



دانشگاه باقر العلوم «ع»

دانشکده معارف، فلسفه اسلامی

پایان نامه جهت اخذ درجه دکتری

رشته فلسفه اسلامی

# بررسی ارزش معرفت شناختی کشف و شهود از منظر ابن عربی

استاد راهنما:

حجة الاسلام و المسلمین دکتر محمد مهدی گرجیان

استادان مشاور:

حجة الاسلام و المسلمین دکتر حسن رضانی

حجة الاسلام و المسلمین دکتر علی شیروانی

نگارش:

حسن غروی

۱۳۹۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقدیم به:

به ساحت انوار قدسیه الهیه چهارده خورشید فروزان عصمت و طهارت که واسطه  
فیض و عنایت حضرت حق بر تمام کائنات هستند و تقدیم به پیشگاه حضرت ولی عصر  
صاحب عصر و زمان.

## تشکر و تقدیر

از همه اساتید بزرگوار ابراز سپاس و از زحمات اساتید راهنما و مشاور حضرت حجج اسلام دکتر محمدمهدی گرجیان و دکتر حسن رضانی و دکتر علی شیروانی که با راهنمایی ها و مشاوره های دلسوزانه خود راهگشای بنده حقیر در این پژوهش بوده اند و در پایان هم از همسر فداکارم که با صبر و حوصله خود تا پایان این رساله مرا یاری کردند ممنون و سپاسگزارم .

## چکیده

ابن عربی به عنوان مؤسس عرفان نظری منسجم و مدّون، دارای آراء بکر و مهمی پیرامون معرفت‌شناسی عرفانی و ارائه سنجه و میزان برای حجیت آن است. براستی مکاشفه از منظر ابن عربی دارای چه ارزش معرفت‌شناختی است و چگونه ارزیابی می‌شود؟ فرضیه این نوشته که بر اساس روش تحلیلی توصیفی و بر پایه حکمت متعالیه صورت می‌گیرد آن است که وجود منبع عرفانی مستقل مورد تأیید بوده، مکاشفه حداقل در برخی از مصادیق خود دارای حجیت ذاتی است، هر چند نتوان قاعده‌ای عام برای آن در نظر گرفت یا تمام اقسام آن را حجت دانست. به نظر می‌رسد که مکاشفات در سه سطح مورد ارزیابی واقع می‌شوند. در سطح اول مکاشفاتی است که دارای حجیت ذاتی بوده، نیازمند اعتبار خارجی و میزان سنجی نیستند. سطح دوم مکاشفات اموری هستند که غیر قابل قبول بوده، و از منظر معرفتی ارزش ندارند. سطح سوم که حجیت آن به نحو مشروط و غیریه بوده، طیف گسترده مکاشفات را در بر گرفته، برای اعتبار سنجی تحت موازین مطروحه قرار می‌گیرند. مکاشفه مشروط، نیازمند بررسی موارد بروز آسیب است که می‌توان آنها را به شیوه‌ای مختلف تقسیم نمود که تقسیم مورد استفاده در این نوشته نسبتاً جامع بوده، بر حسب بروز آسیب از ناحیه «مکاشف، مخاطب، منشا، معارف، ابزار» صورت گرفته است.

کلیدواژه: معرفت‌شناسی، فلسفه عرفان، مکاشفه، مشاهده، حجیت ذاتی، حجیت غیریه، موازین راستی آزمایی، ابن عربی.

## فهرست اجمالی

مقدمه ..... Error! Bookmark not defined.

فصل اول: کلیات ..... Error! Bookmark not defined.

فصل دوم: مبادی و مبانی حجیت مکاشفه ..... Error! Bookmark not defined.

گفتار اول: اقسام مکاشفه از منظر ابن عربی و ارزیابی آن. Error! Bookmark not defined.

گفتار دوم: بررسی جایگاه مکاشفه در علم حصولی و حضوری از منظر ابن عربی. Error! Bookmark not defined.

گفتار سوم: شبهات پیرامون معرفت عرفانی.... Error! Bookmark not defined.

گفتار چهارم: بررسی نقش تطابق عالم خیال متصل و منفصل در صحت مکاشفات

از منظر ابن عربی ..... Error! Bookmark not defined.

فصل سوم: ارزش معرفت شناختی مکاشفه عرفانی از منظر ابن عربی. Error! Bookmark not defined.

گفتار اول: امکان معرفت کشفی ..... Error! Bookmark not defined.

گفتار دوم: ارزش معرفت شناختی مکاشفه از منظر ابن عربی و ارزیابی آن. Error! Bookmark not defined.

گفتار سوم: رهاورد باور به اعتبار معرفت شناختی مکاشفه عرفانی. Error! Bookmark not defined.

فصل چهارم: آسیب شناسی و معیارهای راستی آزمایی شهودات عرفانی در

مکتب ابن عربی ..... Error! Bookmark not defined.

گفتار اول: نقش عوامل پیشین در صحت مکاشفات از منظر ابن عربی و ارزیابی

آن ..... Error! Bookmark not defined.

گفتار دوم: معیارهای راستی آزمایی مکاشفات از دیدگاه ابن عربی و ارزیابی

Error! Bookmark not defined..... آن

ark not defined. گفتار سوم: آسیب شناسی مکاشفات عرفانی از دیدگاه ابن عربی و بررسی آن.

Error! Bookmark not defined..... جمع بندی و نتیجه گیری

Error! Bookmark not defined..... فهرست منابع و ماخذ

## فهرست تفصیلی

مقدمه	۱
<b>فصل اول: کلیات</b>	۳
۱-۱. طرح تحقیق	۴
۱-۱-۱. بیان مسأله :	۴
۱-۱-۲. اهمیت و فایده آن :	۹
۱-۱-۳. سابقه تحقیق :	۱۰
۱-۱-۴. جنبه نوآوری موضوع :	۱۴
۱-۱-۵. اهداف تحقیق :	۱۴
۱-۱-۶. سوالات تحقیق :	۱۵
۱-۱-۶-۱. سوال اصلی :	۱۵
۱-۱-۶-۲. سوالات فرعی :	۱۵
۱-۱-۷. چارچوب نظری تحقیق :	۱۶
۱-۱-۸. فرضیه های تحقیق :	۱۶
۱-۱-۹. پیش فرض های تحقیق :	۱۶
۱-۱-۱۰. روش انجام تحقیق :	۱۶
۱-۱-۱۰-۱. نوع روش پژوهش :	۱۶
۱-۱-۱۰-۲. روش گرد آوری اطلاعات :	۱۶
۱-۱-۱۰-۳. ابزار گرد آوری اطلاعات :	۱۷
۱-۱-۱۱. روش تجزیه و تحلیل اطلاعات :	۱۷
۱-۱-۱۲. سازمان دهی تحقیق :	۱۷



- ۱۸..... ۲-۱ . مفهوم شناسی
- ۱۸..... ۱-۲-۱ . تعریف عرفان:
- ۲۲..... ۲-۲-۱ . معرفت:
- ۲۵..... ۳-۲-۱ . مکاشفه:
- ۲۷..... ۴-۲-۱ . مشاهده:
- ۲۸..... ۵-۲-۱ . تفاوت مکاشفه و مشاهده:

## فصل دوم: مبادی و مبانی حجیت مکاشفه

### گفتار اول: اقسام مکاشفه از منظر ابن عربی و ارزیابی آن

- ۳۴..... ۲-۱-۱ . کشف صوری و معنوی
- ۴۱..... ۲-۱-۲ . مکاشفه اعم و اخص
- ۴۳..... ۲-۱-۳ . اقسام معرفت در عرفان:
- ۴۴..... ۲-۱-۳-۱ . علم الیقین
- ۴۶..... ۲-۱-۳-۲ . عین الیقین
- ۴۶..... ۲-۱-۳-۳ . حق الیقین
- ۵۲..... ۲-۱-۴ . مراحل یقین، تجلی و اسفار اربعه

### گفتار دوم: بررسی جایگاه مکاشفه در علم حصولی و حضوری از منظر ابن عربی

- ۵۷..... ۲-۲-۱ . تمایز میان حیث وجود شناختی و حیث معرفت شناختی
- ۶۰..... ۲-۲-۲ . نقش قوی در تحقق مکاشفه
- ۶۳..... ۲-۲-۱ . قوه خیال:
- ۶۸..... ۲-۲-۲-۲ . قوه خیال و عالم رویا:
- ۷۲..... ۲-۲-۲-۳ . قوه عقل
- ۷۶..... ۲-۲-۲-۴ . مفکره یا متخیله
- ۷۷..... ۲-۲-۲-۵ . قوه قلبیه (طور وراء العقل):
- ۸۵..... ۲-۲-۲-۶ . ادراکات ما فوق قوه قلبیه:
- ۸۹..... ۲-۲-۳ . جایگاه معرفتی قوا در مکاشفه

### گفتار سوم: شبهات پیرامون معرفت عرفانی

۹۳.....

گفتار چهارم:	۹۶.....
بررسی نقش تطابق عالم خیال متصل و منفصل در صحت مکاشفات از منظر	۹۶.....
ابن عربی	۹۶.....
جمع بندی مطالب	۱۰۲.....
<b>فصل سوم: ارزش معرفت شناختی مکاشفه عرفانی از منظر ابن عربی</b>	۱۰۳.....
<b>گفتار اول: امکان معرفت کشفی</b>	۱۰۴.....
<b>گفتار دوم: ارزش معرفت شناختی مکاشفه از منظر ابن عربی و ارزیابی آن</b>	۱۰۸.....
۱-۲-۳. حجیت مکاشفه	۱۰۸.....
۱-۲-۳. تمایز میان دو اصطلاح در معنای خطا:	۱۱۳.....
۱-۲-۳. مراد از حجیت	۱۱۴.....
۱-۲-۳. حجیت ذاتی مکاشفه:	۱۱۶.....
۱-۲-۳. اقسام حجیت ذاتی:	۱۳۰.....
۱-۲-۳. مکاشفه در مقام حق الیقین	۱۳۵.....
۱-۲-۳. مکاشفه در عالم مثال منفصل	۱۳۷.....
۱-۲-۳. مکاشفه کسی که به مقام ولایت رسیده	۱۳۸.....
۱-۲-۳. مکاشفه شخص معصوم	۱۳۹.....
۱-۲-۳. خاطر اول و بواده	۱۴۱.....
۱-۲-۳. مکاشفات در عقل و قلب و قوای فوق قوه قلبیه	۱۴۲.....
۱-۲-۳. رابطه مصادیق حجیت ذاتی	۱۴۳.....
۱-۲-۳. حجیت غیری مکاشفه:	۱۴۷.....
۱-۲-۳. مکاشفات در عالم مثال متصل یا مردد بین متصل و منفصل	۱۵۰.....
۱-۲-۳. مکاشفه در مقام علم الیقین و عین الیقین	۱۵۰.....
۱-۲-۳. مکاشفه غیر معصومین	۱۵۰.....
۱-۲-۳. مکاشفات در مرحله وهم و خیال و حس	۱۵۰.....
۱-۲-۳. مکاشفات غیر صحیح از منظر ابن عربی:	۱۵۱.....
۱-۲-۳. شرائط حجیت مکاشفه:	۱۵۴.....

۳-۲-۵-۱. اسباب مربوط به نفس:..... ۱۵۴

۳-۲-۵-۱-۱. توجه تام به خداوند ..... ۱۵۴

۳-۲-۵-۱-۲. عادت کردن به راستگویی ..... ۱۵۵

۳-۲-۵-۱-۳. تمایل نفس به عوالم روحانی عقلی ..... ۱۵۵

۳-۲-۵-۱-۴. طهارت از نقائص ..... ۱۵۵

۳-۲-۵-۱-۵. اعراض از شواغل بدنی ..... ۱۵۶

۳-۲-۵-۱-۶. اتصاف نفس به محاسن اخلاقی ..... ۱۵۶

۳-۲-۵-۲. اسباب مربوط به بدن:..... ۱۵۷

۳-۲-۵-۲-۱. اعتدال مزاج بدنی ..... ۱۵۷

۳-۲-۵-۲-۲. اعتدال مزاج عقلی ..... ۱۵۷

۳-۲-۵-۳. اسباب مربوط به نفس و بدن ..... ۱۵۸

۳-۲-۵-۳-۱. عمل به عبادات و کارهای خیر ..... ۱۵۸

۳-۲-۵-۳-۲. حفظ اعتدال قوی ..... ۱۵۸

۳-۲-۵-۳-۳. طهارت ..... ۱۵۹

۳-۲-۵-۳-۴. ترک اشتغال به غیر خدا به صورت دائمی ..... ۱۵۹

### **گفتار سوم: رهاورد باور به اعتبار معرفت شناختی مکاشفه عرفانی..... ۱۶۰**

۳-۳-۱. تاثیرات معرفت شناختی مکاشفه در هندسه معرفتی ..... ۱۶۱

۳-۳-۱-۱. مکاشفه و وحی: ..... ۱۶۲

۳-۳-۱-۲. مکاشفه و تجربه دینی:..... ۱۶۷

۳-۳-۱-۳. نقش معارف کشفی در شناخت معارف دینی:..... ۱۶۸

۳-۳-۱-۴. نقش معرفت عرفانی در حجیت سایر اعتقادات در هندسه معرفتی:..... ۱۷۰

جمع بندی مطالب ..... ۱۷۲

### **فصل چهارم: آسیب شناسی و معیارهای راستی آزمایی شهودات عرفانی در**

**مکتب ابن عربی..... ۱۷۴**

**گفتار اول: نقش عوامل پیشین در صحت مکاشفات از منظر ابن عربی و ارزیابی آن ۱۷۵**

## گفتار دوم: معیارهای راستی آزمایی مکاشفات از دیدگاه ابن عربی و ارزیابی آن ۱۸۴

- ۱۸۷..... ۴-۲-۱. عقل:
- ۱۹۵..... ۴-۲-۲. وحی (کشف تام یا شریعت)
- ۲۰۱..... ۴-۲-۳. استاد سلوک یا میزان خاص
- ۲۰۵..... ۴-۲-۴. تجربه و شهود
- ۲۰۶..... ۴-۲-۵. تواتر
- ۲۰۷..... ۴-۲-۵-۱. وجود قرائن قطعی:
- ۲۰۸..... ۴-۲-۵-۲. انضمام کرامت و معجزه:
- ۲۰۹..... ۴-۲-۶. انطباق با اصول و مبانی عرفانی:
- ۲۱۰..... ۴-۲-۷. تطابق مکاشفه با واقعیت:
- ۲۱۲..... ۴-۲-۸. حال سالک:
- ۲۱۳..... ۴-۲-۹. ارزیابی ارزش معیارها و موازین
- ۲۱۵..... ۴-۲-۱۳. توجیه اختلافات عرفا:
- ۲۱۷..... ۴-۲-۱۳-۱. مدعیان دروغین:
- ۲۱۷..... ۴-۲-۱۳-۲. اختلاف بر حسب استعداد سالک
- ۲۱۸..... ۴-۲-۱۳-۳. اختلاف بر حسب روش و سلیقه سلوکی:
- ۲۱۸..... ۴-۲-۱۳-۴. تمایز در مقامات و احوال سالکان:
- ۲۱۹..... ۴-۲-۱۳-۵. اختلاف بر حسب اشتباه در تطبیق:
- ۲۱۹..... ۴-۲-۱۳-۶. شطحیات
- ۲۲۰..... ۴-۲-۱۳-۷. اختلاف بر حسب مراتب متعلق مکاشفه
- ۲۲۲..... ۴-۲-۱۳-۸. اختلاف بر حسب وجود کشف نماها:
- ۲۲۲..... ۴-۲-۱۳-۹. نارسایی گزارش مکاشفه
- ۲۲۳..... ۴-۲-۱۳-۱۰. تفاوت در زبان و اصطلاحات:
- ۲۲۳..... ۴-۲-۱۳-۱۱. اختلاف بر حسب تعبیر و توصیف:

## گفتار سوم: آسیب شناسی مکاشفات عرفانی از دیدگاه ابن عربی و بررسی آن ۲۲۵

- ۲۲۷..... ۴-۳-۱. آسیب های از ناحیه متکلم و مکاشف

- ۲۲۷..... ۴-۳-۱-۱. آسیب هایی از ناحیه قوا.....
- ۲۳۳..... ۴-۳-۱-۱-۱. رویا و آسیب هایی آن.....
- ۲۳۶..... ۴-۳-۱-۲. آسیب هایی از ناحیه نبود شرائط معرفتی.....
- ۲۳۷..... ۴-۳-۱-۳. آسیب هایی از ناحیه نبود شرائط غیر معرفتی.....
- ۲۳۸..... ۴-۳-۱-۴. آسیب هایی از جنس حجاب ها(موانع).....
- ۲۴۱..... ۴-۳-۱-۵. آسیب در تطبیق عوالم.....
- ۲۴۱..... ۴-۳-۱-۶. آسیب در تطبیق مصداق.....
- ۲۴۲..... ۴-۳-۱-۷. آسیب در تمایز علم حضوری و حصولی.....
- ۲۴۲..... ۴-۳-۱-۸. سرایت احکام مقارنات مشهود به مشهود.....
- ۲۴۳..... ۴-۳-۲. آسیب های ناحیه مخاطب.....
- ۲۴۳..... ۴-۳-۲-۱. از ناحیه نبود شرائط.....
- ۲۴۳..... ۴-۳-۲-۱-۱. شرائط معرفتی.....
- ۲۴۵..... ۴-۳-۲-۲. شرائط غیر معرفتی.....
- ۲۴۵..... - نبود ذوق عرفانی.....
- ۲۴۵..... ۴-۳-۲-۳. وجود موانع:.....
- ۲۴۵..... - موانع معرفتی.....
- ۲۴۶..... موانع غیر معرفتی.....
- ۲۴۶..... ۴-۳-۳. آسیب های ناحیه زبان.....
- ۲۴۷..... ۴-۳-۳-۱. شرائط زبانی.....
- ۲۵۲..... ۴-۳-۳-۲. موانع زبانی(خلل و آسیب).....
- ۲۵۶..... ۴-۳-۴. آسیب های از ناحیه معارف.....
- ۲۵۶..... ۴-۳-۴-۱. تناقض و خلل محتوایی.....
- ۲۵۶..... ۴-۳-۴-۲. بیان ناپذیری.....
- ۲۵۷..... - عاطفی و غیر معرفتی بودن.....
- ۲۵۸..... - طور وراء عقل بودن.....
- ۲۵۸..... - تجریدی بودن (غیر محسوس بودن).....

۴-۳-۵. آسیب های از ناحیه منشاء..... ۲۵۹

- مکاشفه رحمانی ..... ۲۶۴

- مکاشفه ملکی ..... ۲۶۵

- مکاشفه جنی ..... ۲۶۶

- مکاشفه شیطانی ..... ۲۶۶

- مکاشفه نفسانی ..... ۲۶۸

جمع بندی مطالب ..... ۲۷۵

### **جمع بندی و نتیجه گیری**

أ. معرفت بخشی عرفان ..... ۲۷۷

ب. حجیت مکاشفه ..... ۲۷۸

ج. معیارهای مکاشفه ..... ۲۷۹

د. آسیب های مکاشفه ..... ۲۷۹

### **فهرست منابع و ماخذ**

أ) منابع فارسی ..... ۲۸۱

ب) منابع عربی ..... ۲۸۳

ج) مقالات ..... ۲۸۶

## مقدمه

در این نوشته سعی شد با تمرکز بر مبحث معرفت‌شناسی عرفانی، به بررسی و کشف نظام معرفت‌شناسی ابن عربی در این زمینه و کشف ارزش معرفت‌شناختی و آسیب‌های آن پردازد. برآستی چه ضرورتی برای کشف نظام معرفت‌شناختی عرفانی و ارزش‌یابی آن وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش زمانی واضح می‌شود که به تاثیر مکاشفه در اندیشه متفکران مسلمان آگاه باشیم. فلاسفه اسلامی از فارابی تا صدرا و در نتیجه پیروان صدرالمتألهین تا عصر کنونی توجه خاصی به روش عرفانی نشان داده‌اند. این توجه حاصل چند عامل بوده که به اختصار، ترغیب متون دینی به روش عرفانی، به رسمیت شناختن کتاب اثولوجیا به عنوان نوشته‌ای از ارسطو، تلاش‌های فلاسفه‌ای مانند شیخ اشراق برای بهره‌برداری از علوم کشفی بوده است. این مطلب سبب گردید تا صدرالمتألهین به صراحت روش شهودی را برتر از روش عقلانی فلسفی بداند و فلسفه را مقدمه‌ای برای عرفان و محتاج به هستی‌شناسی حاصل از عرفان بداند. همین امر سبب نیازمندی به معرفت‌شناسی عرفانی و بررسی ارزش معرفت‌شناختی آن گردید.

ابن عربی به عنوان سرسلسله و آغازکننده دوره دوم عرفان نظری و بسط‌دهنده آن شناخته می‌شود. وی سعی نمود آثار پراکنده و غیر منسجم عرفای پیشین را نظم بخشیده، به پویایی و شکوفایی آن افزوده، نظام هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عرفانی نوینی ایجاد نماید. وی به صراحت مکاشفه را بهترین راه رسیدن به حقائق دانسته تا جایی که مدعی می‌شود:

«من لا کشف له لا علم له، اهر که اهل کشف نیست، از علم بی بهره است».

ما برای این منظور نخست به بیان کلیات، تعاریفات و مفاهیم پرداخته، و سپس به برخی تقسیم بندی‌های مورد نیاز و بررسی جایگاه مکاشفه در علم حضوری و حصولی می‌پردازیم. آنگاه به بررسی نقش تطابق عالم خیال متصل و منفصل در صحت مکاشفات و همچنین ارزش معرفت شناختی مکاشفه از منظر ابن عربی و همینطور رهاورد باور به اعتبار معرفت شناختی مکاشفه می‌پردازیم. در ادامه به بررسی آسیب شناسی و معیارهای راستی آزمایی مکاشفات خواهیم پرداخت. در نهایت به جمع بندی مطالب فصول قبل دست خواهیم زد.

---

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و المملکیة) ناشر دار احیاء التراث العربی، بیروت لبنان، بی تا،

ج ۱، ص ۲۸۱



فصل اول:

# کلیات

در این فصل به بیان مفاهیم و کلیات مورد احتیاج برای اثبات ارزش معرفت شناختی مکاشفه خواهیم پرداخت. در حقیقت مساله این است که مراد از عرفان، مکاشفه، مشاهده در بحث حجیت مکاشفه چیست؟ اصولاً آیا معرفت عرفانی امری ممکن است و در صورت مثبت بودن پاسخ، مهمترین چالش های پیش روی اثبات معرفت بخشی مکاشفات چیست؟ برای این منظور در این فصل پس از بیان مهمترین مفاهیم مورد نیاز در این نوشته، به بیان امکان معرفت بخشی مکاشفه و مهمترین چالش های پیش روی آن خواهیم پرداخت و در نهایت شرایط تحقق مکاشفه را تبیین خواهیم نمود.

## ۱-۱. طرح تحقیق

### ۱-۱-۱. بیان مسأله :

مباحث معرفت شناختی بخش مهمی از دغدغه های فلسفه و عرفان را تشکیل می دهد، زیرا عرفان مدعی هستی شناسی عمیق و راه مستقل معرفت شناختی برای دریافت حقائق است و معتقد است از این طریق می تواند بخش زیادی از معارف یقینی مورد نیاز را تامین نماید. ابن عربی به عنوان موسس عرفان نظری مدون و منسجم، نقش بسزایی در معرفی این راه دارد و کاوش در آثار او می تواند نظام معرفت شناختی منسجم و مستحکمی ارائه نماید، هر چند این مقصود به صورت رضایت بخش تاکنون مشاهده نشده است.

این نوشته مبتنی بر دیدگاههای عرفانی ابن عربی<sup>۱</sup> و شاگردان و شارحان اوست. ابن عربی

---

1. محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله بن حاتم طائی معروف به محی الدین ابن عربی و شیخ اکبر عارف مسلمان

عرب اندلسی (اسپانیای کنونی) است. وی در هفدهم رمضان سال ۵۶۰ ه.ق. در شهر مرسیه در جنوب شرقی اندلس به دنیا آمد. پدرش علی بن محمد از عالمان فقه و حدیث و تصوف بود و جدش نیز یکی از قضات اندلسی بود. وی پس از گذراندن سالهای نخستین عمر در مرسیه به اشبیلیه که در آن زمان از مراکز بزرگ علمی به شمار می آمد رفت و در آنجا دروس مقدماتی را تحصیل کرد. وی در کتاب فتوحات و رساله قدس به نیکی از اساتیدی که در این شهر دیده بود یاد می کند و آنان را راهنمایان خود به سیر و سلوک معنوی می داند.

در بیست سالگی ابن عربی به مسافرت در شهرهای مختلف اندلس پرداخت. در سن ۳۸ سالگی عازم شرق شد. وی در سفر به آسیای صغیر با صدرالدین قونوی که بعدها مهمترین شارح آثار او گشت آشنا شد. وی پس از سفرهای طولانی به سراسر خاورمیانه از اورشلیم و کلدیه گرفته تا حجاز و بغداد و حلب، بالاخره در شهر دمشق ساکن گشت.

با ظهور ابن عربی ناگهان نقطه عطفی در سنت تصوف ایجاد گردیده، مباحث عرفانی که در آثار متصوفان گذشته غالباً به دستورالعملهای اخلاقی یا سخنان هریک از صوفیان که در مراحل مختلف سلوک گفته بودند، محدود می شد، دچار تحولی اساسی گردید... به وسیله وی جنبه باطنی اسلام آشکارا بیان شد و مرزهای جهان معنوی طوری بیان گردید که برای هرکس که عقل و هوش کافی داشت، راهی باز شد تا بتواند در طریق سلوک قدم گذارد.

وی در محضر اساتید بسیاری عرفان را فراگرفته که وی از دو استاد خود نام می برد که یکی ابی العباس عرینی است که محی الدین او را نخستین استاد خود می نامد «محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳ ص ۵۲۲»، و دیگری زنی به نام فاطمه بنت ابن المثنی القرطبی است که در نود و پنج سالگی وی را تعلیم می داد «همان، ج ۲ ص ۳۴۲».

او بی شک پرکارترین عارف و صوفی مسلمان و نیز یکی از پرکارترین مؤلفان سراسر تاریخ جهان اسلام به شمار می رود. خود او در اجازه روایت کتیبش به "الملك المظفر ایوبی" در سال ۶۳۲ ه. ق از ۲۹۰ نوشته خود نام برده است، اما "عثمان یحیی" نویسنده تاریخ و طبقه بندی آثار ابن عربی، نام بیش از ۸۰۰ عنوان اثر را آورده است. کتبی که از او چاپ و منتشر شده، زیاد است که به بعضی آنها اشاره می کنیم: ۱. الاحادیث القدسیه ۲. کتاب الامر المحکم المربوط فیما یلزم اهل طریق الله من الشروط ۳. انشاء الدوائر ۴. تاج الرسائل و منهاج الوسائل ۵. تحفه السالکین (منسوب به وی) ۶. التجلیات الالهیه ۷. تحفه السفره الی حضره البدوه ۸. التدیبرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه ۹. تنزل الاملاک من عالم الأرواح الی عالم الأفلاک (یا) لطائف الاسرار ۱۰. التنزلات اللیلیه فی أحكام الالهیه ۱۱. التنزلات الموصلیه فی أسرار الطهارات و الصلوات و الأيام الأصلیه ۱۲. توجهات الحروف ۱۳. دیوان شیخ الاکبر (یا دیوان الکبیر) ۱۴. رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن ۱۵. رساله فی معرفه النفس و الروح ۱۶. روح القدس فی محاسبه النفس ۱۷. شرح کلیات الصوفیه و الرد علی ابن تیمیه ۱۸. فتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و الملکیه (مهم ترین کتاب ابن عربی است) ۱۹. فصوص الحکم و خصوص الکلم، دومین نوشته مهم ابن عربی است که احتمالاً آخرین اثر او است. وی در ۲۲ ربیع الثانی ۶۳۸ هجری قمری مطابق با ۱۰ نوامبر ۱۲۴۰ میلادی در دمشق در سن ۷۸ سالگی درگذشت «همان ج ۱ ص ۱۱، ۳۰» و مقدمه نیکلسون بر ترجمان الاشواق، محی الدین عربی، چاپ نیکلسون، ص ۱۹ و نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، مترجم احمد آرام و شریف،

به عنوان یکی از بزرگترین عرفای جهان اسلام مباحث مهمی را حوزه عرفان نظری و معرفت شناسی عرفانی مطرح نموده است، به طوری که آثار این تفکر به خوبی در اندیشه بزرگان فلسفه اسلامی مانند صدرالمتالهین دیده می‌شود. بسیاری از معارف عرفانی توسط شاگردان او مورد مذاقه قرار گرفته و منقح شد. روش ابن عربی چنان مهم و تاثیر گذار بود که اکثر مکاتب عرفانی موازی با ابن عربی در ابن عربی مندک و گاه منحل شدند. از آن جمله می‌توان مکتب ابن فارض<sup>۱</sup> و

۸۰

محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، مترجم نصر... پورجوادی، انتشارات حکمت».

1. ابوحفص عمر معروف به ابن الفارض عارفی است شاعر و عرب زبان که در اول امر سنی مذهب بوده و در مراحل سیر و سلوک در برخورد با یک عارف شیعی مستبصر شده و شیعه شده است. ابن فارض در سال ۵۷۶ هجری قمری مصادف با ۱۱۸۱ میلادی در مصر متولد و در سال ۶۳۲ موافق با ۱۲۳۴ در سن ۵۶ سالگی میلادی درگذشت. از نظر ظاهری خصوصاً وقتی که جذبه عرفانی او رو فرا می‌گرفت بسیار با جلال و زیبا می‌گردید، در سلوک و عرفان معروفترین شاگرد محیی الدین عربی است. فرزند ابن فارض می‌گوید: پدرم اغلب اربعین های متوالی گرفته، بیشتر اوقات ساکت بود و به جانی خیره شده و گاهی مثل میت افتاده و حرکتی نداشت، و گاهی اوقات روزها طول می‌کشید و پس از آن به هوش آمدن، به شعر گفتن می پرداخت که به نظم السلوک معروف است. از ابن فارض دیوانی بجا مانده است که چندین شرح بر آن نوشته شده است. بدون شک ابن فارض در میان عرب زبانها مثل حافظ شیرازی در بین فارسی زبان هاست.

ابن فارض به حجاز رفت و مدت ۱۵ سال در کوهستان های پیرامون مکه به تزکیه نفس پرداخت. سالهایی که در این ناحیه به سر آورد، در زندگی روحانی و ذوقی وی تأثیرات عمیق برجای گذارد، چنانکه در تائیه صغری اشارات بسیار به این دوران دارد. و قصیده دالیه او نیز که در مصر و بعد از بازگشت از سفر حجاز سروده شده است، آکنده از اشارات و سخنان شورانگیز درباره مکه و اماکن متبرکه آنجاست. ابن فارض، پس از بازگشت ازحجاز، در صحن خطابه جامع ازهر ساکن شد. سرانجام وی در ۵۶ سالگی در روز سه‌شنبه دومجمادی الاول ۶۳۲ در صحن خطابه جامع ازهر درگذشت.

برخی ابن فارض را به اشتراک عقیده با محیی‌الدین ابن عربی متهم کرده اند. ابن عربی به تائیه ابن فارض توجهی خاص داشت و گویند که می‌خواست بر آن شرحی بنویسد، ولی ابن فارض به اوگفت که فتوحات مکیه، شرح تائیه است. گرچه این سخن شاید ساختگی و بی‌اصل باشد، لیکن ظاهراً محیی‌الدین شاگردان خود را به شرح کردن تائیه تشویق می‌کرده است، چنانکه صدرالدین قونوی در پایان جلسات درس خود، ابیاتی از تائیه ابن فارض را می‌خواند و شرحی از کلام ابن عربی بر آن می‌آورد و مطالبی هم به زبان فارسی در پی آن می‌گفت. همین تقریرات بود که سعیدالدین فرغانی آنها را گردآوری کرده، در حضور جلال‌الدین محمد مولوی خواند و به نظر صدرالدین نیز رساند و سرانجام شرح فارسی تائیه را به نام مشارق‌الدراری بر مبنای آن ترتیب داد.

ظهور مکتب ابن عربی و نظریه وحدت وجود آن در آغازسده ۷ق و توجه خاص پیروان این مکتب به آثار ابن فارض

۸۰

سهروردی<sup>۱</sup> صاحب عوارف المعارف را نام برد. تاثیر مکتب ابن عربی در ابعاد مختلف قابل ارزیابی است. از جمله تاثیرات این تفکر این است که بعد از تاسیس مکتب ابن عربی سایر مکاتب نظم و نسق بسیار خوبی پیدا کرده، عدم انسجام عرفان نظری رو به پایان گذارد و شطحیات عرفانی به تدریج رو به کاهش گذاشت.

ابن عربی از مکاتب فلسفی و کلامی هم عصر خود آگاهی کامل داشته است و حتی در ساختار عرفانی جدید خویش تا حد زیادی از آنها در جهات مختلف از جمله، مبانی، دستاوردها، اصطلاحات و پس از تکمیل و اصلاح و پالایش، از آن ها استفاده شایانی نموده و به مکتب خویش غنای زیادی بخشیده است. همین مطلب در واژه سازی و استفاده ابن عربی از اصطلاحات فلسفی در بیان مطالب عرفانی به وضوح دیده می شود.

۸۰

موجب شد که شارحان تائیه غالباً این قصیده را از دیدگاه نظریه وحدت وجود شرح کنند. هر چند که برخی از ایات این قصیده رنگ و بوی وحدت وجودی دارد، اما کل آن را نمی توان با اصول و مبانی این مکتب منطبق دانست. نظرگاه عرفانی ابن فارض مجموعاً با وحدت شهود سازگارتر است. برخلاف ابن عربی که نظریه عرفانی خود را به شیوه فلسفی و استدلالی و به طور جامع و فراگیر ارائه می دهد، ابن فارض در پی تبیین فلسفی نظام هستی نیست .

1. شیخ شهاب الدین ابو حفص عمر بن محمد سهروردی ملقب به شیخ الاسلام (۵۳۹-۶۳۲ق/۱۱۴۴-۱۲۳۵م) در اوایل شعبان ۵۳۹، در سهرورد زنجان ولادت یافت. شیخ شهاب الدین در فقه و حدیث شاگرد عمویش شیخ نجیب الدین سهروردی، و ابوالقاسم بن فضلان و ابوالمظفر هبه الله و معمر بن فاخر و ابی زرعه مقدسی و ابوالفتح طائی است. در تصوف به شیخ عبدالقادر گیلانی و شیخ ابوالسعود بغدادی و شیخ ابو محمد بن عبد یا عبدالله بصری ارادت داشته است. البته به موجب روایت ابن خلکان، عبدالقادر گیلانی هم جزو مشایخ شهاب الدین بوده است اما ظاهراً تعلیم شهاب الدین در نزد عبدالقادر در علوم دینی و نه تصوف بوده است. البته این مشایخ ظاهراً از مشایخ خدمت و صحبت شیخ شهاب الدین بودند. اما استاد بزرگ شهاب الدین در طریقت و به اصطلاح شیخ خرقه و تلقین ذکر او، عموی وی می باشد. در طی این مسافرت ها و همچنین در ضمن مسافرت های دیگر از جمله حج به ملاقات بعضی از مشایخ عصر نایل شد در آخرین سفر حج به سال ۶۲۸هـ میان او و ابن فارض (عارف و شاعر معروف مصر) ملاقاتی دست می دهد که شهاب الدین به عده ای از اصحاب ابن فارض از جمله پسر ابن فارض خرقه داد. شهاب الدین یکبار نیز با ابن عربی ملاقات کرد و ابن عربی او را عبد صالح خوانده است. عوارف المعارف مثل رساله قشیریه خلاصه جامعی از تمام تعالیم صوفیه را عرضه می کند و در این کتاب شهاب الدین مخصوصاً به آداب و اخلاق صوفیه توجه دارد.

این روش در کتاب پیروان او مانند تمهید القواعد نیز پیگیری شده تا جایی که استدلالهای مشائی در آن کتاب نیز دیده می‌شود. نویسنده حتی در برخی زمینه‌ها چنان در برابر فلاسفه کوتاه آمده که به جای لفظ مکاشفه از لفظ حدس استفاده می‌کند و آنرا نوعی مماشات با مشاء می‌داند.<sup>۱</sup> مفهوم مکاشفه و شهود بسیار نزدیک به هم است به گونه‌ای که در بسیاری از موارد به جای یکدیگر استعمال می‌شود. ابن عربی میان مکاشفه تمایز ظریفی قائل شده است گویی مشاهده راهی به سوی علم و معرفت است و کشف یعنی حصول معرفت غایت آن است.<sup>۲</sup> با اینحال ما در این تحقیق از لفظ مکاشفه در معنایی عام استفاده می‌کنیم که شامل شهود نیز می‌شود. در عرفان از مکاشفات خطا ناپذیر سخن بسیار گفته شده است. بحث از ماهیت معرفت حاصل از مکاشفه بسیار اهمیت دارد و به نظر می‌رسد برخی معرفت‌های شهودی از جنس علم حضوری و بی واسطه محسوب شود. لذا جایگاه برخی از مراتب معرفت شهودی در مرتبه‌های اعلا علم حضوری قرار دارد اگرچه همه مکاشفات از نوع علم حضوری نیستند.

ابن عربی در کتب خود از قوه‌ای ما فوق عقل که تمام قوا را در تحت سیطره خود دارد و خطا در آن راه ندارد بحث کرده است. ابن عربی و عرفای محقق علاوه بر تصدیق راههای دیگر معرفت به نحو فی الجملة، مدعی راه مختص به خود در معرفت هستند و مدعی برتری و خطا ناپذیری این راه هستند. ایشان معارف مکاشفه را به مراتب برتر از استدلال‌های عقلی متکی بر مفاهیم فلسفی و حصولی می‌دانند. اما در نگاه بدوی تعارضات و اختلافات بسیاری در کلام ایشان دیده می‌شود یا مورد ادعای دیگران قرار گرفته است. بعلاوه بعضی از مدعیات آنها با برخی از ظواهر متون دینی و وحیانی که مورد قبول همه مذاهب است در تنافی می‌باشد. بدین جهت میزان ارزش معرفت مکاشفه عرفانی و ملاک صحت و سقم آن از بعد معرفت شناختی باید مورد مذاقه قرار گیرد. البته باید توجه داشت که بحث از ملاکات صحت و سقم مکاشفات از بعد معرفت

---

1. عبد الله جوادی آملی، عین نضاح، (تحریر تمهید القواعد)، نشر اسراء قم ۱۳۷۸، ج ۱ ص ۳۶۵

2. علی شیروانی، مبانی نظری تجربه دینی، (مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف اتو) نشر بوستان کتاب، قم

شناختی را از مشکلات احتمالی سلوکی تفکیک نمائیم. لذا عرفاء به میزان های مختلفی همچون عقل، شرع، استناد برتر برای پیشگیری از این نوع آسیب‌ها تمسک کرده اند.

یکی از مطالب مهمی که در کلام ابن عربی به چشم می‌خورد تمایز میان خیال متصل و منفصل است. خیال متصل مربوط به مکاشفات در صقع نفس می‌شود و این حوزه محل خطا و تلبیسات شیطانی است. بدیهی است که اگر سالک میان مکاشفات این دو مرتبه نتواند فرق بگذارد باعث می‌شود که مکاشفات خیال متصل را به خیال منفصل اسناد دهد و باعث بروز مشکل معرفت شناختی شود.

زبان عرفان و آسیب های حاصل از آن نیز از مسائل مهم به شمار می‌رود که نقش تعیین کننده ای در جلوگیری از بروز آسیب در مدعیات عرفا بازی می‌کند و آشنایی با زبان عرفان می‌تواند ما را از بسیاری مخاطرات حفظ کند. گاهی سالک به خاطر عدم آشنایی با زبان عرفان یا ضیق زبان فلسفی و عرفی و مسائلی از این قبیل در بیان مدعیات عرفانی دچار مشکل می‌شود. این مساله آنجا عمق پیدا می‌کنند که به ادعای خود عرفا بسیاری از معارف عرفا تعدا به صورت زبان رمزی بیان شده است تا دیگران از استماع آنها دچار حیرت و ناراحتی نشوند.

از دیگر عوامل مهم در تفسیر مکاشفات و بیان آنها بحث تاثیر مکاشف و پیش زمینه های معرفتی و غیر معرفتی در بیان و فهم مکاشفات می‌باشد. ساختار ذهنی مکاشف و مخاطب سرشار از ساختار های روانی، محیطی، فرهنگی و اعتقادی است که باعث جهت دهی کشف عارف و تاثیر گذاری در خلوص آن می‌گردد. آشنایی با این ساختارها و میزان تاثیر آن ها در مکاشفات ما را در جهت ارزش سنجی مکاشفات یاری می‌دهد.

مکاشفات عرفانی نقش مهمی در معرفت شناسی عرفانی، فلسفی، کلامی دارد و می‌تواند هندسه معرفتی را به صورت گسترده مورد تاثیر قرار دهد. این تاثیر هم از حیث ورود خیل عظیم معارف کشفی در حوزه های گوناگون و هم از جهت شناخت بهتر معارف موجود و حیانی که از عالم ما وراء و همچنین راه های غیر متعارف ارتباط با عوالم دیگر می‌شود بسیار تاثیر گذار است. نتیجه این بحث در مسایل اعتقادی به ویژه در بحث وحی و ارتباط پیامبران با خداوند تاثیر گذار است و فهم عمیق تری از متون و حیانی در اختیار ما می‌گذارد.

## ۱-۱-۲. اهمیت و فایده آن :

ضرورت این بحث از آنجا روشن می‌شود که اهمیت دانش و معرفت به حضرت حق و

مظاهر اسما وصفاتی او روشن شود. اگر دانش انسان را از جهل بیرون برده و در روشنایی معرفت قرار می‌دهد آنگاه که این معرفت به برترین موجود و شریفترین موجودات تعلق بگیرد اهمیت مضاعفی می‌یابد، و علمی که ادعای راه جدید و عمیقی نسبت به این موضوع داشته باشد نیز به تبع آن ارجمند خواهد بود. اما هر معرفتی با نوعی چالش مواجه است و معرفت عرفانی نیز از این قاعده مستثنا نیست. شناخت این معرفت و آسیب شناسی آن و شناخت حدود و ثغور آن می‌تواند ما را به مراتب در این راه موفق تر نماید.

نقش معرفت عرفانی در تفسیر صحیح از وحی، توسعه معرفت به معنای عام و معرفت دینی به معنای خاص اهمیت بسزایی دارد. علاوه بر این چنین معرفتی فوائد متعددی نیز در بر دارد که به این موارد میتوان اشاره نمود: تمایز گذاردن میان انواع مکاشفه، آشنایی با علل پیدایش خطا در مکاشفات، ارزش گذاری معرفت مکاشفه، تلقی کشف به عنوان منبع معرفت شناختی مستقل.

### ۱-۱-۳. سابقه تحقیق :

اگر چه منابع اصیلی در زمینه عرفان اسلامی وجود دارد که در ذیل به آن اشاره رفته است. و همچنین مقالات متعددی هم به صورت متفرقه نوشته شده است اما اثری متناسب با انتظارات بحثهای معرفت شناسانه نگاشته نشده است. کتاب الفتوحات المکیه اثر گراندقدر ابن عربی به خوبی مبانی عرفانی را به صورت روشنی بیان نموده است. این کتاب شریف که اصلی ترین کتاب عرفانی به شمار می‌آید به همراه کتاب فصوص الحکم مرجع تمام کتب عرفانی بعد از خود قرار گرفته است. به عبارت دیگر، از حیث منبع شناسی، هر چند تمام کتب عرفانی به خاطر بیان جنبه های مختلف معارف دین و همچنین بیان تطبیقات متعدد از متون دینی دارای ارزش وافر هستند، اما در بین تمام این آثار دو کتاب فتوحات مکیه و فصوص الحکم که در اواخر عمر ابن عربی نوشته شده اند، چنان جایگاه ویژه ای دارند که سایر کتب هرگز به گرد آنها نمی‌رسند.

در این کتب ابن عربی به بحث از مکاشفه هم از حیث هستی شناسی و هم از حیث معرفت شناسی پرداخته است و مطالبی را که در آثار عرفای متقدم به نحو مجمل و سر بسته مطرح شده و در دیگر آثار خود به صورت مختصر بیان نموده بود را در فتوحات به تفصیل بیان نموده است. وی در خلال این کتاب به صورت پراکنده به ماهیت مکاشفه، تقسیمات آن، اعتبار معرفت شناختی آن و آسیب های متوجه کشف نیز اشاره نموده است. شرح فصوص الحکم قیصری چه بسا از یک منظر بهترین شرح بر کتاب فصوص الحکم محی الدین محسوب می‌شود



به ویژه مقدمه ارزشمند آن که به صورت دقیق به اصول و مبانی عرفان توجه شده است. وی به ماهیت مکاشفه، تقسیمات مکاشفه و تمایز میان آنها و خواص هر یک می‌پردازد.

صدر المتالهین شیرازی به عنوان اوج قله فلسفه اسلامی، بسیار وام دار مکتب محی الدین است. وی در تمام کتبش بر محور تفکرات محی الدین گام می‌زند. هر چند کتب مختلف او همچون مفاتیح الغیب و کسر الاصنام الجاهلیه و الحکمه المتعالیه، و تعلیقات بر حکمت الاشراق به صورت مناسبی به مباحث عرفانی پرداخته است، اما کتاب ایقاظ النائمین به عنوان چکیده افکار عرفانی صدرالمتالهین مطرح شده است. وی با تأمل دقیق به این حقیقت رسید که راه حل بسیاری از مشکلات فلسفی، بر پایه مبانی عرفانی ابن عربی قابل پاسخ خواهند بود.

هر چند در آثار علامه طباطبایی جنبه فلسفی غلبه دارد، اما ایشان در کتب مختلف خود همچون تفسیر المیزان به مناسبت از عرفان نیز صحبت نموده اند. اما در این میان آثار ایشان، کتاب الرسائل التوحیدیه شامل افکار مرحوم علامه طباطبایی در حوزه عرفان نظری است که تطبیقات زیادی بر شریعت و مفاهیم دینی دارد. البته در این کتاب بیشتر به مباحث هستی‌شناسی عرفانی توجه شده و کمتر از مباحث معرفت‌شناختی صحبت به میان آمده است.

کتاب وحی و نبوت در قرآن از سلسله مباحث تفسیر موضوعی قرآن کریم نوشته استاد جوادی آملی، دارای رویکردی تحلیلی به پدیده وحی و نبوت بوده، و در مقدمه آن به بیان ماهیت مکاشفه و اقسام و رابطه آن با تجربه دینی پرداخته است. استاد در این کتاب به نقش تطابق عوالم در صحت مکاشفات اشاره نموده است.

کتاب دیگر ایشان به نام عین نضاح (تحریر تمهید القواعد) در شرح تمهید القواعد ابن ترکه، پیرامون مباحث عرفانی نگاشته شده است. این کتاب به زیبایی به بیان روان مسائل عرفانی در حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی پرداخته است. البته سی‌دی‌های درس فصوص الحکم و تمهید القواعد نیز بسیار مفید و کارگشا می‌باشد.

کتاب دیگری که در این زمینه می‌تواند مورد اشاره قرار گیرد کتاب مبانی نظری تجربه دینی؛ مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف اتو، نوشته علی شیروانی است که به برخی از ابعاد این بحث با تأکید بر مبحث تجربه دینی نگاشته شده است. وی در این کتاب بین مکتب ابن عربی و اتو بررسی مقایسه‌ای نموده است. و به بررسی انواع مکاشفه و ویژگی‌های آنها پرداخته و جنبه معرفت‌شناسی آنرا مورد مذاقه قرار داده است و برخی آفات سیر و سلوک که

باعث بروز خطا و تفاسیر نادرست از حقائق قدسی می‌شود را بیان نموده است. تعارض میان معرفت‌ها و مخالفت آنها با عقل و نقش عالم خیال در تفاسیر عارف از مدعیات نیز مورد بحث قرار گرفته است.

کتاب ارزش معرفت شناختی تجربه دینی نوشته دیویس نیز به مساله تجربه دینی و ارزش معرفت شناختی آن پرداخته است. مترجم این کتاب علی شیروانی کتابی مستقل در تعلیقه بر کتاب دیویس نوشته است و سعی نموده با بررسی مطالب آن، با توجه با رویکرد اسلامی به نقد و بررسی آن پردازد. اما این کتاب با رویکرد کلام جدید نوشته شده و با رویکرد این رساله متفاوت است. علاوه بر این که این کتاب با رویکرد معرفت شناسی و فلسفی نگاشته نشده است، بر پایه مبانی غربی کلام جدید در بحث تجربه دینی که بر گرفته از دیدگاه کانت و مخالفت او با رویکرد عقلانی دین نگاشته شده است که با مبانی عرفان اسلامی متفاوت است.

کتاب تجربه دینی و مکاشفه عرفانی دکتر محمد تقی فعالی نیز به جنبه فلسفه دین این بحث توجه شده است. در این کتاب به مسائلی از قبیل مقایسه تجربه دینی با وحی و الهام و بررسی مراتب مکاشفه اشاره شده است. این کتاب از اولین تلاش‌ها برای مطابقت دادن مبحث تجربه دینی با مکاشفه است، و لذا در این کتاب به اصول و مبانی این دو مبحث اشاره شده و سعی شده که با بررسی سیر آنها به وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها اشاره شود، هر چند به نظر می‌رسد در این زمینه موفقیت کامل نصیب نویسنده نشده است.

کتاب مبانی و اصول عرفان نظری یدالله یزدان پناه یکی از بهترین کتاب‌ها در این زمینه به شمار می‌رود. نویسنده کتاب از قوی‌ترین اساتید فن فلسفه و عرفان محسوب می‌شود و آثار وی در این زمینه از دقت بالایی برخوردار است. در این کتاب با نگاه ویژه به عرفان سعی شده بسیاری از اشکالات وارده به عرفان پاسخ داده شود. نویسنده پس از بیان مکاتب و دوره‌های عرفانی، به بررسی چپستی عرفان نظری و بیان نسبت عقل و شرع پرداخته است. سپس در فصول دیگر کتاب به مباحث هستی‌شناسی و اسماء و صفات خداوند و بحث انسان کامل پرداخته شده است. این کتاب به نکات مهمی در آثار ابن عربی که نوع معرفت عرفانی و نقش عوالم مختلف در این مکاشفات و تفاسیر در ذیل آن را بیان نموده است.

کتاب‌هایی در زمینه معرفت‌شناسی چه به معنای مطلق آن و چه به معنای خاص آن در معرفت‌شناسی عرفانی نگاشته شده است که سهم زیادی را در شناخت قواعد معرفت‌شناسی و

حوزه ها و منابع معرفت در اختیار ما می گذارد. در این میان کتب استاد حسین زاه جایگاه مهمی را به خود اختصاص داده اند. کتاب منابع معرفت از جمله کتبی است که به منابع و راه های تحصیل معرفت پرداخته و جایگاه هر کدام را در تعیین معرفت بشری مطرح ساخته است. کتاب دیگر ایشان به نام نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت به بررسی معرفت عرفانی و میزان حجیت آنها پرداخته است. در حقیقت در این کتاب سعی شده که جای خالی کتب معرفت شناختی مستقل در حوزه عرفانی پر شود. وی با به کار گیری موازین معرفت شناختی میان انواع منابع معرفت عرفانی تمایز گزارده است و سپس تمایز اصلی منابع معرفت شناختی عرفانی را به شدت و ضعف آنها قرار داده است. در این کتاب ایشان با برخی نگاه های رایج در زمینه معرفت شناسی عرفانی به مخالفت پرداخته و حجیت مکاشفات را محدود ساخته است. گویا بیش از دغدغه های معرفتی، سایر دغدغه ها باعث مواضع حداقلی در کتاب ایشان گردیده است

مقاله سنجه ها و میزان های عرفان اسلامی نوشته علی امینی نژاد از دیگر آثار با ارزش در زمینه معرفت شناسی عرفانی است. نویسنده در این مقاله سعی نموده است که نگاه جدید به آسیب ها و موازین عرفانی نموده، موازین نوینی به آن بیافزاید. وی در این مقاله میزان هایی برای ارزش یابی مکاشفات عرفاء عرضه می کند. دسته بندی ایشان بسیار مفید است. سپس ایشان به منشا اختلافات اقوال و مدعیات عرفاء می پردازد و نتیجه میگیرد این اختلاف ها ذاتی و اساسی نبوده و به امور عرضی مانند مراتب مکاشفه و اختلاف در تعابیر و اشتباه در تطبیق بر می گرداند.

مقاله پژوهشی در فلسفه عرفان اثر استاد محمد مهدی گرجیان درباره معیارهای سنجش مکاشفه نگاشته شده است. این مقاله اساساً به غرض تبیین نگاه جدید در معرفت شناسی عرفانی نگاشته شده و قصد داشته به فلسفه عرفان بپردازد، هر چند در ادامه این مطلب به صورت محدود تری دنبال می شود. اوج این مقاله در تفاوت گذاری میان دو نوع حجیت ذاتی و غیره مکاشفه و تلاش برای اثبات نوعی حجیت ذاتی است. در این اثر نویسنده سعی نموده به معیارهای مشهور درباره صحت تجارب مانند عقل و وحی و کلام استاد برتر به عنوان معیارهای عمومی در این زمینه اشاره کند. مقاله معرفت بخشی تجارب دینی اثر این حقیر به جنبه قرآنی مساله توجه کرده و سعی کرده روشی تطبیقی بین این موضوع در عرفان فلسفه و قرآن داشته باشد و به ادله موافقین و مخالفین معرفت بخشی مکاشفات و تجارب دینی بپردازد.

مقاله روش‌شناسی رفع تعارض میان مکاشفات عرفانی نوشته علی شیروانی، که دارای رویکردی روش‌شناسی در حوزه علوم انسانی است، به بیان روش‌شناسی حل تعارضات در کلام عرفا و گزارش‌های مختلف عرفا پرداخته و سعی نموده روش‌هایی برای حل این مشکل پیدا نماید. ایشان در این مقاله با استفاده از روش‌های رایج مطرح در این زمینه مانند تفاوت درجات و خطا در فهم و دخالت مکاشفه‌نماها، به این نتیجه رهنمون شده‌اند که وجود این گونه تعارض‌ها به حجیت مکاشفه آسیب وارد نمی‌سازد.

#### ۱-۱-۴. جنبه نوآوری موضوع:

کتاب و مقاله مستقلی که مبانی معرفت‌شناسی ابن عربی را به صورت همه‌جانبه مطرح کند نگاشته نشده، تاثیرات و لوازم تفکر ابن عربی در سایر حوزه‌های معرفتی دیده نشده، نظام معرفت‌شناختی منقحی از ابن عربی ارائه نشده است. قصد آن است که ارزش معرفت‌شناختی مکاشفه عرفانی از منظر ابن عربی به نحو همه‌جانبه ارائه گردد.

نوشته حاضر سعی دارد در درجه نخست ساختار منسجم معرفت‌شناسی محی‌الدین را ارائه کند، و مبانی محکمی برای اثبات حجیت ذاتی و غیر اثبات نماید، و نقدهای خود را بر این نظام معرفتی عرضه کند و در حد توان راه حل ارائه دهد.

#### ۱-۱-۵. اهداف تحقیق:

ارزش هر تحقیق بسته به نوع هدف و توانایی به ثمر رساندن آن است. اهداف ما در محورهای گوناگون به شرح ذیل قابل تبیین است:

ارائه نظام و سیستم منسجم و سازوار معرفت‌شناسی عرفانی از منظر ابن عربی، ارائه دسته‌بندی کامل و منسجم از انواع آسیب‌های مکاشفه، بررسی بیشتر علوم عرفانی و تجارب عرفاء، شناخت ابعاد جدید معرفتی در حوزه عرفان، صحت سنجی و ارزیابی مدعیات عرفاء، یافتن معیارهای اساسی برای معارف بشری. شناخت بهتر عوامل دیگر و نقش آنها در معرفت بشری، شناخت بهتر و بیشتر معارف دینی در حوزه مکاشفه، یافتن تمایزات میان علوم بشری و الهی، ارزیابی میزان توان و قدرت انسان برای دسترسی به حقائق، یافتن منبع مستقل معرفت‌شناختی در برابر سایر معارف بشری، توجیه اختلافات عرفا، بیان رهاورد اعتقاد به معرفت عرفانی.

## ۱-۱-۶. سوالات تحقیق :

### ۱-۶-۱. سوال اصلی:

مکاشفه از منظر ابن عربی دارای چه ارزش معرفت شناختی است؟ و چگونه ارزیابی می-شود؟

### ۱-۶-۲. سوالات فرعی:

- ا- انواع معرفت در عرفان کدام است؟
- ب- ماهیت و اقسام و شرائط و موانع تحقق مکاشفه از منظر ابن عربی چیست؟ و چگونه ارزیابی می شود؟
- ت- رابطه مکاشفه با علم حضوری و حصولی از منظر ابن عربی چیست؟ چگونه<sup>۱</sup>؟
- ث- حجیت مکاشفه از منظر ابن عربی فقط به نحو ذاتی است یا بنحو غیرتی نیز میباشد؟ و چگونه ارزیابی می شود؟
- ج- آیا مکاشفه عرفانی از دیدگاه ابن عربی خطا پذیر است؟ معیارهای درستی و نادرستی مکاشفه کدام است؟ و چگونه ارزیابی می شود؟
- ح- دیدگاه ابن عربی در نقش تطابق و عدم تطابق خیال متصل و منفصل در صحت مکاشفات عرفانی چیست و خطاهای در ساحت مکاشفه چگونه تبیین و توجیه می شود؟<sup>۲</sup>
- خ- از منظر ابن عربی نقش عوامل پیشین مکاشفه کننده در صحت مکاشفه چگونه است؟

---

1. بحث از تفکیک بین بعد هستی شناسی و بعد معرفت شناسی شهود عرفانی نیز در همین قسمت مورد بحث قرار می گیرد که برای پرهیز از تطویل در ذیل همین بحث نقل شد. ضمناً در اثناء بحث به مناسبت خاص گریزی به بعد روش نیز خواهیم داشت.

2. بحث از زبان عرفانی نیز در ذیل آن به صورت استطرادی خواهد آمد.

### ۱-۱-۷. چارچوب نظری تحقیق :

بحث در این پایان نامه مربوط به حوزه مکاشفه عرفانی آن هم از منظر ابن عربی است. لذا بحثهای حاشیه ای و غیر مرتبط یا مباحث کم ارتباط در آن یا اصولاً بحث نشده یا به حد ضرورت مطرح می گردد.

### ۱-۱-۸. فرضیه های تحقیق :

مکاشفه به عنوان یک طریق معرفت شناختی حضوری قابل اعتماد محسوب می شود، ولی آسیب ها موانع و شرائطی برای حجیت و صحت آن وجود دارد، که عدم توجه به آن موجب اشکالاتی می گردد.

### ۱-۱-۹. پیش فرض های تحقیق :

پیش فرض های متعددی وجود دارد که می توان به موارد ذیل اشاره نمود:  
امکان معرفت عرفانی، وقوع مکاشفات صادق برای تعدادی از انسانها که بعضاً به صورت مکتوب هم در آمده و مبانی مستندی ارائه کرده اند، پاسخ به سوالات در این زمینه می تواند در سایر زمینه های معرفتی به شدت تاثیر گذار باشد، مکاشفه با علوم مختلفی از جمله عرفان، فلسفه، کلام و همچنین متون دینی رابطه تنگاتنگی دارد، حجیت علم حضوری و برتری آن نسبت به علم حصولی، اگر چه مکاشفه به صورتی (علم الیقین) و معنوی، و معنوی نیز به دو قسم عین الیقین و حق الیقین تقسیم می شود اما عمده همت ما صرف کشف معنوی خواهد بود، کشف تام حقیقت محمدی به عنوان معیار سنجش مکاشفات عرفانی و داده های عقل غیر مشوب به وهم و شهود استاد برتر و قرائن اطمینان بخش اصطیادی، می تواند به عنوان پیش فرض های ما مطرح باشد.

### ۱-۱-۱۰. روش انجام تحقیق :

#### ۱-۱-۱۰-۱. نوع روش پژوهش :

توصیفی تحلیلی

#### ۱-۱-۱۰-۲. روش گرد آوری اطلاعات :

کتابخانه ای

## ۱-۱-۱۰-۳ . ابزار گرد آوری اطلاعات :

فیش برداری

## ۱-۱-۱۱ . روش تجزیه و تحلیل اطلاعات :

در این نوشته با تبیین مبانی معرفت شناسی ابن عربی، سعی می‌شود که با تحلیل منطقی و معرفت شناسی ابعاد مختلف آن روشن گردد، و بر اساس رویکرد حکمت متعالیه به بیان نظام سازوار معرفتی بپردازیم.

## ۱-۱-۱۲ . سازمان دهی تحقیق :

این تحقیق در پنج فصل و چندین گفتار نگاشته میشود:

۱. فصل اول: کلیات

الف: طرح تحقیق:

(۱) بیان مساله

(۲) اهمیت تحقیق

(۳) پیشینه تحقیق

(۴) سوالات تحقیق

أ- سوال اصلی

ب- سوالات فرعی

(۵) فرضیه تحقیق

(۶) پیش فرضها

ب: مفهوم شناسی

أ- عرفان

ب- معرفت

ت- مکاشفه

ث- مشاهده

ج- تفکیک دو رویکرد بحث از شهود

۲. فصل دوم: مبادی و مبانی حجیت مکاشفه

- ا- گفتار اول: اقسام مکاشفه از منظر ابن عربی و ارزیابی آن
- ب- گفتار دوم: بررسی جایگاه مکاشفه در علم حصولی و حضوری از منظر ابن عربی
۳. فصل سوم: ارزش معرفت شناختی مکاشفه عرفانی از منظر ابن عربی
- ا- گفتار اول: بررسی نقش تطابق عالم خیال متصل و منفصل در صحت مکاشفات از منظر ابن عربی
- ب- گفتار دوم: ارزش معرفت شناختی مکاشفه از منظر ابن عربی<sup>۱</sup> و ارزیابی آن
- ت- گفتار سوم: رهاورد باور به اعتبار مکاشفه عرفانی
۴. فصل چهارم: آسیب شناسی و معیارهای راستی آزمایی شهودات عرفانی در مکتب ابن عربی
- ا- گفتار اول: نقش عوامل پیشین در صحت مکاشفات از منظر ابن عربی و ارزیابی آن
- ب- گفتار دوم: معیارهای راستی آزمایی مکاشفات از دیدگاه ابن عربی و چگونگی ارزیابی آن
- ت- گفتار سوم: آسیب شناسی مکاشفات عرفانی از دیدگاه ابن عربی و بررسی آن<sup>۲</sup>

## ۱-۲. مفهوم شناسی

### ۱-۲-۱. تعریف عرفان:

عرفان در لغت به معنای شناخت و هم ریشه معرفت است و همانگونه که از تحلیل این واژه به دست می آید اساس عرفان بر نوعی معرفت و شناخت استوار است. شواهد نشان می دهد که تصوف و عرفان از منظر محی الدین بن عربی یک حقیقت بوده، و آن‌ها را به جای یکدیگر به کار می برد، برای مثال عارف را از دید صوفیه تعریف می نماید. وی در تعریف تصوف می نویسد:

«الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً و باطناً و هی مکارم الاخلاق و هی ان تعامل کل شیء بما یلیق به مما یحمده منک و لا تقدر علی هذا حتی تکون من اهل الیقظة»

1. و حجیت ذاتی و غیره مکاشفه

2. و شرائط و موانع حجیت آن و بحث زبان عرفانی



تصوف عمل به احکام شرعی ظاهری و باطنی است که همان مکارم اخلاق است و به معنای این است که در مواجهه با هر چیز چنان رفتار کنی که سزاوار آن است و تو را ستایش کنند، و انجام چنین امری از تو ممن نیست تا آنکه از اهل بیداری شوی»<sup>۱</sup>.

این شناخت هم به عنوان مقدمه مکاشفه و هم به عنوان نتیجه و حاصل مکاشفه قابل تبیین است. البته باید دانست که عرفان چنان ریشه در شریعت اسلام دارد که ابن عربی تصوف و عرفان را عمل به شریعت تعریف می‌کند. از همین تعریف می‌توان میزان پایبندی عرفان و به ویژه ابن عربی را به شرع دانست. ابن عربی نه تنها خود را ملزم به رعایت باطن شرع که همچنین خود را ملزم به رعایت ظاهر شرع می‌داند و اصولاً عرفان اسلامی ریشه در دین اسلام دارد و عرفانی که خود را مقید به ظواهر شرع نداند عرفان نیست. اما نقد تعریف فوق این است که به نظر می‌رسد که بعد علمی و نظری در تعریف لحاظ نشده، در حالی که بُعد نظری عرفان دسته کمی از بُعد عملی آن ندارد. البته می‌توان در توجیه مطلب، وقوف را اعم از وقوف علمی و عملی گرفت.

محی الدین عارف را نیز چنین تعریف می‌نماید:

«ان العارف عند الطائفة الصوفية هو من اشعر قلبه الهيبة و السكينة و عدم العلاقة الصارفة

عن شهود الحق تعالى، و اذا ذكر الله و استولى عليه الذكر يغيب عن الاكوان؛

عارف نزد جماعت صوفیه کسی است که قلب او همراه نوعی سکینه، هیبت و عدم تعلق به اموری که باعث بی توجهی از شهود خداوند است، می‌باشد. و هنگامی که به یاد خدا افتاده، تحت سلطان ذکری قرار گیرد از عالم ماده به عالم غیب روی می‌کند»<sup>۲</sup>.

کاشانی در تعریف عارف می‌نویسد:

«العارف من اشهده الله ذاته و صفاته و اسمائه و افعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهود؛

عارف کسی است که خدای متعال ذات، صفات، اسماء، و افعال خویش را به نحو

شهودی به او نشان می‌دهد، بنابراین معرفت حالتی است که به دنبال شهود می‌آید»<sup>۳</sup>.

1. محی الدین ابن عربی، همان، ج ۲ ص ۱۲۵

2. ابی المواهب عبدالوهاب بن احمد شعرانی، *اليواقیت والجواهر فی بیان عقائد الاکابر*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۸ هـ. ق. ص ۶۱

3. کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، *اصطلاحات الصوفیة*، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰ هـ ص ۱۰۴

آشتیانی از مجموع تعاریف ارائه شده تعریف جامعی عرضه نموده، می‌نویسد:

«مکاشف، کسی را گویند که بماوراء حجب اتصال پیدا نماید و به حسب باطن وجود خود، باطن وجود را که ما ورای عوالم وجود است شهود نماید؛ و سر اصل حقیقت وجود در او سرایت نماید، و حقائق را در حضرت علمیه و عالم اعیان ثابته شهود نماید، یعنی حقائق اشیاء را در عین حق به کشف تام ملاحظه نماید»<sup>۱</sup>.

به طور کلی عرفان به دو بخش عرفان نظری و عرفان عملی تقسیم می‌شود. فناری عرفان نظری را «علم الحقائق و المشاهدة و المكاشفة؛ علمی که به معارف حاصل از مشاهده و مکاشفه می‌پردازد» و عرفان عملی را «علم التصوف و السلوک؛ علمی که به آداب عملی سیر و سلوک می‌پردازد» تعریف می‌کند. وی از قول ابن عربی عرفان عملی را «علم منازل الآخرة؛ علم به راه‌ها و منازل آخرت» و عرفان عملی را «علم الله؛ علم رسیدن به خدا» تعریف نموده است.<sup>۲</sup>

عرفان نظری از سه عنصر و مولفه «روش، محتوا، تعبیر و ترجمه» تشکیل شده است. برخی معتقدند که مراد از روش، روش شهود قلبی یا روحی بوده، لذا مکاشفه نوعی معرفت و شناخت است لیکن نه از سنخ معرفت‌های حصولی که از راه مفاهیم به دست آمده باشد بلکه معرفتی حضوری و وجدانی است.<sup>۳</sup> اما همانطور که اشاره نمودیم و بعداً به تفصیل به آن خواهیم پرداخت، مکاشفه اعم از علم حضوری است و به صورت حصولی نیز قابل تحقق است. گر چه می‌توان در توجیه گفت بحث در مکاشفه مولفه عرفان نظری و نه مطلق مکاشفه، می‌باشد.

سؤال مهمی که مطرح می‌شود این است که ماهیت عرفان چیست؟ برخی معتقدند: ماهیت عرفان نظری از سنخ «معرفت، دانش و علم» و ماهیت عرفان عملی از «سنخ عمل و کارکرد» است و نفس شهود نیز از یک منظر از امور عملی است زیرا شهود محصول تلاش و کارکرد عارف در عرفان عملی است. لذا ایشان اندکی تعریف عرفان نظری را تغییر می‌دهد و می‌نویسد: می‌توان گفت معرفت حاصل از شهود عرفانی هر گاه به تعبیر و تفسیر کشیده شود عرفان نظری نامیده

1. سید جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ص ۶۲۱

2. مهدی بابایی، «عناصر و مولفه‌های عرفان نظری»، فصلنامه تخصصی معارف عقلی، ش ۴، زمستان ۱۳۸۵، ش چهارم ص ۶۰

3. مهدی بابایی، همان ص ۶۳

می‌شود، اما ماهیت و محتوای عرفان نظری آن است که در آن از وجود شناختی عرفانی و حق تعالی اسما و صفات افعال و تجلیات و مظاهرش بحث شود و روش وصول به معرفت عرفانی شهود و دریافت باطنی است.<sup>۱</sup>

اما برخی دیگر بیشتر به جنبه هستی‌شناسانه عرفان نظری توجه نموده‌اند و می‌نویسند:  
*«عرفان نظری مجموعه گزاره‌هایی وجود شناختی و نوعی مباحث هستی‌شناسانه مربوط به حقائق و واقعیات عمدتاً ما ورای طبیعی است.»*<sup>۲</sup>

به نظر می‌رسد همانطور که مشاهده می‌شود هر کدام از محققین به بعدی از عرفان نظری توجه نموده‌اند، در حالی که عرفان نظری دارای دو بُعد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه است. اما کدامیک از اقسام مکاشفه، بیشتر مورد نظر بحث معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد؟ در حقیقت آن بخش از عرفان که بیشتر مورد توجه این نوشتار است، تجربه عارفانه است. تجربه عارفانه،

*« اصطلاحی است ناظر به مراحل نهایی سلوک، که طی آنها مشهوداتی نصیب سالک می‌شود. تجربه عارفانه، تجربه ای شهودی است که برای عارف رخ می‌دهد و او از رهگذر آن حقائقی، به ویژه حقائق توحیدی را می‌یابد.»*<sup>۳</sup>

البته باید میان عرفان نظری و تجربه عارفانه تفاوت گذارد. عرفان نظری از طریق شهود حق یقینی و تجربه عارفانه فناپی و بالاتر از مرحله فنا که بقای بعد الفنا باشد با ارتباط مستقیم با این نوع حقائق ما ورای گزارش‌هایی می‌دهد، لیکن نفس این تجربه عارفانه عرفان نظری نیست. پشتوانه سخن عارفی که می‌نویسد من چنین حقائقی را دیدم همان تجربه نهایی و شهود حق یقینی است که از طریق آن به این گزاره‌ها رسیده است. پس از این تجربه و شهود آنچه گزارش می‌شود عرفان نظری است. تجربه عارفانه پشتوانه اصلی عرفان نظری است و وقتی این

- 
1. محمد مهدی گرجیان، «پژوهشی در فلسفه عرفان»، فصلنامه علمی پژوهشی قبسات، ش ۵۴، زمستان ۱۳۸۸، ص ۹
  2. سید یدالله یزدان پناه، «نسبت دین، عرفان و فلسفه»، فصلنامه تخصصی معارف عقلی، پیش شماره ۳، زمستان ۱۳۸۴، ص ۲۷
  3. مهدی بابایی، همان، ص ۶۲

علم شهودی به علم حصولی تبدیل شود و همراه با توصیف و تعبیر گردد عرفان نظری نامیده می‌شود.<sup>۱</sup> به بیان دیگر تا تجربه عارفانه به بیان نیاید و تبدیل به علم حصولی نشود علم عرفان نظری پدید نمی‌آید.

حاصل مطلب آنکه بین عرفان نظری و تجربه عارفانه تفاوت بوده و عمده مباحث مطرح شده در باب حجیت مکاشفه ناظر به تجربه عارفانه و نفس پدیده مکاشفه است هر چند عرفان نظری به بیان مباحث پیرامون همین پدیده می‌پردازد. موضوع این نوشته نیز بررسی جایگاه تجربه عارفانه و مطابقت آن با واقع و اسباب حجیت و لزوم سنجش آن با موازین است.

## ۱-۲-۲. معرفت:

برای آشنایی با معنای معرفت و حوزه های معرفت شناختی و معرفت بخشی مکاشفه لازم است ابتدا به تعریف آن بپردازیم. واژه معرفت در لغت عربی و فارسی تقریباً معنای مترادفی داشته و به معنای آگاهی شناخت و ادراک به کار می‌روند، اگر چه در واژه معرفت این نکته لحاظ شده است که به گونه ای تمایز میان معلوم از سایر معلوم ها به نحوی اخذ شده است. این واژه در اصطلاح تعاریف مختلفی شده، که آنچه در بحث معرفت شناسی بیشتر مورد نظر است مطلق آگاهی و ادراک اعم از تصور و تصدیق با واسطه یا بی واسطه (علم حضوری و حصولی) است که با واژه علم تفاوت چندانی ندارد.<sup>۲</sup>

اما برخی رابطه علم و معرفت را به گونه دیگری ترسیم می‌کنند و معتقدند که، معرفت فوق علم است و علم به منزله بذر مشاهده و معرفت است. علم به لحاظ غیبت معلوم و مشاهده بعد از فناء و اضمحلال رسوم علم و صورت، حاکی از واقع است، و معرفت از بوارق نور وجود و لواحق حقیقت حق است که بر قلب سالک متجلی می‌شود.<sup>۳</sup>

---

1. سید ید الله یزدان پناه، همان، ص ۲۷

2. محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناختی معاصر، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۵، ص ۴۳، ۴۸

3. سید جلال الدین آشتیانی، همان، ص ۶۲۲

به نظر می‌رسد که تعریف دوم ناظر به اصطلاح خاصی در تمایز علم و معرفت است،  
ولکن از منظر معرفت‌شناسی تمایز چندانی میان این دو واژه وجود ندارد.  
ابن عربی در تعریف علم می‌نویسد:

«ان العلم تحصیل القلب امراً ما، علی حد ما هو علیه ذلک فی نفسه، معدوما کان  
ذلک الامر او موجودا، فالعلم هو الصفة التي توجب التحصيل من القلب، و العالم  
هو القلب، و المعلوم هو ذلک الامر المحصل، و تصور حقيقة العلم عسير جدا؛  
علم به معنای تحصیل کردن قلب امری را است به گونه ای که آن شیء فی نفسه آنگونه است، خواه  
آن شیء موجود یا معدوم باشد. پس مراد از علم آن صفتی است که در قلب حاصل می‌شود، و عالم خود قلب  
و معلوم نیز آن امر محصل است»<sup>۱</sup>.

وی در جای دیگری می‌نویسد:

«فان قيل لك فما هو العلم؟ فقل درک المدرک علی ما هو علیه فی نفسه اذا كان درک غیر  
ممتنع، و اما ما یمتنع درک فالعلم به هو لا درک، كما قال الصديق: العجز عن درک الادراک  
ادراک، فجعل العلم بالله هو لا درک؛

اگر کسی بپرسد علم چیست بگو، ادراک آن شیء معلوم است آن گونه که فی نفسه  
هست البته اگر ممتنع نباشد، اما علم ممتنع، علم به عدم توان درک آن است، همانگونه  
که صدیق گفت: آگاهی از آنکه نمی‌توانی امری را درک کنی، خود نحوه ای از ادراک  
است، و لذا او علم را عبارت از عدم درک تعریف نمود»<sup>۲</sup>.

مراد محی الدین این است که ماهیت علم، همان درک حقیقت اشیاء است آن گونه که در  
واقع هستند. به عبارت دیگر عارف قصد انکشاف حقیقت را دارد، اما راه عارف برای این مقصود  
با راه حکیم متفاوت است، عارف بوسیله مکاشفه توان رسیدن به حقیقت اشیاء را دارد، اما حکیم  
تنها می‌تواند صورتی از آن واقع را تحصیل کند، و لذا علم او آسیب پذیر است. البته در باره  
آسیب پذیری مکاشفات مطالبی وجود دارد که در ادامه خواهد آمد.

---

1. محی الدین ابن عربی، همان، ج ۱ ص ۱۳۷

2. همان، ج ۱ ص ۱۳۸

صدر المتالهین نیز چنین تلقی از علم را تأیید می‌کند و حقیقت علم را یا به عنوان درک مدرک علی ما هو علیه و یا به نحو اتحاد عالم و معلوم می‌داند.<sup>۱</sup> فناری نیز روش اهل الله را همان روش انبیاء که فهم حقائق «علی ما هی علیه؛ آنگونه که در واقع هستند» است، بیان می‌کند.<sup>۲</sup>

در معرفت شناسی رایج غرب معرفت را باور صادق موجه تعریف می‌کند و آن را منحصر در قضایا و گزاره‌ها می‌داند.<sup>۳</sup> اما در معرفت شناسی معاصر اسلامی، معرفت را امری بدیهی می‌دانند که به تعریف نیاز ندارد گرچه آن را تعریف نموده‌اند، و همانطور که بیان شد آن را مقید به قسم خاصی نمی‌دانند و تمام اقسام معرفت را شامل می‌شود.

از میان قیود سه گانه تعریف معرفت از منظر غربی‌ها، «صدق» مهمترین مقوم معرفت در معرفت شناسی اسلامی است.<sup>۴</sup> از آنجا که در صدق و کذب حکایت فعلی در برابر حکایت شانی شرط است لذا مبحث صدق در قضایا مطرح می‌شود و شامل مفاهیم نمی‌شود، زیرا گرچه مفاهیم از واقع و نفس الامر بالفعل حکایت دارند، لکن به جای صدق و کذب قضایا، مطابقت و عدم مطابقت مفاهیم تصویری مطرح است. صدق و کذب قضایا شامل علم حضوری که در آن حکایتی مطرح نیست نیز نمی‌شود زیرا علم حضوری عین واقعیت است و خارج متصف به اوصاف ذهنی مثل صدق و کذب نمی‌شود. در حقیقت معنای مطابقت و عدم مطابقت در علم حضوری آن است که آیا علم خود واقع نما هست یا نه؟ از نکاتی که توجه به آن در بحث صدق ضروری است تمایز میان مبحث حقیقت صدق و معیار صدق (موجه سازی) است. تمایز این دو در حقیقت تمایز میان مقام ثبوت و اثبات است به این معنا که در مبحث حقیقت صدق بحث از ماهیت صدق و کذب در مفاهیم و قضایا است و در مبحث معیار بحث از معیاری برای تمایز میان صدق و کذب و حقیقت از خطا است. مهمترین نظریه در باب صدق نظریه مطابقت با واقع است.

در هر صورت اگرچه آنچه در مباحث معرفت شناسی مقصود است، مطلق معرفت است،

1. صدر المتالهین، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۴ ص ۳۸۷

2. محمد حسین نائیجی، ترجمه و شرح مصباح الانس، انتشارات آیت اشراق، چاپ اول، ۱۳۸۸، ج ۱ ص ۲۲۸

3. محمد حسین زاده، همان، ص ۴۷، ۵۱

4. همان، ص ۹۵

اما آنچه در این رساله مورد نظر است گونه ای خاص از معرفت شناسی می باشد که همان معرفت عرفانی یا معرفت ناظر به عرفان است. مراد از معرفت عرفانی، گونه ای از معرفت است که ناظر به مباحث عرفانی است و مطابقت معرفت با واقع را بر اساس روش مکاشفه دنبال می کند. در حوزه معرفت عرفانی نیز محور اصلی بحث، معرفت عرفانی حاصل از مکاشفه است و در کنار آن به بیان رابطه آن با سایر معارف هم سو مانند وحی، الهام، تجربه دینی خواهیم پرداخت.

### ۱-۲-۳. مکاشفه:

عرفا همواره مدعی وجود منبع مستقل معرفت شناختی به نام مکاشفه هستند. محی الدین نیز بارها از این واژه نام برده و عرفان نظری خود را بر پایه آن استوار نموده است. در این قسمت نظر به اهمیت واژه مکاشفه و موضوعیت آن در حوزه معرفت شناختی به تعریف و سپس برخی از تقسیم های آن می پردازیم.

ابن عربی در تعریف مکاشفه می نویسد:

« تحقیق الامانة بالفهم و تحقیق زیادة الحال و تحقیق الاشارة التي تعطیها المحاضرة؛

محقق کردن فهم و محقق کردن ازدیاد حال و محقق کردن اشاره ای است که مشاهده

به انسان می دهد»<sup>۱</sup>.

در حقیقت اگرچه وی در ابتدا وعده تعریف مکاشفه را می دهد اما در عوض وی به جای تعریف آن به بیان سه قسم مکاشفه می پردازد. شاید دلیل آن این باشد که عقیده محی الدین این بوده که با بیان اقسام، تعریف مکاشفه نیز روشن می شود. اما مراد وی از سه قسم مکاشفه چیست؟ مراد وی از امانت در فهم آن است که عارف مراد از تجلی را بفهمد. وی برای این منظور به حدیث «المجالس بالامانة» اشاره می کند، که شخص حق ندارد مطالبی را که در جلسه شنیده و فهمیده برای غیر اهل آن بازگو کند. در این نوع تجلی نیز عارف حق ندارد آن چه که خدا او را اهل آن دانسته به غیر بازگو نماید.

مراد از مکاشفه زیاده حال آن است که مکاشف حالتی را از شخصی مشاهده کند که بتواند

---

1. محی الدین ابن عربی، همان، ج ۲ ص ۱۲۸

عاقبت او را حدس بزند. برای مثال از سکون یا حرکت شخصی بفهمی که قصد او چیست و چه خواهد شد. لذا نقل شده عارفی از اینکه متابعت شرع می‌کند فهمید که محبوب خداست، زیرا خداوند فرموده:

«فاتبعونی یحببکم الله؛ بگو اگر خدا را دوست می‌دارید (که باید هم بدارید) باید مرا پیروی کنید تا خدا هم شما را دوست بدارد».<sup>۱</sup>

تحقیق اشاره (مکاشفه همراه با وجد) آن است که در مجلسی اشاره ای به عارف شود که سایر عرفای دیگر که در آن جلسه حاضرند و دارای مشارب دیگر هستند متوجه نشوند، یا هر کدام از آن اشاره فقط به اندازه وسع خود بفهمد.<sup>۲</sup> برخی مکاشفه را این گونه تعریف می‌کنند:

«بلوغ ما وراء الحجاب وجوداً؛

مکاشفه رسیدن به پس پرده از لحاظ وجودی است».<sup>۳</sup>

وی در توضیح این تعریف می‌نویسد: مقصود از مکاشفه در این باب احتراز از مکاشفه علمیه است. و همچنین از مکاشفه صوری احتراز می‌کند زیرا در عالم مثال اتفاق می‌افتد و اغلب موارد مانع سالک است، لذا اکثر ملل چنین مکاشفه‌هایی را دارا می‌باشند.<sup>۴</sup>

قیصری در تعریفی که به نظر بهترین تعاریف است، می‌نویسد:

«الكشف لغة رفع الحجاب و اصطلاحاً الاطلاع علی ما وراء الحجاب من المعانی الغیبیة و الامور الحقیقیة وجوداً او شهوداً»<sup>۵</sup>

مکاشفه در لغت به معنای رفع حجاب، و در اصطلاح عرفان به معنای اطلاع بر معانی غیبی و امور حقیقی است که در ماورای حجاب، به صورت وجودی (وجدان آنها در مقام حق یقین به گونه‌ای که مکاشف متحقق به حقیقت مکشوف شود) و یا شهودی)

1. آل عمران ۳۱

2. همان، ج ۲ ص ۴۸۶ و ۴۸۷

3. کمال الدین عبد الرزاق القاسانی، شرح منازل السائرین، انتشارات بیدار، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۱ ص ۵۱۰

4. همان، ص ۵۱۱

5. داود قیصری، شرح فصوص الحکم، التحقيق حسن حسن زاده الآملی، نشر بوستان کتاب، قم، چاپ دوم ۱۳۸۶، ج ۱ ص



رویت آنها در مقام عین الیقین) است».

مکاشفه و تجلی رابطه تنگاتنگی دارند. تجلی در عرفان در دو سطح قوس نزول و قوس صعود معنا می‌شود. تجلی در قوس نزول مربوط به مباحث اسماء و صفات و نظام تکوین و سایر مباحث وجود شناختی است. اما تجلی در قوس صعود مربوط به مباحث معرفت شناختی است. به این معنا که عارف در سیر و سلوک تجلیاتی از خدا می‌بیند و مکاشفاتی برای او صورت می‌گیرد و بحث ما در این نوشته در مورد همین قسم دوم است.

## ۱-۲-۴. مشاهده:

واژه دیگری که در کنار واژه مکاشفه و کشف به کار می‌رود واژه مشاهده و شهود است، لذا ضروری است که برای شناخت بهتر این پدیده به بررسی حقیقت آن پردازیم. این واژه در کلام خود ابن عربی نیز به چشم می‌خورد و خود به تعریف آن می‌پردازد. وی در باب دویست و نهم فتوحات بحث مستقلی پیرامون مفهوم مشاهده مطرح نموده و می‌نویسد:

«المشاهدة عند الطائفة روية الاشياء بدلائل التوحيد، و رويته في الاشياء، و حقيقتها اليقين من غير شك؛

«مشاهده نزد عرفا دیدن موجودات با دلایل توحید(از ممکنات به خدا رسیدن)، دیدن خدا در موجودات(به دریا بنگرم دریا تو بینم) و حقیقت آن یقین بدون هرگونه شک است(نتیجه مشاهده یقین است)»<sup>۱</sup>.  
ابن عربی در توضیح این مطلب می‌فرماید تعریف عرفا ناظر به سه قسم مشاهده است. قسم اول مشاهده خلق در حق است که احدیت هر موجودی دلیل بر احدیت خداوند است و این مفاد دیدن موجودات با دلایل توحید است. قسم دوم مشاهده حق در خلق است یعنی اینکه سالک وجه خداوند را در موجودات ببیند و اثر را از سبب آن نفی کند، و خداوند را علت واقعی موجودات بداند. قسم سوم آن است که خدا را بدون خلق ببیند و مشاهده به صورت تمثیل انجام نشود، و این یعنی یقین عاری از هر نوع شکی خواهد بود. معنای این سخن آن است که گاهی مشاهده کننده امری را در صورتی انکار می‌کند ولی همان مطلب را در صورت دیگر می‌

1. محی الدین ابن عربی، همان، ج ۲ ص ۴۸۴

پذیرد. 'ظاهرا اشاره وی به نفس رحمانی در قوس نزول است که این حقیقت واحده دارای صور مختلفی است و انسان ها گاهی با صورتی آشنایی بیشتری دارند و آن را می‌پذیرند، اما همان حقیقت را در صورت دیگر مورد انکار قرار می‌دهند. گویا ابن عربی این تقسیم را از غزالی در کتاب الاملاء فی اشکالات الاحیاء گرفته است.<sup>۱</sup>

در هر صورت این کلام ابن عربی بیشتر از تعریف مشاهده به بیان اقسام آن نزدیک است. تعریف مشاهده همان است که خواجه عبد الله انصاری بیان کرده است که:

«المشاهدة سقوط الحجاب بتا؛

مشاهده کنار رفتن جمیع پرده‌هاست»<sup>۲</sup>.

