



دانشگاه قم

دانشکده الهیات

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی

عنوان:

ماهیت و اقسام کشف و شهود

از دیدگاه ملاصدرا رحمته و ابن عربی رحمته

استاد راهنما:

دکتر مهدیه السادات مستقیمی

نگارنده:

زهرا سادات مینایی الهیارلو

زمستان ۱۳۹۲

این اثر را پیشکش می‌کنم به او که ...

از منظر نگاه خدا دنیا را نظاره می‌کرد.

خداواره بود، متصف به صفات خدا، اما خدا نبود.

او که باید می‌آمد، هر چند عذاب زیستش را در چاه فریاد کند.

باید می‌آمد و از خانه خدای آمد تا کافرانی که از پیامبر، خدایی در زمین می‌خواستند ببینند که تخلص

نمی‌توانند کرد.

به مولای مظلومم، باب شهر علم، امیرالمؤمنین علیه السلام

و آنگاه به ...

ملا محمد

صدر متأسلین

حمد و سپاس بی کران، خداوندی را که ما را از عدم رها کرد و چشمان را به جهان هستی گشود، تا وجودش را در آفاق و انفس کشف کنیم.

بر خود لازم می دانم از تمامی اساتید بزرگوار که در طول سالیان گذشته مراد تحصیل علم و معرفت یاری نموده اند، تقدیر و تشکر کنم.

به ویژه از استاد گرامی و بزرگوار خانم دکتر مهدیه سادات مستقیمی که راهنمایی اینجانب را در انجام تحقیق، پژوهش و نگارش این پایان نامه تسهیل نموده اند، نهایت تشکر و سپاس گزار می رادارم.

و سپاس از پدر و مادر مهربانم که سایه ی پربرکت و وجودشان امیدی فروزان در زندگی من است.

چکیده

کشف و شهود به عنوان ساحتی ورای طور عقل، یکی از منابع مهم معرفت است و از مسائلی است که هم در حکمت صدرایی و هم در عرفان ابن عربی، بر اساس مبانی هستی‌شناسی و تحلیل‌های علم‌النفسی از ابعاد مختلف، مورد توجه قرار گرفته است. به دلیل اهمیت این مسئله و خلأ محسوس پژوهشی در زمینه وجود یک تحقیق جامع و تطبیقی پیرامون این موضوع، با سبکی نوین، سعی در کشف، استخراج و ارائه منسجم آرای پراکنده این دو اندیشمند، با استفاده از شیوه کتابخانه‌ای و روش توصیفی، تطبیقی و تحلیلی، شده است. در این پژوهش، نخست به شناسایی حقیقت کشف و شهود و شاخصه‌های آن از دیدگاه این دو اندیشمند پرداخته و سپس اقسام کشف و شهود، نظیر کشف صوری و معنوی و مکاشفات متناظر با مراتب نفس، بررسی گشته و آنگاه گزارشی از معیارهای صدق و سنجش کشف و شهود نظیر عقل و کشف معصوم ارائه شده است. از نتایج پژوهش، این است که می‌تواند با تبیین جایگاه رفیع کشف و شهود و تحلیل واقعیت معرفت‌زای آن، ساحت‌های جدیدی در معرفت‌شناسی گشوده و در بررسی تطبیقی بین حکمت متعالیه و عرفان، دیدگاه‌های قریب‌الافق مهمی را در این مسأله نشان داده و ابعاد آن را به صورتی روشن ارائه دهد.

کلید واژه: کشف، شهود، معیار صدق، معرفت عرفانی، علم حضوری.

فهرست مطالب

۱	مقدمه
۱	۱. تعریف مسأله
۱	۲. سوالات اصلی تحقیق
۲	۳. سوالات فرعی تحقیق
۲	۴. فرضیه ها
۲	۵. ضرورت انجام تحقیق
۲	۶. هدف ها و کاربردهای مورد انتظار از انجام تحقیق
۲	۷. روش تحقیق
۳	۸. پیشینه تحقیق

فصل اول: کلیات

بخش اول: جایگاه کشف و شهود در احوال و آثار صدرالمتهین رحمته و ابن

عربی رحمته

۱-۱. جایگاه کشف و شهود در احوال و آثار صدرالمتهین رحمته

۱-۱-۱. جایگاه سلوک و کشف و شهود در دوره‌های زندگی صدرالمتهین رحمته

۵

۱-۱-۲. جایگاه کشف و شهود در معرفت شناسی صدرایی

۱-۲. جایگاه مکاشفه در احوال و آثار ابن عربی رحمته

۱-۲-۱. جایگاه سلوک و کشف و شهود در دوره‌های زندگی ابن عربی رحمته

۱-۲-۲. جایگاه کشف و شهود در معرفت شناسی ابن عربی رحمته

بخش دوم: مفاهیم و چارچوب‌های نظری هستی شناسی و معرفت شناسی ...

