علیه السلام به مبدا غایی آن نیز از قبیل ایمان به شهادت است و ایمان به غیب حداقل تکلیف است و گرنه آنچه لازم است ایمان به اصول و فروع دین است، خواه آن معارف مشهود باشد و خواه معقول و ایمان به آن‌ها خواه از سنخ ایمان به شهادت باشد یا ایمان به غیب.

عمر رسالت‌شناسی عارفانه

چون وحی و نبوت و رسالت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نموداری از هدایت و حکمت الهی است و از منظر حکمت و کلام هدایت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فعل ویژه خداست و از مرآی عرفان ظهور خاص الهی است، کسی که خدا را با چشم دل مشاهده کرد افعال و نیز مظاهر او را خواهد دید. بنابراین، علی بن ابی طالب علیه السلام که در پاسخ «ذعلب» سنت دیرپا و سیرت دامنه‌دار خود را چنین ستود که «من آن نیستم که خدایی را که با چشم قلب و حقیقت ایمان نبینم پرستم» حتماً ایحای خدا و ارسال الهی و انزال صحیفه ربوبی را مشاهده کرده است؛ زیرا اصل حاکم بر مُسَبَّب‌ها این است که رؤیت آن‌ها محکوم رؤیت اسباب آن‌هاست:

«ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها»^(۳۳) طبق این اصل که قبلاً مورد استناد قرار گرفت یقیناً علی بن ابی طالب علیه السلام شعاع وحی خدا را دیده است.

گذشته از آن دلیل عام، دلیل خاص دیگری در مسئله وجود دارد که به طور اجمال به آن اشاره می‌شود. امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره چنین فرموده: «و لقد كان يجاور في كل سنة بجراه فآراه و لا يراه غيري، و لم يجمع بيت واحد يومئذ في الاسلام غير رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و خديجة و انا ثالثها، أرى نور الوحي و الرسالة، و أشم ریح النبوة، و لقد سمعت رنة الشيطان حين نزل الوحي عليه صلی الله علیه و آله و سلم. فقلت: يا رسول الله ما هذه الرنة. فقال: هذا الشيطان قد أيس من عبادته. إنك تسمع ما اسمع و ترى ما أرى. ألا إنك لست بنبي و لكنك لوزير و إنك لعل خير»^(۳۴)

مطالب فراوانی از این گفتار کوتاه علوی استنباط می‌شود که به برخی از آن‌ها پرداخته خواهد شد:

۱- وحی و رسالت موجودهایی نورانی و دارای نور معنوی است که آن نور با چشم جان دیده می‌شود.

۲- نبوت همان طور که نورانی و مُبَصَّر است معطر و مشموم است.

۳- قلبِ ولیّ خدا همان طور که بصیر است، شمیم نیز هست؛ یعنی قلبِ وَلَوَى هم باصره است و هم شامه. از این رو هم می‌بیند و هم می‌بوید.

۴- قلب خلیفه الهی گذشته از دیدن و بویدن نیروی شنوایی هم دارد؛ یعنی سمیع هم هست که ناله ابلیس را شنیده است.

۵- قلب انسان نایل که مظهر تامّ بسیط الحقیقه است همه کمال‌های امکانی را بدون ترتب و تکثر داراست.

۶- دین نور وحی و رسالت و بویدن رایحه نبوت و شنیدن ناله شیطان از خصوصیات مقام شامخ ولایت الهی است و اختصاصی به صاحب رسالت تشریحی، یعنی پیامبر ندارد.

۷- علی بن ابی طالب علیه السلام که واجد همه کمال‌های وجودی یاد شده است فاقد منزلت نبوت و رسالت تشریحی است و فقط وزیر رسول صلی الله علیه و آله و سلم است.