در اینجا مشاهده نوعی معنای سلبی شده است و معنای آن کنار رفتن پرده‌ها بیان شده است، اما از آن جایی که حجاب‌ها بیرون از مکاشف نیست لذا رفع حجب حالتی در مکاشف است. در حقیقت در این عبارت مشاهده مرتبه عالی مکاشفه دانسته شده است.

## ۱-۲-۵. تفاوت مکاشفه و مشاهده:

در کتب عرفانی دو واژه مکاشفه و مشاهده در کنار یکدیگر به کار می‌روند و همین امر باعث تفسیرهای مختلفی پیرامون معنای آنها شده است. اما تفاوت واژه مکاشفه با مشاهده در چیست؟ آیا این دو واژه ناظر به دو حقیقت هستند یا صرفا برای تفنن در عبارت یا بیان مراتب یک حقیقت به کار می‌روند؟ در کلام قدما و متأخرین نوعی اختلاف در بیان معنای مشاهده و مکاشفه دیده می‌شود که عدم توجه به آن باعث بروز مشکلاتی در بررسی ماهیت و ارزش آن می‌شود، لذا ضروری است به بیان تفاوت آن‌ها و بیان قول حق از منظر نویسندگان اشاره ای بنمائیم. همانطور که گذشت، ابن عربی در تعریف مشاهده می‌نویسد:

« روية الاشياء بدلائل التوحيد، و تكون ايضا روية الحق في الاشياء، و تكون ايضا حقيقة اليقين

1. همان

2. علی شیروانی، همان ص ۱۳۹

3. کمال الدین عبد الرزاق القاسانی، همان ص ۵۱۵

من غیر شک ، و هی تتلو المكاشفه و قد قبل تتلوها المكاشفه؛

مشاهده، نگاه کردن به موجودات به وسیله علامت‌های توحید، و همچنین به معنای نگاه کردن به خدا در موجودات، و همچنین مرتبه حق الیقین و علم بدون هیچ گونه شکی است، و مشاهده در پی (بعد) مکاشفه آمده، گفته شده که مکاشفه بعد از مشاهده محقق می‌شود»<sup>۱</sup>.

بنا بر همین تعریف، محی الدین مکاشفه را از جهاتی اشرف از مشاهده می‌داند، اول آنکه مکاشفه با قوای معنوی و مشاهده با قوای حسی صورت می‌گیرد. ثانیاً مکاشفه تلطیف کثیف و مشاهده تکثیف لطیف است. ثالثاً متعلق مکاشفه معانی است و متعلق مشاهده ذات است، و لذا مکاشفه در اسماء و مشاهده در مسمی است. رابعاً مکاشفه تفصیلی و مشاهده اجمالی است. در حقیقت باز گشت امور فوق به یک حقیقت است، و آن اینکه مشاهده طریق و مکاشفه غایت آن است. و تمایز بین امور فوق برای روشن شدن مطلب است.<sup>۲</sup>

مثال این مطلب آن است که اگر متحرکی را مشاهده نمودی، مکاشفه می‌گوید این متحرک، محرکی دارد و دنبال علت می‌گردد و لذا دو معلوم یعنی متحرک و محرک برای او حاصل می‌شود. اما وقتی با چشم متحرک را مشاهده کردی، تنها یک معلوم داری و آن متحرک است و علم به علت پیدا نمی‌کنی. وی در ادامه نتیجه می‌گیرد که اگر مشاهده خداوند با قوای حسی ممکن بود، مشاهده برتر از مکاشفه بود چون به ذات حق علم پیدا می‌شد، لکن مشاهده ذات خداوند محال است و لذا مکاشفه برتر از مشاهده است.<sup>۳</sup>

اما خواجه عبد الله انصاری نظر دیگری دارد و می‌نویسد: مشاهده دارای معنایی فوق مکاشفه است زیرا در مکاشفه، ولایت نعت و صفت است و لذا در هنگام مکاشفه مقداری از رسوم مکاشف باقی می‌ماند، اما در مشاهده، ولایت عین و ذات است و لذا در هنگام مشاهده هیچ رسمی از مکاشف باقی نمی‌ماند. کاشانی این مطلب را چنین توضیح می‌دهد که حرف خواجه

---

1. محی الدین ابن عربی، همان ، ج ۲ ص ۱۲۹

2. همان ، ج ۲ ص ۴۸۶

3. همان ، ج ۲ ص ۴۸۶

صرفاً در درجه اول و دوم مکاشفه صحیح است که در آن رسوم باقی می‌ماند بخلاف درجه سوم. وی ادامه می‌دهد مکاشفه از مقدمات مشاهده است زیرا گاهی مکاشفه همراه تلوین است و مکاشف در صفات خود فانی می‌شود و نه اینکه ذاتش با ذات احدیت فانی شود. اما در مشاهده حتماً صفات فانی می‌شود.<sup>۱</sup> وی همچنین می‌نویسد: غایت مکاشفه، مشاهده است.<sup>۲</sup>

عده دیگری بیانی در راستای خواجه و کاشانی داشته، بیان نموده‌اند که در مکاشفه، حجاب بین مکاشف و واقع صریح، به طور کلی مرتفع نمی‌گردد، ولی در مقام مشاهده، همه حجاب‌ها کنار می‌روند، بنا بر این مکاشفه از مقدمات مشاهده است. لذا مکاشفه را ولایة النعت و مشاهده را ولایة العین نامیده‌اند. وی در ادامه بیان می‌دارد که مشاهده نیز به نوبه خود، مقدمه معاینه است چون مشاهده ای که منجر به رفع جمیع حجب گردد به مرتبه معاینه می‌رسد.<sup>۳</sup>

برخی دیگر نیز با همین مطلب موافق هستند و معتقدند که مشاهده درجه‌ای ما فوق مکاشفه است. وی به تعریف کاشانی «المشاهدة سقوط الحجاب به و هی فوق المکاشفة» استناد کرده، می‌نویسد در مکاشفه اسما و صفات به علم حصولی کشف می‌شوند، و در مشاهده به عینیت و ذات و تحت لوای توحید ذاتی و در تحقق علم رابطه معلوم و عالم لازم است که نوع رابطه درجات کشف و یافته‌های عرفانی را معین می‌کند.<sup>۴</sup> صاحب کشف السلوک نیز معتقد است مکاشفه در مرتبه عین الیقین و مشاهده در مرتبه حق الیقین است.<sup>۵</sup>

برخی در این زمینه نظری داده‌اند که گویا قول سوم در این مساله محسوب می‌شود. از نظر ایشان مکاشفه دارای معنایی اعم از مشاهده است و بنا بر این قول، تمام موجودات و حتی اسما و صفات حجاب هستند. وی در جمع بین اقوال به این نتیجه می‌رسد که تفاوت اقوال ناشی از تفاوت درجات هر کدام است. شاهد آن هم این است که ابن عربی می‌نویسد مکاشفه از مشاهده

---

1. کمال الدین عبد الرزاق القاسانی، همان ص ۵۱۶

2. همان ص ۵۱۴

3. سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۶۲۲

4. محمد مهدی گرجیان، همان ص ۱۸

5. محمد علی التهانوی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، نشر مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶، ج ۲ ص ۱۷۸۵

برتر است مگر اینکه مشاهده به ذات حق ممکن باشد ولی مشاهده ذات حق ممکن نیست.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد قول حق این است که باید بین دو معنای عام و خاص مکاشفه تمایز گذارد. مکاشفه در معنای عام خود شامل جمیع اقسام مکاشفه می‌شود، اما در معنای خاص قسم خاصی از کشف است که به عنوان مقدمه مشاهده مطرح است.

در هر صورت مشاهده و مکاشفه به عنوان منبع واحدی مطرح بوده، تفاوت سطوح آنها باعث تعدد منبع نمی‌گردد. در این رساله تفاوت های ظریف میان مکاشفه و مشاهده مورد توجه نیست، بلکه در این رساله از الفاظ متعدد: کشف، مکاشفه، مشاهده، شهود، معرفت عرفانی معنای واحدی قصد می‌شود که همه را تحت عنوان عام مکاشفه به کار می‌بریم. لذا در این نوشته هر جا سایر الفاظ به کار گرفته شد همان معنای عام مقصود است و اگر معنای دیگر از این واژگان مقصود شده باشد به آن تصریح خواهد شد.

---

1. علی شیروانی، همان ص ۱۴۲، ۱۴۳

فصل دوم:

# مبادی و مبانی حجیت مکاشفه

در فصل گذشته به بیان مهمترین مفاهیم مورد بحث در این نوشتار پرداختیم. اکنون در این فصل به بیان اقسام مکاشفه و تمایز میان کشف صوری و معنوی و همچنین پاسخ به برخی شبهات پیرامون مکاشفه می پردازیم. در نهایت به بیان عالم مثال متصل و منفصل و نقش آنها در صحت مکاشفات خواهیم پرداخت.

## گفتار اول: اقسام مکاشفه از منظر ابن عربی و ارزیابی آن

### ۲-۱-۱. کشف صوری و معنوی

در ابتدای بحث به این نکته اشاره نمودیم که مکاشفه دارای تقسیمات مختلفی است که در این میان تقسیم آن به کشف صوری و معنوی معروف تر و از لحاظ مباحث معرفت شناسی مفیدتر است و لذا در اینجا به بررسی این تقسیم می‌پردازیم. این تقسیم ناظر به مراحل نفسانی عارف و قوای درگیر در مکاشفه و همچنین به لحاظ سطح مکاشفه و مراتب معرفتی حاصل در آن است.

قسم اول، کشف صوری است. مراد از کشف صوری، کشفی است که در عالم مثال از طریق حواس خمس (باطنی) صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر اگر در مکاشفه، معنا به وسیله قوه متخیله صورت پذیرد و در حس مشترک قرار گیرد و از طریق عالم مثال به عالم حواس پنجگانه برای سالک تمثل پیدا کند، کشف صوری است.<sup>۱</sup>

کشف صوری اگر چه می‌تواند در همه قوا صورت گیرد، اما معمولا در دو قوه باصره و سامعه بیشتر رخ می‌دهند. لذا این کشف گاهی از طریق مشاهده مانند رویت ارواح متجسد و همچنین عقول البته در مرحله نازله آن و به وسیله صور مثالی آن است. مراد از تجسد معنا، نزول معنا به عالم خیال و اتخاذ صورت مناسب برای خود است.<sup>۲</sup> البته صدر المتالهین به صراحت دیدگاه مشائین که معتقدند که این صورت متمثل، حقیقتی ندارد و مجرد صورت خیالی است که حقیقتی در خارج ندارد و صرف امر ذهنی است، را به شدت رد می‌کند<sup>۳</sup> و معتقد است که فرشته

1. محمد حسین نائیجی، همان، ج ۱ ص ۳۹۶

2. همان، ج ۱ ص ۴۲۱ و محی الدین ابن عربی، همان، ج ۱ ص ۸۹۴

3. صدر الدین محمد الشیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۷، ص ۲۵



دارای دو ذات است که یکی ذات حقیقی و دیگری ذات اضافی است و این صور مثالیه مرتبه نازله حقیقی فرشته را تشکیل می‌دهد.<sup>۱</sup> همچنین کشف صوری می‌تواند از طریق سماع مانند سماع وحی توسط نبی به صورت منظوم یا صدای زنگ و صدای زنبور صورت گیرد.

ابن عربی معتقد است که عرفا می‌توانند بوسیله کشف صوری بصری همه معقولات و محسوسات را درک نمایند. بلکه ایشان می‌توانند بوسیله هر قوه‌ای تمام مدرکات سایر قوا را نیز درک نمایند. در حقیقت خداوند روشی خلاف عادت مردم در ادراک علوم را به ایشان عطا فرموده است.<sup>۲</sup>

مکاشفه صوری بصری مراتبی دارد و در برخی از آنها حجاب بیشتری کنار می‌رود. ابتداء این مکاشفه در ارواح عالیه، عرش، کرسی و لوح محو و اثبات است، سپس به مرحله نفوس مجردة، لوح محفوظ، عقول و در نهایت آن مکاشفه اعیان ثابته است. مکاشفه صوری سماعی نیز مراتبی دارد که از سماع ملائکه ارضیه و سماویه شروع می‌شود، سپس به مکاشفه جبرئیل و در نهایت سماع مستقیم کلام خداوند است که در معراج برای پیامبر اسلام محقق شد.<sup>۳</sup>

این کشف همچنین می‌تواند از طریق استنشاق مانند استنشام نفحات الهیه که پیامبر فرمود: (ان لله فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها؛ بدرستیکه برای خداوند در ایام روزگار، نسیم‌هایی وجود دارد، آگاه باشید که خود را در معرض آن‌ها قرار دهید)<sup>۴</sup> و (انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن؛ من نفس حضرت رحمان را از جانب یمن می‌یابم)،<sup>۵</sup> و یا به نحو ملامسه که آن به وسیله اتصال بین دو نور یا بین دو جسد مثالی است چنانکه پیامبر فرمود: (فقال فیم یختصم الملاء الاعلی قلت لا ادری ای رب.. قال فوضع کفیه بین کتفی فوجدت بردها بین ثدیّ حتی تجلی لی ما فی السماوات و ما فی الارض؛ پروردگارم را در زیبا ترین صورت دیدم. پروردگار از من پرسید

1. همان، ج ۴، ص ۱۲۷

2. محی الدین ابن عربی، همان، ج ۱ ص ۲۷۷

3. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۳۱

4. علامه مجلسی، همان ج ۷۷ ص ۱۶۶

5. ابو حامد غزالی، احیاء علوم الدین، ناشر دار الکتب العربی، بیروت لبنان، بی تا، ج ۳، ص ۱۵۳

معنای تخاصم و نزاع موجودات ملکوت چیست؟ پس دو مرتبه پاسخ دادم: تو آگاه تری ای پروردگار من. پس خداوند کف دست خود را بین دو کتف من گذارد که خنکی آن را در میان دو سینه ام حس نمودم که همین امر باعث شد که همه امور مربوط به آسمان ها و زمین را دانستم،<sup>۱</sup> یا به وسیله ذوق و چشایی مانند کسی که در بیداری به او غذای مثالی بدهند که حاصل این چشیدن آگاهی بر معانی غیبی است، همانگونه که در حدیث شریف آمده «بینا اننا نائم شربت-یعنی اللبن- حتی انظر الی الری یجری فی ظفری<sup>۲</sup>؛ در عالم رویا دیدم که شیر می نوشم تا جایی که شیر در انگشتان من بیرون آمد»، تحقیق بپذیرد.

همه اقسام کشف صوری صرفاً در تجلیات اسمائی رخ می دهد، و تجلی ذاتی در کشف صوری ممکن نیست. البته گاهی این دو نوع کشف به همراه یکدیگر محقق می شوند و یا با کشف معنوی همراه می شوند که در این صورت کشف قوی تری به وجود می آید و می تواند احکام کشف معنوی را نیز به همراه داشته باشد.<sup>۳</sup>

کشف صوری ممکن است به حوادث دنیوی یا اخروی تعلق بگیرد. این چنین کشفی برای غیر عارف نیز امکان تحقق دارد. کشف صوری دنیوی بدون تهذیب نیز امری ممکن است. مانند مرتاض ها که برای مقاصد دنیوی ریاضت می کشند. اما کشف اخروی و معنوی بدون تهذیب نفس ممکن نیست. لذا باید گفت که راه عمومی برای همه حتماً مرتاض و کافر ممکن الحصول بوده، اطلاع از امور دنیوی برای راهب و مرتاض مهم است، اما راه خصوصی برای ایشان امکان تحقق نداشته، مشمول آیه «صم بکم عمی فهم لا یرجعون؛ کر و لال و کورند و از ضلالت باز نیایند»<sup>۴</sup> می شود. اما گرچه کشف اخروی برای عرفا امکان تحقق دارد، و لکن سالک چه کشف دنیوی و چه کشف اخروی را علامت کمال نمی داند و آن ها را استدراج از طرف خدا می داند، و عارف کامل

- 
1. أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشیبانی، مسند احمد، نشر موقع وزارة الأوقاف المصریة حدیث ۱۶۶۲۱، جزء ۲۷ ص ۱۷۱
  2. محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، نشر دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، ص ۶۵۴
  3. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۲۹
  4. بقره ۱۸

توجهی به این امور ندارد و همه را از خدا می‌داند. در این میان اگر کشف به امور اخروی تعلق بگیرد مورد تایید عرفان است. اکثر مکاشفات اخروی با اطلاع از معانی غیبیه همراه است و لذا دارای مرتبه یقین بالاتری است و با مکاشفه معنوی همراه است.<sup>۱</sup>

عالم مثال عالم مقدار و صورت بوده، بر دو قسم مثال متصل و منفصل است. عالم مثال متصل، عالمی قائم به نفس انسان و عالم مثال منفصل عالمی مستقل و برزخی میان عالم ماده و صورت است. سالک در ابتدا سلوک به عالم مثال متصل دست پیدا می‌کند و سپس به عالم مثال منفصل صعود می‌کند. مکاشفه صوری می‌تواند هم در خواب و هم بیداری رخ دهد.<sup>۲</sup> حداکثر مرتبه کشف صوری، عالم مثال است و عقول و اعیان ثابته شکل و مقدار ندارد و لذا متعلق کشف صوری واقع نمی‌شوند. لذا اینکه گفته می‌شود کشف صوری گاهی به عالم عقول و ما فوق آن تعلق پیدا می‌کند یعنی کشف صوری در امور اخروی معمولاً همراهش کشف معنوی است که در آن فهمیدن امور عقلی است. اما مکاشفه در مقام فوق عالم منفصل مانند عالم عقل زمانی صورت می‌گیرد که در کشف صورت وجود نداشته باشد، بلکه فرشته معنایی را در دل مکاشف القاء کند، یا حقیقت فرشته را بدون صورت و به گونه واقعی آن درک نماید.

از نظر گستردگی مصداقی، به نظر می‌رسد که غالب مکاشفات در صقع نفس و در عالم مثال متصل صورت می‌گیرد و انسان‌های نادری توان مکاشفه در مراحل ما فوق مانند مثال منفصل و عقل را داشته باشند. در حقیقت مکاشفه تجافی نیست و مکاشف آن چه را که می‌یابد در صقع وجودی خود می‌یابد.<sup>۳</sup>

استاد حسن زاده نیز برخی از مکاشفات خود را صرفاً در صقع نفس خود می‌دانند و معتقد است بسیاری از مکاشفات درونی و مربوط به صقع نفس است و نباید پنداشت که در خارج چیزی رخ داده، بلکه صرفاً نفس انسان متکامل شده و درجات جدید پیدا نموده است. لذا از نظر

---

1. همان، ج ۱ ص ۱۳۰

2. محمد حسین زاده، منابع معرفت (کاوشی در ژرفای معرفت شناسی)، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم ۱۳۸۶ ص ۱۸۴

3. محمد حسین نائیجی، همان، ج ۱ ص ۲۵۰

ایشان حتا احضار ارواح و مکاشفه آنها به این معنا نیست که چیزی از خارج را مشاهده نموده ای، بلکه نفس گسترش یافته است.<sup>۱</sup> بنابر این مکاشفه تجلیات نفس که معمولا در صقع نفس واقع می شوند مانند مکاشفه معروف مرحوم قاضی که روزی تجلی روح خود را در برابر خود دید که در دالان خانه به صورت ساکت ایستاده و در صورت خود خالی مشاهده نمود که در بیداری به آن توجه نداشته بود، به نظر می رسد که از نوع کشف صوری و مربوط به عالم مثال متصل است.<sup>۲</sup> البته این به این معنی نیست که مکاشفات در صقع نفس باطل هستند، بلکه می توانند صادق باشند و لکن اگر مکاشف گمان کند که این مکاشفه در خارج نفس و مثال منفصل رخ داده، اشتباه نموده است. لذا معنای اینکه مکاشفه ورود روحی از خارج می شود، این است که نفس او ارتقاء یافته و به مرتبه آن روح رسیده و لزوماً به این معنا نیست که روحی را در خارج مشاهده نموده است.

مکاشفه ارواح متجسده و ملائکه و جن، که در کلام محی الدین به آن اشاره شده مربوط به عالم مثال است. زیرا امور مجرد نمی توانند در عالم شهادت وارد شوند مگر اینکه ابتداء به عالم خیال در آیند و حس آن را در عالم خیال درک نمایند. بنا بر این تمثیل حضرت جبرئیل بر حضرت مریم در حضرت مثال صورت گرفت. همچنین دیدن علم به صورت شیر در خواب و تمثیل جبرئیل به صورت جوانی زیبا روی به نام دحیه کلبی نیز از موارد کشف مثالی است. زیرا عالم مثال همان تصور معانی در قالب حسی است.

محي الدین داستان عارفی که خلع روح کرد و در خیمه ای دیگر به صورت صاحب خیمه درآمد و به شاگرد خود دوا داد و سپس بازگشت، و همچنین داستان تمثیل حضرت جبرئیل در محضر پیامبر و سوال از حقیقت ایمان و اسلام و احسان برای تعلیم معارف دینی به مردم را، نمونه ای از مکاشفات عالم خیال منفصل ذکر نموده است.<sup>۳</sup>

1. حسن حسن زاده آملی، انسان در عرف عرفان، انتشارات سروش، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۹ ص ۵۲
2. سید محمد حسین حسینی طهرانی، رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب، انتشارات علامه طباطبایی، چاپ دوازدهم، مشهد، ۱۴۲۴، ص ۳۲
3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة)، ج ۳، ص ۴۳ و ۴۵

در نهایت باید متذکر شد که بین مکاشفات عالم مثال در قوس نزول و قوس صعود تفاوت وجود دارد. عالم مثال در قوس نزول از مظاهر اسم اول خداوند و نورانی است، اما عالم مثال در قوس صعود از مظاهر اسم آخر، گاهی ظلمانی و محصول اعمال و کردار انسان است. از آنجایی که در مکاشفات صوری قوس صعود اموری همچون اطلاع بر اسرار و اعمال انسان ها و اطلاع بر مغیبات وجود دارد، راه یابی به آن به خاطر حکمت الهی در حفظ اسرار مردم چنان نادر است که در حد محال است. شناخت مکاشفه در این دو سطح بر اساس میزان خاص حاکم بر آن مکاشفه بوده و نمی توان بر اساس صرف محتوای مکاشفه مورد تشخیص قرار گیرد. مراد از میزان خاص آن است که عارف پس از تکرار مکاشفات به چنان قدرتی می رسد که می تواند بر اساس تشخیص شخصی خویش با استفاده از تجربه و شواهد و قرائن، نوع مکاشفه را تشخیص دهد.

همچنین میان مکاشفات در عالم عقل در قوس نزول و صعود تفاوت وجود دارد. گرچه مکاشفات عالم عقول در هر دو مرحله نورانی هستند، اما قوس نزول از مظاهر اسم اول و قوس صعود از مظاهر اسم آخر است، و راه یابی به قوس نزول آسان و به قوس صعود دشوار است. تشخیص این مصادیق نیز بر اساس میزان خاص صورت می گیرد.

کشف معنوی عبارت از ظهور معانی غیبیه و حقائق مجرد از صور است. کشف معنوی اقسامی دارد که بر حسب استعداد سالک مختلف است. برخی از مراتب آن از این قرارند: اعلی مراتب کشف معنوی، مرتبه اخفی است. در این مرحله حقائق مکنون در عالم احدیت مشاهده می شوند و این قسم مختص حقیقت محمدیه و وارثان اوست.<sup>۱</sup> مرتبه دوم، مرتبه سر بوده و مکاشفه حقائق در این مرحله قابل اشاره یا بیان با کلمات نیست. مرتبه سوم، شهود روحی است که در آن حقائق و معانی بدون واسطه در مقام روح رخ می دهد و روح حقائق را بدون واسطه از خداوند دریافت می کند و به مراتب پائین تر انتقال می دهد.

مرتبه چهارم، مرتبه الهام است که حقائق و معانی در قلب شهود می شوند. در این مرحله اگر مورد مشاهده معنایی از معانی غیبی باشد آن را الهام، و اگر روحی از ارواح یا اعیان ثابته باشد

---

1. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی، منابع معرفت، ص ۱۸۶

مشاهده قلبیه گویند. مرتبه پنجم، مرحله نور قدسی است که در آن معانی و حقائق بر قوه عاقله ظهور می‌کند. مرتبه ششم، مرحله حدس است که ظهور معانی غیبیه و حقائق عینی مجرد از صورت در قوه مفکره بدون استفاده از تفکر و استدلال است.<sup>۱</sup> در این مرحله صورت حقائق راه ندارد و حاصل تجلی اسم علیم بوده و مراتبی دارد که اول آنها ظهور معانی در قوه مفکره است. تفاوت میان معانی و حقائق در اقسام کشف، مشابه تفاوت وجود و ماهیت، و یا جوهر و عرض است. به عبارت دیگر معنا بر حقیقت قائم است.

براستی رابطه بین اقسام کشف ها چگونه متصور است، و میزان معرفت بخشی هر کدام به چه میزان است و در کدامین یک از این اقسام نیازمند معیار و میزان هستیم؟ پاسخ این است که رابطه کشف ها به نحو «خوب، خوب تر، بد، بدتر» است. زیرا «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة؛ مردم معادنی همچون معادن طلا و نقره هستند»<sup>۲</sup>. لذا کشف ها در صحت و سقم و همینطور در درجه صحت و سقم یکسان نیستند.

مکاشفات برخی به صورت تبیینی بوده و حق و باطل مخلوط شده اند، و برخی به صورت تشکیکی، طولی یا عرضی بوده و ناشی از شدت و ضعف است. اگر چه در کشف تبیینی میزان لازم است، اما در کشف تشکیکی نیز برای عدم اشتباه سالک مبتدی به معیار نیاز است. به عبارت دیگر در جایی که تفاوت مکاشفات تشکیکی باشد نیز در جایی که توقف سالک در مرحله ناقص باعث اشتباه او و انکار مراتب فوق می‌شود نیز نیازمند معیار و میزان هستیم. برای تناقض در کلام عرفا می‌توان به ادعای سراب بودن موجود دوم، و حقیقت دانستن موجود دوم، و عینیت وحدت در عین کثرت حقیقی اشاره نمود.<sup>۳</sup>

در این میان هر چه مکاشفه در قوه بالاتری صورت بگیرد ارزش معرفت شناختی بیشتری دارد و لذا کشف معنوی با ارزش تر و معرفت بالاتر و دقیق تری اعطا می‌کند. البته اگر کشف

---

1. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۳۴، ۱۳۲

2. علامه مجلسی، همان، ج ۵۸، ص ۶۵

3. عبد الله جوادی آملی، عین نضاح، ج ۳، ص ۲۸۰

معنوی با کشف صوری همراه باشد کامل تر بوده و به همان میزان ارزش معرفت شناختی بیشتری دارد. قیصری نیز معتقد است که اصح کشف ها از آن کسی است که مزاج روحانی اش اقرب به اعتدال تام مانند ارواح انبیا و کامل اولیا و سپس کسانی که رابطه وجودی اقرب به ایشان دارند، می باشد.

## ۲-۱-۲. مکاشفه اعم و اخص

در اینجا باید بین دو نوع معنای مکاشفه تمایز قائل شویم، تا دچار خلط مبحث نشویم. یکی مکاشفه به معنای اعم است و دیگری مکاشفه خاص که همان مصطلح معروف و به معنای رفع حجاب است.

اگر مقصود ما از مکاشفه معنای اعم باشد و مراد ما از مکاشفه مفاد حدیث شریف «رب ارنا الاشياء كما هي؛ پرودگارا موجودات را همانگونه که در واقع هستند به من نشان بده» باشد باید گفت؛ که ما همواره در حال مکاشفه هستیم به شرط آنکه به حیث تعلقی و ربطی موجودات به خدا توجه داشته باشیم.<sup>۱</sup> به این معنا که اگر بدانیم این موجودات مشهود ما همگی وجود ربطی دارند و در وجود خود عین الربط به خدا هستند آنگاه مدرکات تمام قوای ما ادراک خداوند است و لذا صحیح است که بگوئیم ما همواره در حال مکاشفه هستیم. لذا صدرا می فرماید:

«فاذن قد انكشف ان مدرکات الخمس کمدركات سائر القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية التي هي المحبوب الاول و المقصود الكامل للانسان . فبعينه يشاهده و ينظر اليه لا على وجه يعتقده الاشاعرة، و باذنه يسمع كلامه، و بانفه يشم رائحة طيبة، و بجمیع ظاهر بدنه يلمس، لا على وجه يقوله المجسمة، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. فيدرك المحبوب الحقيقي بجمیع القوى و الجوارح مع تقدس ذاته عن الامكنة و الجهات و تجرد حقيقته عن المواد و الجسمانيات، و ما ذكرناه مما اطبق عليه اهل الكشف و الشهود الذين هم خلاصه عباد الله المعبود؛  
پس در این هنگام روشن شد که مدرکات حواس پنجگانه مانند مدرکات سایر قوای انسان، مظاهر هویت الهی هستند که محبوب اول و مقصود کامل انسان است. پس

1. سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۱۲۰

انسان با چشم خود به خدا می‌نگرد اما نه آنگونه که اشاعره می‌گویند، و با گوش کلام او را می‌شنود، و با بینی بوی رائحه طیبه را استشمام می‌کند، و با جمیع ظاهر بدنش لمس می‌کند، اما نه آنگونه که مجسمه معتقد است. پس محبوب حقیقی را با جمیع قوا و جوارح درک می‌کند با آنکه ذات خداوند از مکان و جهات مقدس است و حقیقت او از مواد و جسمانیات مجرد است. و این مطلبی که ما گفتیم را همه عرفا بر آن اتفاق دارند.<sup>۱</sup>

وی همچنین بیان می‌کند که هر کس هر چه را به هر نحوی ادراک کند، در حقیقت خداوند را ادراک کرده است، اگر چه این مطلب را جز خواص نمی‌فهمند. زیرا موجودات، وجود تعلقی و ربطی به خداوند دارند و لذا درک آنها بدون درک خدا ممکن نیست. وی به کلام غزالی هم استناد می‌کند که مدرکات همه قوای ظاهری و باطنی مظهر خدا هستند.<sup>۲</sup>

شاید بتوان گفت مکاشفه در معنای اول همیشه صادق است و خطا در آن راه ندارد، زیرا همانگونه که خواهد آمد از منظر ابن عربی مدرکات قوا همیشه صادق هستند و در آنها خلل راه ندارد. خطا فقط در مقام داوری و حاکم بودن عقل نسبت به مدرکات سایر قوا رخ می‌دهد. البته ممکن است کسی در تسمیه قسم اعم مکاشفه به مکاشفه تردید کند.

اما مکاشفه در معنای دوم به معنای خاصی از مکاشفه که همانا رفع حجاب از چشم و رویت حقائق و معانی صرفا با حواس باطنی یا موارد خاصی از مکاشفات قوه عقل و خیال را شامل می‌شود. این معنای مکاشفه است که محل چالش بوده و آسیب‌پذیری آن مورد بحث است و در ذیل به آن بیشتر می‌پردازیم.

برای مثال باید به مشاهده ارواح متجسد و رویت دحیه کلبی توسط تمامی اصحاب پیامبر و رویت جبرئیل توسط حضرت مریم و رویت نار توسط حضرت موسی به عنوان مکاشفه‌های به معنای اخص در قوه حس نام برد. بسیاری از مکاشفات صوری به وسیله قوای ظاهری صورت

---

1. صدر الدین محمد الشیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، ص ۱۱۸

2. صدر المتألهین، ایقاظ النائین، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، با مقدمه و تصحیح دکتر محسن مویدی، بی جا بی تا. ص ۶۷



می‌گیرد به طوریکه صدرا تصریح می‌کند که دیدن جبرئیل با حواس ظاهری نیز ممکن است و برای پیامبر و دیگران اتفاق افتاده است و این اتباع مشائین هستند که رویت حضرت جبرئیل را اختصاص به دیدن باطنی نموده اند.<sup>۱</sup>

همچنین می‌توان از مشاهده معنوی نور قدسی در قوه عقل، و مکاشفه معنوی حدسی در قوه مفکره یا متخیله است نام برد. بنابر این باید گفت علاوه بر مکاشفه اعم که در همه قوا رخ می‌دهد مکاشفه اخص نیز در تمامی قوا قابلیت ظهور دارد.

البته معنای دیگری از مکاشفه عام نیز قابل تصویر است و آن جایی است که مکاشفه در معنایی اعم از مکاشفه خاص، مشاهده و معاینه به کار رود و قسمی در برابر آنها لحاظ نشود، که در این معنا نیز باید گفت که مراد این نوشتار در حجیت مکاشفه، معنای عام کشف و شهود و نه قسم خاصی از آن است.

## ۲-۱-۳. اقسام معرفت در عرفان:

در قرآن کریم از سه مرحله یقین که عبارت اند از علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین، صحبت به میان آمده است. در آیه شریفه آمده است که «کلا لو تعلمون علم الیقین، لترون الجحیم، ثم لترونها عین الیقین؛ نه، باز تاکید می‌کنم که اگر به علم الیقین برسید، آن وقت دوزخ را خواهید دید، آن وقت به عین الیقینش مشاهده خواهید کرد»،<sup>۲</sup> «و انه لحق الیقین؛ و محققا حق الیقین است».<sup>۳</sup> عرفا سعی نموده‌اند که این بیان قرآنی را با انواع مکاشفات خود تطبیق داده، بیان داشته‌اند که معرفت مورد نظر عارف در عرفان نظری نیز به سه دسته تقسیم می‌شود. این تقسیم بر اساس میزان یقین حاصل از منابع معرفتی است. رابطه مکاشفه و یقین آن چنان تنگاتنگ است که برخی معتقد شده اند که مکاشفه از مراتب یقین است و بلکه خود یقین است چنان که در کلام عرفا آمده است: «الیقین هو الکشف؛ یقین همان کشف است». قیصری نیز معتقد است که مکاشفه در مراحل عین الیقین و حق الیقین

1. صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۷، ص ۲۵

2. تکاثر، ۵، ۷

3. حاقه، ۵۱

حاصل می‌شود، هر چند در مرتبه عین الیقین حقیقت را مشاهده می‌کند، و در مرتبه حق الیقین با آن متحد می‌شود.<sup>۱</sup> اکنون به بیان تعریف اقسام فوق و مصادیق آن می‌پردازیم.

## ۲-۱-۳-۱. علم الیقین

ابن عربی علم الیقین را چنین تعریف می‌کند:

« و هو ما اعطاه الدلیل الذی لا یقبل الدخّل و لا الشبهة؛

و آن چیزی است که دلیل اعطا می‌کند و جای شبهه و اشکال نداشته باشد».<sup>۲</sup>

مراد ابن عربی این است که علم الیقین مربوط به مکاشفه نشده، بلکه مربوط به استحکام و قوت دلیلی است که برای هر کسی می‌تواند حاصل شود، و باعث یقین صاحب دلیل شود. اما تعریف قیصری در ظاهر کمی تفاوت دارد و عبارت از «تصور امر علی ما هو علیه؛ تصور حقیقت آن گونه که در واقع هست» است.<sup>۳</sup> اما به نظر می‌رسد که مراد قیصری با تعریف نخست واحد است و هر دو به نوعی علم حصولی اشاره دارند.

ملاصدرا نیز تعریفی مشابه ارائه می‌کند، و علم الیقین را تصدیق به امور نظری کلی که از راه برهان بدست آمده اند می‌داند. وی به علم به وجود خورشید برای انسان نابینا مثال می‌زند.<sup>۴</sup> اما تفاوت عارف و حکیم در مراحل یقین در چیست؟ پاسخ این است که حکیم با واسطه حد وسط و استدلال که حجاب است معانی را می‌فهمد و یقین او در سطح علم الیقین است. اما عارف با قوه قدسی و بدون واسطه می‌فهمد، لذا حجاب ندارد و یقین او در سطح عین الیقین است. علاوه بر این در فکر و استدلال عقلی حد وسط هست، ولی در حدس و مکاشفه حد وسط نیست، و مرتبه بالای حدس را قوه قدسیه می‌نامند.

البته اگر چه عارف نیازمند حد وسط نیست و لکن گاهی خداوند بعد از شهود حد وسط را

---

1. مهدی بابایی، «عناصر و مولفه های عرفان نظری»، فصلنامه تخصصی معارف عقلی، ش چهارم ص ۶۵

2. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة)، ج ۲، ص ۵۶۰

3. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۷۰

4. صدر الدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۵۱۸

به قلب او القاء می‌کند تا بتواند حقائق مورد مکاشفه خود را به دیگران بفهماند. در مباحث فلسفی نهایت درجه معرفتی که حاصل می‌شود معرفت علم یقینی است در حالی که مقصود بالذات عارف معرفت حق یقینی است و مقدمه چنین معرفتی عمدتاً عین یقینی است.<sup>۱</sup>

براستی آیا علم یقین نیز نوعی مکاشفه و عرفان محسوب می‌شود، یا اینکه نوعی علم حصولی است و ربطی به عرفان ندارد و موطن آن در امثال مباحث فلسفی است؟ از کلام ابن عربی بر می‌آید که در عرفان نیز نوعی از علم یقین وجود دارد. <sup>۲</sup> استاد جوادی آملی و یزدان پناه نیز عرفان نظری را از نوع علم یقین می‌دانند.<sup>۳</sup> این سخن هر چند صحیح است اما به معنای آن نیست که مرتبه ای از مکاشفه نیز علم یقینی باشد، بلکه علم یقین در عرفان مربوط به مرتبه ای بعد از مکاشفه می‌شود.

برای روشن شدن مطلب، سزاوار است که به ذکر مصادیق علم یقین در کلام عرفا پردازیم. استاد جوادی آملی علم عرفان نظری را مصداق علم یقین دانسته اند.<sup>۴</sup> فناری قبول رسالت از روی معجزه و عقل، و همچنین یقین حاصل از کشف صوری از قبیل منامات صادقه و اخبار بر مغیبات و خوارق عادت را از این قسم می‌داند.<sup>۵</sup> بنا بر این می‌توان گفت که هر نوع یقین مستدلی که بر مبنای صحیحی استوار باشد را می‌توان از مصادیق علم یقین دانست.

مثال این قسم را می‌توان بنا بر ملاک فوق که یقین حاصل از اخبار بر مغیبات را از اقسام علم یقین دانسته است، یقین جوان از گفتار سیدی که از گناهان شب گذشته جوان خبر داد و او را امر به توبه نمود،<sup>۶</sup> می‌توان بر شمرد.

---

1. محمد مهدی گرجیان، همان ص ۱۴

2. محی الدین ابن عربی، همان ج ۲ ص ۶۱۷

3. عبد الله جوادی آملی، **عین نضاخ**، ج ۱، ص ۲۳۲ و سید ید الله یزدان پناه، «نسبت دین، عرفان و فلسفه»، **فصلنامه**

**تخصصی معارف عقلی**، پیش شماره ۳ ص ۲۷

4. عبد الله جوادی آملی، همان ج ۱ ص ۲۳۲

5. محمد حسین نائیجی، همان، ج ۱ ص ۵۷۳

6. سید محمد حسین حسینی طهرانی، همان ص ۸۹

## ۲-۱-۳-۲. عین الیقین

در کلام عرفا در بیشتر موارد از دو نوع یقین دیگر به نام های عین الیقین و حق الیقین سخن گفته شده است. ابن عربی در تعریف عین الیقین می نویسد:

«ما اعطته المشاهدة و الكشف ابتدا و بعد علم الیقین؛

آن چیزی که مشاهده و کشف در آغاز و بعد از علم الیقین اعطا می کند»<sup>۱</sup>

بنا بر این عین الیقین یقینی است که بر اثر مکاشفه حاصل می شود و به درجه حق الیقین نرسد، اطلاق می شود. قیصری در تعریف عین الیقین می نویسد:

«عین الیقین شهود حقیقت آن گونه که هست، می باشد»<sup>۲</sup>

براستی مصداق عین الیقین کجاست؟ فناری مصداق آن را در حالت کشف و وصول به حقیقت اشیاء همانگونه که در واقع هستند، و پاره کردن حجاب علم و دیدن خود اشیاء عینا و بدون صورت واسطه می داند، که جز با کشف حاصل نمی شود.<sup>۳</sup>

برای مرتبه عین الیقین می توان به داستان حارثه بن مالک اشاره کرد که گفت: من به یقین رسیدم و وقتی پیامبر از علامت یقین او پرسید گفت علامت آن است که صدای جهنم و اهل جهنم را می شنوم و می توانم اهل بهشت و جهنم را نشان دهم، که مورد تأیید پیامبر قرار گرفت.<sup>۴</sup>

## ۲-۱-۳-۳. حق الیقین

بالاترین درجه یقین، مکاشفه حق الیقینی است که ابن عربی در تعریف آن می نویسد:

«ما حصل من العلم بالعلة و لكن بعد عین الیقین؛

---

1. محی الدین ابن عربی، همان ج ۲ ص ۱۲۹

2. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۷۰

3. محمد حسین نائجی، همان، ج ۱ ص ۵۷۴

4. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، انتشارات دار الکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۳،

ج ۲، ص ۵۴

آن چیزی که از علم به علت حاصل شده، لکن مرتبه آن بعد از عین الیقین است»<sup>۱</sup>.

مراد محی الدین از تعریف فوق چیست؟ اگر مراد وی این باشد که صرف مکاشفه و پی بردن به علت آن را می‌توان حق الیقین نامید، که این معنا با مراد متاخرین از حق الیقین متفاوت خواهد بود و درجه نازلی را شامل می‌شود. اما اگر مراد حق الیقین به معنای متحقق شدن سالک به مراتب هستی و یکی شدن حقیقی عالم و معلوم باشد، آنگاه تعریف وی با مراد متاخرین یکسان خواهند بود. ظاهر کلام محی الدین و مثالی که وی برای حق الیقین می‌زند با معنای اول سازگار تر است و لذا سخنی قابل خدشه خواهد بود.

در حقیقت بیان وی شبیه کسانی است که تفاوت سه مرتبه یقین را در این می‌دانند که علم الیقین چیزی است که از فکر و نظر حاصل می‌شود، عین الیقین آن چیزی است که با مشاهده و عیان دیده می‌شود، و حق الیقین چیزی است که از مشاهده و علم با هم حاصل می‌شود. مثال ایشان نیز در مرحله اول مانند علم به وجود آب در دریا، دوم مانند دیدن آب دریا از نزدیک، سوم مانند شنا کردن در دریا مانند مشاهده کردن خدا و متحد شدن با آن است.<sup>۲</sup> مگر اینکه در توجیه سخن ابن عربی بگوئیم که وقتی علم با مشاهده همراه می‌شود که مکاشف متحقق به مقام اسماء و صفات و مراتب هستی شود، که در حقیقت تعریف او نیز به تعریف مورد نظر ما نزدیک می‌شود. در حقیقت در این تفسیر بیشتر از سخن تحقق عارف به مراتب عالم، سخن از همراهی علم و مشاهده است.

ابن عربی نیز برای سه مرحله یقین مثال می‌زند و می‌نویسد همه ما علم یقینی داریم که در عالم خانه ای به نام کعبه وجود دارد و در شهری به نام مکه قرار دارد. پس ما علم داریم وقتی این علم استقرار پیدا نمود به این استقرار یقین می‌گویند و علم الیقین حاصل می‌شود. سپس انسان به مکه می‌رود و آن خانه را با چشم محسوس می‌بیند پس با عین در نفس کیفیت آن مستقر می‌شود و چیزی که قبلاً علم الیقین بود ولی ذوق نداشت را می‌بیند و عین الیقین می‌شود. سپس خداوند

1. محی الدین ابن عربی، همان ج ۲ ص ۱۲۹

2. جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، نشر الشركة العالمیه للکتاب، بیروت، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۸۹

چشم بصیرت او را باز می‌کند و به او می‌فهماند که این بیت از سایر اماکن متمایز است و به خدا نسبت داده شده و مردم آنرا طواف می‌کنند. اگر این را خداوند به او اعلام کرد نه این که خود او با نظر و اجتهاد بفهمد حق الیقین می‌شود.<sup>۱</sup>

صدرالمتالهین پس از بیان تعریف خویش از حق الیقین به اتحاد نفس با عقل مفارقی که کل المعقولات است، می‌نویسد این مرتبه مثال محسوسی ندارد زیرا اتحاد بین دو شیء مادی امکان پذیر نیست.<sup>۲</sup> اما به نظر می‌رسد تعریفی که صدرالمتالهین از مراتب سه گانه یقین می‌دهد، بیشتر در فضای فلسفی است و مناسب فضای عرفانی نیست. زیرا ادراک معقولات با شهود عقول و معقولات متفاوت است، همچنین اتحاد با عقل فعال با فناى کلی انسان و نابودی رسم و اسم عارف متفاوت است.

اما ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که ظاهر کلام سید حیدر آملی آن است که مراد وی از مرتبه عین الیقین و حق الیقین از دو تعریف اول متمایز بوده و مطلب سومى را القاء می‌کند. وی نه تنها مکاشفه همراه با علم و همچنین نه صرف تحقق علمی و کشفی به مقامات، بلکه تحقق حقیقی و واقعی به مراتب هستی را مرتبه حق الیقین می‌داند. وی در ذیل کلام قیصری در معنای ولی و مسافر بیان می‌کند که؛ مسافر کسی است که واقعا به مراتب هستی متحقق شود و مانند حضرت علی ع بتواند ادعا کند که «انا العرش و انا الكرسي؛ من عرش و کرسی هستم»<sup>۳</sup>. حضرت علی نفرمود من عرش و کرسی را می‌بینم بلکه فرمود من عرش و کرسی هستم. این اتحاد مکاشف با مشهود است. ظاهر کلام قیصری نیز موید همین مطلب است و لذا می‌نویسد:

«و حق الیقین بالفناء فی الحق و البقاء به علما و شهودا و حالا، لا علما فقط. و لا نهاية لکمال

الولاية فمراتب الاولياء غير متناهية؛

حق الیقین فناى در حضرت حق و بقاء به او از لحاظ علم، شهود و حال، و نه از لحاظ

1. محی الدین ابن عربی، همان ج ۲ ص ۵۶۰

2. صدر الدین محمد الشیرازی، همان ج ۳ ص ۵۱۸

3. میرزا حبیب الله هاشمی خوئی، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، مترجم حسن حسن زاده آملی، ج ۱۹ ص ۳۲۴

علم فقط می‌باشد. و مقام ولایت نهایی ندارد، پس مراتب اولیاء نامتناهی است»<sup>۱</sup>.  
که به نظر می‌رسد که مراد او نیز از حق یقین متحقق شدن به مقام اسماء و صفات است.  
سید حیدر آملی در ذیل کلام قیصری و مقام حق یقین می‌نویسد:  
«و فی اعتقادی، و اعرف انه لایکون خلاف الواقع، بان أقل أقل وزیر من وزراء المهدی یكون اعلى مرتبة من  
الشیخ و امثاله بمراتب کثیرة؛

به اعتقاد من، و مطمئن هستم که واقع نیز همین است، که کمترین وزیر از وزرای حضرت مهدی ع،  
از جناب محی الدین و امثال او به مراتب بالاتر است»<sup>۲</sup>.

در حقیقت محی الدین که خود را صاحب بالاترین مراتب حق یقین می‌داند از منظر سید  
حیدر نمی‌تواند خود را به واقع داخل مقام ولایت و در مرتبه حق یقین بداند زیرا صرف عین  
یقین و شهود برای صدق عنوان مسافر کافی نیست. مسافر کسی است که بتواند در متن هستی  
برود و خود را متحقق به آن کند و مانند حضرت علی علیه السلام بفرماید «انا العرش و انا  
الکرسی؛ من عرش و کرسی هستم»<sup>۳</sup>. لذا حکیم و حتی عارف غیر از مسافر است. مسافر کسی است  
که علاوه بر سیر در علم، سیر در معلوم کند. نه علم یقین و نه عین یقین برای صدق مسافر  
کافی نیست. حتی حارثه که بهشت و جهنم را دید،<sup>۴</sup> نگفت من عرشم و من کرسی هستم، ولی  
حضرت علی (ع) آن را فرمود، و این حق یقین است. علم و شهود هر دو حجاب اند. مسافر باید  
فانی شود. بنابر این بین عارف و ولی فرق است.

اگر چه می‌توان سه نظریه فوق را به یکدیگر برگرداند و لکن انصاف این است که ظاهر  
کلام ایشان این نوع جمع را نمی‌پسندد.

برخی از فلاسفه نیز معتقدند که گرچه عین یقین و حق یقین کامل تر و برتر از برهان  
است، و لکن اختصاص به انبیاء و اولیاء علیهم السلام دارد و برای دیگران مشکل یا محال است.

1. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۷۰

2. سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۴۴

3. میرزا حبیب الله هاشمی خوئی، همان ج ۱۹ ص ۳۲۴

4. محمد بن یعقوب کلینی، همان، ج ۲ ص ۵۴

اما مرحوم آشتیانی معتقدند که این مقامات برای غیر ایشان نیز امکان وقوع دارد و شاهد آن هم معارفی است که در کتب عرفا نقل شده که بسیار برتر از براهین در کتب فلاسفه است.<sup>۱</sup> البته بدیهی است که در هر عین الیقین و حق الیقینی، نوعی ولایت وجود دارد و هیچیک از آن دو بدون ولایت میسر نیست.

برخی تمایز در بیان تمایز عین الیقین و حق الیقین می نویسند:

«و حقيقة عين اليقين هو ما اعطته المشاهدة والكشف، و حقيقة حق اليقين هو كل ما حصل في القلب من العلم

بباطن ذلك الامر المشهود؛

و ماهیت مرتبه عین الیقین آن چیزی است که مکاشفه عطا می کند، و حقیقت حق الیقین هر چیزی

است که در قلب درباره باطن آن مکاشفه حاصل می شود».<sup>۲</sup>

از منظر وی علم الیقین همچون علم به وجود خانه کعبه و عین الیقین مشاهده آن و حق

الیقین مانند این است که خدا عین بصیرت او را فتح کند تا بداند چرا خدا این بیت را به خود

نسبت داد و از سایر بیوت متمایز ساخت.<sup>۳</sup> به نظر می رسد اگر حق الیقین در همین حد و مشابه

تعریف ابن عربی باشد برای غیر انبیاء نیز ممکن است. اما اگر حق الیقین متصف شدن به صفات

الهی و رسیدن به مقام عرش و کرسی باشد برای غیر معصومین ممکن نیست. زیرا پیامبر اکرم و

معصومین تجلی حقیقت محمدیه علیهم السلام هستند و جایگاه آن حقیقت در صقع ربوبی است

و همه مخلوقات در ظل آن موجود می شوند، لذا صاحبان این مقام می توانند خود را به صورت

حقیقی متصف به مقام اسمائی و صفاتی و مراتب هستی کنند، اما سایر مخلوقات در ظل وجود

ایشان قرار دارند و مگر به عنوان ظلی و تبعی نمی توانند خود را به این مقام متصف نمایند.

حقیقت آن است که نمی توان برای تشخیص معنای حق الیقین از منظر ابن عربی به

تعاریف وی بسنده نمود، بلکه باید به مطالب عالی وی در بحث فناء، بقاء بعد از فناء و تجلی

ذاتی رجوع نمود که اوج عرفان را آشکار می سازد و با تعریف سید حیدر قرابت دارد.

1. سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۴۷

2. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۳۶۴

3. همان ص ۳۶۵



اما مصداق حق یقین چیست؟ پاسخ این است که مصداق حق یقین بر اساس نوع تعریف حق یقین متفاوت خواهد بود. فناری مصداق آن را تجلی ذاتی خداوند و فنای عبد و تحقق او به اسماء الهی می‌داند.<sup>۱</sup> این مطلب با تعریف دوم مناسب تر به نظر می‌رسد، بنابر این مراحل والای حق یقین برای کمتر کسی امکان وقوع دارد. اما شاید مکاشفه شیخ عبد الکریم جیلی که خود را با عالم و موجودات متحد دید و حضور همه آنها را حس نمود، بتواند نمونه ای نازل از مقام حق یقین شمرده شود.<sup>۲</sup> برخی هم معتقدند که عین یقین در کشف روحی، خفی و تجلی صفاتی، و حق یقین در تجلی ذاتی محقق می‌شود که متعلق آن خداوند است و تحقق در غیر حضرت حق را مجازا حق یقین می‌نامند.<sup>۳</sup>

مراحل سه گانه یقین دارای ویژگی هایی است که قابل توجه است. از ویژگی های عین یقین و حق یقین این است که در آنها سهو و نسیان و تشکیک (شک و شبهه) راه ندارد و علمی شهودی و حقیقی است که در باطن ذات عالم وجود دارد. البته این دو نوع علم، مرتبه علم یقین را نفی نمی‌کنند زیرا یقین امری مقول به تشکیکی است که دارای مراتبی است که علم یقین مرتبه نازله آن است. البته علم یقین می‌تواند از مقدمات رسیدن به عین یقین و حق یقین قرار بگیرد اما راه منحصر در این نیست و برخی از اهل کشف از علم برهانی اعراض نموده اند تا به مراتب بالا نائل شوند.<sup>۴</sup> شاید بتوان اکثر مکاشفات پیامبر را از این قسم دانست. خصوصا دریافت قرآن نیز گویا در مکاشفه حق یقینی صورت گرفته است.

براستی آیا عین یقین و حق یقین از مراتب علم حضوری یا حصولی بوده، یا مرتبه ای مستقل به نام مرتبه شهودی دارند؟ از آنجا که تقسیم علم به حضوری و حصولی حصر عقلی است، علمی خارج از آنها متصور نیست. اما آیا این دو علم حضوری شمرده می‌شوند؟ از برخی

---

1. محمد حسین نائجی، همان ج ۱ ص ۵۷۴

2. سید محمد حسین حسینی طهرانی، همان ص ۳۹

3. محمد علی التهاونی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، ص ۱۸۱۴

4. سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۵۳

عبارات چنین به نظر می‌رسد که هم عین یقین و هم حق یقین از مراتب علم حضوری است،<sup>۱</sup> گرچه از برخی عبارات دیگر بر می‌آید که آنچه علم حضوری است، حق یقین است.<sup>۲</sup> تفصیل این مطلب به صورت مفصل خواهد آمد، اما آنچه به صورت اجمال می‌توان گفت آن است که مکاشفه در تمام قوا جاری است و لذا مکاشفه عین یقین می‌تواند به صورت حضوری یا حصولی تحقق یابد، اما مرتبه حق یقین از نوع علم حضوری است. اما بنا بر تعریف ابن عربی که حق یقین را مشاهده همراه با علم به علت می‌داند ممکن است کسی مدعی شود که علم حصولی نیز در حق یقین ممکن است.

## ۲-۱-۴. مراحل یقین، تجلی و اسفار اربعه

از آنجایی که میان مبحث مراحل یقین با مباحث تجلیات الهی و فتوح و همچنین اسفار اربعه روحانی رابطه مستقیمی برقرار است لازم است به ذکر مباحث فوق بپردازیم. مراد از تجلی، ظهور حضرت حق بر دیده دل پاک سالک است.<sup>۳</sup> مراد از تجلی آثاری آن است که حضرت حق را به صورت جسمانیات که عالم شهادت است از بسایط علوی و سفلی و مرکبات به هر صورت که باشد ببیند و در حین رویت جزم داند که حضرت حق است. مراد از تجلی فعلی آن است که حضرت حق به صفتی از صفات فعلی که صفات ربوبیت اند متجلی شود. مراد از تجلی صفاتی، تجلی است که حضرت حق به صفات سببه ذاتیه که حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام است تجلی نماید. تجلی ذاتی به معنای آن است که سالک به طور کلی فانی شود و علم و شعور و ادراک مطلق نماند.<sup>۴</sup> البته هر سه قسم تجلیات فوق، در قوس صعود برای سالک صورت می‌گیرند.

اما اقسام سه گانه یقین با چه نوع تجلی الهی حاصل می‌شوند؟ از منظر فناری علم یقین

---

۱. همان ص ۵۲

۲. سید یدالله یزدان پناه، فصلنامه تخصصی معارف عقلی، پیش شماره ۳ ص ۲۷

۳. محمد حسین نائیجی، همان ج ۱ ص ۴۲۶

۴. همان، ج ۱ ص ۴۲۲ و سید محمد حسین حسینی طهرانی، همان ص ۱۳۷

با نور تجلی آثاری، و عین یقین با تجلی صفاتی (اسمائی)<sup>۱</sup> و حق یقین با تجلی ذاتی<sup>۲</sup> صورت می‌گیرد. به نظر می‌رسد که مراد از تجلی آثاری در اینجا همان تجلی فعلی باشد، هر چند که برخی از عرفا آن را قسم چهارم تجلی دانسته اند.

اما منشا مراتب سه گانه تجلی در کجاست؟ در حقیقت منشا تجلی ذاتی ذات خداوند در مقام احدیت، و تجلی صفاتی از حضرت اسماء، و تجلی افعالی از ناحیه صفات فعلی خداوند است. البته همه تجلیات، به نحوی تجلیات اسمائی و از ناحیه اسماء الهی است زیرا ذات خدا بر کسی آشکار نیست، اما در تجلی ذاتی ذات به صورت غیر متعین و بدون اعتبار صفت خاصی است، در حالیکه در اسمائی و صفاتی به نحو متعین و با لحاظ صفت خاصی صورت می‌گیرد.<sup>۳</sup>

با توجه به این رابطه بین تجلیات و فتوح روشن می‌شود. مراد از فتح معارف و مکاشفه‌هایی است که از سوی خدا بر بنده گشوده شود.<sup>۴</sup> فناری بیان می‌کند که فتوح در قبال تجلی هستند، به این معنا که در تجلی فعلی فتح قریب، و در تجلی صفاتی فتح مبین، و در تجلی ذاتی فتح مطلق برای سالک رخ خواهد داد. در حقیقت تجلی از جانب خدا و فتح از جانب عبد صورت می‌گیرد.<sup>۵</sup> نزدیکترین مقام به تجلی ذاتی، ابتدا قرب فرائض، و سپس جمع بین قرب فرائض و نوافل، و سپس فنای از هر دو است.<sup>۶</sup>

براستی رابطه میان اسفار اربعه روحانی با مراحل سه گانه یقین چگونه است؟ در بیان این مطلب باید گفت که در عرفان از چهار سفر و سه یقین صحبت به میان آمده است. سفر در مصطلح عرفانی به معنای رفتن به موطن اصلی (خدا) و طولی بوده، عرضی نیست.

در فضای فلسفی سفر اول سفر از کثرت به وحدت بوده و لذا در سفر اول شروع حرکت

---

1. محمد حسین نانیجی، ج ۱ ص ۴۳۴

2. همان، ص ۵۷۶

3. همان، ص ۶۲۰

4. همان، ص ۳۸۵

5. همان، ص ۴۳۱

6. همان، ص ۴۲۳

از سوی انسان است و به اصطلاح «بالحق» نیست. چرا تمام سفرهای بعدی با حق است؟ چون عارف در پایان سفر اول به حق می‌رسد، لذا «من الخلق الی الحق» است. پس از این سفر به بعد همواره حق همراه اوست. سفر دوم الهیات بالمعنی الاخص و مرحله اسماء و صفات خداست. سفر سوم «من الحق الی الخلق بالحق» و به معنای تبیین جهان بر اساس اسماء خدا است. برای مثال به دلیل علیم و حکیم بودن خداوند، نظام احسن است. سفر چهارم کار انبیاء و به معنای به جا آوردن حق تمام مراتب و سفرهای قبل است.<sup>۱</sup> برای آغاز این سفر و شروع این سفر باید دانست که این سفر دو طریق مطمئن و قابل قبول دارد که عبارت از علم حصولی (فلسفه) و شهود است. اما در فضای عرفانی مطلب رنگ دیگری را به خود می‌گیرد و سفر صرفاً علم به اسماء و صفات و تبیین آنها نیست، بلکه مکاشفه به صورت شهودی می‌تواند اسماء و صفات خدا را ببیند و خود را به آنها به صورت حقیقی متحقق کند. بنا براین در عرفان سفر اول سلوک سالک به سوی خدا به وسیله روش عملی و علمی، و سفر دوم آشنایی شهودی با اسماء و صفات خداوند، و در سفر سوم مشاهده اسماء خدا و همچنین مشاهده ممکنات در رابطه تعلق و فقری با اسماء و صفات خداوند، و در سفر چهارم تکمیل خلق است.

سفر اول علم الیقینی بوده و حاصل آن علم حصولی است، چرا که علم به حقیقت پیدا می‌کند. سفر دوم عین الیقینی بوده و سالک حقائق را به جای استدلال مشاهده می‌کند و حقیقت را در آینه می‌بیند. برخی معتقدند که سالک در سفر دوم به اعیان ثابت و حقائق دست پیدا می‌نماید.<sup>۲</sup> سفر سوم به نحو حق الیقینی بوده و نه فقط مشاهده می‌کند بلکه خودش به حق متحقق می‌شود. یعنی می‌بیند که خود مظهر اسما الهی است. در خویشتن خویش می‌بیند. در حقیقت سه سفر اول استکمال خود و در سفر چهارم تکمیل غیر و دیگران است. ابن عربی در باب شرایط قطبی که می‌تواند سفر چهارم را شروع کند، می‌نویسد:

«یشاهد جمیع ما یرید ان یدخل فی الوجود من الافراد الانسانیة الی یوم القیامة. و بذلک

1. صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۱۳، ۱۹

2. محمد حسین نائیجی، همان ج ۱ ص ۳۹۵

الشهود ايضا لا يستحق المقام حتى يعلم مراتبهم ايضا؛

آنکه همه افراد انسانی که قرار است تا قیامت به وجود بیایند را مشاهده کند، و این شهود نیز کافی نیست تا زمانی که مراتب تمام آن انسان ها را نیز بدانند.

قیصری معتقد است که انسان در سفر ثالث به مقام حق الیقین رسیده،<sup>۱</sup> و مقام ولایت در پایان سفر اول حاصل می‌شود. برای رسیدن به این مقام علم الیقین و همینطور عین الیقین کافی نیست. بلکه باید قیود و سترها کنار رود و به مراتب بالا برسد و به مقام حق الیقین نائل شود که موجب فناء شاهد در مشهود و محو عابد در معبود شود. وی در انتها متذکر می‌شود که ذکر این مطلب از آن جا لازم بود که سالک غیر واصل گمان نکند ولی<sup>۲</sup> است زیرا شهود و علم هر دو حجاب اند بلکه باید فنا ذات و صفات و افعالی پیدا کند.<sup>۲</sup>

اما شرایط تحقق به صفات الهی چیست؟ وی بیان می‌کند که اتصاف به صفات رب حاصل نمی‌شود مگر با توجه تام به حضرت حق. زیرا به این وسیله جنبه خلقی بنده فانی و نابود می‌شود و به خاطر تشابه جنبه ربوبی او قوی می‌شود. این توجه هم حاصل نمی‌شود مگر با محبت ذاتی که در درون بنده پنهان است. و ظهور این محبت ممکن نیست مگر با اجتناب از مضادات آن محبت و آن تقوی است. در نتیجه محبت مرکب و تقوی زاد است.<sup>۳</sup> از جمله راه های رسیدن به علم الیقین تکمیل عقل نظری، و راه رسیدن به عین الیقین و حق الیقین تکمیل قوه عقل عملی است.<sup>۴</sup>

---

1. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۴۳

2. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۶۹

3. همان، ج ۱ ص ۱۶۹

4. سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۵۴

## گفتار دوم:

### بررسی جایگاه مکاشفه در علم حصولی و حضوری از منظر ابن عربی

عرفا همواره از روشی به نام مکاشفه سخن می‌گویند. آیا مکاشفه از نوع علم حضوری یا حصولی است، یا باید آن را نوع مستقلی از علم محسوب کرد که در هیچیک از اقسام فوق نمی‌گنجد؟ پاسخ این پرسش از دو جهت ارزش دارد. جهت اول آن است که روشن می‌شود که بر فرض علم بودن مکاشفه، دارای ویژگی‌های کدامیک از علوم است. جهت دیگر این است که پاسخ این سوال می‌تواند ما را در سایر مباحث مانند مبحث حجیت ذاتی مکاشفه که در ادامه به آن خواهیم پرداخت نیز یاری برساند.

بحث از جایگاه مکاشفه در میان علم حصولی و حضوری نیازمند مقدماتی است که آشنایی با آن‌ها باعث درک بهتر مساله و شناخت دقیق مقاصد عرفا و قضاوت بهتر در این زمینه می‌شود. از جمله این مباحث، شناخت قوای انسان از منظر عرفان است که ادراکات حصولی و حضوری ناخود آگاه درگیری زیادی با آن‌ها دارد. خصوصاً از آنجا که نگاه عرفا به قوا با نگاه متعارف مشائی تفاوت عمیقی دارد و اثبات مدعای آنها نقش به‌سزایی در استنتاج مطلوب آنها دارد. جهت دیگر اهمیت این بحث آنجا روشن می‌شود که بدانیم مکاشفه با کدام یک از قوای متعارف و غیر متعارف امکان‌پذیر است و میزان حجیت هر یک تا چه اندازه است.

همانگونه که در مباحث معرفت‌شناسی مطرح شده است، علم و معرفت به دو دسته حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. همه فلاسفه اسلامی این تقسیم را حصری دانسته‌اند به این معنا که قسم ثالثی متصور نیست. زیرا معرفت یا با واسطه مفاهیم و صور ذهنی و یا بدون واسطه آنها است<sup>۱</sup>. در نتیجه باید گفت که مکاشفه نمی‌تواند به عنوان قسم سوم از علم شمرده شود، و

---

1. محمد حسین زاده، معرفت بشری زیر ساخت‌ها ص ۲۲

بر حسب اقسام و تحقق آن در هر یک از قوا تحت این دو نوع علم قرار می‌گیرد. بنابر تعریف قوا، باید گفت از آنجا که مکاشفه در قوه حس، خیال، عقل بواسطه صورت و مفاهیم صورت می‌گیرد، بنابر این مکاشفات آن‌ها از قسم علم حصولی خواهند بود. اما مکاشفه در قوه قلبیه که بالاترین قوه انسان است، به نظر نوعی علم حضوری و بی واسطه محسوب می‌شود. البته این به آن معنا نیست که علم حضوری منحصر در قوه قلبیه است، زیرا علم حضوری چنان عام است که حتا بدون واسطه قوا نیز صورت می‌گیرد، و بر فرض حضوری بودن مدرکات قوه قلبیه، صرفا بخش خاصی از علم حضوری را شامل می‌شود. البته به نظر می‌رسد مگر در مورد علم ذات به ذات، مکاشفه بدون واسطه قوا امکان وقوع نداشته باشد.

در هر صورت، هر کدام از علم حضوری و حصولی دارای ویژگی‌هایی هستند. از ویژگی‌های علم حضوری عدم اتصاف به صدق و کذب و خطا ناپذیری است. راز خطا ناپذیری علم حضوری فقدان واسطه است زیرا در علم حضوری ذات معلوم نزد عالم حضور دارد و صور و مفاهیم ذهنی واسطه نشده اند تا تطابق یا عدم تطابق آنها با معلوم معنا داشته باشد.<sup>۱</sup> از ویژگی‌های دیگر علم حضوری انتقال ناپذیری و امکان دستیابی به حقیقت وجود است.<sup>۲</sup> ویژگی‌های علم حصولی کاملا عکس این ویژگی‌هاست و توجه به آن بسیار لازم و ضروری است.

## ۲-۲-۱. تمایز میان حیث وجود شناختی و حیث معرفت شناختی

معرفت و علم به دو بخش حضوری و حصولی تقسیم می‌شوند. در حقیقت علم حضوری علمی است که بدون واسطه صور و مفاهیم باشد. این در حالی است که در علم حصولی درست خلاف این مطلب وجود دارد و در آن علم با واسطه‌ای مانند صور و مفاهیم وجود دارد. از جمله ویژگی‌های علم حصولی آن است که در آن دو دسته معلوم یعنی معلوم بالذات و معلوم بالعرض وجود دارد و لذا دغدغه مطابقت معلوم بالذات با معلوم بالعرض در آن پیش می‌آید، و لذا احتمال خطا همواره در آن وجود دارد. در صورتی که امر در علم حضوری به منوال

---

۱. همان ص ۲۹

۲. همان ص ۳۲

دیگری است و در آن تنها یک معلوم وجود دارد و خود معلوم برای عالم حضور دارد و در آن واسطه ای وجود ندارد. همین مطلب سبب می‌شود که در خصوص علم حضوری، عدم قابلیت صدق و کذب و خطا ناپذیری از ویژگی های آن شمرده می‌شود که به معنای این است که نه تنها علم حضوری خطا ناپذیر است که در حقیقت قابلیت خطا را نیز در خود ندارد.

نتیجه بحث فوق این است که بنا بر تعریف و ویژگی های مذکور، اگر معتقد باشیم که همه مکاشفات به نوعی علم حضوری هستند، منطقیاً ثابت می‌شود که حجیت مکاشفه ذاتی بوده و اصلاً متصف به صدق و کذب و خطا نمی‌شود زیرا از ویژگی های علم حضوری این است که متصف به صدق و کذب و صحت و خطا نمی‌شود. همینطور چنین علمی دارای اعلی ارزش معرفت شناختی خواهد بود زیرا در علم حضوری امکان دستیابی به حقیقت اشیا وجود دارد در حالی که در علم حصولی صرفاً ماهیت اشیا قابل دسترسی است. به این مطلب باید اضافه نمود که حتی علم حضوری متصف به سایر احکام علم حصولی و ذهنی مانند تصور و تصدیق و شک و حتی یقین نیز نمی‌شود زیرا در چنین علمی، عالم با واقعیت اشیا ارتباط برقرار می‌کند و ذهن دخالتی ندارد.<sup>۱</sup> البته اطلاق «یقین» بر مواردی همچون علم حضوری حق الیقینی، از باب آن است که به مراتب برتر از یقین در علم حصولی است.

اما اگر معتقد باشیم که مکاشفه انواع گوناگونی دارد و همه آنها حضوری نیستند بلکه مکاشفه در تمام قوای نفس امکان وقوع دارد این مطلب طرح می‌شود که آیا همه مکاشفات صادق اند و در آنها خطا راه ندارد، یا صدق در خصوص برخی از اقسام مکاشفه ضروری است؟ بدیهی است که حجیت چنین امری در موارد غیر حضوری اش به نحو حجیت غیر خواهد بود.

توجه به این تمایز از این جهت مهم است که بسیاری گمان کرده اند که تمام مکاشفات به نوعی علم حضوری بر می‌گردند و همه آنها موجه و بی واسطه تلقی می‌شوند. و از این مطلب نتیجه گرفته اند که همه مکاشفات حضوری و خطا ناپذیر بوده و در نتیجه دارای حجیت ذاتی هستند. در حالی که تمایز میان حیث وجود شناختی و حیث معرفت شناختی می‌تواند از بروز این

---

1. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت، ص ۱۵۵



اشکال جلو گیری کند.<sup>۱</sup>

توضیح این مطلب آن است که هر چند همه مکاشفات و بلکه همه تصورات ما برای ما به نحو حضوری وجود دارند، اما این به معنای خطا ناپذیری آنها نیست. زیرا حضوری بودن نحوه وجود مکاشفات صرفاً از جهت وجود شناسی است و ارزش معرفت شناسی ندارد.<sup>۲</sup> به این معنا که گرچه علم نفس به معلومات بالذات خویش بی واسطه است، اما صورت های موجود در علم حصولی لزوماً باید با واقع مطابقت داشته باشند و لذا علم نفس به واقع خارجی با واسطه صور خواهد بود.

لذا از جنبه معرفت شناسی معلومات گاهی با واسطه مفاهیم و تصورات، و برخی بی واسطه وجود دارند. به این معنا که برخی با واسطه صور و مفاهیم حقایق را به ما و برخی بی واسطه منتقل می کنند، و بر همین اساس علوم با واسطه مفاهیم و تصورات را علم حصولی و علم بی واسطه را حضوری می نامند.

حقیقت این است که در اینجا بین حیث وجود شناختی و معرفت شناختی علم حصولی و صور خلط صورت گرفته است. از لحاظ وجود شناختی علم مساوق با حضور است و لذا همه معارف حصولی به حضوری ارجاع می یابد. شاید منشا این دقت نظر صدر المتالهین باشد. حصولی بودن مفاهیم امری قیاسی و نسبی و از جهت حکایت گری آن از خارج است و لذا معلوم بالعرض خواهند بود. بنابر این مقصود ما این نیست که علم حصولی نداریم یا همه علوم ما حضوری اند بلکه به این معناست که از لحاظ وجود شناختی علم حصولی به حضوری بازگشت می کند و علم حصولی امری اعتباری خواهد بود. از آنجایی که همه مکاشفات از یک سنخ نیستند و لذا برخی با واسطه صور و علم حصولی، و برخی بی واسطه و علم حضوری خواهند بود.

در هر صورت چون این بحث از حیث وجود شناختی است تاثیر مستقیمی بر مباحث

---

1. نظیر همین مطلب در کلام فخر رازی دیده می شود که گمان نموده همه تصورات (مفاهیم اعتباری و انتزاعی) بدیهی است و تصور نظری وجود ندارد. زیرا یا تصویری حاصل نمی شود یا اگر شد بدیهی است؛ فخر الدین الرازی، منطق الملخص،

ناشر دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ۱۳۸۱، ص ۴۵

2. محمد حسین زاده، همان ص ۱۴۹

معرفت شناختی ندارد، لذا نباید میان آنها خلط نمود و گمان نکرد که با اثبات علم بی واسطه نفس به همه مکاشفات می توان به سادگی حجیت همه مکاشفات را اثبات نمود. زیرا گرچه نفس به معلوم بالذات همواره علم حضوری دارد، اما این معرفت بی واسطه مفید نیست و نمی تواند در مباحث معرفت شناسی مشکلی را حل کند. زیرا حتی اگر علم به صور بی واسطه باشد، لکن باید مطابقت آن با واقع و حقانیت آن نیز اثبات گردد.

## ۲-۲-۲. نقش قوی در تحقق مکاشفه

طبق آنچه از کلام عرفا مشهود است مدعای ایشان این است که قوای انسانی منحصر در قوای مبرهن شده در فلسفه مشاء نیست و انسان از قوای دیگری نیز بهره مند است که چه بسا بسیار والاتر و ارزشمندتر از قوای متعارف باشند. مکاشفه حاصل برای عرفا ناشی بهره مندی و استفاده بهنگام از قوای متعارف و قوای غیر متعارف است و همین مطلب باعث جدا شدن روش معرفت شناختی عرفان از فلسفه است. در این قسمت به بررسی قوا در حد نیاز خصوصاً قوه خیال، عقل و مفکره که به ادعای ابن عربی منشا بروز خطا در قوا است پرداخته، سپس قوه اختصاصی عرفان را مورد بحث قرار می دهیم.

ابن عربی قوای متعارف انسان و ارباب قوا را هشت عدد که عبارت از «حواس خمس، خیال، قوه مفکره و قوه عقل» است دانسته، مدعی می شود سایر قوا سندنه این قوای ثمانیه هستند.<sup>۱</sup> حقیقت این است که انسان قوای ادراکی بسیاری دارد که مهمترین آنها عبارت از «حواس، عقل و قلب» است. حواس خود بر دو بخش تقسیم می شوند: حواس ظاهری یا همان حواس پنج گانه، و حواس باطنی مانند حس مشترک متخیله (متصوره یا متفکره) خیال و حافظه و واهمه. عقل نیز بر دو بخش نظری و عملی تقسیم می شود. معرفتی که از راه قلب حاصل می شود معرفتی شهودی و بدون واسطه صورتها و مفاهیم ذهنی صورت می گیرد. و بر دو قسم همگانی و شهود ویژه ای که از راه ریاضت حاصل می شود، تقسیم می شود.<sup>۲</sup>

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة)، ج ۴، ص ۱۷۲

2. محمد حسین زاده، همان ص ۱۵

حواس باطنی دارای مراتب مختلفی بوده، از آن میان حس مشترک و واهمه قابلیت ادراک را دارا می‌باشند. در این میان حس مشترک مدرک صور حواس ظاهری است و واهمه مدرک معانی است. در بین سایر حواس باطنی قوه خیال و حافظه صرفاً مخزن حفظ مدرکات هستند بدون آنکه در آنها تصرفی داشته باشند. قوه خیال مخزن حفظ صور و حافظه مخزن حفظ معانی است. قوه نهایی که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است قوه متصرفه است. قوه متصرفه قوه مستقلی نیست و اگر به استخدام واهمه درآید متخیله و اگر به استخدام عقل درآید متفکره نامیده می‌شود.<sup>۱</sup> در حقیقت متخیله قوه‌ای در میان خیال و وهم است که به جمع و تفریق صور و معانی می‌پردازد و از وظایف سالک کنترل این سه قوه است.<sup>۲</sup>

برخی معتقدند که مقصود عرفا از قوه خیال، قطعاً حس مشترک است و این متعارف است که اسم این دو قوه را زیاد به جای یکدیگر به کار می‌برند زیرا خیال، خزانه حس مشترک است.<sup>۳</sup> از نظر صدر المتألهین بعید نیست که قوه خیال و حس مشترک را یک قوه بدانیم.<sup>۴</sup> از منظر علامه طباطبایی قوه خیال، هم مخزن صور و هم معانی جزئی است.<sup>۵</sup>

محمی الدین نیز بین خیال و حس مشترک رابطه مستقیمی برقرار می‌کند. وی معتقد است که اصل ادراک از حس بوده و خیال تابع آن است. ادراک انسان در بیداری با حس، و در خواب با حس مشترک صورت می‌گیرد. آن چه که انسان در خواب می‌بیند از اموری است که خیال آنها را در حال بیداری از حواس کسب کرده است. بنابراین بین خیال و حس مشترک رابطه مستقیم برقرار است. و برخی از مردم در قوای خود قدرتمند می‌شوند که آنچه در خواب می‌بینند، در بیداری نیز می‌توانند ببینند.<sup>۶</sup> البته در همین جا رابطه متخیله با خیال مطرح می‌شود، بدین صورت

1. همان ص ۶۵

2. عبد الله جوادی آملی، عین نضاح، ج ۳، ص ۲۴۸

3. محمد حسین زاده، همان ص ۷۹

4. صدر الدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۸، ص ۲۱۴

5. همان، ج ۸ ص ۲۱۷، تعلیقه علامه طباطبایی (۱)، ج ۳، ص ۳۶۲ و تعلیقه (۲)

6. محمی الدین ابن عربی، همان، ج ۲، ص ۳۷۰

که یکی از کارکردهای متخیله ترکیب و تجزیه صور خیالیه است.

وی درباره رابطه قوا بیان می‌کند که؛ خداوند انسان را به قوه ای مبتلا کرد که هیچ موجودی را به آن مبتلا ننمود، و همین قوه سبب سعادت و شقاوت انسان می‌شود، و نام آن مفکره است، و این قوه را خادم قوه عاقله قرار داد، و مفکره را بر هیچ قوه ای جز خیال تسلط نداد، و خداوند قوه خیال را جامع آن چه قرار داد که حواس به او می‌دهند، و به او قوه ای به نام مصوره داد، پس در قوه خیال حاصل نمی‌شود مگر آن چه آنرا حواس یا مصوره به او میدهند، و ماده مصوره از محسوسات است و مصوره به آنها صورت می‌دهد، سپس به قوه مفکره گفته شد که بین حق و باطلی که در قوه خیالیه است قضاوت کن، و مفکره قضاوت می‌کند، اما همیشه قضاوت او صحیح نیست و گاهی از روی شبهه و بی دلیل حکم می‌کند و عقل حکم مفکره را می‌پذیرد و به آن حکم می‌کند.<sup>۱</sup>

ما به تفصیل به نقش مفکره در خطاهای در مکاشفه خواهیم پرداخت، اما اجمالا می‌بینیم که مفکره بر قوه خیال تسلط دارد و در آن تصرف می‌کند، و خیال اموری را که حس یا مصوره به او می‌دهند را در اختیار مفکره می‌گذارد تا مفکره درباره آن قضاوت کند.

اما در این کلام محی الدین تفاوتی با کلام مشهور به چشم می‌خورد و آن اینکه بین قوه مصوره و مفکره تمایز می‌گذارد، و به گونه ای صحبت می‌کند که از آن استشمام می‌شود که مفکره قوه مستقلی است، و راه آن این است که کلام وی را به کلام مشهور ارجاع دهیم.

شناخت کارکردهای حس مشترک اهمیت ویژه‌ای دارد. از کارکردهای حس مشترک درک صورت‌هایی است که وجود خارجی ندارند و صرفاً در نفس متحقق‌اند مانند کثیری از صور محسوساتی که انسان در عالم رویا می‌بیند ولی صورت خارجی ندارند. کارکرد دیگر حس مشترک ادراک صوری است که متخیله آنها را با هم ترکیب می‌کند است. کارکرد مهمتر حس مشترک ادراک صور حسی است که در نفوس اولیا و انبیا و صاحبان کشف مرتسم می‌شود. این صور و معانی یا حقائق مجردند که از عالم بالا نزول کرده و پس از پوشیدن لباس صورت در

---

1. همان، ج ۱، ص ۱۷۶

حس مشترک مرتسم می‌شوند. یا صوری عینی هستند که در مثال منفصل وجود دارند و انسان در صورت ادراک آنها به درک برخی از حقائق و صور موجود در آن نائل می‌شود.<sup>۱</sup> خیال توانایی عکس برداری از اشیا و تبدیل علم حضوری به حصولی را داراست.<sup>۲</sup>

## ۲-۲-۱. قوه خیال:

آن چه مسلم است این است که در عرفان «قوه خیال» دارای اهمیت ویژه‌ای است که آن را از سایر قوا متمایز می‌سازد. مراد از اهمیت این قوه آن است که اگر در علم تجربی از حواس، و در فلسفه و علوم عقلی از عقل استفاده می‌شود، در عرفان این مطلب با قوه خیال صورت می‌گیرد. به این بیان که عرفان دارای معرفت کشفی است و وسیله اصلی مکاشفه، قوه خیال است. قوه خیال به خاطر قدرت در صورت سازی برای امور غیر محسوس، بیشترین حجم مکاشفات را شامل می‌شود. و این از آن جهت است که بخش اعظم مکاشفات چه در عالم خواب و چه در بیداری در این قوه صورت می‌گیرد و پروازها و فراز و فرودهای خیال چه بسا بیشتر از پروازهای سایر قوا است. ابن عربی نیز بسیار به این قوه بها می‌دهد و آن را با واژه‌های دیگری به کار می‌برد که نشان دهند ارتباط میان آن هاست. از سوی دیگر، آغاز مکاشفه در عالم رویا است که توسط قوه خیال صورت می‌گیرد.

محمی الدین برای نشان دادن ماهیت خیال و ارتباط آن با قیامت به مساله صور اسرافیل و

شکل آن که به شیپور تشبیه شده است مثال می‌زند و می‌نویسد:

« قرن النشور (صور اسرافیل) و خیال از نور است و خیال از همه موجودات به اسم نور سزاوار تر است زیرا نور سبب کشف و مشاهده بوده، و اشراقات و تجلیات را با خیال می‌توان درک نمود.»<sup>۳</sup>

اما مراد از قرن النشور چیست؟ مراد از قرن همان صور اسرافیل است که اسرافیل در آن

1. محمد حسین زاده، همان، ص ۷۵

2. همان ص ۳۹

3. محمی الدین ابن عربی، همان، ج ۱، ص ۳۸۳

می‌دمد و باعث مرگ و سپس زندگی پس از مرگ انسانها در روز محشر می‌شود. در حقیقت ابن عربی به صورت غیر مستقیم قیامت و صور اسرافیل را با قوه خیال مرتبط می‌سازد. به عبارت ساده شکل صور مانند شیپور است که یک طرف آن وسیع و طرف دیگر آن ضیق است.<sup>۱</sup>

در حقیقت خیال نیز از یک جهت بسیار وسیع و از جهت دیگر ضیق بوده و صور اسرافیل همان خیال است. بنابر این خیال از جهتی وسیع‌ترین و از جهتی ضیق‌ترین اشیاء است.<sup>۲</sup> به راستی وسعت و ضیق خیال به چه معنا است؟ آیا عالم خیال گسترده‌ترین عوالم است؟ یا قوه خیال از سایر قوا حتی حس و عقل بالاتر است و یا مدرکات او بیشتر از سایر قوا است؟ به واقع هیچکدام از این معانی مقصود نیست.

ابن عربی در جایی می‌نویسد خیال اوسع الاشیا در معلوماتش است.<sup>۳</sup> وی در همان جا به نکته دیگری هم اشاره می‌کند و بیان می‌کند که خیال اوسع الاشیا ما فی الکون است زیرا که حکم می‌کند بر آنچه هست و آنچه نیست و عدم محض و محال و واجب و ممکن را می‌تواند تصور کند وجود را عدم و عدم را وجود می‌کند.<sup>۴</sup> اما در جای دیگری دلیل دیگری ذکر نموده می‌نویسد:

«قوه خیال اوسع حضرات است زیرا اعم از غیب و شهادت است».<sup>۵</sup>

البته بدیهی است که بین موارد فوق تهافتی نبوده، صرفاً در هر قسمت ناظر به ویژگی خاصی از خواص خیال است و خیال واجد تمام خصائص فوق بوده، از جهات مختلفی مانند قدرت بر پرواز، حکم گسترده، معلومات وسیع است. از منظر ابن عربی خیال ضیق‌ترین اشیا است چون چیزی را جز از کانال صورت نمی‌بیند.