۸- ایمان علی بن ابی طالب علیه السلام به وحی و رسالت و نبوت از سنخ ایمان به شهادت است، نه ایمان به غیب؛ همان طور که ایمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به معارف یاد شده از قبیل ایمان به شهادت بود، نه ایمان به غیب؛ زیرا وحی و فرشته‌ای که پیک وحی است و سایر مآثر غیبی در قلب مظهر نبی گرامی صلی الله علیه و آله و سلم فرود آمد: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» شعراء/ ۱۹۳ وقتی معارف مزبور بر قلب وسیع و طاهر رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نازل شود و آن حضرت همه آن حقایق را ببیند، همه آن معارف مشهود وی خواهد بود، نه غایب از او، و ایمان آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم به آن معارف از سنخ ایمان به شهادت خواهد بود، و اگر عنوان ایمان به اصول مزبور وصف مشترک رسول گرامی و سایر مؤمنان قرار گرفت منظور از آن همان معنای جامع بین غیب و شهادت است و هیچ‌گونه اختصاصی به ایمان به غیب ندارد. امور هشت‌گانه فوق ناظر به علم شهودی علی بن ابی طالب علیه السلام نسبت به وحی و نبوت است.

۷- مشاهده فرشتگان

برای شهود فرشته و این‌که ایمان علی بن ابی طالب علیه السلام به ملائکه از سنخ ایمان به شهادت بود نه ایمان به غیب می‌توان دو برهان یاد شده در مباحث قبلی را ارائه کرد؛ یکی آن‌که رؤیت خدا با چشم دل و حقیقت ایمان مستلزم شهود مظاهر الهی است؛ زیرا علم به سبب موجب علم به مُسَبَّب می‌شود، خواه این مطلب به اصطلاح حکمت و کلام، یعنی نظام علی و معلولی بیان شود و خواه به اصطلاح عرفان، یعنی ظهور و تشّان و تجلی به اسما و صفات بازگو گردد؛



می‌شدند و عده‌ای دیگر که قبلاً به مهبط وحی و منزل اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام هابط و نازل شده بودند عروج و صعود می‌کردند.

۴- فرشتگان در نماز بر جنازه مقدّس نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شرکت کرده بودند.

۵- صدای خفی صلوات و تحیات عبادی فرشتگان در مراسم نماز بر آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به‌طور مستمر در گوش علی بن ابی طالب علیه‌السلام طنین‌انداز بود و هرگز این صدا قطع نمی‌شد، تا آن‌که بدن مطهر رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به خاک سپرده شد.

بنابراین، بخشی از ملائکه الهی که در مراسم تجهیز رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حضور یافتند، اصل وجود آن‌ها، ضجیع و ناله آنان، هبوط و عروج آن‌ها، کمک کردن آن‌ها در غسل، شرکت آنان در نماز، تصلیه و تحیت بر رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم همگی معلوم و مشهود علی بن ابی طالب علیه‌السلام قرار گرفت. بنابراین، ایمان آن حضرت به ملائکه و شتون یادشده آن‌ها از سنخ ایمان به شهادت بوده است، نه ایمان به غیب.

۸- علم شهودی به معارف دینی

برای این‌که ثابت شود علم علی بن ابی طالب علیه‌السلام به آن‌چه از طرف خدا و به‌وسیله رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مثلاً به او رسیده است علم شهودی بود نه حصولی و هیچ‌گونه شک و تردیدی هم در آن راه نیافت گذشته از برهان لمّی قبل می‌توان از تعبیر ویژه‌ای که آن حضرت علیه‌السلام در این باره فرمود استدلال کرد. آن حضرت در این زمینه فرموده‌اند: «ما شککت فی الحق مُذْ أَرَيْتَهُ»^(۳۶) از آن لحظه‌ای که حق را به من نشان داده و به شهود و رؤیت قلبی ام رسید من هرگز در حق شک نکردم.

مطالبی که از این جمله کوتاه می‌توان استنباط کرد عبارت است از:

۱- علم علی بن ابی طالب علیه‌السلام از سنخ رؤیت قلبی است، نه روایت نقلی یا درایت عقلی و تعلیم وی نیز از قبیل ارائه است، نه نقل و حکایت یا عقل و درایت.

۲- چنین رؤیتی چون کار قلب است نه قالب و رسالت دل است نه وظیفه چشم، منزه از خصیصه طبیعت است و از وجود جمعی و تجرّدی برخوردار است.

۳- چیزی که از تجرّد تام برخوردار باشد و انسان کاملی چونان امیرالمؤمنین علیه‌السلام به آن نایل شود از قلمرو وسوسه، اغواء، اِضلال، اِزلال، ارسه‌اء، اِنساء و مانند آن برتر است. از این‌رو هرگز شیطان را به آن محدوده که منطقه الفراغ مخلصین است راه نیست؛ زیرا خداوند سبحان آن منطقه را

زیرا علم به مصدر و ظاهر سبب علم به صادر و مظهر خواهد بود و تفصیل آن در مباحث قبل گذشت و دیگری آن‌که آن حضرت علیه‌السلام درباره کیفیت غسل بدن مطهر رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چنین فرمود:

«... و لقد وليت غسله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و الملائكة اعوانی فضجت الدار و الافنية، ملاء مهبط و ملاء يعرج، و ما فارقت سمعی هينمة منهم يصلون عليه حتى واريناه في ضريحه...»^(۳۵)

مطالب فراوانی از این گفتار کوتاه استظهار می‌شود:

۱- اطلاع علی بن ابی طالب علیه‌السلام از معارف فرشتگان.

۲- خانه و کوی را ضجیع و ناله ملائکه احاطه کرده بود؛ گرچه لابه‌های دیگران نیز قابل انکار نیست.

۳- فرشتگان فراوانی در مراسم تجهیز و تغسیل رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حضور یافتند؛ عده‌ای از آنان نازل و هابط

جمی و حرم امن قرار داد و مجالی برای ابلیس نگذاشت و هم خود شیطان اعتراف کرد که مرا به قله آن هرم راه نیست: «الاعیادک منهم المخلصین» حجر / ۴۰ و ص / ۸۳ وقتی ابلیس و جنود او در منطقه حراست شده‌ای راه نیافتند مجالی برای باطل، کذب، زور، غرور، فریب، و بالاخره مغالطه نخواهد بود؛ زیرا همه انحراف مغالطه از ایحای شیطان نشئت می‌گیرد: «إِنَّ الشَّيْطَانَ لِيُوحِیْنَ اِلَىٰ اَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» انعام / ۱۲۱

۴- محدوده‌ای که در آن جز حق و صدق چیز دیگری نیست مجالی برای پدید آمدن شک نخواهد بود، زیرا همواره شک در جایی پدید می‌آید که دو چیز در آن منطقه راه داشته باشد و شخص بیننده و ادراک‌کننده چیزی را ادراک کند و در تطبیق آن بر هر کدام از آن دو چیز تردید حاصل کند، ولی اگر در جایی فقط یک چیز (شخصی یا صنفی یا نوعی یا جنسی) وجود داشت و از غیر آن شخص یا صنف یا نوع یا جنس، اصلاً خبری نبود هر ادراک‌کننده‌ای یقین دارد که آن شیء ادراک‌شده از همین قسم خاص (شخص، صنف، نوع، جنس) است که این منطقه مخصوص اوست و چون باطل در مقام اخلاص محض اصلاً راه ندارد از این جهت مجالی برای شک علمی یا تردید عملی نخواهد بود و هرچه در آن محدوده یافت می‌شود فقط جزم علمی یا عزم عملی است.

از این رو علی بن ابی طالب علیه السلام همواره از جهت ادراک حق صاحب جزم علمی (شهودی) و از لحاظ تصمیم حق صاحب عزم عملی (اخلاص) بوده است و این حالت درباره آن حضرت تحوّل نیافت و استحاله نشد، زیرا استحاله حق به باطل و صدق به کذب و شهود به شبه برای انسان معصوم مستحیل است.