---

1. ابن عربی نقل می‌کند: «و اعلم ان رسول الله ص لما سئل عن الصُّور فقال ص هو قرن من نور القمه اسرافیل، فاخبر ان

شکله شکل القرن فوصف بالسعة و الضیق فان القرن واسع ضیق»، همان، ج ۱، ص ۳۸۳

2. همان ج ۱ ص ۳۸۲

3. همان ج ۱ ص ۳۸۳

4. همان ج ۱ ص ۳۸۳

5. همان ج ۳ ص ۴۳

خدا را به صورت نور یا انسان، و علم را به صورت شیر و عسل و شراب، و اسلام را به صورت ستون، و قرآن را به صورت عسل نشان می‌دهد.<sup>۱</sup> زیرا خیال نمی‌تواند معانی را از مواد تجرید کند و لذا مجبور است به همه صورت ببخشد و از دریچه صورت به جهان نگاه کند. اما در عین حال دارای محدودیت‌های دیگری نیز می‌باشد. «خیال تنها قادر بر ترکیب صور است و عقل ترکیبات خیال را درک می‌کند اما قوه خیال نمی‌تواند برخی از ترکیبهای عقل را صورت‌سازی نماید».<sup>۲</sup>

قوه خیال دارای ویژگی‌هایی است که از آن جمله می‌توان به این نکته اشاره نمود که؛ خیال مثل برزخ است که نه موجود و نه معدوم، و نه معلوم و نه مجهول است.<sup>۳</sup> مراد ابن عربی از این اوصاف چیست؟ ابن عربی برای بیان این مطلب به یک مثال استناد می‌کند. کسی که صورت خود را در آینه می‌بیند از جهتی قطعاً می‌داند که صورت خود را می‌بیند و از جهتی قطع دارد که آن صورت خود او نیست. زیرا گاهی آینه صورت او را کمتر از مقدار واقعی نشان می‌دهد و گاهی بزرگتر از مقدار واقعی ولی در هر صورت تصویر در آینه صورت اوست. ابن عربی در ادامه می‌نویسد که گوینده وقتی می‌نویسد صورت خود را دیدم و ندیدم نه صادق است و نه کاذب؛ گویی ابن عربی ارزش معرفتی سومی را مد نظر دارد که در دو طرف صدق و کذب نمی‌گنجد اما گویا حقیقت این است که ابن عربی به ارزش ثالثی معتقد نیست و بر اساس منطق دو ارزشی- ارسطو صحبت می‌کند و این تناقض به لحاظ دو حیث بیان متکلم است. سپس ابن عربی می‌نویسد خداوند آینه را آفرید که بندگان بفهمند که همانگونه که عقل انسان از ادراک این مطلب ساده عاجز است از ادراک پروردگار خود نیز عاجز است.<sup>۴</sup>

سپس ابن عربی مساله خواب و برزخ و مکاشفه را مطرح می‌کند و می‌نویسد تصاویری که انسان در عالم خواب و در برزخ می‌بیند از همین قبیل است. انسان آنها را تصاویر و اعراض را صورت‌هایی قائم به ذات و متجسد می‌بیند و با آنها تکلم می‌کند و آنها جواب می‌دهند، در حالی

1. همان ج ۱ ص ۳۸۳

2. محی الدین ابن عربی، رسائل ابن عربی (کتاب المسائل) ص ۳۱۸

3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۱ ص ۳۸۰

4. همان

که چنین نیستند.<sup>۱</sup>

سپس ابن عربی می‌نویسد همین مطلب راه حل برخی از مسائل است مانند اینکه چگونه ممکن است انسان در خواب صورت خداوند را ببیند در حالیکه خداوند صورت ندارد و لذا در حدیث آمده که خدا در پائین ترین صورتی که آن را دیدند دیده می‌شود و همچنین با کدامین قوا یعنی خیال خداوند درک می‌شود. و لذا مراد آیه شریفه «لا تدركه الأبصار؛ دیدگان، او را درک نمی‌کند»،<sup>۲</sup> روشن می‌شود که خدا با بصر خویش، با بصر دیده نمی‌شود،<sup>۳</sup> زیرا که در حدیث فرمود «كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به؛ من گوش او که با آن می‌شنود می‌شوم».<sup>۴</sup> اینکه شارع می‌فرماید: «ان تعبد الله کانک تراه؛ خدا را به گونه ای پرستی، گویا تو خدا را می‌بینی»،<sup>۵</sup> برای این است که می‌داند تو قوه ای به نام خیال داری و گرنه عقل که حکم به تنزیه می‌کند.<sup>۶</sup>

مقام خیال انسان، خیال عقلانی است. زیرا سلطان قوای انسان عقل است و در تمام مراتب نازله حضور دارد. پس حس انسان نیز حس عقلانی و خیال او هم خیال عقلانی است. همانگونه که سلطان قوای حیوان وهم است و لذا خیال و حس او نیز وهمی است.<sup>۷</sup>

براستی قوه خیال در چه مرحله ای در مدرکات سایر قوا دخالت می‌کند؟ آیا در زمان شهود و زمانی که قوه‌ای مانند قوه قلبیه در حال اخذ مکاشفه است، یا صرفاً پس از مکاشفه و در مقام تفسیر و تبیین آن و تبدیل آن به علم حصولی این دخالت صورت می‌گیرد؟ به نظر می‌رسد مکاشفات در دو مرحله تبدیل به علم حصولی می‌شوند. اول در مرحله دریافت و دوم در مرحله تعبیر و تفسیر برای غیر. اول حقائق غیر محسوس را برای مکاشف

---

1. همان

2. انعام ۱۰۳

3. همان ج ۱ ص ۳۸۱

4. علامه مجلسی، همان ج ۶۷ ص ۲۲

5. محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، نشر دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول ۱۴۲۲، حدیث ۵۰ ص ۳۴

6. همان ج ۱ ص ۳۸۲

7. حسن حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم ص ۴۸۴



تبدیل به محسوس و قابل فهم و صورت دار می‌کند و دوم آنرا باری مخاطب به لفظ در می‌آورد. سوال دیگری که مطرح می‌شود این است که موطن صور خیالی کجاست و صور خیالی در عالم مثال متصل تحقق دارند یا در مثال منفصل؟ شیخ اشراق معتقد است این صور عالم مثال منفصل تحقق دارند ولی صدرا آنها را قائم به نفس انسان و در مثال متصل می‌داند. البته این سوال وجود شناختی است و تاثیری در مباحث معرفت شناختی ندارد.<sup>۱</sup>

ممکن است کسی تصور کند که خیال تنها خزینه حس مشترک است و از عکس برداری علم حضوری و معقولات عاجز است که در پاسخ گفته می‌شود که خیال دارای دو حرکت صعودی و نزولی است. به این معنا که در سیر صعودی که همان روش متعارف است ابتدا مادیات درک شده و بعد از آن متخیل و در مرحله بعد معقول می‌شوند. اما در سیر نزولی عکس مطلب رخ می‌دهد و نخست مجردات و معانی، معقول می‌شوند و پس از آن متخیل گشته و در نهایت در حس مشترک محسوس می‌گردند.<sup>۲</sup> بدیهی است که تلقی خیال صرفاً به عنوان خزانه حس مشترک در فضای مشائی تصویر شده است.

البته نگاه محی الدین به خیال با فلاسفه دارای تفاوت است، زیرا فلاسفه معتقدند که قوه خیال لزوماً صور خود را یا از حس و یا از آنچه فکر در حمل بعض محسوسات بر بعض دیگر به او می‌دهد می‌گیرد. اما او با این حرف موافق نیست و لذا می‌نویسد:

«مدرکات خیال منحصر در این دو قسم نیست زیرا خیال اموری مثل خدا را درک

می‌کند که حسی نیست».<sup>۳</sup>

ابن عربی این مساله را طرح می‌کند که آیا قوه خیال می‌تواند بدون کمک گرفتن از حس، صورت حسی ایجاد کند؟ اگر این مطلب درست باشد دیگر قوه حس هیچ فضیلتی بر خیال ندارد. وی برای این مطلب به قصه حضرت مریم اشاره می‌کند حضرت مریم در وقتی که جبرئیل را

1. محمد حسین زاده، همان ص ۸۵

2. حسن حسن زاده آملی، انسان در عرف عرفان، ص ۶۵

3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملكية) ج ۱ ص ۱۴۱

تخیل و تمثیل نمود او را با قوه خیال یا با حس دید؟<sup>۱</sup>

## ۲-۲-۲-۲. قوه خیال و عالم رویا:

بخش مهمی از مکاشفات خیالی در عالم رویا به وقوع می‌پیوندند به گونه ای که می‌توان مدعی شد اکثر مکاشفات در رویا صورت می‌گیرد خصوصاً مکاشفات در آغاز سلوک در این حوزه صورت می‌گیرد. این حالت در اوائل مراحل سیر و سلوک، حتی در مکاشفات انبیا و پیامبر اسلام<sup>۲</sup> هم به شهادت قرآن وجود دارد. محی الدین نیز به این نکته اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«خداوند توفیعاتی از جمله کتب آسمانی، مبشرات و تجلیات اسماء الحسنی بر قلب عارفین دارد. لذا در روایت آمده که مبشرات جزئی از اجزاء نبوت است».<sup>۳</sup>

وی همچنین می‌نویسد:

«النبوة فی المبشرات مخبوءة فمن لا مبشرة له لا نبوة له؛

نبوت در خواب‌ها پنهان است، پس کسی که خواب ندارد نبوت ندارد».<sup>۴</sup>

وی همچنین می‌نویسد:

«فحکم وحی المنام بشرائطه حکم اليقضان بالدلیل النقلی و البرهان؛

حکم وحی در خواب در صورت حصول شرائط، بر اساس ادله نقلی و برهان همان

حکم وحی در بیداری است».<sup>۵</sup>

محی الدین در بیان ماهیت حالت خواب می‌نویسد:

«ان النوم حالة تنقل العبد من مشاهدة عالم الحس الی شهود عالم البرزخ و هو اکمل العالم فلا

اکمل منه؛

نوم حالتی است که عابد در آن از مشاهده عالم حس به مشاهده عالم برزخ منتقل می-

1. همان ج ۱ ص ۳۸۲

2. انفال ۴۳، فتح ۲۷

3. محی الدین ابن عربی، همان ج ۴ ص ۳۱

4. همان ج ۴ ص ۳۶۸

5. همان

شود و آن کاملترین عالم است که از آن کاملتر وجود ندارد»<sup>۱</sup>.

در واقع، حقیقت نوم آن است که معانی و معانی غیر قائم بنفسه را تجسد می‌بخشد.

رویا از منظر صدرا «انحباس الروح من الظاهر الی الباطن؛ توجه روح از ظاهر عالم به باطن عالم» است.<sup>۲</sup> انسانها وقتی بیدارند حواس ظاهری کار می‌کند و حواس باطنی خواب است. وقتی انسان بخواهد حواس باطنی بیدار می‌شود. اما اگر انسانی به صورت طبیعی یا اختیاری مرد دیگر دو دسته حواس نیست. با تمام وجودش می‌بیند. پس در قیامت حواس ظاهری از بین نمی‌رود و به اصل خود بر می‌گردد.

هر واردی اعم از مکاشفه و خواب، دارای فاعل ملکی یا شیطانی است. ابن عربی درباره موکل ملکی می‌نویسد: خداوند فرشته ای موکل بر رویا دارد و نام آن روح است و از ملائکه ما دون سماء دنیا است و صور اجسادی که نائم در خواب می‌بیند در دست اوست. انسان در خواب و یا در حال فنا و غیبت و یا اگر دارای قوه ای باشد که محسوسات مانع درک صور در دست این ملک نشوند می‌تواند در بیداری نیز این صور را درک نماید. طریقه آن هم این است که انسان وقتی از عالم محسوسات عبور کند و به عالم خیال متصل وارد شود این ملک صور را از عالم مثال منفصل می‌گیرد و به عالم خیال متصل می‌آورد و آن شخص می‌تواند آن صور را درک کند. اما سایر صوری که انسان می‌بیند اگر در آن حزین باشد یا مربوط به اموری باشد که در بیداری به آنها فکر می‌کرده است منشا شیطانی دارند و قابل تعبیر نیستند اما اگر رویای شیطانی را تعبیر کنند به حقیقت می‌پیوندند زیرا متکلم جایگزین ملک می‌شود و صورتی را در نفس معبر رویا ایجاد می‌کند که این صورت دیگر شیطانی نیست و خبر از واقع می‌دهد و لذا این تعبیر نیز همچون داستان دو مصاحب حضرت یوسف و خواب های دروغین، دارای حکمی می‌شود.<sup>۳</sup>

از جمله عوامل موثر در رویا تلبیسات شیطانی و معمولاً به دست شیطانی به نام «دهاء» انجام می‌شود. در این زمینه می‌توان به روایتی که درباره رویای حضرت فاطمه سلام الله علیها آمده

1. همان ج ۲ ص ۱۷۹

2. صدر المتالهین، المبدأ و المعاد ص ۴۶۷

3. محی الدین ابن عربی، همان ج ۲ ص ۳۷۱

اشاره نمود هر چند مفاد این روایت که عدم قدرت بر تشخیص را به فردی معصوم نسبت می‌دهد جای تردید وجود دارد. در این داستان ذکر شده که آن حضرت مشاهده فرمود که پیامبر و اهل بیت در حال مسافرت گوسفندی خریده و بعد از ذبح و طبخ آن همگی از دنیا رفتند و این داستان باعث ناراحتی آن حضرت گردید و جبرئیل به پیامبر پیام رساند که آن رویا را شیطانی به نام دهاء در خواب حضرت انداخته و وظیفه این شیطان ناراحت کردن مومنین به وسیله رویا است.<sup>۱</sup>

اما تفاوت میان رویا و اضغاث احلام در چیست؟ وی پاسخ می‌دهد:

« ان الرویا هی رویا الامر علی ما هو علیه فی نفسه، و اما الحلم فهو رویا الامر علی خلاف ما هو علیه؛

بدرستیکه رویا به معنای دیدن اشیاء به صورت واقعی آن‌ها است، اما اضغاث احلام به معنای دیدن اشیاء بر خلاف صورت واقعی آن‌ها است».<sup>۲</sup>

خواب‌ها یکسان نبوده، برخی نیاز به تعبیر داشته، برخی نیاز به تعبیر ندارد و قسم سوم اضغاث احلام و صوری است که ساخته و پرداخته قوه متخیله است.<sup>۳</sup> در هر صورت قیصری می‌نویسد: دلیل اینکه حقیقت از صورت اصلی عبور کرده، لباس دیگری می‌پوشد به خاطر مناسبات بین حقیقت و آن صور است، لکن همه اسباب آن به نحوی به خود سالک و مشاهده کننده بر می‌گردند، زیرا خوب بودن و نبودن مشاهده کننده در کیفیت این عبور تاثیر می‌گذارد.<sup>۴</sup>

مردم از نظر اتصال به عوالم یکسان نیستند و به سه دسته تقسیم می‌شوند: گروهی نفسشان به عالم مثال اتصال پیدا نمی‌کند و اگر هم بکند سریع الزوال و به صورت حال است. گاهی اتصال غیر دائم به عالم مثال دارند و گاهی متصل و گاهی مشغول اند این گروه اگر اختلال دماغی داشته باشند و حدیث نفس و اعوجاج نفس داشته باشند، از قبیل منامات فاسد است، و اگر اختلال دماغ نباشد رویا الهی است و نیاز به تاویل ندارند. گروه سوم قلبشان دائم متصل به عالم مثال است و از

1. علامه مجلسی، همان ج ۷۳ ص ۱۹۸

2. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۱۷۸

3. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت ص ۷۸

4. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۲۳

غیر خدا چیزی نمی‌گیرند و خواب‌های آنها نیاز به تاویل دارد. برخی معتقدند که تعبیر خواب مختص ناقصین و کاملین است و خواب متوسطین نیاز به تاویل ندارد. تاخیر در وقوع خوابی نشان دهنده علو نفس است زیرا نشان می‌دهد که نفس با عوالم دورتر از عالم ماده ارتباط برقرار کرده و سرعت وقوع و تعبیر نشان دهنده ضعف نفس و اعراض جزئی از عالم ماده دارد.<sup>۱</sup>

اما قیصری معتقد است که خواب پیامبر که از کاملان است نیاز به تعبیر ندارد، مثل رویای پیامبر که فرمود «لقد صدق الله رسوله الرویا بالحق؛ به تحقیق که پیامبر در رویایش به حقیقت رسید».<sup>۲</sup> چون پیامبر متن واقع را می‌بیند. و این در مواردی است که قوا حقیقت را آنگونه که می‌خواهند تغییر نمی‌دهند و لذا نیازی به تعبیر نیست.<sup>۳</sup> به نظر می‌رسد که رویاهای پیامبر متفاوت بوده، برخی نیازمند و برخی بی‌نیاز از تعبیر است، لذا نمی‌توان در مورد آنها به صورت مطلق سخن گفت، که به نظر می‌رسد مراد قیصری نیز همین مطلب است.

اما سبب احتیاج و عدم احتیاج رویا به تعبیر چیست؟ شیخ اشراق در بیان سبب نیاز به تعبیر و عدم آن و همچنین صحت و سقم رویا می‌نویسد: هر گاه انسان شواغل حواس ظاهر اش کم شود گاهی از شواغل تخیل رها می‌شود و می‌تواند امور غیبی را ببیند، و شاهد آن نیز وقوع خواب‌های صادق است، بدرستیکه وقتی نور مجرد (نفس) حجاب نداشته باشد و اسیر عالم ماده نباشد، هیچ حجابی بین او و انوار مدبره (عقول) جز شواغل مادی وجود ندارد... پس هنگامی که اثر عقول در ذهن بماند مانند جایی که درون الواح را به صورت واضح ببیند، به تاویل و تعبیر احتیاج ندارد، اما اگر اثر عقول باقی نماند بلکه متخیله شروع به تصرفات نماید و آن‌ها را به صورت متشابه یا متضاد و یا مناسب در آورد در آن هنگام نیازمند تعبیر آن است که متخیله از کدام صورت به کدام

1. سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۴۸۹

2. فتح ۲۷

3. حقیقت خارجی در صور مختلفی خود را نشان می‌دهد. هر کس به تناسب قوای ادراکی خود، حقیقت را به صورتی می‌کشد. تفاوت تعبیر و تاویل در آن است که تعبیر مختص به تعبیر رویا، و از ظاهر به باطن است، و اخص از تاویل است. تاویل اعم است و مختص به رویا نیست، و هر ارجاع صورتی را تاویل می‌گویند، مانند تاویل آیات قرآن. حسن مصطفوی،

التحقیق فی کلمات قرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۶۰، ج ۸ ص ۱۷

صورت منتقل شده است.<sup>۱</sup>

در توضیح این مطلب باید گفت که نفس مانند آینه است که در هنگام خواب و فراغت از بدن و عالم ماده با عالم مثال اتصال پیدا می‌کند و صوری را در خود نگه می‌دارد. اگر صورت منطبقه در قوه متخیله جزئی باشد و حافظه آن را حفظ نماید و نفس در آن تصرفی ننماید نیازمند تعبیر نخواهد بود. اما اگر متخیله غالب باشد و ادراک صور ضعیف باشد متخیله در صور تصرف می‌کند و آن را به مثل و حتی به ضد آن تبدیل می‌کند و لذا این رویا نیاز به تعبیر دارد. و گاهی چنان تصرفات قوه متخیله زیاد است که در قانون و قاعده خاصی منضبط نمی‌شود و بر حسب اوقات و فصول و حالات و سایر موارد تغییر نماید و تعبیر آن دشوار گردد.<sup>۲</sup>

### ۲-۲-۲-۳. قوه عقل

از جمله قوایی که محل مکاشفات است قوه عقل است. مکاشفه چه در عقل نظری<sup>۳</sup> و چه عقل عملی امکان تحقق دارد.<sup>۴</sup> سلطان قوا در فلسفه قوه عاقله است، اما این قوه چنین جایگاهی را در میان عرفا ندارد. اما این مطلب باعث نمی‌شود که محی الدین با فلاسفه و دست آوردهای آنها به ستیز برخیزد. لذا می‌نویسد:

«اگر از فلاسفه مطلبی شنیدی آنرا رد نکرده، نگو که فلاسفه دین ندارند، یا کلام فیلسوف باطل است؛ زیرا هر آنچه فلاسفه می‌گویند باطل نیست، دین نداشتن هم سبب کذب و اشتباه نمی‌شود».<sup>۵</sup>

---

1. «الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة، فقد يتلخص عن شغل التخیل، فيطلع على امور مغيبية، و يشهد بذلك المنامات الصادقة، فان النور المجرد اذا لم يكن متحجبا و جرميا، فلا يتصور ان يكون بينه و بين الانوار المدبرة حجاب سوى شواغل البرزخ... فاذا بقي اثرها في الذكر كما شاهد في الالواح العالية صريحا، فلا يحتاج الي تاويل و تعبیر و ان لم يبق اثرها بل اخذت المتخیلة في الانتقالات عنه الى اشياء اخرى متشابهة او متضادة او مناسبة بوجه آخر فذلك يحتاج الى تفسير ما و استنباط ان المتخیلة من ای شیء انتقلت اليه» شيخ اشراق، مجموعه مصنفات ص ۲۳۷

2. سيد جلال الدين آشتياني، همان ص ۵۰۳ و ۵۰۴

3. داود قيصری، همان، ج ۱ ص ۱۳۳

4. عبدالله جوادی آملی، تفسير موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن) ج ۳ ص ۶۵

5. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و المملکیة) ج ۱ ص ۷۰

اما وی راه عرفان را بهتر از راه دیگران دانسته، می‌نویسد:

«عرفا دنبال راهی رفتند که در آن خطا نبوده، علم الیقین و عین الیقین دارد. ممکن است به جاهل علم نسبت داده شود و لذا اضافه علم به یقین (علم الیقین) به معنای استقرار علم در نفس صحیح است»<sup>۱</sup>.

با این وجود نفی عقل از برخی عرفا چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ بدیهی است که نفی عقل توسط عرفا به دو شیوه؛ نفی عقل به عنوان قوه و نفی احکام عقل مانند وجود کثرت در عالم ممکن است. گویا عارفی نفی قوه عقل ننموده، صرفاً عده‌ای احکام عقل را خطا پذیر دانسته اند. گویا عرفا بین انواع مدرکات عقل نیز تمایز می‌گذارند، چنانکه ملاصدرا در رساله سریان الوجود به نقل از عرفا و غزالی می‌نویسد:

«عقل نزد عرفا حجت بوده، میان آنچه نمی‌فهمد و آنچه با آن معارضه می‌کند، تفاوت وجود دارد»<sup>۲</sup>.

در حقیقت وی بین گزاره‌های عقل ستیز و عقل گریز تفاوت می‌گذارد. ابن عربی نیز به روش‌های مختلفی نقص در عاقله را توجیه می‌کند. گاهی به وسیله تمایز گذاردن میان انواع عقل، به گونه‌ای که می‌نویسد:

«عقلی که مشوب به وهم است موجب خطا در ادراکات می‌شود»<sup>۳</sup>.

گاهی نیز به وسیله تمایز گذاردن بین انواع مدرکات عقل این مقصود حاصل می‌شود. برای مثال او میان مدرکات بر حسب منشا آنها تمایز می‌گذارد و می‌نویسد: مدرکات عقل بر دو دسته هستند. نخست: دسته‌ای که مانند مدرکات سایر قوی ضروری هستند و دسته‌ای که ضروری نیستند بلکه برای تحقق آنها به مدرکات سته یعنی حواس خمس و قوه مفکره نیز احتیاج است.<sup>۴</sup> نکته جالب این است که ابن عربی بین مدرکات عقل و مدرکات مفکره فرق می‌گذارد و

1. همان ج ۲ ص ۶۱۷

2. صدر المتالیهین، مجموعه الرسائل التسعه (رساله فی سریان الوجود) ص ۱۳۸

3. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۲۱

4. محی الدین ابن عربی، همان ج ۱ ص ۲۷۶

می‌نویسد عقل فقط در آنچه به واسطه حواس و مفکره درک می‌کند دچار اشتباه می‌شود.<sup>۱</sup> تفصیل این مطلب در ضمن بحث آسیب‌های ناشی از ناحیه قوا خواهد آمد.

اگر چه قوه عاقله در عرفان کارکردهای زیادی دارد اما به هیچ وجه پروازهای قوه خیال را ندارد. بنا براین محی‌الدین کارکردهای عقل را محدود می‌سازد. برای مثال وی در بیان برخی محدودیت‌های عقل می‌نویسد:

«عقل نوری دارد که امور خاصی با آن درک می‌شود و ایمان نوری دارد که با آن هر چیزی درک می‌شود ما دام که مانعی به وجود نیاید. با عقل الوهیت خدا و چیزهایی که در آن ممکن و محال و ممتنع هستند درک می‌شود و با ایمان ذات خداوند درک می‌شود».<sup>۲</sup>

ابن عربی در بحث از توانایی عقل در درک خدا می‌نویسد:

«قد تكون المعرفة بالشيء هي العجز عن المعرفة به فيعرف العارف ان هذا المطلوب لا يعرف؛  
گاهی معرفت به موجودی به معنای معرفت به عجز از درک اوست، به این معنا که عارف بفهمد که این مطلوب قابل شناخت نیست».<sup>۳</sup>

وی همچنین می‌نویسد:

«ان طريق المعرفة بالله عند القوم انما هو الكشف لا الظن المبني على الفكر. و تأمل قوله  
تعالی ( و يحذرکم الله نفسه و الله رووف بالعباد) کانه تعالی يقول ما حذرناکم من النظر فی  
ذات الله الا رحمة بکم و شفقة علیکم لما نعلم ما تعطيه القوة المفكرة للعقل من نفی ما اثبتہ  
على السنة رسلی من صفاتی فتردونها بادلتم العقلية؛

بدرستی که راه شناخت خدا نزد عرفا راه شهودی و نه ظن مبتنی بر فکر است. و در معنای این آیه تأمل کن که فرمود: و خداوند شما را از خود بر حذر می‌دارد و خداوند بر بندگان خود مهربان است. گویا خداوند می‌گوید که ما شما را از تفکر در ذات خودم تحذیر ننمودیم مگر از باب رحمت و شفقت بر شما، زیرا می‌دانیم که قوه مفکره چه اموری را به عقل عطا می‌کند و معارفی که پیامبران درباره صفات خدا بیان نموده

1. همان

2. همان ج ۱ ص ۸۵

3. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۶۹



اند را با ادله عقلی نفی می‌کند»<sup>۱</sup>.

وی درباره نگاه عرفا به تفکر در خداوند می‌نویسد:

«اعلم ان الحق تعالی لا یدرک بالنظر الفکری ابداً و لیس عندنا ذنب اکبر من ذنب الخائضین فی ذات الله؛

بدان که خداوند تعالی به وسیله استدلال فکری قابل درک نیست، و نزد ما گناهی بالاتر از گناه کسانی که در ذات خدا تفکر می‌کنند نیست»<sup>۲</sup>.

وی درباره مصونیت خویش در این حوزه می‌نویسد:

«و کان من فضل الله تعالی علی ان حفظنی من التفکر فی ذاته فلم اعرفه تعالی الا من قوله و خبره و شهوده فبقی الفکر منی معطلا فی هذه الحضرة؛

از الطاف خدا بر من این است که مرا از تفکر در ذات خود حفظ نمود، و من خدا را جز از طریق قول و اخبار و شهود او نشناختم، و لذا فکر من در این مقام معطل ماند»<sup>۳</sup>.  
وی همچنین می‌نویسد:

«انما سمی العقل عقلاً لانه ماخوذ من العقل فلا قدم له فی معرفة الحق تعالی فی مرتبة الاطلاق؛

عقل را عقل نامیدند زیرا از عقل و پا بند اخذ شده، زیرا عقل را در شناخت خدا در مرتبه اطلاق می‌اش راهی نیست»<sup>۴</sup>.

به نظر می‌رسد که مراد از این کلمات این نباشد که هر نوع معرفتی به خداوند توسط عقل محال است، بلکه ناظر به عقل مشائی است و این راه را برای شناخت خداوند مخدوش می‌داند. البته توجه به این نکته لازم است که میان عقل و فکر تمایز واضحی در عرفان دیده می‌شود. قوه فکر خادم قوه عقل است و عقل بر آن سیادت دارد ولی عقل بیشترین مدرکات خود را از فکر می‌گیرد و بر داده‌های آن حکم به صحت می‌کند. خداوند به عقل دستور می‌دهد که او را

1. همان ص ۶۲

2. همان ص ۷۲

3. همان ص ۷۴

4. همان ص ۷۵

بشناسد و لکن عقل خلاف آنرا می فهمد و فکر را امام و مقتدی خود قرار می دهد.<sup>۱</sup> مقصود او از مفکره، قوه متصوره و متخیله است و در جای خود بحث شده که قوه متصرفه اسامی مختلفی دارد و حسب اینکه خادم چه قوه ای قرار بگیرد نام مختلفی پیدا می کند. عقل مدرکات خود را از راه های مختلفی کسب می کند. دسته ای از مدرکات عقل از ناحیه قوه فکر به دست می آید. بیشترین خطای عقل نیز در مدرکاتی است که از قوه فکر اخذ می کند. دسته دیگر مدرکات عقل از راه حواس و خیال کسب می شود.

## ۲-۲-۲-۴. مفکره یا متخیله

حال این سوال پیش می آید که مفکره چیست که باعث خطا پذیری عقل می شود و شهوداتی مستقل از عقل دارد؟ قوه متصرفه قوه مستقلی نیست و اگر به استخدام واهمه درآید متخیله و اگر به استخدام عقل درآید متفکره نامیده می شود.<sup>۲</sup> قوه مخیله (مفکره، متصرفه) قوه ای بین واهمه و خیال است. نقش این قوه پیدا کردن حد وسط است و حد وسط معنا و یا صورت است. قوه مخیله بین معانی و یا صور و یا هر دو جمع می کند. ابن عربی نیز در توصیف این قوه می نویسد:

«خداوند قوه ای به نام فکر خلق نموده، آنرا خادم قوه عقل قرار داده، عقل را مجبور کرده که مدرکاتش را از فکر بگیرد. فکر نیز مدرکاتش را فقط از قوه خیال می گیرد».<sup>۳</sup>

هر چه قوه متفکره صاف و پاک تر باشد و از اضطراب و تشویش خالی تر باشد، و در عوض اتصال نفس با عقول شدیدتر باشد، مکاشفات صحیح تر و کامل تری به وقوع خواهد پیوست. و راه سکون مفکره همانطور که خواهد آمد، تسلط قوه قلبیه بر جمیع قوا و اطاعت و انقیاد قوا به قوه قلبیه است.

متاسفانه قیصری مفکره را مانند مشائین و شیخ اشراق مادی میدانند، در حالی که صدرا از

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۱ ص ۱۷۶

2. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت ص ۶۵

3. محی الدین ابن عربی، همان ج ۱ ص ۱۷۶

راه تجرد علم اثبات می‌کند همه این قوا مجردند. اولین ظهور حقیقت در مقام قلب است، و مکاشفات در مراحل قبل صرفاً از آن نوع معناست. پس عاقله و مفکره فقط معنا و نه حقیقت را درک می‌کنند. در کشف معنوی ظهور معانی غیبی و حقائق عینی مجرد از صور را در قوه مفکره بدون استفاده از تفکر حدس و ظهور معانی و حقائق بر قوه عقل را نور قدسی می‌نامند.<sup>۱</sup>

ابن عربی در تمایز میان مفکره و عقل در درک خداوند می‌فرماید:

«و اما قوة المفكرة فلا يفكر الانسان ابدا الا في اشياء موجودة عنده تلقاه من جهة الحواس و اوائل العقل و من الفكر فيها في خزانة الخيال يحصل له علم بامر آخر بينه و بين هذه الاشياء التي فكر فيها مناسبة. و لا مناسبة بين الله و بين خلقه.. اما قوة العقلية فلا يصح ان يدركه العقل فان العقل لا يقبل الا ما علمه بديهية او ما اعطاه الفكر... فيعقلها لانه عقل لا من طريق الفكر؛ اما قوه مفکره نمی‌تواند خدا را درک کند زیرا که انسان مگر درباره موجوداتی که نزد او از ناحیه حواس و اوائل عقل (اولیات) نزد او حاضر می‌شوند تفکر نمی‌کند، و فکر با رجوع به مدرکاتی که در خزانه خیال جمع شده اند به امور دیگر که با امور متقدم نسبت داشته باشند علم پیدا می‌کند، در حالی که بین خدا و مخلوقاتش نسبتی نیست... اما قوه عاقله نیز نمی‌تواند خدا را درک کند زیرا تنها می‌تواند اموری را که بدیهی هستند یا فکر به او می‌دهد درک نماید و در آن هنگام نیز آن‌ها را چون مدکات عقل است و نه مدرکات فکر درک می‌کند».<sup>۲</sup>

## ۲-۲-۲-۵. قوه قلبیه (طور وراء العقل):

عرفا مدعی قوه‌ای فوق عقل بوده، معارف عرفانی را طور وراء عقل می‌شمارند. استیس

می‌نویسد:

«قولی که جملگی عرفا بر آنند این است که عرفان فراتر از عقل است».<sup>۳</sup>

ابن عربی وجود چنین قوه‌ای را تایید می‌کند و می‌نویسد: برخی از اهل طریق وجود چنین

1. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت ص ۱۸۵

2. محی الدین ابن عربی، همان ج ۱ ص ۱۴۱

3. استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات سروش، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۸۸ ص ۲۶۲

قوه ای را تایید کرده، گفته‌اند خداوند آنرا در برخی از عبادش مثل رسول، نبی و ولی ایجاد نموده است. برخی از عقلا وجود چنین قوه ای را انکار کرده‌اند و لکن شرع آنرا ثابت کرده است و ما معتقدیم که در آخرت قوایی وجود دارد که در دنیا وجود ندارد و تنها با مکاشفه می‌توان آنها را فهمید و عقل درباره آن حکمی ندارد.<sup>۱</sup>

ابن عربی می‌نویسد: گونه ای از معارف هستند که ما فوق عقل هستند که آنرا با عقل نظری نمی‌توان فهمید، صرفاً با کشف می‌توان دریافت نمود. قیصری در شرح این مطلب می‌نویسد که قلب قوه‌ای ما فوق عقل بوده، عقل از قوای قلب محسوب می‌شود. اگر قلبی با نور الهی منور شود می‌تواند عقل را نیز نورانی کند تا بتواند حقائق قلبی را درک نماید.<sup>۲</sup> پس وجود این قوه در کلام اعظم عرفان ثابت است. اما این کدام قوه بوده، حقیقت آن چیست؟ محی الدین به صراحت می‌نویسد:

«فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل؛

قلب همان قوه وراء طور عقل است».<sup>۳</sup>

وی همچنین می‌نویسد:

«معارفی که خداوند به بنده عطا می‌کند طور وراء العقل بوده، لذا عقل و برهان پذیر

نیستند».<sup>۴</sup>

وی در جای دیگری در بیان علم وهبی بیان می‌کند که آن علمی است که خداوند صرفاً به برخی از خواص صوفیه و انبیا و اولیا عطا می‌کند و این علم طور وراء العقل است لذا عقل سالمی که شبهات فکری و خیالی ندارد باید آنرا بپذیرد.<sup>۵</sup>

ابن عربی بر همین اساس علوم را بر سه دسته؛ علم عقل «آن هر علمی است که آنرا بعد از

---

1. محی الدین ابن عربی، همان ج ۴ ص ۱۷۱

2. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۲۳۶

3. محی الدین ابن عربی، همان ج ۱ ص ۳۶۳

4. همان ج ۱ ص ۱۴۱

5. همان ج ۱ ص ۳۳۰

نظر و تفکر می‌یابی به شرط آنکه دلیل آنرا بفهمی، و برخی صحیح و برخی فاسد است»، علم الاحوال «که راه آن فقط ذوق بوده، لذا هیچ عاقلی به آن نمی‌رسد، همچون علم به شیرینی عسل و لذت عشق، که ممکن است عسل در کام مریض تلخ باشد»، و علم الاسرار «که این علم طور وراء عقل و همان علم نفث روح القدس در سینه بوده، مختص به ولی و نبی است» تقسیم می‌کند. البته این قسم خود دارای اقسامی است، قسمی از آن مانند قسم اول بوده، که عقل به آن می‌رسد، لکن آنرا درک نکرده، از راه مکاشفه فهمیده است.

ابن عربی در ادامه به نکته عجیبی اشاره کرده، می‌نویسد: صاحب علم قسم سوم یعنی علم الاسرار همه علوم را می‌داند و نسبت به آنها جامعیت دارد ولی سایر علوم چنین نیستند. اگر مخبر به این علم معصوم باشد می‌توان آنرا پذیرفت و گرنه نه آنرا رد کن و نه قبول چون چیزی گفته که عقل رد نکرده و شرع هم ساکت است و اگر هم بگویی صادق است کار اشتباهی نکردی.<sup>۱</sup>

وی می‌نویسد:

«و لیس محل العلم بالاشیاء الا القلب؛

«محل معرفت به اشیاء جایی جز قلب نیست».<sup>۲</sup>

براستی ماهیت قوه قلبیه چیست و چگونه می‌توان به آن دست پیدا کرد؟ قیصری می‌نویسد:

«قلب، همان نفس ناطقه در فلسفه است، در صورتی که دو شرط در آن محقق شود؛

کلیات را به صورت مفصل درک نموده، به نحو شهودی باشد».<sup>۳</sup>

وی شرط رسیدن به این مرحله را چنین می‌داند:

«لما کمل استعدادها و قوی نورها و اشراقها و ظهر ما کان بالقوة فیها و صار مرآة للتجلی

الالهی یسمی ب(القلب)؛

زمانی که استعداد نفس کامل شود و نوریت آن قوی شود و اشراق به آن زیاد شود و

آن چه که در آن بالقوه بود بالفعل شود و آئینه‌ای برای تجلی الهی شود قلب نامیده

1. همان ج ۱ ص ۶۹

2. همان ج ۴ ص ۱۰

3. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۵۴

می‌شود»<sup>۱</sup>.

براستی آیا عقل توان درک برخی معارف را ندارد، کدامین عقل چنین است؟ پاسخ این است که مراد از عقل در اینجا عقل تاریخی، عقل مشائی یا همان عقل مشوب است.<sup>۲</sup> فناری نیز از این عقل به عقل جزئی تعبیر می‌کند.<sup>۳</sup> آیا مراد از الفاظ فوق یک مطلب است یا ناظر به انواع مختلفی از عقل هستند؟ به نظر می‌رسد که مراد از این الفاظ معنای واحدی است، زیرا عقل مشوب به وهم به خاطر نرسیدن به مرحله عقل خالص، جزئی بوده، با عقل جزئی در اصطلاح فناری یکسان است. عقل تاریخی یا عقل مشاء نیز هر چند ادعای کلی بودن را دارد، اما به اعتقاد عرفا نتوانسته به مقام کلیت برسد، در حقیقت مشوب به وهم بوده، لذا متفاوت از عقل کلی است. البته در حقیقت عقل تاریخی و مشاء چیزی جز همان عقل مشوب به وهم نیست. زیرا عقل غیر مشوب اگر چه نوعی علم حصولی است و لکن معارف عرفانی از جمله وحدت شخصی را می‌تواند درک کند. دلیل این مطلب هم آن است که ابن عربی نیز عرفان را قابل فهم برای عقل سلیم و عقل منور به قوه قلبیه دانسته می‌نویسد:

«و لهذا يقال في علوم النبوة و الولاية انها وراء طور العقل ليس للعقل فيها دخول بفكر لكن لها القبول خاصة عند سليم العقل الذي لم يغلب عليه شبهة خيالية فكرية يكون من ذلك فساد نظره؛

لذا درباره علوم انبیاء و اولیاء می‌گویند که علمی وراء طور عقل هستند و عقل نمی‌تواند به وسیله فکر در آن دخالت کند و صرفاً عقل سلیمی که شبهه خیالی فکری بر آن غلبه نکرده و باعث فساد آن نشده می‌تواند پذیرنده آن علوم باشد»<sup>۴</sup>.

لذا در تمهید القواعد آمده است:

«انا لا نسلم ان العقل لا يدرك تلك المكاشفات و المدركات التي في الطور الاعلى الذي هو

1. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۵۶

2. سید ید الله یزدان پناه، «نسبت دین، عرفان و فلسفه»، فصلنامه تخصصی معارف عقلی، پیش شماره ۳ ص ۴۵

3. محمد حسین نائیجی، همان ج ۱ ص ۲۲۸

4. محی الدین ابن عربی، همان ج ۱ ص ۳۳۰

فوق العقل اصلا، نعم ان من الاشياء الخفية ما لا يصل اليه العقل بذاته، بل انما يصل اليه ويدرکه باستعانة قوة اخرى هي اشرف منه... لكن بعد الوصول يدرکه العقل مثل سایر مدرکاته؛ بدرستی که ما نمی پذیریم که عقل مکاشفات و مدرکاتی که فوق عقل است را درک نمی کند، بلکه برخی از اشياء خفيه وجود دارند که عقل مستقلا توان درک آنها را ندارد، بلکه آنها را به وسيله قوه ای برتر از خود درک می کند... البته بعد از وصول این علوم، عقل می تواند این امور را نیز مانند سایر مدرکاتش درک کند»<sup>۱</sup>.

در هر صورت به نظر عرفا عقل اگر به نور کشف منور شود و استعدادش شکوفا شود، پس از مکاشفه می تواند آنرا درک کند. همچنین عقلی که منور نیست، لکن عقل سلیم است و با اندیشه های عقل منور کسانی مانند صدر المتالیهین آشنا شود، می تواند حقائق را درک کند. در هر صورت و رای عقل حیطة هایی وجود دارد که عقل را دسترسی به آن نیست و اگر عقل مشوب به مرحله عقل منور و عقل سلیم برسد آنها را تایید می کند.<sup>۲</sup> بنا بر این عقل کلی، یا عقل منور به نور کشف، یا حداقل عقل سلیمی که از شبهات و اضطرابات خالی باشد، می تواند حقائق را درک کند.

تفاوت عقل سلیم و عقل منور چیست؟ آنچه که عقل از شهود می فهمد عقل منور است. عارف حقائق را ابتداء با شهود می یابد و سپس سعی می کند آنرا به وسيله عقل منور مستدل نماید، سپس آن را در اختیار دیگران و غیر واصلان می نهد. اما عقل سلیم عقلی است که منور نیست و خود توان رسیدن به حقائق را به صورت مستقیم ندارد، لکن عقلی است که از هر گونه شک و شبهه و تشویش خالی است و می تواند حقایقی که عقل منور در اختیار او می گذارد بفهمد. پس عقل سلیم توان شهود و استدلال را ندارد، ولی توان فهم استدلالات و شهودات را دارد. عقل سلیم و منور دو ابزار فیلسوف است اما فلاسفه پس از صدرا نیازی به عقل منور ندارند و با عقل سلیم می توانند به حقائق دست پیدا کنند.

فناری بیان می کند که عقل جزئی، همان عقل غیر منور به نور تجلی است که قادر بر ادراک حقائق در موطن ذات نمی باشد، اما عقل منور یا کلی که جهت امکانی آن در جهت وجوبی فانی

1. صائن الدین علی بن محمد التریکه، تمهید القواعد ص ۲۴۸

2. سید ید الله یزدان پناه، «نسبت دین، عرفان و فلسفه»، فصلنامه تخصصی معارف عقلی، پیش شماره ۳ ص ۶۷

شده باشد می‌تواند حقائق را «علی ما هی علیه؛ آنگونه که در واقع هستند» درک نماید.<sup>۱</sup>

اما آیا براستی همه معارف عرفانی خارج از طور عقل هستند؟ آیا واقعا عقل هیچ نوع دسترسی به برخی معارف را ندارد؟ ابن عربی می‌نویسد: خروج برخی موارد از طور عقل فقط در تعیین و نه در امکان آن است. شرع وجود اموری را در بهشت اثبات می‌کند و عقل اصل امکان آنرا می‌پذیرد اما در تعیین موارد آن ناتوان است.<sup>۲</sup> گویا مراد وی این است که عقل کلیات معارف را می‌تواند درک کند، اما از درک جزئیات و مصادیق آن بی بهره است.

در حقیقت عقل منور از آن کسی است که خود اهل شهود است. عقل سلیم از آن کسی است که خود اهل شهود نیست، لکن عقل او مشوب نیز نباشد.<sup>۳</sup> در حقیقت این مطلب می‌تواند اشاره به راه مجزایی برای عدم توانایی کلیات توسط عقل، و یا تکمیل سخن محی الدین باشد، به این معنا که عقل می‌تواند جزئیات و مصادیق را نیز به وسیله کمک از عقل منور و سلیم درک کند. براستی آیا حکمت متعالیه وجود قوه‌ای ما فوق عقل را می‌پذیرد؟ آیا صدرا واقعا معتقد است که مدرکاتی وجود دارند که تحت قوه عقل نیستند؟ حقیقت این است که خود صدرا چه در کتابها و چه در رساله هایش از کلمه «طور وراء العقل» زیاد استفاده کرده است، لکن در جلد اول اسفار و به هنگام توضیح دادن اقسام قوا نامی از این قوه نبرده است. شاید دلیل این مطلب آن باشد که در آنجا صدرا به لسان قوم صحبت نموده است یا آنکه این قوه را همان یا نوعی علم حضوری دانسته که نوعی جامعیت و احاطه به سایر قوی دارد. وی می‌نویسد:

«وراء طور عقل مرتبه ای برتر از عقل بوده و نبوت از آن است».<sup>۴</sup>

وی در جایی پس از بیان وراء عقل بودن علوم انبیاء به ذکر کلامی از ارسطو می‌پردازد که:

« طور وراء عقل از آن مردم آخر الزمان است. همانگونه که امت حضرت ادریس (ع) طور حس بوده، توانستند با آن احوال افلاک را خوب بفهمند. و امت موسی (ع) طور

---

1. محمد حسین نائینی، همان، ج ۱ ص ۲۴۰

2. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۴ ص ۱۷۱

3. عبد الله جوادی آملی، عین نضاخ ج ۳ ص ۱۹۳

4. صدر المتالهین شیرازی، المبدأ و المعاد ص ۲۵۳



وهمی داشتند. برای قوم ما یعنی ارسطو طور عقل است. امت محمد (ص) طور وراء عقل دارند.<sup>۱</sup>

بنابراین، در حکمت متعالیه مفروض گرفته شده است که چنین قوه ای وجود دارد، و ادراکات آن فوق ادراکات قوای متعارف است.

براستی مصادیق مفهوم طور وراء عقل چیست؟ فناری ادراک ذات حق تعالی، حقایق اسماء و صفات الهی، کیفیت قدرت و ایجاد کردن خداوند متعال و درنهایت معرفت خواص و آثار امتزاج عناصر و قوای طبیعی را از مواردی می‌داند که عقل انسان بدون کمک اولیاء الهی از درک آن عاجز است.<sup>۲</sup> در حقیقت وی دایره معارف وراء طور عقل را بسیار گسترده گرفته است، و لذا بلا فاصله این سوال مطرح می‌شود که براستی آیا طور وراء عقل بودن امر حقیقی یا نسبی است؟ به نظر می‌رسد این مطلب بسته به تعریف ما از طور وراء عقل است. اگر مراد این باشد که عقل اموری را ابتداء نمی‌فهمد و پس از رسیدن به مقام عقل منور یا حداقل عقل سلیم توانایی درک آنها را پیدا می‌کند، در این صورت باید گفت که این مفهوم نسبی است و با تکامل عقل از محدوده این مرتبه کاسته شده و معارف به سطح عقل تنزل می‌کنند. اما اگر مراد از این مفهوم آن است که معارفی که صرفاً قوه قلبیه آن هم به روش مکاشفه و بدون واسطه مفاهیم بیابد، آنگاه می‌توان گفت که هر معرفت و مکاشفه ای از نوع وراء طور عقل خواهد بود.

اما معنای دوم بعید بوده، علاوه بر ناسازگاری با ظاهر کلمات عرفا و صدر المتالیهین، سبب می‌شود هر مکاشفه‌ای حتی در درجه نازل آن مانند خواب دیدن متعارف مردم نیز طور وراء عقل شمرده شود در حالی که مردم عادی نیز توانایی درک آن را دارند. جز اینکه در مقام دفاع گفته شود؛ هر مکاشفه‌ای مصداق این مفهوم نبوده، صرفاً مکاشفه در قوه قلبیه را شامل می‌شود. کلمات ملا صدرا با مفهوم نخست سازگارتر است، زیرا در تفسیر طور وراء العقل می‌نویسد:

*«برخی در دفاع از عرفا گفته‌اند: احکام عقل، در طور ورا عقل باطل است، در حالی که ندانسته اند که عقل سلیمی که مرض باطنی ندارد با برهان صحیح نمی‌تواند*

1. صدر المتالیهین شیرازی، ایفاظ النائمین ص ۴۳

2. محمد حسین نائیجی، همان، ج ۱ ص ۲۰۴

مخالفت کند. بله مراتب بالای کمالیه را عقل سلیم هم نمی‌تواند ادراک کند نه اینکه آنرا انکار کند.<sup>۱</sup>

در حقیقت کلام ایشان به نسبی بودن تقسیم به وراء عقل و طور عقل نیز اشاره دارد. همچنین صدرا در جلد دوم اسفار بیان می‌کند که آنچه را که دیگران طور وراء عقل دانستند ما مدلل و برهان پذیر و تحت عقل کردیم.<sup>۲</sup> شاید بتوان نتیجه گرفت که طور وراء عقل امری نسبی بوده، به این معناست که تا عقل ضعیف است اموری در نظرش ورای طور اوست. اما اگر عقل قوی و منور شد آنوقت دیگر طوری وراء عقل نخواهد بود.

شاهد دیگر این که طور وراء عقل نسبی است آن است که در ذکر مصادیق مفهوم طور وراء عقل صدرا از گستردگی مصادیق فناری تنزل کرده، مصادیق محدودتری را نام برده است. علاوه بر این صدرا همین مصادیق را نیز پس از منور شدن عقل در محدوده طور عقل قرار می‌دهد. وی در کتاب ایقاظ النائین توحید خاصی،<sup>۳</sup> و در کتاب اسفار نبود وجود برای ممکنات فی حد ذاته و قطع نظر از خدا را،<sup>۴</sup> و در جای دیگری نیز امور مربوط به آخرت و احوال آن را جزو مصادیق وراء عقل معرفی کرده،<sup>۵</sup> در حالی که شخص صدرا پس از شهود حقائق آن‌ها را با عقل منور درک نموده، بر آن استدلال نموده است. فلاسفه و حتی کسانی که صاحب مکاشفه نیستند ولی صاحب عقل سلیم هستند نیز توان درک حقانیت این مطالب داشته، برای آن استدلال می‌کنند.

قیصری هم می‌نویسد:

« لان القلب اذا تنور بالنور الالهی، يتنور العقل ایضا بنوره و يتبع القلب، لانه قوة من قواه؛  
زیرا قلب هرگاه به نور الهی منور گردد، عقل نیز به نور آن منور می‌شود و از قلب

1. صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۲ ص ۳۲۲
2. صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۲ ص ۳۲۲
3. صدر المتالیهین شیرازی، ایقاظ النائین ص ۱۳
4. صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱ ص ۱۰۷
5. صدر المتالیهین شیرازی، ایقاظ النائین ص ۵۷

پیروی می کند زیرا عقل قوه ای از قوای قلب است»<sup>۱</sup>.

وی همچنین می نویسد:

«لذک صعب العلم بحقائق الاشیا علی ما هی علیه الا علی من تنور قلبه بنور الحق و ارتفع

الحجاب بینه و بین الوجود المحض؛

و لذا علم به حقائق اشیا آنگونه که در واقع هستند سخت است مگر بر کسی که

قلبش به نور حق منور گردد و حجاب بین او و وجود محض بر طرف شود»<sup>۲</sup>

حقیقت آن است که مکاشفات قوه قلبیه عمدتاً در هنگام تجلی ذاتی و مکاشفه حق یقینی

روی می دهند، خصوصاً مکاشفه وحدت شخصیه حقه که صرفاً در تجلی ذاتی روی می دهد. اما

بعید نیست که برخی از مکاشفات عین یقینی نیز در قوه قلبیه صورت گیرد. محی الدین معتقد

است که کتاب فتوحات را نیز در حالی که پیامبر را در عالم مثال مشاهده نموده، توسط قوه قلبیه

دریافت کرده است.<sup>۳</sup>

## ۲-۲-۲-۶. ادراکات ما فوق قوه قلبیه:

پیش از این قوه قلبیه سخن گفتیم. برآستی آیا نفس انسان مدرکاتی فوق قوه قلبیه دارد و

همچنین آیا قوه یا قوای دیگر نیز در انسان وجود دارد؟

در پاسخ سوال باید گفت، پاسخ عرفا به این سخن مثبت است و ادراکاتی فوق قوه قلبیه

وجود دارد که از آن به مرتبه سر و روح و خفی و اخفی تعبیر می شود. اما حقیقت این است که

مواردی که در کتب عرفا به عنوان «سر، خفی، اخفی» تصویر می شود و مکاشفاتی به آنها نسبت داده

می شود، قوایی فوق قوه قلبیه نیستند بلکه صرفاً مراتب قوه قلبیه هستند. قوه قلبیه امری مشکک

بوده و دارای مراتب متعددی است. البته باید دانست که هر چه نفس بالاتر می رود توحد قوا نیز

بیشتر می شود و هر چه تنزل کند تکثر آن افزون شود. برای مثال حس ظاهری چون در پائین ترین

1. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۲۳۶

2. همان، ج ۱ ص ۹۳

3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة)، ج ۱، ص ۳۵

مرتبه نفس قرار دارد بسیار متکثر بوده، به پنج حس تقسیم می‌شود.

البته دقت در کلام محی الدین نشان می‌دهد که وی از قوای نامتعارف دیگری نیز نام می‌برد که مکاشفه در آنها رخ می‌دهد. وی از عین عقل، خیال، حس نام می‌برد و آن را متمایز با عقل و خیال و حس تصویر می‌کند. وی در تاکید این مطلب می‌نویسد: تعداد کمی از کسانی که ادعای مکاشفه دارند توان تمایز میان عین حس و عین خیال و همچنین تمایز میان حس و عین حس را دارند و می‌دانند که هر دو قسم عین خیال و عین حس با قوه حس متحقق می‌شوند.<sup>۱</sup> جالب این است که این تفاوت در آثار صدرا هم دیده می‌شود.

به نظر می‌رسد که مراد از عین حس و عین خیال، همان قوه حسی و قوه خیال است که به وسیله ابزاری به نام چشم محسوس و عین حاسه عمل می‌کنند. به این معنا که خود قوه را باید از ابزار و حواس ظاهری تمایز داد. عمده مکاشفات به وسیله خود این قوا صورت می‌گیرد اگر چه حواس ظاهری نیز عمدتاً دخالت دارند.

مقصود محی الدین از این تفاوت چیست و چه ویژگی‌هایی باعث شده که بر این تمایز تاکید شود؟ برای پاسخ به این سوال باید به مباحث وی درباره خیال مراجعه نمود.

محی الدین برای نشان دادن ماهیت خیال می‌نویسد:

«خیال از همه موجودات به اسم نور سزاوار تر است زیرا نور سبب کشف و مشاهده بوده و اشراقات

و تجلیات را با خیال، و البته آنهم با عین خیال نه عین حس می‌توان درک نمود».<sup>۲</sup>

البته این حرف عجیب است زیرا ایشان در جای دیگری می‌نویسد با عین حس نیز مکاشفه ممکن است.<sup>۳</sup> مگر مراد وی این باشد که غالب مکاشفات در عین خیال رخ می‌دهد، که بر این اساس تنافی بین دو سخن رفع می‌شود.

از کلام وی چنین برداشت می‌شود که در مکاشفات قوه خیال و حس، در حقیقت آن چیزی که منشا اصلی و مدرک اصلی در مکاشفه است، عین خیال و عین حس است، همین امر

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۱ ص ۳۸۱

2. همان ج ۱ ص ۳۸۳

3. همان ج ۱ ص ۳۸۱

باعث شده که وی بین این قوا و عین آنها تمایز قائل شود.

مطلب دیگری که از کلام ابن عربی برداشت می‌شود این است که عین خیال و عین حس قرابت زیادی با یکدیگر دارند به گونه ای که از منظر او متخیلات نه تنها امکان تحقق با عین خیال را دارند، که همچنین امکان تحقق در عین حس را نیز دارند و لذا می‌نویسد:

«و من الناس من یدرک هذا المتخیل بعین الحس، و من الناس من یدرکه بعین الخیال و اعنی

فی حال الیقظة. و اما فی الیوم فبعین الخیال قطعاً؛

برخی از مردم این متخیل را با عین حس و برخی با عین خیال و در حال بیداری می‌-

بینند. البته در روز قطعاً با عین خیال می‌بیند.<sup>۱</sup>

اما جالب این است که هر دو را با حاسه ظاهری یعنی چشم می‌بینند، به این معنا که هم

مدرکات عین حس و هم مدرکات عین خیال را با چشم می‌بینند.<sup>۲</sup>

ابن عربی بعد از اشاره به لزوم تمایز گذاردن میان کشف حسی و خیالی، می‌نویسد عرفای

کمی هستند که می‌توانند بین منشا این متخیلات تمایز بدهند و راه تشخیص این است که اگر آن

صورت شک برانگیز بود و در اکوان مختلف تغییر می‌کرد آنها را با عین خیال دیده، اما اگر ثبات

و عدم تردید در آن بود با عین حس دیده است.<sup>۳</sup>

وی در بیان ویژگی های عین الخیال می‌نویسد:

«با عین خیال می‌توان هم صورت خیالی و هم صورت حسی را دید».<sup>۴</sup>

و همچنین می‌نویسد:

« مقامات را فقط با عین خیال می‌توان دید».<sup>۵</sup>

گویا مراد وی این است که عین خیال به گونه ای تفوق و برتری نسبت به عین حس دارد،

---

1. همان ج ۱ ص ۳۸۱

2. همان ج ۱ ص ۳۸۱

3. همان

4. همان ج ۱ ص ۳۸۴

5. همان ج ۳ ص ۴۹۰

و لذا حتی صورت حسی را می‌توان با عین خیال مشاهده نمود. در عین حال این دو قوه منشا واحدی دارند، لذا حتی با عین حس نیز می‌توان متخیلات را دید.

وی برای تمایز نهادن میان عین خیال از عین حس معتقد است که سالک باید ببیند که این مشاهده و مدرک آیا در اکوان و حالات مختلف تفاوت می‌کند؟ اگر تفاوت نکرد حتما عین خیال است. اما اگر با برگردان روی یا در حالات مختلف این صورت از بین رفت، آن را با عین حس دیده است.

وی برای تمایز گذاردن میان این دو قوه بیان می‌کند که؛ دیدن علم به صورت شیر در عین خیال صادق است، ولی شیر در عین حس، علم نیست و اگر در حس دیدی که شیر خوردی و آن علم است، کاذب است. پس اگر تو در بیداری و با عین خیال دیدی که شیر خوردی صادق است. کار معبر نیز آن است که از این صورت بگذرد و به معنایی که خدا قصد نموده برسد.<sup>۱</sup> صدرا بر این بحث ثمره ای را مترتب می‌کند و یکی از آسیب های مکاشفه را این می‌داند که مکاشف با عین خیال، محسوس را ببیند:

«فمن قویت قوة خیاله او ضعف قوه حسه ان یری بعین الخیال شیئا مشاهدا محسوسا کما یشاهد سائر المحسوسات فکثیرا ما یشتهه علیه الامر و یزعم ان ما رآه موجود فی الخارج فیغلط؛

پس کسی که قوه تخیل او قوی و یا قوه حس او ضعیف شود، می‌تواند با عین تخیل امور محسوس جدیدی را مانند محسوسات متعارف درک کند و لذا در کثیری از مواقع امور بر او مشتبه می‌شود و گمان می‌کند که آن چه درک نموده وجود خارجی نیز داشته و باعث خطای او می‌شود».<sup>۲</sup>

اما قوا منحصر در عین حس و عین خیال نمی‌شود، بلکه وی از قوه عین عقل نیز نام می‌برد و مراد از کلمه سمع در آیه «ولا تکنوا کالذین قالوا سمعنا و هم لا یسمعون؛ و مانند کسانی که گفتند

---

1. همان ج ۳ ص ۴۹۱

2. صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۹ ص ۳۳۷

شنیدیم و حال آنکه نمی‌شنوند مباحثید»<sup>۱</sup> را عین العقل می‌داند.<sup>۲</sup>

از همه مهمتر وی به عین القلب اشاره نموده، ثمراتی را بر آن مترتب ساخته، می‌نویسد:

«ان عین القلب لیس الا ما هو الحق علیه فی احوال العالم ظاهرا و باطنا و اولاً و آخراً و ان

تعددت الاسماء فالمسمى واحد؛

بدرستی که عین القلب صرفاً آن چیزی است که در احوال عالم خواه ظاهر و باطن و

اول و آخر حقیقت است، می‌باشد؛ و اگر اسامی متعدد باشد لکن مسمى واحد است»<sup>۳</sup>،

وی ثمره این قوه را چنین ذکر می‌کند:

«فاذا انكشف الغطاء البشري عن عین القلب ادرک جميع صور الموجودات؛

اگر حجاب های انسان از روی عین القلب کنار رود، صورت همه موجودات را درک

می‌کند»<sup>۴</sup>.

صدرا در ادامه ثمره دیگری را بر آن مترتب کرده، می‌نویسد: وقتی عین التخیل، در زمانی

مانند زمان آخرت، قوی شود، عین تخیل با عین حس یکی می‌شوند، و مساله معاد را نیز بر همین

مطلب مبتنی نموده است.<sup>۵</sup>

## ۲-۲-۳. جایگاه معرفتی قوا در مکاشفه

اکنون به بررسی ارزش معرفت شناسی قوای فوق پرداخته و جایگاه آنها را در علم حصولی

و حضوری بیان می‌کنیم. اما قبل از هر چیز به این نکته می‌پردازیم که مکاشفات در کدامیک از قوا

صورت می‌گیرد؟ آیا مکاشفه در همه یا برخی از قوا صورت می‌گیرد؟

جواب این سوال از تقسیمات مکاشفه روشن می‌شود. نتیجه ای که از بحث قوا می‌گیریم

آن است که مکاشفه در تمامی قوا صورت می‌گیرد و شاهد آن نیز سخن محی الدین است که در

1. انفال ۲۱

2. محی الدین ابن عربی، همان ج ۴ ص ۱۶۴

3. همان ج ۴ ص ۲۵

4. همان ج ۳ ص ۵۰۸

5. صدر المتألهین شیرازی، حاشیه بر الهیات شفاء ص ۱۳۳

پاسخ این سوال که آغاز وحی به چه نحو بوده است، می‌نویسد:

«انزال المعانی المجردة العقلية في قوالب الحسية المقيدة في حضرة الخيال في النوم كان او يقظة، و هو من مدرکات الحس في حضرة المحسوس مثل قوله (تمثل لها بشرا سويا)،<sup>۱</sup> و في حضرة الخيال كما ادرك رسول الله العلم في صورته اللبني؛<sup>۲</sup>

آغاز وحی انزال معانی مجرد عقلی در قالب حسی مقید در عالم خیال چه در خواب یا بیداری است و آن از مدرکات حس در عالم محسوسات مانند تمثیل جبرئیل بر حضرت مریم علیهما السلام (به صورت انسانی تمام عیار بر او مجسم گشت) است و یا در عالم خیال مانند رویای پیامبر که در آن علم به صورت شیر در آمده بود، است».

اما کلام قیصری شاید موهم خلاف این مطلب باشد. زیرا ظاهر عبارت قیصری این است که مکاشفات صرفا در قوه قلبیه صورت می‌گیرند. قیصری می‌نویسد: منبع همه مکاشفات قلب انسانی و عقل منور عملی و همچنین روح است به شرط اینکه قلب حواس باطنی را به کار بگیرد. قلب دارای سمع و بصر و سایر حواس می‌باشد. و حواس روحانی اصل حواس جسمانی هستند. حواس ظاهری و باطنی اگر با هم متحد شوند و فرع به اصل بر گردد می‌تواند با حواس ظاهری اموری را ببیند که با حواس باطنی می‌دید. روح از قلب هم قوی تر است و مشاهداتش را بدون حواس باطنی می‌بیند زیرا این حقائق در مرتبه روح شاهد و مشهود متحد هستند. تا حجاب هست بین دو نوع حواس فرق است لذا بعد از رجوع فرع به اصل سالک با چشم و حواس بیرونی چیزی را می‌بیند که تا به حال با حواس باطنی می‌دید.<sup>۳</sup>

اما این توهم صحیح نیست زیرا دقت در عبارت قیصری نشان می‌دهد که مقصود قیصری این است که همه قوا باید در تحت کنترل و در پرتو قلب مکاشفات را انجام دهند، و قصد او نفی مکاشفه در سایر قوا نیست. حتی باید گفت که مکاشفه در عقل عملی نیز که به نظر بعد معرفتی ندارد نیز ممتنع نیست. زیرا استاد جوادی آملی بیان می‌کند که گیرنده برخی از وحی‌ها مانند

1. مریم ۱۷.

2. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و المالکیة) ج ۲ ص ۵۹

3. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۳۲



وحی به مادر حضرت موسی، عقل عملی است.<sup>۱</sup>

اما ارزش معرفت شناختی قوا چگونه است؟ عموم حکمای مسلمان معتقدند که با عقل می‌توان به ماهیات و حقائق اشیا علم پیدا کرد اما حواس فقط توانایی شناخت ظاهر اشیا را دارند، هر چند برخی به این مطلب اشکال کرده، معتقدند؛ عقل نیز توانایی شناخت حقیقت اشیا را ندارد و مانند حواس صرفاً اعراض اشیا را کشف می‌کند و علم به تعریف حقیقی اشیا ممکن نیست. زیرا حقائق اشیا عین خارجیت آنهاست و تنها با علم شهودی و حضوری توان معرفت حقائق اشیا را دارد.<sup>۲</sup>

آنچه مسلم است این است که ارزش معرفت شناسی قوا یکسان نبوده، بر حسب وجود واسطه بین عالم و معلوم و عدم آن متفاوت خواهند بود. در صورتی که معرفت بی واسطه باشد، نه تنها معرفت خطا پذیر نبوده که اصولاً قابلیت اتصاف به خطا نیز وجود ندارد، زیرا خود واقعیت برای عالم حاضر است و واسطه‌ای وجود ندارد که تطابق آن با واقع در معرض آسیب باشد.

بنابر این قوای حس، خیال، عقل به دلیل وجود واسطه (صورت و مفاهیم) بین عالم و معلوم خطا پذیر بوده و مطابقت آن با واقع باید احراز شود. اما بنا بر اینکه قوه قلبیه را نوعی علم حضوری بدانیم که در حال حق‌الیقین عالم و معلوم حقیقی بی واسطه برای هم حضور دارند باید گفت که خطا در آن معنا ندارد. البته این خطا ناپذیری صرفاً از لحاظ وجود معلوم است، اما از حیث این که معلوم ما حق یا باطل است نیازمند معیار می‌باشد. این مطلب مبتنی بر این است که علم حضوری با واسطه قوا را ممکن بدانیم، اما اگر کسی بگوید که علم حضوری صرفاً بدون واسطه قوا متحقق می‌شود باید گفت که در حضوری بودن قوه قلبیه تردید می‌شود. اما به نظر می‌رسد که ملاک حضوری بودن علم، وجود قوه و عدم آن نباشد، و بنا بر تعریف علم حضوری و حصولی معیار آن علمی حضوری است که معلوم بی واسطه نزد عالم حاضر باشد، و این مطلب با وساطت قوه منافات ندارد.

---

1. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن) ج ۳ ص ۶۵

2. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت ص ۳۲

بنا بر این به نظر می‌رسد از ویژگی های قوه قلبیه آن است که مکاشفات در آن مقام به صورت مستقیم و بلا واسطه صورت می‌گیرد، و به نحو علم حضوری و شهودی است لذا در آنجا مفاهیم و صور که منشا برخی اشتباهات می‌شوند وجود ندارند.

اما این مطلب منافاتی با ارزش مکاشفه در سایر قوا ندارد. مکاشفه همه قوا در صورتی که تحت کنترل قوه قلبیه در آیند و در آن عصیان نکنند، دارای ارزش معرفتی هستند، گرچه در ارزش خود هرگز به پای قوه قلبیه نمی‌رسند و برای حجیت نیازمند معیار و موازین دارند. البته همانطور که در بحث حجیت ذاتی مکاشفه اشاره خواهد شد، حتی مکاشفه در قوه قلبیه هم از جهت معرفت شناسی نیازمند معیار خواهد بود.

اما اینکه رابطه قوا با یکدیگر چگونه است، مطلبی هستی شناسی است و به نوشته ما مربوط نمی‌شود و لکن به صورت اجمال بیان می‌شود که حقیقت همه قوا همان قوه ما فوق است و همه قوا شوون او محسوب می‌شوند، هر چند قوه ما فوق نیز به نوبه خود جزو شوون نفس است. در حقیقت همه قوا در قوه ما فوق به صورت اندماجی موجود بوده و قوه ما فوق در همه آنها به صورت انبساطی سریان دارد. همه قوا در حد خود دارای اراده هستند و لکن همانگونه که خواهد آمد، باید تحت اختیار قوه قلبیه در آیند تا دچار خطا نشوند.

## گفتار سوم: شبهات پیرامون معرفت عرفانی

اکنون به نظر می‌رسد که به جاست برخی از انواع شبهاتی که به معرفت بخشی تجربه وارد می‌شود یا احتمال طرح آن می‌رود را ذکر نموده و به آن پاسخ دهیم. اما برای پرهیز از تطویل از ذکر شبهات سست و جزئی خود داری می‌کنیم.

ا- مکاشفات هسته مشترکی ندارند، و تفاوت گزارشات عرفا ما را نسبت به صحت مدعیات ایشان دچار تردید می‌سازد.<sup>۱</sup>

پاسخ این است که این سخن به شکل مطلق آن صحیح نیست. تواتر به عنوان یکی از بدیهیات نشان می‌دهد که نه تنها در میان گزارشات عرفای دین واحد، که در میان گزارشات ملل مختلف نیز وجوه مشترک بسیاری وجود دارد. اختلاف گزارشات عرفا نیز اولاً اندک بوده، ثانیاً بر اساس اصول مذکور در بحث توجیه اختلافات عرفا، کاملاً قابل تبیین است. بنابر این تفاوت اندک تجارب مینوی و تجارب عرفانی (که در یکی تجربه وجود نامتشخص و در دیگری تجربه موجود متشخص می‌شود)،<sup>۲</sup> بیشتر ناشی از مراتب مکاشفه و همچنین عقائد صاحبان مکاشفه است.

ب- مکاشفه صرفاً تجربه یک سری احساسات و عواطف مانند احساس تعلق، خشیت، شوق و اموری مانند آن است، و نمی‌توان از دل این چنین اموری معرفت کسب نمود.<sup>۳</sup>

پاسخ این است که این مطلب خلاف واقع است و بر اساس گزارشات عرفا هسته اصلی مکاشفه امری معرفتی است و احساسات اموری تبعی و در حاشیه هسته اصلی صورت می‌گیرد؛

---

1. مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ، دیوید بازینجر، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۹ ص ۵۲. و دیویس کارولین فرانکس، **ارزش معرفت شناختی تجربه دینی**، ترجمه علی شیروانی، حسینعلی شیدان شید، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، قم، ۱۳۹۱ ص ۲۱۹ و ۲۴۷

2. دیویس کارولین فرانکس، همان ص ۲۲۶

3. مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ، دیوید بازینجر، همان ص ۴۳

لذا نمی‌توان معرفت بخشی مکاشفات را انکار نمود.

ت- معرفت عرفانی امری شخصی است و قابل انتقال به دیگران نمی‌باشد، و لذا جز برای صاحب آن دارای ارزش نمی‌باشد.<sup>۱</sup>

پاسخ این اشکال این است که می‌توان در مرحله پس از مکاشفه و پایان یافتن علم حضوری و علم حاصل از مکاشفه، آن را تبدیل به علم حصولی نمود و با ترتیب دادن براهین عقلی آن را موجه و همگانی نمود. در حقیقت این همان کاری است که صدر المتالهین انجام داده است. در حقیقت صدرا از مکاشفات خود جهت مقدمه براهین استفاده نمود که باعث خروج او از طور فلسفه اصطلاحی شود، بلکه سعی نمود که برای مکاشفات خود بر اساس قواعد و مبانی فلسفی استدلال بچیند و آن‌ها را حد المقدور اثبات نماید. مضاف بر این، صرف نگاشتن مکاشفات عرفانی هر چند مستدل نشده باشند نیز مفید است و می‌توانند به عنوان نوعی هستی‌شناسی قدسی و چراغ راه برای استفاده دیگران باشد که مسیر را برای سایر علوم روشن سازد.

ث- برخی از مکاشفات عرفانی دارای ناسازگاری درونی بوده و معتبر نمی‌باشند.<sup>۲</sup>

پاسخ این نکته نیز از مباحث فوق روشن می‌شود، به این معنا که بیان شد بر اساس تواتر که یکی از بدیهیات شمرده می‌شود، بین همه مکاشفات هسته‌های مشترک معرفتی وجود دارد که کاملا سازگار است. علاوه بر این سازگاری‌های موجود نیز بر اساس وجوهی که در توجیه اختلافات عرفا ذکر شد، قابل تبیین بوده، تعارض بدوی مضر به معرفت بخشی مکاشفات نیست.

ج- مکاشفات حاصل توهمات و ناراحتی‌های مزاجی و روحی بوده، ارزش معرفتی ندارند.<sup>۳</sup>

پاسخ این اشکال آن است که این ادعا به صورت کلی صحیح نیست، زیرا نمی‌توان بسیاری از مردم جهان در مناطق مختلف و زمان‌های گوناگونی که ادعای مکاشفات داشته‌اند متوهم یا دروغ‌گو نامید. خصوصاً اگر آن‌ها بتوانند مکاشفات خود را با براهین محکم عقلی ثابت کنند یا بسیاری از گزارش‌های آنها با تجارب متعارف مردم و یا ادیان الهی سازگار باشند.

---

1. دیویس کارولین فرانکس، همان ص ۱۵۵

2. همان ص ۱۵۶

3. همان ص ۲۵۳

بنا بر این توافق بر کذب ایشان از طریق تواتر موجود در بین گزارشات عرفا، و توهم ایشان با مستدل کردن مکاشفات به براهین محکم و همچنین تجارب عادی بشر را از بین می‌برد.

ح- مدعیات عرفا در وحدت شخصی و فروع آن نشان دهنده انحراف و عدم اعتدال مزاج عارف می‌دهد.<sup>۱</sup>

پاسخ این است که عکس مطلب صادق است و صدق دعوای عرفا و مطابقت آن با نفس الامر، از صحت مزاج ایشان خبر می‌دهد.

خ- ممکن است عرفا مکاشفه را بد فهمیده باشند و بد توضیح دهند، و همچنین ممکن است در چنگال شیطان افتاده باشند و گفتاری شیطانی داشته باشند.<sup>۲</sup>

پاسخ این است که برای شناسایی تجارب شیطانی موازینی وجود دارد که سابقا به آن اشاره کردیم. اما در خصوص بد فهمی عرفا نیز ابزار منطق و فلسفه می‌تواند ایشان را از اشتباه بدور دارد. در حقیقت منطق ابزار تصحیح فکر است.

د- اثبات مکاشفه با شریعت، و اثبات شریعت با مکاشفه دور واضح است.<sup>۳</sup>

پاسخ این است که بحث در معرفت بخشی خود مکاشفه و نه تاثیر آن در هندسه معرفتی است، گرچه یکی از فوائد عرضی تجربه دینی، می‌تواند اثبات یا تبیین هندسه معرفتی باشد. ثانيا مکاشفه در حقیقت باوری در دین را اثبات نمی‌کند و صرفا نوعی تفصیل و نگاه جدید به همان معارف دین در اختیار ما می‌گذارد. ثالثا دین نیز مکاشفه عرفا را اثبات نمی‌کند، بلکه صرفا مکاشفاتی که با شریعت مطابق نیستند را قبول نمی‌کند و درباره ارزش آنها سکوت می‌کند.

---

1. عبد الله جوادی آملی، همان ج ۱ ص ۳۴۷

2. دیویس کارولین فرانکس، همان ص ۱۶۳

3. همان ص ۱۸۹

## گفتار چهارم:

# بررسی نقش تطابق عالم خیال متصل و منفصل در صحت مکاشفات از منظر ابن عربی

لفظ عالم ریشه در علامت داشته، در لغت به معنای «ما به يُعلم الشيء؛ آنچه بدان موجود شناخته می‌شود»<sup>۱</sup> و در اصطلاح عبارت از کل ماسوی الله است. عالم به معنای محدود آن بر پنج عالم، و در معنای نامحدودش بر هر موجودی اطلاق می‌شود. در فلسفه عوالم را به سه دسته عقل، مثال، طبیعت تقسیم نموده، هر چند که در کلام مشائین عالمی به نام مثال دیده نشده است. در عرفان، عوالم بر پنج دسته تقسیم گردیده که عبارت از عالم اعیان ثابته (ما فوق عالم عقل)، عالم عقل، مثال، طبیعت و انسان کامل است، هر چند در برخی اقسام آن نوعی اختلاف دیده می‌شود. برخی عالم احدیت را با عالم غیب الغیوب یکی دانسته،<sup>۲</sup> برخی آن را عالمی مستقل می‌دانند.

ابن عربی در تعریف عالم ملکوت می‌نویسد:

«عالم المعانی و الغیب و الارتقا الیه من عالم المُلک؛

عالم ملکوت، عالم معنا و غیب است که راه رسیدن به آن عبور از عالم ماده است».<sup>۳</sup>

همچنین در تعریف عالم مُلک می‌نویسد:

«عالم الشهادة و الحرف و بینهما عالم البرزخ؛

عالم مُلک همان عالم شهادت و حرف بوده، میان عالم ماده و ملکوت عالم برزخ قرار

دارد».<sup>۴</sup>

شاید مراد ابن عربی از عالم حروف، عالم حروف در برابر کلمات تامه الهی باشند که همان

عقول هستند. همچنین در تعریف عالم برزخ عنوان می‌کند:

---

1. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۰۹

2. حسین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، نشر دفتر تبلیغات اسلامی، 1379، ص 35

3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و المملکیة) ج ۲ ص ۱۲۶

4. همان

«عالم الخيال و یسمیه بعض اهل الطریق عالم الجبروت و هکذا هو عندی؛

عالم برزخ همان عالم خیال است و برخی عرفا آن را عالم جبروت می‌نامند و قول من نیز همین است»<sup>۱</sup>.

از منظر ایشان عالم غیب نیز بر دو قسم مطلق و مضاف است. غیب مطلق آن است که به هیچ وجه امکان شناخت آن میسر نیست و آن مقام هویت الهی است، اما در غیب مضاف گاهی چیزی برای شخصی مشهود است و برای دیگری مشهود نیست.<sup>۲</sup>

همانطور که در جای خود اثبات شده است یکی از عوالم وجودی که شاید بیشترین حجم مکاشفات را چه در هنگام خواب و چه در هنگام بیداری تشکیل می‌دهد عالم مثال منفصل (خیال منفصل) است. قوه ای از انسان که با این عالم بیشترین ارتباط را برقرار می‌کند عالم مثال متصل (خیال متصل) می‌نامند. قوه خیال دارای تصرفات و پروازهای بسیاری است تا جایی که باید گفت پروازهای آن به مراتب از سایر قوا بیشتر است. بسیاری از مکاشفات عارف در این قوه صورت می‌گیرد. تجربه‌هایی که در عالم مثال اتفاق می‌افتد و نیز تجربه‌هایی که معلوم نیست از مثال متصل است یا منفصل در معرض آسیب است.<sup>۳</sup>

عالم مثال منفصل نه با عالم عقول و نه عالم طبیعت مابینت نداشته، دارای دو جهت بالا و ما دون است. در عالم مثال این امکان برای عقول فراهم می‌شود که تجسم یافته، صورت جسمانی به خود بگیرند. اجسام نیز می‌توانند روحانی شده از عالم طبیعت به عالم مثال سیر کنند. عالم خیال منفصل یا مثال منفصل در برابر عالم خیال متصل قرار داشته، عالمی جدای از نفس انسان نبوده، قائم به نفس انسان است. انسان توانایی ارتباط با مثال منفصل و محسوسات را دارا می‌باشد. محی الدین به صراحت از دو عالم خیال متصل و منفصل نام می‌برد و علم برزخ، بهشت، ظهور معانی که قوام مستقل ندارد در صورت متجسده، صور در خواب، و بسیاری از امور دیگر را

1. همان

2. همان ج ۴ ص ۱۳۱

3. عبد الله جوادی آملی، تفسیر موضوعی ج ۳ (وحی و نبوت در قرآن) ص ۹۸

بر معرفت این عوالم مبتنی می‌داند،<sup>۱</sup> و معتقد است که تفاوت این دو عالم در این است که خیال متصل با نابودی و ذهاب متخیل نابود می‌شود، اما خیال منفصل عالم مستقل وجودی است و معانی و ارواح را می‌گیرد و به آن تجسد می‌بخشد. سپس خیال متصل را به دو نوع تقسیم می‌کند، خیالی که از تخیل ایجاد نمی‌شود مانند صوری که نائم در خواب می‌بیند و خیالی که از تخیل انسان حاصل می‌شود مانند چیزی که انسان در نفس خود بعد از احساس یا تصویر سازی قوه مصوره و ترکیب محسوسات با هم نگاه می‌دارد. برای مثال صورت فرشته را که امری مجرد و از عالم خیال منفصل است، به صورت بشر در خیال متصل ایجاد می‌کند.<sup>۲</sup> همین جاست که بحث تطابق عالم خیال متصل و منفصل مطرح می‌شود. در حقیقت عالم مثال متصل، ظلّ عالم مثال منفصل و متصل به آن است و لذا جدای از هم تصویر نمی‌شوند.

این مطلب هم در قوس نزول و هم در قوس صعود است اما در قوس صعود تفصیل بیشتر است در حالی که در قوس نزول اجمال بیشتر است. قیصری در باره ارتباط عوالم بیان می‌کند که هیچ معنا و روحی نیست مگر اینکه صورتی در عالم مثال دارد. برای مثال در حدیث آمده که جبرئیل که از عالم عقول و مجرد است در عالم مثال مقید و کنار سدره بر پیامبر ظاهر شد.<sup>۳</sup> تطابق عوالم به صورت عکس نیز صادق است. به این معنا که هر موجود مادی نیز صورتی در عالم مثال دارد. عالم مثال مقید، ظلّ مثال منفصل است.<sup>۴</sup> ولذا صور مثالیه از حقائق خود منفک نیستند به خلاف صور ذهنی که گاهی از حقائق منفک اند. البته باید دانست که عکس این مطلب صحیح نیست یعنی هر چه در عالم طبیعت هست هم در عالم مثال متصل و هم منفصل صورتی دارد اما هر چه در عالم مثال است معلوم نیست صورتی در عالم طبیعت داشته باشد.<sup>۵</sup> این در قوس نزول است، اما در قوس صعود هر چه در پائین هست در بالا نیز وجود دارد.

---

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۲ ص ۳۰۵

2. همان ج ۲ ص ۳۰۷

3. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۱۹

4. همان ج ۱ ص ۱۲۰

5. همان ج ۱ ص ۱۱۸



نه تنها عالم طبیعت ظل عالم مثال، و عالم مثال ظل عالم عقل است؛ بلکه مرتبه طبیعت انسان ظل مرتبه مثال او و مثال او ظل عقل اوست لذا اثر آن عوالم را در طبیعت نیز می توان یافت. مکاشفه صوری ابتدا در خیال متصل روی می دهد که آنهم در ابتدا در خواب و بعد بیداری صورت می گیرد. سپس به تدریج این مکاشفات در عالم مثال منفصل هم صورت می گیرد که در آن از عناصر گرفته و تا لوح محفوظ، عقل اول و در نهایت اعیان ثابته و علم الهی مطلع می شود و بعد از آن دیگر مرتبه ای نیست مگر فنای در ذات که آن فقط از پس پرده حجاب اسمائی و صفاتی رخ می دهد.<sup>1</sup> و لذا در فص شیشی آمد؛ اگر بالاتر بروی علم به کشف خود نخواهی داشت، و در آن لحظه مکاشف متوجه سلوک خود نمی گردد.

قوه خیال نیز دارای حواس پنج گانه است و آن حواس با حواس ظاهری متفاوت اند. انسان اگر چه در عالم بیداری هم می تواند با عالم خیال متصل و منفصل ارتباط برقرار کند اما معمولاً این ارتباط در خواب بیشتر رخ می دهد. لذا هم انسان خواب و هم صاحبان مکاشفه توان ارتباط با عالم خیال متصل و منفصل را دارا می باشند.

علت این ارتباط هم این است که نفس که سرگرم داده های حواس ظاهری نباشد، می تواند متوجه درون گردد و با حواس باطنی حقائق زیادی را در عالم مثال منفصل و عقول و مجردات تام مشاهده کند. انصراف نفس از بدن در سه مرحله خواب، مرگ و ریاضت ممکن است. البته انصراف نفس از بدن و حواس و رفع حجاب ها و شواغل در خواب به صورت کامل نیست.

حس مشترک قوه ای ذو وجهین و دو سویه است و وجهی به عالم معنا و تجرد و وجهی به عالم شهادت و حواس دارد. پس از آن که نفس از راه حواس ظاهری به ادراک حسی دست می یابد حس مشترک صورت های محسوس خارجی را تبدیل به صورت های صورت حسی و صورت حسی را تبدیل به صورت خیالی می کند. حس مشترک می تواند به حقائق مجرد و غیر مادی و همچنین معانی و محسوسات صورت بیوشاند و از آنها تصویر برداری کند. البته بر اساس حکمت مشاء که عالم مثال منفصل را انکار می کنند فقط مشاهدات آن عالم نفی می گردند اما

---

1. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۳۲

مشاهدات سایر عوالم و معانی و صور در خواب و بیداری همچنان مورد تایید است.<sup>۱</sup>

در توضیح این مطلب باید گفت: مواردی که قوه خیال مشاهده می‌نماید و در حوزه خیال متصل قرار دارد سخت تحت تاثیر قوه متخیله است و این قوه می‌تواند آن چنان که مایل باشد در این مدرکات تصرف بنماید و حق و باطل را مخلوط نماید. کسی که صرفاً از مدرکات قوه خیال متصل استفاده می‌کند مانند کسی است که از آب بر جای مانده از ته مانده شاخه های رودخانه خود را سیراب می‌سازد که بسیار آلوده و غیر زلال و غیر شفاف است. چنین مکاشفه ای هم از گزند تصرفات قوه متخیله و هم از تصرفات شیطان مصون نیست.

اگر عارف در سیرش از عالم خیال به عالم مثال مطلق برسد همه مشاهداتش معصوم و حجت خواهد بود زیرا صور مثالی مطابق با صور عالم عقل و لوح محفوظ است که مظهر علم الهی است. در حقیقت انسان به این وسیله از ظل و سایه به حقیقت و اعیان ثابت می‌رسد. اما اگر عارف امری را در خیال متصلش دید گاهی به حقیقت می‌رسد و گاهی خطا می‌کند.<sup>۲</sup> علت این مطلب آن است که عالم مثال بسان سرچشمه رودخانه ای است که بسیار زلال و شفاف بوده، هر که از این سرچشمه سیراب شود یقیناً به هدف خود دست یافته و اشتباه و خللی در آن متصور نیست. اما اگر مکاشف نتواند تشخیص دهد که آیا مکاشفات او در عالم خیال متصل رخ داده یا منفصل نمی‌تواند به مکاشفه خود اعتماد کند زیرا ممکن است که این مکاشفه در حوزه خیال متصل و تحت تصرفات قوه متخیله صورت گرفته باشد. به عبارت دیگر گر چه در این تجربیات از ناحیه منشا خلل متصور نیست اما از لحاظ مکاشف و مدرک آسیب پذیر است. مانند انسان دویین که هر چند از واقع خبر می‌دهد اما به خاطر اشکال در باصره واقعیت را دو چندان می‌بیند. در بحث ما نیز قوه متخیله مکاشف قدرت فراوانی در دستبرد زدن به واقعیت و تغییر دادن آن بر طبق علاقه خود دارد و چه بسا مکاشف به سرچشمه نرسیده باشد.<sup>۳</sup>

---

1. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت ص ۷۸

2. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۲۱

3. عبد الله جوادی آملی، تفسیر موضوعی ج ۳ (وحی و نبوت در قرآن) ص ۹۸

بنا بر این از جمله اصول مهم در صحت مکاشفات تطابق عالم خیال متصل با عالم خیال منفصل است. اگر این مطابقت صورت گیرد یقیناً مکاشفه صحیح خواهد بود اما در موارد مشکوک و غیر یقینی نمی‌توان به مکاشفه مکاشف اعتماد نمود.

این مطلب تنها در حوزه عالم خیال متصل و منفصل صحیح است و نمی‌توان آنرا به قوای ما فوق سرایت داد. مکاشفات قلب ادراکی شهودی و بدون واسطه بوده، در آن‌ها خلل ممکن نیست و همه مکاشفات ربانی هستند. اما حتی مدرکات این قوا نیز وقتی به سطوح پائین تر می‌آیند و در ظروف قوای دیگر از جمله خیال و متخیله واقع می‌شوند باز آسیب پذیر بوده و ممکن است مورد تصرفات قوه متخیله یا شیطان در آید و لذا زمانی که عارف می‌خواهد مکاشفه متعالی خود را فهم کند و در قوه خیال صورت دهد ممکن است دچار اشتباه شود و یا عقائد او در آن تاثیر گذارد و لذا مکاشفه از حجیت می‌افتد.<sup>۱</sup>

ارتباط عالم خیال متصل و منفصل به نحو ظلّ و ذی ظلّ، روزنه و منظره، کاشف و مکشوف تصویر می‌شود. اما از کجا می‌توان دریافت که مکاشفه در کدام عالم صورت گرفته و آیا عالم مثال متصل با منفصل مطابقت نموده است یا خیر؟ حقیقت آن است که نمی‌توان صرفاً به موازین حجیت مکاشفه اکتفا نمود، زیرا بنا بر بیانات سابق روشن گردید که حتا اکثر مکاشفات صادق نیز در خیال متصل صورت می‌گیرند و به صرف صحت مکاشفه نمی‌توان به مطابقت آن با عالم مثال منفصل پی برد. در نتیجه معیار شناسایی انطباق عوالم، میزان خاص است که عارف پس از تکرار مکاشفات حائز آن گردیده و می‌تواند درباره متعلق مکاشفه خویش قضاوت نماید و نمی‌توان از صرف محتوای مکاشفه به این امر رهنمون گردید.

در نهایت باید گفت که خلط میان عالم مثال متصل و منفصل از جانب مکاشف و مخاطب به وقوع می‌پیوندد. موجبات خلط مواردی از جمله ضعف علمی، ضعف وجودی، وجود پیش زمینه‌ها است. عدم تمایز میان عالم مثال متصل و منفصل دارای پیامدهایی و آثاری است که برای پرهیز از تطویل از ذکر آن خود داری می‌نمائیم.

---

1. همان ص ۹۸ و ۹۹

## جمع بندی مطالب

در این فصل به ذکر مبادی تصویری و برخی تعاریف دست زدیم. و به بیان اقسام مکاشفه پرداختیم و گفتیم که مهمترین تقسیم مکاشفه به صوری و معنوی است. مکاشفه صوری در عالم مثال صورت می گیرد و در آن صور توسط تمام قوای ظاهری و باطنی درک می شوند. در مکاشفه معنوی، حقائق و معانی بر قلب و مراتب فوق آن القاء می شود. بهترین کشف نیز کشفی است که جمع بین کشف صوری و معنوی باشد. کشف ها برخی رابطه طولی و عرضی دارند و حق این است که در هر دو قسم نیازمند معیار هستیم.

سپس به بیان مراحل یقین و اقسام آن یعنی علم یقین، عین یقین، و حق یقین پرداختیم و گفتیم در حقیقت یقین حاصل از مکاشفه بیشتر در دو قسم اخیر وجود دارد. همچنین بیان کردیم که به نظر می رسد که در تعاریف حق یقین نوعی اختلاف دیده می شود و محی الدین حق یقین را مکاشفه همراه با علم به علت آن تعریف نموده است در حالی که در کلام دیگران تحقق به مراتب هستی نیز شرط مقام حق یقین دانسته شده است. البته حقیقت آن است که باید ماهیت حق یقین در منظر ابن عربی را بر اساس مباحث وی در فناء، تجلی ذاتی و فنا ذاتی تفسیر نمود، هر چند می توان گفت که وی حق یقین را در مراحل پائین تر نیز استفاده نموده است.

در گفتار دوم به بیان علم حضوری و حصولی و جایگاه مکاشفه در میان آنها پرداختیم و گفتیم که مکاشفه داری اقسامی است و بر حسب قوایی که مکاشفه در آن به وقوع می پیوندد، مکاشفه به حضوری و حصولی تقسیم می شود، و بالتبع ارزش مکاشفات یکسان نخواهد بود.

در گفتار سوم امکان و در گفتار چهارم برخی شبهات پیرامون مکاشفه مورد بررسی قرار گرفت. در نهایت به بحث تطابق خیال متصل و منفصل پرداخته، بیان کردیم در صورتی که مکاشفه در عالم خیال منفصل محقق شود، به یقین حجت خواهد بود، زیرا مکاشف به سرچشمه پاک و زلال دست یافته است. اما اگر مکاشفه در عالم خیال متصل صورت گیرد، یا اینکه مکاشف در تحقق مکاشفه در خیال متصل و منفصل مردد شود، مکاشفه خدشه پذیر بوده، نیازمند معیار است.

فصل سوم:

# ارزش معرفت شناختی مکاشفه عرفانی از منظر ابن عربی

## گفتار اول: امکان معرفت کشفی

بحث امکان معرفت شهودی از اهمیت والایی برخوردار بوده، و بحث های مهمی پیرامون آن انجام شده است. این موضوع تاثیر مستقیمی در بحث حجیت مکاشفه دارد، زیرا کسی که معرفت شهودی را ممکن نمی داند برای آنچه به این عنوان ادعا می شود اعتبار معرفتی قائل نیست، و آن کسی که ممکن می داند برای مکاشفه اعتبار معرفتی قائل است.

ابن عربی بحث زیادی در زمینه امکان مکاشفه ندارد. گویا آنرا امری مفروغ عنه و مسلم گرفته و بیشتر بحث را حول توضیح اقسام و محتوای مکاشفات متوجه ساخته است. اما برخی از محققین در دو مرحله به اثبات امکان این معرفت پرداخته اند. گام اول رد امتناع عقلی معرفت کشفی است، به این معنا که عقل هیچ دلیلی برای امتناع چنین معرفتی ارائه ننموده است و دلیلی بر استحاله آن وجود ندارد. سپس ایشان در مرحله دوم بر جنبه اثباتی مطلب تکیه کرده، می نویسد: «اساسا عقل و نقل وجود چنین معرفتی را تائید کرده اند و بر امکان چنین معرفتی صحه می گذارند»<sup>۱</sup>.

مراد از دلیل عقلی، گفتار فیلسوفان بزرگ اسلامی است که می توان به سخنان ابن سینا در کتاب الاشارات والتنبیهات<sup>۲</sup> و شیخ اشراق در تلویحات<sup>۳</sup> و صدر المتالهین<sup>۴</sup> در اکثر کتب ایشان، اشاره نمود که همگی بر وجود چنین معرفتی تاکید کرده اند. ابن سینا برخی معارف را قابل اثبات در حکمت متعالیه می داند. شیخ اشراق شرط اطلاق اسم فیلسوف بر فلاسفه را توان معرفت شهودی و انسلاخ نفس از بدن می داند. صدرا نیز مرتبه مکاشفات را فوق مرتبه براهین می داند زیرا رسیدن به حقیقت از راه مفاهیم و استدلال های فلسفی هرگز به پای شهود مستقیم حقائق

1. محمد مهدی گرجیان، همان ص ۱۱ و ۱۲

2. خواجه نصیر الدین الطوسی، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵، ج ۳، نمط ۱۰ ص ۳۹۹

3. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵، ج ۱ ص ۷۵ تا ۷۰

4. صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت لبنان،

۱۴۲۳ ه. ق.، ج ۲ ص ۳۱۵

5. شیخ اشراق، همان، ج ۱ ص ۵۰۲

نمی رسد.<sup>۱</sup> البته با کمی دقت در خواهیم یافت که این دلیل هم به نوعی نقلی است و باید بر این مطلب برهان اقامه نمود.

دلیل دوم بر این مطلب هم نقلی است و آن آیات قرآن و روایات ائمه اطهار است که نه تنها بر امکان چنین معرفتی صحه گذاشته، آن را اعلی مراتب معرفت می دانند. خداوند می فرماید:

«ا ولم ينظروا في ملكوت السماوات و الارض؛ آیا در ملکوت آسمانها و زمین نظر نمی-کنند؟»<sup>۲</sup>

خداوند همانگونه که ملکوت را به حضرت ابراهیم (ع) نشان داد، تشویق و ترغیب به مشاهده ملکوت می نماید، و خداوند متعال اجل از آن است که امر به محال بنماید.

روایات اهل البیت نیز این مطلب را تایید می نماید:

«من اخلص لله اربعین یوما فجر الله ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه؛

هر کس که چهل روز خود را خالص کند، خداوند چشمه های حکمت را از قلب او به زبان او جاری می کند»<sup>۳</sup>.

در سخنان پیامبر اکرم (ص) نیز شواهدی بر این مطلب یافت می شود. ایشان می فرماید:

«لولا تزئید فی حدیثکم و تمریج فی قلوبکم لرایتم ما اری و لسمعتم ما اسمع؛

اگر زیاد سخن گفتن و هرج و مرج در قلب شما نبود، شما نیز آنچه می بینم می دیدید، و آنچه می شنوم می شنیدید»<sup>۴</sup>.

و همینطور می فرماید:

«غضوا ابصارکم ترون العجائب؛

---

1. صدر المتألهین شیرازی، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، ناشر موسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول،

تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۴۲

2. اعراف ۱۸۵

3. علامه مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، موسسه الوفاء بیروت لبنان، چاپ دوم، ۱۴۰۳،

ج ۲۷ ص ۲۴۹

4. عبد الله جوادی آملی، عین نضاح، ج ۱، ص ۲۱۲

### چشمان خود را فرو هشته دارید تا عجائب را ببینید»<sup>۱</sup>.

حضرت علی (ع) نیز که سر چشمه سلسله های عرفانی است نیز در این زمینه می فرماید:

«و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور و تصل الی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقة بعز قدسک؛

و چشمان قلب ما را به نور نگاه به سوی خودت نورانی کن، تا چشمان قلب حجاب های نورانی را پاره نماید و به معدن عظمت تو برسد و روح های ما به عزت مقدس تو معلق شوند»<sup>۲</sup>.

به نظر می رسد که ادله فوق گرچه مفید بوده، دلیل عمده بر وجود چنین معارفی، تواتر نقل مکاشفات بسیار مشابه در ملل و نحل مختلف بوده، در حقیقت نوعی دلیل عقلی است، و همانگونه که در منطق به اثبات رسیده است تواتر از جمله بدیهیات محسوب شده، نیازی به اثبات برهانی وجود چنین مکاشفاتی نیست و دلایل فوق الذکر صرفاً به عنوان شواهد و مویداتی محسوب می شوند. تواتر موجود نه تنها وجود مکاشفات را در بین ملل و مذاهب مختلف ثابت می کند، بلکه وجود این مکاشفات را در میان فرقه های مهم اسلامی نیز ثابت می کند.

حاصل مطلب آنکه بر اساس تواتر رسیده در حوزه مکاشفات و تجربه عارفانه باید گفت که از میان گزارشات مطرح شده در حوزه عرفانی دو مطلب معرفت شناسی قابل برداشت است. به عبارت دیگر گزارشات ناظر به تجارب عرفانی، دو نکته مهم عرفانی را بدیهی می دانند. نخست وجود اصل چنین تجارب و مکاشفات است، به این معنا که تواتر وجود چنین مکاشفاتی را ثابت می کند. به علاوه این گزارش ها عنوان می کنند که این تجارب حداقل دارای هسته معرفتی هستند. به این معنا که مکاشفات منقول حاوی معارف مختلفی بوده، به گونه ای واقع نما و ناظر به واقعیت های خارجی است. بنا بر این مکاشفات یقیناً معرفت بخش هستند. البته وجود هسته معرفتی در مکاشفات، وجود عوارض و حالات عاطفی و احساسی پیرامون هسته معرفتی را انکار نمی کند، بلکه بالعکس در این گزارشات مطالبی پیرامون وجود احساس هیبت، خشوع و آرامش

1. علامه مجلسی، همان ج ۱۰۱ ص ۴۱

2. همان ج ۹۱ ص ۹۸



عارف نیز وجود دارد، لکن نمی‌توان آنرا به عنوان هسته اصلی مکاشفه پذیرفت. در هر صورت حالات عاطفی موجود در مکاشفه، حیث معرفتی نداشته و از حوزه این بحث خارج است.

## گفتار دوم:

### ارزش معرفت شناختی مکاشفه از منظر ابن عربی<sup>۱</sup> و ارزیابی آن

#### ۳-۲-۱. حجیت مکاشفه

در فصل گذشته به برخی تقسیمات مکاشفه و نشان دادن جایگاه مکاشفه در میان علم حضوری و حصولی پرداختیم. اکنون نوبت بحث پیرامون حجیت مکاشفه می‌رسد. مساله این است که آیا اساساً مکاشفه از منظر معرفت شناختی دارای ارزش بوده، می‌توان نوعی حجیت ذاتی و یا مشروط برای مکاشفه تصویر نمود؟ برای رسیدن به این هدف به بررسی مهمترین کلمات ابن عربی و مطالبی که در تائید یا رد نظریه او مطرح است خواهیم پرداخت، تا بتوان قضاوت صحیحی درباره اقسام مکاشفات و میزان حجیت هر کدام از آنها بدست داد. در نهایت به مهمترین رهاآوردهای اثبات حجیت ذاتی مکاشفه خواهیم پرداخت.

قبل از هر چیزی به ذکر این نکته می‌پردازیم که موضوع حجیت و ارزش معرفت شناختی مکاشفه نه تنها در بین عرفای اسلامی که در بین فلاسفه و اهل برهان نیز به خوبی و وضوح مطرح بوده است. در هر صورت از دید فلاسفه، فلسفه به عنوان مادر علوم و علمی که حاکم بر سایر علوم است وظیفه دارد درباره سایر علوم اظهار نظر و قضاوت منصفانه بنماید و عرفان یکی از این علوم است. هر چند از منظر عرفا، عرفان زیر مجموعه فلسفه نیست.

در میان فلاسفه اسلامی و اهل برهان و استدلال گرایشی به پذیرش عرفان و علم کشفی وجود دارد به گونه ای که گویا علاوه بر حجیت و معرفت بخشی روش عقلی به مثابه یکی از منابع معرفت، روش دیگری نیز وجود دارد که به همان میزان یا حتی به مراتب بیشتر از روش عقلی حجت و معرفت بخش است.<sup>۲</sup> رد پای این گرایش در فارابی به عنوان اولین فیلسوف

1. و حجیت ذاتی و غیره مکاشفه

2. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم ۱۳۸۸، ص ۱۰۳

صاحب مکتب اسلامی کمتر دیده می‌شود هرچند که در نقل حالات او بیان شده وی لباس پشمینه به رسم صوفیان می‌پوشید. اثر این تفکر در آثار ابن سینا به ویژه در کتاب الاشارات و تنبیهات به وضوح دیده می‌شود. ابن سینا در این کتاب در نمط هشتم تا دهم به ذکر اصول عرفانی و معارف ایشان پرداخته تا جایی که در نهایت در نمط دهم حکمت همراه با ذوق و کشف را حکمتی والا و به اصطلاح «حکمت متعالیه» می‌نامد.<sup>۱</sup> معروف این است که ابن سینا در اواخر عمر این دیدگاه را در اثر ملاقات و مصاحبت با عارف متاله ابو سعید ابوالخیر پیدا کرد. پس از او شیخ اشراق به وضوح به استفاده از روش ذوقی و کشفی در فلسفه تاکید نمود و بسیاری از مدعیات اصلی خود را از جمله وجود عالم مثال بر مشاهدات و کشفیات خود قرار داد، سپس به گفته خودش تلاش به مبرهن نمودن این اندیشه با براهین فلسفی آغاز نمود.

ملاصدرا با درک عمیقی که نسبت به عرفان و ارزش مکاشفه به عنوان نوعی هستی شناسی قدسی پیدا نمود به صراحت در جای جای نوشته هایش به ارزش روش شهودی اذعان میکند وی به صراحت معرفت حاصل از مکاشفه را برتر از شناخت برهانی می‌داند و می‌نویسد:

«فالعالم بها اما ان یکون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال علیها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة؛

علم به حقیقت وجود یا به وسیله مشاهده حضوری و یا استدلال بر آن از طریق و لوازم آن است که به آن جز علم ضعیفی حاصل نمی‌شود».<sup>۲</sup>

صدر المتالهین بسیار سعی نمود که حقائق عرفانی را به زبان فلسفی در آورد و مبانی نادرست فلسفه را با مبانی عرفانی جایگزین نماید تا بتواند از یک سو معضلات معرفتی فلسفه را حل کند و از سوی دیگر تفسیر عقلانی صحیحی از متون دینی ارائه دهد. عمده ابتکارات فلسفی صدرا برگرفته از معارف عرفانی است. اما صدرا تلاش نمود در این راه از طریق فلسفی و استدلال عقلی خارج نشود و به مکاشفه صرف استناد نکند هر چند برخی امور را ماوراء عقل می‌داند. در حقیقت صدرالمتالهین مکاشفه و قرآن را به عنوان مقدمه براهین خود قرار نداد و از روش فلسفی

1. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، ج ۳ ص ۳۹۹

2. صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱ ص ۵۳

مصطلح خارج نشد، بلکه کوشید که یافته های کشفی خود را با زبان فلسفی مدلل سازد. لذا این تلاش در آثار صدرا به اوج رسید به گونه ای که صدرا نه تنها روش کشفی را در فلسفه وارد نمود بلکه محتوای کشف را که در بحث وحدت شخصیه به اوج خود می رسد در فلسفه داخل نموده و آن را مبرهن ساخت. این تلاش در آثار فلاسفه متاخر نیز ادامه می یابد تا جایی که بسیاری از عرفا کسی جز فلاسفه نیستند و حکمت متعالیه را به مثابه عرفان نظری مستدل ترویج و تحصیل می نمودند. ابن عربی نیز از جمله مدعیان حجیت کشف در عرفان است. وی در این زمینه می نویسد:

«جميع علومنا من علوم الذوق لا من العلم بلا ذوق؛

همه علوم ما از روی علم ذوقی و نه از روی علم غیر کشفی است»<sup>۱</sup>.

وی همچنین می نویسد:

«اعلم ان العقائد الصحيحة هي كل ما كان عن كشف و شهود؛

بدان که عقائد صحیح عقائدی است که بر اساس مکاشفه باشد»<sup>۲</sup>.

او از این حد نیز جلوتر می رود و می نویسد:

«عقل باید چیزی را که مکاشفه به او می دهد قبول کند»<sup>۳</sup>.

زمانی که ابن عربی درباره معارف عرفانی صحبت می کند می نویسد: علوم الهی ذوقی بر حسب اختلاف قوایی که با آنها بار می یابند فرق می کنند گرچه همه آنها به یک امر یعنی «نفس» بر می گردند. قیصری در توضیح سخنان ابن عربی می نویسد: مراد از ذوق آن چیزی است که عالم آنرا می یابد بر حسب وجدان و کشف نه بر اساس برهان و کسب و نه بر اساس ایمان تقلیدی زیرا اگر چه تمامی این طرق در مرتبه خود معتبر هستند و لکن در حد و اندازه کشف نیستند زیرا که شنیدن مانند دیدن نیست»<sup>۴</sup>.

در حقیقت با این روش ابن عربی به مشکل تعارض عقل و شهود نیز به نحو مناسبی پاسخ

---

1. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۳۲

2. همان ص ۳۳

3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و المملکیة) ج ۱ ص ۳۸۱

4. داود قیصری، همان ج ۲ ص ۷۱۷

داده آن را ناشی از کوتاهی عقل و عدم رسیدن به درجه ما فوق که قلب می داند، بنابراین اگر عقل بتواند به نور کشف نورانی شود تعارضی نخواهد بود. به بیان دیگر رابطه عقل، کشف و معارف کشفی به سه نوع «عقل گریز، عقل پذیر، عقل ستیز» قابل تصویر است. مطالب عقل پذیر که محل مناقشه نیست و به ادعای ابن عربی تعارضی میان عقل و کشف نبوده، مکاشفه گزاره عقل ستیزی ندارد. اما مطالب عقل گریز آن با تقویت عقل و نزدیک شدن به قوای ما فوق چاره می شود. برآستی آیا تحلیل های عارفانه به ویژه تحلیل های ابن عربی از واقعیت و مدعاهای او از تجربه های عارفانه اش ارزش فلسفی و برهانی دارند؟ به نظر می رسد پاسخ به این سوال مثبت است زیرا برای فلسفی شدن مطلبی صرفا ارائه برهان فلسفی لازم نیست. توصیف و تحلیل واقعیت هم نوعی از روش و مباحث فلسفی را تشکیل می دهد. لذا توصیف و تحلیل مکاشفات و حقائق نیز می تواند مطلبی را فلسفی و عقلی سازد. و لذا کار ابن عربی نیز به نوعی کار فلسفی است. تحلیل های صدرا در وحدت شخصی نیز فلسفی است هر چند برهانی برای آن ارائه نشود، زیرا وی به نحوی توصیف و تحلیل واقع نموده و به نتیجه ای رهنمون گردیده است.

حقیقت آن است که نه تنها روش مکاشفه روشی معتبر است که به مراتب متقن تر از روش برهانی است. زیرا پس از اثبات وجود قوه ای فوق عقل به نام قوه قلبیه که برتر از قوای دون خود بوده، توان درک حقائق بدون واسطه را دارا می باشد، باید گفت از جمله تفاوت های فلسفه و عرفان این است که معارف فلاسفه مشوب به وهم و تصرفات قوه واهمه است. اما عرفا معارف را به صورت عیانی دریافت می نمایند و دیدن به مراتب برتر از شنیدن است. در حقیقت عقل بدون استمداد از کشف نمی تواند به مرتبه حقائق برسد.<sup>۱</sup>

در هر صورت معرفتی که عارف آنرا به صورت مطلوب بالذات در نظر دارد معرفت شهودی و حضوری است که عمدتا در مقام عین الیقین و حق الیقین قابل حصول است. برخی معتقدند تمایز میان تجارب سلوکی و تجارب عرفانی ضروری است. تجارب عرفانی از دو منظر قابل بحث هستند جنبه اول تجارب سلوکی است که مربوط به عرفان عملی است و حیث معرفت

---

1. سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۴۶

شناختی ندارد، و جنبه دوم آن تجارب عرفانی معرفت شناختی است که مربوط به عرفان نظری می‌شود و دارای حیث معرفت شناسانه آن است و محل بحث ما نیز می‌باشد.<sup>۱</sup> اما حقیقت آن است که تجارب سلوکی و همچنین سایر تجارب عرفانی نیز معرفت بخش بوده، هر چند جنبه معرفت شناسی نداشته، لذا از این حیث مورد بحث این نوشتار نیستند. در حقیقت بحث ما در تجارب عرفانی است، و خطاهای از ناحیه سلوک استناد به عارف داده نمی‌شوند.

همچنین باید میان تجارب عرفانی و عرفان نظری تمایز گذارد. در تمایز این دو بیان شده که عرفان نظری از طریق شهود حق الیقینی و تجربه عارفانه فناپی و بالاتر از مرحله فنا که بقای بعد الفنا باشد با ارتباط مستقیم با این نوع حقائق ماورایی گزارش‌هایی می‌دهد، لیکن نفس این تجربه عارفانه عرفان نظری نیست. پشتوانه سخن عارفی که می‌نویسد من چنین حقائقی را دیدم همان تجربه نهایی و شهود آنچه گزارش می‌شود عرفان نظری است. تجربه عارفانه پشتوانه اصلی عرفان نظری است و وقتی این علم شهودی به علم حصولی تبدیل شود و همراه با توصیف و تعبیر گردد عرفان نظری نامیده می‌شود.<sup>۲</sup>

در حقیقت میان مکاشفات، کشف صوری مقصود عالی عارف نیست و آنچه مورد نظر اصلی عارف است شهود قلبی معنوی است. شهود معنوی در تقسیم دیگری به حق الیقین و عین الیقین تقسیم می‌شود. در شهود معنوی عین الیقینی اگر چه کشف معنوی است و لکن از آنجا که بین شاهد و مشهود دو گانگی وجود دارد مورد توجه اصلی عارف نیست.<sup>۳</sup>

در حقیقت تمایز فوق به معنای نفی مکاشفه در برخی از قوای نفس نیست، زیرا مکاشفه در تمام قوای انسان امکان وقوع دارد. بلکه مقصود ایشان این است که علم حضوری اشراقی و همچنین علم حضوری به مشهودات عقلی، با مکاشفه عرفانی متمایز است. و لذا اینکه در برخی تقسیم بندی‌ها نوعی تعمیم در به کاربردن لفظ شهود در تمام مدرکات انسان می‌شود، به معنای

1. محمد مهدی گرجیان، همان ص ۱۴

2. سید یدالله یزدان پناه، فصلنامه تخصصی معارف عقلی، پیش شماره ۳ ص ۲۷

3. محمد مهدی گرجیان، همان ص ۱۵

این نیست که همه مدرکات انسان به معنای شهودی به معنای مصطلح آن باشند.

### ۳-۲-۱. تمایز میان دو اصطلاح در معنای خطا:

در این جا لازم است که بین دو معنای خطا باید به روشنی تمایز گذاشته شود. تمایزی که عدم تشخیص آن باعث اشتباهات فراوان در معرفت شناسی مکاشفات می شود.

معنای نخست خطا در باب علم و مطابقت آن با واقع است که در این اصطلاح مطابقت مکاشفه با واقع به معنای مطابقت علم با معلوم است. به عبارت دیگر در این حوزه، بحث در این است که آیا مکاشفه علم آور بوده، با واقع (در علم حضوری) یا صورت ذهنی آن (در علم حصولی) مطابقت دارد؟<sup>۱</sup>

این بحث در آثار ابن عربی و شارحین او کمتر مورد توجه قرار گرفته است و لذا بحث ابن عربی در باب حجیت مکاشفه و عدم آن و میزان های کشف خطا در مکاشفات مربوط به این حوزه نمی شود. در این حوزه در علم حضوری خطا ممکن نیست زیرا خود واقع نزد مکاشف است و مطابقت مکاشفه با واقع بی معنا است. اما مکاشفات حصولی و مکاشفاتی که توسط صور و مفاهیم ذهنی صورت می گیرد بحث تطابق صور با واقعیت مطرح است که در آن با ارجاع علم حصولی به حضوری مشکل حل می شود و لذا خطا در آن مشکل جدی محسوب نمی شود.

اما معنای دوم احتمال وقوع خطا در مکاشفه این است که آیا هر نوع مکاشفه ای حتی در صورت علم حضوری بودن آن لزوماً حق و ربانی است و الهی محسوب می شود؟ به عبارت دیگر اگر همه مکاشفات، حضوری و بدون واسطه صور باشند آیا لزوماً از جانب خداوند و معتبر هستند یا اینکه ممکن است فرضاً شیطان با علم حضوری درک شود و عین واقعیت مورد مکاشفه باشد و خطای در مطابقت رخ ندهد اما مکاشفه باطل و ناصحیح باشد. برای پرهیز از اشتباه در این رساله از قسم دوم خطا به عنوان باطل در برابر حق نام برده می شود. میزان هایی که عرفا برای حجیت مکاشفه و اقسام آن ذکر نموده اند ناظر به این قسم می باشند. جناب حسین زاده در کتاب

---

۱. محمد حسین زاده، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، انتشارات موسسه آموزشی

و پژوهشی امام خمینی، قم ۱۳۹۰، ص ۱۰۳

پژوهشی معرفت شناختی وحی و الهام به صراحت به این تمایز اشاره نموده است.

### ۳-۲-۱-۲. مراد از حجیت

مراد ما از حجیت مکاشفه، معرفت بخشی مکاشفات، معنایی اعم از صدق و حقانیت است، گر چه مساله اصلی حقانیت مکاشفه است. فلاسفه غرب معمولاً معرفت را «باور صادق موجه» می-دانند.<sup>۱</sup> بنا بر تعریف رایج در فلسفه اسلامی معرفت صرفاً بر صدق و مطابقت با واقع بودن یک امر مبتنی است.<sup>۲</sup> امروزه تعبیر از «حجیت» به تعبیر رایجی در آمده است و لذا این اشکال وارد نیست که کسی بگوید این کلمه اصطلاحی در علم اصول است و شایسته مباحث معرفت شناختی نیست. زیرا همانگونه که ذکر شد برخی از محققین از این اصطلاح استفاده کرده اند<sup>۳</sup> و اشکالی ندارد که عالمان یک علم در موارد ضرورت از علوم دیگر اصطلاحاتی را قرض و استفاده کنند. در هر صورت مراد از حجیت این است که معرفتی صادق و مطابق واقع بوده، بتوان آنرا برای دیگران نیز مدلل و اثبات نمود و منشا الهی ملکی داشته باشد. سعی داریم معرفت بخشی مکاشفات را بر اساس اصول حکمت متعالیه بررسی کنیم.

ذکر این نکته ضروری است که محور بحث این رساله حجیت معرفت شناسی است. اما حجیت مکاشفه از جهات دیگری همچون حجیت سلوکی به معنای امور مفید یا مضر به حال سالک، نیز مطرح است. برای مثال اگر سالک در مکاشفه شیطان را ببیند و شیطان محل چیزی را بگوید و در واقع نیز آن شی در آن مکان باشد، لکن این چنینی مکاشفه‌ای مضر به حال سالک است. در حقیقت محور بحث در حجیت مکاشفه این قسم نیست. اما حجیت معرفت شناسی نیز در دو سطح مطرح است که تمایز میان آن ها لازم است. گاهی مخاطب ما کسی چون کانت است که هر نوع معرفتی را انکار می کند و اثبات ادراک مایی برای او مفید است. اما گاهی مخاطب به

1. محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناختی معاصر ص ۴۳، ۴۸

2. همان ص ۹۵

3. محمد بن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۲۸، سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۱۱۹ و همینطور علی

امینی نژاد، سنجه‌ها و میزان های عرفان اسلامی، فصلنامه تخصصی معارف عقلی، پیش شماره ۳، زمستان ۱۳۸۴ ص ۲۸



این میزان اقناع نمی شود و علاوه بر وجود ادراک، مطابقت آن با واقع نیز برایش مهم است. ذکر این نکته از آنجایی لازم بود که کسی گمان نکند صرف وجود مکاشفه حضوری کافی است، بلکه باید اثبات نماید که صورت فرشته ای که او دیده، واقعا صورت فرشته و نه شیطان است.

پیش از هر چیزی تمایز میان انواع علم حضوری ضروری است. یکی از تقسیمات علم حضوری تقسیم آن به همگانی و غیر همگانی است. قسم اول علم حضوری آن است که برای عموم مردم، همیشه و در همه احوال قابل حصول است و نیازمند شرطی نیست. قسم دوم این است که برای حصول آن باید شرائطی مانند ریاضت و تزکیه نفس مهیا شود تا حاصل شود. مثال قسم اول علم حضوری انسان به ذاتش و دوم مانند علم حاصل از راه مکاشفه است، زیرا هر کس در همه وقت و در همه جا می تواند به خود و حالات نفسانی خود علم حضوری پیدا کند، و هر چند این علم حضوری شخصی است، کسی نمی تواند در وجود آن شک کند. اما در علم حضوری که توسط مکاشفه حاصل می شود، هر کس نمی تواند به چنین معرفتی دست یابد و نیازمند ریاضت و سیر و سلوک است، و لذا امکان انکار آن در غیر صاحب مکاشفه وجود دارد.

این تقسیم برای چند نکته ضروری است. نخست آن که اگر گفته می شود مکاشفه به نحو علم حضوری برای انسان قابل حصول است به این معنا نیست که برای همه و همه وقت امکان وقوع داشته باشد. دوم آن که از آن جایی که چنین علم حضوری همگانی نیست باور آن برای عموم مردم مشکل است و اگر بخواهند صحت علم حضوری کشف را دریابند به راحتی امکان ندارد و نمی توان صرفا با مراجعه به نفس خود به صحت آن اذعان کنند.

نتیجه تمایز فوق این است که ارزش معرفتی این دو قسم به یک اندازه نیست. لذا برخی معتقدند که تجربه های حاصل از شهود غیر همگانی، در طول عقل معتبرند و نه در عرض آن. و اعتبار آن حتی برای خود مکاشف در صورتی است که با عقل و قول معصوم منافات نداشته باشد.<sup>۱</sup> به خلاف علم حضوری همگانی که حجیت آن برای همه و تحت همه شرایط است. و همچنین معتقد شده اند که:

---

1. محمد حسین زاده، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، ص ۲۲۰

«مکاشفات عرفانی یا شهودهای غیر همگانی که حصول آنها اغلب بر ریاضت استوار

است، راه یا منبعی برای دستیابی به معرفت های دینی نیستند»<sup>۱</sup>

البته به نظر می‌رسد باید میان انواع مکاشفات و معارف حاصل از آن و سطوح آن باید تمایز

گذاشت و قضاوت کلی در همه اقسام بدین شیوه درست نمی‌باشد.

### ۳-۲-۲. حجیت ذاتی مکاشفه:

در خصوص استعمالات واژه حجیت ذاتی و غیری باید گفت که بهتر است میان دو معنای حجیت ذاتی و غیری تمایز قائل شد. در معنای اول حجیت ذاتی به معنای این است که مکاشفه بذاته معرفت بخش باشد و برای حجیت آن نیازی به ضمیمه‌هایی مثل حکم عقل، انضمام قرائن، ادله نقلی و معیار نیست. حتی اجتناب از اسباب خطا به یک معنا در آن معنا ندارد زیرا خطا پذیر نیست. اما حجیت غیری به معنای نیاز داشتن حجیت مکاشفه به ضامم خارجی همچون قرائن و معیار است.

به عبارت دیگر تعریفی که می‌توان برای حجیت ذاتی نمود این است که حجیت ذاتی به معنای قطع و یقین آور بودن مکاشفه و در نتیجه حجیت ذات آن است و لذا نیازمند معیار نیست و حجیت آن به صورت مطلق است. در صورتی که حجیت غیری، حجیتی مشروط و نیازمند معیار و موازین برای حجیت آن است.

معنای دوم حجیت ذاتی و غیری به معنای حجیت مکاشفه برای شخص مکاشف و شخصی بودن حجیت آن است. حجیت غیری به معنای قابل انتقال بودن این مکاشفه به دیگران و تبدیل آن به علم حصولی است. گویا میان این دو معنا در کلام برخی محققین خلط شده است و به جای یکدیگر به کار رفته است.<sup>۲</sup> در هر صورت مراد از حجیت، قسم اول آن است. گر چه می‌توان با موازین مربوطه به معیاری برای حجیت این امور برای دیگران نیز پی برد، و حجیت به معنای دوم نیز از خلال مباحث قابل اثبات است. البته ممکن است گاهی حجیت ذاتی به معنای

۱. همان ص ۲۱۴

۲. محمد مهدی گرجیان، همان ص ۱۶

حجیتی مستند به ذات مکاشفه نه اسباب خارجی نیز به کار رود. اما مراد این رساله این معنا نبوده و معنایی اعم از آن است، که به معنای حجیت غیر مستند به معیار و میزان است که چنین حجیتی می تواند ناشی از ذات مکاشفه نیز باشد.

در کلمات محی الدین ابن عربی، مطالبی وجود دارد که به صراحت مکاشفه را خطا ناپذیر می داند. کلام وی چنان اطلاق دارد که همه نوع مکاشفه و در همه سطوح آن را دارای حجیت ذاتی دانسته که در آن خلل راه ندارد. اکنون به بررسی کلام او و هر چه در نقد و بررسی آن می-توان گفت اشاره می کنیم. ابن عربی می نویسد:

«فالكشف لا يخطيء ابدأ و المتكلم في مدلوله يخطيء و يصيب؛

کشف هیچ گاه خطا نکرده، مکاشف است که در بیان مقصود خود خطا و صواب می-

کند»<sup>۱</sup>.

و اگر در کشفی اشتباه وجود داشت باید آنرا باید با کشف رسول الله سنجدید. کشف هرگز خطا نمی کند و اگر خطایی وجود دارد از آن جاست که مکاشف با فکر، تاویل و تعبیر خود را داخل کشف نموده است. پس کشف را به صورت خالص نگه نداشته تا صحیح بماند. مثل رویا که هرگز خطا ندارد خطا از ناحیه تعبیر و نه از ناحیه خود رویا و کشف داخل می شود. وی در جای دیگری می نویسد: «همه واردات رسولان پروردگارند»<sup>۲</sup>.

در اینجا این سوال مطرح می شود که چرا ابن عربی کشف را خطا پذیر نمی داند؟ در حقیقت در کلام ایشان چند احتمال وجود دارد که در ذیل خواهد آمد:

أ- احتمال اول:

محتمل ترین پاسخ به این سوال این است که ابن عربی مکاشفه را علم حضوری و شهودی می داند و از ویژگی های علم حضوری خطا ناپذیری است. این سخن با بیان محققین نیز همخوانی دارد لذا ایشان مانند ابن عربی خطا را صرفاً در مقام تعبیر و علم حصولی و نه در اصل

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۳ ص ۱۰

2. همان ج ۴ ص ۱۶۳

مکاشفه جاری می‌دانند.<sup>۱</sup> اما اشکالی که وجود دارد این است که اولاً همه مکاشفات از نوع علم حضوری نیستند، لذا این ادعا به صورت مقید صحیح است، و ثانیاً ابن عربی چنانکه خواهد آمد همه علوم حصولی اعم از علوم حاصل از حس و خیال و عقل را نیز خطا پذیر نمی‌داند و می‌نویسد تنها زمانی که عقل در مقام داوری برای مدرکات سایر قوا قرار می‌گیرد دچار خطا می‌شود.

ب- احتمال دوم:

احتمال دیگری در کلام ابن عربی به وجود می‌آید که اصولاً ابن عربی هر نوع مکاشفه حضوری و حصولی را دارای حجیت ذاتی می‌داند. زیرا در موارد مکاشفه حضوری، خود واقعیت نزد مکاشف حضور دارد تا حدی که مکاشفه حتی قابلیت خطا پذیری را نیز ندارد. در مکاشفات حصولی نیز قوای مکاشف خطا پذیر نیستند، زیرا قوا در ادراکات خود خطا ندارند و همواره واقع نما هستند. و تنها زمانی خطا رخ می‌دهد که مکاشف در مقام تفسیر و تبیین مدرکات خود برآید.

البته خطا تنها در مقام تفسیر و تبیین رخ نمی‌دهد، بلکه خطاهای دیگری در مکاشفه وجود دارند. برای مثال آسیب‌های از ناحیه قوا را نمی‌توان انکار نمود، به گونه‌ای که خود محی‌الدین از خطای عقل در هنگام حکم کردن و خطای متخیله در صورت سازی مکاشفات صحبت کرده است. همچنین مکاشفات قوای ما دون قوه عقلیه که با واسطه، صورت می‌گیرد، احتمال آسیب در عدم تطابق معلوم بالذات و معلوم بالعرض وجود دارد. به علاوه خطای از ناحیه منشا مکاشفه را خود ابن عربی نیز انکار ننموده است و برای آن موازینی بیان کرده است. به عبارت دیگر از کجا می‌توان تشخیص داد که مکاشفه حق بوده است و متعلق مکاشفه الهی بوده است؟ حتی در صورتی که مکاشف در وجود مکاشفه خود خطا نکند، اما از کجا می‌داند که موردی را که به نحو حضوری یا حصولی درک کرده است از القاءات شیطان نبوده است؟ البته باید دانست که گرچه مراد این نوشتار حجیت معرفت شناختی و نه حجیت سلوکی است، اما حجیت معرفت شناختی نیز در دو سطح مطرح است. گاهی مخاطب کسانی چون کانت هستند و اصل معرفت را منکرند و با اثبات ادراک مایی قانع می‌شوند، و گاهی باید قدم را فراتر گذارد و باید ادراکی مطابق با واقع

---

1. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی منابع معرفت، ص ۲۲۱

داشت و اگر فرضاً مکاشف صورت فرشته ای را مشاهده نمود، یقیناً آن صورت متعلق به فرشته باشد؛ و همین قسم مراد این نوشتار است. اما از آنجا که بخشی از مکاشفات در قوه قلبیه واقع می شود که میان شاهد و مشهود هیچ نوع واسطه صوری و مفهومی وجود ندارد، این ادعا به صورت مقید صحیح است.

نظر به اهمیت این احتمال و طرح آن در نزد محققین به این مورد بیش از سایر احتمالات می پردازیم، تا پاسخ مناسبی به شبهات در حجیت ذاتی مکاشفه داده باشیم و ثابت کنیم که اثبات حجیت ذاتی با این طریق منتج به نتیجه دلخواه نمی گردد:

این مطلب در نزد محققین به یک شیوه مطرح نشده است، برخی مکاشفه و شهود را با علم حضوری یکسان پنداشته اند. ایشان مکاشفه را به دست یابی به واقعیت ها بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی تعریف کرده اند و لذا تعریف علم حضوری را بر آن صادق دانسته اند. وی در ادامه مکاشفه را راهی به غیر از راه حواس و عقل و راهی برتر و طور وراء العقل می داند.<sup>۱</sup> لذا احکام علم حضوری مانند عدم قابلیت صدق و کذب و خطا نا پذیری بر آن بار می شود.<sup>۲</sup> وی در جای دیگر هم تصریح می کند که هر نوع مکاشفه ای حتی مکاشفه شیطانی در حین مکاشفه حضوری و خطا ناپذیرند. وی با صراحت می نویسد: مکاشفات عرفانی اعم از مکاشفاتی که در خواب یا بیداری و مثال متصل و منفصل رخ می دهند در حال مکاشفه حضوری اند، گو اینکه تفسیرها و تعبیرهایی که با آنها همراه است یا پس از شهود بدان ضمیمه می گردد حصولی اند، منشا بروز خطا می گردند.<sup>۳</sup>

اما در کمال تعجب ایشان در کتاب دیگرش معتقد شده که همه مکاشفات به نحو علم حضوری نیست و لذا از تعبیر «حتی اگر همه مکاشفات عرفانی را علمی حضوری تلقی کنیم» استفاده می کند که نشان دهنده عدم تمایل ایشان به حضوری شمردن تمام مکاشفات است.<sup>۴</sup>

---

1. همان ص ۱۰۸

2. همان ص ۸۷

3. همان ص ۱۸۳

4. محمد حسین زاده، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت ص ۱۰۳

ایشان در بیان اشکال وارد به سخنان خویش می‌نویسد: عرفا خود به وجود خطا در یافته‌ها و مکاشفات خود اعتراف کرده‌اند و لذا مکاشفات را به ربانی و ملکی و نفسانی و شیطانی تقسیم کرده‌اند و معیارهایی برای ارزیابی و تشخیص مکاشفات حق و درست از مکاشفات باطل و نادرست ذکر کرده‌اند. به علاوه عرفا در شهودات خود اختلافات زیادی دارند و وقوع اختلاف در مکاشفات نشانه تحقق خطا در آنها است پس امکان تحقق خطا در علوم حضوری وجود دارد.

ایشان در مقام پاسخ به اشکال می‌نویسد که باید میان علم حضوری و تعبیر و تفسیرهای آن که علمی حصولی‌اند، تمایز گذارد. به نظر ایشان همه مکاشفات در ظرف خود حضوری‌اند، حتی مکاشفات در خواب و مکاشفات شیطانی و نفسانی اموری واقعی‌اند و در ظرف خود حقیقت دارند و خطا در آنها راه ندارد برای مثال در مکاشفه شیطانی شیطان به راستی القائاتی دارد. پس منشا خطا در کجاست؟ منشا خطا در این است که عارف دست به تفسیر مکاشفات بزند و مکاشفه شیطانی را ربانی یا برعکس بداند. مثلاً کسی که بیمار است و احساس گرسنگی کاذب می‌کند در حالی که معده او انباشته از مواد غذایی است. احساس او واقعی است و بیمار به آن علم حضوری دارد و لیکن اینکه آنرا به خالی بودن معده تفسیر می‌کند و علت آنرا خالی بودن معده می‌داند نادرست است.<sup>۱</sup> وی به کلام قیصری استناد می‌کند که منشا تقسیمات مکاشفات عدم امکان وثوق به آنها و نه خطا پذیری آنها است:

«و الالقاء اما صحیح او فاسد مما لا ینبغی الوثوق به؛

وارد یا صحیح و یا فاسد است که نمی‌توان بر آن اعتماد نمود».<sup>۲</sup>

حاصل اینکه عارف در مقام تمییز صدق از کذب نبوده، بدنبال آن است که هواجس، وسواس شیطانی و نفسانی را از واردات الهی و ملکی تمییز دهد.<sup>۳</sup> بنظر می‌رسد سخنان ایشان از جهاتی مورد نقاش باشد:

---

1. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت ص ۲۲۱

2. محمد حسین نائیجی، همان ج ۱ ص ۳۸۷

3. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت ص ۲۲۲

-اول:

اشکال اول این است که بر اساس تعریف رایج، علمی که به واسطه مفاهیم و صور، صورت می‌گیرد حصولی است. بنابراین مکاشفاتی که توسط حواس و قوه خیال و قوه عقل صورت می‌گیرد و در آن صور واسطه است نمی‌توانند حضوری تلقی شوند. به عبارت دیگر مکاشفه اقسام گوناگونی دارد و تنها یک قسم آن درک بدون واسطه واقعیت و به صورت حضوری است. زیرا مکاشفه در تمام قوای نفس امکان تحقق دارد، برای مثال مکاشفه صوری مربوط به حواس پنج‌گانه ظاهری می‌شود و به واسطه صور حسی صورت می‌گیرد، لذا نمی‌توان ادعا کرد که معرفتی حضوری و بی‌واسطه است.

-دوم:

اشکال دیگر این است که رابطه مکاشفه حضوری با علم حضوری تساوی نیست بلکه صرفاً یکی از اقسام علم حضوری است. شاهد این مدعی این است که ایشان اذعان می‌کند که مکاشفه دارای چند شرط است که در سایر علوم حضوری وجود ندارد. اول اینکه شهود عرفانی تجربه‌گسترده‌ای است که زمان و مکان را در می‌نوردد و در تمام زمانها سرک می‌کشد. ثانیاً از اعراض می‌گذرد و به عمق واقعیت اشیا و هستی آنها نفوذ می‌کند. ثالثاً در تمام عوالم اعم از مثال متصل و منفصل و عقول مجرد راه دارد. رابعاً این معرفت به وسیله ریاضت و سیر و سلوک حاصل می‌شود.<sup>۱</sup> خامساً از ویژگی‌های علم حضوری این است که در آن وجود قوی ضرورت ندارد چون ذات عالم با خود معلوم می‌تواند ارتباط پیدا کند<sup>۲</sup> اما حتی عالی‌ترین مرتبه مکاشفه وجود قوه‌ای به نام قلب ضروری است. پس نسبت بین علم حضوری و مکاشفه نسبت عموم من وجه است.

-سوم:

اشکال دیگر این است که خود ایشان در برخی موارد به حصولی بودن برخی اقسام مکاشفه

---

1. همان ص ۱۱۰

2. همان ص ۱۵۷

اذعان نموده است. برای مثال در بحث کشف معنوی می‌نویسد: در هر صورت می‌توان برخی از این مراتب را حصولی به شمار آورد. در این گونه مراتب علم حصولی در قوه حدس یا عاقله یا مرتبه ای از مراتب دیگر نهاده می‌شود.<sup>۱</sup>

-چهارم:

اشکال دیگر این است که ایشان بین حیث وجودی و معرفت شناسی مکاشفه تمییز قائل نشدند. حتی در فرض حضوری بودن تمام مکاشفات، دلیلی بر انطباق آنها با واقع وجود ندارد. به عبارت دیگر عدم خطا پذیری مکاشفه لزوماً به معنای حق بودن آن نیست و به اقرار ایشان حتی مکاشفه شیطانی نیز بنا بر تعریف ایشان حضوری است. تنها توجیه کلام ایشان آن است که ایشان این سخن را در فضای رد شکاکیت و کسانی مثل کانت که اصل امکان تحقق معرفت را انکار می‌کنند بیان می‌دارد، لذا ایشان نوعی علم حضوری وجود شناسی را اثبات نموده اند.

-پنجم:

اشکال دیگر این است که بنا بر سخن ایشان احتمال خطا در علم حضوری هم ممکن است. زیرا از یک طرف همه مکاشفات ما علم حضوری هستند و از طرف دیگر برخی شیطانی و نفسانی هستند پس نتیجه می‌گیریم که احتمال خطا در علم حضوری هم وجود دارد در حالی که از ویژگی های علم حضوری این است که قابل صدق و کذب و صحت و خطا نیستند زیرا خود واقعیت و نه صورت آن معلوم ماست.

حداکثر توجیه این کلام همان است که گذشت و مفاد آن این است که بروز خطا دو حیثیت دارد. یکی از جهت علم حضوری و حصولی، به این معنا که در علم حصولی امکان دارد که صور مطابق واقع نباشند و ملاک این خطا عدم مطابقت با واقع است، که این قسم در موارد علم حضوری مفقود است. اما گونه دیگری از خطا نیز در علم حصولی و حتی حضوری ممکن است و ما می‌توانیم از آن تعبیر به حق و باطل کنیم به این معنا که برای مثال اگر کسی شیطان را بدون واسطه یا با واسطه درک و شهود کرد آیا این شهود حق است؟ چنین شهودی اگرچه ممکن

---

1. همان ص ۱۸۶



است با علم حضوری صورت بگیرد و خطای نوع اول به معنای مطابقت با واقع در آن وجود ندارد و لکن خطای به معنای دوم یعنی باطل بودن وجود دارد. و این خطا ناشی از آن است که شیطان درک شده اما گمان شد ملک یا پیامبری را درک شد. این اشتباه ناشی از تفسیر نادرست شما در تطبیق مصداق مکاشفه است. یا برای مثال اگر شیطان سخنی را به مکاشف گفت و مکاشف با علم حضوری (به نحو القاء فی القلب) یا حصولی آنرا درک کرد در این واقعه خطایی رخ نداده است و لکن اینکه مکاشف گمان کند این کلام از آن خداست یا سخن حقی است دچار خطا شده است. در هر صورت همچنان اشکال دوم به ایشان وارد است و نمی‌توان همه مکاشفات را حضوری دانست.

اما این توجیه کافی نیست و در بحث حجیت مکاشفه موثر نیست و لذا این دیدگاه با دیدگاه برخی محققین متفاوت است که تصریح نموده اند:

«حجیت شهود به این معنا نیست که تمام مکاشفه های عرفانی مطابق واقع هستند و از همین رو عارفان در ارائه ملاک هایی برای تمایز مکاشفه های صحیح و کاذب بسیار کوشیده اند»<sup>۱</sup>.

عده دیگری نیز برای اثبات حجیت ذاتی مکاشفه راه مشابهی پیموده، بیان کرده اند که معرفت اصلی در عرفان، معرفت شهودی است، و علم حصولی فقط در مقام تبیین و تفسیر آن علم حضوری جاری است.<sup>۲</sup> سپس ایشان به یک اشکال پاسخ می‌دهد و آن اینکه اگر مکاشفه حضوری حق الیقینی باشد از خطا مصون است پس راهیابی خطا در مکاشفات عرفانی چگونه قابل تبیین است؟ ایشان پاسخ می‌دهد که خطای در مکاشفات سلوکی و نه خطای معرفتی است.<sup>۳</sup> گویا مراد ایشان از خطای سلوکی، خطای در تعبیر، تفسیر، تاویل و همچنین خطای زبانی، خلط ساحت ها و اشتباه میان مثال متصل و منفصل است. و مراد از خطای معرفتی، خطاهای ناشی از خود مکاشفه و مطابقت آن با واقع و عدم آن است. به عبارت دیگر مقصود ایشان این

1. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۱۱۹

2. محمد مهدی گرجیان، همان ص ۱۴

3. همان ص ۱۶

است که کشف از لحاظ معرفت شناختی و به عنوان علم حضوری خطا پذیر نیست و اگر خطایی متوجه آن است از لحاظ مکاشف و سالک طریق است که نمی‌دانسته برای رسیدن به کشف صحیح از چه راهی برود و با راهزن‌ها و مشکلات مکاشفه آشنا نبوده است.

ذ- احتمال سوم:

اما گویا ابن عربی هیچکدام از وجوه فوق را قصد ننموده است. ابن عربی دلیل حجیت مکاشفات را چنین ذکر می‌کند:

« لیس عندی بحمد الله تقلید لاحد غیر رسول الله ص فعلومنا کلها محفوظة عن الخطا؛ سپاس خدای را که من از کسی جز رسول خدا تقلید نمی‌کنم، پس همه علوم ما مصون از خطا است.»<sup>۱</sup>

و

« جمیع ما اکتبه فی تصانیفی لیس هو عن فکر و لا رویة و انما هو عن نفث فی روعی من ملک الالهام؛

همه آن چه در کتبم نوشتم، بوسیله فکر و تامل نبوده بلکه حاصل دمیدن فرشته الهام در قلب من بوده است.»<sup>۲</sup>

این احتمال وقتی تقویت می‌شود که در کلام مشهور علماء دیده می‌شود که همه خواطر از جانب خدا بوده، لکن یا با واسطه و یا بدون آن هستند. آنها که بدون واسطه اند الهی و بقیه آنها سه قسم دیگر را تشکیل می‌دهند.<sup>۳</sup> محی الدین نیز به این مطلب تصریح دارد و می‌نویسد:

«همه واردات رسولان پروردگارانند.»<sup>۴</sup>

در حقیقت ابن عربی دلیل صحت و حجیت مکاشفات خود را عدم خطا در منشا مکاشفاتش می‌داند. بنا بر این باید گفت ابن عربی احتمال بروز خطا را از سایر جهات بروز خطا

---

1. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۳۲

2. همان

3. محمد علی التهاونی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم ص ۷۵۳

4. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۴ ص ۱۶۳

که در ذیل خواهد آمد نفی نکرده است. علاوه بر اینکه ادعای وجود منشا الهی در تمام مکاشفات امری مشکل است. زیرا قیصری نیز می‌پذیرد که برخی مکاشفات خیالی صرف بوده، حجیت ندارند و می‌نویسد:

« فللفرق بینها و بین الخیالیة الصرفة موازین؛

و برای تمییز مکاشفات صحیح از مکاشفات خیالی صرف موازینی وجود دارد»<sup>۱</sup>.  
وی همچنین در بیان این که در برخی موارد مکاشفه هیچ منشای نداشته و صرف تخیلات نفسانی است می‌نویسد:

«و الا فهو الاختلاق الصادر من التخیلات الفاسدة؛

و گرنه مکاشفات حاصل جعل قوه متخیله خواهند بود»<sup>۲</sup>.

در نهایت محی الدین چه توجیهی در مکاشفات با منشا شیطانی می‌تواند داشته باشد؟ آیا می‌تواند مدعی شود که آنها هم الهی بوده و از جانب خداوند هستند؟  
می‌توان در توجیه منشا شیطانی برخی مکاشفات بیان کرد که حتی مکاشفات شیطانی نیز به نوعی ناشی از خداوند هستند، زیرا محی الدین در عبارت عامی معتقد می‌شود که تنوع خواطر در انسان ناشی از تجلی الهی است.<sup>۳</sup> گویا مقصود وی چنان عام است که مکاشفات شیطانی را نیز در بر می‌گیرد.

به عبارت دیگر یکی از قواعد عرفانی این است که متجلی فی نفسه واحد است، و اختلاف تجلیات به دلیل اختلاف استعداد صاحبان کشف است،<sup>۴</sup> و از این قاعده می‌توان نتیجه گرفت که مکاشفات همه از نوع واحدی هستند و این مخاطب مکاشفه است که تعیین می‌کند که مکاشفه الهی یا شیطانی باشد.

ر- احتمال چهارم :

1. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۲۴

2. همان ج ۱ ص ۱۲۱

3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۳ ص ۴۵۵ و ج ۱ ص ۲۱۶

4. همان ج ۱ ص ۳۶۰

توجیه دیگری که می‌توان نمود این است که ابن عربی در بحث کلام بیان می‌کند که:

«فالكلام كله معصوم من الخطا و الزلل الا ان للكلام موطن و محال و ميادين له فيها

مجال رحب؛

پس هر کلامی معصوم از خطا بوده، جز آنکه برایش موطن و محل‌هایی است که در آن

مجال گسترده‌ای است»<sup>۱</sup>.

شاید بتوان همین مطلب را به مکاشفات سرایت داد و مدعی شد که همه مکاشفات صحیح

هستند و لکن موطن و محل آنها باعث می‌شود که برخی شیطانی تلقی شود.

اما این نوع دفاع هم نمی‌تواند مشکلی را حل کند، زیرا با چنین تعمیم دادنی نمی‌توان

حجیت ذاتی قابل قبولی ارائه نمود، زیرا تبدیل مکاشفات شیطانی به ربانی نمی‌تواند آن‌ها را از

شیطانی بودن و عدم حجیت خارج کند. به عبارت دیگر از کجا می‌توان فهمید که کدامین مکاشف

استعداد داشته و خاطر او حجت بوده و کدامیک چنین استعدادی نداشته و مکاشفه او غیر حجت

شده است؟ لذا می‌بینیم که خود ابن عربی نیز برای حجیت مکاشفات معیار معرفی می‌کند و سایر

مکاشفات را غیر حجت می‌داند.

ز- احتمال پنجم:

راه حل دیگری که برای توجیه حجیت ذاتی تمام مکاشفات می‌توان ذکر نمود، برخی از

کلمات محی‌الدین است که در آن بیان کرده که مکاشفه دارای حجیت ذاتی است چون مکاشف

به «حقیقت آن گونه که در واقع است» دست پیدا کرده و لذا خطای در رسیدن به واقع معنا ندارد.

وی در بیان این مطلب می‌نویسد:

« محل النهی عن الخوض فی علم الکلام انما هو فی حق من یتکلم فیه بالنظر و الفکر اذ الفکر

کثیر الخطا اما... لان صاحب الکشف من شانه ان یتکلم علی الامور من حیث ما هی علیه فی

نفسها فلا یخطئ؛

نهی ای که از ورود به علم کلام شده اختصاص به کسانی دارد که درباره اعتقادات

بوسیله فکر و نظر صحبت می‌کنند، زیرا فکر کثیر الخطا است... اما از آنجا که اهل

1. همان ج ۳ ص ۵۲۸

کشف می تواند از حقیقت امور آنگونه که هست صحبت کند، لذا خطا نمی کند»<sup>۱</sup>.

گویا مراد ابن عربی این است که چون منشا کشف عرفا فکر نیست و عرفا خود واقعیت را می بینند خطا در آن راه ندارد که گویا بازگشت این حرف به زلال بودن منشا مکاشفات است که تفوه به آن در همه مکاشفات غیر قابل پذیرش است. وی نه تنها علوم عرفا را چنین می داند بلکه علم خود را نیز چنین معرفی می کند و در آغاز کتاب انشاء الدوائر می نویسد:

«فان الله سبحانه لما عرفني حقائق الاشياء على ما هي عليه في ذواتها و اطلعني كشفا على

حقائق نسبتها و اضافاتها اردت ان ادخلها في قالب التشكيل الحسي؛

از آن جایی که خداوند سبحان حقائق اشیاء را آن گونه که در واقع هستند به من شناساند، و در کشف حقائق نسب و اضافات آن ها را آگاهم ساخت، قصد نمودم که

آن ها را در قالب محسوس بریزم»<sup>۲</sup>.

اما مراد ابن عربی از این کلام چیست؟ ممکن است مراد وی این باشد که علت حجیت مکاشفات آن سویی است و مربوط به عالم مادی نیست. به عبارت دیگر خداوند به مکاشفات نوعی عصمت عطا نموده و خدا ضامن حجیت همه مکاشفات یا مکاشفات شخص ابن عربی است. شاهد این سخن آن است که محی الدین در جایی بیان می کند که؛ خدایی که علوم خود را از او پس از خلو قلب از فکر و استعداد برای قبول واردات می گیریم، حقیقت را بنا بر اصل آن بدون اجمال و حیرت به ما می دهد، و لذا حقائق را آنگونه که در واقع هستند می شناسیم.<sup>۳</sup>

این مطلب قابل قبول نیست، زیرا اثبات عصمت همه مکاشفات یا شخص ابن عربی باید در علم کلام اثبات بشود که تا کنون اثبات نشده و دلیلی بر آن نیست. ثانیا تتبع در کلام خود ابن عربی نیز نشان می دهد سخنانی بیان کرده که بزرگان عرفان شیعی مانند سید حیدر آملی به شدت با آن مخالفت نموده اند.

س- احتمال ششم:

1. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۳۲

2. محی الدین ابن عربی، انشاء الدوائر، ص ۴

3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۱ ص ۹۹

احتمال دیگری که در کلام محی الدین وجود دارد این است که ابن عربی در تعریف علم بیان نمود که حقیقت علم «درک مدرک علی ما هو علیه؛ شناخت حقائق آن گونه که در واقع هستند» است، و لذا باید گفت که بنا بر تصویر ابن عربی تعریف علم بر مکاشفات او صادق است و مکاشفات او علمی و حجت هستند. همین مطلب در کلام قیصری نیز وجود دارد که «درک مدرک علی ما هو علیه؛ شناخت حقائق آن گونه که در واقع هستند» را مختص عرفا می‌داند. در حقیقت علم حقیقی نزد عرفا است و لذا خطا پذیر نیست. وی می‌نویسد:

«لذک صعب العلم بحقائق الاشياء علی ما هی علیه الا علی من تنور قلبه بنور الحق و ارتفاع

الحجاب بینه و بین الوجود المحض؛

و بنا بر این علم به حقائق اشیاء آن گونه که هستند مشکل است، مگر بر کسی که قلب

او با نور الهی منور شده باشد، و حجاب بین او و خداوند برداشته شده باشد»<sup>۱</sup>.

آیا مراد ابن عربی از کلام فوق حجیت ذاتی مکاشفه است، و آیا دو کلام محی الدین در بالا، بیان دو علت برای عدم وجود خطاست یا تنها یک معیار است؟ به نظر می‌رسد که همانطور که کلام فوق حجیت ذاتی مکاشفه را قصد نموده است، به نظر می‌رسد که نشان دهنده دو معیار باشد. البته می‌توان کلام فوق را به یک مطلب برگرداند و آن اینکه چون منشا کشف ما الهی است خداوند به ما کشفی عطا فرموده که با آن علم به حقائق اشیاء پیدا شده است. مویید این مطلب کلام مذکور قیصری است.

اما مراد وی از علم به حقائق اشیاء علی ما هی علیه چیست؟ دو احتمال وجود دارد: اول اینکه خداوند به عرفا میزانی شخصی عطا فرموده که غیر از موازین رایج و معروف است که مانند چراغ و مصباحی می‌ماند که می‌توان از آن برای کشف حقیقت اشیاء و مکاشفات استفاده نمود. شاهد این مطلب هم سخنان محی الدین در مقام های مختلف است که می‌نویسد تنها اوست که توانسته به حقیقت مطلبی پی ببرد و دلیل آن ذوق یا عنایت الهی یا راهی بوده که شارع به او نشان داده است.

---

1. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۹۳

ولی حقیقت این است که ما از وجود چنین معیار یا امر معنوی بی‌خبر هستیم، و اگر کسی مدعی وجود چنین معیاری است باید آن را اثبات کند. اگر مراد معیارهای معروف است که وجود آنها بر خلاف ادعای ایشان نشان دهنده حجیت غیر ذاتی است، و اگر امر معنوی شبیه عصمت است، باید وجود آن اثبات شود. علاوه بر این که می‌توان عکس آن را ادعا کرد و گفت نادرستی برخی از سخنان عرفا نشان دهنده عدم وجود چنین معیاری است.

اگر کسی ادعا کند که این امر نیاز به اثبات نداشته، معیار حجیت ذاتی کشف، خود کشف است مانند علم حضوری همگانی که معیار آن چیزی غیر از کشف و حضور نبود؛ خواهیم گفت: در علم حضوری دلیل خطا ناپذیری، حضور خود واقعیت و عدم واسطه است که اینجا قابل اثبات نیست.

ش - احتمال هفتم:

احتمال دیگر این است که وی بگوید ما قطع داریم که مکاشفاتمان مطابق با واقع است و علم یکی از مصادیق قطع است و حجیت قطع ذاتی است، که در پاسخ می‌گوئیم این قطع، قطع روان شناختی است و ارزش معرفتی ندارد. علاوه بر اینکه باید اثبات نمود که آن چه ما علم می‌دانیم حقیقتاً علم بوده و از نوع جهل مرکب نیست. و لذا باید یا بدیهی باشد یا بر بدیهیات مبتنی باشد، که هر دو قسم نادرست است. اما در صورتی که نظری باشد، دیگر حجیت ذاتی ندارد و باید اثبات شود، و اگر بدیهی است باید بر قواعد عقلی مبتنی باشد، که مکاشفات بدین نحو نیستند.

ص - احتمال هشتم:

در نهایت این احتمال نیز وجود دارد که مدعای ابن عربی مطلبی غیر معرفتی مانند مجالس هیبت باشد. وی در بیان صفت مجالس هیبت بیان می‌کند که این مجالس گرچه برای عبد فنا نمی‌آورد ولکن از آن حیث که در آن سالک صاحب حضور و استحضار است، باعث وقار می‌شود که حاصل آن عصمت قلب از خواطر و عقل از افکار و جوارح از حرکات می‌شود.<sup>1</sup>

1. محی الدین ابن عربی، همان ج ۲ ص ۱۰۳

اگر مقصود وی این مطلب نیز باشد باز قابل دفاع نیست و نمی‌توان حجیت مطلق مکاشفات را استنباط نمود. زیرا این صفات علاوه بر اینکه مطلق نیستند، سالک از کجا می‌تواند دریابد که در احساس خود صادق است؟ بنابر مطالب فوق روشن شد که حجیت ذاتی مکاشفات فی الجمله قابل پذیرش است.

### ۳-۲-۲-۱. اقسام حجیت ذاتی:

در این قسمت به دو مبحث مرتبط به هم می‌پردازیم. ابتداء سعی می‌کنیم مبنا و یا قاعده ای برای حجیت ذاتی مکاشفات ارائه کنیم. سپس به ذکر مصادیقی که صرف از نظر مبانی فوق قابل ارائه است ذکر نمائیم.

اما مبحث اول این است که آیا می‌توان قاعده ای کلی ارائه نمود و یا مبنای مستحکمی برای حجیت ذاتی ارائه نمود؟ به نظر می‌رسد که مبانی مختلف به چند صورت تصویر می‌شوند:

أ- راه اول این است که مدعی شویم تمام یا برخی از مکاشفات از نوع علم حضوری هستند و لذا حجیت آنها ذاتی است و نیازمند هیچ ملاکی برای ارزش یابی آن نیستیم.

از مباحث گذشته روشن می‌شود که ادعای حضوری بودن تمام مکاشفات از حیث وجود شناسی، صحیح و لکن بی ارزش است. در حقیقت مکاشفات از حیث وجود شناسی همگی حضوری و دارای حجیت ذاتی هستند و لکن این مطلب فقط برای اثبات اصل معرفت و وجود تصوراتی حضوری مفید است و لکن از لحاظ معرفت شناسی این علم حضوری ارزشی ندارد.

و ادعای حضوری و مطابق واقع بودن همه مکاشفات از لحاظ معرفت شناختی، غیر صحیح است چون بنابر تعریف علم حصولی علمی است که با واسطه صور و مفاهیم صورت بگیرد و از آن جا که بسیاری از مکاشفات توسط سایر قوای نفس مانند خیال و عقل و حس صورت می‌گیرد بنابراین نمی‌توان همه آن‌ها را حضوری دانست.

شاید راز کلام استاد جوادی آملی که در عین حضوری دانستن مکاشفات عرفا آنها را خطا پذیر دانسته و عدم تطابق عالم مثال متصل و منفصل و وجود القاءات شیطانی را عامل عدم صحت



مکاشفه دانسته، همین مطلب باشد.<sup>۱</sup>

اما از لحاظ مطابقت با واقع به معنای حق بودن مکاشفه در برابر باطل بودن آن، حق این است که نمی‌توان همه مکاشفات را حق دانست زیرا حتا ابن عربی نیز به بیان منشا شیطانی برخی مکاشفات اقدام نموده است. اما این ادعای ابن عربی که همه مکاشفات او حق بوده و آن‌ها را از پیامبر اخذ نموده سخنی غیر تام و غیر قابل پذیرش است.

ب- آنکه بر اساس مدعیات عرفا و خصوصا محی الدین بگوئیم که چون همه مکاشفات حتی مکاشفات انبیاء از منبع مشکات خاتم نبوت هستند،<sup>۲</sup> لذا منشا الهی دارند و خطا پذیر نمی‌باشند. شاهد این ادعا کلام ابن عربی و ابا یزید است:

«همه واردات رسولان پروردگارند»<sup>۳</sup>

«اخذتم علمکم میتا عن میت و اخذنا علمنا عن الحی الذی لا یموت؛

علم تان را از اموات گرفته، علم خویش را از خداوند حی و زنده گرفته‌ایم»<sup>۴</sup>

اما این مبنا قابل نقد است و نمی‌شود به اطلاق آن ملتزم شد، زیرا نمی‌توان مدعی شد که همه مکاشفات حتی مکاشفه شیطانی هم منشا در مشکات خاتم نبوت دارند و باید آن را به صورت مقید پذیرفت. توجه دیگر این است که مراد از این جمله آن است که همه مکاشفات و حتی مکاشفات شیطانی نوعی امتحان الهی محسوب می‌شوند. توجه سوم آن است که بگوئیم همه مکاشفات الهی هستند ولی این مخاطبان و نوع مزاج و استعداد آنها مشخص می‌کند که چه نوع بهره‌ای از آن ببرند.

ت- آن که بنا بر برخی مبانی معتقد شویم مکاشفات در مقام فوق قوه واهمه معصوم بوده و حجیت ذاتی داشته باشند.<sup>۵</sup>

1. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن) ج ۳ ص ۸۰

2. حسن حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم ص ۳۴۷ و سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۶۱۹

3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۴ ص ۱۶۳

4. همان ج ۱ ص ۶۹

5. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن) ج ۳ ص ۹۸

دلیل آن هم این است که برخی معتقدند که خواطر شیطانی در فوق قوه وهم راه نفوذ ندارد و حداکثر توان شیطان در قوه وهم، خیال و متخیله بوده و شیطان توان تصرفات در قوای ما فوق را ندارد. دلیل این مطلب هم دو امر است، اول دلیل نقلی است که در قرآن آمده که شیطان در صدر وسوسه می‌کند و صدر به معنای واهمه است. نمی‌توان به این دلیل اشکال نمود که در آیه شریفه «و لکن تعمی القلوب التي فی الصدور؛ بلکه دلهایی که در سینه‌ها است کور می‌شود»،<sup>۱</sup> به صدر مرتبه عقل نیز نسبت داده شده است زیرا صدر در این دو آیه مشترک لفظی هستند. دلیل دوم عقلی بوده، بنا بر مبانی فلسفی سقف تجرد شیطان تجرد وهمی بوده، به مقام تجرد ناب راهی ندارد.<sup>۲</sup> ابن عربی نیز شیطان را دارای ماهیتی برزخی می‌داند که بین ملائکه و انسان قرار دارد و موجودی مادی است و همین امر را سبب تکبر شیطان می‌داند.<sup>۳</sup>

اما در خصوص واردات نفسانی نیز باید گفت که نفس بنا بر برخی مبانی صرفاً قابل بوده و هیچگونه واردی ندارد. جن نیز فقط قدرت آور بوده و واردی ندارد. بنا بر این کشف در مقام عقل و ما فوق آن خطا ناپذیر است. خصوصاً مکاشفات در قوه قلبیه و ما فوق که صورت و واسطه هیچ دخلی ندارد و لذا به نحو شهودی و حضوری هستند.

نتیجه این مطلب آن است که مشاهدات فوق قوه واهمه حجت بوده، نیاز مند هیچ معیاری نیست. سپس در مقام بیان مصداق برای این موضوع باید به کشف معصوم و کشف عارف در مقام ولایت اشاره نمود که بخش زیادی از مکاشفات را شامل می‌شود. علاوه بر این موارد، برخی مصادیق هستند که جزو تعریف فوق نیست و لکن حجیت ذاتی دارند و به اقسام فوق ملحق می‌شوند. مانند خاطر اول و بواده و هجوم که به گفته ابن عربی حجیت ذاتی داشته و دلیل آن تجربه خود ابن عربی و عرفای دیگر است. بنا بر این موارد فوق برای حجیت نیازمند میزان نیستند.

اما با دقت زیاد مشخص می‌شود که این نظریه باید پاسخ چند اشکال را بدهد. اول اینکه لزوماً صدر در قرآن به معنای واهمه نیامده است. در آیه شریفه «الم نشرح لک صدرک؛ آیا ما سینه تو را

1. حج ۴۶

2. همان ج ۳ ص ۹۳

3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۲ ص ۴۵۷

گشاده نساختیم؟<sup>۱</sup> آیا بدین معناست که خدا واهمه تو را گشاده ساخت؟ ثانیاً چه دلیلی وجود دارد که حداکثر تجرد شیطان وهمی است؟ آیا صرف عصیان شیطان در برابر خداوند متعال دلیل بر چنین امری است؟ آیا بزرگان فلسفه و عرفان که احیاناً اشتباه یا گناهی مرتکب شوند دارای تجرد عقلی نیستند؟ لذا این بیان نا صحیح است. ثالثاً این راه عمومیت ندارد و طیف زیادی از مکاشفات را خارج می‌کند. در هر صورت محی الدین نیز معتقد است که خداوند حوزه نفوذ شیطان را عالم خیال قرار داده است.<sup>۲</sup>

البته می‌توان از این سخن تنزل کرد و گفت که صرفاً هر مکاشفه‌ای که در قوه قلبیه صورت می‌گیرد حجت است. زیرا مکاشفات این قوه از نوع علم حضوری بوده و شاهد و مشهود با یکدیگر متحد هستند و لذا آسیب پذیر نیست.

پاسخ این است که اگر چه این نحو از مکاشفه از آسیب‌های ناشی از نوع علم مصون است، اما از آسیب‌های ناشی از سایر جهت‌مانند؛ حق بودن، و خطای از تفسیر و تعبیر همچنان آسیب پذیر است.

ث- مبنای حجیت ذاتی مکاشفات را امری تجربی و بر اساس تجربه شخص ابن عربی بدانیم. به این معنا که عرفا بر اساس تجارب مکرر خود دریافته‌اند که برخی اقسام مکاشفات خطا پذیر نمی‌باشند.

این راه آنگاه تقویت می‌شود که در صورتی که در علم منطق در معنای «تجربه» تعمیم قائل شویم و تجارب عرفانی را نیز به نوعی تجربه بدانیم، می‌توان گفت حجیت تجربه از بدیهیات است و لذا گزارش عرفا مبنی بر تجربه‌های مکرر خطا ناپذیر قابل پذیرش است.

با عنایت به اینکه تجربه عرفانی قاعده مند نیست و قابل سنجش منطقی نیست برآستی تا چه میزان می‌توان به تجارب عرفا اعتماد نمود و چه دلیلی برای حجیت آن‌ها داریم؟. ثانیاً از کجا بدانیم که این تجربه‌ها صحیح بوده است؟ اثبات مکاشفه با مکاشفه دور خواهد بود.

---

1. انشراح ۱

2. همان ج ۳ ص ۶۹

ج- راه دیگری که می‌توان برای حجیت ذاتی مکاشفات پیمود، استفاده از کلام ابن عربی است که معتقد شده است تعریف «علم» بر مکاشفات قابل صدق است و لذا می‌توان گفت: همانگونه که قطع دارای ارزش ذاتی و واقع نما است، علم نیز از جمله مصادیق قطع بوده، دارای ارزش معرفتی ذاتی است، لذا حداقل برای صاحب کشف معتبر است. به اعتقاد وی علم صرفاً در قلب تحقق می‌یابد و لذا می‌نویسد:

«و لیس محل العلم بالاشیاء الا القلب؛

محل معرفت به اشیاء جایی جز قلب نیست»<sup>۱</sup>

که به این معناست که علم حقیقی فقط در قوه قلبیه صورت گرفته، علت عصمت علم نیز همان قوه ای است که محل آن است.

البته ممکن است حجیت مکاشفه را منوط به قطع مکاشف دانست. قیصری علم به حقیقت اشیاء را منحصر به عرفا دانست، زیرا خداوند قوه قلبیه آنها را منور نموده و پرده‌ها را کنار زده و عرفا توانستند به همه امور علم پیدا کنند. لذا علم برای عرفا حاصل شده و علم دارای حجیت ذاتی و غیر قابل رد است.

شاید این عبارت ابن عربی که «من لا کشف له لا علم له»<sup>۲</sup> هر که اهل کشف نیست، از علم بی بهره است» را بتوان در همین راستا تلقی نمود. زیرا ابن عربی بهترین راه علم را کشف می‌داند.

از شواهد این راه آن است که در روایت آمده که زراره از امام صادق علیه السلام می‌پرسد چگونه زمانی که پیام از جانب خدا به پیامبر می‌رسد، پیامبر نمی‌ترسد که مبادا این پیام از ناحیه ابلیس باشد و ابلیس در قلب ایشان مداخله کند؟ امام پاسخ می‌دهد که زمانی که خدا بنده ای را رسول خود می‌کند به او سکینه «آرامش» و وقاری بر او نازل می‌کند و در نتیجه پیام آور به نزد رسول می‌آید و رسول او را می‌بیند، مانند اینکه مردم را می‌بیند.<sup>۳</sup>

از ویژگی های این راه آن است که شمول زیادی دارد و هر نوع علمی، حتی حصولی و

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۴ ص ۱۰

2. همان ج ۱ ص ۲۸۱

3. علامه مجلسی، همان ج ۱۸ ص ۲۶۲

هر قوه ای حتی قوای ما دون وهم و هر عالمی حتی مثال متصل را حجت می‌کند. استاد جوادی نکته‌ای دارند که در اینجا به عنوان اشکال قابل پذیرش است. ایشان معتقدند که قطع در عرفان شهودی، قطع روان شناختی است و صحت و سقم آن در بیرون از نفس قاطع اثر ندارد. اما قطع در عرفان نظری قطع معرفت شناختی است و در بیرون از نفس قاطع هم اثر دارد.<sup>۱</sup> بنا بر این قطع فوق ارزشی ندارد. بنا بر این نمی‌توان قاعده‌ای کلی برای حجیت ذاتی مکاشفات تاسیس نمود.

مبحث دوم ذکر مصادیق مختلف حجیت ذاتی است. در این قسمت پس از بیان تعاریف و موازین مختلف برای حجیت ذاتی، باید به ذکر مصادیق مختلفی از مکاشفات که در کلام عرفا و محققین به عنوان حجیت ذاتی نام برده شده یا می‌توان ادعای حجیت آن را نمود پردازیم. در حقیقت مصادیق حجیت ذاتی و غیری بیان کننده شرائط حجیت مکاشفه نیز می‌باشند. بدیهی است که حتی در صورتی که نتوانیم قاعده کلی برای حجیت ذاتی ارائه کنیم، لکن برخی مصادیق دارای حجیت ذاتی است و حداقل برخی از محققین فلسفه و عرفان به آن اذعان نموده اند. بدیهی است که ممکن است که برخی از مصادیق ذیل را صرفاً شخص خاصی ذکر کرده و به آن معتقد باشد. اکنون به ذکر و بررسی اقوال و مصادیق ذکر شده در کلام محققین که ادعای حجیت ذاتی آنها شده است می‌پردازیم تا بتوانیم از این مسیر به نظریه قابل اعتنا در این زمینه دست پیدا کنیم.

### ۳-۲-۱-۱. مکاشفه در مقام حق الیقین

معروف ترین مصداق حجیت ذاتی، مکاشفه معنوی حق الیقینی است. این فرض در جایی که مکاشفه معنوی همراه مکاشفه صوری باشد روشن تر خواهد بود. بی گمان این صورت، قدر متیقن تمامی مدعیان حجیت ذاتی بوده به طوری که برخی سعی نموده اند سایر مصادیق را نیز به این قسم بر گردانند. در مکاشفه حق الیقینی برای صاحب مکاشفه انکشاف تام روی می‌دهد و حقیقت به تمامه برای او بدون هیچ واسطه ای حضور می‌یابد و در نتیجه عین واقعیت بدون

1. عبد الله جوادی آملی، عین نضاح ج ۱ ص ۲۲۳

کوچکترین خللی حاصل می‌شود و خطا در آن راه ندارد.

استاد جوادی آملی دلیل حجیت ذاتی مکاشفه حق یقینی را، اتحاد وجودی شاهد و مشهود می‌داند که جایی برای بطلان و کذب و تخیل نمی‌گذارد. به خلاف مکاشفه عین یقینی که شاهد غیر از مشهود است و احتمال عدم تطابق عالم مثال متصل و منفصل مطرح است.<sup>۱</sup> و در مکاشفه حق یقین چون مکاشف به متن واقع می‌رسد، احتمال خطا و شک نمی‌دهد، اما در علم یقین و عین یقین به دلیل تمایز میان عالم و معلوم این احتمال وجود دارد.<sup>۲</sup>

اگر کسی اشکال کند که ما نقل کلام می‌کنیم به همان تجربه حق یقینی و می‌پرسیم از کجا می‌دانید این تجربه حق یقینی است، پاسخ می‌گوئیم این مطلب را بر اساس تعریف مکاشفه حق یقینی کشف می‌کنیم. زیرا اگر همراه کشف حقیقت علت آن را هم فهمیدیم، مکاشفه حق یقینی خواهد بود و اگر فقط حقیقت برای ما منکشف شد و علت آن را به شهود در نیافتیم آنگاه مکاشفه ما عین یقینی خواهد بود. این در صورتی است که حق یقین را بر مبنای محی الدین بفهمیم. اما بنا بر تعریف دیگر که امر واضح تر است. زیرا متحقق شدن عارف به معلوم و اتحاد یا عینیت با آن تا حدی شدت دارد که جای هیچ شک و شبهه‌ای برای مکاشف در حق یقینی بودن مکاشفه نمی‌گذارد.

این ادعا تا چه میزان می‌تواند از حقیقت برخوردار باشد؟ به نظر می‌رسد مکاشفه حق یقینی هر چند از جمیع موارد خطا مصون باشد، لیکن امکان حصول خطا در مرحله نهایی یعنی مرحله تعبیر و تفسیر همچنان نفی نمی‌شود.

برخی در اصل تحقق مکاشفه حق یقینی و در وجود معیاری برای اثبات آن تردید می‌کنند و معتقدند بسیاری از کسانی هم ادعای تحقق چنین امری را می‌کنند در ادعای خود صادق نیستند و این مرتبه را صرفاً برای معصومین یقینی می‌دانند.<sup>۳</sup>

حقیقت این است که باید میان مکاشفه حق یقینی من حیث الذات و من حیث التفسیر

---

1. همان ج ۱ ص ۲۲۳

2. همان ج ۳ ص ۲۸۲

3. محمد حسین زاده، نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، ص ۲۰۲

تمایز نهاد. همچنین مکاشفه حق یقینی در صورت تحقق تمام شرائط یقینا حجیت دارد، اما در مقام اثبات مکاشف نمی تواند ادعا نماید که مکاشفه او از مصادیق مکاشفه حق یقینی بوده است. هر چند انصاف آن است که مکاشفه حق یقینی دارای یک خصیصه ای است که در مقام اثبات نیز حجیت آن ثابت است و آن وجود خود واقع برای مکاشف است.

### ۳-۲-۲-۱-۲. مکاشفه در عالم مثال منفصل

مکاشفه از لحاظ عوالم مورد مکاشفه دارای مراحل متعددی است. مکاشفه در عالم مثال منفصل و مراحل بالاتر از گزند خطا مصون هستند. زیرا عالم مثال منفصل به منزله سرچشمه حقیقت بوده و هر کس بتواند از نهرهای کوچک با تلاش خود را به این مرحله برساند به حقیقت دست یافته است. اما اگر عارف منحصر در نهرهای کوچک و خیال متصل شهود نمود، امکان بروز خطا و عدم تطابق عالم مثال متصل با منفصل وجود دارد. هم چنین مواردی که نمی داند آنچه مشاهده نموده در عالم مثال منفصل بوده یا نه، که در حقیقت مکاشفه حق یقینی نخواهد بود.

به عبارت دیگر، اگر عارف در سیرش از عالم خیالش به عالم مثال مطلق برسد همه مشاهداتش معصوم و حجت خواهد بود زیرا صور مثالی مطابق با صور عالم عقل و لوح محفوظ است که مظهر علم الهی است. اما اگر عارف امری را در خیال متصلش دید گاهی به حقیقت می رسد و گاهی خطا می کند.<sup>۱</sup>

اما آیا حجیت مکاشفه در عالم مثال منفصل با کلام ابن عربی که خداوند شیطان را بر حضرت خیال<sup>۲</sup> سلطه داده، یا اینکه عالم خیال محل جن، شیطان، ارواح مجرده است<sup>۳</sup> تنافی ندارد؟ توجیه این مطلب آن است که مراد ابن عربی از سلطه شیطان بر حضرت خیال، خیال متصل قائم به نفس انسانی است. و اینکه شیطان مجرد وهمی دارد و یا از جنس عالم مثال منفصل است باعث نمی شود که عالم مثال منفصل حجت نباشد. زیرا وجود شیطان در عالم خیال منفصل، دلیل

1. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۲۱

2. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۳ ص ۶۹

3. همان ج ۳ ص ۴۵

نمی‌شود که شیطان بتواند در مکاشفات در سطح عالم خیال منفصل قدرت نفوذ داشته باشد. به بیان دیگر وجود شیطان غیر از نفوذ شیطان است و باعث نمی‌شود که شیطان در چنین مکاشفاتی تصرف نماید. شیطان تنها در مکاشفاتی که در سطح ما دون عالم منفصل است قدرت تصرف دارد. و اگر کسی شیطان را در موطن اصلی اش که عالم خیال است مکاشفه نمود، دلیل نمی‌شود مکاشفه او شیطانی باشد، بلکه او شیطان را مشاهده نموده است.