توجه به این نکته سودمند است که معرفی علی بن ابی طالب علیه السلام احادیثی از خود آن حضرت علیه السلام و معصومین دیگر رسیده است که اگر ظهوری در علم شهودی امیرالمؤمنین علیه السلام نداشته باشد حتماً به عنوان تأیید مطلب کارآمد خواهد بود؛ مانند آنچه از خود علی بن ابی طالب علیه السلام نقل شده که فرمود: «أَنَّ لَعْلَى بَيْتَةَ مِنْ رَبِّي وَمِنَاجٍ مِنْ نَبِيِّ وَأَنَّ لَعْلَى الطَّرِيقَ الْوَاضِعَ الْقَطْعَ لَقَطاً» (۳۷) یعنی تحقیقاً من از طرف پروردگارم برهان روشن و نشان آشکار دارم و بر روش پیامبرم هستم و بر راه هویدا قرار دادم که در آن راه قدم برمی‌دارم. از تعبیر «بیته» و «طریق واضح» می‌توان تأییدی بر علم شهودی حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام ارائه کرد. آن چه هنگام ارتحال به دختر بزرگوار خود فرمود که: «اگر

می‌دید آن چه را که من می‌بینم، نمی‌گریستی... من صفوف انبیاء علیهم السلام را و هم چنین صفوف فرشتگان را می‌بینم که منتظر ورود منند، مؤید علم شهودی آن حضرت است.

پی‌نوشت‌ها

۱. من لا یحضر، ج ۴، ص ۳۷۸، ح ۵۷۸۸.
۲. زبدة الحقائق، عین القضاة همدانی، ص ۲۷ - ۲۸. با تحریر و تلخیص.
۳. جامع الاسرار، ص ۴۸۵.
۴. جامع الاسرار، ص ۴۷۲ - ۴۹۰.
۵. مولوی، فیه مافیه، ص ۲۲۸.
۶. بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۲۰۴.
۷. نورالثقلین، ج ۲، ص ۵۲۳ ح ۲۱۱ و ۲۱۷.
۸. نورالثقلین، ج ۲، ص ۲۵۴ ح ۳۲۸ و ۳۲۹.
۹. خصال صدوق، ص ۳۱.
۱۰. مختصر بصائر الدرجات، ص ۱۲۵؛ مناقب ابن شهر آشوب، ج ۳، ص ۲۶۷؛ ارشاد القلوب، ص ۲۰۹.
۱۱. مناقب خوارزمی، ص ۱۴۸ و ۱۷۴.
۱۲. نهج البلاغه، نامه ۲۸، بند ۱۰.
۱۳. بنایع الموده، ج ۱، ص ۲۱۴ ح ۲۰.
۱۴. بحارالانوار، ج ۸۲، ص ۱۹۹.
۱۵. توحید صدوق، ص ۱۶۴، ح ۱.
۱۶. بصائر الدرجات، ص ۲۰۰، ح ۲.
۱۷. ر. ک، تسنیم، ج ۳، ذیل آیه ۳۰ سوره بقره.
۱۸. امالی شیخ طوسی، ص ۲۰۵، ح ۳۵۱.
۱۹. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹، بند ۷.
۲۰. توحید صدوق، ص ۱۶۴، ح ۱.
۲۱. اقبال، ج ۲، ص ۲۷۸.
۲۲. مناقب خوارزمی، ص ۸۷، ح ۷۷.
۲۳. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۱۲، بنایع الموده، ج ۱، ص ۲۳۰.
۲۴. غرر و درر، آمدی، ح ۱۶۷۴.
۲۵. همان، ح ۷۹۹۹.
۲۶. کافی، ج ۱، ص ۱۳۸؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹.
۲۷. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۵، بند ۲.
۲۸. اسفار، ج ۱، ص ۲۶.
۲۹. غرر و درر آمدی، ح ۵۴۰.
۳۰. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹.
۳۱. کافی، ج ۸، ص ۱۶۳ و ۱۷۳.
۳۲. بحارالانوار، ج ۴۰، ص ۱۵۳.
۳۳. اسفار، ج ۱، ص ۲۶.
۳۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲.
۳۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۷.
۳۶. نهج البلاغه، خطبه ۴.
۳۷. نهج البلاغه، خطبه ۹۷.