بدیهی است این معیار یعنی عالم مثال برای غیر معصومین است زیرا کشف معصوم در تمامی عوالم و تمامی مراتب حتی خیال متصل و ما دون، معصوم بوده و خطا در آن راه ندارد.

### ۳-۲-۲-۱-۳. مکاشفه کسی که به مقام ولایت رسیده

این مصداق بر حسب مقامات عرفانی سالک است. مکاشفه کسی که به مقام ولایت رسیده خطا ناپذیر است زیرا چنین شخصی از کسانی است که مشاهده حق یقینی دارد که خطا ناپذیر است.<sup>۱</sup>

مقام ولایت دارای مراتب زیادی است که افضل و اشرف آن از آن معصومین علیهم السلام است و لذا به صورت مستقل مورد بحث قرار می‌گیرد. اما این به معنای انحصار این نوع مکاشفه به معصومین نیست. لذا این مصداق دارای عمومیت زیادی است و طیف وسیعی از مکاشفات را شامل می‌شود. فناری معتقد است که همانگونه که قلب معدن نبوت است، مقام حق یقین نیز معدن ولایت است.<sup>۲</sup> در حقیقت مکاشفه حق یقینی و عین یقینی به جز برای کسی که مرتبه ای از مقام ولایت را داشته باشد محقق نمی‌شود.

البته این مصداق بسیار عام است و طیف وسیعی را شامل می‌شود. لذا اولاً تعریف ولایت و حد عصمت آور آن مشخص نیست، ثانیاً از آنجا که همه عرفا دارای درجه ای از مقام ولایت هستند، نمی‌شود ادعا نمود که همه ادعاهای عرفا بلکه همه ادعاهای یک عارف همواره حق و صحیح است. در حقیقت این مصداق جز حق یقین نیست، لذا بیانات سابق در اینجا نیز جاری

1. محمد حسین زاده، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، ص ۲۰۲

2. محمد بن حمزه فناری، مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب) ص ۶۶۶



است.

### ۳-۲-۱-۴. مکاشفه شخص معصوم

محي الدين معتقد است که مکاشفه معصومين و محفوظين از خطورات شيطاني مصون است. وی شاهد این را آیه شریفه «ان عبادي ليس لك عليهم سلطان؛ بدرستی که تو بر بندگان من تسلط نداری»<sup>۱</sup> و آیه «الا عبادك منهم المخلصين؛ مگر بندگان مخلصت را»<sup>۲</sup> می‌داند. بنابراین مکاشفات این گروه بین مکاشفات ربانی، ملکی، نفسانی مردد است.<sup>۳</sup>

اما مراد از محفوظین کیست؟ محي الدين معتقد است که آن کسی که صاحب تجلی الهی باشد و قلبش برای خدا سجده کند جزء اولیاء الله و محفوظ است.<sup>۴</sup>

استاد جوادی در سبب عصمت و خطا ناپذیری مکاشفات معصومین می‌نویسد:

«زیرا ابلیس را در حریم مقدس قلب آنان، راه نفوذی نیست. پرتوی تام از عصمت و قداست بر قلوبشان احاطه دارد و قله شامخ و تابناک عقولشان از دسترس واهمه و تخیلات شیطان بسی فرازمنندتر است».<sup>۵</sup>

علامه طباطبایی نیز معتقد است که بر اساس آیات قرآن شیطان در صدور ایشان قدرت بر وسوسه ندارد و همین امر سبب عصمت ایشان گردیده است. مطالبی نیز که در متون دینی درباره وسوسه انبیاء آمده صرفاً به معنای تجسد و ظهور خارجی شیطان برای ایشان بوده، به معنای وسوسه درونی نیست.<sup>۶</sup>

مکاشفه شخص معصوم به این معنا است که مکاشف از جمله انبیا یا ائمه اطهار باشد. قرآن حجیت این نوع مکاشفات را بر عهده گرفته، اهل بیت را از هر نوع پلیدی دور دانسته است.

1. حجر ۴۲

2. حجر ۴۰

3. محي الدين ابن عربي، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۲ ص ۴۵۷

4. همان ج ۱ ص ۶۲۸

5. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن) ج ۳ ص ۵۷

6. محمد حسین طباطبایی، الرسائل التوحیدیه، موسسه النعمان، بیروت، ۱۴۱۹ ه.ق، ص ۱۵۰

از امام صادق علیه السلام درباره علت اینکه پیامبران در آغاز وحی دچار تردید نمی‌شوند سوال شد و ایشان پاسخ فرمودند:

«کشف عنها الغطاء؛

پرده از پیش رویشان برداشته می‌شود».<sup>۱</sup>

اما آیا در اینجا نوعی دور مخفی وجود ندارد؟ زیرا در این قسم معیار خطا نا پذیر می‌کاشفه را، خطا ناپذیری مکاشفه قرار داده ایم؟

پاسخ این است که در اینجا دوری وجود ندارد، زیرا در این مصداق، حجیت مکاشفه متوقف به حجیت شخص مکاشف شده است. به بیان دیگر حجیت مکاشفه در عرفان منوط بر اثبات امامت و عصمت آن در علم کلام شده است.

تا کنون بحث در کبرای قضیه بود، اما از جهت صغروی محی الدین چه کسانی را معصوم می‌داند؟ وی به عصمت همه انبیاء<sup>۲</sup> و حضرت مهدی<sup>۳</sup> علیهم السلام اذعان دارد و لکن از نظر شیعه دایره عصمت گسترده تر از این است و حداقل چهارده معصوم را نیز شامل می‌شود. البته وی حتی عمر بن خطاب را نیز معصوم می‌داند و حدیث پیامبر که خود معصوم است، در شان وی که شیطان بر عمر تسلط ندارد را دلیل عصمت او می‌داند.<sup>۴</sup>

### ۳-۲-۱-۵. خاطر اول و بواده

در کتب عرفانی به ویژه کتب ابن عربی ارزش زیادی به نوعی از مکاشفات به نام خاطر اول و بواده داده شده است. محی الدین در پاسخ سوال از معنای خاطر اول می‌نویسد:

«و ما الهاجس قلنا خاطر الاول و هو خاطر الربانی الذی لا یخطئ ابدًا و یسمونه السبب

الاول و نقر خاطر؛

1. علامه مجلسی، همان، ج ۱ ص ۵۶

2. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۳ ص ۳۸۸

3. همان ج ۳ ص ۳۲۷

4. همان ج ۱ ص ۳۳۰

اگر بررسی هواجس چیست می‌گوییم: خطور اولی است که در قلب وارد شود، و آن همان خاطر ربانی است که هرگز خطا نمی‌کند و به آن سبب اول و نقر خاطر نیز گویند.<sup>۱</sup>

مراد از بواده چیست؟ محی الدین می‌نویسد:

«ان البوادة اذا وردت لا یخطیء حکمها البتة و لها الاصابة فی کل ما ترد به. و لهذا اذا سال الشیوخ تلامیذهم عن مسالة علی تعلیم الاخذ عن الله لا یترونه یفکر فی الجواب فیکون جوابهم نتیجه فکر، و انما یقولون لا تجب الا بما یخطر لک فیما سالتک عن الجواب؛ بواده وقتی وارد شود هرگز خطا نمی‌کند و در تمام موارد صحیح است. و لذا وقتی عرفا از شاگردانشان از مساله ای برای تعلیم دادن اخذ معارف از خدا، سوال می‌کند نمی‌گذارند شاگرد فکر کند که جواب او از روی فکر و اندیشه باشد، بلکه می‌گویند فقط به قلبت گوش کن که چه بر آن خطور می‌کند، و در بادی رای پاسخ بده»<sup>۲</sup>

سپس وی کتب و تصانیف خود را بر این پایه استوار می‌کند و می‌نویسد:

« جمیع ما اکتبه فی تصانیفی لیس هو عن فکر و لا رویة و انما هو عن نفث فی روعی من ملک الالهام؛

پس همه مطالب که در کتب خود نوشتم هیچکدام از روی فکر و اندیشه نبوده و این فرشته الهام بوده که در قلب من دمیده است».<sup>۳</sup>

اما به چه دلیل خاطر اول از نظر عرفا خطا ناپذیر است؟ قیصری می‌نویسد:

« قلب و روح از پلیدی های بدنی و از تاریکی های جسمانی پاک و منزّه است، و آنچه بر آنها وارد می‌شود، همه با واقع مطابق است. بنابراین همه ربانی است و لذا گفته شده است که خواطر اول همه در حقیقت ربانی است، جز اینکه دست بافته های نفسانی و تصرفات آن و همچنین وسوسه های شیطانی، به حریم آنها راه می‌یابد و آن ها را منحرف می‌کند».<sup>۴</sup>

1. همان ج ۲ ص ۱۳۱

2. همان ج ۲ ص ۵۴۸

3. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۳۲

4. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۴۷۰

اشکال این سخن آن است که به واقع نمی‌توان هر خاطر اولی را حجت و صحیح دانست. چون همه کس به صورت وجدانی می‌یابد که بسیاری از اموری که برای اولین بار به ذهن او خطور نموده است، نادرست بوده است.

### ۳-۲-۱-۶. مکاشفات در عقل و قلب و قوای فوق قوه قلبیه

مکاشفه به لحاظ مراحل نفسانی و درجات شخص عارف دارای اقسامی است. اما در این میان مکاشفات در مرتبه عقل، قلب، و همچنین قوای ما فوق قوه قلبیه خطا ناپذیر هستند. زیرا شیطان در ساحتی فراتر از صدور یعنی واهمه انسانها تسلطی ندارد.

مدعای محی الدین درباره عین القلب نیز این چنین ارزیابی می‌شود، وی می‌نویسد:

«ان عین القلب لیس الا ما هو الحق علیه فی احوال العالم ظاهرا و باطنا و اولاً و آخراً و ان تعددت الاسماء

فالمسمى واحد؛

عین القلب صرفاً آن چیزی که در احوال عالم حقیقت است، خواه ظاهر، باطن، اول و آخر، می-

باشد».<sup>۱</sup>

بنا بر این نتیجه کلام وی رسیدن قلب به حقیقت همه موجودات است:

«فاذا انكشف الغطاء البشري عن عین القلب ادرک جميع صور الموجودات؛

اگر حجاب های انسان از روی عین القلب کنار رود، صورت همه موجودات را درک می‌کند».<sup>۲</sup>

در توضیح این مطلب باید گفت که همانطور که در قرآن کریم اشاره شده است «ما کذب

النفوس ما رای؛ قلب پیامبر آنچه که دیده بود صادق بود»<sup>۳</sup>، مکاشفات در مقام قلب خطا بردار نبوده، وحی

پیامبر اسلام نیز از همین قبیل بوده است. بدیهی است که در این قسم از مکاشفه واسطه ای بین

مکاشف و حضرت حق وجود ندارد و لذا هر نوع خطایی در این مکاشفه شهودی منتفی است. لذا

1. محی الدین ابن عربی، همان ج ۴ ص ۲۵

2. همان ج ۳ ص ۵۰۸

3. نجم ۱۱

استاد جوادی آملی تنها محل نفوذ شیطان را قوه متخیله و خیال و واهمه می‌داند.<sup>۱</sup>

البته بدیهی است که این معیار در خصوص کشف های غیر معصومین است زیرا کشف معصوم در تمامی قوا حتی وهم و متخیله نیز معصوم است و ادله عصمت انبیاء و ائمه چنین کشف هایی را نیز معصوم و خطا نا پذیر معرفی می‌کند.

براستی آیا می‌توان تمامی مصادیق فوق را به یک مصداق برگرداند؟ و آیا ارزش مصادیق فوق به یک اندازه است؟ به نظر می‌رسد که باز گردان مصادیق فوق به یکدیگر کار صحیحی نمی‌باشد زیرا این مصادیق جهات مختلفی را مورد نظر داشته اند و لذا ارزش یکسانی نیز ندارند، هر چند این مصادیق در برخی از مکاشفات تداخل می‌کنند و با یکدیگر به وجود می‌آیند. لذا قائلین به حجیت ذاتی مکاشفات در این میان اختلاف نموده اند و هر کدام بر یکی از این مصادیق تاکید بیشتری داشته اند.

### ۳-۲-۲. رابطه مصادیق حجیت ذاتی

اکنون نوبت به این مساله می‌رسد که رابطه مصادیق فوق چیست و بین آنها چه نسبتی برقرار است؟ به نظر می‌رسد در برخی مصادیق تفاوت بر حسب لحاظ های مختلف در تقسیمات شده است. مکاشفه معنوی حق الیقینی، از تقسیماتی است که بر اساس میزان معرفت بخشی و شدت یقین لحاظ شده است. مکاشفه در مقام ولایت، تقسیم مکاشفه بر لحاظ مقامات عرفانی و منازل سیر و سلوک است. خاطر اول و بواده هم قسم خاصی از مکاشفه است. مکاشفه در مثال منفصل تقسیم مکاشفه بر حسب عوالم مورد مکاشفه است. مکاشفه قوای فوق واهمه نیز تقسیم مکاشفه بر اساس قوای مکاشف است. بنابراین مصادیق فوق قابل جمع هستند و از نظر مصداقی برخی رابطه عموم و خصوص من وجه دارند.

اما فناری سخنی دارد که نشان می‌دهد که شاید بتوان معتقد شد که مصادیق فوق اجتماع یا تقارب مصداقی دارند. زیرا وی معتقد است که همانگونه که قلب معدن نبوت است، مقام حق

---

1. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن) ج ۳ ص ۹۹

اليقين نیز معدن ولايت است.<sup>۱</sup> اين جمله می‌تواند چنین تحليل شود که بين حق اليقين و مقام ولايت ارتباط مستقيم برقرار است، و از طرف ديگر کشف معصوم نیز مصداق اتم مقام ولايت است، و کسی که معصوم است يقينا به سرچشمه عالم مثال و بلکه بالاتر از آن راه یافته است، و قلب گسترده ترين مصاديق مکاشفات انبياء و معصومين را شامل می‌شود. لذا می‌توان نتیجه گرفت که محور اصلی مکاشفات، مکاشفه معصوم است و ساير مکاشفات در مقام ولايت حول اين محور و در درجه نازل تر قرار دارند. چنین کسانی می‌توانند مکاشفات حق اليقيني و در حوزه عالم مثال را با قوه قلبيه خود داشته باشند.

در حقيقت رابطه مصاديق مکاشفه را می‌توان تشكيکی و در شدت و ضعف آنها دانست که شديد ترين مصداق آن برای معصومين واقع شده است. همچنين مکاشفات غير معصومين را ادامه و تجلی کشف معصومين در مراتب تنزل یافته آن تلقی نمود. به يقين تمامی مکاشفات سرچشمه در مشکات خاتم نبوت صلی الله عليه و آله دارند.

براستی آیا تمام اقسام فوق ارزش یکسانی داشته و حجیت ذاتی دارند؟ حقيقت آن است که در باب حجیت ذاتی مکاشفه دو دیدگاه مختلف وجود دارد. دیدگاه نخست معتقد است که ذات مکاشفه فی الجملة دارای حجیت ذاتی بوده، اثبات آن به برهان نیاز ندارد، زیرا که تواتر تحقق مکاشفه در بين ملل و مذاهب سبب بدهت این امر می‌گردد. بنا بر این همانگونه که نمی‌توان حجیت عقل را مورد انکار قرار داد نمی‌توان حجیت مکاشفه را نیز مورد تردید قرار داد.

اما این دیدگاه معتقد است که در باب حجیت مکاشفه میان مقام اثبات و ثبوت باید تمایز گذارد. این مطلب بدان معناست که در مقام ثبوت، مکاشفه‌ای که دارای تمام شرائط باشد دارای حجیت ذاتی است. به عبارت دیگر مدرکات قوه قلبيه مانند مدرکات ساير قوا از جمله قوه عاقله فی نفسه حجت هستند. بنا بر این در مقام ثبوت مواردی از مکاشفه قطعاً دارای حجیت ذاتی هستند. اما در مقام اثبات مطلب به گونه دیگری بوده، ادعای عرفا مبني بر اینکه به این مقام رسیده‌اند بدهت نداشته، باید اثبات شود. در این میان صرفاً حجیت مکاشفه معصوم در علم کلام

---

1. محمد بن حمزه فناری، مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب) ص ۶۶۶

به اثبات رسیده است.<sup>۱</sup>

استاد جوادی آملی در میان مصادیق فوق تنها کشف معصومین را خطا ناپذیر و دارای حجیت ذاتی می‌داند و معتقد است همه مکاشفات حتی خاطر اول نیز نیازمند میزان بوده و حجیت ذاتی ندارند.<sup>۲</sup> جالب این است که ایشان با وجود اینکه تمام مکاشفات را ربانی می‌داند، به استناد سخنی از قیصری، همه آنها را خطا پذیر می‌داند.<sup>۳</sup>

به نظر می‌رسد که منشا این اختلافات در این است که در کدامیک از مصادیق فوق، مکاشفه از عالم مثال متصل می‌تواند عبور کند و به مثال منفصل برسد. بدیهی است در زمانی که مشاهده در عالم مثال منفصل انجام شود مطلقاً حجت و خطا ناپذیر است و صرفاً باید وصول به آن عالم احراز شود. زیرا در برخی موارد مکاشفه توسط قوه واهمه، متخیله و مفکره منحرف می‌شود و به سرچشمه نمی‌رسد.

از سوی دیگر باید میان حجیت مکاشفه برای شخص مکاشف و دیگران تمایز گذارد، گرچه مکاشفه برای دیگران نیازمند معیار است، شاید بتوان گفت حداقل در مواردی که مکاشفه معنوی بدون واسطه صورت رخ داده، مکاشف عین واقعیت را با علم حضوری چنان به وضوح و شفافیت بیابد چنان که در حد بدهت باشد، حجت بوده، جز در مواردی که خود مکاشف نیز در مورد مکاشفه خود به هیچ قطعی نرسد.

در مقابل، دیدگاه دیگری وجود دارد که به نظر دقیق تر می‌رسد. ایشان معتقدند که همانگونه که تواتر و اجتماع شواهد و قرائن، حجیت اصل مکاشفه را تضمین می‌کند، عهده دار اثبات حجیت ذاتی آن نیز است. بنا بر این همانگونه که حجیت عقل و مدرکات آن به نحو ذاتی است، حجیت قوه قلبیه و سایر قوای مکاشفه نیز ذاتی است. بنا بر این حجیت تمام مکاشفات

---

1. عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۳، ص ۹۵، ۹۷ و محمد حسین زاده، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و

عرفانی و فطرت، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶ و ۲۱۸

2. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن) ج ۳، ص ۹۵، ۹۷

3. همان ج ۳، ص ۹۹

ذاتی است و نیاز به دلیل و برهان ندارد.<sup>۱</sup>

دیدگاه فوق تمایز میان مقام ثبوت و اثبات را غیر مفید و بلکه غیر صحیح می‌داند و معتقد است که مکاشفه در همه حالات حجت است. بنابراین اگر خطا و اشتباهی متوجه مکاشفه باشد، امری موردی بوده و داخل در ذات مکاشفه نیست. همانگونه که حجیت عقل و برهان ذاتی بوده و وجود اشتباه در برخی مصادیق برهان مضر به حجیت عقل و برهان نیست.

در حقیقت وجود موازین سنجش مکاشفات مربوط به تمامی مکاشفات می‌شود و غرض از وجود چنین موازینی صرفاً در موارد حجیت‌گیری نیست و سنجش حجیت مصادیق خاص توسط موازین معتبره صورت می‌گیرد و به هیچ وجه مربوط به حجیت اصل مکاشفه نیست و مکاشفه در ذات خود حجت است.

در نهایت این دیدگاه معتقد است که در مبحث حجیت، میان کشف معصومین و غیر معصومین از این جهت تمایزی وجود ندارد و همه مکاشفات باید در ترازوی عقل و شرع سنجیده شوند و همین مطلب راز تمایز میان قول و مکاشفه معصوم محسوب می‌شود.

به باور ایشان اثبات حجیت ذاتی مکاشفه نیازمند هیچ برهان و دلیل زائدی نیست و تمام عبارات ابن عربی و دیگران در تعلیل حجیت مکاشفات ایشان صرفاً مویداتی برای روشن شدن ماهیت مکاشفه است. بدیهی است که هر گونه تردید در حجیت ذات مکاشفات از منظر ایشان مساوی با تشکیک در حجیت وحی، نبوت و حجیت مکاشفات انبیاء و ائمه اطهار بوده، به بنیان ایمان صدمه وارد می‌سازد

### ۳-۲-۳. حجیت‌گیری مکاشفه:

مراد از حجیت‌گیری در اینجا مواردی است که ذات مکاشفه واقع نما نیست و برای حجیت‌نیازمند شرائط و قرائن خاصی است. البته حکم معنای دیگر حجیت‌گیری به معنای حجیت مکاشفه برای دیگران و انتقال آن به شیوه علم حصولی به غیر نیز از خلال این قسم قابل

---

1. محمد مهدی گرجیان، همان، ص ۱۶ و همچنین، سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۱۱۹



اصطیاد است.

سوالی که مطرح می‌شود این است که آیا حجیت مکاشفه منحصر در دو بخش است، اول مواردی که حجیت آنها ذاتی بوده و نیازمند هیچ میزان و معیاری نیست، و ثانیاً مواردی که حجیت آن بکلی باطل بوده و مطلقاً غیر صحیح هستند؟ این مطلب از آنجا عنوان می‌شود که ابن عربی گاهی مواقع به صورت مطلق برخی مکاشفات را صحیح می‌داند مانند خاطر اول، و گاهی مواقع برخی مکاشفات را مطلقاً باطل می‌داند مانند خاطر ثانی و مواجید عن تواجد، و این موهوم آن است که مکاشفات بر این دو قسم است.

در نگاه اول مکاشفات به سه دسته هم عرض؛ حجیت ذاتی (مطلق)، غیر حجیت مطلق (باطل)، و حجیت غیری (مشروط) که غالب مکاشفات را شامل می‌شود، تقسیم می‌شوند. غالب مکاشفات در میانه قرار دارند و نه ارزش مطلق و نه بطلان مطلق دارند، که اصطلاحاً از آنها به حجیت غیری تعبیر می‌شود. اما بنا بر قول حق که همه مکاشفات حجیت ذاتی دارند و اشتباه از امور عارضی است تمام مکاشفات نیازمند معیار هستند. بنابراین سه دسته فوق به صورت طولی هستند؛ همه مکاشفات فی نفسه حجیت ذاتی دارند، اما این به معنای عدم ورود خطا در آنها نیست و لذا نیازمند معیار (دارای حجیت غیری) هستند، و گروهی که بنا بر موازین مردود می‌شوند باطل محض هستند.

آیا می‌توان در زمینه حجیت مکاشفه اصل و قاعده ای تاسیس نمود و یا اینکه حجیت آن تابع اسباب و شرائط است و نمی‌توان قاعده ای کلی در آن ایجاد نمود. به عبارت دیگر آیا اصلی وجود دارد که در موارد عدم دسترسی یا سکوت موازین مذکور بتوان در مورد مکاشفه قضاوت نمود؟ بدیهی است که اصل مذکور در زمانی مورد استفاده است که حجیت مکاشفه، ذاتی نباشد بلکه حجیت غیری و نیازمند میزان و معیاری برای حجیت باشد و موازین نیز پاسخگوی سنجش آن نباشند. محققین در این باره اختلاف دارند به طوری که برخی معتقدند:

*«به هر ترتیب عرفا و فلاسفه اسلامی معتقدند که راه شهودی مانند راه عقلانی فی نفسه*

*حجیت و اعتبار دارد و در صورت نبودن قرینه های قوی بر خلاف اصل اولی درباره*

شهود های عرفانی صحت آنها در نشان دادن واقع و نفس الامر است. سر حجیت و عصمت شهود طهارت معنوی انسان است»<sup>۱</sup>.

می توان این دیدگاه را دیدگاهی حداکثری در حوزه مکاشفه دانست.

دیدگاه دیگر با این دیدگاه موافق نیست و معتقد است که حتی کشفی که مطابق میزان های کشفی باشد نیز فقط حجیتی در حد امکان و نه بیشتر دارد،<sup>۲</sup> وی می نویسد:

«بدین سان می توان گفت هم معرفت های عقلی نظری و هم معرفت های شهودی پس از شهود، در صورتی معتبرند که با معیار ارزیابی شوند. آنها بدون ارزیابی به وسیله معیار، فی نفسه معتبر نیستند... نمی توان ادعا کرد که راه شهودی کسب معرفت، همانند راه عقلانی، فی نفسه معتبر است و در صورت نبودن قرینه های قوی بر خلاف، اصل اولی درباره شهود عرفانی، صحت آنها در نشان دادن واقع و نفس الامر است»<sup>۳</sup>.

به نظر می رسد پاسخ به این سوال منوط به بررسی ماهیت مکاشفه دارد، و لذا اگر ماهیت کشف را امری معرفتی، شناختی و از اقسام علم بدانیم و همچون محی الدین تعریف علم را بر مکاشفه صادق بدانیم باید گفت: اصل اولی در مکاشفه حجیت و مطابقت با واقع است. خصوصاً مکاشفاتی که بی واسطه و با رعایت آداب سلوک تحقق یافته اند. اما در صورتی که مکاشفه را صرف خطورات ذهن و حالات غیر طبیعی که برای سالک حادث می شوند تعریف نمائیم، نمی توان اصل در آن را حجیت دانست.

برای حجیت مکاشفه ای که حجیت آن ذاتی نیست باید راه نفوذ هر نوع خطایی بسته شود و اطمینان حاصل شود که همه اقسام خطا نفی شده است و از سوی دیگر مطابقت آن با انواع میزان ها احراز شود تا یقین به حجیت آن پیدا شود. برای این منظور شرائط و موانع حجیت و میزان های سنجش آن در ذیل به تفصیل ذکر می شود.

حاصل مطلب آنکه؛ بنا بر انصاف مکاشفه صرفاً به نحو علم حضوری نیست و عمدتاً به

---

1. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۱۱۹

2. محمد حسین زاده، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، ص ۱۰۷

3. همان، ص ۲۱۸

صورت علم حصولی نیز وقوع می‌یابد. از سوی دیگر بحث خطا در مکاشفات از چند جهت قابل بررسی است. جهت اول از حیث نوع علم است که در علم حصولی دغدغه مطابقت معلوم بالذات و معلوم بالعرض وجود دارد و لیکن در علم حضوری این دغدغه وجود ندارد زیرا در علم حضوری نفس واقعیت برای عالم حضور دارد و اصلاً بحث مطابقت وجود ندارد. جهت دوم در شیوه تبدیل علم حضوری به حصولی و دخالت تعبیر و تفاسیر در نحوه این تبدیل است که مشکلات بسیاری از این حیث امکان وقوع پیدا می‌کنند.

ذکر این نکته لازم است که وجود خلل در مکاشفه باید از دو حیث مورد توجه قرار گیرد: نخست از حیث صدق و مطابقت آن با واقع بدین معنا که آیا علم برای مکاشف حاصل شده است و واقع یا صورت آن برای مکاشف منکشف شده است یا نه. دوم در صورت حصول واقع به دو نحو مذکور آیا این مکاشفه حق و الهی است یا شیطانی و توسط شیطان و نفس انسانی حاصل شده است.

از کلام برخی از محققین چنین استفاده می‌شود که از آن جا که مکاشفه از نوع شهوذهای غیر همگانی است، در تمامی مصادیق مکاشفه نیازمند معیار هستیم.<sup>1</sup> ما در گذشته این سخن را مورد نقد قرار دادیم.

اکنون به بیان موارد حجیت غیری خواهیم پرداخت. بدیهی است که این مطلب بر اساس تقسیم سه گانه مکاشفات به حجت ذاتی، غیری و باطل محض، قابل استفاده است. به نظر می‌رسد که غالب مکاشفات درون قسم حجیت غیری قرار می‌گیرند و نه حجیت ذاتی دارند که از معیار بی نیاز باشند و نه باطل محض هستند که به کلی طرد شوند، بلکه میان این دو سطح مکاشفه قرار می‌گیرند. این قسم طیف گسترده‌ای را شامل می‌شود که همگی برای حجیت خود نیازمند معیارهای مذکور هستند. و لذا بر اساس معیارهای حجیت ذاتی و مصادیق آن شاید بتوان موارد ذیل را مصادیق حجیت غیری ذکر نمود:

---

1. محمد حسین زاده، همان، ص ۲۱۶

### ۳-۲-۳. ۱. مکاشفات در عالم مثال متصل یا مردد بین متصل و منفصل

مکاشفه ای که در عالم مثال منفصل صورت بگیرد به یقین حجت است زیرا انسان به حقیقت رسیده است. اما مکاشفه ای که در خیال متصل خود سالک رخ می‌دهد ممکن است مطابق با واقع نباشد و نیازمند معیار است. همچنین مکاشفه ای که نمی‌دانیم در مثال متصل رخ داده یا در مثال منفصل نیازمند معیار است.

### ۳-۲-۲. ۲. مکاشفه در مقام علم الیقین و عین الیقین

علم الیقین درجه نازله ای از یقین است که توسط مفاهیم و صور صورت می‌گیرد. اما مکاشفات عین الیقینی چه از نوع کشف صوری باشند یا معنوی دارای حجیت ذاتی نیست و نیازمند سنجش است.

### ۳-۲-۳. ۳. مکاشفه غیر معصومین

کسی که معصوم نیست هر آینه باید خود را در مظان اتهام ببیند زیرا در معرض آسیب قرار دارد و لذا مکاشفات او نیز غیر معصوم لحاظ می‌شود و باید با معیار سنجیده شود.

### ۳-۲-۴. ۴. مکاشفات در مرحله وهم و خیال و حس

مکاشفات در قوای ما دون به خاطر وساطت صورت و دوری از عقل و قوه قلبیه در معرض آسیب بوده، حجیت غیری دارند.

براستی آیا میان مصادیق فوق وجه مشترکی وجود ندارد؟ به نظر می‌رسد که بین اقسام فوق نیز نوعی هم پوشانی و تقارب مصداقی وجود دارد. زیرا مکاشفات غیری اموری هستند که در آنها اتصال به عالم مثال منفصل قطعی نیست و گرنه نیازمند معیار نبودند. طبیعی است که چنین مکاشفاتی ممکن است که در قوه قلبیه صورت نگرفته باشند و یا حداقل وجود این امر در آنها مردد است و لذا نیازمند موازین هستند. عین الیقین حجیت قطعی ندارد.

براستی آیا تبعیض در حجیت مکاشفه ممکن است؟ به بیان دیگر آیا می‌توان معتقد شد که یک مکاشفه در آغاز حجت بوده ولیکن در ادامه به خاطر ورود آفتی بی اعتبار گردیده و لذا صرفاً نیمه نخست آن حجت باشد؟ و یا اینکه معتقد شد که فرضاً نیمه نخست مکاشفه که با شریعت سازگار بوده صرفاً حجت است و یا اینکه مکاشفه صرفاً از حیثیت خاصی حجت است و از سایر

حیثیات قابلیت حجیت ندارد؟

به نظر می‌رسد که این مطلب صحیح است و فرض آن ممکن است و منطفاً هیچ اشکالی بر آن وارد نیست. شاید بتوان گفت طیف وسیعی از مکاشفات در این محدوده قرار می‌گیرند. اما هر مکاشفه ای دارای لوازم متعدد بین بالمعنی الاخص، بین بالمعنی الاعم و غیر بین است. آیا تمامی این لوازم حجت است؟ آیا می‌توان گفت که حتی مقارنات اتفاقی مکاشفات که منظور خدا و ملائکه نبوده و به صورت تبعی و غیر اصلی حاصل شده است نیز حجت هستند؟ حق این است که صرفاً لوازم بین بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص حجت بوده، لوازم غیر بین و همچنین مقارنات را نمی‌توان حجت دانست.

### ۳-۲-۴. مکاشفات غیر صحیح از منظر ابن عربی:

ابن عربی در آثار مکتوب خود به بیان بسیاری از موارد مکاشفه می‌پردازد که به هیچ وجه قابل قبول نیستند. وی از بسیاری از این موارد تعبیر به «مکاشفات لا یُعول علیها؛ کشف‌هایی که نمی‌توان بر آنها تکیه نمود» می‌کند و اتفاقاً رساله ای به همین نام تالیف نموده است. در ذیل به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم:

۱. اگر در مکاشفه دیدی همه عالم دارند ذکری که تو به آن مشغولی را تکرار می‌کنند این مکاشفه خیالی و غیر واقعی است و تو حال خود را در موجودات سرایت داده ای. اما اگر دیدی هر کدام از موجودات ذکری مختص به خود و مغایر با ذکر تو دارند مکاشفه تو حقیقی است.<sup>۱</sup>

محمی الدین به ملاک عجیبی اشاره نموده است که باور آن مشکل است، زیرا بسیاری از گزارش‌های مکاشفات بزرگان ما از این قسم بوده است، مانند مکاشفه استاد حسن زاده آملی که می‌نویسد: در ماه رجب به دستور استادم علامه طباطبایی عمل می‌کردم و ذکر لا اله الا الله می‌گفتم، ناگاه مکاشفه ای به من دست داد و دیدم همه عالم همچون من مشغول همین ذکر است و سپس

---

۱. محمی الدین ابن عربی، رسائل ابن عربی (رساله الانوار)، نشر دار الکتب العلمیه، بیروت لبنان ۱۴۲۱ ه.ق، ص ۱۲۷

جذبه ای رخ داد مانند گردبادی وزیدن گرفت و با سرعت بسیار سریع شروع به سیر عالم کردم.<sup>۱</sup>

۲. خاطر ثانی به بعد صحیح نیست.<sup>۲</sup> سابقا گفتیم که ابن عربی خاطر اول را حجت و

صحیح می‌داند.

فناری نیز بیان می‌کند که هر چه معیار برای مکاشفات بیان شده از آن خاطر ثانی است، و

گرنه خاطر اول چه علم یا عمل باشد الهی و صحیح است. بنابراین موازین مشهور برای تمییز

انواع خواطر مربوط به خاطر ثانی است و لذا حجت گیری دارد.<sup>۳</sup>

۳. مکاشفه بدون علم صحیح نیست.

۴. آنچه مخالف دین است صحیح نیست.<sup>۴</sup> اما اگر دین نسبت به آن ساکت باشد حجت

است. البته کلماتی از این قبیل را بسیار می‌توان در آثار مشایخ عرفان دید مانند سهل

تستری که می‌نویسد:

«کل وجد لا یشهد له الكتاب و السنه فباطل؛

هر وجدی که موافق کتاب و سنت نباشد باطل است».<sup>۵</sup>

۵. واردی که منتظر آن بودی صحیح نیست.

شاید برای مثال به برخی خواب‌ها و روی‌هایی که اهل خطابه مدعی هستند و در آن

معصومین را هر شب مشاهده می‌کنند اشاره نمود. زیرا بر فرض صدق ایشان باید گفت، از آنجا

که ایشان همیشه در انتظار چنین اموری هستند و به معصومین و خواب دیدن آنها فکر می‌کنند، و

لذا قوه متخیله آنها به راحتی صورت سازی می‌کند و صور ناواقعی را نشان می‌دهد.

۶. واردی که از تغییر مزاج حاصل می‌شود قابل تکیه نیست. شاید بتوان به رویاها و

مکاشفاتی که در حال مرض یا سیری مفرط و امثال آن صورت می‌گیرد اشاره نمود.

---

1. حسن حسن زاده آملی، انسان در عرف عرفان ص ۲۰

2. محی الدین ابن عربی، رسائل ابن عربی (رساله لا یعول علیه) ص ۱۹۲

3. محمد حسین نائیجی، همان، ج ۱ ص ۳۹۳

4. محی الدین ابن عربی، رسائل ابن عربی (رساله لا یعول علیه) ص ۱۹۲

5. ابوحامد غزالی، احیاء علوم الدین ج ۶ ص ۱۹۴

۷. هر وجدی که از روی تلاش و سعی تو حاصل بشود و تو در راه تحصیل آن تلاش کرده باشی حجت نیست. زیرا وجد آن است که به طور ناگهانی و از سوی خدا هدیه شود نه که تو آنرا ساخته باشی.<sup>۱</sup>

محمی الدین در فتوحات تصریح می‌کند که تواجد بر خلاف وجد از روی عمل (تلاش مکاشف) صورت می‌گیرد و لذا صاحب آن کاذب، مراء، منافق است، اما در موارد نادری که شیخ طریق اجازه دهد و با اهل وجد موافق باشد قابل پذیرش است.<sup>۲</sup>

در تبیین و توجیه امور فوق باید گفت که به نظر می‌رسد در موارد فوق اتصال با عالم مثال منفصل و ما فوق آن صورت نگرفته و حداکثر مکاشفه در صقع نفس و توسط شیطنت های قوای درونی مانند وهم و متخیله تحقق یافته و لذا صحبت از حجیت آن ها بی معنا است.

براستی مراد از بطلان و عدم حجیت مکاشفات چیست؟ به نظر می‌رسد که مراد از عدم صحت در این موارد عدم اطمینان به صحت و نه اطمینان به عدم صحت است. مورد اول نیز چنین است لذا منافاتی میان صحت موردی و عدم اطمینان به صحت به صورت نوعی وجود ندارد. نفس تعبیر به «لا یُعول علیه» در کلام ابن عربی نیز حاکی از این معناست. لذا به نظر می‌رسد که مراد محمی الدین، صرفاً نفی معرفت بخشی است نه اینکه چنین مکاشفاتی از هر جهت باطل باشند. در نهایت بر فرض نقص مکاشفه چنین مکاشفه ای باید گفت که به نظر می‌رسد می‌توان در مکاشفه ای قائل به تبعیض شد و برخی از آن را حجت و برخی را غیر حجت بدانیم. مکاشفه استاد حسن زاده نیز از این قبیل است.

سوالی که مطرح می‌شود این است که آیا چنین مکاشفاتی مطلقاً درست نیستند، یا اینکه صرفاً خطا پذیری در این مکاشفات بیش از سایر مکاشفات است؟ ظاهر کلام ابن عربی مطلق است گویا چنین مکاشفاتی هیچگاه معتبر نیستند.

اما ابن عربی بر چه اساسی چنین مکاشفاتی را حجت نمی‌داند؟ آیا بر اساس اصول و

---

1. « کل وجد یکون عن تواجد، فلیس بوجد. فان من حقیقه الوجد ان یاتی علی القلب بغته یفجاه و هو الهجوم علی الحقیقه ، فالوجد کسب فهو له، و التواجد تکسب..». محمی الدین ابن عربی الفتوحات المکیه (فی اسرار المالکیه و الملکیه) ج ۲ ص ۵۲۴

2. همان ج ۲ ص ۵۲۴

قواعدی چنین نموده یا از روی تجربه شخصی بدان دست یافته است؟ ظاهراً ابن عربی این امور را بر اساس تجربه شخصی بیان نموده است.

براستی غیر صحیح بودن این نوع مکاشفات به چه معناست؟ آیا به معنای نفی معرفت بخشی آن است یا به معنای بطلان کامل آن؟ و آیا چنین امری تمام مکاشفه را باطل می‌کند یا تنها بخشی که بر خلاف قواعد و ملاکات است؟

### ۳-۲-۵. شرایط حجیت مکاشفه:

قیصری برای مطابقت مکاشفه با واقع به ذکر برخی اسباب می‌پردازد و آنها را «اسباب اصابت به واقع» می‌نامد،<sup>۱</sup> اما گویا شرایط مذکور، شرایط تحقق و ایجاد مکاشفه محسوب می‌شوند. وی این اسباب را به سه دسته؛ اسباب مربوط به نفس و اسباب مربوط به بدن و اسباب مربوط به هر دو، تقسیم می‌نماید:

### ۳-۲-۵-۱. اسباب مربوط به نفس:

قیصری معتقد است که انجام امور علمی و عملی موجب تنور و قوت نفس انسان شده، به اندازه آن نورانیت و قوت می‌تواند از عالم حسی و ظلمت‌های مانع از مکاشفه عبور کند. و همچنین باعث می‌شود که نفس انسان به خاطر متصف شدن به صفات ارواح مجرد با آنها مناسبت پیدا کرده، معانی از ارواح به او نازل شده، به مثال مفصل مرتبط شود.<sup>۲</sup>

### ۳-۲-۵-۱-۱. توجه تام به خداوند

کسی که رو از حضرت حق بگرداند، قلب او مانند آینه ای می‌ماند که رو به سوی حضرت حق ندارد و نمی‌تواند توقع مکاشفه داشته باشد. این توجه تنها مربوط به امور باطنی نمی‌شود به طوری که برخی از بزرگان دائماً سعی می‌کردند رو به قبله بنشینند، همانگونه که در شرع مقدس

---

1. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۲۱

2. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۲۲



نیز به این امر تاکید شده است.

راه آن هم این است که دائما ذکر بگویند و از سخن باطل پرهیز کنند و نگذارد خاطر سوء بر قلب او بیاید که او را از خدا دور کند. این باعث لطافت سر می‌شود.

### ۳-۲-۵-۱-۲. عادت کردن به راستگویی

ابن سینا معتقد بود که ذات کسی که دروغ می‌گوید دچار انحراف می‌شود و هر کس عادت به دروغ پیدا کند و عینک دروغ به چشم بزند محال است رویای صادقه ببیند. لذا در روایات ما به صراحت آمده است که «اصدقکم حدیثا اصدقکم رویا؛ راست ترین رویاها را صادق ترین شما می‌بیند». زیرا کسی که در عمل دچار دروغ باشد، قوای باطنی او نیز عادت به دروغ گوئی می‌کنند و قوه متخیله حقیقت را بر او ملتبس می‌نماید.<sup>۲</sup>

### ۳-۲-۵-۱-۳. تمایل نفس به عوالم روحانی عقلی

از آن جا که منبع مکاشفات در عوالم روحانی است، کسی که تمایل به آنجا پیدا کند، مکاشفات صحیح تری خواهد داشت. در برخی زمان ها و مکان ها توجه ما به ملائکه بیشتر می‌شود، مانند شب جمعه و شب قدر، و گرنه ملائکه دائم الفضل هستند و همیشه توجه دارند.

### ۳-۲-۵-۱-۴. طهارت از نقائص

مراد از طهارت از نقائص معنای عامی است که نقصان علمی و عملی را شامل می‌شود. چون در آیه شریفه آمده که «لا یمسه الا المطهرون؛ که جز پاکان کسی از آن آگاه نیست».<sup>۳</sup> به طور کلی طهارت در عرفان از اهمیت ویژه ای برخوردار است و هر چه انسان خانه را تمیز تر نگاه دارد میهمان خدا که همان تجلیات الهی است بیشتر داخل می‌شوند.

1. ابوالقاسم سلیمان بن احمد الطبرانی، المعجم الاوسط، تحقیق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن ابراهیم الحسینی، ناشر: دار الحرمین، القا، جزء ۱ ص ۱۲۳ حدیث ۳۹۳
2. شیخ رئیس ابن سینا، المباحثات، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۱، چاپ اول ص ۳۶۷
3. واقعه ۷۹

طهارت اقسام متعددی دارد که می‌توان به طهارت ظاهری که طهارت حواس و اعضای بدن بوده، و همچنین به طهارت معنوی مانند طهارت خیال، ذهن، عقل، قلب و نفس اشاره نمود. هر چه قوای ادراکی انسان از اعتقادات فاسد، افکار پلید، تعصبات فکری، تشوش‌های قلبی و اغراض نفسانی بیشتر تهی شود، ادراکات صاف و خالص تری صورت می‌گیرد.<sup>۱</sup>

### ۳-۲-۵-۱-۵. اعراض از شواغل بدنی

این شواغل مانند استعمال حواس، دنبال خوردن و خوابیدن رفتن و دنبال هوای نفسانی بودن است. مکاشفه وقتی به وقوع می‌پیوندد که نفس از قوای ظاهری، به قوای باطنی توجه کند. اما کسی که نفس خود را مشغول امور دنیوی نماید، از مکاشفات بهره‌چندانی نخواهد داشت.

### ۳-۲-۵-۱-۶. انصاف نفس به محاسن اخلاقی

از آنجا که ملکات نفسانی صورت باطن انسان را تشکیل می‌دهد، ضروری است که سالک اخلاق خویش را تکامل بخشد. اوج اخلاق متصف شدن به صفات الهی است. هر کس بتواند متصف به اخلاق خدائی شود، قرابت بیشتری با عالم بالا پیدا می‌کند. درباره پیامبر از دو تعبیر ذیل استفاده شده است:

«انک لعلی خلق عظیم؛ و اینکه تو ملکات اخلاقی بس بزرگی داری»<sup>۲</sup>

«کان خلقه القرآن؛ اخلاق او قرآن بود».<sup>۳</sup>

بدیهی است که پیامبر اسلام به عنوان کسی که متصف به اخلاق الهی است دارای بهترین سنخ مکاشفات است.

---

1. محمد حسین نائیجی، همان، ج ۱ ص ۲۷۲ و ۲۷۵

2. قلم ۴

3. ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن اسد الشیبانی، مسند احمد، ناشر: وزارت الاوقاف المصریه، حدیث ۲۴۶۰۱،

جزء ۴۱، ص ۱۴۸

### ۳-۲-۵-۲. اسباب مربوط به بدن:

#### ۳-۲-۵-۲-۱. اعتدال مزاج بدنی

قدماء برای بدن مزاج های چهارگانه «برودت، حرارت، یبوست، رطوبت» تصویر کرده، صحت و مرض بدن را در نسبت ترکیب این مزاج ها و اعتدال آنها قرار می دادند. طبیعی است که بر این اساس زندگی انسان تحت تاثیر مزاج او خواهد بود، که مکاشفات نیز از این امر مستثنی نیستند. برای مثال کسی که مزاج سوداء یا بلغم دارد، این امور در مکاشفاتش تاثیر گذار است. این تاثیر هم در تحقق و هم در تفسیر مکاشفات تاثیر گذار است، و انبیاء دارای اعدل امزجه بوده، لذا دارای بهترین مکاشفات هستند. اما کسانی که مزاج معتدلی نداشته باشند، در مکاشفات خود دچار خطا می شوند، و مکاشفات را بر اساس اخلاق خویش، تفسیر می کنند. شاهد تاثیر گذاری مزاج در مکاشفه، سخن ابن عربی است:

«الامزجة مختلفة و النفوس تابعة للمزاج، و النفوس هي القابلة للواردات، و الواردات ترد بالاحوال، فمن المحال ان يعم حال واحد بل لكل وارد حال يخصه، و لهذا عين ما يسكر الواحد يصحى الآخر؛

مزاج های انسان ها متفاوت بوده، نفس ها تابع مزاج بدنی هستند و این نفوس هستند که محل واردات بوده، واردات بر اساس حالات وارد می شوند، بنا بر این محال است که واردات بر حالت واحدی را شامل شوند بلکه هر واردی حالت خاصی دارد، لذا همان واردی که برای سالکی باعث سکر می شود برای دیگری باعث صحو می شود»<sup>۱</sup>.

#### ۳-۲-۵-۲-۲. اعتدال مزاج عقلی

در حکمت عامیانه آمده است که عقل سالم در بدن سالم است، لذا بدن مریض و معیوب باعث عدم کارکرد صحیح عقل و استفاده مناسب از آن می شود. از جهت دیگر عقل نا سالم نیز موجب عدم صحت مکاشفات و احکام نادرست می گردد.

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۴ ص ۴۱۴

### ۳-۲-۵-۳. اسباب مربوط به نفس و بدن

بخش مهمی از عوامل صحت مکاشفات مربوط به اموری است که بدن و نفس به یک اندازه مورد توجه قرار می‌گیرد. اما در این موارد چگونه پیوند میان نفس و بدن ملحوظ است؟ حقیقت آن است که در این موارد نیت از آن نفس و عمل با بدن است.

### ۳-۲-۵-۱. عمل به عبادات و کارهای خیر

ذکر از یک طرف انسان را به خدا متوجه می‌کند و از عالم مادیات دور می‌سازد و از سوی دیگر شیطان را از انسان دور می‌کند. لذا در آیه شریفه آمده است:

«ان الذین اتقوا اذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا فاذا هم مبصرون؛

کسانی که پرهیزکاری پیشه کردند چون با پندار شیطانی برخورد کنند (خدا را) یاد کنند و در دم به بصیرت آیند»<sup>۱</sup>.

البته ذکر گفتن جهت دیگری نیز داشته، آن تشابه و اتحاد با اسماء و صفات الهی است. به این معنا که از وظائف سالک تلبس به اسماء و صفات الهی است، و از جمله راه‌های متحقق شدن به اسماء و صفات الهی ذکر گفتن است.

البته عمل به عبادات و کارهای خیر دایره‌ای وسیع‌تر از ذکر گفتن دارد. اما آنچه در تحقق به این مقام ضروری است عمل خالصانه است. در قرآن بیان شده که شیطان بر مخلصین سلطنت ندارد، لذا اخلاص در عمل باعث عدم توانایی نفوذ شیطان در مکاشفات شده و همین امر باعث صحت مکاشفه می‌گردد. در حدیث مشهور نیز به این امر اشاره شده که اصل تحقق مکاشفه نیز مبتنی بر اخلاص سالک به مدت چهل روز است.<sup>۲</sup>

### ۳-۲-۵-۲. حفظ اعتدال قوی

هر قوه‌ای نقطه‌ای از اعتدال دارد که خروج از آن افراط و تفریط محسوب می‌شود و لذا

۱. اعراف ۲۰۱

۲. علامه مجلسی، همان، ج ۶۷ ص ۲۴۹

مکاشفات آن در معرض آسیب است. اعتدال قوه عقل «حکمت» و قوه شهوت «عفت»، و اعتدال غضب «شجاعت» است.

### ۳-۲-۵-۳. طهارت

این شرط در متون دینی به عنوان شرط شرعی بدین صورت مطرح نیست و گویا بر اساس تجربه بیان شده است. «ادم الطهارة یدم علیک الرزق؛ دائم طهارت داشته باش که روزی بر تو دوام داشته باشد»<sup>۱</sup> و بالاترین رزق، رزق معنوی است.<sup>۲</sup>

### ۳-۲-۵-۴. ترک اشتغال به غیر خدا به صورت دائمی

به این معنا که انسان دائماً برای خدا کار کند. چنین شخصی در حقیقت همیشه در حال نماز است و مصداق «انی وجهت وجهی للذی فطر السماوات و الارض حنیفاً؛ من رو آوردم به کسی که آسمانها و زمین را آفریده است، در حالی که میانه رو هستم»<sup>۳</sup> است. راه این مطلب اشتغال به ذکر خصوصاً از سر شب تا وقت خواب است.

---

1. علامه مجلسی، همان ج ۱۰۵ ص ۱۶

2. Cd درس فصوص الحکم استاد جوادی آملی، ش ۶۳

3. انعام ۷۹

## گفتار سوم:

### رهاورد باور به اعتبار معرفت شناختی مکاشفه عرفانی

پیش از پرداختن به رهاورد اعتقاد به معرفت بخشی مکاشفات، ضروری است که به محور اصلی معرفت عرفانی اشاره نمائیم. از آنجا که مکاشفه عرفانی اعم از مکاشفه حق الیقینی است که مفید عرفان نظری است، لذا به نظر می رسد عالی ترین مکاشفه عرفانی مکاشفه حق الیقینی است. به بیان دیگر مهمترین هسته معرفتی خداشناسی و وحدت شخصی است که شناخت خداوند و اسماء و صفات او چنان در سایر مباحث هستی شناسی و معرفت شناسی تاثیر گذار است که هندسه معرفتی را متحول می سازد.

این مطلب زمانی واضح می شود که بدانیم محور اصلی مباحث عرفانی سوال از «توحید چیست و موحد کیست» است.<sup>۱</sup> عارف بعد از شناخت خدا و عبور از منازل عین الیقین و وصول به مرحله حق الیقین به درجه ای از معرفت می رسد که خدا را در تمام عالم ساری می بیند. لذا نگاه او به جهان، انسان، علوم جدید و قدیم، و همه مسائل مرتبط عوض می شود. چنین شخصی دیگر جهان را مستقل از خدا تصور نمی کند و هویت عالم را فقری می بیند. این مطلب در عمل عارف نیز تاثیر گذار است و هدف او از زندگی را متحول می کند.

اثبات حجیت ذاتی و غیرری مکاشفه، حجم انبوهی از معارف را در اختیار عارف می گذارد. عرفان همچون فلسفه به صاحب خود این اجازه را می دهد که درباره تمام جهان و علوم اظهار عقیده کند. با این رویکرد کلام، فلسفه، فهم متون دینی، رنگ جدید گرفته، پاسخ های نوینی به مسائل کهن داده می شود. در حقیقت نمی توان تاثیر معرفت عرفانی را حتی در علوم نظری از جنبه های مختلف آن انکار کرد. فیزیکی که جهان را تجلیات خدا می داند با فیزیک غیر خدا

---

1. عبد الله جوادی آملی، عین نضاح، ج ۱ ص ۸۱

باورانه تفاوت عمیقی دارد.

اما اثر مستقیم عرفان در مباحث علوم انسانی، فلسفه و تاثیر آن در علوم تجربی به صورت غیر مستقیم خواهد بود. لذا عرفان به سؤالهای مختلفی مانند: مبدا، معاد، هستی، انسان، معرفت پاسخ های قابل قبولی ارائه می کند.

این همه فارغ از ادعای عرفا بیان شد که عارف را در برخی مراتب، عالم به تمام علوم و معارف بشری می دانند. زیرا اگر این حرف به صورت ظاهری آن مورد قبول واقع شود معارف عرفانی بسیار گسترده تر و عمیق تر خواهند بود. البته وجود چنین علمی در معصومین (ع) که صاحب کشف اتم هستند، قابل پذیرش است اما در مراتب پائین تر به راحتی قابل اثبات نیست.

### ۳-۳-۱. تاثیرات معرفت شناختی مکاشفه در هندسه معرفتی

صدرا معتقد است که عقل محدود بوده، توانایی درک همه حقائق را به تنهایی ندارد. با پذیرش محدودیت های عقل باید برای درک بسیاری از حقائق از روش شهودی استفاده نمود. عرفان می تواند متون دینی را به نحو قابل قبولی معنا کند و حتا مشکلات فلسفی و کلامی را با مبانی عرفانی خویش حل کند. شاید مقصود ابن عربی نیز از عبارت مشهور (من لا کشف له لا علم له)<sup>۱</sup> هر که اهل کشف نیست، از علم بی بهره است) نیز همین مطلب باشد. مکاشفه خصوصا کشف اتم حقیقت محمدی می تواند هدایتگر عقل منور بوده و آن را به سر منزل مقصود رهنمون سازد. بنابر این شهود، در گسترش دادن افق دید عقل، عمق بخشی به آن، پیشنهاد کردن مبانی و راه حل های جدید، و هم در هدایت کردن آن نقش بسزایی دارد.

البته در نهایت عقل سلیم می تواند با روش عقلی مدعیات عرفانی را اثبات کرده و آن را از امر شخصی و غیر قابل انتقال، به امری همگانی و مستدل تبدیل نماید. عقل به جای پذیرش بی چون و چرای حقائق عرفانی و استفاده صرف آن در مقدمات خود، علاوه بر میزان بودن عقل برای سنجش صحت حقائق عرفانی، آن ها را به صورت فلسفی مدلل می نماید. بدیهی است که در

---

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۱ ص ۲۸۱

این دور هرمنوتیکی، عقل و شهود می‌توانند در عمق بخشی به یکدیگر به کار گرفته شوند. بررسی معارف و حیانی نشان می‌دهد که تردید در حجیت روش شهودی ما را در برخی مسائل دینی مانند نبوت، وحی، مکاشفه انبیاء و ارتباط با ملائک دچار مشکل می‌کند.<sup>۱</sup>

### ۳-۳-۱-۱. مکاشفه و وحی:

مساله رابطه بین وحی و مکاشفه مساله مهمی است که در کتب مختلف از جمله کتب عرفانی به آن پرداخته شده است. منشا سوال هم این است که برخی از عرفا ادعا نموده اند که مکاشفات آنها از سنخ وحی بوده و لکن به دلالتی بر کشف، وحی اطلاق نمی‌شود. برخی عدم این اطلاق را رعایت ادب در حق انبیا دانسته اند و برخی تفاوت را در مرتبه خاص پیامبر و کشف او دیده اند. آیا براستی مکاشفه از سنخ وحی است؟ برای پاسخ به این سوال باید ماهیت وحی و حقیقت آن بررسی شود و سپس با مقایسه آن با مکاشفه به حقیقت سنخ آنها پی برد. کاشانی می‌نویسد وحی اشاره خفیه است و مکاشفه، ملاقات باطن دو موجود است که لازمه آن هم اشاره خفیه است لذا این دو یک امر هستند و برای رعایت ادب و اینکه پیامبر به سوی مردم مبعوث شده اما مکاشف نشده بین الفاظ آنها تفاوت گذارده اند.<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد این استدلال قابل پذیرش نیست. زیرا نمی‌توان از لازمه وحی که اشاره سریعه است و شباهت آن با لازمه مکاشفه که همان ملاقات باطن هاست به یکی بودن آنها پی برد. وحی از منظر ابن عربی نیز نوعی مکاشفه است، لذا می‌نویسد:

«فکان له صلی الله علیه و آله الکشف الاتم فیری ما لا نری؛

کشف پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله کشف اتم است و او چیزهایی می‌بیند که ما نمی‌بینیم».<sup>۳</sup>

وی کشف انبیاء(ع) را برتر از کشف عرفا دانسته، می‌نویسد:

«و اذا خالف الکشف الذی لنا کشف الانبیاء ع کان الرجوع الی کشف الانبیاء ع ؛

1. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۱۱۹

2. کمال الدین عبد الرزاق القاسانی، شرح منازل السائرین ص ۵۱۰

3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة(فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۱ ص ۲۰۰



اگر کشف ما با کشف انبیاء مخالف بود، مرجع کشف انبیاء است.<sup>۱</sup>

برخی از محققین نیز به چنین معنایی گرایش پیدا کرده اند و معتقد شده اند که:  
«حقیقت وحی خود نوعی مکاشفه و شهود است و اولیا و انبیا از مکاشفات خود خبر داده اند».<sup>۲</sup>

و همینطور گفته اند:

«حقیقت وحی و مکاشفه یکی است. اینکه وحی را اختصاص به نبی و مکاشفه را اختصاص به ولی داده اند، از باب مراعات ادب است. وی ادامه می‌دهد: ماخذ علم و مشهد علم و معرفت ختم ولایت محمدیه عین همان ماخذ و مشرب حضرت ختمی مرتبت است».<sup>۳</sup>

در هر صورت شاید اهم مواردی که در جهت تمایز میان کشف و وحی می‌توان ذکر نمود به صورت مختصر منحصر در امور ذیل است:

ا- متکلم و منشا آن شخص خداوند سبحان است. ولی عارف با ملائک و حقائق امکانی ارتباط دارد.

ب- غالباً واسطه در آن اعظم ملائکه و جبرئیل است، و لکن در کشف شهود یا فرشته ای در کار نیست و یا آن فرشته غیر از جبرئیل که فرستاده خاص خداست می‌باشد.

ت- قابل این مکاشفه نفس نبوی است، که از حیث مزاج بدنی و روحی در حد اعلی و به مراتب بالاتر از سایر مردم است.

ث- وحی قرآنی کلامی است و مکاشفه در اکثر موارد غیر زبانی است.

ج- در اعلی قوای پیامبر یعنی قلب و ما فوق آن صورت گرفته است «نزل به الروح الامین علی قلبک؛ بر قلب پیامبر روح الامین نازل شد».<sup>۴</sup> به عبارت دیگر وحی از اعلی مراتب علم

حضور و با واسطه است.

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۳ ص ۱۰

2. علی امینی نژاد، همان ص ۶۰

3. سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۶۲۱

4 شعراء 193

ح- پیامبر از ناحیه خدا به سوی مردم فرستاده شده است اما عارف به سوی مردم فرستاده نشده است. به عبارت دیگر مخاطب در وحی را خدا به صورت اختصاصی بر می-گزیند. در حقیقت گزینش نبی توسط خداوند است، در حالی که عرفان راهی است که برای عموم انسان ها باز است و هر کس بتواند ریاضت بکشد و نفس خود را تهذیب کند می تواند به این مقام نائل شود.<sup>۱</sup>

خ- اغلب پیامبران مامور به ابلاغ بودند، ولی عارف مامور به ابلاغ نیست. در حقیقت این وجه به تمایز در محتوا و تشریحی بودن وحی باز می گردد، در حالی که عارف مامور به هدایت انسان ها نیست.<sup>۲</sup>

د- پیامبر علاوه بر سیر در لطائف هفتگانه خویش، سیر در آفاق می کند و لکن عارف سیر در لطائف هفتگانه نفس خود می کند.

ذ- وحی خطا ناپذیر بوده، اما مکاشفه خطا پذیر است. زیرا حداقل آسیب متوجه مکاشفه از ناحیه تعبیر و از ناحیه منشا آن است، که این امور در وحی متصور نیست.<sup>۳</sup>

براستی آیا این تفاوت ها می تواند باعث امتیاز مکاشفه و وحی شود؟ برخی این تمایزات را کافی نمی دانند و سنخ وحی و مکاشفه را یکسان می دانند.

به نظر می رسد مورد بحث از وحی جایی است که پیامبر به عنوان پیام رسان پیام خاصی را از جبرئیل دریافت کرده، به مردم ابلاغ می کند، و گونه تمایز میان سایر تجارب عرفانی پیامبر و عرفا بعید به نظر می رسد.

گروهی از قائلین به این قول معتقد شده اند که تمایز این دو تشکیکی و بر اساس شدت و ضعف است. به عبارت دیگر از جمله ویژگی های علم حضوری این است که علم حضوری مشکک و دارای مراتب شدت و ضعف است. منشا این تشکیک اختلاف مراتب هستی مدرک و

---

1. محمد حسین زاده ، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، ص ۱۰۹

2. همان ص ۱۰۸

3. همان ص ۱۰۳

مدرک است.<sup>۱</sup> بدیهی است (در صورت حضوری دانستن وحی و مکاشفه) مدرکی مانند پیامبر بسیار قوی تر از سالک راه عرفان و مدرکی مانند جبرئیل بسیار قوی تر و شدیدتر از فرشتگان مادون و رویاهای نفسانی است. برخی «وحی، مکاشفه و الهام» را از اقسام مکاشفه به معنای اعم می‌داند و تنها تفاوت آنها را به شدت و ضعف آنها می‌داند<sup>۲</sup> و مثال زیبایی زده، می‌نویسد: بنا بر تشکیک در وجود بین وجود خداوند و بنده تفاوتی نیست و لکن بین مراتب آنها آنقدر فاصله است که گویی شباهتی به هم ندارند.

استاد جوادی آملی تفاوت وحی و مکاشفه را در تشریحی و غیر تشریحی بودن، شدت و ضعف، قرب و بعد، دوام و انقطاع، خفا و ظهور، با واسطه و بی واسطه بودن و همچنین ناشی شدن تمام مشاهدات با واسطه مشکات ختم نبوت، می‌داند.<sup>۳</sup> به عبارت دیگر همانگونه که در فلسفه میان وجود خداوند و وجود مخلوقات وحدت سنخیت وجود دارد، اما این مطلب باعث نزدیکی آن دو نمی‌شود، زیرا بین مراتب آن‌ها بی نهایت فاصله وجود دارد گویی اصلاً شباهتی نیست. زیرا یکی در اوج شدت و قوت و دیگری در حضيض ضعف و ناتوانی قرار دارد.

صدرا معتقد است که نبوت به معنای «تعلیم الله عباد؛ آموزش های خداوند بر بندگان» تمام نشده و ماهیت نبوت و رسالت باقی بوده، اولیاء در آن شریک هستند و صرفاً وحی خاص به رسول تمام شده است.<sup>۴</sup> صدرا می‌نویسد: فرق وحی با کشف و الهام در این است که وحی هم مکاشفه صوری و هم معنوی بوده، وحی مرتبه شدید مکاشفه است. بنا براین تفاوت آنها در شدت و ضعف آنها است.<sup>۵</sup>

محی الدین نیز معتقد است که؛ هر که زبان حیوانات را بفهمد و تسبیح جماد را بشنود «یعلم ان النبوة ساریة فی کل موجود؛ نبوت در همه موجودات ساری است». اگر چه اسم نبی و رسول بر آنها

1. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت ص ۱۶۵

2. محمد حسین زاده، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، ص ۲۲۷ و همان ص ۱۱۱

3. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن) ج ۳ ص ۸۰

4. صدر المتالهین شیرازی، مفاتیح الغیب ص ۴۲

5. همان ص ۱۴۷

اطلاق نمی‌شود.<sup>۱</sup>

اما به اعتقاد ما گرچه مکاشفه و وحی از یک سنخ هستند، تمایز آنها چنان زیاد بوده، همانند نسبت بین خدا و مخلوقات آنها در نظام تشکیک صدرایی است که شباهتی وجود ندارد. زیرا تعریف کشف صوری و معنوی عرفا بر تجارب پیامبر منطبق است. به علاوه پیامبر از طریف متعارف و حجت نزد مردم استفاده نموده، از راهی نرفته که حجیت آن نزد عموم مورد تردید است. در عین حال در کلمات ابن عربی و جوهری از تمایز بین این دو را می‌توان یافت.

اما میان تفسیر عرفا از وحی و تفسیر فلاسفه تفاوت‌هایی دیده می‌شود. از جمله این که فلاسفه غالباً وحی را از نوع علم حصولی و اتصال با عقل فعال می‌دانند و در تفسیر آن مطالبی می‌گویند که آن را از جنس علم حصولی می‌کنند. اما عرفا وحی را از نوع حضوری و کشف می‌دانند و حتی در صورتی که به نحو القاء جبرئیل باشد باز شهودی و حضوری معنا پیدا می‌کند. استاد جوادی آملی حقیقت وحی را از سنخ علم حضوری لکن قسم ویژه‌ای از آن معرفی می‌کند. گرچه ایشان وجود انواعی از علم حصولی را در برخی از موارد وحی انکار نمی‌کند.<sup>۲</sup>

عرفا وحی را از سنخ مکاشفات عرفانی محسوب می‌کنند، زیرا از دید ایشان وحی نوعی علم حضوری بوده، نزول وحی و حضرت جبرئیل به قلب پیامبر صورت گرفته، از سنخ علوم حصولی و از طریق چشم و گوش نبوده است. در آیات «نزل به الروح الامین علی قلبک؛ بر قلب پیامبر روح الامین نازل شد»<sup>۳</sup> و همچنین «ما کذب الفواد ما رای؛ قلب پیامبر آنچه که دیده بود صادق بود»<sup>۴</sup> نیز به این مطلب اشاره شده است. مقوله علم لدنی نیز از سنخ علم حضوری و کشفی است.<sup>۵</sup>

### ۳-۳-۱-۲. مکاشفه و تجربه دینی:

از دیگر آثار مبحث مکاشفه اثر آن در مبحث تجربه دینی است. برخی معتقدند که مراد

1. همان ص ۴۳

2. عبدالله جوادی آملی، همان ج ۳ ص ۵۴

3. شعراء 193

4. نجم ۱۱

5. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۸۱

واقعی فیلسوفان دین از تجربه دینی مکاشفه نبوده، بلکه اکثر مباحث آن پیرامون حقیقت تجربه دینی و عدم معرفت بخشی آن و ابتدای آن بر چارچوب پیش دانسته ها و ذهنیت های تجربه کننده بوده، لذا نمی توان آنها را زیر مجموعه بحث مکاشفه به حساب آورد. ولیکن اگر مقصود آنها از تجربه دینی مکاشفه باشد همان بحث ها در آن جاری است.<sup>۱</sup>

در غرب بحث از تجربه دینی بحثی است که برای فرار از بنیان لرزان و متزلزل معرفتی و اعتقادی و جایگزینی آن با تجارب حضوری مطرح شده است. لذا این بحث در غرب نتوانست به اوج خود از جهات گوناگون برسد. هم از جهت میزان معرفت بخشی و انواع متعالی مکاشفه که علوم بی خطا را در اختیار میگذارد و هم نقش آن در هندسه معرفتی و توسعه دینداری بازی میتواند بکند.

عده ای چون شلایرماخر و اتو تجربه دینی را در نوع احساسی آن منحصر کردند که باعث ایجاد مغالطات و خسارات زیادی گردید. از یک طرف عدم دسترسی به منبع مطمئن معرفت شناختی و از جهت دیگر ایجاد این توهم که مکاشفات عرفاء و از آن مهمتر وحی نبوی فاقد معرفت بخشی و صرفاً امری احساسی و برآمده از احساسات است. رگه های این توهم را میتوان در آثار برخی روشنفکران ایرانی به وضوح مشاهده کرد. لذا در آثار این روشنفکران پدیده خطا و عدم معرفت بخشی و تکامل معرفت دینی به چشم می خورد. یکی دیگر از آثار این توهم پدیده ایمان گرایی و پرهیز از عقل گرایی در حوزه دین است. از دیگر آثار این اندیشه در زمینه قلمرو دین دیده می شود که قلمرو دین را محدود به اموری همچون اخلاقیات یا حتی کمتر از آن می نماید.

مبنای اکثر تفکرات غربی چه در حوزه فلسفی و چه حوزه کلامی و چه حوزه سیاسی تفکرات کانت است. برای مثال در بحث فوق تمایز کانت میان نومن و فنومن تاثیر چشمگیری دارد. وی دسترسی به نومن و حقیقت محض و گوهر دین را غیر ممکن می داند و برای رسیدن به آن راه فنومن را مطرح میکند که صرفاً امری ظاهری خطا پذیر و متکثر می داند. هر کس به اندازه

---

1. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت ص ۲۲۴

توان خود با فنومن در ارتباط است و درک هرکس از فنومن با دیگری متفاوت است و معرفت هر کس هم قابل تکامل و توسعه است. تجربه دینی ما از امر قدسی نیز در همین راستا می‌باشد. تجربه امری احساسی متکثر و قابل تکامل است که تنها معرفت ما از خارج و گوهر دین است و هیچکس را توان رسیدن به مغز و هسته دین نیست.

برخی از متفکران غرب معتقدند که تجربه دینی از هر نوع شناختی تهی بوده، معرفت بخش نیست و صرفاً امری برخاسته از احساسات و عواطف است. شلایرماخر معتقد است که هسته اصلی مکاشفات احساس و ابستگی محض و یکپارچه به مبدا یا قدرتی متمایز از جهان است و در آن مفاهیم و تصورات راه ندارند.<sup>۱</sup> رودلف اتو هم تحت تاثیر این اندیشه معتقد شد هسته مرکزی مکاشفات دارای سه عنصر احساس و ابستگی و احساس خشیت و خوف و احساس شوق و جذبه است و خداوند را تنها از راه کشف و نه عقل می‌توان درک نمود.<sup>۲</sup> بدیهی است که بر فرض هم سنخی بحث مکاشفه و تجربه دینی، بین مبانی این دو بحث تفاوت‌های بسیاری وجود دارد.

### ۳-۳-۱-۳. نقش معارف کشفی در شناخت معارف دینی:

در صورت پذیرش مکاشفه به عنوان منبع معرفت شناختی، این مطلب در موارد عدیده‌ای مفید خواهد بود که می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: نخست اینکه شناخت پدیده «وحی و الهام» و همچنین ارتباط‌های بشری با عوالم غیبی که همواره از دغدغه‌های بشر بوده است. برای مثال می‌توان در شناخت ماهیت وحی از حیث حضوری و حصولی بودن و همچنین شناخت راه‌های ارتباط با عالم ما فوق و اطلاع از باطن هستی، سود برد.

ثانیاً: در حل بسیاری از شبهات پیرامون وحی و نبوت می‌تواند یاری برساند. زیرا برخی وحی را پدیده‌ای بشری تعریف نموده‌اند و توجه به حیث حقانی آن ننموده‌اند. یا الفاظ و یا محتوای وحی را از ناحیه نبی و غیر الهی دانسته‌اند. شناخت حقیقت وحی باعث حل این مشکلات می‌گردد.

---

1. مهدی بابایی، «عناصر و مولفه‌های عرفان نظری»، فصلنامه تخصصی معارف عقلی، ش چهارم ص ۶۸

2. همان

ثالثاً: معارف حاصل از کشف بسیار نزدیک به ظاهر دین و متون دینی است. به عبارت دیگر معارف کشفی ما را دعوت به این می‌کند که بیهوده از ظاهر قرآن چشم‌پوشیم و به اندک بهانه‌ای ظواهر قرآن را تاویل نبریم. صدرا در بیان قول عرفا و تاثیر آن در هندسه معرفتی دین و تفسیر قرآن می‌نویسد:

«نحن اذا قابلنا و طابقنا عقائدنا على ميزان القرآن و الحديث وجدنا منطبقه على ظواهر مدلولاتهما من غير تاويل فعلما انها الحق بلا شبهة و ريب و لما كانت تاويلات المتكلمين و الظاهريين من العلماء في القرآن و الحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحققة طرحناها و حملنا الآيات و الاحاديث على مدلولاتهما الظاهرة و مفهومها الاول كما هو المعتبر عند ائمة الحديث و علماء الاصول و الفقه لا على وجه يستلزم التشبيه و التجسيم في حقه تعالى و صفاته الهية؛ زمانی که عقائد خود را با میزان قرآن و حدیث مقابله و تطبیق می‌کنیم، می‌بینیم که عقائد ما با ظواهر آنها بدون نیاز به تاویل مطابقت دارد، پس دانستیم عقائد ما حق بدون شبهه است. از آن جا که تاویلات متکلمین و ظاهرین درباره قرآن و حدیث مخالف با مکاشفات متکرر و حق ماست، آنها را به کناری نهاده، آیات قرآن و احادیث را بر ظاهر و مفهوم اولشان حمل کردیم، که همین نزد علمای علم اصول و فقه معتبر است البته به گونه‌ای که مستلزم تشبیه و تجسیم در حق خدا و صفات او نشود»<sup>۱</sup>.

همین مطلب بارها در کلمات صدرا تکرار شده است که

«فهم متشابهات قرآن را فقط اهل کشف می‌فهمند. حمل قرآن بر ظواهرش کار عرفان است و از علامات حجاب و زیغ، حمل ظاهر قرآن بر خلاف ظاهر است. ظاهر نباید با باطن مخالف باشد و بالعکس»<sup>۲</sup>.

در حقیقت صدر المتالهین با برخی روش‌های متعارف در تفسیر قرآن مانند معتزله که بسیار دست به تاویل قرآن می‌زنند و بسیاری حقایقی که درک آنها با روش عقلی مشکل است را حمل بر مجاز می‌کنند، مخالف است. همچنین وی با روش مجسمه و ظاهریه که در تفسیر حقائق قرآن بسیار بر ظاهر قرآن تکیه می‌کنند نیز مخالف است. راه پیشنهادی صدرا این است که باید

1. صدر الدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۲ ص ۳۴۲

2. صدر المتالهین شیرازی، مفاتیح الغیب ص ۸۷

حقائقی را بر روش حقیقت و رقیقه استفاده نمود، و بسیاری از حقائق را به جای مجاز حمل بر رقیقه نمود. وی همچنین معتقد است که باید روح معنای الفاظ حفظ شده و از ظاهر عرفی آنها در برخی موارد دست کشید. البته صدرا معتقد است که در موارد خاصی که ظواهر تناقضی با اصول دینی و عقائد یقینی نموده می‌تواند که ظاهر لفظ را فعلا قبول نمود و علم آن را به خدا و رسول واگذارد تا زمانی که نسیم رحمت الهی بوزد و حقائق را برایش منکشف کند.<sup>۱</sup>

بدیهی است که بسیاری از متکلمین و فلاسفه به دلایل گوناگون از ظاهر قرآن دست کشیده اند و این امر به فرقه معتزله بیش از دیگران نسبت داده می‌شود. تنزیه خدا در فلسفه و نشناختن مقام والای ربوبیت در کلام نیز از همین جمله اند.

### ۳-۳-۱-۴. نقش معرفت عرفانی در حجیت سایر اعتقادات در هندسه

#### معرفتی:

از جمله اموری که در بحث تجربه دینی مطرح می‌شود، نسبت میان مکاشفه و سایر اعتقادات دینی است. به عبارت دیگر در بحث مکاشفه و تجربه دینی یکبار سخن از حجیت اعتقادات حاصل از خود مکاشفه می‌شود و بار دیگر سخن از نقش مکاشفه در پذیرش سایر مدعیات دینی به میان می‌آید. آیا می‌توان با پذیرش مکاشفه ای منطقی به صحت سایر گزاره های دینی دیگر هم پی برد؟

قبل از ورود به بحث باید بین دو مبحث به روشنی تمایز گذارد. میان اینکه آیا نفس مکاشفه امری موجه است، و بین اینکه آیا مکاشفه می‌تواند مبنایی برای نظام اعتقادی قرار بگیرد و سایر اعتقادات را توجیه کند؟ در برخی از کتب به گونه ای بحث شده که گویی معرفت بخشی تجربه دینی یا مکاشفه امری بدیهی تلقی شده و از این بحث شده که آیا می‌تواند سایر نظام اعتقادی را نیز تبیین و توجیه کند. در حالی که ابتدا باید معرفت بخشی آن اثبات شود.

اما در زمینه بحث اول به نظر می‌رسد می‌توان معرفت بخشی مکاشفه را اثبات نمود. هر

---

1. صدر المتألهین شیرازی، مفاتیح الغیب ص ۷۷



چند میان انواع مکاشفه در اصل تحقق معرفت و میزان معرفت بخشی تفاوت وجود دارد. زیرا مکاشفه دارای مراتبی است که از علم حضوری شروع می‌شود و تا پائین ترین درجات معرفت حصولی امتداد پیدا می‌کند. بلکه مراتبی از آن هیچگونه معرفت بخشی ندارند بلکه بر عکس گمراه کننده و غیر مطابق با واقع است. تفصیل این مطلب در قسمت های پیشین بیان شده است. اما در خصوص بحث دوم باید گفت در برخی کتب بر این جنبه مساله تاکید شده است. شاید این مطلب از آن رو باشد که در غرب بنیانی برای دفاع عقلانی از دین باقی نمانده و ناچار دست به دامان این راه شده اند. در پاسخ به این سوال باید گفت: توجیه سایر معارف بستگی به نوع و مرتبه مکاشفه دارد. هر مکاشفه ای معارف ضمنی خود و لوازم بین خود را اثبات می‌کند. اما اثبات سایر عقائد و مقاصد توسط یک مکاشفه غیر مرتبط و نازل موجه نیست. در این زمینه دیدگاه های متفاوتی مطرح شده است. برخی به این چنین تاثیر گذاری معتقد شده اند و گفته اند مکاشفه می‌تواند مبنای نظام اعتقادی قرار بگیرد و آن را موجه سازد.<sup>۱</sup>

اما دیگران با این اندیشه مخالفت نموده اند و بیان نموده اند که منطقا بین حجیت مکاشفه و حجیت سایر معارف دینی رابطه برقرار نیست. عده ای نیز با کمال بد بینی به این امر نگاه کرده اند و گفته اند که؛ خود مکاشفات حجیت ذاتی ندارند تا برسد به اینکه بخواهند سایر نظام معرفتی را توجیه کنند.<sup>۲</sup> به علاوه اساس معارف دین باید به جای مکاشفه عرفانی توسط منابع دیگری همچون عقل و متون دینی نقلی استفاده شود. برخی از معارف مانند معرفت به خود و مبدا نیز با علم حضوری همگانی قابل درک اند و اگر چنین معرفت همگانی وجود دارد پس مکاشفه عرفانی به چه امری لازم است؟<sup>۳</sup>

بنا بر این نظریه که مکاشفه دارای ارزش معرفت شناختی است و اصول و قواعدی که سابقا بنا شد به نظر می‌رسد در این زمینه باید از افراط و تفریط خود داری نمود و قول صحیح در این

1. مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایسنباخ، دیوید بازینجر، عقل و اعتقاد دینی، ص ۵۹

2. محمد حسین زاده، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، ص ۲۲۵

3. همان ص ۲۲۶

مساله این باشد که مکاشفه به صورت بالقوه هندسه معرفتی را نیز در معرض تغییر قرار می‌دهد. معنای این سخن این نیست که لزوماً مکاشفه سایر معارف را تغییر می‌دهد بلکه مکاشفه چینی توانی را دارد و در موارد لزوم چنین قدرتی را اعمال می‌کند.

به بیان دیگر از آنجا که صدر المتالهین معتقد است که مرتبه مکاشفات عرفا فوق براهین عقلی است و وی به صراحت شهود را برتر از برهان فلسفی می‌داند، بنا بر این نمی‌توان تاثیر روش کشفی را منکر شد. اما این تاثیر گذاری به نحو علیت و یا قرار گرفتن مکاشفات به عنوان مقدمه براهین نمی‌باشد. بلکه به این معناست که شهود عرفانی مانند متون دینی حاوی هستی شناسی قدسی است و با توجه به آن می‌توان با قواعد و مبانی فلسفی استدلالهایی سازگار و بلکه مطابق با مکاشفات عرفانی ارائه نمود.

البته بدیهی است که در راه استفاده از مکاشفات باید بر اصول معرفتی توجه نمود و مکاشفات را در یک سطح ملاحظه ننمود. به عبارت دیگر باید بین مکاشفات واضح و شفاف که در مراحل مثال مطلق و فوق آن قرار دارد و از قواعد و میزان ها به طور کامل پیروی می‌کند و سایر مکاشفات تفاوت گذارد. به علاوه نباید تاثیر گذاری مکاشفه را به صورت لزومی دانست و باید به صرف معرضیت تغییر بسنده نمود.

## جمع بندی مطالب

در این فصل ابتداء به بحث حجیت مکاشفه پرداخته، بیان کردیم که مراد از حجیت مکاشفه، معرفت بخشی و معنایی اعم از صدق و حقانیت مکاشفه است، گرچه مساله اصلی حقانیت مکاشفه است، و بیان کردیم که محی الدین عبارات مطلق در خصوص حجیت مطلق مکاشفات بیان نموده است که به هیچ وجه قابل دفاع نیست و باید از ظاهر آن دست کشید و آن را مقید نمود.

سپس مکاشفات به سه دسته، حجت مطلق، باطل مطلق، و حجت غیری و مشروط تقسیم می‌شود. آنگاه پس از بررسی قواعد کلی برای اثبات حجیت ذاتی بیان کردیم که قاعده محکمی قابل ارائه نیست، اما در بیان مصادیق مکاشفه معصوم و مکاشفه حق یقین دارای اعتبار بودند. در نهایت به صورت اجمال به رهاورد بحث مکاشفات پرداختیم و بیان کردیم که اثبات حجیت مکاشفات دست ما را از انبوهی از معارف پر خواهد نمود و می‌توان با نگاهی عمیق در

سایر متون و معارف دینی اظهار نظر نمود.

فصل چهارم:

# آسیب شناسی و معیارهای راستی آزمایی شهودات عرفانی در مکتب ابن عربی

## گفتار اول:

### نقش عوامل پیشین در صحت مکاشفات از منظر ابن عربی و ارزیابی آن

حقیقت این است که در صحت مکاشفات امور مختلفی دخیل بوده، هر کدام از آنها نقش مهمی را ایفا می‌کند. شناخت این عوامل می‌تواند، مکاشف را یاری رساند. عوامل دخیل در مکاشفه بسیار متنوع هستند، لذا ضروری است که دسته بندی مناسبی ارائه شود، تا جنبه های مختلف این عوامل مورد کاوش قرار گیرد. تقسیم بندی ذیل در کلام برخی از فلاسفه غربی مانند هایدگر مطرح شده است،<sup>۱</sup> که ما سعی کردیم با تغییر و تفصیل بر غنای آن بیافزاییم. به طور کلی می‌توان عوامل سازنده مدرکات ذهنی را به پیش ساختارها و پیش زمینه ها تقسیم نمود. نژاد، ژن، ساختار فیزیولوژی بدن و روح مهمترین پیش ساختارها را تشکیل می‌دهند. عقائد، فرهنگ و آموزش مهمترین عوامل معرفتی در پیش زمینه ها، و محیط، علقه ها، تربیت، اخلاق، آرزو و انتظارات عوامل غیر معرفتی پیش زمینه ها را تشکیل می‌دهند.

مراد از پیش ساختار و پیش زمینه چیست؟ مراد از پیش ساختار امور تکوینی است که در شاکله وجودی انسان وجود دارد. اما پیش زمینه ها عبارت از اموری است که پس از تولد انسان و در اثر عوامل بیرونی در انسان تاثیر گذار هستند. برای بررسی روند شکل گیری عوامل فوق، ابتداء به بحث پیش ساختارها، و همچنین پیش زمینه های غیر معرفتی می‌پردازیم. اما در خصوص پیش ساختارها، حقیقت این است که سنت دینی و علم جدید بر این امر اتفاق دارند که هویت انسان تنها محصول زندگی رایج و متعارف نیست. بلکه اموری قبل از تولد او نیز در این زمینه سهیم هستند که در دین و عرفان از این مطلب به طینت اول و طینت دوم یاد می‌شود. مراد از طینت اول، ساختار ذاتی انسان است که امری اختیاری نیست و بر گرفته از والدین و اعمال و حتی غذای مورد استفاده آنها و محیط اجتماعی قبل از تولد اوست. اما طینت دوم که به مراتب

---

1. ریچارد اپالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، نشر هرمس، چاپ دوم، تهران ۱۳۸۲ص ۱۴۸، ۱۵۱

برتر از طینت اول اوست، امری اختیاری و حاصل اعمال و رفتار خود انسان است. طینت دوم چنان اهمیت دارد که می‌تواند تا حدی طینت اول انسان را نیز با تلاش‌های زیاد متحول سازد. صدرا در بیان تاثیر نفوس در محبت و معرفت در بحث عشق بسیار تاکید نموده است.<sup>۱</sup>

علم جدید و روان‌شناسی نیز بر این امر صحنه می‌گذارند که انسان دارای ساختارهای روانی و عاطفی است که در زندگی بعد از تولد او نیز تاثیر گذار هستند. علاوه بر آن آموزش‌های قبل از تولد به والدین می‌تواند در تربیت فرزند موثر باشد.

اما در خصوص پیش‌زمینه‌های غیر معرفتی باید گفت؛ همچنین عواملی وجود دارند که انسان را بعد از تولد نیز متحول می‌کنند و در رفتار ارادی و معرفت‌های او موثر است. در حقیقت این امور همان بخش غیر معرفتی طینت دوم انسان را تشکیل می‌دهند. عقائد و فرهنگ از اموری است که در اندیشه و جهت‌گیری‌های انسان تاثیر گذار است. البته این به معنای غیر ارادی بودن افعال انسان نیست. حتی آرزوها و اخلاق و تربیت فرد در گرایش او به معرفت تاثیر گذار است.

حاصل این مقدمه آن است که عوامل فوق‌علاوه بر معرفت‌های متعارف انسان در مکاشفات او نیز موثر است. همانگونه که در مبحث اسباب اصابه به واقع ذکر شد حتی مزاج بدنی و روحی انسان نه تنها در اصل مکاشفه بلکه در صحت آن بسیار موثر است. ابن عربی نیز بر تاثیر نفوس و مزاج‌ها در مکاشفه تاکید فراوانی نموده است.<sup>۲</sup>

در حقیقت پیش‌ساختارها و پیش‌زمینه‌های غیر معرفتی دارای دو جنبه مثبت و منفی هستند. مراد از جنبه مثبت آنها همان جهت‌گیری مثبت آنها در دست‌یابی به حقائق است. زیرا به این امور می‌توان به عنوان ابزاری مناسب برای دست‌یابی به حقائق نگاه نمود. هر چه آرزوها و تمایلات انسان به سوی خیر و شناخت حقیقت باشد، راه سلوک برای انسان هموارتر خواهد بود. جنبه منفی عوامل فوق‌نیز در صورتی است که به نقش این عوامل در مکاشفه توجه نشده و آنها را در مکاشفات دخالت داد. همین‌طور اگر تمایلات و انتظارات بشر غیر سازنده باشند، می-

---

1. صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۷ ص ۱۶۷

2. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۴ ص ۴۱۴

توانند راه را برای سلوک نا هموار نمایند.

اکنون نوبت به بررسی نقش عوامل معرفتی در صحت مکاشفات می‌رسد. به نظر می‌رسد مهمترین عامل در مکاشفه و در تعبیر و تفسیر مکاشفات، عقائد و معرفت‌های پیشین است. ابن عربی در مورد دخالت عقائد در برخی اقسام کشف می‌نویسد:

«و لما كان الشاهد حصول صورة المشهود في النفس عند الشهود فيعطى خلاف ما تعطيه الروية، فان الروية لا يتقدمها علم بالمرئي و الشهود يتقدمه علم بالمشهود و هو المسمى بالعقائد، و لهذا يقع الاقرار و الانكار في الشهود...»

از آن جایی که شاهد حصول صورت مشهود در نفس هنگام شهود است، لذا محصولی متفاوت با رویت دارد، زیرا در رویت علم سابق به مرئی وجود ندارد، اما در شهود علم سابق به مشهود وجود دارد و آن مسمی به عقائد است، و لذا در شهود اقرار و انکار واقع می‌شود...<sup>1</sup>

در این میان نقش توسعه معرفتی بسیار مهم است. این نقش را نیز می‌توان از دو جنبه مثبت و منفی آن بررسی کرد. جنبه منفی آن که بیشتر این جنبه در کلام جدید و در فلسفه غرب مورد توجه قرار گرفته است تاثیر منفی تئوری‌ها و مفاهیم و باورها و ساختارهای ذهنی و پیش‌زمینه‌ها و فرهنگ رایج و سایر موارد موثر در قالب دهی و جهت‌بخشی در بیان مکاشفه است. برخی معتقدند که همواره باید ذهن را از هرگونه پیش‌زمینه تهی نمود تا بتوان صدای مکاشفه را بدون هیچ‌گونه مانع و حجابی و کاملاً مستقیم شنید. هر امری که بخواهد این موارد را جهت‌دهی کرد و از سمت اصلی آن منحرف کند مذموم است. در قبال این دسته گروهی دیگر معتقدند که خالی کردن ذهن از هرگونه پیش‌زمینه غیر مقدر است. حداقل پیش‌زمینه‌های ذهنی ساختار ذهنی و محیط انسانی است که ذهن را جهت‌دهی می‌کند. و لذا نمی‌توان معرفتی خالص بدست داد.

صدرا نیز در بحث فهم قرآن نفس را به آینه تشبیه نموده، موانع بازتاب حقیقت و حجاب‌ها را به دو قسم داخلی و خارجی و هر کدام را به دو قسم وجودی و عدمی تقسیم می‌نماید و

---

1. محی‌الدین ابن عربی، همان ج ۲ ص ۵۵۷

حجاب خارجی عدمی را به عدم تفکر، و خارجی وجودی را به اعتقادات فاسده مثال می‌زند.<sup>۱</sup> بدیهی است که موارد فوق منحصر به فهم قرآن نبوده و مکاشفات انسان را نیز تهدید می‌نماید. جنبه مثبت توسعه معرفتی آشنایی با عرفان و فلسفه و معارف دینی و داشتن ذوق عرفانی است که می‌تواند ما را در فهم مکاشفات یاری کند. این جنبه بیشتر مورد توجه عرفای اسلامی بوده است. فلسفه و عرفان و وحی به خاطر هم‌سنخی و نزدیکی نوعی با محتوای عرفانی و خاصیت معرفت بخشی می‌تواند وسیله ای مطلوب هم برای فهم مکاشفات و هم میزانی برای سنجش آن در اختیار ما قرار دهند. عدم آشنایی با این علوم می‌تواند فهم و بیان معارف را بسیار آسیب پذیر نماید. صدرا درباره تاثیر توسعه معرفتی در بیان مقاصد عرفانی می‌نویسد:

«فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكيمة البحثية، لكنهم لاستغراقهم بما هم عليهم من الرياضات و المجاهدات و عدم تمرنهم في التعاليم البحثية و المناظرات العلمية، ربما لم يقدروا على تبين مقاصدهم و تقرير مكاشفاتهم على الوجه التعليم او تساهل و لم يباليوا عدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهملهم من ذلك و لهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الايرادات و لا يمكن اصلاحها و تهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان و قدم المجاهدة؛

این مطلب تقریر مذهب عرفا بر وجه صحیح و مطابق با قواعد فلسفی است. اما عرفا به خاطر استغراق در ریاضات و مجاهدات و عدم تمرین در علوم بحثی و مناظره های علمی، چه بسا نتوانند که مقاصد و مکاشفات خود را بر سبیل تعلیم تبیین کنند و یا تساهل ورزیدند و اهتمام به حفظ بر اسلوب براهین نکردند، زیرا اشتغال به اموری آنها را از این کار غافل نمود، و لذا در بیانات ایشان کم جایی پیدا می‌شود که از نقض و ایراد خالی باشد، و تهذیب و اصلاح کلام ایشان ممکن نیست مگر برای کسی که بوسیله قدرت در برهان و مجاهده بر مقاصد آن ها آگاه باشد».<sup>۲</sup>

ممکن است کسی اشکال کند که ادراکات و اندیشه های صحیح نیز می‌توانند مانع واردات الهی و مشغول شدن قلب به خود شوند. اما حقیقت این است که قوانین منطقی و فلسفی نه تنها

1. صدر المتألهین شیرازی، مفاتیح الغیب ص ۶۱

2. صدر الدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶ ص ۲۸۴



مانند تشویشات خیالی و وهمی نیستند، بلکه می‌توانند باعث کنترل اضطراب و تشویش خیال و وهم شوند و زمینه را برای واردات صحیح فراهم سازند.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد آشنایی با علوم عقلی و معارف دینی در چند زمینه بتواند ما را یاری دهد. فائده نخست، فهم بهتر و صحیحتر معارف حاصل از مکاشفه است. زیرا کسی که توان فلسفی و برهانی خوبی دارد به همان میزان می‌تواند در فهم مکاشفه و تطبیق آن بر موازین بهتر عمل کند. فائده دیگر آن در بیان و ارائه بهتر و دقیق تر معارف به سایرین است. زیرا هر چه انسان عمیق تر در علوم دینی کار نموده باشد، در بیان مرادات مکاشفه چه برای آشنایان به علوم و چه برای مخاطب عام، کار بهتری ارائه دهد. همچنین می‌تواند در مواردی برای مکاشفات خود براهین عامه پسند و همگانی طرح نماید زیرا کشف امری شخصی و اختصاصی است و قابل انتقال به غیر نیست. لذا در آثار شیخ اشراق دیده می‌شود که می‌نویسد من فلان مساله را یافتم و برای من بدیهی است و سپس سعی نمودم برای انتقال به دیگران آن را به رشته برهان در آورم. و حتا اگر براهین من باطل شود، در محتوای کشف خود دچار شک و تردید نمی‌شوم. وی بعد از بیان اینکه کتاب را بر اساس مکاشفه اش نوشته است، می‌نویسد:

«و من لم يتمهر في العلوم البحثية به فلا سبيل له الى كتابي الموسوم بحكمة الاشراق؛

و کسی که در علوم بحثی و نظری مهارت نداشته باشد، راهی برای درک مقاصد کتاب من به نام حکمت الاشراق ندارد».<sup>۲</sup>

فایده دیگر آشنایی با علوم عقلی، یافتن واژگان مناسب برای به قالب ریختن مفاهیم ماورائی و همچنین در موارد لزوم ساختن واژگان جدید برای بیان بهتر عقائد است.

اما جنبه منفی آن تاثیر مخرب عقائد و آموزش های ناصحیح در فهم و بیان مکاشفات است. برای مثال به مکاشفه ای که محی الدین در مقدمه کتاب فتوحات ذکر می‌کند می‌توان اشاره نمود. او در بیان کشف خود می‌نویسد: پیامبر را دیدم در حالی که فلانی و فلانی در راست و چپ

---

1. عبد الله جوادی آملی، عین نضاخ ج ۳ ص ۲۵۳

2. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۱ ص ۱۹۴

او بودند و حضرت علی در پی او بود.<sup>۱</sup> ظاهر این سخن آن است که مقام آن دو نفر در عرض پیامبر بوده و مقام حضرت علی ع پائین تر از همه است. این چنین حرفی صرفاً می‌تواند نتیجه عقائد مکاشف باشد که پس از پایان مکاشفه از آن جایی که مقام آن دو شخص را بالاتر می‌دانسته در تطبیق مصداق دچار مشکل شده و نتوانسته علم حضوری خود را به طور صحیح به حصولی تبدیل کند.

البته این مکاشفه توجیه صحیحی نیز دارد و آن اینکه آن کس که واقعا جای پیامبر می‌گذارد و (یحذو حذو الرسول؛ پا جای پای پیامبر گذاشت) و برای خود مقامی بالاتر از پیامبر نمی‌بیند حضرت علی است و آن کس که خود را هم عرض پیامبر می‌بیند و عادت نموده پشت سر پیامبر گام بردارد دیگرانند. اگر این مطلب صحیح باشد گفتار ابن عربی ناشی از خطای دیگری به نام خطای در مقام تفسیر و تعبیر خواهد بود. هر چند برخی احتمال تقیه را منتفی ندانسته اند. برخی خواسته اند از اثر گذاری عقائد در مکاشفه نتیجه بگیرند که هر مکاشفه ای تحت تاثیر عقائد است و لذا هیچ کشفی ارزش ندارد و صرفاً انعکاس باورها و عقائد شخص است. اما محققین با این تفکر مخالفت نموده اند و بیان داشته اند که:

«ما با ساخت گرای مخالف هستیم و لذا اگر چه تاثیر تربیت ها و آموزه های دینی در پیدایش مکاشفات عرفانی اثر دارد ولکن معنای این سخن این نیست که همه مکاشفات عرفانی ساخته ذهن اند و از واقعیتی بیرون انسان حکایت نمی‌کنند».<sup>۲</sup>

اما راه رهایی از عوامل منفی چیست؟ هوسرل معتقد بود که ذهن انسان سرشار از تئوری هاست و باید از آن تهی گردد. اما شاگرد او هایدگر با پذیرش اصل مطلب، معتقد شد که خالی کردن ذهن از تئوری ها و پیش زمینه ها امری ناممکن است و ذهن همواره در گیر ساختارهای ذهنی است و همیشه از کانال آن به حقیقت می‌نگردد.<sup>۳</sup>

براستی حق در این مساله چیست؟ به نظر می‌رسد باید بین موارد مختلف تفصیل داد. در

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۱ ص ۳۵

2. محمد حسین زاده، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، ص ۲۲۴

3. ریچارد اپالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، نشر هرمس، چاپ دوم، تهران ۱۳۸۲، ص ۱۵۰

علم حضوری بنا بر مبانی فلسفه اسلامی، انسان مقید به هیچ امری نیست و انسان به صورت حضوری می‌تواند حقائق را بدون واسطه درک نماید. لذا سخن کسانی مانند کانت که معتقدند انسان همواره از کانال مقولات دهگانه ذهنی از جمله زمان و مکان به حقائق می‌نگرد صحیح نیست. بلکه انسان دارای ادراکاتی حضوری است که هیچ امری در آنها دخالت ندارد و نفس واقعیت نزد انسان است.

اما در علم حصولی مطلب متفاوت است و باید در اقسام آن تمایز گذارد. در مورد ساختارهای ذهنی باید گفت که خالی کردن ذهن از ساختارهای ذهنی در علم حصولی ممکن نیست. زیرا ذهن همواره از کانال این ساختارها به جهان می‌نگرد. اصولاً به نظر می‌رسد که ساختارها از عوامل غیر مضر در مکاشفه محسوب می‌شوند.

اما در خصوص پیش زمینه های معرفتی باید گفت که انسان می‌تواند ذهن خود را از چینی اموری خالی ساخته یا حداقل آنها را معلق نموده، در فرآیند مکاشفه دخالت ندهد. آیا در فرآیند تفسیر خالی کردن ذهن از همه معارف خصوصاً تاثیرات عوامل مثبت در مکاشفه صحیح است؟ به نظر می‌رسد که در فرآیند مکاشفه باید از هر نوع عقیده و باوری خود داری نمود، اما در فرآیند تفسیر مکاشفه باید عقائد و آموزه های صحیح را دخالت داد تا باعث انحراف نگردد.

اما در خصوص پیش زمینه های غیر معرفتی باید گفت که می‌توان و بلکه باید ذهن را از آنها خالی نمود یا در مکاشفه دخالت نداد. زیرا امور غیر معرفتی مانند آرزوها و انتظارات هیچ نقش مثبتی در مکاشفه نداشته، در فرآیند مکاشفه و تفسیر می‌توانند مکاشفه را منحرف سازند. در اینجا مبحث نفی خواطر مطرح می‌شود که آن قدر اهمیت دارد که ابن عربی درباره آن معتقد است که نفی خواطر باعث عصمت انسان شده، می‌نویسد:

«فان الانسان ما فی قوته ان یمنع عن قلبه الخواطر، فمن لم یخطر الحق له خاطر سوء فذلک

هو المعصوم؛

انسان توان جلوگیری از نفوذ خواطر را ندارد، پس هر کس خداوند او را از خواطر

سوء مصون دارد معصوم خواهد بود»<sup>۱</sup>.

البته مراد وی آن نیست که نفی خواطر به طور کلی محال است، زیرا این مطلب با سایر کلمات او نمی‌سازد، بلکه مراد این است که نفی خواطر امری مشکل است و از توان هر کس بر نمی‌آید و کسی که خداوند بر او توجه خاصی داشته باشد است که می‌تواند از عهده آن بر آید. اما نفی خواطر در عرفان اسلامی ناظر به کدامیک از اقسام فوق است؟ به نظر می‌رسد که نفی خواطر معنای اعمی دارد و بنا بر تعریف شامل هر واردی می‌شود و لذا هر عامل معرفتی و غیر معرفتی و همچنین عوامل بیرونی مانند خواطر شیطانی را نیز شامل می‌شود. بنابراین بنا بر عقیده عرفای اسلامی چه در فرآیند مکاشفه و چه در فرآیند تفسیر آن باید ذهن را از هر گونه عامل درونی و بیرونی که بر نفس انسان وارد می‌شود تهی نمود.

در عرفان اسلامی از عامل نفی خواطر برای این منظور استفاده می‌شود. سالک به هنگام ذکر یا برای حضور مداوم نیازمند نفی خواطر است، و با این طریق حس مشترک، متخیله، واهمه را از تشویش و سرگردانی رها نموده و تابع قلب و روح بگرداند.<sup>۲</sup>

مراد از نفی خطورات آن است که قلب را در تسخیر خود نگه داری که سخنی نگوید و عملی مگر با اجازه صاحب قلب انجام ندهد.<sup>۳</sup> بنابراین باید در مقابل تخیلات و اوهام بایستد. و چون این کار دشوار است آن را اعظم مطهرات سرّ نامیده اند. محی الدین عربی از عارفی به نام سلیمان دنبلی یاد می‌کند که پنجاه سال حتی یک خاطر سوء و بد بر نفس او خطور ننمود.<sup>۴</sup>

معمولا برای نفی خواطر از سه راه استفاده می‌شود. راه نخست که راه مشهور و مطابق دستورات شریعت این است که سالک باید برای مقابله با خطورات ذکر بگوید و به یکی از اسماء الهیه پناه ببرد. اما برخی که راه اول را نمی‌پسندند از راه تمرکز به جسمی برای این مقصود استفاده می‌کنند. این گروه با ذکر گفتن برای این منظور مخالفت می‌کنند و معتقدند که ذکر برای خواندن

---

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۴ ص ۳۸

2. محمد حسین نائینی، همان، ج ۱ ص ۳۹۱

3. سید محمد حسین حسینی طهرانی، همان ص ۱۴۰

4. محی الدین ابن عربی، همان ج ۴ ص ۶۱

محبوب است و غیرت محبوب باعث می‌شود که دیدن غیر را برنتابد و بهتر است برای نفی خطورات به جسمی نگاه کنیم تا مدتی و گاهی استغفار کرده و ذکر لا اله الا الله را به کار برد. راه سوم در اصطلاح اهل عرفان به صمت و سکوت قلبی معروف است. صمت باعث می‌شود که قلب از خواطر دور شود و برای تجلی آماده شود.<sup>۱</sup>

اما به نظر می‌رسد از آنجایی که نفی خواطر معنای عام تری داشته، طیف گسترده‌ای از امور معرفتی و غیر معرفتی را شامل شده، صرفاً خواطر شیطانی و نفسانی را شامل نمی‌شود، روش دیگری نیز مورد نیاز است. نام این روش را می‌توان روش «تعلیق» گذارد و مراد از آن این است که باید در موقع تفسیر مکاشفات ذهن را نسبت به جمیع عقائد و باورها بی تفاوت گذارد و آنها را در مکاشفه دخالت نداد و ذهن فارغ از آنها به تفسیر و تبیین مکاشفات بپردازد.

روش تعلیق بر گرفته از روش پدیدار شناسی هوسرل است که ذهن را از مفهوم وجود معلق گذارده، با قطع نظر از وجود خارجی اشیاء، به ماهیت اشیاء می‌پردازد.<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد که بتوان از این روش در فرآیند مکاشفه به صورت کامل و در روند تفسیر و تبیین مکاشفات به روش هدفمند استفاده نمود. به این معنا که در زمان مکاشفه هیچ عقیده‌ای را دخالت نداد و در موقع تفسیر مکاشفات ذهن را از تعصبات و عقائد فرقه‌ای خالی نمود و صرفاً بر اساس عقائد مدلل و برهانی آنها را تبیین نمود. هر چند این روش صرفاً در خصوص عوامل ذهنی اختیاری کارآمد است.

---

1. محمد حسین نائیجی، همان، ج ۱ ص ۳۹۱

2. تایشمن، جنی، گراهام وایت، فلسفه اروپایی در عصر نو، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، نشر مرکز، تهران، چاپ

اول، ۱۳۷۹ ص ۱۶۹ و ۱۷۰

## گفتار دوم:

### معیارهای راستی آزمایی مکاشفات از دیدگاه ابن عربی و ارزیابی آن

هر علمی نوعی از شناخت را به ما هدیه کرده، این شناخت حاصل روش رسیدن به آن علم است. برای مثال علوم تجربی از راه حس و علوم عقلی از راه عقل شناخت را در اختیار ما قرار می‌دهند. از آنجا که هر علمی در معرض آسیب و خطا قرار دارد لذا در هر علمی از روش خاصی برای سنجش میزان اعتبار آن استفاده می‌کنند. برای مثال منطق روش سنجش خطا در ذهن است. راه شناخت در عرفان مکاشفه قلبی است و عارف نیز برای اطمینان از عدم بروز خطا در مکاشفاتش نیازمند ابزاری است.

ابن عربی برای نشان دادن لزوم وجود میزان و بهره‌گیری از آن می‌نویسد:

«ما من صنعة و لا مرتبة و لا حال و لا مقام الا و الوزن حاکم علیه علما و عملا؛

هیچ صنعت، مرتبه، حال و مقامی نیست جز آنکه میزان علمی و عملی بر آن حاکم است»<sup>۱</sup>.

البته این مطلب منافات با کلام برخی از عرفا ندارد که فرمودند:

«انه لا یدخل تحت حکم و میزان، فذلک لکونه اوسع و اعظم من ان ینضبط بقانون مقنن او ینحصر فی میزان معین؛

مکاشفه تحت هیچ حکم و میزانی قرار نمی‌گیرد، زیرا آن وسیع تر و عظیم تر از آن است که تحت قانون و میزان معینی درآید»<sup>۲</sup>.

زیرا مراد از این جمله این است که با موازین عادی و غیر اختصاصی به این علم نمی‌توان

معارف این علم را سنجید و برای این علم موازین مخصوص به خود وجود دارد.

پیش از بیان راه‌های تشخیص مکاشفات صادق و کاذب، به ذکر دو مقدمه می‌پردازیم.

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۳ ص ۹ و ۱۰

2. سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۱۰۴

نخست، پاسخ به این پرسش است که بین انواع مکاشفه چه رابطه ای برقرار است. آیا بین مکاشفات رابطه تباین یا تشکیک برقرار است، و کدامیک نیازمند معیار است؟ حقیقت این است که بین اقسام مکاشفه تفاوت بوده، برخی رابطه تباینی و برخی رابطه تشکیکی دارند. به عبارت روشن تر مکاشفات خوب، خوب تر، بد و بدتر هستند، زیرا «الناس معادن كعادن الذهب و الفضة؛ مردم معادنی مانند معادن طلا و نقره هستند».<sup>۱</sup> اصح کشف‌ها از آن کسی است که دارای بهترین معدن و عمل بوده، مزاج روحانی‌اش اقرب به اعتدال تام همچون ارواح انبیاء و کامل اولیاء و کسانی که رابطه وجودی اقرب‌تری دارند، باشد.<sup>۲</sup> لذا کشف‌ها در صحت و سقم و همینطور در درجه صحت و سقم یکسان نبوده، برخی رابطه تباینی «حق و باطل مخلوط شده اند»، و برخی تشکیکی طولی یا عرضی دارند. گرچه صرفاً کشف تباینی نیازمند میزان است، اما در کشف تشکیکی نیز سالک مبتدی در صورت اشتباه و اکتفا به درجات نازل مکاشفه، نیازمند معیار است.<sup>۳</sup>

اما مکاشفه در چه زمانی نیازمند معیار است؟ استاد جوادی می‌فرماید که در حال مکاشفه، عارف نیازمند معیار نیست زیرا در آن لحظه تصور، تصدیق و شک و شبهه جای ندارد. اگر میزانی هم وجود دارد میزانی است که برتر از مفاهیم و امور حصولی است و آن خود واقعیت خارجی است. بنابراین میزان در زمان رجوع عارف از حالت مکاشفه و تنزل عقلی یا مثالی لازم است.<sup>۴</sup> ایشان غیر از واقعیت، معیار دیگری را نیز برای زمان مکاشفه مطرح می‌سازد و آن این است که، اگر کسی بتواند در زمان مکاشفه با معصوم ارتباط برقرار سازد می‌تواند او را در زمان مکاشفه نیز یاری سازد.<sup>۵</sup>

حقیقت آن است که اولیاء و کاملین برای مکاشفات خود نیازمند میزان نبوده، خود میزان هستند، همانگونه که خداوند عالم تکوین را آفرید و افعال او با معیاری سنجیده نمی‌شود،

1. علامه مجلسی، همان ج ۶۴ ص ۱۲۱

2. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۸۰

3. عبد الله جوادی آملی، عین نضاح ج ۳ ص ۲۸۰

4. عبد الله جوادی آملی، عین نضاح ج ۱ ص ۲۰۵ و ۲۰۷

5. عبد الله جوادی آملی، عین نضاح ج ۱ ص ۲۰۶

همینطور افعال انبیاء الهی که بر اساس ربوبیت خدا صورت می‌گیرد نیز به معیار نیاز ندارد.<sup>۱</sup>  
براستی چه راهی برای تشخیص مکاشفات صادق از کاذب وجود دارد؟ بنا بر اصول  
مطروحه باید گفت مکاشفات دارای موازن محکمی هستند که برای محک مکاشفات به کار می-  
رود. میزان‌های مکاشفه را می‌توان به انواع مختلفی چون؛ میزان عام و خاص، میزان درونی و  
برونی، میزان مطلق و نسبی تقسیم نمود. قیصری در اشاره به این میزان‌ها می‌نویسد:

«منها: ما هو میزان عام و هو القرآن و الحدیث المبنیء کل منهما عن الکشف التام المحمدی.  
و منها: ما هو خاص و هو ما يتعلق بحال کل منهم الفاض علیه من الاسم الحاکم و الصفة  
الغالبه علیه؛

یکی از این میزان‌ها میزان عام است که آن قرآن و احادیث است که هر کدام از آنها  
از کشف تام محمدی خبر می‌دهند. و میزان دیگر میزان خاص است و آن چیزی است  
که به حال هر یک از سالکان بر حسب اسمی که بر او حاکم گردیده و صفتی که بر او  
غلبه پیدا کرده است، تعلق می‌گیرد».<sup>۲</sup>

مراد از میزان عام میزانی است که عمومیت داشته، همه افراد توانایی استفاده از آن را دارند.  
اما میزان خاص میزانی است که برای همه قابل استفاده نیست و برخی افراد بر حسب استعدادها و  
حالات شخصی می‌توانند از آن استفاده نمایند.<sup>۳</sup> برای مثال شریعت از قسم میزان عام بوده، در همه  
افراد قابل استفاده است، در حالی که میزان خاص بسته به شخص، حالات و اسم حاکم بر اوست.  
حال سالک، تواتر، وجود قرائن قطعی را می‌توان از جمله میزان‌های خاص نام برد.

مراد از میزان درون علمی، میزانی است که بعد از ورود به یک علم و پذیرش مباحث  
اساسی آن علم به کار می‌آیند. برای مثال اکثر استدلال‌های داخل یک علم از این قسم اند. اما میزان  
برونی میزانی است که به صورت آزاد و صرفاً بر اساس مطابقت با واقعیت و نفس الامر باشد و  
بر اساس مبانی درون علم نباشد.<sup>۴</sup>

1. محمد حسین نائیجی، همان ۱۳۸۸، ج ۱ ص ۳۹۱

2. داود قیصری، همان ۱۲۴

3. علی امینی نژاد، همان ص ۵۴

4. همان ص ۵۵



مراد از میزان مطلق، میزانی است که برای سنجش خود نیاز به معیار دیگر نداشته باشند و از حجیت ذاتی برخوردار باشند. بر خلاف میزان های نسبی که صرفاً در محدوده خود مورد توجه هستند و بیرون از آن باید با میزان های ما فوق سنجیده شوند.<sup>۱</sup>

محققین میزان های متعددی را برای این منظور نام برده اند، اما حقیقت این است که موازین منحصر در موارد محدود نبوده، به تعداد سالکان میزان وجود دارد، لکن کلیات موازین محصور و قابل شمارش اند.<sup>۲</sup>

برخی به ذکر سه میزان همچون میزان عام یا شریعت، و میزان خاص یا تجربه های استاد و پیر سلوک، و عقل اکتفاء کرده اند؛ که به ادعای ایشان تنها در منابع متأخرین ذکر شده است.<sup>۳</sup> اما گویا حقیقت این است که عقل به عنوان منبع کشف حقیقت و مبنایی صحیح برای رسیدن به عقائد حقه، در کلام متقدمینی چون ابن عربی به وضوح دیده می شود،<sup>۴</sup> اما عقل به عنوان میزان مکاشفات در گفتار آنها مشاهده نشده است.

دیگران سعی در تجميع جميع موازین نموده و از آن میان هشت میزان ذکر نموده اند و سپس بحث مفصل و جامعی در این قسمت بیان نموده اند. میزان ها از دید ایشان عبارت از: «تجربه و شهود، تواتر، نفس مباحث عرفانی، استاد، حال سالک، تطابق مکاشفه با واقعیت خارجی، عقل، شریعت» بوده، که به ذکر و توضیح هر کدام می پردازیم:

## ۴-۲-۱. عقل:

به نظر می رسد میزان عقل بر سایر موازین منطقیاً متقدم است. اما پس از جستجوی آثار محی الدین اثری از میزان بودن عقل به صورت صریح مشاهده نمی شود. البته گاهی در لابلای کلام او عقل از راه های بدست آوردن عقائد صحیح خوانده شده، لکن به عنوان میزانی برای مکاشفه به کار نرفته

1. همان

2. محمد حسین نائیجی، همان ۱۳۸۸، ج ۱ ص ۳۸۲

3. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۷۹

4. محی الدین ابن عربی، همان ج ۱ ص ۵۷۰

است.<sup>۱</sup> برخی از عرفای متقدم نیز با نگاه بی مهوری به عقل نگاه نموده اند. شاذلی می نویسد:

«علوم النظر اوهام اذا قرنت بعلوم الالهام؛

علوم نظری در مقایسه با علوم الهامی چیزی جز اوهام نیستند».<sup>۲</sup>

ابن عربی تا جایی پیش رفته که مدعی شده است که عقل باید چیزی را که مکاشفه به او می دهد، قبول کند.<sup>۳</sup> که شاید به این معنا باشد که نه تنها عقل میزان نیست بلکه کشف میزانی برای عقل است. اما حقیقت آن است که مراد وی این است که برخی معارف عقل گریز بوده، صرفاً شان پذیرش دارد. مصباح الانس به این حد اکتفا ننموده، چند دلیل ذکر کرده که عقل قابل پذیرش نیست و معرفت حقائق اشیا با ادله نظری غیر ممکن است.<sup>۴</sup>

این مخالفت‌ها در نهایت کنار رفت، زیرا بدیهی است به وسیله عقل و براهین عقلی نمی توان عقل را طرد نمود. حتی مصباح الانس که روی خوشی به عقل نشان نمی دهد، در نهایت هم عقل و هم کشف را حجت دانسته، معتقد است این دو معارضه ای با یکدیگر ندارند:

« و هو الكشف الصریح و الذوق الصحیح، مع مساعدة العقل النظری فی الكل، اذ لا تناقض

فی حجة، و ان حجب عن ادراكها التصور البشری؛

و این مکاشفه صحیح و صریح است، و عقل نظری همه این امور را تأیید می کند، زیرا حجت‌ها با یکدیگر تناقض ندارند، گرچه تصور بشری از ادراک آن محبوب شود».<sup>۵</sup>

برخی ظهور میزان عقل را در دوره متاخر از عرفان و پس از ابن عربی و ابوحامد ترکه

می داند.<sup>۶</sup> ابن ترکه به صراحت عقل و برهان نظری را میزانی برای مکاشفات می داند و می نویسد:

---

1. «من شرط وجوب الاعتقاد فی امر من الامور وجود نص متواتر فیه او كشف محقق... فلا یصح ان یکون فی العقائد الا ما صح من طریق القطع اما بالتواتر و اما بالدلیل العقلی ما لم یعارضه نص متواتر». ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۳۷

2. همان ص ۳۷

3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۱ ص ۳۸۱

4. محمد حسین نائیبی، همان، ج ۱ ص ۲۲۷

5. محمد بن حمزه فناری، مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب) ص ۲۸

6. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۸۴

«لابد للسالكين من اصحاب المجاهدة ان يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية اولاً...حتى  
تصير هذه العلوم النظرية -التي تكون من جملتها الصناعة الآلية المميزة- بالنسبة الى المعارف  
الذوقية كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة الى العلوم النظرية؛

بر سالکین صاحب مجاهدت لازم است که در آغاز علوم حقیقی فکری نظری را  
تحصیل کنند، تا زمانی که این علوم نظری که از جمله آن ها صنعت آلی ممیز یعنی  
منطق است، به نسبت به معارف ذوقی مانند علم منطق به نسبت به علوم نظری گردد»<sup>۱</sup>.

نقش عقل در سنجش مکاشفه در زمانهای متاخر خصوصاً در میان پیروان فیلسوف ابن  
عربی به صورت روشنتری مورد تاکید قرار گرفته است. لذا صدرا می نویسد :

« و الحمد لله الذي اوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب و لكل شبهه، سبيل ما اجمع عليه  
اذواق اهل الله بالوجدان؛

و سپاس خدایی را که به وسیله برهانی که هر حجابی و شبهه ای را بر طرف می -  
گرداند، راهی که همه عرفا بر آن به وسیله شهود به آن اجماع نموده اند، نشان داد»<sup>۲</sup>.

براستی کدام عقل ملاک است؟ آیا هر عقلی می تواند میزان شود؟ پاسخ این است که به  
یقین عقل مشوب به وهم، عقل معیوب، چنین توانایی را ندارند و صرفاً عقل منور می تواند میزان  
مناسبی برای مکاشفه محسوب شود. البته مراد از این عقل، عقل مشائی (یونانی، تاریخی، مشوب  
به وهم) نیست بلکه عقلی است که در اصطلاح به آن عقل منور می گویند.<sup>۳</sup>

توضیح مطلب آن است که؛ یقیناً عقل عرفی ملاک نبوده، زیرا عقل عوام عاجز از فهم  
معارف بالای عرفانی است. عقل فلسفی مشاء هم ملاک نیست زیرا معارف فلاسفه مشوب به وهم  
و تصرفات قوه واهمه است. عقل بدون استمداد از کشف نمی تواند به مرتبه حقائق برسد. فلاسفه  
هم معتقدند که علوم حاصل از کشف اتم از علوم حاصل از برهان است، و لکن معتقدند که علوم  
کشفی فقط برای انبیاء و اولیاء حاصل می شود و برای دیگران مشکل یا ممتنع است.<sup>۴</sup> عقل مشوب

1. عبدالله جوادی آملی، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد) ج ۳ ص ۲۷۶

2. صدر الدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸ ص ۱۴۲

3. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۸۵

4. سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۴۶

به وهم باعث می‌شود مدرکات انسان و مکاشفات او و قضاوت او صحیح نباشد.<sup>۱</sup>

در اینجا پرسشی مطرح می‌شود و آن اینکه عقل مدرکات قوای ما دون را به خاطر احاطه بر سایر قوا می‌تواند درک کند و در مورد آنها قضاوت کند اما چگونه می‌تواند درباره مدرکات قوای مافوق عقل مثل قوه قلبیه حکم نماید؟ به عبارت دیگر چگونه ممکن است که عقل بتواند در مدرکات قوای ما فوق حکم و قضاوتی داشته باشد؟

پاسخ این سوال در کتاب تمهید القواعد داده شده است که عقل با سایر قوا بسیار متفاوت است و اگر چه مدرکات مخصوص خود را دارد، لکن توانایی گسترش مدرکات خود را داشته، به گونه ای که مدرکات سایر قوا را مدرکات خود گرداند. به این معنا که اگر چه عقل نمی‌تواند بسیاری از امور را درک کند و لکن بعد از اینکه سایر قوا آنرا درک کردند عقل می‌تواند آنها را درک کرده و جزء مدرکات خود گرداند. لذا وی می‌نویسد:

«نمی‌پذیریم که عقل به مدرکات ما فوق خود نمی‌رسد. برخی معارف را خود عقل مستقلاً درک می‌کند و برخی را با استعانت از قوه قلبیه که فوق آن است درک می‌کند.»<sup>۲</sup>

سرّ این مطلب هم این است که مدرکات عقل یا به نحو درک وجود و احکام آن، یا قوانین عام حاکم بر هستی است. لذا زمانی که یکی از قوا در حال فعالیت است عقل به صورت مستقل در آن حوزه وارد شده، ادراکات خود را انجام می‌دهد و مدرکاتی متناسب با خود اخذ می‌کند و در آنها قضاوت می‌کند.<sup>۳</sup>

1. همان ص ۴۹۹

2. «لا نسلم ان العقل لا یدرک تلك المکاشفات و المدرکات التي في الطور الاعلی الذی هو فوق العقل اصلاً. نعم ان من الاشياء الخفية ما لا یصل الیه العقل بذاته بل انما یصل الیه و یدرکه باستعانة قوة اخرى هی اشرف منه. .. لکن بعد الوصول یدرکه العقل مثل سائر مدرکاته کما فی المدرکات الجزئية فانه فی استحصالها یحتاج الی قوة اخرى لکنها انزل و اخس منه و بعد الوصول یدرکهها مثل سائر مدرکاته علی السواء. و اما الاشياء الباقية فکما یدرک و یوصل الیها بتلك القوة یدرک ایضاً بالعقل و یوصل به الیها.»

عبدالله جوادی آملی، عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد) ج ۳ ص ۱۹۳

3. علی امینی نژاد، همان ص ۷۴

براستی رابطه عقل با معارف عرفانی چگونه است؟ به عبارت دیگر اینکه معارف حاصل از مکاشفه با عقل سنجیده می‌شود آیا به معنای آن است که معارف حاصل از مکاشفه موافقت قطعی با عقل دارند یا صرفاً مخالفت قطعی ندارند؟ (آیا عقل لزوماً تمام معارف را تأیید می‌کند یا آن که در برابر برخی حالت سکوت دارد؟) پاسخ این است که بین مدرکات عقل و معارف عرفانی سه رابطه «عقل‌گریز، عقل‌ستیز، عقل‌پذیر» قابل تصویر است.

بدیهی است که در میان انبوه معارف عرفانی عمده آنها عقل‌پذیر بوده، نمی‌توان سازگاری اکثر گزاره‌های عرفانی را انکار نمود. اما در خصوص معارف عقل‌گریز باید گفت؛ ابن عربی بیشتر از موارد عقل‌گریز به «تحریر عقول» نام می‌برد.<sup>۱</sup> حقیقت این است که می‌توان ادعا نمود؛ گرچه امکان دارد در برخی مواضع معارف عرفانی در وهله اول عقل‌گریز باشد، اما در نهایت عقل منور آنها را می‌پذیرد و در برابر آنها حالت سکوت و حالت فرار ندارد، در نتیجه نمی‌توان با وجود قوه ای ما فوق عقل که مکاشفات در آن انجام می‌شود و عقل منوری که توان درک مکاشفات را دارد، وجود گزاره‌های عقل‌گریز را پذیرفت، و لذا می‌توان ادعا کرد در ماهیت مباحث عقل‌پذیر و عقل‌گریز، اختلاف چندانی وجود ندارد.

اما در خصوص وجود معارف عقل‌ستیز در مکاشفات، برخی شبهات مطرح گردیده است. استیسی ادعا کرده است که حوزه عرفان ما وراء عقل بوده، تناقض در آن راه دارد. وی می‌نویسد:

«قولی که جملگی عرفا بر آنند این است که عرفان فراتر از عقل است».<sup>۲</sup>

سپس استیسی توضیح می‌دهد که اصول قواعد عقلی سه اصل «این‌همانی، امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین» است که در عرفان رعایت نمی‌شود. سپس استیسی در توجیه وجود تناقض در عرفان به مبنایی نظیر ویتکنشتاین دوم که میان حوزه‌های مختلف معرفتی تمایز گذارده و زبان مشترکی در بین آنها تصویر نموده بود، معتقد می‌شود. به این معنا که از دید وی ساحت عرفان با ساحت عقل و منطق به کلی متفاوت است. ساحت عقل بر پایه اصل امتناع تناقض استوار

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۴ ص ۱۲۸

2. استیسی، همان ص ۲۶۲

است، در حالی که عرفان طور و راء عقل است و سراسر تناقض است. برای مثال در عرفان هم کثرت نفی و هم اثبات می‌شود و یا اینکه شرور همزمان تثبیت و هم نفی شده و در ذیل جمال الهی تفسیر می‌شود که این تناقض است. لذا نمی‌توان معارف عرفانی را با معیار عقل سنجید. صدرالمتالهین از قول عرفا و غزالی می‌نویسد که؛ عرفا هرگز با عقل مخالف نیستند و عقل حجت است و فرق است بین آنچه عقل نمی‌فهمد و آنچه عقل با آن معارضه می‌کند.<sup>۱</sup> او در کتب مختلفش به کلام منسوب به غزالی استناد می‌کند که:

«فاعلم انه لا يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته. نعم يجوز ان يظهر ما يقصر العقل عنه، بمعنى انه لا يدركه ذلك ببضاعة العقل، بل يقصر العقل عنه... و من لم يفرق بين ما احاله العقل و بين ما لا يناله العقل، فهو اخس من ان يخاطب فليترك و جهله؛ در عرفان چیزی را که عقل محال بشمارد، وجود ندارد. بله در عرفان آنچه که عقل از درک آن قاصر است به این معنا که به صرف عقل قابل درک نیست، ممکن است. و هر کس میان گزاره‌های عقل ستیز و عقل گریز تفاوت نگذارد، پائین تر از آن است که مخاطب کلام قرار گیرد، او را با جهلش باید ترک گفت».<sup>۲</sup>

عین القضاة همدانی نیز در زبده المقال با این اندیشه مخالفت نموده و مطلبی را بیان کرده است که نشان دهنده عدم صحت این استناد به عرفا است:

«اعلم ان العقل ميزان صحيح و احكامه يقينية لا كذب فيها و هو عادل لا يتصور منه جور؛ بدان که عقل میزان صحیح و احکام آن یقینی غیر قابل خطا بوده، در قضاوت خود عدالت داشته و در مورد آن ظلم تصور نمی‌شود».<sup>۳</sup>

صدرا به وضوح با وجود معارف عقل ستیز در عرفان مخالف بوده، معتقد است که در عرفان تناقضی نیست. کسی که به مرحله عقل منور برسد جز وحدت نمی‌بیند و کثرت‌ها را فانی می‌بیند، اما در عین حال در مراتب پائین تر کثرت نفی نمی‌شود. بزرگان عرفان نیز به شیوه‌های

1. صدر المتالهین، مجموعه الرسائل التسعة (رساله فی سربان الوجود) ص ۱۳۸

2. ابوحامد غزالی، المقصد الاسنی فی شرح اسماء الحسنی، تعلیقه محمود بیجو، نشر الصباح، دمشق، چاپ اول، ۱۴۲۰ ص ۱۳۱، ۱۳۲

3. زبده الحقائق ص ۹۸

گوناگون به توجیه و رفع این تناقض ها پرداخته‌اند، که در بحث توجیه اختلاف عرفا به آن پرداخته خواهد شد.

اما تا چه حد مخالفت ظاهری عرفان با عقل مضر است و تا چه میزان مخالفت شرع با عرفان قابل پذیرش است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ این مطلب آن است که هر مخالفتی مضر به حجیت عرفان نیست. این مطلب در کلام عرفای به نام مورد تاکید قرار گرفته است. به عنوان مثال قیصری می‌نویسد:

«و هذه المباحث العقلية التي تقدم ذكرها هنا و في الفصول السابقة و ان كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من انوار الحضرة النبوية العالمة بمراتب الوجود و لوازمها لذلك لا يتحاشى اهل الله عن اظهارها و ان كان المتفلسفون و مقلدوهم يأبون عن امثالها؛

این مباحث عقلی که در اینجا و سایر فصول سابق ذکر شد، گر چه در آن مواردی مخالف ظاهر حکمت وجود دارد، اما در حقیقت روح مباحث عقلی بوده که از انوار حضرت محمدیه که عالم به مراتب وجود و لوازم آن است اخذ شده، و لذا عرفا از اظهار آن ترسی ندارند هر چند متفلسفه و مقلدین ایشان از امثال آن اباء دارند»<sup>۱</sup>

برخی از محققین درباره معیار عقل سخنانی دارند که بیان آنها خالی از لطف نیست، و گرچه بین مطالب ایشان کمی ناهمخوانی وجود دارد و گاهی از معیار عقلی صحبت می‌کنند و گاهی آن را ناکارآمد می‌دانند. ایشان معتقدند که گرچه مکاشفات عرفانی در طول عقل حجت اند و باید بر معیار عقل سنجیده شوند و حتی حجیت قول معصوم نیز با استفاده از عقل به دست می‌آید تا برسد به مکاشفات عرفانی،<sup>۲</sup> اما بسیاری از مکاشفات فرا عقل اند و لذا عقل در راه ارزیابی آنها مفید نیست،<sup>۳</sup> و آنها که موافق عقل اند، حداکثر امکان حجیت آنها توسط عقل ثابت می‌شود.<sup>۴</sup> قبل از بیان پاسخ این قول باید گفت که عرفان در طول عقل نیست، بلکه عرفان، عقل و

1. داود قیصری، همان ۱۰۶

2. محمد حسین زاده، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، ص ۲۲۰

3. همان ص ۲۰۲

4. محمد حسین زاده، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، ص ۱۰۷

شرع سه راه رسیدن به وحی است. در حقیقت عقل مقدمه شهود، و شهود نیز به نوبه خود مقدمه شرع است. شاید مراد این گروه فقط در بحث معیار بودن باشد که کلام ایشان قابل پذیرش است، زیرا معیار عقلی بر سایر معیارها تفوق و برتری دارد.

اما در خصوص سایر مطالب باید گفت که میزان بودن عقل با میزان بودن صرف قول معصوم منافات دارد، زیرا ایشان معتقد است که:

*«مهمترین و اصلی‌ترین معیار تشخیص الهی بودن مکاشفات بلکه تنها معیار آن عرضه*

*بر معصوم است»<sup>۱</sup>.*

به علاوه مراد شما از میزان عقل، آیا صرفاً قاعده تناقض و اصول کلی مقصود بوده یا مراد قواعد کلی عقلی و فلسفی است؟ اگر مراد شما قسم اول باشد درست است. اما چرا مکاشفه مطابق با اصول مسلم فلسفی حجت نباشد و صرفاً امکان حجیت داشته باشد؟ ثانیاً سخن شما به معنای نفی مکاشفه به عنوان روش و راه مستقل معرفت شناختی خواهد بود. زیرا در این صورت هر مکاشفه ای باید ذیل گفتار استاد و شرع در آید و لذا فی نفسه حجیت ندارد.

شاید قول حق این باشد که بین موارد مختلف میزان بودن عقل فرق گذارد. اگر مکاشفه ای مخالف عقل نباشد صرفاً امکان صحت و حجیت مکاشفه را اثبات می‌کند.<sup>۲</sup> اما اگر مکاشفه ای علاوه بر عدم مخالفت با عقل موافق عقل و قواعد عقل نیز بود در آن هنگام باید گفت که مکاشفه حجیت دارد. بنا بر این مکاشفه موافق با عقل و شرع حجت، و موارد مخالف با آن باطل بوده و موارد مشکوک را باید تحت بقعه امکان نهاد.

البته ممکن است کسی اشکال کند که فایده چنین مکاشفه ای چیست؟ اگر برآستی معیار عقل است پس مکاشفه صرفاً به عنوان موید قابل پذیرش است. حقیقت این است که این سخن منصفانه نیست. زیرا مکاشفه دارای ویژگی های منحصر بفردی است که نباید مورد غفلت قرار بگیرد. مکاشفه در برخی صور بدون واسطه و به صورت مستقیم است. ثانیاً عقل فقط کلیات را می‌فهمد و از درک جزئیات بی‌نهایت عاجز است. لذا چیزی نمی‌تواند جای مکاشفه را بگیرد.

1. همان ص ۱۰۶

2. همان ص ۱۰۷



اما مراد از عقل چیست؟ حقیقت آن است که مراد از عقل، عقل عرفی، تجربی و امثال آن نیست، بلکه مراد از عقل فلسفه و منطق است.<sup>۱</sup> استاد جوادی آملی معیار عقلی را بسیار محدود به موارد خاصی می‌داند، و از همین جا مکاشفه را نیازمند معیاری گسترده تر به نام وحی می‌داند. در حقیقت عقل نه صرفاً مفتاح و نه معیار کامل، بلکه مصباح و چراغی است که از آغاز تا پایان مکاشفه یاری رساننده، شرع را برای ما روشن می‌سازد.<sup>۲</sup>

## ۴-۲-۲. وحی (کشف تام یا شریعت)

شاید بتوان مدعی شد که مهمترین، گسترده ترین و عمومی ترین میزان در تشخیص مکاشفات صحیح از سقیم وحی (شریعت) است. عرفا همواره بر این نکته تاکید داشته اند که هر مکاشفه‌ای باید با شریعت مطابقت داشته باشد تا قابل پذیرش باشد. ابن عربی در باب میزان بودن شرع سخنان بسیاری دارد که اهم آن‌ها عبارت اند از:

«اعلم انی لم اقرر بحمد الله تعالی فی کتابی هذا و لا غیره قط امر غیر مشروع و ما خرجت

عن الكتاب و السنة؛

بدان که الحمد لله من در این کتاب و سایر کتبم هرگز بر خلاف شریعت و امری که

خارج از کتاب و سنت باشد، ننوشتم».<sup>۳</sup>

وی همچنین ادعا می‌کند که:

« فجميع ما تتكلم فيه في مجالسی و تصانیفی انما هو من حضرة القرآن و خزائنه اعطیت

مفتاح الفهم فيه و الامداد منه؛

همه مطالبی که در مجالس و کتبم از آن سخن گفتم، همه از محضر قرآن و خزائن آن

بود که کلید فهم و امداد آن را به من دادند».<sup>۴</sup>

وی تا آنجا پیش می‌رود که حتی مکاشفه را با ظاهر شریعت نیز مباین نمی‌داند و می‌نویسد:

---

1. عبد الله جوادی آملی، عین نضاح ج ۱ ص ۲۰۸

2. همان ج ۱ ص ۲۰۹

3. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۳۲

4. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۳ ص ۳۲۶

«و اعلم ان تقديم الكشف على النص ليس بشيء عندنا لكثرة اللبس على اهله و الا فالكشف

الصحيح لا ياتي قط الا موافقا لظاهر الشريعة؛

بدان که تقدم كشف بر نص نزد ما قابل قبول نیست، زیرا در كشف خطای زیادی برای

سالک وجود دارد، و گرنه كشف صحيح جز موافق ظاهر شريعت حاصل نمی شود»<sup>۱</sup>.

وی در باب معیار بودن كشف انبياء (ع) می نویسد:

«و اذا خالف الكشف الذي لنا كشف الانبياء ع كان الرجوع الى كشف الانبياء ع و علمنا ان

صاحب هذا الكشف قد طرا عليه خلل بكونه زاد على كشفه نوعا من التاويل بفرکه؛

اگر كشف ما با كشف انبياء ع مخالف بود، مرجع كشف انبياء است و می فهمیم که

صاحب این كشف دچار خلل در مكاشفه شده زیرا در كشفش نوعی تاویل فكري را

داخل نموده است»<sup>۲</sup>.

وی در میزان شرعی، کتاب و سنت را معتبر دانسته، معتقد شده که اگر یک نفر از انبياء، از

آدم تا خاتم فرموده بود کافی است»<sup>۳</sup>.

قیصری نیز به این میزان اشاره کرده، می نویسد:

« للفرق بينها و بين الخيالية الصرفة موازين يعرفها ارباب الذوق و الشهود... منها میزان عام

و هو القرآن و الحديث المنبىء كل منهما على الكشف التام المحمدى؛

برای تمایز میان كشف صحيح و كشف خیالی صرف، موازینی وجود دارد که ارباب

ذوق و شهود می شناسند... که از آن جمله میزان عامی است که قرآن و حدیث است که

هر دو خبر از كشف تام محمدی می دهند»<sup>۴</sup>.

البته بسیار می توان کلماتی از این قبیل را در آثار مشایخ عرفان دید. سهل تستری می نویسد:

«كل وجد لا يشهد له الكتاب و السنة فباطل؛

1. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۳۴

2. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملكية) ج ۳ ص ۱۰

3. همان، ج ۳ ص ۹ و ۱۰

4. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۲۴

هر وجدی که موافق کتاب و سنت نباشد باطل است»<sup>۱</sup>.

تصریحات عرفا در این باب بیشتر از آن است که بتوان اتهاماتی را به ایشان وارد نمود یا کشف را مقدم بر شریعت نمود، حتی در صورتی که مواردی خلاف شریعت یافت شود، دیگران وظیفه دارند به جای انتساب تهمت به اعظم عرفان، ابتدا فهم خود را تخطئه نمایند، و اگر یقین منطقی حاصل شد که سخن عرفا با شرع مقدس نمی‌سازد، در توجیه و تبیین آن بکوشند، زیرا:

«اعلم ان موازين الاولياء المكملين لا تخطئ الشريعة ابدا فهم محفوظون من مخالفة الشريعة؛

بدان که موازين اولياء کامل، هرگز شریعت را تخطئه نمی‌کند، پس آنها از مخالفت کردن با شریعت مصون هستند»<sup>۲</sup>.

استاد جوادی آملی از این نیز پا را فراتر گذارده و نه تنها متون شرعی را معیار دانسته، بلکه مدعی شده از آن جایی که شیطان در صورت پیامبر ظاهر نمی‌شود، اگر کسی احراز کند که خود پیامبر را در عالم خواب دیده، سخنان پیامبر مانند قرآن حجت و میزان سایر مکاشفات است.<sup>۳</sup>

اما لفظ شریعت در اینجا دارای اجمال است و لذا سوالی که مطرح است این است که مراد از شریعت در اینجا چیست؟ مراد از شریعت در اینجا صرفاً احکام شرعی نیست و مجموع معارف شریعت اعم از وحی و قول و معصوم و هر آنچه در دین است را شامل می‌شود. اما در این مجموعه قسمت معارف آن بیشتر مد نظر است. بنا بر این مراد از شریعت در اینجا مجموعه تعالیم اسلام و نه فقط احکام ظاهری و تکلیفی است، زیرا تعارض ظاهری با احکام شرعی مضر نیست. نتیجه این سخن آن است که اگر مکاشفه ای صورت گرفت و بر فرض خداوند شهود شد باید دید آیا این مکاشفه با حقائق و معارف مطابقت دارد و آیا از نظر دینی این مطلب امری ممکن است.<sup>۴</sup> وجه عام نامیدن این میزان هم آن است که این میزان برای همه اشخاص و در همه حالات و شرائط معتبر است و مانند میزان خاص نیست که با توجه بر حالات و استعدادهای هر فرد در

1. ابو حامد غزالی، احیاء علوم الدین ج ۶ ص ۱۹۴

2. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۳۵

3. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن) ج ۳ ص ۱۰۱

4. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۷۹

موارد خاص آنها میزان شمرده می‌شود.<sup>۱</sup>

البته میزان بودن شریعت مبتنی بر این است که گزاره های شرعی واقع نما و معرفت زا دانسته شود اما اگر صرفاً آنها را گزاره های انگیزشی و محرک مخاطبان بدانیم دیگر نمی‌تواند میزان واقع باشد.<sup>۲</sup>

نکته قابل توجه این است که شریعت خود از جنس کشف است بنابراین میزان بودن شریعت به معنای میزان بودن کشف برای کشف است. در حقیقت بالاترین کشف که در آن هیچ خطایی نبوده، به حاق واقع می‌رسد کشف حضرت ختمی (ص) بوده، لذا وحی که کشف ایشان است، کشف اتم بوده، قرآن کشف تام است. البته می‌توان قرآن و سنت را به عنوان منبع شریعت و شخص نبی را به عنوان استناد سلوک میزانی دیگر دانست. لذا قیصری می‌نویسد:

« موازین يعرفها ارباب الذوق و الشهود بحسب مكاشفاتهم، هو القرآن و الحديث النبويء كل منهما عن الكشف التام المحمدي؛

موازینی وجود دارد که صاحبان ذوق و شهود به حسب مکاشفاتشان از آن آگاه اند که آنها قرآن و حدیثی است که هر دو از کشف تام محمدی خیر می‌دهند.<sup>۳</sup>

صدرا نیز شریعت را علاوه بر مکاشفات در حکمت نیز میزانی معتبر دانسته، می‌نویسد:

«يقول هذا العبد الذليل اني استعيز بالله في جميع اقوالی و افعالی و معتقداتی و مصنفاتی من كل ما يقدح في صحة الشريعة؛

این بنده حقیر می‌نویسد که من در تمامی اقوال و افعال و معتقدات و نوشته هایم از هر چه که مخالف شریعت حقّه باشد، به خدا پناه می‌برم»<sup>۴</sup>

معنای آن این است که شرع می‌تواند خود میزانی برای امور عقلی نیز باشد، که البته معنای

این سخن آن نیست که فلسفه باید با موازین شرعی سنجیده شود که یقیناً نادرست است، بلکه به

1. همان

2. علی امینی نژاد، همان ص ۸۲

3. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۲۴

4. صدر المتألهین شیرازی، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، انتشارات مولی، تهران 1361 ص ۶۹

این معناست که اگر فلسفه با شرع یقینی مخالفت کرد، نشان دهنده این است که مقدمات برهان نادرست بوده است. معنای دیگر این سخن آن است که شرع روح عقل بوده، نقش راهنمای بیرونی برای براهین عقلی دارد.

براستی چرا عرفا شریعت را به عنوان میزان عام پذیرفته اند؟ پاسخ آن است که عرفا معتقدند هر کشفی باید با کشف درجه بالاتر سنجیده شود و از نظر آنها بالاترین کشف یا کشف اتم اختصاص به پیامبر اسلام دارد زیرا اتم کشف ها به کسی اختصاص دارد که صاحب مزاج روحانی عدل باشد.<sup>۱</sup> مراد از کشف اتم همان شهود صریح ذات مکشوف، بدون واسطه صورت علمی است. از آنجا که علم صورت و ظهور معلوم است، لذا حکایتی ناقص از معلوم می‌نماید.<sup>۲</sup> اما مراد از شرع چیست و کدام شرع ملاک و میزان است؟ در اینجا است که ابن عربی به نکته ای اشاره می‌کند و آن اینکه شرع دو سطح دارد:

« اذ الشریعة لها دائرتان علیا و سفلی فالعلیا لاهل الکشف و السفلی لاهل الفکر، فلما فتن اهل الفکر علی ما قاله اهل الکشف فلم یجدوه فی دائرة فکرهم قالوا هذا خارج عن الشریعة... و الا فما لموسی کف عن الخضر آخر الامر فلولا ان موسی فهم ان الخضر علی حق لانکر علیه آخر کما انکر علیه اولاً؛

زیرا شریعت دارای دو دایره بالا و پائین است، که دایره بالا برای اهل کشف و پائین برای اهل فکر است و زمانی که اهل فکر گفتار اهل کشف را بر اساس دایره خود می‌سنجند و آنرا مطابق آن نمی‌بینند می‌گویند: این مطلب خارج از شرع است... و گرنه چرا موسی در نهایت امر در برابر حضرت خضر ساکت شد، در حالی که اگر گفتار او را مخالف شرع می‌دید، در نهایت امر نیز مانند اول دیدار بر او اعتراض می‌کرد».<sup>۳</sup>

معنای این سخن آن است که نباید فهم ظاهری و سطحی از دین را به عنوان میزان عرفان به کار برد، بلکه باید روح شریعت را درک نمود و به عنوان میزان استفاده نمود. البته این به معنای مخالفت مکاشفه با ظاهر شریعت نیست و لذا گفته شده:

1. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۸۰

2. سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۶۲۲

3. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۳۵

« فان الصوفية لا يعتمدون قط على باطن الا ان وافق ظاهر الشريعة؛

بدرستی که عرفا هرگز بر باطن شریعتی که موافق ظاهر شریعت نباشد اعتماد نمی‌کنند.<sup>۱</sup> به این معنا که نه تنها مطابقت مکاشفه با باطن شریعت، که با ظاهر شریعت نیز لازم است. برآستی در مبحث سنجش مکاشفه، عدم مخالفت مکاشفه با شرع یا موافقت با آن ملاک است؟ به عبارت دیگر اگر موافقت مکاشفه با شرع لازم باشد در این صورت مکاشفه چیزی جز موید شرع نیست و لذا مکاشفه چه ارزش معرفت شناختی خواهد داشت؟ به نظر می‌رسد که صرف عدم مخالفت با شرع کافی بوده، موافقت لازم نیست و این نکته سبب نمی‌شود که مکاشفه کم ارزش شود زیرا موارد عدم مخالفت گسترده است و شرع به برخی جزئیات پرداخته و در مواردی هم که پرداخته درک شهودی به مراتب برتر از ادراک حصولی و پیروی تقلیدی است. اما چه کسی توان فهم شرع را دارد؟ حقیقت آن است که فهم شرع مشکل بوده، اهل شرع و حتی علمای یک فرقه نیز با هم اتفاق نظری در تفسیر شرع ندارند. با این وجود به نظر می‌رسد فهم شرع بسیار مشکل نباشد اما باید دانست که شرع همواره با امام معصوم قابل فهم است و این مفاد حدیث «کتاب الله و عترتی؛ کتاب خدا و اهل بیتم را در میان شما به امانت می‌گذارم» است که دو میزان را در کنار هم و به عنوان مکمل و مفسر یکدیگر معتبر دانسته است. لذا استاد سلوک و هادی معصوم در تفسیر مکاشفات بسیار مهم است.

برآستی آیا میزان بودن شرع به معنای آن است که مکاشفه از توابع شریعت قرار گرفته، خود دارای ارزش مستقل معرفت شناختی نباشد؟ حقیقت آن است که میزان بودن شریعت باعث نمی‌شود که مکاشفه روش مستقل معرفت شناختی محسوب نشده، به نوعی علم نقلی تبدیل شود زیرا نقل صرفاً معیاری برای محک و اطمینان بیشتر کشف محسوب می‌شود.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر ابتدا عرفا از روش شهودی استفاده نموده و سپس آن را با میزان شرع می‌سنجند تا عیار آن بدست آید.

1. همان ص ۴۰۳

2. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۸۲

## ۴-۲-۳. استاد سلوک یا میزان خاص

نقش استاد در عرفان بسیار پر رنگ بوده، به طوری که هر نوع سیر و سلوکی بدون استاد پر خطر دانسته شده و شاگردان از آن بر حذر داشته می‌شوند.

طی این مرحله بی‌همرهی خضر نکن      ظلمات است بترس از خطر تنهایی

البته این به آن معنی نیست که همه انسان‌ها برای سیر و سلوک نیازمند استاد هستند، زیرا در عرفان و فلسفه اسلامی انسان‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ آنهایی که ناقص بوده، برای تکامل خود نیازمند عامل بیرونی هستند و آنهایی که دارای نفس مستکفیه هستند و چنان مستعد هستند که بدون عامل خود راه تکامل را می‌پویند و مصداق آیه «یکاد زیتها یضیء و لولم تمسسه نار؛ در نتیجه آنچنان صاف و قابل احتراق باشد که نزدیک است خود به خود بسوزد هر چند که آتش بدان نرسد»<sup>۱</sup> هستند. انبیاء و معصومین از این قسم هستند. این گروه به خاطر استعداد زیاد و قوت درونی نیازمند راهنما و مرشد نیستند و خود به تنهایی می‌توانند هدایت پیدا کنند. در فلسفه اسلامی از این انسانها به نفوس مستکفیه و مکتفیه نام می‌برند. اما سایر سالکین باید برای هدایت استاد و مرشدی را جستجو کرده، علاوه بر نشان دادن راه سالک را از وجود خطرات و تلبیسات شیطانی آگاه گردانند.<sup>۲</sup>

استاد در عرفان به در دو زمینه؛ راهنمایی در سیر و سلوک و میزان و تشخیص مکاشفات صحیح از ناصحیح دارای اهمیت است. لذا استاد سلوک از عوامل تمییز صحیح از ناصحیح نیز شمرده می‌شود. به طور کلی استاد بر دو بخش؛ عام و خاص قابل تقسیم است. مراد از استاد عام کسی است که وظیفه خاصی در هدایت نداشته، در آغاز سیر و سلوک از او استفاده می‌شود. استاد خاص کسی است که وظیفه هدایت را بر عهده دارد که انبیاء و ائمه از این قسم هستند، که هدایت باطنی انسانها را بر عهده دارند.

از جمله فوائد استاد تشخیص میان کشف رحمانی و شیطانی است. استاد به وسیله تجربه و

1. نور ۳۵

2. علی امینی نژاد، همان ص ۶۹

قدرت نفوذ در دل سالک می‌تواند نوع شهود او را تشخیص دهد. البته ذکر این نکته لازم است که میزان خاص به نحوی ناشی از میزان عام و شریعت است.<sup>۱</sup>

تمهید القواعد در این زمینه می‌نویسد:

« هذا كله اذا لم يكن له شيخ مسلک یرشده و امام مکمل یقتدی به و بیده مقالید افعاله و

احواله. و اما اذا كان له ذلك فلکل منزل و مقام بحسب کل وقت و استعداد علوم خاص و

میزان یخصه ینبه السالک بحسب تفرسه مراقی استعداده علی تلک العلوم بموازینها؛

همه این موازین در صورتی است که مرشدی که او را راهنمایی کند و یا امام کامل

کننده ای که به آن اقتدا کنند و در دستان او کلید های افعال و احوال سالک نباشد. اما

در صورتی که چنین کسی موجود باشد، در این صورت برای هر منزل و مقامی به

حسب هر وقت و استعدادی علوم و میزان خاصی وجود دارد که به او اختصاص دارد

که سالک را به حسب زیرکی و استعدادش با آن موازین آگاه می‌کند.<sup>۲</sup>

در حقیقت استاد از این دید بر سایر موازین ارجحیت دارد که می‌تواند در تمام مراحل به

صورت زنده و مستقیم سالک را زیر نظر گرفته و او را راهنمایی کند.

قیصری پس از بیان نفوذ شیطان در مکاشفه درباره ضرورت وجود استاد می‌نویسد:

«و كما ان النوم ینقسم باضغاث احلام و غیرها کذلک ما یری فی الیقظة ینقسم الی امور

حقیقیة محضة فی نفس الامر و الی امور خیالیة صرفة لا حقیقة لها شیطانیة. و قد یخلطها

الشیطان بیسیر من الامور الحقیقیة لیضل الرائی، لذلک یحتاج الی مرشد یرشده و ینجیه من

المهالک؛

و همانگونه که خواب به اضغاث احلام و غیر آن تقسیم می‌شود، همینطور اموری که

در بیداری می‌بینند نیز به امور حقیقی محض در نفس الامر و امور خیالی صرف که

حقیقی جز شیطانی ندارد تقسیم می‌شود. البته گاهی شیطان در رویاهای شیطانی

مقداری امور حقیقی نیز داخل می‌کند تا مکاشف را گمراه کند، و لذا سالک به مرشدی

1. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۸۳

2. عبدالله جوادی آملی، عبد الله جوادی آملی، عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد) ج ۳ ص ۲۷۸



نیاز دارد که او را راهنمایی کند و از مهالک برهاند»<sup>۱</sup>.

براستی از کجا می‌توان استاد را شناخت و در دام استاد نماها گرفتار نشد و معیار حقانیت استاد چیست؟ به نظر می‌رسد سلوک اعتقادی، عملی و عمل بر طبق شریعت و عقل میزان حقانیت استاد است. البته توقف حجیت استاد بر شرع و عقل، و توقف حجیت آنها بر استاد دور نیست بلکه نوعی همپوشانی ادله است. به عبارت دیگر حجت و میزان اصلی همانا عقل است و شرع و استاد در تحت حجیت عقل معتبر خواهند بود. اما در صورت پذیرش شرع و اثبات حقانیت آن در جزئیات و احکام اعتباری باید تابع شرع بود. البته این به معنای دست شستن از عقل در مراحل بعدی نیست زیرا به نظر ما عقل نه مفتاح و نه حاکم بلکه مصباح است که همواره همراه ما و چراغ راهنمای ماست. استاد نیز معصومین یا اشخاصی هستند که شرع آنها را به ما عنوان مفسر خود معرفی نموده و لذا حجت هستند.

حقیقت این است که استاد عام به صرف کارهای خارق عادت و خیر دادن از امور غیبی قابل پذیرش نیست، بلکه بر اثر مصاحبت با او در ظاهر و خفا قابل شناختن است. علاوه بر اینکه استاد زمانی استاد می‌شود که به درجه تجلی ذاتی برسد و صرف تجلی صفاتی و اسمائی برای رسیدن به این مقام کافی نیست. اما اگر آشنایی از احوال استاد ممکن نباشد باید گفتار او را با کتاب و سنت سنجد و اگر مطابق آن بود به آن عمل کند.<sup>۲</sup>

اگر بتوان معیار استاد سلوک را توسعه داد و معصوم را نیز در این میزان گنجانند باید گفت:

*«مهمترین و اصلی‌ترین معیار تشخیص الهی بودن مکاشفات بلکه تنها معیار آن عرضه*

*بر معصوم است»*<sup>۳</sup>.

البته برخی معتقد شده اند که در بحث موازین، هیچ یک از موازین معروف معتبر نبوده، صرفاً میزان معتبر استاد سلوک است. زیرا از کجا می‌توان فهمید که مکاشفه بر اساس عقل حقیقی بوده است یا نه؟ یا اینکه از کجا می‌توان دانست که مکاشفه تا چه حد با شرع همخوانی داشته

1. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۲۳

2. سید محمد حسین حسینی طهرانی، همان ص ۱۳۸

3. محمد حسین زاده، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، ص ۱۰۶

است؟ پس به میزانی فوق سایر موازین احتیاج است که بر آنها نظارت کند. در حقیقت موازین مذکور به عنوان قاعده معتبر هستند، اما تطبیق آنها بر مصادیق کار استاد است.

این اشکال اگر چه جدی است و لکن با نوعی بدبینی همراه است. زیرا چنین نیست که آشنای با قرآن و شرع مقدس و کسی که با علوم عقلی آشنایی کامل دارد نتواند مکاشفه خود را بر مصادیق تطبیق نماید. در حقیقت معصوم هم قرآن ناطق و هم عقل مجسم است، زیرا وی مفسر واقعی شریعت و عامل به آن، و همچنین رئیس العقلاء محسوب می‌شود.

اما آیا می‌توان نتیجه گرفت هیچ مکاشفه‌ای بدون قول معصوم حجت نیست و بلکه بالاتر تنها قول معصوم میزان تمام مکاشفات است؟ چنین سخنی مشکل بوده، کسی به آن ملتزم نشده است. ثانیاً در زمان کنونی که دست ما از این موهبت الهی محروم است چه باید نمود؟

استاد جوادی هم اگر چه کشف معصوم را تنها میزان می‌داند ولی از آنجایی که به نظر می‌رسد مراد ایشان از کشف معصوم، معصوم حیّ و ناطق نیست، بلکه مراد ایشان قول معصوم است، معتقد است که برای سنجش مطابقت مکاشفه با قول معصوم نیازمند موازین هستیم.<sup>۱</sup>

اما حجیت استاد از کجا ثابت شده است؟ اگر مراد شخص معصوم است که حجیت آن بر عهده علم کلام است و بر اساس ادله عصمت، سخنی در آن نیست. ملاک حجیت معصومین هم این است که بنا بر ادله کلامی ایشان خود قرآن ناطق و رئیس العقلاء هستند و معیار بودن ایشان بازگشت به دو معیار نخستین می‌کند. اما در صورتی که سایر عرفا و اساتید متعارف مقصود باشد حجیت آن بسیار مشکل است. برای مثال رئیس فرقه ای منحرف چگونه می‌تواند معیار مکشافات پیروان خود باشد؟ حتی شخص متدینی که خود را استاد معرفی می‌کند از کجا می‌تواند حجیت خود را به اثبات برساند؟ لذا اثبات استاد از نظر صغروی و کبروی محل اشکال است.

پس از ذکر معیارهای برتر و مشهور، نوبت به ذکر مواردی می‌رسد که دارای آن اندازه از درجه اعتبار و شمول نبوده، شاید بتوان در حجیت آنها خدشه نمود. لذا به بررسی سایر مواردی که ادعا شده، یا احتمال طرح آن می‌رود می‌پردازیم.

---

1. عبد الله جوادی آملی، عین نضاح ج ۱ ص ۲۰۲

## ۴-۲-۴. تجربه و شهود

برخی مدعی شده اند که تجربه و شهود می‌تواند به عنوان معیاری مناسب برای معیار بودن مکاشفات محسوب گردد. ایشان بیان کرده‌اند که هویت عرفان به شناخت شهودی آن است. به عقیده عرفا برترین ادراک، ادراک شهودی و حضوری است. از آنجا که عرفا برای مکاشفات قسیمات مختلفی ذکر کرده اند نتیجه گرفته می‌شود که مکاشفات دارای ارزش یکسانی نیستند و دارای مراتب مختلفی هستند. لذا برخی مکاشفات که وضوح زیادی دارند به عنوان محکمت محسوب شده، دارای ارزش مطلق در سنجش هستند و برخی که دارای وضوح کمتری هستند و حکم متشابه دارند دارای ارزش نسبی و کمتری هستند. بنابراین این میزان درون علمی و معیاری خاص محسوب می‌شود.<sup>۱</sup>

اما اشکالی که متوجه این قول است این است که مراد از شهود، شهود شخص مکاشف یا شهود سایر عرفا مقصود است؟ اگر شهود خود او مقصود است که ارجاع برخی به برخی دیگر دور واضح است. ثانیاً حجیت محکمت مکاشفه از کجا پیدا می‌شود؟ کسی که اولین مکاشفه اش شیطانی بوده و سالهای متمادی از این نکته با خبر نشود و سپس پی در پی بر این مکاشفات افزوده شود، چگونه می‌تواند برخی را به عنوان محکمت قرار دهد؟ وجود شهودات مسلم و بدیهی که بتوانند میزان سایر شهودات باشند نیز قابل اثبات نیست.

اگر هم مراد از شهود، شهود سایر عرفا است باید گفت که حجیت مکاشفات ایشان از کجا اثبات شده است؟ لذا اگر فرض کنیم که عده ای صوفی منحرف در امر مکاشفه به یکدیگر رجوع می‌کنند، آیا این مطلب می‌تواند پایه محکمی برای مکاشفات فراهم کند؟

بنابر این باید حجیت این معیار را به موازین اصلی برگرداند و این معیار به عنوان معیار مقید صرفاً در موارد جزئی و صرفاً برای کسانی که اصل و پایه مکاشفه ای محکمی پیدا نموده‌اند، مورد استفاده باشد. هر چند ایشان نیز باید در بکار بردن این معیار دقت داشته باشند. اما ادعای کسی که معتقد است شهود از نوع علم حضوری و حجت است، را نیز پاسخ گفته ایم.

---

1. علی امینی نژاد، همان ص ۵۸

## ۴-۲-۵. تواتر

برخی تواتر را از جمله موازین مکاشفه ذکر کرده اند. به عقیده ایشان بر اساس مبانی منطقی، یکی از بدیهیات در علم منطق متواترات ذکر شده است. تواتر گزارش های عرفا به دو شیوه قابل تصویر است:

اول افراد مختلفی که تعداد آنها به حد تواتر برود تصرف عارفی را برای دیگران نقل کنند. بدیهی است که این امر سبب اطمینان انسان به وقوع چنین تصرفاتی و همچنین سایر مدعیات غیر محسوس عرفا می شود.<sup>۱</sup> دوم آنکه انسان مشاهده کند که اخباری که عرفای مختلف در ملل و نحل و جوامع مختلف از تجارب خود می دهند بسیار شبیه هم باشد. چنین گزارش هایی آنقدر گسترده و مشابه است که احتمال کذب را به حداقل رسانده یا به کلی نابود می سازد. شیخ اشراق و صدر المتالیهین به این معنا اشاره دارند که چگونه گزارش های منجمین را که تنها عده کمی از منجمین مشاهده نموده اند مورد قبول عامه قرار می گیرد اما گزارش های عرفای مختلف را که بر اثر مشاهدات مکرر است نتوان پذیرفت؟<sup>۲</sup>

بدیهی است که در مدعیان عرفان در ادیان مختلف نکات مشترک زیادی وجود دارد که نشان دهنده وجود منبع مشترکی است. اما در عین حال نقاط افتراقی نیز وجود دارد. مانند اینکه در عرفان بودایی خدای غیر متشخص و در عرفان اسلامی خدای متشخص شهود می شود. حالات عارف نیز در ادیان مختلف بین موارد مختلفی چون هیبت، ترس، وجد و سرور و امثال آن در نوسان است.

اما تواتر می تواند اصل وجود مکاشفات و همچنین معرفت بخشی آنها را اثبات کند، اما از کجا می تواند صحت مکاشفات را اثبات نماید؟ به علاوه مکاشفات چنان گوناگون بوده، که نمی توان صحت دسته خاصی را اثبات نمود. به نظر می رسد این میزان نیز باید به موازین اصلی رجوع نماید.

---

1. علی امینی نژاد، همان ص ۶۱

2. همان ص ۶۲

## ۴-۲-۵-۱. وجود قرائن قطعی:

از جمله مواردی که می‌تواند مکاشفات عارف را برای غیر او معتبر کند، جمع قرائن درونی و برونی است زیرا این امر در بسیاری از موارد برای انسان اطمینان حاصل می‌کند. برای مثال عارفی که در گفتار و کردار صداقت دارد باعث وثوق و قطع به صحت مکاشفات او می‌شود. البته این معیار شخصی بوده، صرفاً برای کسی که چنین قطعی برایش پیدا شود حجت است.<sup>۱</sup> مانند صدق پیامبر اسلام که باعث شد حتی کفار نتوانند او را به راحتی تکذیب کنند و مردم سخنان او را باور نمودند. یا کسی که رفتار و گفتاری یکسان دارد نشان دهنده باور او به سخن خود اوست و در غیر آن صورت معلوم می‌شود حقیقتی نیست که به آن اعتقاد داشته باشد. به نظر می‌رسد که نفس وجود قرائن و شواهد اطمینان آور بتواند به عنوان معیاری مستقل چه در مورد مکاشف و چه برای دیگران مورد توجه قرار گیرد. برای مثال وقتی کشفی صورت می‌گیرد و مکاشف نمی‌داند الهی یا شیطانی بوده با ضمیمه کردن برخی قرائن مانند اطلاعات سابق درباره آن، یا وجود حالتی غیر طبیعی برای خود، یا عدم رعایت آداب شرعی و رفتار مطابق شرع می‌تواند درباره آن قضاوت کند. برای مثال کسی که در باره امور شرعی لا ابالی است می‌تواند یقین کند که اگر تاییدی از او در مکاشفه ای بود نا صحیح است. یا کسی که دارای ناراحتی روحی و مزاجی است و دارای تعادل روحی نیست، نمی‌تواند به اموری که می‌بیند و نمی‌داند حاصل توهمات یا تخیلات اوست اعتماد کند. یا کسی که به مصرف مواد مخدر و توهم زا رو می‌آورد و مکاشفاتی دارد نباید آن‌ها را بپذیرد. خلاف این امر در برخی عرفان‌های غربی مانند عرفان سرخ پوستی وجود دارد که برای مشاهدات دعوت به مصرف مواد مخدر می‌کنند. از دیگر قرائن، تطابق قول و عمل مدعی مکاشفه است. کسی که حرفی می‌زند و خود به آن عمل نمی‌کند نشان دهنده عدم باور او به مکاشفات و اعتقادات خود است. یا کسی که به جای دعوت به خدا دعوت به خود می‌کند که در روزگار ما کم نیست، نشان دهنده عدم صداقت او و عدم باور او به گفتار خویش است. در قرآن کریم آمده: «ادعوا الی الله علی بصیرة انا و من اتبعنی؛ به

1. علی امینی نژاد، همان ص ۵۹

سوی خدا دعوت می‌کنم من و هر کس مرا پیروی می‌کند»<sup>۱</sup>. یعنی پیامبر که مدعی فرستادگی خداست، مردم را به خدا می‌خواند نه که آنها را به خود دعوت نماید. اگر کسی دعوت به خود نمود معلوم می‌شود به مقامات مورد ادعای خود نرسیده و مکاشفه معتبری نخواهد داشت.

اما اشکالی که به این معیار وارد است این است که مراد از قرائن چیست؟ آیا مراد قرآن و عقل است یا مورد دیگری مقصود است؟ اگر مراد شرع و عقل باشد که بازگشت آن به موازین ما فوق است، و اگر مراد امر دیگری است ماهیت و حجیت آن برای ما روشن نیست. برای مثال اگر صدق مکاشف و تقوای او مد نظر باشد که حجیت و راستی آزمایی آن مشکل است. لذا ممکن است شخصی را که یک فرد سنی از بارزترین مصادیق تقوا و صدق بشمارد، در نظر یک فرد شیعه کاملاً بر خلاف آن تصویر شود.

حقیقت این است که قرائن بیش از موید و شاهد نمی‌توانند کارایی داشته باشند. همانگونه اجتماع قرائن و شواهد برای شناخت نبوت نیز از دید بزرگان صرفاً در حد موید است.<sup>۲</sup>

#### ۴-۲-۵. انضمام کرامت و معجزه:

برخی مدعی شده اند که؛ همانطور که در علم کلام انضمام معجزه به عنوان عاملی در اطمینان به نبوت و صحت گفتار نبی می‌شود، می‌توان ادعا نمود که انضمام کرامت نیز به مکاشفات عرفاً باعث چنین اعتمادی نسبت به مضمون مکاشفه می‌شود.<sup>۳</sup>

معجزه به امری اطلاق می‌شود که به صورت متعارف از قدرت بشر خارج است و به عنوان شاهد صدقی از جانب خدا بر صحت گفتار بنده اتفاق می‌افتد. برخی معتقدند همه معجزه‌ها ابدی هستند و حتا شفای کور مادر زاد هم اگر بدون وسیله و با دست خالی صورت گیرد معجزه است. و نه ایجاد مار بلکه تبدیل چوب به مار همیشه معجزه است.

دلالت صدق معجزه از آن جاست که وجود قدرت غیر متعارف در وجود یک بشر، نشان

<sup>۱</sup> یوسف ۱۰۸

<sup>۲</sup> عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن) ج ۳ ص ۴۷

<sup>۳</sup> علی امینی نژاد، همان ص ۶۰

دهنده وجود قدرتی غیر بشری در طول آن است که در صورتی که عمل آن شخص غیر واقعی بود چنین امدادی حاصل نمی‌گشت. لذا اخبار مکاشف از عالم ما فوق حق خواهد بود. بدیهی است که باید حساب حصول برخی خوارق به دست مدعیان، از حساب کرامت جدا شود. اما تا چه میزان خوارق عادات و کرامات می‌تواند معیار مناسبی برای این امر باشند؟ مگر خود ابن عربی و قیصری در حجیت این امور به صورت مطلق تردید ننموده اند؟ بنابراین به نظر می‌رسد که منصفانه باشد اگر کسی در حجیت معیار فوق تردید کند و معتقد شود که صاحبان نفوس قویه مانند مرتاض‌ها نیز توانایی خرق عادت دارند، و لذا نمی‌تواند دلیل محکمی برای صحت مکاشفه محسوب شود. علاوه بر اینکه بین کرامت و صحت مکاشفه رابطه منطقی برقرار نیست. علاوه بر این از کجا باید دانست که آنچه روی می‌دهد براستی کرامت است یا از قبیل شعبده و تردستی است و هیچ ارتباطی با مقامات عرفانی نداشته باشد؟ به این موارد باید اضافه نمود که کرامت کدامیک از مدعیات مکاشف را اثبات می‌کند؟ هر عارفی انبوهی از مکاشفات و مدعیات دارد که به عقیده خویش همه بر حق و صادق است. چنین عارف صاحب کرامتی آیا می‌تواند مدعی شود که همه مکاشفات و مدعیات او صحیح است؟ البته این سخن در مورد معجزه صادق نیست و حجیت آن در علم کلام اثبات شده است، و بیان شده است که بین معجزه و صحت مدعیات نبی رابطه منطقی برقرار است، زیرا بر خداوند واجب است که کذب مدعیان دروغین را بر ملا سازد.

## ۴-۲-۶. انطباق با اصول و مبانی عرفانی:

همانگونه که مسلم است عرفان نوعی علم است هر چند با برخی از علوم رایج دارای تفاوت‌هایی است. لذا عرفان مانند سایر علوم قابلیت آموختن و بکارگیری را چه در حوزه عرفان نظری و چه عرفان عملی دارا می‌باشد. از جمله ظرفیت‌های این علم آن است که می‌توان بر اساس موازین و معیارهای مطرح در آن صحت معارف و مکاشفات مورد بررسی قرار گیرد. به عبارت دیگر از جمله راه‌های سنجش صحت مکاشفات مطابقت آن با اصول مدون

عرفانی در کتب عرفا است. زیرا به تدریج و پس از گذشت سالیان و تکرار مشاهدات و تدوین و نظام سازی آنها اصول و مبانی مکاشفات روشن شده است و می‌تواند معیاری برای مکاشفات سایر عرفا باشد.<sup>۱</sup> این میزان درونی و نسبی و معیاری عام محسوب می‌شود.

براستی کدام عرفان قابلیت معیار بودن را دارد؟ آیا دسته‌های متنوع عرفان عملی و نظری می‌تواند مقصود ما را تامین کند؟ به نظر می‌رسد که تفاوت‌های موجود در روش‌های عرفان عملی از باب اجمال و تفصیل بوده و نمی‌توان آن را به اختلاف متهم نمود. همچنین عرفان نظری محی‌الدین به عنوان عرفان نظری معیار مورد تلقی همگان قرار گرفته و کسی در آن اختلاف زیادی نکرده است. بنابر این عرفان محی‌الدین البته با اصلاحات عرفای شیعه مانند سید حیدر آملی بهترین ملاک محسوب می‌شود.

اما آیا این معیار از موازین اصیل است یا خود حجیت را از موازین ما فوق می‌گیرد؟ به نظر می‌رسد باید این میزان را تحت موازین ما فوق بررسی کرد. خصوصاً اگر دایره مباحث عرفانی را چنان گسترده شود که عرفان‌های شرقی و غربی را شامل گردد، آنگاه نمی‌توان دست خاصی را به عنوان معیار بر شمرد.

به نظر می‌رسد که در زمان کنونی که دست ما از معصوم و رهنمودهای معصوم و افراد قریب به معصوم، به صورت متعارف کوتاه است، این ملاک از بهترین ملاک‌ها محسوب شود. زیرا آموختن عرفان نظری و اصول و قواعد آن می‌تواند ارزیابی دقیقی نسبت به انواع شهودات به ما ارائه کند. خصوصاً آشنایی با اصول و مبانی فلسفی نیز می‌تواند ما را در بررسی کشف‌ها و مدعیات عرفانی یاری نماید. البته مقصود ما انسداد مصطلح در علم اصول نیست.

## ۴-۲-۷. تطابق مکاشفه با واقعیت:

برخی تطابق مکاشفه با واقعیت را نیز جزو معیارهای مکاشفه محسوب کرده‌اند. ایشان معتقدند که ساده‌ترین راه سنجش مکاشفه در بسیاری از موارد تطبیق آن با واقع است. هم خود

---

۱. همان ص ۶۸



سالک و هم دیگران می‌توانند با بررسی مطابقت ادعای عارف با واقعیت آنرا ارزیابی نمایند. برای مثال اگر عارفی اخبار از خارج یا آینده کرد می‌توان با رجوع به خارج صحت آن را بررسی نمایند. قیصری خود به این میزان اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«فان كان متعلقا بها فعند وقوعها كما شاهدها...و عدم وقوعها يحصل التميز بينها و بين الخيالية الصرفة؛

اگر مکاشفه مربوط به وقایع خارجی باشد، با مراجعه به واقع و مشاهده وقوع و عدم وقوع آن می‌تواند بین مکاشفه حقیقی و خیالی صرف تمیز دهد»<sup>۱</sup>.

اما این معیار تا چه اندازه می‌تواند مفید باشد؟ اولاً که همه مکاشفات مربوط به امور خارجی عادی و اخبار از خارج مربوط نمی‌شوند، ثانیاً سنجش مکاشفه با واقعیت آن هم پس از وقوع خارجی آن چه ارزشی می‌تواند داشته باشد؟ اگر کسی بگوید ارزش این چنین اموری در افزایش ایمان مومنان است، چنانکه در اخبار پیامبر به خورده شدن عهد نامه مکه چنین بود، باید گفت که این فایده عرضی و غیر مربوط به مسائل معرفت شناختی است.

بنا بر این، این میزان جزئی است و در خیلی مواقع به کار نمی‌آید. زیرا معمول مدعیات عرفا اموری هستند که از امور غیبی و نادیدنی حکایت می‌کنند و نمی‌توان آن‌ها را با واقعیت ملموس سنجید. بنابر این در مفید بودن این معیار تردید جدی وجود دارد.

براستی آیا هر مخالفت با واقعی می‌تواند حجیت مکاشفه را زیر سوال ببرد؟ به نظر می‌رسد که چنین نیست. زیرا مکاشفات در سطوح مختلفی صورت می‌گیرند و بر خلاف مکاشفات در لوح محفوظ، مکاشفه‌ای که در لوح محو و اثبات صورت می‌گیرد قابل تغییر است. این امر ناشی از عقیده ابن عربی و شیعه در بحث بقاء است که واقعیت در مرحله نفوس جزئی قابل تغییر است و لذا نمی‌توان مکاشفه‌ای را به صرف مخالفت آن با حوادث خارجی مورد رد قرار داد.<sup>۲</sup> سرّ این مطلب هم آن است که موافقت با واقع ملاک بوده، نه اینکه اگر موافقت کشف نشود باطل است.

1. علی امینی نژاد، همان ۳ ص ۷۱

2. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۳ ص ۶۱

## ۴-۲-۸. حال سالک:

عارف می‌تواند بر حسب حالی که بر او حاکم می‌شود مکاشفه خود را ارزش یابی کند. به عبارت دیگر هر سالکی در هر منزلی اسمی از اسماء الله بر او حاکم می‌شود همین اسم الهی می‌تواند او را راهنمایی نماید. شاید بتوان نفوس مکتفیه و عارفان اویسی را از همین قسم ارزیابی نمود.<sup>۱</sup> قیصری به همین میزان اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«و منها ما هو خاص و هو ما يتعلق بحال کل منهم الفائر علیه من الاسم الحاکم؛

از جمله میزان ها میزان خاص است و آن میزانی است که به حال هر سالکی بر اساس اسم الهی که بر آن سلطنت دارد، تعلق می‌گیرد»<sup>۲</sup>.

نکته عجیب این است که استاد یزاد پناه این کلام قیصری را چیزی جز معیار بودن استاد برای سالک تفسیر نمی‌کند.<sup>۳</sup> این نشان دهنده این است که یا باید معیارها را نسبی بدانیم یا معتقد شویم آن قدر میزان ها زیاد است که هر اسم و صفت الهی حکم خاص خود را دارد و نباید در همه یک حکم جاری نمود.

براستی معیار بودن خود حال مکاشف از کجا اثبات می‌شود و چه معیاری برای آن وجود دارد؟ ثانیاً حال تا چه اندازه امری معرفت شناختی است و قابلیت معیار شدن را دارد؟ به علاوه سالک تا چه میزان می‌تواند به حال خود اعتماد کند؟ به نظر می‌رسد که هر چند ملاک فوق قابل پذیرش است ولی در برخی سطوح مکاشفه کارآیی لازم را نداشته باشد.

اما مراد از حال چیست؟ قیصری آن را مطابقت حال سالک با اسم الهی حاکم بر آن می‌داند. اما از کجا سالک بداند که این مطابقت حاصل شده است و اقتضای هر اسمی تا چه میزان است؟ هر چند اجمالاً این مطلب روشن است اما جای چون و چرا دارد.

1. علی امینی نژاد، همان ۳ ص ۷۳

2. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۲۴

3. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۸۳

## ۴-۲-۹. ارزیابی ارزش معیارها و موازین

اولین نکته‌ای که باید مورد مذاقه قرار گیرد میزان حجیت میزان هاست. آیا میزان های فوق به صورت مطلق حجت هستند؟ به عبارت دیگر برخی معیارها مثل حال سالک چنان به نظر می‌رسند که گویی میزانی نسبی هستند و بسته به شرائط و حالات مختلف هستند و نمی‌توان در مورد آنها حکم کلی نمود. بعید نیست که حداقل در برخی میزانها معتقد به چنین امری شویم.

سوال دیگر در خصوص کاربردی بودن میزان های فوق است. جای این پرسش هست که میزان های فوق تا چه اندازه کاربردی و قابل اجرا هستند؟ جهات مختلفی باعث بروز این سوال می‌شوند. یکی از جهات اختلافات موجود در همین میزان هاست. زیرا نه تنها در میان مذاهب مختلف اسلامی در باره حدود و ثغور احکام و شرائع دینی اختلافاتی دیده می‌شود تا نیا حتی در میان مذهب واحدی نیز اختلاف دیده می‌شود.

جهت دیگر این مشکل به وجود معیار نماها است که در کلام صدرا به آن اشاره شده است. صدرا در کتاب مفاتیح الغیب مدعی شده که شیطان برای هر کدام از موازین صحیح و معتبر، میزانی شیطانی مشابه آن در اختیار دارد که آنها را به یکدیگر الصاق می‌کند و به این وسیله موجب گمراهی می‌شود.<sup>۱</sup> اگر این حرف قابل قبول باشد به این معناست که هر میزانی یک «میزان نما» دارد و این به معنای آسیب پذیری زیاد مکاشفات است. و لذا مکاشف علاوه بر توجه به دقت در استفاده از موازین مذکور، متوجه میزان نماها نیز باشد که در سنجش مکاشف دخالت ننمایند.

براستی آیا صرف این که کشفی مخالف کلیات عقل و شریعت نبود می‌توان آنرا حجت دانست؟ به نظر می‌رسد این مطلب امری غیر قابل قبول است، زیرا انبوه مکاشفات عرفا را به صرف اینکه موافق اصول و قواعد کلی هستند نمی‌تواند دلیل بر صحت آنها باشد و بسیاری از معارف و دستورات ریز و درشت عرفان که در هندسه دینی تاثیر به سزایی دارد را به راحتی حجت دانست و هر کشف عارفی را پذیرفت. از سوی دیگر اگر معتقد باشیم محتوای هر کشفی باید در کتاب و سنت یافت شود و عقل آنرا بپذیرد دیگر حجیت مکاشفات اصالت نخواهد داشت

---

۱. صدر المتالین شیرازی، مفاتیح الغیب ص ۳۱۶

و حجیت آنها به تبع عقل و شرع خواهد بود و لذا نمی‌توان ادعا نمود که کشف راه مستقل معرفت شناختی محسوب می‌شود. شاید همین نکته عده ای را بر آن داشته که حجیت مکاشفه بر طبق عقل را صرفاً در حد امکان بدانند.

شاید پاسخ این سوال این باشد که اولاً شریعت به خلاف عقل علاوه بر کلیات به جزئیات بیشماری نیز اشاره نموده است و لذا قواعد ما یک سری اصول کلی نیستند. ثانیاً باید گفت که انصاف این است که از مجموع قرائن فوق می‌توان به صحت یا عدم صحت مکاشفات پی برد. ثالثاً برخی مکاشفات چنان واضح و شفاف هستند که شاید بتوان بدون میزان های فوق نیز پی به حجیت آنها برد. برای مثال مکاشفات انبیاء و اولیاء را می‌توان مثال زد. بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که هر مکاشفه ای نیازمند میزان نیست زیرا وضوح آن از وضوح بسیاری از معیارهای فوق بیشتر است. بنا بر این باید دیدگاه‌ها را در زمینه حجیت مکاشفات به دو دسته حداقلی و حداکثری تقسیم نموده، دیدگاه حسین زاده بر نیازمندی همه مکاشفات به میزان را حداقلی، دیدگاه عدم حاجت به مطلق موازین در برخی از مکاشفات را حداکثری دانست. در حقیقت حسین زاده معتقد است که بسیاری از مکاشفات عرفانی را نمی‌توان با معیارهای فوق سنجید.<sup>۱</sup> بنا بر این باید در کفایت موازین فوق برای حجیت مکاشفات تردید نمود.

به نظر می‌رسد دغدغه اصلی برخی از محققین در کاهش ارزش مکاشفه، وجود برخی مدعیات ناصحیح عده‌ای از عرفا و همچنین فراموش کردن ثقل اصغر به عنوان مکمل میزان های دیگر و همینطور مواظبت بر حفظ ارزش براهین عقلی در برابر شهود های صرف است. لذا گاهی ایشان مکاشفات را صرفاً در حد امکان می‌دانند<sup>۲</sup> و گاهی همه مکاشفات را در طول عقل می‌دانند<sup>۳</sup> و گاهی همه مکاشفات را منوط به تائید امام معصوم می‌دانند،<sup>۴</sup> و این همه باعث بروز برخی

---

1. محمد حسین زاده، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، ص ۲۲۵

2. همان، ص ۱۰۷

3. همان، ص ۲۲۰

4. همان، ص ۱۰۶

تناقضات در کلام ایشان شده است و در نهایت حجیتی ذاتی برای مکاشفه قائل نشده است.<sup>۱</sup> در پاسخ این سخنان باید گفت که هر چند دغدغه های فوق با ارزش و قابل توجه هستند و لکن نمی توان از ارزش معرفت شناختی مکاشفات دست کشید. مکاشفات در حیطة خود و به میزان مطابقت با اصول شرعی حجت اند.

نکته دیگر در مورد خود موازین است و آن اینکه؛ آیا باید مطابقت با موازین فوق را نیز با میزانی سنجدید؟ به عبارت دیگر از کجا بدانیم که به کار گیری موازین فوق درست بوده و دچار اشتباه نشدیم؟ به نظر می رسد که نیازی به موازین ناظر به موازین مذکور وجود ندارد. زیرا این امر سبب تسلسل در موازین خواهد شد. بنا براین قطع ما به صحت به کار گیری موازین فوق ما را بی نیاز از موازین ناظر و ما فوق می نماید.

براستی آیا موازین فوق در یک سطح هستند؟ به نظر می رسد که چنین نباشد، و برخی از آنها از نظر منطقی بر سایرین مقدم باشد. برای مثال از نظر منطقی عقل بر سایر شرایط مقدم است. همچنین به نظر می رسد که در این میان عقل، شرع و استاد به مراتب برتر از ملاک های دیگر هستند. به عبارت دیگر حجیت معیارهای فوق برهانی و مستدل بوده و به عنوان اصل برای سایر ملاک ها محسوب می شوند، و سایر ملاک ها با وجود ارزشمندی در حد موید و شاهد برای مکاشفه مطرح می شوند. به نظر می رسد در میان موازین فوق تنها سه معیار اول که عبارت از عقل، شرع، استاد است دارای قابلیت سنجش مکاشفات بوده، سایر موازین حداکثر در حد موید و شاهد محسوب می شوند.

#### ۴-۲-۱۳. توجیه اختلافات عرفا:

از جمله مشکلاتی که متوجه عرفا است، وجود اختلافات و ناهماهنگی ها در بین کلام ایشان از یک طرف و از طرف دیگر میان کلام ایشان و موازین معتبره است. در حالی که عرفا ادعا می کنند همگی از منبع واحدی به نام مشکات خاتم نبوت استفاده نموده، علوم خود را حق و خطا

1. همان، ص ۲۱۸

ناپذیر می‌دانند، با این وجود، وجود تعارضات، شطحیات و مخالفتهای کلام ایشان با شرع و عقل موجب ناخرسندی دیگران شده است. از دید عرفا این مشکلات چگونه قابل تبیین هستند؟ پیش از هر چیزی باید گفت خود عرفا به وجود چنین اموری اذعان دارند. در حقیقت محی الدین و سایر عرفا فرض وجود تنافی و تعارض را در سخنان خویش پذیرفته، آن را رد نمی‌کنند و به بیان دلائل وقوع این امور می‌پردازند. برای مثال در کتاب تمهید القواعد آمده است:

«فلئن قيل ان علومنا وجدانية و كما لا يفتقر في حصول العلوم الوجدانية الضرورية الى صناعة آلية مميزة فكذلك العلوم الحاصلة لنا بالذوق و الوجدان، قلنا ان بعض ما يجده السالكين قد يكون مناقضا لما يجده البعض الآخريين منهم و لهذا قد ينكر البعض منهم البعض الآخر في ادراكاتهم و معارفهم؛

اگر کسی اشکال کند که علوم عرفا وجدانی هستند و همانگونه که در علوم وجدانی ضروری نیازمند میزان نیستیم، همچنین در علوم حاصل از کشف و وجدان نیز نیازمند چنین میزانی نیستیم، ما پاسخ می‌دهیم: برخی از مکاشفات سالکین با مکاشفات دیگر سالکین در تناقض است، و لذا برخی از سالکین دیگران را مدرکات و معارفشان مورد انکار قرار می‌دهند»<sup>۱</sup>.

البته قبل از هر چیزی باید توجه داشت که بسیاری از اختلافات ظاهری و در بادی نظر بوده، به هیچ وجه اختلاف محسوب نمی‌شوند، و لذا نباید به صرف تخالف ظاهری دو کلام، آن‌ها را به اختلاف واقعی متهم نمود، همانطور که در بیانات عرفی مردم نیز چنین اموری وجود دارد و بر سوء تفاهم حمل می‌شود.

اما بزرگان عرفان به شیوه‌های گوناگون به رفع این تناقض‌ها پرداخته‌اند. این پاسخ‌ها از وجود تعارض بدوی و غیر حقیقی و حل آن با اندک تأمل، شروع شده و تا استناد خلط میان احکام موجود متناهی و غیر متناهی و تفاوت حیثیات و لحاظات، ادامه پیدا می‌کند.<sup>۲</sup> در هر صورت اهم موارد ذکر شده یا ادعا شده برای حل تعارضات و مشکلات امور ذیل است:

1. عبد الله جوادی آملی، عین نضاخ ج ۳ ص ۲۲۷

2. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۱۲۸ تا ۱۳۹

## ۴-۲-۱۳-۱. مدعیان دروغین:

از جمله دلایل اختلاف کلمات عرفا، وجود مدعیان دروغینی است که به نادرستی و بدون آگاهی از عرفان، ادعای عرفان نموده، معارف نادرستی را به عرفا نسبت می‌دهند. وجود چنین اشخاصی قدمت زیادی دارد به طوری که ابن عربی فقهاء را به خاطر تکفیر عرفا ستایش می‌کند که به این وسیله باب چنین افراد شیادی بسته شود.<sup>۱</sup>

برخی برای رفع اتهام در این موارد به وجود مدعیان دروغین اذعان نموده اند.<sup>۲</sup> صدرا نیز برخی امور را به مدعیان دروغینی مانند جهله صوفیه و متشیخین نسبت می‌دهد. قول به اتحاد عارف با خداوند،<sup>۳</sup> و کلی طبیعی و جنسی بودن خداوند<sup>۴</sup> از جمله اموری هستند که صدرا آنها را به جهله صوفیه نسبت می‌دهد و لذا با عرفان اصیل و قول عرفای واقعی در تنافی به سر می‌برد. همچنین او مخالفت با ظواهر شریعت و حمل آن بر امور باطنی را از انحرافات متشیخین می‌داند.<sup>۵</sup> البته صدرا هشدار می‌دهد که امور خارق العاده‌ای که مدعیان دروغین می‌کنند کرامت نیست بلکه مکر و حيله و شعبده است، اگر هم باشد از باب استدراج است.<sup>۶</sup>

## ۴-۲-۱۳-۲. اختلاف بر حسب استعداد سالک

استاد جوادی آملی پس از اینکه وجود اختلافات در میان عرفا را امری واقعی می‌داند، یکی از اسباب این اختلافات را تفاوت سالکان از جهت استعداد در مراتب طولی می‌داند. اما به صراحت تقلیل همه اختلافات را به این امر نادرست می‌داند، زیرا بسیاری از اختلافات عرضی و

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۱ ص ۳۴۳
2. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت، ص ۲۲۰
3. صدر الدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶ ص ۱۰۸
4. همان ج ۶ ص ۱۰۶
5. صدر المتألهین شیرازی، کسر الاصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحیح دکتر جهانگیری، ص ۵۰
6. همان ص ۱۳

به صورت تناقض است.<sup>۱</sup>

### ۴-۲-۱۳-۳. اختلاف بر حسب روش و سلیقه سلوکی:

بدیهی است که عرفا بعد از اتفاق در اصول و مبانی عرفانی در برخی جزئیات بر حسب خلیقات و روش های سلوک اختلاف های اندکی داشته باشند. این اختلاف ها ناشی از تفاوت در محیط و مزاج و سایر شرائط سلوک می باشد.<sup>۲</sup> معروف است بین روش سلوکی ابن عربی و ابن فارض و مبانی آنها تفاوت هایی دیده می شود. یا علاء الدوله سمنانی نگاه وحدت وجودی ابن عربی را نداشته است. طبیعی است که این امور در گزارش های این دو تاثیر گزار خواهد بود. محی الدین نیز به تاثیر گذاری این مطلب اذعان نموده، لذا در موارد متعددی از جمله بیان اصطلاح وقت می نویسد:

«و لما كانت اذواق القوم فی الوقت تختلف، لذلک تختلف عباراتهم عنه؛

از آنجا که ذوق عرفا در ماهیت وقت مختلف است، لذا تعاریف ایشان از این حقیقت نیز مختلف گردیده است.»<sup>۳</sup>

لذا حقیقت این است که باید بسیاری از اختلافات عرفا در گزارش ها، مبانی و تعاریف را ناشی از اختلاف در سلیقه و ذوق آنها دانست و به سادگی آنها را متهم نمود.

### ۴-۲-۱۳-۴. تمایز در مقامات و احوال سالکان:

عرفا در یک درجه نبوده، بر حسب مراتب امور متفاوتی را شهود می کنند. همچنین گزارش های سالک در هنگام قبض با گزارش های او در حال بسط یکسان نخواهد بود. از جمله پاسخ های عرفا به اختلاف های موجود در کلام ایشان آن است که مقامات عرفا مختلف است و همین اختلاف مقام باعث اختلاف در مشاهدات ایشان می شود. لذا این اختلاف

1. عبد الله جوادی آملی، عین نضاح ج ۳ ص ۲۸۰

2. علی امینی نژاد، همان ص ۶۵

3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۲ ص ۵۲۸



ریشه ای و واقعی نیست و نباید مورد اعتنا قرار گیرد. برای مثال کاشانی در شرح فصوص خود بر این نکته تاکید می‌کند و برخی از گزارشات عرفا را در مقام بقاء و برخی را در مقام فنا می‌داند، در حالی که همه آنها در مکاشفه خود صادق بوده اند.<sup>۱</sup>

ابن عربی نیز به همین مطلب اشاره دارد و عرفا را دارای مقام های مختلف می‌داند و لذا مشاهدات آنها را مختلف است و لذا خدا را قبل، بعد، در و با اشیاء مشاهده می‌کنند و این امر ناشی از اختلاف مقامات آن ها است.<sup>۲</sup>

### ۴-۲-۱۳-۵. اختلاف بر حسب اشتباه در تطبیق:

برخی عرفا به خاطر فقدان توان فلسفی قوی یا برخی اعتقادات فاسد در تطبیق برخی مکاشفات بر مصادیق دچار اشتباه می‌شوند. برای مثال گرایش شیخ اشراق و برخی عرفا به قبول تناسخ از همین قبیل ارزیابی می‌شود.<sup>۳</sup>

از دیگر مواردی که می‌توان در این زمینه ذکر نمود، شهود مورد ادعای ابن عربی در اول کتاب فتوحات است که در عالم مکاشفه دو نفر از خلفا را در کنار پیامبر و حضرت علی را در پشت سر پیامبر مشاهده نموده است.<sup>۴</sup> یکی از وجوهی که درباره آن محتمل است این است که، اعتقادات وی باعث شده که شهودی که خالص و بی‌عیب بوده در مقام تطبیق دچار خلل شده و همراهان پیامبر را غیر از حضرت علی رویت نموده است.

### ۴-۲-۱۳-۶. شطحیات

به نظر می‌رسد یکی از اسباب اختلاف کلمات عرفا مساله شطحیات باشد. شطحیات می‌تواند از یک سو باعث اختلاف در کلام یک فرد و از سوی دیگر اختلاف میان عرفا را در پی

---

1. عبد الرزاق کاشانی، شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار قم، چاپ چهارم ۱۳۷۰، ص ۱۴۳

2. محی الدین ابن عربی، همان ج ۲ ص ۵۹۰

3. علی امینی نژاد، همان ص ۶۷

4. محی الدین ابن عربی، همان ج ۱ ص ۳۵

داشته باشد. این امر چنان مذموم است که محی الدین آن را سبب عدم عصمت عارف و طرد او از حضرت حق می‌داند.<sup>۱</sup>

صدر المتالهین نیز شطحیات را از آفات عرفان می‌داند. وی دو نوع شطح را از یکدیگر متمایز می‌کند. نخست شطحیاتی که در آن ادعاهای عجیبی مانند عشق و اتحاد با خدا و همچنین نفی عمل به شریعت می‌شود که برای آن به کلام مشهور منصور و ابایزید بسطامی استناد می‌کند، و معتقد است که ضرر این نوع از شطحیات برای عوام از سموم مهلک بدتر است، و موجب ضلالت می‌شود، و قتل کسی که الفاضلی چون ایشان را بکار برده اند، برتر از احیاء ده انسان است. قسم دوم از شطحیات، کلمات غیر مفهومی است که ظاهری فریبنده دارند. برای نمونه تاویلات غیر متعارف از ظاهر شرع را مثال می‌زند. این قسم نیز عقلا و شرعا حرام است.<sup>۲</sup>

بنابراین سخنان معروف منصور درباره خویش، و همچنین سخنان عبد القادر جیلی درباره انبیاء و اولیاء،<sup>۳</sup> با سخنان سایر عرفا و همچنین شرع و عقل تنافی پیدا می‌کنند و معتبر نیستند. لذا کلماتی که از برخی عرفا در هنگام شطح شنیده می‌شود، چنان که با اصول عرفانی و عقلی مغایرت دارد قابل توجیه نیست و به کلی رد می‌شود.

#### ۴-۲-۱۳-۷. اختلاف بر حسب مراتب متعلق مکاشفه

برخی از تفاوت های موجود در گزارش های عرفا به اختلاف مقامات آنها و اختلاف مراتب واقعیت بازگشت دارد. بدیهی است که این اختلاف اختلافی طولی است.<sup>۴</sup> سالک بر حسب مراتب مختلف امور گوناگونی می‌بیند که هر کدام بسته به درجه شهودی اوست. برای مثال سالک در یک مرحله شهود اثینیت یا تسبیح موجودات می‌کند ولی در مراحل بالاتر جز خدا و موجود ساری در تمام عالم که از آن تعبیر به وحدت وجود می‌کند، نمی‌بیند.

1. همان ج ۳ ص ۵۴۳

2. صدر المتالهین، کسر الاصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحیح دکتر جهانگیری، ص ۴۶، ۵۰

3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۳ ص ۵۴۳

4. علی امینی نژاد، همان ص ۶۵

هر واقعیتی اگر چه واحد باشد و لکن دارای حیثیات گوناگونی است که باعث می‌شود هر کس از منظر خود و از جهت خاص خود به آن موضوع نگاه کند لذا بدیهی است که مشاهده‌ان حادثه واحدی می‌توانند آنرا از جهات مختلفی مورد اشاره قرار دهند و لکن این مطلب تعارضی اساسی محسوب نمی‌شود و به اختلاف حیثیات واقع بر می‌گردد و قابل جمع هستند. بنا بر این از مواردی که باید در کلام عرفا مورد دقت قرار بگیرد تفاوت در اعتبارت و حیثیات گزارش‌ها است. این امر یکی از شایع‌ترین موارد بروز اشکال از ناحیه غیر آشنایان با زبان عرفا است.<sup>۱</sup>

بی‌توجهی به همین نکته باعث شده که برخی کلام عرفا را متناقض نما تلقی نمایند،<sup>۲</sup> در حالی که چنین نیست. اگر عارفی گفت در عالم جز وحدت نمی‌بینم و در جای دیگر کثرت را تأیید کرد، نباید او را متهم به تناقض گویی نمود. زیرا این ناشی از اختلاف حیثیات است. برای مثال می‌توان جهان را با قطع نظر از خداوند لحاظ نمود و می‌توان آن را با وجود فقری دید و در آن صورت هویت مستقلی برای آن در نظر نگرفت، و لذا ادعای مکاشفه وحدت و کثرت ناظر به حیثیات مختلف مکشوف هستند.

همچنین ممکن است کسی ادعا کند که؛ بین دو گزاره من مصیبت را دوست ندارم، و مصیبت امری زیبا و دوست‌داشتنی است، تناقض وجود دارد. در حالی که برای تناقض وحدت موضوع شرط است، و تعدد حیثیات باعث تعدد موضوع می‌گردد، و لذا موضوع در این مثال واحد نیست. زیرا گوینده کلام «ما رایت الا جمیلا؛ جز زیبایی ندیدم»<sup>۳</sup> به دو حیثیت ماجرا توجه می‌کند. وی از آن جهت که به حادثه از جهت زمینی توجه می‌کند آنرا برای بشری چون خود نا زیبا و دردناک می‌بیند، اما از حیث آن که عالم را تجلی خدا می‌داند و به اصطلاح هر چه از دوست برسد نیکوست، آن را بسیار زیبا می‌بیند. بنابراین اگر عارفی وجود شرور را می‌پذیرد و آنها را نیکو می‌بیند و در عین حال از انسان شرور تبری می‌جوید و کار او را قبیح می‌داند ناظر به دو

---

1. صائن الدین علی بن محمد الترمذی، تمهید القواعد، حواشی محمد رضا قمشه ای و میرزا محمود قمی، مقدمه و تصحیح

سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، ۱۳۶۰ ص ۱۳۴

2. استیس، همان ص ۷۴

3. علامه مجلسی، همان ج ۴ ص ۱۱۵

حیث مساله است. زیرا یکی نگاه ناشی از کثرت و وجود نواقص و ضعف در ممکنات، و نگاه الهی که از بالا به قصه نظر می‌کند و آن را ظهور اسماء و صفات الهی و تجلی جمال خدا است.

#### ۴-۲-۱۳-۸. اختلاف بر حسب وجود کشف نماها:

در بیان اقسام مکاشفات به این نکته اشاره شد که مشاهدات همواره در معرض آسیب قرار دارند و لذا آنها را به اقسام مختلفی تقسیم نموده اند تا باعث خلل نشود. سالکی که به این تمایزات توجه نداشته باشد در بیان گزارش های خود دچار اشتباه خواهد شد و باعث اختلاف در گزارش های عرفای مختلف می‌شود. شاید بتوان این تمایز را به تمایز میان کشف صحیح و باطل برگرداند. برخی موارد نیز چنین توجیه شده که همه مکاشفات حق نبوده، برخی منشا شیطانی و یا نفسانی دارند و باید حساب آنها را از حساب مکاشفات حقه جدا نمود.<sup>۱</sup>

محی الدین به صراحت بیان می‌کند که هر کشفی که خداوند به تو عطا کند، شیطان مشابه آن را ایجاد می‌کند، و کسی که نتواند بین اقسام کشف ها تمیز دهد مانند عوامی می‌شود که بین سحر ساحران و عصای حضرت موسی نتوانستند تمییز دهند.<sup>۲</sup>

#### ۴-۲-۱۳-۹. نارسایی گزارش مکاشفه

از جمله عوامل اختلاف میان گزارشات عرفا، نارسایی در گزارش ایشان است.<sup>۳</sup> این نارسایی به خاطر علل گوناگونی رخ داده است که عمده آن ها سهل انگاری، فقدان زبان غنی، دشواری بیان تجارب غیر محسوس است. بنابراین در ظاهر گزارشات تنافی مشاهده می‌شود، اما این تنافی واقعی نیست.

---

1. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت ص ۲۲۱

2. محی الدین ابن عربی الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و المملکیة) ج ۱ ص ۲۱۲

3. شیروانی، علی، روش شناسی رفع تعارض میان مکاشفات عرفانی، فصلنامه علمی پژوهشی روش شناسی علوم انسانی،

ش ۶۷، تابستان ۱۳۹۰ ص ۷۶

#### ۴-۲-۱۳-۱۰. تفاوت در زبان و اصطلاحات:

از موارد دیگری که سبب اختلاف در کلام عرفا می‌شود تفاوت در اصطلاحات ایشان است. این تفاوت اصطلاح همچنان که ذکر شد در کلام عرفا به ویژه ابن عربی و فرغانی وجود دارد. تفاوت اصطلاحات چنان است که حتی گاهی باعث می‌شود بین سخنان یک نفر تعارض مشاهده شود. برای مثال لفظ احسان دارای دو اصطلاح عام و خاص است و در کلام ابن عربی به هر دو معنا به کار رفته است و لذا برخی گمان کرده اند که سخنان ابن عربی در کتب مختلف او تعارض دارند، در حالی که این تعارض ناشی از تفاوت دو اصطلاح است.<sup>۱</sup>

به طور کلی عدم توجه عرفا به مسائل عقلی و منطقی و دقت در واژه سازی باعث آن شده که به عرفا زیاد خرده بگیرند. این مطلبی است که صدر المتالهین نیز به آن اشاره نموده و آن را سبب نقض و ابرام ها به عرفا دانسته است.<sup>۲</sup>

#### ۴-۲-۱۳-۱۱. اختلاف بر حسب تعبیر و توصیف:

عرفا مدعی هستند که کشف ما علم حضوری و خطا ناپذیر بوده، اگر خطایی است، از ناحیه تعبیر و تفاسیری است که به علل مختلف در مراحل بعد داخل مکاشفات عرفا می‌شوند.<sup>۳</sup>

در حقیقت ایشان خطا را به علم حصولی متاخر نسبت می‌دهند. عارف پس از مکاشفه سعی می‌کند مکاشفه را به بیان در آورده، تبدیل به علم حصولی کند. در این میان عوامل مختلفی مانند قدرت بیان و توسعه معرفتی در بیان او تاثیر گذار هستند.<sup>۴</sup> تعبیر عرفا از تجارب خود یکسان نیست. مثلاً کسی مثل جندی و فرغانی که در بیان مقصود و واژه سازی تبحر بیشتری نسبت به دیگران دارد، تعبیر دقیق تر و کمتر مسامحی خواهد داشت. این اختلاف وقتی واضح تر می‌شود

---

1. محمد بن حمزه فناری، مصباح الانس (شرح مفاتیح الغیب)، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی تهران، چاپ اول

۱۳۷۴ص ۲۲

2. صدر الدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶ ص ۲۸۴

3. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت ص ۲۲۲

4. علی امینی نژاد، همان ص ۶۵

که ایشان در معارف و علوم یکسان نبوده، بر اساس معارف خود صحبت کنند. جنبه دیگر این اختلاف در جایی است که یکی بر حسب ظاهر شریعت و دیگری بر اساس باطن آن سخن می-گوید که باید گفت هر دو صحیح بوده، ولی بطون آن مختلف است.

## گفتار سوم:

### آسیب شناسی مکاشفات عرفانی از دیدگاه ابن عربی و بررسی آن<sup>۱</sup>

برای شناخت انواع آسیب‌ها و راه‌های نفوذ خلل در مکاشفه باید ابعاد مکاشفه به صورت دقیق مورد تحلیل قرار گیرد. مراحل مکاشفه و راه‌های نفوذ خطا در کلام عرفا بسیار پراکنده بوده، دسته بندی قابل قبولی ندارد، لذا ضروری است حتی المقدور دسته بندی جامع و مانعی صورت بگیرد. از جمله راه‌های ممکن تقسیم آنها به آسیب‌های از ناحیه مکاشف، مخاطب، معارف، منشا و ابزار (زبان) است.

در میان اقسام فوق آسیب از ناحیه مخاطب و ابزار (زبان) از امور ثانوی و خارج از مکاشفه، و آسیب از ناحیه مکاشف، معارف و منشا، داخلی و اولی محسوب می‌شود. امور داخلی بیشتر به شخص سالک و امور خارجی به استفاده کنندگان از گزارش‌های عرفا مربوط می‌شود. بنابر این نباید این امور را در یک سطح تلقی نمود و اشتباهات ثانوی را به مکاشفه عرفانی نسبت داد. ذکر این مطلب ضروری است که آسیب‌ها در حقیقت در بر دارنده موانع مکاشفه نیز هستند، و لذا صحت و حجیت مکاشفه منوط به رفع آنها است.

شاید بتوان گفت که مکاشف نیز باید مانند انبیاء و اولیاء صاحب کشف برای حجیت و صحت مکاشفه‌اش، در دریافت، فهم و بیان مکاشفه دارای عصمت باشد. اما به نظر می‌رسد مواردی که در علم کلام برای عصمت انبیاء ذکر می‌شود تنها ناظر به آسیبهای از ناحیه مکاشف بوده، علاوه بر موارد فوق، آسیب در حوزه‌های دیگر مانند مخاطب و ابزار و منبع و منشا مکاشفه را نیز باید مد نظر داشت.

قیصری اسباب بروز خطا را نبود همان اسباب مطابقت با واقع می‌داند و از سوء مزاج دماغ،

---

1. و شرائط و موانع حجیت آن و بحث زبان عرفانی

اشتغال نفس به لذات دنیوی، استعمال قوه متخیله در تخیلات فاسده، فرو رفتن در شهوات و حرص بر مخالفت با شرع نام می برد. قیصری در ادامه می نویسد اگر این عوامل اصلاح نشود در وقت خواب که نفس از ظاهر به باطن توجه می کند این گناهان و قبائح برای او تجسد پیدا می کنند و نمی گذارند به عالم حقیقی ارتباط پیدا کند و خواب او به اضغاث احلام تبدیل می شود. همانطور که بیان شد قیصری در میان خطاها صرفا به برخی خطاهای از ناحیه مکاشف که ناشی از نبود برخی اسباب و شرائط است اشاره دارد و اشاره ای به سایر موارد ندارد. امینی نژاد نیز صرفا به صورت فهرست وار به تعدادی از عوامل تاثیر گذار بر کیفیت گزارش و تعبیر عارف مانند میزان قدرت عقلانی، ویژگی برخی داده ها، پیشینه های ذهنی، غنای زبانی، محیط آزاد و بی اختناق، اشاره نموده است.<sup>۲</sup>

برخی نیز خطاهای موجود در مکاشفه را صرفا ناشی از خطای سلوکی و نه خطای معرفتی می دانند.<sup>۳</sup> مراد ایشان از خطای سلوکی، خطاهای ناشی از طی نمودن نادرست راه مکاشفه و نا آگاهی از شرائط و اسباب مکاشفه صحیح است. و مراد از خطای معرفتی، خطاهای ناشی از خود مکاشفه و مطابقت آن با واقع و عدم آن است. به عبارت دیگر کشف از لحاظ معرفتی و به عنوان علم حضوری خطا پذیر نیست و اگر خطایی متوجه آن است از لحاظ مکاشف و سالک طریق است که نمی دانسته برای رسیدن به کشف صحیح از چه راهی برود و با راهزن ها و مشکلات مکاشفه آشنا نبوده است. اشکالی که وارد است این است که این معیار صرفا تعداد محدودی از مکاشفات را شامل می شود. خطای سلوکی شامل تمام خطاهای از ناحیه مکاشف که به نحوی در آن دخیل بوده است گردیده، تنها خطای از ناحیه تلبیسات شیطانی نیست و این خلاف فرمایش برخی از محققین است.<sup>۴</sup>

عده ای از محققین عوامل آسیب پذیری را منحصر در آسیب از ناحیه منشا (که عبارت از

---

1. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۲۲

2. علی امینی نژاد، همان ص ۶۵

3. محمد مهدی گرجیان، همان ص ۱۶

4. همان، ص ۱۷



الهی و شیطانی بودن است)، تفسیر و تعبیر و تطبیق عوالم می‌داند.<sup>۱</sup>  
نظر به این مطلب و اینکه احکام برخی اقسام مانند طور و راء عقل و عدم تطابق عوالم، در ضمن مباحث فوق گذشت، برای حفظ انسجام و پرهیز از تطویل صرفاً به بیان اهم اقسام می‌پردازیم. بدیهی است برخی از موارد ذیل می‌توانند تداخل مفهومی یا مصداقی داشته، یا اینکه حسب اقسام برخی مصادیق تکرار می‌شوند.

## ۴-۳-۱. آسیب‌های از ناحیه متکلم و مکاشف

### ۴-۳-۱-۱. آسیب‌هایی از ناحیه قوا

از جمله مواردی که احتمال بروز خطا در مکاشفات وجود دارد آسیب‌هایی است که از ناحیه قوا به وجود می‌آید. جنبه نخست بروز آسیب در مکاشفات از ناحیه نقص در قوا می‌باشد. برآستی آیا آسیب از جهت نقص قوا متصور است؟ ابن عربی معتقد است قوا همیشه سالم هستند و خطا نمی‌کنند. حس، خیال و عقل همیشه وجود داشته، عیب نمی‌کنند، لکن محل آنها عیب می‌کند و گرنه قوا همیشه در همان محل‌ها حاضر و موجودند. عیب از ناحیه محل قوا بین قوا و مدرکات آنها حجاب می‌شود.<sup>۲</sup>

اما به نظر می‌رسد که نقص قوا از جمله موارد آسیب‌پذیری بوده، در صورتی که قوه‌ای همچون عقل یا خیال معیوب باشد در استفاده از مدرکات آن قوه بی بهره خواهد بود و حتی در صورتی که مکاشفاتی حاصل شود این مکاشفات غیر مطمئن و خلل‌پذیر خواهد بود.

جنبه دیگر آسیب قوا که در مکاشفات تاثیر به‌سزایی دارد و از چشم هیچ یک از عرفا دور نمانده، آسیب‌هایی است که مستقیماً توسط برخی قوا صورت می‌گیرد و باعث می‌شود که مکاشف را به اشتباه بیاندازند. بیشترین این آسیب‌ها از ناحیه قوه «واهمه، متخیله (مفکره)، خیال» صورت می‌گیرد. این قوا نه تنها محل نفوذ شیطان هستند، بلکه تا زمانی که تحت سیطره قوه عاقله

1. محمد حسین زاده، نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت ص ۲۱۷

2. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۱ ص ۲۱۴

در نیابند به کژروی های خود ادامه می دهند.<sup>۱</sup>

قوای فوق نه تنها در مکاشفاتی که در آنها صورت می گیرد دخل و تصرف زیادی انجام می دهند بلکه در مکاشفاتی که در قوای ما فوق مانند «عقل و قلب» صورت گرفته، به این قوا امانت سپرده می شوند نیز دستبرد فراوان می زنند.<sup>۲</sup> زیرا اکثر مکاشفاتی که در قوای ما فوق صورت می گیرد بدون واسطه و به نحو شهودی است و غالباً حقائق غیر محسوس و غیر ملموسی القاء می شود اما نفس انسان برای درک آن ها و انتقال آنها به غیر دست به صورت سازی زده، حقائق غیر محسوس را به محسوس تبدیل کرده، این صورت سازی باعث خلل در مکاشفات می شود.

راه علاج این مطلب هم این است که قوه خیال به وسیله اشتغال به ذهنیات و علوم نظری خود را مسخر قوه عاقله نماید و دست از خود سری و هدایت مکاشفات بردارد.<sup>۳</sup> اما آیا ذات قوا آسیب پذیرند و می توان خطا را به خود قوا نسبت داد یا قوا در ادراکات خود معصوم هستند؟ ظاهر کلام برخی از محققین خطای در خود قوا را می رساند.<sup>۴</sup> اما کلام ابن عربی کمی متفاوت است، زیرا وی به صراحت خطا در قوا را انکار کرده، بیان می کند که منشا خطای در قوایی چون حواس عامل خارجی است. وی می نویسد:

«ان الحس الذی هو الشاهد، مصیب علی کل حال و ان القاضی یخطیء و یصیب؛

حس که خود شاهد است در هر صورت مصیب به واقع است و قاضی (عقل) است که گاه خطا نموده، گاه به واقع اصابت می کند».<sup>۵</sup>

شیخ قوه خیال را نیز خطا ناپذیر دانسته و می نویسد:

«و فیه علم رتبه الخیال و انه حق ما فیه شی من الباطل الا ان المعبر عنه یصیب و یخطیء

بحسب ما یراه فی نزوله البواطن فان المصیب من لم یتعد بالحقائق مراتبها؛

در عرفان علم به جایگاه خیال است و اینکه آن حق است و در آن باطلی وجود ندارد،

---

1. عبد الله جوادی آملی، تفسیر موضوعی ج ۳ (وحی و نبوت در قرآن) ص ۹۸، ۱۰۰

2. همان ص ۹۸

3. همان ص ۱۰۰

4. همان ص ۹۸ و ۱۰۰

5. محی الدین ابن عربی، همان ج ۱ ص ۲۱۴

مگر اینکه معبر درباره آن گاهی اصابت می‌کند و گاهی خطا می‌کند به حسب آنچه در عبور از باطن می‌بیند، و کسی اصابت می‌کند که از مراتب حقائق عبور نکند.<sup>۱</sup> همینطور از منظر ابن عربی خطای در ضروریات قوه عقل ممکن نبوده، می‌نویسد:

«ان العقل فیما یدرکه بالضرورة لا یخطئ؛

بدرستیکه عقل در مدرکات ضروری اش خطا نمی‌کند».<sup>۲</sup>

پس منشا خطای در قوا در کجاست؟ وی پاسخ می‌دهد:

«فالحاکم اخطا لا الحس، کذلک الخیال ادرك بنوره ما ادرك و ما له الحکم و انما الحکم

لغیره و هو العقل، فلا ینسب الیه الخطا فانه ما ثم خیال فاسد بل هو صحیح کله؛

حاکم است که خطا می‌کند نه قوه حس، همینطور خیال آنچه درک می‌کند به وسیله

نورش درک می‌کند و حکمی ندارد و حاکم دیگری است و آن عقل است، و لذا خطا

به آن نسبت داده نشده، خیال فاسدی وجود نداشته، همه مدرکات آن صحیح است».<sup>۳</sup>

بنا بر این وی گرچه عقل را در ادراکات خویش خطا ناپذیر می‌داند، اما ادراکات عقل در

هنگام قضاوت و حکم کردن درباره سایر قوا را خطا پذیر می‌داند، و لذا وی می‌نویسد:

«ادراک العقل علی قسمین: ادراک ذاتی هو فیه کالحواس لا یخطئ، و ادراک غیر ذاتی و هو

ما یدرکه بالآلة التي هي الفكر و بالآلة التي هي الحس... فالعقل مقلد و لهذا اتصف بالخطا. و

لما رات الصوفیة خطا النظار عدلوا الی الطريقة التي لا لبس فیها لیاخذوا الاشیاء عن عین

الیقین لیتصفوا بالعلم الیقینی؛

ادراکات عقل بر دو قسم است: ادراک ذاتی که او در آن مانند حواس خطا ندارد و

ادراک غیر ذاتی یعنی ادراکی که با آلت فکر و حس انجام می‌دهد که خطا پذیر

است... پس از آنجا که عقل مقلد است متصف به خطا می‌شود. زمانی که صوفیه

خطای اهل فکر را دیدند دنبال راهی رفتند که در آن خطا نیست تا اشیاء را از عین

الیقین دریافت کنند تا متصف به علم الیقین گردند».<sup>۴</sup>

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۳ ص ۴۴۰

2. همان ج ۱ ص ۲۷۶

3. همان ج ۱ ص ۳۸۳

4. همان ج ۲ ص ۶۱۷

ابن عربی عقل را در حیطة مدرکات خود خطا ناپذیر دانسته، معتقد است صرفاً زمانی که عقل در مقام داوری برای مدرکات سایر قوا قرار می‌گیرد دچار خطا می‌شود.<sup>۱</sup> وی می‌نویسد:

«فان العقل قد یصیب و قد یخطئ»؛

بدرستیکه عقل گاهی اصابه به واقع می‌کند و گاهی خطا می‌کند.<sup>۲</sup>

در حقیقت هر گاه قوه ما فوق بخواهد در باره قوه ما دون قضاوت کند دچار خطا می‌شود، و قوه ای که مشاهده می‌کند در آن خطا وجود ندارد و در اینکه مطلب را دیده صادق است. خطا از آن جایی رخ می‌دهد که قوه ای ما فوق بخواهد در ادراکات قوه ما دون حکم کند. از آنجا که عقل در مدرکات حس و خیال حاکم است گاهی در حکم خود اشتباه می‌کند.

ابن عربی قوه مخیله «مفکره» را نیز معصوم ندانسته، می‌نویسد:

«الفکر حال لا یعطی العصمة»؛

فکر قوه‌ای است که باعث عصمت نمی‌شود.<sup>۳</sup>

ابن عربی در توصیف قوه مفکره می‌نویسد:

«خداوند قوه ای به نام فکر خلق نموده، آنرا خادم قوه عقل قرار داده، عقل را مجبور

کرده که مدرکاتش را از آن بگیرد و فکر هم مدرکاتش را فقط از قوه خیال می‌گیرد».<sup>۴</sup>

نتیجه این کلام این است که در میان قوا دو قوه عقل و متخیله خطا پذیر هستند. اما ابن عربی خطای در قوه عقل را نیز بر عهده قوه مخیله گذاشته، معتقد است که این متخیله است که با دادن اطلاعات غلط، عقل را در هنگام قضاوت به خطا می‌اندازد. وی می‌نویسد:

«عقل فقط در آنچه به واسطه حواس و مفکره درک می‌کند دچار اشتباه می‌شود».<sup>۵</sup>

بنابر این خطای همه قوا حتی خیال نیز بر عهده قوه متخیله است و لذا می‌فرماید:

«این متخیله است که دروغ می‌گوید نه خیال».<sup>۱</sup>

1. همان ج ۱ ص ۲۷۶

2. همان ج ۱ ص ۳۶۲

3. همان ج ۲ ص ۲۲۷

4. همان ج ۱ ص ۱۷۶

5. همان ج ۱ ص ۲۷۶

مراد ابن عربی چیست؟ آیا مراد او این است که میان مدرکات عقل در مقام گرد آوری و مدرکات عقل در مقام داوری تمایز می‌گذارد؟ به نظر می‌رسد این مطلب دقیق نباشد. در حقیقت وی بین احکام مستقل عقل و احکامی که به واسطه سایر قوا و بر اساس گزارش‌های آنها انجام می‌دهد تمایز می‌گذارد.

جمع کلام ابن عربی چگونه ممکن است؟ جمعی که به نظر صحیح می‌آید این است که ایشان دو قوه حس و خیال را به هیچ وجه خطا پذیر نمی‌دانند. اما در بین مدرکات قوه عقل تفاوت گذارده، ادراکات ضروری عقل را خطا ناپذیر می‌داند و لکن مدرکاتی از عقل که آنها را از قوه مفکره و فکر می‌گیرد خطا پذیر می‌داند.

به عبارت دیگر ابن عربی قوه متخیله و متفکره (فکر) را مانند دیگر اندیشمندان یک قوه دانسته، همین قوه را سرّ منشا فساد و خطا در تمام قوا می‌داند. او معتقد است که همه قوا در مدرکات خود معصوم بوده، صرفاً زمانی که قوه ای در کار قوه دیگر دخالت می‌کند یا نسبت به قوه دیگر نظر می‌دهد و یا مدرکاتی را از قوه دیگر می‌گیرد یا به قوه دیگر می‌دهد احتمال بروز خطا پیدا می‌شود.

در حقیقت محی الدین نیز مانند فلاسفه خطا را به عقل نسبت می‌دهد. بنا بر مبانی فلسفه اسلامی هیچکدام از قوای ادراکی اعم از حس، خیال، مفکره و عقل متصف به صدق و کذب نمی‌شوند، بلکه خطا در حکم که از شوون عقل است رخ می‌دهد.<sup>۲</sup> علامه طباطبایی نیز خطای حس را به خطای در حکم ارجاع می‌دهد.<sup>۳</sup> ابن عربی نیز می‌نویسد:

«و الغلط وقع من الحاکم الذی هو العقل لا من الحواس؛

غلط از عقلی که حکم کننده است ناشی شده است و نه از جانب حواس».<sup>۴</sup>

۴۵

1. همان ج ۱ ص ۳۸۳

2. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت ص ۵۷

3. محمد حسین طباطبایی، الرسائل التوحیدیه، ص ۱۴۵

4. محی الدین ابن عربی، همان ج ۱ ص ۲۷۶

اما ابن عربی سخنی دارد که با سایر سخنان وی سازگاری ندارد. وی می‌نویسد:

«هیچ قوه ای نیست مگر این که برای آن موانع و اغالیطی وجود دارد».<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد که این جمله ناظر به موانع و حجاب های خارجی بوده، قوا فی نفسه از منظر ابن عربی خطا ناپذیرند.

در نهایت باید گفت، مفکره با دادن اطلاعات غلط به عقل منشا اصلی اشتباه است، و لیکن این عقل است که تصمیم گیر نهایی است و حکم صحیح یا ناصحیح می‌کند. در حقیقت مراد ابن عربی نیز همین امر است و لذا تصریح نمود که خطا از جانب حاکم است، و این دو نظر با یکدیگر قابل توافق هستند.

صدرا در بیان منشا تصرفات قوه متخیله می‌نویسد:

«قوه متخیله به خاطر نزدیکی به عالم ملکوت و قوت آن، تا نفس ضعیف یا از حواس ظاهری کمی دور می‌شود کمتر به سایر قوا مشغول می‌شود و سریع متخیله او را مشغول می‌کند».<sup>۲</sup>

اما نکته عجیب این است که برخی قائل به خطاناپذیری و حضوری بودن مدرکات خیال شده، می‌نویسند اگر ادراکات خیال را تصور یا علم حضوری بدانیم خطا ناپذیرند اما اگر علم حصولی بدانیم و معتقد باشیم علم ما به آنها به واسطه صور است آنگاه خطا در آنها امکان دارد. سپس می‌نویسد بر اساس دیدگاه کسانی که وجود قوه مستقلی به نام حس مشترک را منکرند ادراکات خیالی علم حضوری‌اند و خود نیز این قول را می‌پذیرد. اما بنا بر نظر صدرا که قائل به چنین قوه‌ای است علم حصولی خواهد بود.<sup>۳</sup> البته می‌توان کلام ایشان را بدین گونه توجیه نمود که بحث ایشان از حیث وجود شناختی و نه معرفت شناختی است، لذا مشکل حل می‌شود هر چند این مطلب خلاف ظاهر کلام ایشان است و لکن وی تصریح می‌کند که قیصری به صراحت قائل به خطاناپذیری خیال شده، برخی از اسباب خطا مانند سو مزاج و اشتغال نفس به لذات دنیوی

1. محی الدین ابن عربی، همان ج ۱ ص ۳۶۲

2. صدر المتألهین شیرازی، مفاتیح الغیب ص ۲۳۰

3. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت ص ۸۷

و استعمال قوه متخیله در تخیلات فاسده و شهوت پرستی و حرص بر مخالفات را نام برده و موجب ظلمت و ازدیاد حجب دانسته است.<sup>۱</sup> که نشان دهنده تایید کلام قیصری است.

براستی آیا متخیله مکاشفات مستقلی دارد؟ از آنجا که بیان کردیم که متخیله قوه مستقلی نیست باید گفت که مکاشفات مستقلی نیز ندارد و کار او صرفاً ترکیب صور و معانی سایر مکاشفات است.

#### ۴-۳-۱-۱-۱. رویا و آسیب‌هایی آن

از آنجایی که بخش مهمی از مکاشفات در عالم رویا صورت می‌گیرد، آسیب‌شناسی آن توجه خاصی را می‌طلبد. حقیقت این است که از آن جایی که مکاشفات در عالم رویا توسط قوه خیال صورت می‌گیرد و ابن عربی خطای در قوه خیال را نپذیرفت، خطای در مکاشفات عالم رویا نیز نمی‌پذیرد. لذا اگر خطایی در رویا صورت گرفت امری عرضی و به لحاظ تعبیر مفسر رویا است. محی‌الدین در این باره می‌نویسد:

« کل رویا صادقة و لا تخطی، فاذا اخطات الرویا فالرویا ما اخطات و لكن العابر الذی یعبرها

هو المخطیء حیث لم یعرف ما المراد بتلك الصورة؛

هر خوابی صادق است و خطا نمی‌کند، و اگر خوابی خطا نمود خطا از آن رویا نیست

بلکه معبری که آن را تعبیر می‌کند خطا نموده زیرا مراد از آن صورت را نفهمیده است

و لذا پیامبر به مخاطب خود نفرمود خیال تو فاسد است».<sup>۲</sup>

وی همچنین معتقد است:

«در رویا هرگز خطا ندارد، خطا از آنجا می‌آید که در آن تعبیر را داخل می‌کنند نه از

ناحیه خود رویا و کشف».<sup>۳</sup>

اما با این وجود وی برای تمیز خطای صحیح و فاسد به ذکر میزان روی می‌آورد که آن را

باید طبق اصول و مطالب پیشین تبیین نمود. وی می‌نویسد:

1. همان ص ۹۰

2. محی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۱ ص ۳۸۴

3. همان ج ۳ ص ۱۰

«میزان در عالم رویا، کشف نبی است»<sup>۱</sup>.

این سخن چگونه با سخن وی در خطا ناپذیری رویا قابل توجیه است؟ به نظر می‌رسد که این جمله مقید سخن نخست است و نباید کلام وی را به صورت مطلق قبول نمود.

اما حقیقت تعبیر رویا چیست؟ محی الدین می‌نویسد:

«تعبیر رویا از این است که تعبیر کننده با آنچه به آن تکلم نموده،... از عالم نفسش به عالم نفس سامع عبور می‌کند. پس صورت حاصل در رویا از خیال خویش به خیال مقابل می‌رود... اگر خیال هر دو مطابق بود فهم نامیده می‌شود وگرنه فهم نامیده نمی‌شود»<sup>۲</sup>.

وی در نقش متخیله در سبب احتیاج به تعبیر خواب می‌نویسد:

«اگر متخیله کار نکند خواب صادق است و نیاز به تعبیر ندارد»<sup>۳</sup>.

وی همچنین می‌نویسد:

«نائم همه چیز را با مثل می‌بیند یعنی معنا را در صورت می‌بیند. و متخیله گاهی تبدیل به مناسب و ضد هم می‌کند. و کسی هم که تعبیر می‌کند از نوعی حدس زدن هم استفاده می‌کند که سبب اشتباه او می‌شود»<sup>۴</sup>.

قیصری نیز به نحوی وجود خطا در عالم رویا را می‌پذیرد و می‌نویسد:

«و كما ان النوم ينقسم باضغاث احلام و غيرها كذلك ما يرى في اليقظة ينقسم الى امور حقيقية محضة في نفس الامر و الى امور خيالية صرفة لا حقيقة لها شيطانية و قد يخلطها الشيطان بيسير من الامور الحقيقية ليضل الرائي لذلك يحتاج الى مرشد يرشده و ينتجيه من المهالك»

و همانگونه که خواب به اضغاث احلام و غیر آن تقسیم می‌شود، همانگونه آن چه انسان در بیداری می‌بیند نیز به امور حقیقی محض در نفس الامر و به امور خیالی صرف که هیچ حقیقتی ندارد تقسیم می‌شود. و گاهی شیطان در کشف شیطانی مقداری

1. عبد الله جوادى آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم ج ۳ (وحی و نبوت در قرآن) ص ۱۰۰

2. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملكية) ج ۳ ص ۴۳۹

3. صدر المتألهین شیرازی، المبدأ و المعاد ص ۴۶۸

4. همان



از امور حقیقیه را نیز داخل می‌کند تا مکاشف را به گمراهی بکشاند، و لذا سالک به مرشدی نیازمند است که او را راهنمایی کند و از مهالک نجات دهد.<sup>۱</sup>

منشا آسیب در رویا چیست؟ از مجموع عبارات فوق سه نوع آسیب از ناحیه معبر، از ناحیه شیطان، از ناحیه تصرفات قوه متخیله قابل اصطیاد است.

حاصل مطلب اینکه رویا با مکاشفه در منشا شباهت زیادی دارد و لذا اقسامی که در بحث منشا مکاشفه ذکر می‌شود در رویا نیز جاری است. در حدیثی از پیامبر اسلام اقسام رویا این چنین ذکر شده است:

«الرویا ثلاث ، فالرویا الصالحة بشری من الله و الرویا من تحزین الشیطان و الرویا مما یحدث الرجل نفسه؛<sup>۲</sup>

رویا بر سه قسم است، رویایی از جانب خدا و رویایی که از سوی شیطان جاری می‌شود و رویایی که از سخن گفتن نفس با خود (حدیث نفس) حاصل می‌شود.<sup>۳</sup>

در حقیقت به شیوه های مختلفی می‌توان از آسیب های قوا جلوگیری نمود که نفی خواطر از آن جمله است که خواهد آمد. راه دیگر آن تربیت قوا و کنترل آنها توسط قوه قلبیه است. استاد جوادی آملی می‌فرماید: دستورات شرع درباره تربیت قوایی مانند وهم و خیال و غضب و شهوت، برای حذف و تعطیل قوا نیست، بلکه برای تعدیل قوا و تربیت صحیح ایشان در مسیر صحیح است. بنابر این باید قوای انسان تحت تبعیت قوه قدسیه در آید.<sup>۴</sup> قوه واهمه و خیال از موانع مشترک فلسفه و عرفان هستند، زیرا محل نفوذ شیطان بوده و سقف تجرد شیطان تجرد خیال و وهم است.<sup>۵</sup> در نهایت، ذکر گفتن، عشق حقیقی و گوش دادن به نغماتی که سالک را به معارف مشتاق سازد، نیز می‌تواند در این راه موثر باشد.<sup>۶</sup>

1. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۲۳

2. علامه مجلسی، همان ج ۵۸ ص ۱۹۲

3. سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۴۸۸

4. عبد الله جوادی آملی، عین نضاح ج ۳ ص ۲۰۹

5. همان ج ۳ ص ۲۴۶

6. عبد الله جوادی آملی، عین نضاح ج ۱ ص ۲۴۸

## ۴-۳-۱-۲. آسیب‌هایی از ناحیه نبود شرائط معرفتی

در حقیقت می‌توان این آسیب را از دو حیث وجود اعتقادات فاسد و نبود علم و معارف کافی برای فهم (توسعه معرفتی) بررسی نمود، که به این بخش به صورت مستقل پرداخته شد. برای مثال ابن عربی بیان می‌کند که گاهی یک عارف به خاطر عدم آشنایی با انتقالات، گمان می‌کند که چندین بار یک حقیقت را مشاهده نموده است، در حالی که بر طبق مبانی عرفانی، هیچگاه تجلی تکرار نمی‌شود و تجلی دائما در حال نو شدن است و چه بسا همانند راه رفتن است که هر قدم شبیه قدم دیگر است و لکن با یکدیگر متفاوت اند.<sup>۱</sup> در حقیقت آشنایی با علوم عقلی مانند فلسفه، کلام و منطق می‌تواند ما را از خطای در فهم و اعتقاد مصون بدارند.

شاید بتوان داستان مکاشفه ابو الخطاب رئیس فرقه خطاییه و انحراف او را از مذهب تشیع و دخول در مذهب غلات را بر این مورد انطباق داد. آنگونه در کتب روایی مانند بحار الانوار از قول پیروان او نقل شده است، زمانی برای ابو الخطاب مکاشفه ای دست داد که در آن با اسم امام صادق و به سوی مقام آن حضرت سلوک نموده و عظمت واقعی امام صادق علیه السلام در عوالم باطنی را مشاهده می‌کند، و در آن هنگام عالم به جای ذکر «لیک اللهم»، به ذکر «لیک جعفر» مشغول می‌شود و پس از بازگشت هاتفی او را به همین ذکر و به امام صادق علیه السلام دعوت کرد. از آن هنگام وی و پیروان او ادعای الوهیت امام صادق را مطرح کرده، به همین ذکر مردم را فرا می‌خواندند. زمانی که خبر این داستان به امام صادق رسید ایشان به شدت از وی برائت جست، به درگاه خداوند اظهار بندگی نمود.<sup>۲</sup>

توجیه این مکاشفه این است که بر فرض صحت این داستان، از آن جایی که اصل این مکاشفه با اصول عقائدی سازگار است می‌توان گفت که این مکاشفه در مثال مفصل صورت گرفته است و مکاشف توانسته از مقامات باطنی امام با خبر شود، اما از آنجایی که مکاشف در امور اعتقادی ضعیف بوده و از شرائط کافی برای تفسیر مکاشفه بر خوردار نبوده است، آن را

1. محی الدین ابن عربی، همان ج ۱ ص ۱۶۲

2. علامه مجلسی، همان ج ۴۷ ص ۳۷۸

درست تفسیر نکرده است. لذا مکاشف برای صحت مکاشفات باید در زمینه امور اعتقادی و فلسفی خبره باشد تا دچار تزلزل نشود.

از سوی دیگر هاتفی که دعوت به الوهیت حضرت امام صادق نموده، به احتمال قوی کسی جز شیطان نبوده است که در مرحله تفسیر و پس از مکاشفه در نفس مکاشف تصرف نموده و مطالب غیر واقعی را القاء نموده است. بنابر این، قسمت دوم مکاشفه از نوع مکاشفه شیطانی محسوب می‌شود، که شناخت و تمییز آن نیازمند آشنایی با موازین مکاشفه است.

### ۴-۳-۱-۳. آسیب‌هایی از ناحیه نبود شرائط غیر معرفتی

این نوع آسیب از جهات مختلفی قابل تصویر است که اهم آن، آسیب از جهت نبود شرایط لازم بدنی و جسمی (سوء مزاج بدنی)، از جهت شرایط روحی نامناسب (سوء مزاج روحی) و از جهت شرایط ریاضتی مکاشفه (عدم تهذیب، اشتغال به لذات دنیوی، طی منازل سلوکی) است. به بیان دیگر همان‌طور که برخی مزاج‌ها مانند مزاج اتم در نبی اکرم موجب قدرت حضرت برای مکاشفات می‌شود، نبود مزاج مناسب سبب عدم حصول مکاشفات صحیح و قابل اعتماد می‌گردد. مزاج آن چنان تاثیر گذار است که محی الدین بیان می‌کند مسلمانان از حیث مزاجی برتر از امت‌های دیگر بوده، لذا مکاشفه در ایشان بیش از سایر ملل وجود دارد.<sup>۱</sup> لذا ابن عربی بیان می‌کند که واردی که از تغییر مزاج حاصل می‌شود قابل تکیه نیست<sup>۲</sup> و هر کشفی که تهی از امور مزاجی نباشد، باطل است.<sup>۳</sup>

همین مطلب از جهت شرائط روحی بسیار با اهمیت تر ارزیابی می‌گردد. کسی که از نظر روحی دارای شرائط سالم و کافی نباشد نمی‌تواند به مکاشفات خود اعتماد کند. بدیهی است که هرگز در ظرفی آلوده، مظروفی پاک و مقدس قرار نمی‌گیرد. لذا در قرآن کریم به این نکته اشاره شده است که قرآن را غیر از پاک سیرتان لمس نخواهند کرد و خداوند اهل بیت را از پلیدی‌های

1. محی الدین ابن عربی، همان ج ۱ ص ۱۹۶

2. محی الدین ابن عربی، رسائل ابن عربی (رساله لا یعول علیه) ص ۱۹۲

3. همان ص ۲۰۱

روحی پاک گردانید که بتوانند حامل علوم الهی گردند.

راه رهایی از این آسیب، اعتدال در مزاج است که هر چه مزاج روحی و جسمی معتدل تر باشد، مکاشفات صحیح تری خواهیم داشت، و لذا پیامبر اسلام به عنوان مزاج اعدل و اتم، دارای صحیح ترین و کامل ترین مکاشفات است.<sup>۱</sup>

#### ۴-۳-۱-۴. آسیب هایی از جنس حجاب ها (موانع)

در این جا از حجاب معنای عام تری قصد شده و هر نوع مانعی را قصد نموده ایم. ابن

عربی در تعریف حجاب می نویسد:

«ورد فی الصحيح تجلی الحق فی الصورة و تحوله فیها و هو مرادنا بالحجاب ثبت عقلا و شرعا و کشفها؛

در احادیث صحیح آمده که خداوند در صورتی تجلی نموده و در آن نمود پیدا می کند و همین مراد ما از حجاب است که وجود آن عقلا و شرعا و کشفها ثابت شده است».<sup>۲</sup>

وی در جای دیگری می نویسد:

«فالصورة التي تقع عليها الابصار و الصور التي تدركها العقول و الصور التي تمثلها القوة المتخيلة كلها حجب يرى الحق من ورائها؛

پس صوری که ابصار با آن محقق می شود و صوری که عقل آن ها را درک می کند و صوری که قوه متخیله آنها را تمثل می کند، همگی حجاب هایی هستند که خداوند از پشت آنها دیده می شود».<sup>۳</sup>

ابن عربی می نویسد:

« ادنی حجاب حجب به العبد عن روية الحق تعالی هو الصورة التي يقع فی ذهن العبد تجلی الحق فیها، فانه تعالی ما هو تلك الصورة المتحيزة تعالی الله عن ذلك؛

کمترین حجابی که بنده با آن از رویت خداوند تعالی محجوب شده، تصویری از

1. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۸۰

2. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و المملکیة) ج ۴ ص ۲۲

3. همان

خداوند است که در ذهن بنده ایجاد می‌شود، بدرستی که خداوند متعال آن تصور مکان-دار نبوده، خداوند برتر از این امور است»<sup>۱</sup>.

از منظر این عربی حجاب‌ها به نوارنی و ظلمانی تقسیم می‌شوند اما وی صرفاً یک حجاب را نورانی دانسته، می‌نویسد:

«اینکه در حدیث آمده (ان لله سبعین الف حجاب او سبعین حجاب من نور و ظلمة) فقط یک حجاب نوری و بقیه ظلمانی است. آن نور خود خداست و نور دیده نمی‌شود و آنچه دیده می‌شود فقط ظلمت است زیرا ما ظلمتیم و مناسبت بین دو ظلمت باعث می‌شود که بتوانند یکدیگر را درک کنند»<sup>۲</sup>.

قیصری به بخشی از حجاب‌های غیر معرفتی مانند: سوء مزاج مغز، اشتغال نفس به لذات دنیوی، استعمال قوه متخیله در تخیلات فاسده، فرو رفتن در شهوات، اصرار بر مخالفت با شرع نام می‌برد و آن را از جمله اسباب خطا می‌داند.<sup>۳</sup>

صدرا در بحث فهم قرآن نفس را به آینه تشبیه می‌کند و موانع بازتاب حقیقت و حجاب‌ها را به دو قسم داخلی و خارجی تقسیم می‌کند و هر کدام را به دو قسم وجودی و عدمی بخش می‌نامد. حجاب داخلی عدمی را به جهل، و حجاب داخلی وجودی را به رین و کن، و حجاب خارجی عدمی را به عدم تفکر، و خارجی وجودی را به اعتقادات فاسده یاد می‌کند.<sup>۴</sup> بدیهی است که موارد فوق اختصاص به فهم قرآن نداشته و می‌تواند موجب خلل در مکاشفه نیز گردد.

آیا قلب واقعا مانع و حجاب (صدأ،<sup>۵</sup> کن،<sup>۶</sup> قفل،<sup>۷</sup> عمی،<sup>۸</sup> زیغ<sup>۱</sup> و رین<sup>۲</sup>) پیدا می‌کند؟ پاسخ

1. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۷۶

2. محی الدین ابن عربی، همان ج ۴ ص ۴۲

3. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۲۲

4. صدر المتألهین شیرازی، مفاتیح الغیب ص ۶۱

5. «قال النبی (ص): ان القلوب تصدأ كما یصد الحدید» مستدرک الوسائل ج ۲ ص ۱۰۴

6. «و قالوا قلوبنا فی اکنة مما تدعونا الیه» فصلت ۵

7. «ام علی قلوب أفعالها» محمد ۲۴

8. «و لكن تعمی القلوب التی فی الصدور» حج ۴۶

ابن عربی منفی است، وی به صراحت می‌نویسد:

«فاعلموا ان القلب مرآة مصقولة کلها وجه لا تصدا ابدأ؛ بدانید که قلب آینه ای صیقل یافته است که همه جوانب آن به صورت وجه است و هرگز غبار آلود نمی‌شود».

لذا این که در احادیث آمده که قلب گاهی «صدأ» پیدا می‌کند به معنای حجاب نیست بلکه به این معناست که قلب به اموری غیر از خدا اشتغال پیدا کرده، باعث «کن، فقل، عمی، رین» شده است. پس قلب‌ها همیشه جلا داده و صیقل داده شده‌اند، لکن برخی قلوب به حضرت الهیه توجه دارند و برخی به حضرات پائین تر مثل صفات و افعال و برخی هم غافل‌اند.<sup>۳</sup>

براستی آیا از منظر ابن عربی حجابی وجود دارد؟ وی با رد وجود حجاب، پاسخ می‌دهد:

« ان هذه الحجب كناية عن شهود العبد بعده من حضرة الحق تعالى لما يعصى الله تعالى مثلا

فهی راجعة الى شهود العبد للحق و الحق تعالى لا يحجب؛

این حجاب‌ها کنایه از این است که بنده دوری اش از حضرت حق تعالی را در زمانی که معصیت می‌کند مشاهده می‌کند، پس در حقیقت مراد از این حجاب‌ها شهود بنده حق تعالی را است و خداوند تعالی محجوب نمی‌شود».<sup>۴</sup>

می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از حجب نسبی بوده، یا اصلاً حجاب نیستند و یا اینکه نسبت به برخی مراتب حجاب هستند ولی نسبت به مراحل ما فوق حجاب نیستند. در حقیقت مراد ابن عربی آن است که خدا در حجاب نیست، خلق خود را در حجاب کرده است.

نجات از حجاب‌ها به دنو شیوه ممکن است؛ نخست اینکه قوه خیال، واهمه و متخیله تحت کنترل قوه قدسیه در آمده، بر اساس برهان و قیاسی که زیر نظر قوه قدسیه انجام می‌دهند، مانع سرایت مغالطه در براهین گردند. راه دوم این است که دست به تزکیه و تهذیب و تصفیه

80

۱. «فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم» صف ۵

۲. «کلا بل ران علی قلوبهم» مطففین ۱۴

۳. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۱ ص ۱۳۷

۴. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، ص ۷۶

نفس زد که هر کس اربعینی چنین کند پرده ها کنار می‌رود و حقائق را مشاهده خواهد نمود.<sup>۱</sup>

#### ۴-۳-۱-۵. آسیب در تطبیق عوالم

از جمله عوامل بروز آسیب خطای در تطبیق عوالم است که خود ناشی از، تفاوت درجات مکاشفه و تطابق میان خیال متصل و منفصل است.<sup>۲</sup> به شرح این مطلب در بخش مجزایی پرداخته خواهد شد. برای مثال بنا بر نکته‌ای که علامه حسن زاده فرمودند که دیدن روح و احضار ارواح و ملک در مکاشفه، لزوماً به معنای دیدن خارجی آنها نیست، بلکه در اکثر موارد این مکاشفه در صقع نفس رخ داده، نفس به درجه‌ای از کمال می‌رسد که به کمالات ارواح خاصی می‌رسد و گمان می‌کند که آنها بر او وارد شدند،<sup>۳</sup> بنا بر این مطلب باید گفت که بسیاری از مکاشفات مورد ادعای مردم و حتی عرفا بر فرض صحت، در صقع نفس واقع شده، استناد آنها به خارج از باب خطای در تطبیق عالم مثال متصل و منفصل، و یا خطای در تطبیق مصداق خواهد بود.

#### ۴-۳-۱-۶. آسیب در تطبیق مصداق

از جمله عوامل خطای عارف، خطای در تطبیق مصداق است. ممکن است عارف نتواند شهود خود را درست درک نموده، در تطبیق مصداق آن دچار اشتباه شود. می‌توان به شهود مورد اشاره ابن عربی در فص اسحاقی اشاره نمود، که ذبیح الله را به اسحاق (ع) نه اسماعیل (ع) تفسیر نموده است.<sup>۴</sup> با تقویت بنیه اعتقادی، فلسفی می‌توان از این آسیب جلوگیری نمود.

#### ۴-۳-۱-۷. آسیب در تمایز علم حضوری و حصولی

از جمله موارد بروز خطا در مکاشفات، خطا در تمایز علم حضوری و حصولی و نسبت

---

1. عبد الله جوادی آملی، عین نضاخ ج ۳ ص ۲۷۰

2. محمد مهدی گرجیان، همان ص ۱۸

3. حسن حسن زاده آملی، انسان در عرف عرفان ص ۵۲

4. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۵۵۵

دادن احکام علم حصولی به حضوری است.<sup>۱</sup> از جمله این موارد، جایی است که سالک بین علم حضوری و حصولی دچار خلط گردیده و احکام علم حصولی مانند نیازمندی به واسطه، خطا پذیری، و معیار را به علم حضوری استناد می‌دهد. به عبارت دیگر سالک گمان کند که همه مشاهدات حصولی بوده و نیازمند معیار است در حالی که چنین نیست.

مورد دیگر که اهم موارد نیز تلقی می‌شود، حضوری دانستن تمامی درجات مکاشفه است که سالک همه مکاشفات خود را صادق و غیر نیازمند به معیار بداند و به مجرد حصول مکاشفه، آنرا مورد پذیرش قرار دهد. از آنجا که بیان تفصیل این مطلب بیان شده است، از ذکر مجدد آن پرهیز می‌شود. راه نجات از این آسیب‌ها تقویت بنیه فلسفی و اعتقادی است.

#### ۴-۳-۱-۸. سرایت احکام مقارنات مشهود به مشهود

از دیگر موارد آسیب سالک سرایت احکام مقارنات مشهود به مشهود است.<sup>۲</sup> گاهی سالک به جای درک مقصود نهایی مکاشفه، در چاه بد فهمی گرفتار شده و به امور جانبی کشف توجه می‌کند که شاید به هیچ وجه مقصود نبوده اند. این خطا در مخاطب نیز جاری است زیرا گاهی مخاطب نیز از کلام عارف مقصود اصلی را متوجه نمی‌شود.

البته این آسیب به صورت دیگری نیز قابل تصویر است و آن جایی است که مکاشف به اشتباه احکامی که متوجه مشهودات او نیست و به صورت تبعی به وقوع پیوسته را به مکاشفه سرایت می‌دهد. برای مثال احکام متوجه مظاهر و تجلیات خدا را به حضرت حق منسوب نماید، در حالی که باید میان این دو نوع احکام به وضوح تمایز گذارد.

راه حل موارد اخیر مانند تطبیق مصداق، خطا در علم حضوری و حصولی، تطبیق عوالم و سرایت احکام مقارنات، تقویت بنیه فلسفی و عقلی و آشنایی با قواعد و اصول عرفان نظری است.

---

1. محمد مهدی گرجیان، همان ص ۱۷

2. محمد مهدی گرجیان، همان ص ۱۸



## ۴-۳-۲. آسیب‌های ناحیه مخاطب

### ۴-۳-۲-۱. از ناحیه نبود شرائط

این نوع آسیب طیف وسیعی از خطاها را در بردارد. اگر کسی که به پای سخن سالک می‌نشیند تا از مشهوداتش بشنود اهل خبره نباشد از جهات مختلفی آسیب پذیر خواهد بود. شرائط را می‌توان به دو دسته معرفتی و غیر معرفتی تقسیم نمود:

### ۴-۳-۲-۱-۱. شرائط معرفتی

#### - نبود توسعه معرفتی (نبود قوت و قدرت فلسفی برای هضم مکاشفه)

این نوع شرط ناظر به شرائطی است که به معلومات مخاطب باز می‌گردد. اگر مخاطب و کسی که به وسیله عقل سلیم به پای سخن عارف می‌نشیند از علوم فلسفی و عرفانی بی‌بهره باشد در فهم مقصود عارف ضعیف خواهد بود. شاید بتوان شایع‌ترین عامل مخالفت عموم مردم و متکلمین با سخنان عرفا را این امر بر شمرد.

#### - عدم آشنایی با زبان عرفان

صرف آگاهی از علوم فلسفی، عرفانی مادام که با زبان عرفان آشنایی وجود نداشته باشد کافی نخواهد بود. زبان عرفان مانند زبان همه علوم خاص و با اصطلاحات ویژه آن است که آشنایی با آن برای فهم هر چه دقیق‌تر مقاصد لطیف و در عین حال عمیق عرفا لازم است.

#### - نبود قدرت تجرید و آشنایی با معقولات و امور انتزاعی

از آن جایی که غالب علوم عقلی اعم از فلسفی و عرفانی به صورت تجریدی و غیر ملموس است، توانایی‌های ذهنی برای فهم مقاصد بسیار مهم است. شاید مقصود افلاطون از این مطلب که کسی که هندسه نخوانده، حق ورود به آکادمی فلسفی او را ندارد نیز همین مطلب بوده باشد. بدیهی است که افلاطون بیش از قدرت فلسفی در امر مکاشفه و سیر و سلوک موفق بوده و نظریه مثل او نیز ریشه در مکاشفات او دارد.

#### - پی‌نبردن به ملازمات و اشارات و لوازم و مقصود گوینده

سطحی‌ترین کلام عرفی نیز دارای زوایای پنهان است. به وضوح دیده شده است که حتی در محاورات عرفی مخاطبان مختلف از کلام گوینده مقصودهای گوناگونی را قصد کردند و آنرا

حمل بر مطالب مختلفی نمودند. افراد مختلفی که یک حادثه محسوس مانند تصادف دو خودرو را دیدند، گزارشات یکسانی ندارند. البته مقصود از این کلام نسبت نیست بلکه مقصود مراتب و سطوح و همچنین زوایای مختلف نگاه ناظرین گوناگون است.

حقیقت آن است که باید در فهم مکاشفه که از عمیق ترین علوم بوده، متعلق آن اعظم موجودات است دقت زیادی مبذول گردد؛ نباید به صرف ظاهر کلام گوینده او را متهم نمود بلکه لازم است که به سطوح مختلف و زوایای آن دقت بیشتری شود. گاهی در بیان مکاشفه لوازم بین و غیر بین و حتی غیر مبینی وجود دارد که توجه به آن لازم است. سیاق کلام عارف و همچنین حوزه اندیشه و فکری او باید در تفسیر کلام وی ملحوظ گردد. اگر عارفی خود را متعهد به شرع و دین معرفی نمود، نمی توان به صرف برخی ظواهر مجمل، وی را متهم به بی دینی نمود. برای مثال یکی از مراتب مکاشفه، «تحقیق الامانة بالفهم» است که به معنای آن است که مکاشف به مراد خداوند از مکاشفه نیز پی ببرد، زیرا صرف شهود و دیدن حقائق بدون فهم مراد اصلی از ارزش مکاشفه می کاهد.<sup>1</sup> به بیان دیگر اگر اهل بیت قرآن را دارای سطوح مختلفی اعم از مطلع، اشارات، حقائق، لطایف نموده اند، باید دانست که این معیار در برخی زبان های دیگر نیز جاری است.

#### – عدم آشنایی با تمثیل و رمز و استعاره

از آنجا که معمول عرفا سخنانی را به زبان عرفی بیان نموده اند و زبان عرفی سرشار از زبان رمز و تمثیل و استعاره است، باید دانست که نباید به ظاهر کلام ایشان اعتراض نمود. برای مثال اکثر عرفا خدا را به خورشید و مخلوقات را به شعاع نور آن و یا دریا و موج آن تمثیل نموده اند. این از باب تشبیه معقول و بلکه ما وراء عقل به محسوس است و نباید بر این مثال خرده گرفت زیرا که مطلب بسیار عمیق و زبان قاصر است.

#### – عدم قدرت تحلیل محتوایی

از جمله مواردی که در کار عرفا لازم است، قدرت بر تحلیل محتوا است. قوت تحلیل

---

1. محی الدین ابن عربی، همان ج ۲ ص ۴۹۷

محتوا از کثرت تعلم علوم عقلی و فلسفی و عرفانی و همچنین داشتن لطف قریحه و ذوق عرفانی حاصل می‌شود. لذا صدر المتالهین در اسفار هم وحدت شخصی را مبتنی بر داشتن ذوق و قریحه لطیف می‌داند. مخاطب باید بتواند هر چه بیشتر خود را با افق دید مکاشف نزدیک نماید.

## ۴-۳-۲. شرایط غیر معرفتی

### – نبود ذوق عرفانی

ذوق عرفانی از جمله اموری است که هرچند در فهم مراد عرفا ضروری نیست، لکن وجود آن می‌تواند به فهم بهتر مقاصد عرفا کمک کند. کسی که علاوه بر داشتن عقل سلیم، خود اهل مکاشفه و ذوق باشد در امر فهم مراد عرفا موفق تر است.

## ۴-۳-۳. وجود موانع:

### – موانع معرفتی

از جمله موانع فهم مکاشفه وجود اعتقادات فاسد است که ذکر آن در بخش جداگانه‌ای صورت گرفت. کسی که خود دارای فساد عقیده است نمی‌تواند فهم درستی از مقصود مکاشف داشته باشد. برای مثال مجسمه و قائلین به تجسد خدا نمی‌توانند فهم دقیقی از وحدت شخصی داشته و حداکثر آنرا به صورت حلول یا اتحاد تفسیر می‌کنند. یا فیلسوف مشائی معمولاً خدا را بیشتر تنزیهی تفسیر می‌کند. یا کسی که در علم کلام، قائل به تفویض شده است نمی‌تواند توحید افعالی عرفا را تبیین نماید. صدر المتالهین نیز بیان می‌نماید که برخی از متکلمین و متعصبین به خاطر اعتقادات تقلیدی شان از از درک حقائق محجوب شده اند<sup>۱</sup> و کسی که می‌خواهد از روی تقلید به حقیقت برسد به اموری که اهل کشف می‌رسند نمی‌تواند بار یابد.<sup>۲</sup> راه حل موانع معرفتی، دوری از تعصب و عناد و آشنایی به قواعد و اصول عرفان نظری و علوم عقلی است.

1. صدر المتالهین شیرازی، کسر الاصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحیح دکتر جهانگیری، ص ۱۹

2. صدر المتالهین، ایقاظ النائین، با مقدمه و تصحیح دکتر محسن مویدی، ص ۵۹

## موانع غیر معرفتی

از جمله عوامل مشهور در فهم مکاشفات، وجود موانع غیر معرفتی مانند اعمال ناشایست است. صدر المتالهین در جایجای کتاب کسر الاصنام الجاهلیه به مانعیت لذات دنیوی و قدرت طلبی و شهرت طلبی و نزدیکی به دربار سلاطین را مانع درک حقائق می‌داند.<sup>۱</sup> راه حل آن نیز دوری از دنیا جز در حد ضرورت است که مانعی جدی در مکاشفه و فهم آن بشمار می‌آید.

## ۴-۳-۳. آسیب‌های ناحیه زبان

زبان عرفان بحث بسیار مهمی در حوزه فلسفه عرفان نظری محسوب می‌شود. آیا تجارب عارفان فراتر از حد توصیف و بیان ناپذیر است؟ سنخ زبان عرفان چیست؟ نظریه تجسد، نظریه تمثیل و نظریه غیر شناختاری بودن زبان دین و نظریه عواطف و نظریه نابینایی معنوی و نظریه زبان رمزی از جمله نظریات مطرح در این زمینه است.<sup>۲</sup>

این رساله ناظر به این جنبه زبان عرفانی نیست و بیشتر به جنبه معرفت شناختی و جنبه آسیب شناسی آن در حوزه مکاشفات عرفانی است. بخش زیادی از آسیب‌های مکاشفات عرفانی از همین ناحیه بوده است. شاید بتوان مراحل عصمت در بیان معارف و حیانی را در مکاشفات عرفانی نیز جستجو کرد. عارف باید در تلقی دریافت فهم و بیان یافته های عرفانی دارای عصمت باشد. کوچکترین خطایی در این زمینه منجر به عدم کاشفیت و حجیت مکاشفه می‌شود.

شاید بتوان گفت عمده ترین آسیب ها در حوزه مکاشفات در حوزه بیان و زبان عرفان است. گاهی مکاشف در بیان مشاهده های خود ناتوان است. این ناتوانی می‌تواند بر اثر عدم آشنایی با زبان عرفان یا فقدان واژگان لازم عرفانی برای بیان مقصود است. گاهی مخاطب مطلبی را بیان می‌کند اما مخاطب در درک آن ناتوان است. این ناتوانی می‌تواند در اثر عدم آشنایی با زبان عرفان یا عدم قوه ذوق عرفانی باشد.

1. صدر المتالهین شیرازی، کسر الاصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحیح دکتر جهانگیری، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول، تهران،

۱۳۸۱ص ۲ و ۵۴

2. محمدمهدی گرجیان، همان ص ۴۹

زبان عرفان را آسیب‌ها متعددی تهدید می‌کند که در این جا به اهم آنها خواهیم پرداخت. اما قبل از بیان آنها به مراحل واژگان‌سازی در عرفان اشاره می‌کنیم تا روشن شود که در کدامیک از مراحل احتمال نفوذ خلل بیشتر وجود دارد.

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر  
من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش<sup>۱</sup>

### ۴-۳-۱. شرایط زبانی

#### - وجود زبان عرفانی

از جمله مواردی که باعث سهولت در بیان مقاصد می‌شود، وجود زبانی اختصاصی برای عرفان است. چنین امری در جمیع علوم و معارف رایج است. در عرفان چنین زبانی به آن صورت گسترده آن وجود ندارد هر چند برخی اصطلاحات عرفانی وجود دارد که برخی از عرفا سعی نموده اند الفاظی جامع و مانع و همچنین واضح و متمایز برای مقاصد عرفانی تاسیس نمایند. همین امر سبب شده که زبان عرفانی محدودی برای عرفان تاسیس شود و برخی اختلافات بین عرفا را کاهش دهد.

در عرفان بیشتر از زبان عرفی استفاده می‌شود و برای جبران کمبودهای آن سعی می‌شود از تمام ظرفیت‌های زبان عرفی مانند استعاره، تمثیل، مجاز استفاده شود. همین امر از یک سو یک مزیت محسوب شده و باعث غنای زبان عرفانی می‌شود ولی از سوی دیگر موجبات کج فهمی مخاطبین عرفا را فراهم نموده است. از آن جای که تمثیل و استعاره از جانبی مقرب هستند ولی از جهت دیگر از هزار جهت مبعده خواهند بود.

پیش از پرداختن به خطاهای زبانی لازم است به ضرورت وجود زبان عرفانی و روند اصطلاح‌سازی در آن اجمالا نگاهی داشته باشیم تا درک بهتری به موارد خطا پذیری آن پیدا کنیم. از جمله امور مهم در عرصه عرفان نظری اصطلاح‌سازی است. ابن عربی و قونوی برای بیان معارف و حقائق عرفانی دست به اصطلاح‌سازی گسترده‌ای در حوزه عرفان زدند. اما از آن

---

1. شمس تبریزی

جائیکه این اصطلاحات هنوز استقرار پیدا نکرده بودند گاهی یک اصطلاح در چند معنا به کار می‌رفت و هر عارفی این اصطلاحات را در معنای خاص خودش به کار می‌برد. از طرف دیگر فهم دقیق مقاصد ابن عربی میسر نبود. لذا فرغانی دست به اصطلاح سازی گسترده ای زد و سعی نمود هر لفظ را در معنای خاص خودش به کار ببرد تا از اشتباه جلوگیری کند. پس از او تمهید القواعد و مصباح الانس سعی کردند از اصطلاحات او استفاده کنند.<sup>۱</sup> بهترین اصطلاحات و مستقرترین اصطلاحات را فرغانی، قیصری، ابن ترکه، ابن عربی و صدرا انجام دادند که اصطلاحات فرغانی دقیق تر است.

برای مثال در واژگان سازی می‌توان به واژه «الوجود المطلق» اشاره نمود که توسط ابن عربی ابداع شد. او مفهوم وجود را از فلسفه گرفت و این واژه جدید را ساخت که چنان پر معناست که می‌توان آنرا چکیده عرفان ابن عربی دانست و ثمرات مهمی بر آن بار است. از همین جا اهمیت زبان و اصطلاح سازی در عرفان مشخص می‌شود. عرفا مانند سایر علوم و معارف ناچارند برای بیان مقاصد خویش ابتداء از زبان عرفی استفاده کنند. زیرا اگر چه بسیاری از مشاهدات در حوزه غیر محسوس صورت می‌گیرد اما از آنجا که مکاشف انسان است و مخاطب او نیز انسان است و زبانی غیر محسوس برای ادای مقصود وجود ندارد ناچارند که مقصود خود را با زبان رایج بیان کنند.

از سوی دیگر در بین زبان های رایج زبان عرفی به خاطر داشتن انعطاف های زبانی مانند داشتن زبان رمز و اشاره و تمثیل و توانایی برای ملموس و محسوس سازی بهترین زبان برای بیان مقاصد است. اما زبان فلسفی و کلامی و زبانهای سایر صناعات و علوم چنین ویژگی ندارند خصوصا اینکه آنها از انعطاف لازم برخوردار نیستند و بیشتر در محدوده کاری خود مانند معقولات و مفاهیم و ریاضیات کاربرد دارند. بدیهی است که ایجاد زبانی مختص به عرفان که بتواند تمامی مقاصد عرفا را بیان کند مقدور و معقول نیست.

عارف ابتدا سعی می‌کند که محتوای مکاشفات خود را درک و فهم کند و آنها را به حوزه

---

1. سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۴۳

خیال بیاورد تا با کمک قوه خیال برای حقایقی که صورت ندارند صورت سازی کنند و آنها را برای بیان با زبان عرفی هموار کند. سپس او سعی می‌کند در مواردی که واژگان عرفی مناسبی وجود ندارد از واژگانه‌های تخصصی سایر علوم استفاده کند و در صورت لزوم آنها را توسعه و توضیح نماید و یا حتی در خصوص مواردی ملازم با آن به کار ببرد.

زیرا از آنجا که از ویژگی‌های علم حضوری مانند حواس ظاهر شخصی و غیر قابل انتقال بودن است و برای انتقال به دیگران ابتدا باید تبدیل به علم حصولی شود و در این صورت دیگر امری حضوری انتقال نیافته است. البته غیر قابل انتقال بودن علم حضوری به این معنا نیست که چنین معرفتی اختصاصی باشد بلکه ممکن است همگانی باشد و هر کس بتواند در شرائطی برخی مراتب آن را تجربه کند.<sup>۱</sup> لذا چه مکاشفات حصولی و چه مکاشفات حضوری ابتدا باید به لفظ درآیند تا قابل انتقال به غیر شوند.

مشکل از آنجایی درست می‌شود که واژگان دارای نواقصی است. مثلاً خصوصیات مادی واژگان به محتوا سرایت داده شود. از آنجا که زبان عرفی بر اساس مفاهیم حسی و حداکثر مفاهیم خیالی شکل گرفته است نمی‌تواند مفاهیم ما فوق حس را اعم از مفاهیم عقلی و فوق عقلی و مفاهیمی که هیچ صورتی ندارند را بیان کنند. شنونده ممکن است خصوصیات مادی و حسی این مفاهیم را به محتوای غیر حسی سرایت بدهد. یا مثلاً خصوصیات زبان تخصصی را به مفاهیم عرفانی سرایت دهد. یا نتواند خصوصیات غیر حسی مکاشفه را به لفظ بیاورد. یا معارف را در قالب لوازم غیر بین و لوازم بعیده بفهمد و آنرا درون همان قالب بیان کند.

فهم اشارات عرفانی از دیگر معضلات است. از آنجا که بیان برخی مطالب حتی برای شخص مکاشف بسیار مبهم و غیر ملموس است، لذا عارف آنها را به وسیله امکانات خاص زبانی مانند تمثیل و استعاره و کنایه صورت می‌دهد که همین امر سبب عدم درک مخاطب می‌شود. وی تصریح می‌کند که من در فصوص در بیان مکاشفاتم عین الفاظ پیامبر را به شما نگفته،

---

1. محمد حسین زاده، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی منابع معرفت ص ۱۵۵

صرفاً آنرا توصیف می‌کنم،<sup>۱</sup> که به معنای استفاده از روش توصیفی تحلیلی است. از آنجا که عارف نیاز به زبان خاصی دارد لذا سرمایه معرفتی و علمی او در توصیف شهوداتش بسیار مهم است. مثلاً عارف لفظ «هیولا» را از فلسفه گرفته، لکن آنرا در معنای فلسفی آن به کار نمی‌برد و از آن «نفس رحمانی» که قابلیت محض برای دریافت فیض است، اراده می‌کند.

در فلسفه از دو روش استدلال عقلی و روش عقلی تحلیلی توصیفی استفاده می‌شود. تفاوت روش تحلیل عقلی توصیفی با استدلال عقلی در این است که در روش توصیفی عقل هر چه را که شهود عقلانی نموده توصیف و تحلیل نموده، هر بار نکته ای را استخراج می‌کند. در این روش که «ترجمه» نامیده می‌شود چیزی از پیش خود اضافه نمی‌کنند. برخی این روش را با روش پدیدار شناسی یکسان دانسته اند. این در حالی است که در استدلال پا را فراتر گذارده، از یک معنا به معنای دیگری که ندیده اند پی برده، به مشاهدات خود مطالبی را اضافه می‌کنند.

### - غنای زبانی

از جمله شرائطی که در زبان عرفانی لازم می‌نماید، غنای زبانی است.<sup>۲</sup> بنا براین به این شرط می‌توان از جهت مانعیت آن نیز توجه نمود کما اینکه در برخی کتب از جهت منفی آن یعنی فقر زبانی مورد بحث قرار گرفته است.<sup>۳</sup>

هر زبانی که بتواند بیشترین بار مقاصد را در کمترین الفاظ و بیشترین معنا حمل نماید بهترین زبان برای این مقصود است. زبان عرفی گرچه برای این منظور وضع نشده است اما به خاطر داشتن امکاناتی مانند عمومی بودن، محسوس بودن، برخوردار بودن از ظرفیت های تمثیل مجاز و استعاره گویی، گستردگی واژگانی بهترین وسیله برای این مقصود انگاشته شده است.

این مطلب در دوره متاخر عرفان که از اشعار و ظرفیت های شعری و استعارات کمال استفاده را نمود به اوج خود رسید و اشعار مولوی و حافظ بیشترین مقاصد عرفانی را در زیباترین

1. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۹۶

2. صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۲ ص ۳۲۱

3. محمد مهدی گرجیان، همان ص ۱۷



شیوه به مخاطب القاء نمودند.

روی دیگر غنای زبان، ضیق زبانی است که از موانع محسوب شده، موجب سوء فهم کلام عرفاء و در نتیجه برخی اتهامات گردیده است. محی الدین ضیق را از ویژگی های برخی از اقسام مکاشفه دانسته، لذا در تعریف لطیفه می نویسد:

«هر اشاره دقیقی است که در فهم می آید و لکن زبان ظرفیت بیان آن را ندارد»<sup>۱</sup>

صدرا نیز در مقام دفاع از برخی مدعیات عرفا به این مهم اشاره کرده، این موارد را ناشی از ضیق زبان می داند. وی در تبیین کثرت ممکنات در عالم و بیان مقصود حقیقی عرفا می نویسد:

«و لما كانت العبارة قاصرة عن ادا هذا المقصد لغموضه و دقة مسلکه و بعد غوره، یشته علی الاذهان و یختلط عند العقول، و لذا طعنوا فی کلام هولاء الاکابر بانها مما یصادم العقل الصریح و البرهان الصحیح و یبطل به علم الحکمة؛

و از آنجا که زبان از بیان این مطلب به خاطر غموض و دقت و عمق آن قاصر بود، باعث اشتباه در ذهن ها و خلط در عقل ها می شود، و برای این در کلام این بزرگان خدشه نمودند که سخنان شما با عقل صریح و برهان صحیح در تعارض بوده و باعث نابودی حکمت است»<sup>۲</sup>.

صدرا در مقدمه اسفار می نویسد من سعی نمودم که حقائق عرفانی را به عبارات مانوس به طبع در آورده، و معانی غامض را در الفاظ قریب به اسماع استفاده کنم.<sup>۳</sup> که برای مثال می توان از دو واژه وجود رابط و رابطی نام برد.

از جمله مواردی که زیاد به آن تصریح شده، اسناد قصور و ضیق به زبان است. مراد از ضیق زبان چیست؟ مراد می تواند ضیق زبان عرفی از بیان مطالب عرفانی باشد، و ممکن است مراد ضیق نفس زبان باشد که توان امور غیر محسوس را ندارد و برای آن ساخته نشده است.

حق این است، که در هر دو صورت با تکامل زبان عرفانی و واژگان سازی مناسب بتوان همه امور را در قالب زبان ریخت. همانگونه که وحدت شخصی و مقامات عالیه نیز تا کنون به

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۲ ص ۱۲۹

2. صدر الدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۲ ص ۳۲۱

3. همان، ج ۱ ص ۱۱ (۳۷)

قلم زبان در آمده اند.

## ۴-۳-۲. موانع زبانی (خلل و آسیب)

### - نبود زبان اختصاصی عرفان

نبود زبانی مختص به عرفان موجب مشکلاتی برای عرفا شده است. از سویی عرفا برای تفاهم و انتقال علوم خود به یکدیگر دچار مشکل می‌شوند و از سوی دیگر در انتقال این مطالب به عموم مردم دچار مشکل می‌گردند. لذا تدوین زبانی کامل تر در این حوزه ضروری به نظر می‌رسد. البته اصطلاح سازی عرفا و فلاسفه این کمبود را تا حد زیادی جبران نموده است.

### - ابهام، اغلاق، ابهام

از جمله ویژگی های کلام خوب و ممتاز، خالی بودن کلام از ابهام، اغلاق، ابهام و به طور کلی هر چیزی است که باعث عدم رساندن مقصود می‌گردد. زیرا این امور از جمله اموری است که باعث عدم فهم صحیح کلام و مقصود گوینده است.

برخی از زبان‌ها دارای ویژگی ذاتی کج تابی است. از جمله زبان‌هایی که با این مشکل مواجه است زبان عرفانی است. کج تابی خود از عوامل ابهام زایی در فهم مخاطب می‌شود. بهترین راه این مشکل استفاده از زبان فلسفی است.

استاد جوادی آملی هر چند وجود رمز در وحی را می‌پذیرد، وجود ابهام و اجمال را نپذیرفته، معتقد است وحی از این خطا نیز مصون است. ایشان نبود ابهام در وحی را ناشی از تیرگی ابهام، و نبود اجمال را ناشی از آمیختگی اجمال با جهل مطرح می‌کند.<sup>۱</sup>

### - رمزی بودن

سخن به رمز از اموری که در کلام عرفا به ویژه عرفای اسلامی مشهود است، به طوری که همین امر سبب کج فهمی و عدم درک صحیح مقاصد ایشان گردیده است. ابن عربی می‌نویسد:

---

1. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن) ج ۳ ص ۵۴

«اعلم ان اهل الله لم يضعوا الاشارات التي اصطالحوا عليها فيما بينهم لانفسهم فانهم يعلمون الحق الصريح في ذلك و انما وضعوها منعا للدخيل بينهم حتى لا يعرف ما هم فيه شفقة عليه؛ بدان که اهل الله اصطلاحات عرفانی را برای خویش وضع نکرده اند، زیرا آنها حق صریح را می‌دانند، بلکه آنها را برای دیگرانی که داخل می‌شوند وضع نموده اند تا معارف عرفانی را به خاطر شفقت و مهربانی با آنها متوجه نشوند»<sup>۱</sup>

وی در بیان اینکه قرآن دو چهره دارد و چهره ظاهر را برای ظاهرگرایان و باطن آن را برای عرفا گذارده است و نخواستہ معانی خود را به صراحت برای عموم مردم بیان نماید و چشم عرفا را باز نموده که آن باطن را دریابند؛ و خداوند معانی قرآن را برای عرفا گذارده و عرفا برای نجات از ظاهرگرایان به زبان اشاره و رمز متوسل شده اند.<sup>۲</sup>

ابن عربی در رساله ای به فعل بزرگانی چون حسن بصری و ابن عباس و حضرت علی ع استناد می‌کند که اگر کتمان این حقائق واجب نبود این بزرگان اصرار بر این کار نداشتند.<sup>۳</sup> مخزومی سه دلیل برای زبان رمزی عرفا ذکر نموده است:

« احدها : حجب من یرید التسلق علی طریق القوم بغیر ادب... الثانی: ان فی ذلک اشارة لطالب هذا الفن ان یکون متبحرا فی العلوم مداوما علی آداب طریق القوم حتی تنکشف له الحجب... الثالث: ان علم القوم من سالف الزمان لا یخوض فیہ الا کل جواد فی العلوم؛ اول مانع شدن از کسی است که دوست دارد در کلام قوم بدون ادب دخول کند... دوم در رمز سخن گفتن اشاره‌ای است به طالب عرفان که باید در علوم متبحر شده، بر آداب راه قوم مداوت کند تا حجاب‌ها برای او کشف شوند... سوم اینکه در عرفان از قدیم الزمان کسی داخل نمی‌شد مگر کسی که در علوم ماهر باشد»<sup>۴</sup>

استاد جوادی آملی مستور و سریع و مرموز بودن را از خصائص وحی می‌داند. گویا کلام

1. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۲۰

2. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۱ ص ۳۵۱

3. محی الدین ابن عربی، رسائل ابن عربی (کتاب الفناء فی المشاهدة) ص ۱۸

4. ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد الشعرانی، همان ص ۲۲

5. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن) ج ۳

ایشان ناظر به خود وحی است اما به نظر می‌رسد که در قرآن نیز که خود وحی مصطلح است در مواضعی همچون حروف مقطعه قرآن که به اعتقاد کثیری از مفسرین رمزی میان خدا و پیامبر است، رمز به کار برده شده است.

در هر صورت شیخ اشراق وجود رمز در کلام عرفاء را تایید کرده و اشکالات را بر ظاهر کلام ایشان وارد می‌داند اما مقصود آن‌ها را صحیح و غیر قابل اشکال دانسته، سخن رمزی قابل رد نمی‌داند.<sup>۱</sup> بنا بر این نمی‌توان به ظاهر کلام عرفا ایراد وارد نمود، زیرا ظاهر کلام ایشان حاوی رموزی است که جز اهل آن، توان درک آنرا ندارند. بلکه باید سعی نمود که باطن کلام ایشان را فهمید و به صرف ظاهر کلام آنها قضاوت ننمود.

### – آسیب در تعبیر و تفسیر

بیشتر کسانی که درباره حجیت مکاشفه و میزان های خطا صحبت نموده اند به این ملاک اشاره نموده اند. برخی سعی نموده اند که بکلی حوزه تعبیر و تفسیر را از حوزه مکاشفه متمایز سازند تا از ورود برخی اشکالات به مکاشفات جلوگیری کنند.<sup>۲</sup>

محمی الدین که گاهی صراحتاً وجود هر نوع خطایی را در مکاشفه انکار می‌کند، مکاشفه را از این آسیب مصون نمی‌داند و می‌نویسد:

«فالكشف لا يخطئ ابدأ، و المتكلم في مدلوله يخطئ و يصيب؛

کشف هیچ گاه خطا نمی‌کند و مکاشف در بیان کشف خود دچار خطا می‌شود».<sup>۳</sup>

رویا نیز از نگاه ابن عربی چنین است وی می‌نویسد:

«در رویا هرگز خطا ندارد، بلکه از ناحیه تعابیر، نه از ناحیه خود رویا و کشف داخل

می‌شود».<sup>۴</sup>

وی همچنین برای جلوگیری از این آسیب می‌نویسد:

---

1. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات ج ۲ ص ۱۰

2. استیس، همان ص ۲۱

3. محمی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة) ج ۳ ص ۱۰

4. همان

«من سعی می‌کنم در بیان مکاشفاتم صرفاً مترجم و نه متحکم باشم»<sup>۱</sup>

اما موطن خطای در تعبیر کجاست و چه زمانی به وقوع می‌پیوندد؟ به نظر می‌رسد نفوذ خطا در چند مرحله اتفاق می‌افتد. کشف معنوی فهم معانی کلی، نخستین مرحله‌ای است که علم حصولی حاصل می‌شود. دومین مرحله زمانی است که مکاشفه از فوق عالم خیال از مقام خود تنزل کند و به قوه خیال می‌رسد تا مکاشف بتواند تصویر صحیحی از مکاشفات غیر صوری و غیر محسوس خود داشته باشد. در حقیقت این مرحله دومین جایی است که علم حضوری تبدیل به حصولی می‌شود و ذهن و قوه خیال شروع به صورت سازی برای امور غیر صوری می‌کند. در این جا صورت‌هایی مطابق قالب‌های ذهنی و تصورات و عقائد مکاشف، کشف را محدود و متغیر می‌کنند تا جایی که شاید خلاف کشف را تصور نماید.

مرحله سوم زمانی است که مکاشف می‌خواهد این تصورات را به لفظ در آورد و علم شخصی و اختصاصی خود را به دیگران انتقال دهد. در این جا نیز قالب‌های زبانی به میان می‌آیند تا بار دیگر مکاشفه را تغییر دهند. اگر مکاشف دارای کشف واضح و شفافی نبوده باشد یا دارای واژگان کافی نباشد در این مرحله دچار خلل می‌شود.

راه حل مشکلات زبانی، آن است که حتی الامکان زبانی ویژه عرفان ایجاد، در بیان مقاصد استفاده شود. علاوه بر این باید از حداکثر ظرفیت‌های زبان عرفی مانند تشبیه، تمثیل و کنایه بهره برده، در عین حال از ابهام‌گویی و به کار بردن الفاظ موهم خلاف مقصود جلوگیری نمود. از سوی دیگر ناآشنایان به عرفان و زبان عرفان از قضاوت عجولانه خود داری نموده، تا زمان آشنایی کامل با زبان و مقاصد عرفا، از استناد مطالب به عرفا به شدت اجتناب ورزند.

### ۴-۳-۴. آسیب‌های از ناحیه معارف

مراد از آسیب از ناحیه معارف، آسیب‌هایی است که از ناحیه محتوا متوجه مکاشفه است. از آنجا که بخش مهمی از مکاشفات را محتوای آن تشکیل می‌دهد، ممکن است کسی ادعا کند که

---

1. همان ج ۱ ص ۱۹۶

محتوا و معارفی که به قلب مکاشف وارد می شوند خود آسیب پذیر بوده و از جهاتی دچار خلل هستند. عمده مواردی که در این زمینه می تواند مورد استناد قرار گیرد امور ذیل است:

#### ۴-۳-۴-۱. تناقض و خلل محتوایی

مهمترین اشکالی که می تواند متوجه محتوای مکاشفه شود، ناسازگاری درونی و تناقض محتوایی است. به نظر می رسد که تناقض محتوایی در مکاشفات معقول نباشد، زیرا منبع و سرچشمه صاف و زلال است و اگر مشکلی هست از زمینه دریافت کننده و مخاطب است. نمی توان محتوا را متهم به تناقض پذیری و عدم انسجام و ابهام و ناسازگاری درونی از سوی گوینده و خرد گریزی و خرد ستیزی و امثال آن نمود.

#### ۴-۳-۴-۲. بیان ناپذیری

در کلام جدید و میان متکلمین غربی بهای زیادی به این مانع داده شده است. بسیاری از افرادی که به عاطفی و غیر شناختی بودن تجارب دینی تمایل پیدا کرده اند ناظر به این مطلب بودند که مکاشفات عرفانی به نظر، اموری بیان ناپذیر می آیند و لا جرم اموری احساسی خواهند بود. استیس معتقد است که تمام عرفای جهان مدعی بیان ناپذیری مکاشفات خود هستند ولی خود او با این مطلب چندان موافق نیست چرا که با وجود این ادعا عرفا حالات خود را توصیف می کنند و لذا نتیجه گرفته است که معنای اصطلاح بیان ناپذیری مبهم است.<sup>۲</sup>

شاید بتوان به حدیث شریف «و فیها ما لا عین رات و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر؛ چیزی را می بیند که هیچ چشمی ندیده و نه گوشی شنیده و نه بر قلب بشری خطور کرده است»<sup>۳</sup> و امثال آن استناد نمود.

اما به نظر می رسد این مطلب در خصوص تجارب دینی اسلامی صحیح نباشد. زیرا آنچه

1. مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایسناخ، دیوید بازینجر، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۳، ۶۰.

2. استیس، همان ص ۷۴.

3. علامه مجلسی، همان ج ۱ ص ۱۲۵.

ادعا شده بیشتر مدعای عرفان های شرقی که در تجربه خود موجودی غیر متشخص را تجربه نموده اند صحیح است. زیرا از آنجا که دین بودا بنا بر قول اصح به وجود خدای نامتعیین اعتقاد دارد، در مکاشفات آنها خدایی نامتعیین وجود دارد.<sup>۱</sup> اما در عرفان اسلامی که با خدای شخصی ارتباط برقرار می شود چنین امری صادق نیست.

در مورد عرفان اسلامی نیز از آنجا که برخی عرفای اسلامی از وجود تجاربی وراء طور عقل سخن به میان آورده، خصلت چنین اموری غیر زبانی بودن و غیر منطبق بر ساختار زبانی است، لذا بیان مشاهدات آنها دشوارتر از سایر تجارب ما دون بوده، به یک معنا بیان ناپذیرند.

### – عاطفی و غیر معرفتی بودن

این مطلب بیشتر در مکاتب غربی مطرح شده است و موجب خسارات زیادی شده است. شلایرماخر و اوتو از طرفداران عاطفی بودن هسته اصلی عرفان است که به معنای این است که مکاشفات بار معرفتی ندارند و صرفاً بیان احساسات شخص مکاشف است.<sup>۲</sup> رویکرد غرب به بحث تجربه دینی برای رهایی از ویران شدن پایه معرفت عقلانی در غرب توسط کانت است. کانت با انکار عقلانی بودن باورهای دینی آنها را مبتنی بر حس اخلاقی نمود. این انحراف تا زمان کنونی در تمامی مکاتب غربی تاثیر نهاده است. متکلمین مسیحی برای رهایی از این مشکل به ابداع بحث تجربه دینی برای توجیه باورهای دینی دست زدند. اما کسانی مانند اوتو با عاطفی دانستن هسته مکاشفه آن را از بار معرفتی تهی نمودند.<sup>۳</sup>

اما در عرفان اسلامی معرفتی بودن هسته اصلی مکاشفه امری بدیهی تلقی شده است و شواهدی بر معرفت بخشی آن ارائه شده است. گرچه در تفکر اسلامی وجود عواطف و احساسات عرضی حول هسته معرفتی انکار نمی شود. به بیان دیگر در تفکر اسلامی وجود حالت هیبت، خوف، خشیت و سایر عواطف به عنوان امور عرضی پذیرفته می شود. اما اگر کسی هسته

---

1. مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ، دیوید بازینجر، عقل و اعتقاد دینی، ص ۵۶، ۵۷

2. همان، ص ۴۱

3. همان، ص ۶۰

اصلی را اموری غیر معرفتی بدانند، راه برای ادعای بیان ناپذیری مکاشفات هموار می‌گردد.

### – طور وراء عقل بودن

محور دیگری که می‌توان برای بیان ناپذیری حقائق عرفانی مطرح نمود، وجود حقایقی از جنس طور وراء عقل عرفی در مکاشفات است. اگر حقائق عرفانی و رای عقل عرفی تصویر شوند می‌توان مدعی شد که نمی‌توان آنها را به چنگال فهم و بیان در آورد. همین مطلب باعث شده که کسانی مانند استیس مدعی شوند که اصولاً ساحت عقل و ساحت عرفان دو ساحت مختلف هستند و زبان مشترکی بین آنها وجود ندارد. ساحت عقل بر اصل عدم تناقض استوار است، در حالی که ساحت عرفان بر ساحت وراء عقل استوار است. لذا نمی‌توان با معیارهای عقلی در مورد حقائق عرفانی قضاوت نمود.<sup>1</sup> شاید عده‌ای ادعا نمایند که بیان ناپذیری مورد ادعای عرفا را به جنبه ما ورائی آن برگردانند.

می‌توان با تعمیم دادن این مطلب به بحث بیان، مدعی شد که همین مطلب باعث می‌شود که حقائق عرفانی بیان پذیر نیز نیستند. اما این مطلب بر اساس اصول متقدم رد می‌شود و بیان شد که ساحت عقل و عرفان ساحت واحدی است که در صورت تلاش عقل برای رسیدن به عقل منور می‌تواند با آن اتحاد یابد و حقائق عرفانی را درک و بیان نماید.

### – تجریدی بودن (غیر محسوس بودن)

از خصوصیات مطالب عرفانی تجریدی بودن است. گاه تجریدی بودن و انتزاعی بودن تا حدی است که فهم آن هم برای مکاشف و هم برای مخاطب مشکل است. برای این مورد می‌توان به این داستان عرفانی اشاره نمود که روزی ماهیان قصد ترک دریا نموده، از بزرگ خود محل دریا را پرسیدند. ماهی بزرگ گفت که دریا بزرگتر از آن است که بتوان از آن خارج شد، و شما از او و او از شما غایب نیستید، او به شما از خود شما نزدیک تر است. عده‌ای از ماهیان حقیقت حرف او را درک نموده، برخی قصد جان او کردند. در این داستان از ناتوانی مردم در درک حقیقت خداوند

1. استیس، همان ص ۲۶۲



به ناتوانی ماهیان از درک حقیقت دریا مثال زده شده است.<sup>۱</sup>  
راه حل امور فوق این است که با انس گرفتن به علوم انتزاعی خود را عادت به فهم امور غیر ملموس نمود، همانگونه که افلاطون آشنایی با هندسه را شرط ورود به آکادمی و محیط علمی خود نموده بود.

### ۴-۳-۵. آسیب های از ناحیه منشاء

از مهمترین موارد بروز خطا در مکاشفات، خطای ناشی از ناحیه منشاء آن است. این مطلب در بیشتر کتب عرفانی به صورت مبسوط مورد بحث قرار گرفته است. وجود اندیشه و مکاشفه در انسان و نقش آن در افعال او، بی نیاز از شرح است. و لکن این اندیشه ها و مکاشفات دارای منشا و منبعی هستند که باعث ورود آنها در ذهن و قلب می شود. قلب انسان دائما در حال تحول است و اموری بر آن وارد می شود که منشا افعال و رفتار انسان می شود. زیرا هر فعلی به تبع اندیشه ای حادث می شود. هر حالتی که به قلب انسان دست دهد و هر چه خطورات به قلب انسان خطور کند همه از سنخ واردات و خواطر هستند. همه انسان ها وارداتی دارند. هیچ فکری بی دلیل به ذهن انسان نیامده، فاعل و معلمی دارد. هیچ فکری محصول خود انسان نیست.

(و الله خلقکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده؛  
و خدا شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی که چیزی نمی دانستید و به شما گوش  
و دیدگان و دل ها داد).<sup>۲</sup>

شاید ابن عربی بهتر از هر کسی به نقش خواطر پی برده، می نویسد:  
«الخاطر ما یرد علی القلب و الضمیر من الخطاب ربانیا کان او غیر ربانی و لکن من غیر  
اقامة فان اقام فهو حدیث نفس؛  
مراد از خاطر آن خطاب ربانی یا غیر ربانی است که بر قلب وارد می شود، لکن خاطر

1. حسن زاده آملی، حسن، ترجمه رساله لقاء الله، ترجمه ابراهیم احمدیان ص ۶۶

2. نحل ۷۸

اقامت ندارد پس اگر اقامت کرد حدیث نفس خواهد بود.<sup>۱</sup>

وی همچنین در تعریف وارد می‌نویسد:

«الوارد ما یرد علی القلب من الخواطر المحمودة من غیر تعمل و کل ما یرد علی القلب من

کل اسم الهی و هو الذی یعطى احيانا حق اليقين؛

وارد خواطر محموده و هر اسم الهی است که بر قلب بدون تلاش وارد می‌شود، و

وارد چه بسا باعث حق اليقين بشود».<sup>۲</sup>

تفاوت واردات و خواطر در این است که وارد آن چیزی که بر قلب از ناحیه هر اسم الهی

بباید است، و لذا در آن محتوا مهم نیست و صرفاً وارد شدن آن بر قلب مهم است، در نتیجه هر

حالتی اعم از قبض، بسط، صحو و سکر و حتا موارد دیگر را شامل می‌شود. اما در اصطلاح عرفا

وارد فقط بر خواطر محموده اطلاق می‌شود.<sup>۳</sup> ابن عربی در بیان حقیقت خواطر می‌نویسد:

« اعلم ان لله تعالى سفراء الى قلب عبده يسمون الخواطر لا اقامة لهم في قلب العبد الا زمان

مرورهم عليه فيودون ما ارسلوا به الى ذلك العبد من غير اقامة بذواتهم و هم سبعون الف

خاطر في اليوم و الليلة... فان وجدوك متصفا باليقظة فهو المقصود و ان وجدوك متصفا بالغفلة

نفروا في مرورهم على بابك... و جعل الله تعالى في كل طريق من هذه الطرق ملكا يقابل

الشیطان یامر العبد بضد ما یامر به الشیطان؛

بدان که خداوند سفیرانی به سوی قلب می‌فرستد که خواطر نامیده می‌شوند که در

قلب بنده مگر زمان عبورشان اقامتی ندارند، و خواطر آن چه را که برای آن به سوی

بنده فرستاده شده بودند را ادا می‌کنند بدون آن که اقامتی در قلب داشته باشند، و آنها

در هر شبانه روز هفتاد هزار خاطر هستند... اگر خواطر تو را بیدار یافتند که به مقصود

خود رسیده اند و اگر تو را غافل یافتند از درب تو کوچ می‌کنند... و خداوند در هر

راهی از این راه ها فرشته ای را در برابر هر شیطان قرار داده که بنده را به ضد او امر

شیطان امر می‌کند».<sup>۴</sup>

1. محی الدین ابن عربی، همان ج ۲ ص ۱۲۹

2. همان ج ۲ ص ۱۲۹

3. همان ج ۲ ص ۵۵۶

4. همان ج ۲ ص ۵۵۳، ۵۵۴

صدرا در تعریف خواطر می‌نویسد:

«مراد از خاطر چیزی است که بر قلب می‌گذرد و از جنس ادراک باشد، چه متجدد

الحصول باشد یا از سیل تذکر باشد. این خواطر محرک شوق و اراده هستند.»<sup>۱</sup>

واردات در کلام ابن عربی دارای ویژگی‌های متعددی هستند که اهم آن‌ها؛ لا ریب فیه بودن، عدم اجمال،<sup>۲</sup> عدم حدوث و قدم از حیث وارد بودن،<sup>۳</sup> به حسب استعداد سالک بودن،<sup>۴</sup> رسولان پروردگار بودن،<sup>۵</sup> بر حسب حال شخص آمدن (لذا واردی که برای یکی صحو می‌آورد برای دیگری سکر می‌آورد)،<sup>۶</sup> تشکیکی بودن، (برای مثال گاهی وارد قوی تر از مکاشف و گاه مکاشف قوی تر و گاهی این دو مساوی هستند. صحو و سکر در صورتی اتفاق می‌افتند که واردها اقوی باشند)،<sup>۷</sup> و بنا بر همین ملاک، حال سالک نیز بر حسب آن متفاوت خواهد بود.<sup>۸</sup>

مراد ابن عربی آن است که همه انسان‌ها دارای خواطری هستند که عدد آنها نیز بسیار فراتر از حد شمارش است و نباید گمان کرد که خواطر صرفاً برای عرفا صورت می‌گیرد. ماهیت اولیه خواطر الهی است و برای هدایت انسان می‌آیند و صرفاً کسانی که دارای استعداد هستند از آن بهره می‌گیرند. اما همه می‌بایست مواظب خواطر باشند، زیرا همه خواطر دارای فرد مماثل جعلی و بدلی دارد که در صورت غفلت باعث گمراهی بنده می‌گردند.

واردات اقسام مختلفی دارند که می‌توان به «بواده، هجوم، صحو، سکر و هواجس» اشاره نمود. اگر واردی به صورت ناگهانی و بدون تلاش بیاید و باعث حسرت فوت وقت شده، به مکاشف تذکر دهد که با وارد قبلی رعایت ادب و استفاده نکردی، وارد هجوم گویند. بواده واردی

---

۱. صدر المتالین، مفاتیح الغیب، ص ۱۵۴

۲. همان ج ۱ ص ۹۹

۳. همان ج ۲ ص ۵۵۶

۴. همان ج ۴ ص ۱۰۱

۵. همان ج ۴ ص ۱۶۳

۶. همان ج ۴ ص ۴۱۴

۷. همان ج ۲ ص ۵۳۵

۸. همان ج ۱ ص ۳۱۶

است که از ناحیه حضرت غیب بیاید و گاهی باعث حزن و گاهی باعث خوشحالی شود.<sup>۱</sup> وی در تعریف هواجس می‌نویسد:

«الهاجس، الخاطر الاول و هو الخاطر الربانی الذی لا یخطیء ابدأ؛

هواجس همان خاطر اول و ربانی است که هرگز خطا نمی‌کند».<sup>۲</sup>

البته برخی هواجس را صرفاً به معنای خاطر نفسانی معنا نموده‌اند،<sup>۳</sup> که مطلب صحیحی به نظر نمی‌رسد. از جمله اقسام واردات، «الهام» است و در تعریف آن گفته شده است:

«ما یلهمه العبد من الامور التی لم یکن یعرفها قبل ذلک؛

الهام آنچه به بنده الهام شود که پیش از آن به آن آگاهی نداشت».<sup>۴</sup>

ابن عربی در بیان فرق میان الهام، علم الهام و علم لدنی می‌نویسد:

«ما یرج من قبیل الامر و النهی المشروع فهو العلم اللدنی؛

آن چه از قبیل امر و نهی شرعی صادر شود، علم لدنی است».<sup>۵</sup>

علم لدنی به آنچه در اصل خلقت موجودات است و آنچه نتیجه عمل و طاعت است تقسیم می‌شود. علم به طاعت، الهام و نتیجه طاعت، علم لدنی است. وی در تعریف علم الهام می‌نویسد:

«فعلم الهام هو ان تعلم ان الله الهمک بما اقره فی نفسک؛

علم الهام آن است که بدانی خداوند آن چه را به تو الهام نموده در نفس خود با وقار

حفظ نمایی».<sup>۶</sup>

الهام امری عارضی و زود گذر است و علم لدنی همچون علم حیوانات به منافع و مضارشان ثابت است. ثانیاً لازم نیست که علم لدنی در ماده باشد اما الهام همیشه در مواد است. ثالثاً علم لدنی همیشه مصیب بوده، الهام گاهی مصیب و گاه خطا می‌کند، لذا گاهی شیطانی و

---

1. همان ج ۲ ص ۵۴۷

2. همان، ص ۱۲۹

3. سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۱۰۴

4. همان ج ۱ ص ۳۶۱

5. همان، ص ۳۶۰

6. همان، ص ۳۶۰

گاهی ملکی است. آن قسم از الهام که مصیب است را علم الهام گویند. همانطور که سابقاً تذکر داده شد، وی گاهی الهام را خطا ناپذیر دانسته و معتقد شده:

«الالهام ما یخطئ»؛

الهام هرگز خطا نمی‌کند.<sup>۱</sup>

خواطر از منظر ابن عربی منحصر در چهار دسته ربانی، ملکی، شیطانی و نفسانی است،<sup>۲</sup> که همین تقسیم در کتاب مصباح الانس نیز وجود دارد. خواطر؛ خاطر حال، علم و عمل و برخی ترکیب هر سه هستند که اقوی الخواطر محسوب می‌شوند. خاطر علم همان خاطر ربانی است، اما اگر چنین نبود یکی از آن سه قسم دیگر بوده، خاطر عمل است.<sup>۳</sup> در جای دیگر وی از سه نوع وارد الهی، طبیعی، روحانی نام می‌برد.<sup>۴</sup> ابن عربی می‌نویسد:

«اصحاب قلوب صرفاً به واردی اعتنا می‌کنند که موافق میزان شرعی باشد و گرنه

صرفاً به عنوان تنبیه گرفته، رد و قبول نمی‌کنند».<sup>۵</sup>

قیصری واردات را به چهار قسم رحمانی، ملکی، جن مومن و شیطانی که جن کافر است تقسیم می‌کند.<sup>۶</sup> در حقیقت در تقسیم قیصری سه قسم حق و یک قسم باطل بوده، تقسیمی طولی است. وی معتقد است که؛ میزان کشف این اقسام به دست خود سالک بوده، میزان کلی ندارد. زیرا شیطان برای هر کسی به طریقی می‌آید. برای مثال شیطان می‌داند فلانی دنبال شهرت است، او را با زهد و نماز شب که وسیله کسب شهرت است مشغول می‌کند تا دنبال خدا نرود. یا او را به واجبی می‌کشاند تا دنبال واجب اهم نرود. لذا شناسایی آن مشکل است. باید دید این فکر و یا وهم باعث حسن عاقبت شد یا دعوت به واجب یا مستحبی کرد و از حرامی دور نمود خاطره ای رحمانی بالمعنی الاعم است. اگر باعث تکبر و دعوا و نزاع شد شیطانی است. اکنون به ذکر اقسام

1. همان ج ۴ ص ۳۳۷

2. همان ج ۲ ص ۴۸۲

3. همان ج ۲ ص ۵۶۵

4. همان ج ۱ ص ۲۷۴

5. همان ج ۲ ص ۵۴۸

6. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۳۷

واردات و مکاشفات می پردازیم:

### – مکاشفه رحمانی

اگر مکاشفه به مکاشفِ توان تصرف در مُلک و ملکوت را داد که احیا و اماته یا در عالم برزخ تصرف کرده، یا شاگردان را داخل عوالم روحانی کند **رحمانی** است.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد که تعریف فوق کافی نیست و معیار صحیح آن است که در مصباح الانس مطرح شده و خواطر مربوط به علوم و معارف را رحمانی نامیده است.<sup>۲</sup> در حقیقت این تعریف مربوط به خواطر ربانی به معنای اخص است.

اما خواطر رحمانی به معنای عام آن شامل دو نوع رحمانی و ملکی می‌شود. قیصری در تعریف معنای اعم می‌نویسد؛ هر کدام از واردات که سبب خیر شود، و عاقبت نیکوئی داشته باشد، و به صورت ملکه باشد و حال و سریع الزوال نباشد، و پس از آن توجه تام به خداوند و همچنین لذتی در پی داشته باشد که انسان را به عبادت ترغیب کند، رحمانی بالمعنی الاعم است.<sup>۳</sup> بنابراین اینکه معیار رحمانی بودن مکاشفه، القاء معارف می‌باشد، می‌توان گفت پدیده نفت از مصادیق آن است. محی الدین در فص شیشی در تبیین معنای نفت می‌نویسد:

*«نفت استعاره از القاء خداوند، علوم وهبی و عطایایی الهی در سینه پیامبر و قلب اوست» و در مثال آن می‌نویسد که پیامبر فرمود: «روح القدس در سینه من دمید که هیچ نفسی نمی‌میرد مگر آن که رزق خود را به تمامه استفاده کند، آگاه باشید که در طلب روزی قناعت کنید».*<sup>۴</sup>

و بنا بر اینکه معیار خاطر رحمانی، تصرف در عوالم و دخول سالکان در عوامل باشد، کرامت امام حسین که توانست بهشت و جهنم و جایگاه اصحابش را به آنها نشان دهد، را می‌توان

1. همان ج ۱ ص ۱۳۸

2. محمد حسین نائیجی، همان ج ۱ ص ۳۹۴

3. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۳۷

4. همان ج ۱ ص ۳۱۷

5. علامه مجلسی، همان ج ۵ ص ۱۴۸

از مثال های آن نام برد. همچنین امام سجاد که نشان داد و فرمود: (ما اکثر الضجيج و اقل الحجيج؛ چه بسیارند ضجه کنندگان و کم اند حج کنندگان)<sup>۱</sup> و پیامبر که توانست کسی که در برزخ در حال عذاب بود با دعا و شفاعت نجات دهد.

### – مکاشفه ملکی

اگر وارد به امور اخروی یا اطلاع از قلب و ضمیر دیگران مربوط بود **ملکی** است.<sup>۲</sup> زیرا جن توان چنین اموری را ندارد و فقط می تواند در وهم و سینه و سوسه کند و در مرحله علم و عقل راه ندارد. البته جن مومن می تواند کمی از تصمیم شما بفهمد. اما در مصباح الانس در تعریف خاطر ملکی بیان می کند که؛ خاطری که دعوت به خیر را ملکی است.<sup>۳</sup> شاید بتوان وحی به مادر حضرت موسی را از این قبیل دانست: «و اوحینا الی ام موسی ان ارضیه؛ و به مادر موسی وحی کردیم که او را شیر بده».<sup>۴</sup> شاید بتوان به عنوان مصداق واضح تر، به مکاشفه حارثه بر بهشت و جهنم<sup>۵</sup> و مکاشفه مرحوم داماد بر مشاهده بواطن انسانها اشاره نمود.<sup>۶</sup>

### – مکاشفه جنی

مکاشفه ای که متعلق به امور دنیوی همچون احضار شی خارجی غایب و احضار میوه تابستانی در زمستان و خبر دادن از آمدن کسی باشد، **جنی** بوده، معتبر نیست، زیرا عرفا صرفا طالب لقاء الله هستند. همچنین طی المکان، طی الزمان و عبور از دیوار از خواص جن و ملائکه ارضی بوده، اگر ائمه و کاملون نیز انجام دهند آنها نیز به کمک جن و ملک انجام داده اند.<sup>۷</sup>

1. همان ج ۲۴ ص ۱۲۳

2. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۳۸

3. محمد حسین نائیجی، همان، ج ۱ ص ۳۹۷

4. قصص ۷

5. محمد بن یعقوب کلینی، همان، ج ۲ ص ۵۴

6. حسن حسن زاده آملی، رساله لقاء الله ص ۱۷۷

7. داود قیصری، همان ج ۱ ص ۱۳۸

مثال این قسم در قرآن داستان حضرت مریم است که در آیه شریفه به آن اشاره رفته است: (کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا قال یا مریم انی لک هذا قالت هو من عند الله؛ هر وقت در محراب او بر او وارد می شد رزقی مخصوص نزد او می دید می پرسید: ای مریم این رزق از ناحیه چه کسی برایت آورده اند؟ می گفت این رزق از ناحیه خدا است)<sup>۱</sup> تفسیر شده که در تابستان میوه زمستانی و در زمستان میوه تابستانی می دیده است. تفاوت ساحر و کاهن در این است که کاهن بوسیله جن و ساحر بوسیله پارچه و طناب و امثال آن به مقصود خود می رسد.

### – مکاشفه شیطانی

مکاشفه‌ای که باعث خوف و ناراحتی شده، سریع الانتقال و به صورت حال و زود گذر باشد الهی نبوده، شیطانی است.<sup>۲</sup> خداوند در قرآن می فرماید: (و ان الشیاطین لیوحون الی اولیاءهم لیجادلوکم؛ دیو نهادان به دوستان خود القا می کنند تا با شما مجادله کنند)،<sup>۳</sup> که به معنای آن است که همه شبهات و مغالطه ها منشا شیطانی دارند. سپس قیصری به ملاکی که در لسان برخی آمده که اگر مکاشفه از سمت راست یا مقابل باشد در اکثر موارد ملکی است اشکال می کند و می نویسد شیطان از هر طرف توان ورود را دارد،<sup>۴</sup> و قرآن می فرماید: (ثم لآتینهم من بین ایدیهم و من خلفهم و عن ایمانهم و عن شمائلهم؛ آنگاه از جلو رو و از پشت سر و از طرف راست و چپ به آنان می تازم).<sup>۵</sup>

محی الدین وارد شیطانی را نیز به چند بخش تقسیم می کند و می نویسد:

«اعلم ان الشیاطین قسمان، قسم معنوی و قسم حسی، ثم القسم الحسی من ذلک علی قسمین:

شیطانی انسی و شیطانی جنی یقول الله عز و جل «شیاطین الانس و الجن؛

بدان که شیاطین بر دو قسم هستند: شیطان معنوی و شیطان حسی، و شیطان حسی نیز

خود به دو بخش انسی و جنی تقسیم می شود و خداوند می فرماید: (دشمنی نهادیم از

1. آل عمران ۳۷

2. همان، ج ۱ ص ۱۳۷ و محی الدین بن عربی، رسائل ابن عربی (رساله الانوار) ص ۱۲۶

3. انعام ۱۲۱

4. داود قیصری، همان، ج ۱ ص ۱۳۸

5. اعراف ۱۷



## دیو نهادان انس و جن»<sup>۱</sup>.

براستی این مطلب باعث نمی‌شود که شیطان بر انسان تسلط داشته باشد و از همه امور انسان با خبر بوده و بتواند در تمام آگاهی‌های انسان از جمله علم و معرفت او تاثیر گذار باشد و لذا بدهت برخی معارف و اختیار انسان تحت الشعاع قرار گیرد؟

پاسخ این است که اگر چه از جمله موارد بروز خلل و خطا در مکاشفات تلیسات و دخالت‌های شیطانی است، اما حوزه نفوذ شیطان فقط صدر انسان و نه بیشتر است لذا آیه شریفه می‌فرماید: «الذی یوسوس فی صدور الناس؛ که در سینه مردم وسوسه می‌کند»<sup>۲</sup>. به عبارت دیگر حداکثر قوه‌ای که شیطان توان نفوذ دارد قوه واهمه است اما شیطان به هیچ وجه آمریت یا توان نفوذ در قوای ما فوق مانند عقل را ندارد. افعال شیطان که خود انواعی مانند تزیین و تلبیس دارد (لأزینن لهم ما فی الأرض و لأغوینهم أجمعین؛ گفت: پروردگارا بخاطر اینکه اغوایم کردی هرآینه در زمین زینت می‌دهم در نظر آنان، و هر آینه همگی شان را اغواء می‌کنم)<sup>۳</sup> همه در این حوزه واقع می‌شود.

شاهد این مطلب هم دو امر است اولاً خداوند در همان آیه تصرف شیطان را منحصر به صدر و واهمه انسان می‌کند و ثانیاً از آنجا که شیطان صرفاً تجردی وهمی دارد، شیطان از جنس وهم و خیال است لذا کسی که به مرحله عقل و بالاتر رسید شیطان انسی و جنی راه ندارد.<sup>۴</sup> اما این قول صحیح به نظر نمی‌رسد زیرا که صدر در لسان قرآن اختصاص به قوه واهمه ندارد. لذا آیه شریفه «الم نشرح لک صدرک؛ آیا ما سینه تو را گشاده نساختم؟»<sup>۵</sup> به معنای قوه واهمه نیست. ثانیاً دلیل شما بر تجرد وهمی شیطان چیست؟ آیا عصیان و خطای شیطان نشان دهنده این امر است؟ اگر دلیل این باشد که انسان‌های عاقل غیر معصوم هم به چنین امری مبتلا هستند و این باعث نمی‌شود که عاقل محسوب نشوند.

1. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و المملکیة) ج ۱ ص ۳۵۴

2. ناس ۵

3. حجر ۳۹

4. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن) ج ۳ ص ۹۳

5. شرح ۱

شاید برای مثال بتوان به سخن حضرت علی در خطبه همام نسبت به کسی که به او اشکال نمود که «فانما نفت الشيطان على لسانك؛ شيطان بر زبان تو سخن گفت»<sup>۱</sup> اشاره نمود. زیرا نه تنها الهام به آن شخص متضمن معارف الهی نبود بلکه در مخالفت با خداوند و ولی او بوده و این میزانی است که حضرت علی گفتار او را شیطانی خطاب فرمود.

در هر صورت برای این قسم مثال های زیادی وجود دارد که می توان به داستان مشهوری تمسک نمود که عارفی گفت روزی در قبله هفت بار یا رب گفتم و جواب شنیدم بله بنده من، و هر هفت بار این صدا از شیطان بود.

البته صرف تجسم شیطان در مکاشفه باعث شیطانی بودن آن نیست. لذا مکاشفه مرحوم نخجوانی که شیطان را بالای کوه دید و شیطان برای نشان دادن عدم رحم و مروت خود او را تهدید به پائین انداختن نمود، مکاشفه ای شیطانی محسوب نمی شود.<sup>۲</sup>

### – مکاشفه نفسانی

مراد از مکاشفات نفسانی خطورات و حدیث نفس است. این نوع مکاشفات بنا بر این مبنا صحیح است که نفس به غیر از قابل بودن شان فاعلیت و خاطر سازی را داشته باشد. برآستی آیا علائم و نشانه هایی نیز برای مکاشفات فوق وجود دارد؟

علاوه بر تعریف فوق، قونوی برای تمایز میان واردات، نشانه هایی بیان نموده، می نویسد:

«در پی «اللقاء الهی» لذتی نهفته است که سراسر وجود انسان را می گیرد و گاهی باعث می شود که مکاشف مدت زیادی غذا نخورد، اما «اللقاء روحانی» غیر از اللقاء لذت اثر دیگری ندارد و اگر اثری دارد مال علم حاصل از آن یا اثر باقی از آن است و دو گونه است یا تنزیل قلبی و همراه با شدت و سختی و انحراف مزاج است مانند «نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين؛ و آنرا روح الامین نازل کرده، به قلب تو تا از بیم دهندگان باشی»<sup>۳</sup> و یا به صورت تمثل است که باعث سختی و انحراف مزاج

1. علامه مجلسی، همان ج ۶۴ ص ۳۱۷

2. سید محمد حسین حسینی طهرانی، همان ص ۷۲

3. شعراء ۱۹۳، ۱۹۴

نمی‌شود و اگر تاثیر بگذارد تاثیر کمی خواهد بود. وی در ادامه می‌نویسد: نباید به «القاء جنی» توجه کرد مگر کسی که موازین صحیح و فاسد را می‌شناسد یا تحت نظر عارف کاملی است که باید به استاد عرضه کند و اگر استاد تائید کرد آنرا به خاطر قول استاد و نه به خاطر القاء جنی بودنش می‌پذیرد و اگر استاد آن را رد نمود، سالک نیز آنرا رد می‌کند، و علامت القاء جنی این است که در پی آن شدت و قبض و حرارت حاصل می‌شود».<sup>۱</sup>

صدر المتالهین در بیان علائم خواطر می‌نویسد؛ اگر خواطر موافق علم و یقین یعنی محصول عقل بود ملکی، و اگر موافق هوای شهوت یعنی محصول واهمه بود، شیطانی هستند.<sup>۲</sup> اکنون نوبت به بررسی موارد فوق می‌رسد. برآستی در میان تقسیم‌های فوق و همچنین معیارهای تشخیص واردات کدامیک برتر هستند؟ به نظر میرسد ملاک‌های مصباح الانس بهتر از ملاک قیصری است زیرا بحث ما در اسم علیم و در مکاشفه است و به اسم قدیر مربوط نمی‌شود، و لذا گاهی علم و قدرت برای عارف یک چیز می‌شود ولی ربطی به بحث ما ندارد، لذا بهتر است وارد جنی داخل اقسام نباشد.

اما شیخ اشراق نیز در باره تمیز خواطر می‌نویسد: خاطر شیطانی در خصوص وهم مجرد و یا دعوت به عمل صالح برای ریا است. خاطر نفسانی خاطری است که از قوه نزوعیه و به شهوت غضب بکشاند. خاطر ملکی آن است که در مورد اصلاح قوه عملیه و تحصیل عدالت باشد. مراد از خاطر الهی نیز آنچه به کمال قوه نظری و تعرض آن به اشراق انوار لذیذ باشد است.<sup>۳</sup> صدرا نیز معتقد است که اینکه گفته شده که خاطری که به عبادت و طاعت دعوت می‌کند ملکی است و هر چه به ذنب دعوت می‌کند شیطانی است، همیشه درست نیست. زیرا خیلی اوقات قصد به عبادت از قصد معصیت بدتر است و در آن کید نفس و نفاق قلب و جاه نزد مردم می‌شود. بهترین کس در معرفت خواطر کسی است که نفس خود را بهتر بشناسد و در علوم حقه

1. محمد حسین نائجی، همان، ج ۱ ص ۳۸۷

2. صدر المتالهین شیرازی، مفاتیح الغیب، ص ۱۶۳

3. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج ۴ ص ۱۳۲

به همراه تقوا غور کند. اما اینکه در تمایز خواطر نفسانی و شیطانی گفته اند نفس وقتی به مراد خود رسید ساکت می شود ولی شیطان ساکت نمی شود و خواسته دیگری دارد. این گرچه حق است اما فایده ندارد. چون اجتناب از هر دو واجب است.<sup>۱</sup>

به نظر می رسد که حق با صدر المتالهین است، زیرا عملکرد و روش های شیطان چنان پیچیده است که براحتی قابل تشخیص نبوده، لذا بسیاری از بزرگان در فهم راه الهی از شیطانی دچار تردید می شوند.

حقیقت آن است که ممکن است در جامعیت و مانعیت تقسیم مکاشفات و واردات به چهار قسم تردید هایی وارد شود و برای مثال کسی در وجود وارد نفسانی تردید کند و معتقد شود: نفس صرفاً قابل و نه فاعل بوده؛ اینکه در قرآن آمده: (و نعلم ما توسوس به نفسه؛ با اینکه ما انسان را آفریدیم و می دانیم چه چیزهایی را دلش وسوسه می کند و ما از رگ گردن به او نزدیکتریم)<sup>۲</sup> ناظر به علت قریب است نه علت اصلی و گرنه در سوره ناس فاعل را شیطان می داند: (من شر الوسواس الخناس؛ از شر وسوسه گر نهانی).<sup>۳</sup> البته این سخن درست به نظر نمی رسد زیرا خاطر نفسانی خاطری است که ناشی از حظوظ نفسانی و لذات جسمانی است<sup>۴</sup> و وجود محرک های درونی و آمریت آنها و تاثیر آنها در سایر قوا غیر قابل انکار است. ثانیاً وسوسه شیطان منافاتی با وسوسه نفس ندارد. در حقیقت انسان دو فاعل برای وسوسه دارد: شیطان و نفس. به عبارت دیگر اگر این شیطان است که انسان را فریب می دهد آن چیزی که شیطان را فریب داد هوای نفس او بود و لذا هوای نفس و خواطر نفس در انسان نیز مانند شیطان وجود دارد.

همچنین ممکن است کسی معتقد شود که وارد جنی صحیح نمی باشد زیرا جن فقط قدرت می دهد ولی واردی ندارد. این مطلب نیز صحیح به نظر نمی رسد زیرا اگر بر طبق آیه شریفه

---

1. صدر المتالهین شیرازی، همان، ص ۱۶۰

2. ق ۱۶

3. ناس ۴

4. سید جلال الدین آشتیانی، همان ص ۱۰۵

«شیاطین الانس و الجن؛ دیو نهادان انس و جن»<sup>۱</sup> و همچنین «ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم؛ دیو نهادان به دوستان خود القا می‌کنند تا با شما مجادله کنند»<sup>۲</sup> پذیرفته شد که شیاطین دارای وارداتی هستند، لا جرم باید بپذیرفت که جن‌ها هم فاعل برخی از واردات هستند. بنابر این از این آیات دو نکته مستفاد می‌شود. اول اینکه جن هم وارداتی دارد. دوم اینکه انسان هم می‌تواند وارداتی در مخاطب خود داشته باشد هر چند هیچ کدام از بزرگان عرفان به این قسم اشاره ننموده‌اند. انسانها می‌توانند در افکار و عقائد یکدیگر چه به نحو مثبت و چه به نحو منفی اثر گذار باشند. زیرا ممکن است خطورات فکر، توسط انسانی دیگر صورت بگیرد، و یا اینکه استاد سلوک خاطری را به قلب ما بیاندازد، و همچنین پیش زمینه‌ها و اندوخته‌های ذهنی و شرایط جامعه و فرهنگ باعث فکری جدید شود، بنابراین به نظر می‌رسد این تقسیم حصری نباشد. شاید به توان از توسعه خواطر شیطانی در کلام ذیل این نکته را اصطیاد نمود:

«اعلم ان الشیاطین قسمان... شیطانی انسی و شیطانی جنی؛

بدان که شیطان بر دو قسم... انسی و جنی تقسیم می‌شود»<sup>۳</sup>.

و لذا حصر مشهور واردات در اقسام مذکور صحیح به نظر نمی‌رسد.

براستی متعلق خواطر مذکور چگونه است؟ متعلق خاطر شیطانی عمدتاً حرام و مکروه است، به طوری که برای عوام از نوع انجام حرام و ترک واجب، و برای خواص از نوع ترک مستحب و عمل به مکروه است. اما این روش یکنواخت نیست و حسب حال افراد متغیر است به گونه‌ای که گاهی شیطان مبتدیان را امر به مباح و عارفین را به وسیله واجبات فریب می‌دهد به این معنا که او را با عمل به واجب از واجب‌ا هم یا واجب مورد تاکید شرع دور می‌سازد. اما عمدتاً خاطر حرام و مکروه، شیطانی و خاطر مباح، نفسانی و خاطر واجب، ملکی است و اگر خاطر مستحبی صورت گرفت ممکن است شیطانی باشد. اما متعلق خاطر ربانی از سنخ طاعت

1. انعام ۱۱۲

2. انعام ۱۲۱

3. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة (فی اسرار المالکیة و الملکیة)، ج ۱ ص ۳۵۴

نیست بلکه از سنخ معارف و علوم است.<sup>۱</sup>

راه رهایی از خواطر منفی از منظر ابن عربی آن است که اگر خاطر واجب بود انجام، اگر حرام بود ترک، و اگر مباح بود انسان مخیر است و لکن اگر عمل کردی به این نیت باشد که شارع مباح کرده و گرنه عمل نمی‌کردم تا ماجور باشد، و اگر مستحب بود ممکن است شیطانی باشد و لذا به خاطر اول عمل می‌شود ولی اگر به ذهنت خطور کرد که مستحبی را به خاطر مستحب دیگر ترک کند، باید هر دو را انجام دهد تا شیطان خوار شود.<sup>۲</sup>

صدر المتألهین معتقد است که بهتر است گفته شود که با نور عمل به احکام چون صلاه و زکات و صوم هوای نفس ضعیف می‌شود و با نور معارف شیطان ضعیف می‌شود، در حقیقت اولی با جوع و دومی با برهان ساکت می‌شود.<sup>۳</sup>

آیا چهار قسم خواطر در تقسیم مشهور، با برخی کلمات عرفا از جمله اینکه همه مکاشفات از مشکلات نبوه خاتم است ناسازگار نیست؟ پاسخ به این سوال از مباحث حجیت ذاتی مشخص می‌شود. به این بیان که نمی‌توان این جملات را به صورت مطلق پذیرفت و آن‌ها را حمل بر معنای ظاهری آنها نمود. پاسخ دوم این است که وارد شیطانی نیز به یک معنا آزمایش و امتحانی از سوی خداست. پاسخ سوم که به نظر دقیق تر می‌رسد این است که واردات نسبی هستند و بر حسب مکاشف متمایز می‌شوند. به این معنا که یک وارد می‌تواند برای یک مکاشف که دارای نفس قوی است ملکی و برای دیگری که نفس ضعیفی دارد شیطانی باشد.

شاهد دیگر بر اینکه از منظر ابن عربی واردات اموری نسبی بوده، نمی‌توان به صورت مطلق به آنها نگرست، مورد ذیل است:

«الامزجة مختلفة و النفوس تابعة للمزاج، و النفوس هي القابلة للواردات، و الواردات ترد

بالاحوال، فمن المحال ان يعم حال واحد بل لكل وارد حال يخصه، و لهذا عين ما يسكر الواحد

يصحى الآخر؛

1. محمد حسین نائیجی، همان، ج ۱ ص ۳۸۷

2. محی الدین ابن عربی، همان ج ۱ ص ۳۵۶

3. صدر المتألهین شیرازی، همان، ص ۱۶۰

مزاج‌ها متفاوت و نفس‌ها تابع مزاج بوده، این نفوس هستند که محل واردات هستند و واردات بر اساس حالات وارد می‌شوند، بنابراین محال است که واردات حالت واحدی را شامل شوند بلکه هر واردی حالت خاصی دارد، و لذا همان واردی که برای سالکی باعث سکر می‌شود برای دیگری باعث صحو می‌شود.<sup>۱</sup>

نکته دیگری که باید پاسخ داده شود این است که آیا می‌توان تقسیمات فوق در منشا مکاشفه را به عالم بیداری نیز سرایت داد؟ پاسخ در کلام قیصری مثبت است. همانگونه که صورتی که در خواب دیده می‌شود تقسیم به شیطانی و اضغاث احلام و غیره می‌شود همینطور صورتی که در بیداری دیده می‌شود نیز گاهی حقیقی و برخی خیالی صرف و برخی به صورت مخلوطی از حق و باطل است.<sup>۲</sup>

سوال دیگری که مطرح است این است که رابطه مکاشفه و خواطر چیست؟ آیا موازین خواطر در بحث مکاشفه نیز قابل استفاده بوده، قابل تعمیم است؟ به عبارت دیگر چرا احکام خواطر به بحث مکاشفه سرایت داده می‌شوند؟

پاسخ این است که بنا بر تعریف‌های ارائه شده باید گفت که گرچه در بادی نظر بین این دو رابطه عموم خصوص من وجه برقرار است اما دقت نظر نشان می‌دهد که رابطه آنها عموم خصوص مطلق است و مکاشفه اخص از خواطر است. زیرا هر چه به قلب انسان خطور کند لزوماً مکاشفه نیست ولی هر مکاشفه‌ای در قلب انسان به معنای اعم آن رخ می‌دهد. شاهد این مطلب هم این است که عرفا در کتب خود این بحث را معیاری برای مکاشفات نیز مطرح نموده‌اند.

اما چرا محققین صراحتاً به این نکته اشاره نمودند و موازین را در یکدیگر سرایت داده‌اند؟ پاسخ روشن است زیرا اولاً حتی در صورتی که رابطه این دو من وجه باشد ابن عربی به صراحت جملاتی در میزان بودن شریعت در مکاشفه دارد که حکم آن را روشن نموده است. ثانیاً حجیت عقل و میزان بودن آن نیز ذاتی است و نیاز به بیان نداشته است. بنابراین به راحتی می‌توان موازین را به صورت عام بیان نمود. این مطلب وقتی واضح تر می‌شود که خطورات را اعم از

---

1. محی الدین ابن عربی، همان ج ۴ ص ۴۱۴

2. داود قیصری همان، ج ۱ ص ۱۲۳

مکاشفه بدانیم و هر مکاشفه ای را نوعی خاطر قلبی بدانیم.

اگر دو خاطر با یکدیگر هم عرض باشند و هر دو مطابق با شریعت باشند چه باید نمود؟ صدر المتالهینم پاسخ می‌دهد که اگر مساوی بودند هر کدام که اقرب به مخالفت نفس بود همان را باید اخذ کرد. چون هوای نفسانی غالباً اعوجاج دارد.<sup>۱</sup>

نکته مهمی که باید به آن اشاره نمود این است که برخی امور می‌تواند ما را در کسب خطورات ملکی و رحمانی یاری کند. «زمان» از اموری است که می‌تواند در خاطر تاثیر گذار باشد. زمان سحر مثلا برای جذب ملک و خاطر ملکی مناسب است. برخی «مکان‌ها» مانند مسجد و حرم ائمه هم جذب ملک بیشتری می‌کند. مجالست استاد سلوک یا علماء دین و خواندن قرآن نقش موثری در جذب ملک و خطورات ملکی دارد. لذا گرفتن ذکر از زبان استاد سلوک مهم است. همین مطلب در مورد خطورات شیطانی نیز صادق است. خانه ای که در آن شراب و آلات قمار باشد جذب شیطان می‌کند. مجالست با کفار و یهود و منافقین نیز چنین است.

« و من یکن الشیطان له قرینا فساء قرینا؛

و معلوم است کسی که قرینش شیطان باشد، چه بد قرینی دارد.»<sup>۲</sup>

در حقیقت راه حل مشکلات ناشی از منشاء، به کار بردن موازینی است که بیشتر از آن‌ها سخن به میان آمد. استعمال موازین مزبور می‌تواند صحت مکاشفه را تضمین نموده و باعث اطمینان گردند.

## جمع بندی مطالب

در این فصل ابتدا به نقش عوامل پیشین در مکاشفه پرداختیم و گفتیم که این عوامل را می‌توان به پیش ساختارها و پیش زمینه های معرفتی و غیر معرفتی تقسیم نمود، که از دو جنبه مثبت و منفی قابل بررسی هستند. سپس برای رهایی از عوامل منفی به راه های مختلفی چون، ذکر گفتن، نگاه به اجسام، سکوت، و تعلیق اشاره نمودیم.

1. صدر المتالهین شیرازی، همان، ص ۱۶۱

2. نساء ۳۸



در بخش بعد به بیان معیارهای راستی آزمایی مکاشفات اشاره نمودیم و گفتیم که بهترین معیارها عقل، شرع، و استاد هستند و سایر معیارهای ادعایی حداکثر به عنوان موید و شاهد قابل استفاده هستند.

سپس به بیان توجیه اختلافات عرفا پرداختیم و آنها را از سه جهت مکاشف، مکاشفه، و بیان توجیه نمودیم که اهم مصادیق آن نارسایی گزارش، تفاوت در مراتب مکاشف و متعلق مکاشفه، شطحیات و مدعیان دروغین هستند.

در نهایت به بررسی موارد آسیب پذیری مکاشفات پرداختیم و آن‌ها در چهار بخش آسیب از ناحیه مکاشف، مخاطب، زبان، معارف و منشا تقسیم نمودیم و بیان نمودیم که این مواضع در کلام محققین به صورت پراکنده وجود داشته و هر کدام صرفاً به برخی از این موازین اشاره نموده اند. مهمترین آسیب‌ها منظر ابن عربی از ناحیه تعبیر و همچنین منشا مکاشفه می‌باشد. در این میان آسیب از ناحیه مکاشف و معارف به عنوان آسیب‌های اصلی، و آسیب از ناحیه مخاطب و زبان به عنوان آسیب فرعی نام برده شد، و برای رفع انواع آسیب‌ها راه‌هایی مطرح گردید.

# جمع بندی و نتیجه گیری

پس از بررسی فصول گذشته و بررسی آراء و اندیشه ها و استدلالهای مختلف، مطالب فوق را می توان در چند محور دسته بندی نمود:

## أ. معرفت بخشی عرفان

در این رساله به این نکته پرداخته شد که هر چند امکان معرفت نزد عرفای اسلامی مفروغ عنه و مسلم تلقی می شود، با این وجود تواتر در وجود مکاشفات عرفانی در میان مسلمان و سایر ملل جهان که حاوی عناصر مشترکی از معارف عرفانی است این مطلب را به وضوح تأیید می کند. علاوه بر این باید گفت بنا بر دلایل سابق الذکر، وجود هسته معرفتی در مکاشفات عرفانی قابل تردید نیست. بنابر این در عین اینکه عرفای اسلامی وجود احساسات و عواطف خاصی را در حول این مرکز انکار نمی کنند ولی هسته اصلی این مکاشفات به یقین معرفتی است.

معرفت های حاصل در عرفان نیز طیف گسترده ای را شامل می شود و از شناخت خدا به مثابه حقیقت لا یتناهی تا تجلیات او به عنوان شوون ذات الهی ادامه می یابد. مهمترین سوالی که در عرفان به آن پاسخ داده می شود این است که توحید چیست و موحد کیست؟ اما معرفت های دیگری مانند: شناخت انسان، عوالم وجودی، ادراک باطن متون دینی، باطن هستی از جمله معارفی است که در مکاشفات تحصیل می شوند.

احساسات حاصل در عرفان طیف گسترده ای را شامل می شود و حالت خوف، رجا، هیبت، خشیت، سکر برخی از این حالات را تشکیل می دهد. البته باید دانست که انواع دیگری از احساسات نیز در گزارش های عرفای هندی موجود است که بیشتر به خاطر تجربه وحدت وجود نامتعیین حاصل شده است.

## ب. حجیت مکاشفه

در بحث حجیت مکاشفه به این نکته پرداخته شد که آیا می‌توان در زمینه حجیت مکاشفه اصل و قاعده ای تاسیس نمود و یا اینکه حجیت آن تابع اسباب و شرایط است و نمی‌توان قاعده ای کلی در آن ایجاد نمود. به عبارت دیگر آیا اصلی وجود دارد که در موارد عدم دسترسی یا سکوت موازین مذکور بتوان در مورد مکاشفه قضاوت نمود؟ بدیهی است که اصل مذکور در زمانی مورد استفاده است که حجیت مکاشفه ای ذاتی نبوده، بلکه حجیت غیری و نیازمند میزان و معیاری برای حجیت باشد و موازین نیز پاسخگوی سنجش آن نباشند. محققین در این باره اختلاف دارند به طوری که برخی در دیدگاهی که شاید بتوان آن را حداکثری خواند می‌نویسند:

«به هر ترتیب عرفا و فلاسفه اسلامی معتقدند که راه شهودی مانند راه عقلانی فی نفسه حجیت و اعتبار دارد و در صورت نبودن قرینه های قوی بر خلاف اصل اولی درباره شهود های عرفانی صحت آنها در نشان دادن واقع و نفس الامر است. سر حجیت و عصمت شهود طهارت معنوی انسان است.»<sup>۱</sup>

در باب حجیت ذاتی به دو دیدگاه اشاره نمودیم؛ دیدگاه نخست گرچه حجیت اصل مکاشفات را می‌پذیرفت اما در حجیت آن میان مقام ثبوت و اثبات تمایز می‌گذارد و در مقام اثبات تنها مکاشفه معصومین را حجت می‌دانست. اما دیدگاه دوم که به نظر صحیح تر می‌آمد، معتقد بود که ادله حجیت اصل مکاشفات متکفل حجیت ذاتی تمام مکاشفات نیز می‌گردند. در حقیقت تمایز میان مقام ثبوت و اثبات صحیح نبوده و همه مکاشفات مانند تمام مدرکات قوه عاقله حجت است. اما این مطلب منافی با آن نیست که همه مکاشفات برای جلوگیری از آسیب ها با موازین سنجیده شوند. بنا براین میان مکاشفه معصومین و غیر معصومین از این جهت تمایزی وجود ندارد و همه نیازمند معیار هستند و همین امر سرّ تمایز میان قول و مکاشفه معصوم است.

در ادامه به این نتیجه رسیدیم که حق این است که مکاشفات را در سه دسته طولی حجیت ذاتی، غیری، باطل می‌توان قرار داد. گرچه همه مکاشفات در مقام ذات حجت هستند لکن عرضه آنها بر موازین سنجش لازم است و از این جهت غیری محسوب می‌شوند. دسته سوم مکاشفاتی

---

<sup>۱</sup> . سید یدالله یزدان پناه، مبانی و اصول عرفان نظری ص ۱۱۹

هستند که بعد از سنجش با موازین معلوم می شود که به صورت مطلق حجت نیستند و باطل محسوب می شوند، گر چه عدم حجیت آنها به نحوی قابل توجیه است.

### **ج. معیارهای مکاشفه**

برای سنجش مکاشفه با درجه حجیت گیری به موازینی احتیاج است که در مرحله اول عقل قرار دارد. هر چند این میزان در کلام قدما مشهود نیست و با بد بینی به آن نگاه می کردند. شریعت در مرحله دوم، به عنوان میزان محسوب می شود و دایره شمول آن بسیار گسترده تر از عقل است. در کتب قدما مانند محی الدین بیشترین تاکید بر میزان بودن شریعت است. در مرحله سوم از میزان بودن استاد یاد کردیم و گفتیم برخی آن را تنها میزان قابل اعتماد تلقی می کردند، زیرا به عنوان رئیس العقلاء و قرآن ناطق محسوب می شود. هر چند در زمان غیبت معصوم با کمبودهایی مواجه هستیم. به مرور زمان موارد دیگری از معیار به معیارهای سنتی اضافه می شود که اهم آنها، عقل، قرائن اطمینان بخش، نفس مباحث عرفانی است. اما به نظر می رسد که امور فوق صرفا در حد موبد و شاهد هستند و نمی توانند به عنوان معیار مستقل لحاظ شوند.

### **د. آسیب های مکاشفه**

گفتیم مکاشفات اقسام مختلفی داشته، هر کدام احکام خاص خود را دارند. برخی رابطه تباینی دارند یعنی حق و باطل مخلوط شده اند. و برخی تشکیکی هستند یا طولی یا عرضی و ناشی از شدت و ضعف است. هر چند در کشف تباینی بیشتر نیازمند میزان هستیم، اما در مکاشفات تشکیکی نیز برای سالکان مبتدی به میزان نیاز مبرم است تا گمان نکنند که مکاشفات اولیه آنها تمام حقیقت را در بر دارد و دچار خطا گردند. در این بحث به ذکر دسته بندی جدیدی دست زدیم که قابل تامل است. در این تقسیم بندی آسیب ها در چهار محور قابل ارزیابی بودند که در ذیل مکاشف، مخاطب، ابزار، معارف دسته بندی می شوند. بیشترین طیف آسیب ها از منظر ابن عربی در ناحیه تفسیر و در مرحله ای متاخر از مکاشفه صورت می گیرد، هر چند آسیب های از ناحیه منشا نیز از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

با بررسی مطالب فوق و اعتقاد به هسته معرفتی مکاشفات، می‌توان با صراحت و قاطعیت حجیت مکاشفات را ثابت نمود. مکاشفات دارای سه ارزش، حجیت ذاتی و مطلق، حجیت مشروط و غیره، و باطل و غیر حجت است که، دسته حجیت مشروط و غیره غالب مکاشفات را شامل می‌شود.

برای ارزیابی مکاشفات غیره معیارهای مختلفی وجود دارد که عقل و شرع و استاد به عنوان اهم این موارد نام برده می‌شود و سایر موازین صرفاً به عنوان موید محسوب می‌شود. مهمترین خطاهای در مکاشفه نیز از لحاظ منشا و از لحاظ تعبیر و تفسیر است.

## فهرست منابع و مآخذ

### (أ) منابع فارسی

۱. ابن عربی، محی الدین، مجموعه رسائل ابن عربی (حجاب هستی، درخت هستی)، ترجمه و شرح دکتر گل بابا سعیدی، انتشارات سعیدی، چاپ دوم، تهران ۱۳۸۱
۲. استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات سروش، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۸۸
۳. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰
۴. بهاری همدانی، محمد باقر، تذکره المتقین، انتشارات نهایندی، چاپ چهارم، قم، ۱۳۷۸
۵. پالمر، ریچارد ا. علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، نشر هرمس، چاپ دوم، تهران ۱۳۸۲
۶. تایشمن، جنی، گراهام وایت، فلسفه اروپایی در عصر نو، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، نشر مرکز، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹
۷. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۳ (وحی و نبوت در قرآن)، نشر اسراء قم ۱۳۸۵
۸. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم (بخش معرفت شناسی)، نشر اسراء، ۱۳۸۴
۹. جوادی آملی، عبدالله، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، نشر اسراء، قم، ۱۳۷۸
۱۰. چیتیک، ویلیام، عوالم خیال ابن عربی و مساله کثرت، مترجم سید محمود یوسف ثانی، نشر

پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی ۱۳۸۳

۱۱. حسن زاده آملی، حسن، انسان در عرف عرفان، انتشارات سروش، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۹
۱۲. حسن زاده آملی، حسن، ترجمه رساله لقاءالله، ترجمه ابراهیم احمدیان، انتشارات قیام، قم، ۱۳۷۵
۱۳. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم، در شرح فصوص الحکم، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تهران، ۱۳۷۸
۱۴. حسین زاده، محمد، معرفت بشری زیر ساخت ها (کاوشی در ژرفای معرفت شناسی)، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۸
۱۵. حسین زاده، محمد، منابع معرفت (کاوشی در ژرفای معرفت شناسی)، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۶
۱۶. حسین زاده، محمد، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۰
۱۷. حسین زاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۵
۱۸. حسینی طهرانی، سید محمد حسین، رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب، انتشارات علامه طباطبایی، چاپ دوازدهم، مشهد، ۱۴۲۴
۱۹. خوارزمی، حسین، شرح فصوص الحکم، نشر دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹
۲۰. دیویس کارولین فرانکس، ارزش معرفت شناختی تجربه دینی، ترجمه علی شیروانی، حسینعلی شیدان شید، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، قم، ۱۳۹۱
۲۱. شیروانی، علی، مبانی نظری تجربه دینی (مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف اتو) نشر بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱
۲۲. شیروانی، علی، تعلیقاتی بر ارزش معرفت شناختی تجربه دینی، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۱
۲۳. شیروانی، علی، دین عرفانی و عرفان دینی، نشر دار الفکر، بی تا
۲۴. فعالی، محمد تقی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی،



چاپ سوم، قم، ۱۳۸۷

۲۵. کرین، هانری، **تخلق خلاق در عرفان ابن عربی**، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات جامی، ۱۳۸۴
۲۶. مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایسنباخ، دیوید بازینجر، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۹
۲۷. نائیجی، محمدحسین، **ترجمه و شرح مصباح الانس**، نشر آیت اشراق، چاپ اول، قم، ۱۳۸۸
۲۸. نراقی، احمد، **رساله دین شناخت**، نشر طرح نو، تهران، ۱۳۸۸
۲۹. یثربی، سید یحیی، **عرفان نظری (تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف)**، نشر بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۲
۳۰. یزدان پناه، سید یدالله، **مبانی و اصول عرفان نظری**، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۸

## ب) منابع عربی

۳۱. ابن سینا، شیخ الرئيس، **المباحثات**، انتشارات بیدار، قم، چاپ اول، ۱۳۷۱
۳۲. ابن عربی، محی الدین محمد بن علی، **رسائل ابن عربی**، نشر دار الکتب العلمیه، بیروت لبنان، ۱۴۲۱هـ.ق
۳۳. ابن عربی، محی الدین، **الفتوحات المکیه (فی اسرار المالکیه و الملکیه)**، 4جلدی، دار احیاء التراث العربی، بیروت لبنان، بی تا
۳۴. ابن عربی، محی الدین، **انشاء الدوائر**، چاپ لیدن، ۱۳۳۶هـ.ق
۳۵. أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشیبانی، **مسند احمد**، نشر موقع وزارت الأوقاف المصریة
۳۶. احسانی ابن جمهور، **عوالی اللالی**، انتشارات سید الشهداء، قم، ۱۴۰۵هـ.ق
۳۷. آملی، سید حیدر، **جامع الاسرار و منبع الانوار**، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸
۳۸. البخاری، محمد بن اسماعیل، **صحیح البخاری**، نشر دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۲
۳۹. التکره، صائن الدین علی بن محمد، **تمهید القواعد**، حواشی محمد رضا قمشه ای و میرزا

محمود قمی، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، ۱۳۶۰

۴۰. ترکه، صائن الدین علی بن محمد، تمهید القواعد (حواشی آقا محمد رضا قمشه ای و میرزا محمود قمی)، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، ۱۳۶۰

۴۱. التهاونی، محمد علی، کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶

۴۲. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵

۴۳. شعرانی، ابی المواهب عبد الوهاب بن احمد، البواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر، نشر دار الکتب العلمیه، بیروت لبنان، ۱۴۲۸ه.ق

۴۴. شهرزوری، شمس الدین محمد، شرح حکمه الاشراق، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۰

۴۵. شیرازی صدر المتالهین، کسر الاصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحیح دکتر جهانگیری، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱

۴۶. شیرازی، صدر الدین محمد، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴

۴۷. شیرازی، صدر الدین محمد، ایقاظ النائمین، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، با مقدمه و تصحیح دکتر محسن مویدی، بی جا، بی تا.

۴۸. شیرازی، صدر الدین محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت لبنان، ۱۴۲۳ه.ق

۴۹. شیرازی، صدر الدین محمد، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، ناشر موسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳

۵۰. شیرازی، صدر الدین محمد، الشواهد الربوبیه، نشر بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶

۵۱. شیرازی، صدر المتالهین، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۱

۵۲. صلیبا، جمیل، المعجم الفلسفی، نشر الشركه العالمیه للکتاب، بیروت، ۱۴۱۴

۵۳. طباطبایی، محمد حسین، الرسائل التوحیدیه، موسسه النعمان، بیروت، ۱۴۱۹ه.ق

۵۴. الطبرانی، أبو القاسم سلیمان بن أحمد الطبرانی، المعجم الأوسط، تحقیق: طارق بن عوض الله

- بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥
٥٥. طوسی، الخواجه نصیر الدین، شرح الاشارات و التنبیہات مع المحاکمات، نشر البلاغہ، قم، ١٣٧٥
٥٦. غزالی، ابو حامد محمد، احیاء علوم الدین، ناشر دار الکتب العربی بیروت لبنان، بی تا
٥٧. غزالی، ابو حامد، المقصد الاسنی فی شرح اسماء الحسنی، تعلیقہ محمود بیجو، نشر الصباح، دمشق، چاپ اول، ١٤٢٠
٥٨. فخر الدین الرازی، محمد بن عمر، منطق الملخص، ناشر دانشگاه امام صادق ع، تهران ١٣٨١
٥٩. فرغانی، سعید الدین سعید، مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)، مقدمه و تعلیقات استاد سید جلال الدین آشتیانی، نشر دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ١٣٧٩
٦٠. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس (شرح مفاتیح الغیب)، تصحیح محمد خواجهی، انتشارات مولی، تهران، چاپ اول، ١٣٧٤
٦١. قونوی، صدر الدین، الفکوک، تصحیح محمد خواجهی، انتشارات مولی، تهران، ١٣٧١
٦٢. قونوی، صدر الدین، النفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجهی، انتشارات مولی، تهران، ١٣٧٥
٦٣. قیصری رومی، محمد بن داود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٧٥
٦٤. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، بوستان کتاب، قم، ١٣٨٢
٦٥. کاشانی، عبد الرزاق، شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم، چاپ چهارم ١٣٧٠،
٦٦. کاشانی، کمال الدین عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفیه، انتشارات بیدار، ١٣٧٠ هـ
٦٧. کاشانی، کمال الدین عبد الرزاق، شرح منازل السائرین، انتشارات بیدار، چاپ دوم، قم، ١٣٨١
٦٨. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، انتشارات دار الکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، تهران، ١٣٦٣
٦٩. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، موسسه الوفاء، بیروت لبنان، چاپ دوم، ١٤٠٣
٧٠. مصطفوی حسن، التحقيق فی کلمات قرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ١٣٦٠
٧١. مظفر، محمد رضا، المنطق، ناشر دار التعارف بیروت لبنان، ١٤٠٠هـ

۷۲. نائل جیوری، نطله احمد، **خصائص التجربة الصوفیة**، ناشر باب الحکمة، بغداد ۲۰۰۱
۷۳. هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله، **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة**، مترجم حسن حسن زاده آملی، محقق ابراهیم میانجی، ناشر مکتبه الاسلامیة، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ ه ق

## ج) مقالات

۷۴. امینی نژاد، علی، **سنجه‌ها و میزان های عرفان اسلامی، فصلنامه تخصصی معارف عقلی**، پیش شماره ۳، زمستان ۱۳۸۴
۷۵. انزلی، عطاء الله، **عرفان و رویکرد معرفت شناختی نوین، فصلنامه تخصصی معارف عقلی**، پیش شماره ۳، زمستان ۱۳۸۴
۷۶. بابایی، مهدی، **عناصر و مولفه‌های عرفان عملی، فصلنامه تخصصی معارف عقلی**، ش ۸ زمستان ۱۳۸۶
۷۷. بابایی، مهدی، **عناصر و مولفه‌های عرفان نظری، فصلنامه تخصصی معارف عقلی**، ش ۴ زمستان ۱۳۸۵
۷۸. شیروانی، علی، **راه‌های راستی‌آزمایی در مکاشفات عرفانی، فصلنامه اسراء، سال سوم، ش اول، پائیز ۱۳۸۹**
۷۹. شیروانی، علی، **روش شناسی رفع تعارض میان مکاشفات عرفانی، فصلنامه علمی پژوهشی روش شناسی علوم انسانی**، ش ۶۷، تابستان ۱۳۹۰
۸۰. غروی، حسن، **معرفت بخشی تجربه دینی، نشریه علمی دانشجویی دانش پژوهان**، ش ۱۸ و ۱۹. زمستان ۱۳۸۸
۸۱. فنائی اشکوری، محمد، **فلسفه عرفان عملی، فصلنامه اسراء، سال چهارم، ش اول، پائیز ۱۳۹۰**
۸۲. فنائی اشکوری، محمد، **فلسفه عرفان نظری، فصلنامه اسراء، سال سوم، پنجم ۵، پائیز ۱۳۸۹**
۸۳. گرجیان، محمد مهدی، **فلسفه پژوهشی در فلسفه عرفان، فصلنامه علمی پژوهشی قبسات**، ش ۵۴، زمستان ۱۳۸۸
۸۴. یزدان پناه، ید الله، **نسبت دین عرفان و فلسفه، فصلنامه تخصصی معارف عقلی**، پیش شماره ۳، زمستان ۱۳۸۴

## ***Abstract***

This dissertation, deals with Ibn Arabi's views about evidential force of Mystical Revelation. Is the Mystical Revelation Epistemological evidential force, in view of ibn Arabi? Our answer to this question is affirmative, but not absolute, the worth of this is different in kinds of position. Mystical Revelation is divided in Essential worth, conditional worth and devoid of any worth.

This dissertation is organized in chapters. The first chapter is an introduction and deals with generalities. The second chapter deals with place of Mystical Revelation between presential and representative knowledge. The third chapter deals with correspondence of contiguous and discontiguous imaginal worlds role in Mystical Revelations true and Ibn Arabi's view about Mystical Revelation Epistemological evidential force. The fourth chapter deals with standards of measurement of Mystical Revelations, truth and this pathologies. The fifth chapter is total consequent of this dissertation.



*Baqer-Al Olum university*  
*Faculty: Islamic Sciences, Philosophy and Theology*

*Dissertation for degree of P.H.D in*  
*Teaching the Islamic philosophy*

*Title*

*Epistemological Evidential force of*  
*Mystical Revelation,*  
*in view of Ibn Arabi*

**Supervisor**

**Mohammad-mehdi Gorjian**

**Advisers**

**Hasan Ramezani and Ali shir vani**

**By**

**Hasan Gharavi**

1392