۱-۲. درآمدی بر معرفت شناسی فلسفی و عرفانی (رابطه معرفت عرفانی و فلسفی)

۱-۱-۲. دیدگاه ابن عربی رحمته

۱-۲-۲. دیدگاه ملاصدر رحمته

۲-۲: تعریف علم و معرفت

۱-۲-۲. دیدگاه صدرالمتهین رحمته

۲-۲-۲. دیدگاه ابن عربی رحمته

۲-۲-۳. تفاوت علم و معرفت

- ۳۰..... ۴-۲-۲. تعریف کشف
- ۳۰..... ۵-۲-۲. تعریف شهود
- ۳۰..... ۶-۲-۲. تعریف وحی
- ۳۰..... ۷-۲-۲. تعریف الهام
- ۳۱..... ۳-۲. مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کشف و شهود
- ۳۱..... ۱-۳-۲. اصالت وجود
- ۳۱..... ۱-۱-۳-۲. دیدگاه ابن عربی
- ۳۲..... ۱-۱-۳-۲. احکام وجود در مکتب ابن عربی رحمته
- ۳۳..... ۲-۱-۳-۲. دیدگاه ملاصدرا رحمته
- ۳۵..... ۲-۳-۲. وحدت وجود
- ۳۵..... ۱-۲-۳-۲. دیدگاه ابن عربی
- ۳۷..... ۱-۱-۲-۳-۲. نمادهای وحدت وجود
- ۴۰..... ۲-۱-۲-۳-۲. وحدت شهود و وحدت وجود
- ۴۱..... ۲-۲-۳-۲. دیدگاه ملاصدرا رحمته
- ۴۳..... ۳-۳-۲. تجلی و سریان وجود
- ۴۶..... ۴-۳-۲. خیال متصل و منفصل در تجارب عرفانی
- ۴۶..... ۱-۴-۳-۲. دیدگاه ملاصدرا
- ۵۰..... ۲-۴-۳-۲. دیدگاه ابن عربی رحمته
- ۵۳..... ۴-۲. روش‌های دستیابی به علوم کشفی و شهودی
- ۵۳..... ۱-۴-۲. دیدگاه ابن عربی رحمته
- ۵۵..... ۲-۴-۲. دیدگاه ملاصدرا رحمته

فصل دوم: ماهیت و اقسام کشف و شهود

- بخش اول: ماهیت کشف و شهود..... ۶۱
- ۶۱..... ۱-۱. معنا و مفهوم کشف و شهود
- ۶۱..... ۱-۱-۱. کشف و شهود در لغت
- ۶۲..... ۲-۱-۱. کشف و شهود در اصطلاح
- ۶۶..... ۳-۱-۱. کشف و شهود از دیدگاه ابن عربی رحمته
- ۶۸..... ۴-۱-۱. کشف و شهود از دیدگاه ملاصدرا رحمته

- ۲-۱. تمایز اصلی میان کشف و شهود و علم حصولی (تمایز به واسطه و صورت). ۷۳
- ۳-۱. جایگاه کشف و شهود نسبت به سایر اقسام علوم..... ۷۵
- ۱-۳-۱. انواع علوم از دیدگاه صدرالرحمنه..... ۷۵
- ۱-۳-۱-۱. علم مکاشفه و علم معامله..... ۷۵
- ۲-۳-۱-۲. علم وراثت و علم دراست..... ۷۵
- ۲-۳-۱. انواع علوم از دیدگاه ابن عربی رحمه..... ۷۷
- ۱-۳-۲-۱. علم عقل و احوال و اسرار..... ۷۷
- ۲-۳-۲-۲. علم وهبی و کسبی..... ۷۹
- ۴-۱. تفاوت مکاشفه و مشاهده..... ۸۰
- ۵-۱. تفاوت کشف و کرامت و سایر ادراکات متافیزیکی..... ۸۲
- ۶-۱. رابطه وحی و کشف..... ۸۴
- ۱-۶-۱. دیدگاه ملاصدرالرحمنه..... ۸۵
- ۲-۶-۱. دیدگاه ابن عربی رحمه..... ۸۷
- ۳-۶-۱. انحصاری بودن وحی..... ۹۳
- ۱-۳-۶-۱. دیدگاه ابن عربی رحمه..... ۹۴
- ۲-۳-۶-۱. دیدگاه ملاصدرالرحمنه..... ۹۵
- ۷-۱. تفاوت وحی و الهام با مکاشفه..... ۹۵
- ۱-۷-۱. اختلاف در خطا پذیری..... ۹۶
- ۲-۷-۱. اختلاف در محتوا..... ۹۸
- ۳-۷-۱. اختلاف در نحوه اکتساب..... ۹۹
- ۸-۱. تفاوت وحی و الهام..... ۹۹
- ۱-۸-۱. دیدگاه ملاصدرالرحمنه..... ۹۹
- ۲-۸-۱. دیدگاه ابن عربی رحمه..... ۱۰۱
- ۹-۱. ویژگی‌ها و حالات کشف و شهود..... ۱۰۴
- ۱-۹-۱. بازخوانی ویژگی‌های علم حضوری در کشف و شهود..... ۱۰۴
- ۲-۹-۱. حالات و ویژگی‌های نفسانی کشف و شهود..... ۱۰۵
- ۱-۲-۹-۱. حیرت..... ۱۰۵
- ۲-۲-۹-۱. سُکر..... ۱۰۶

- ۱-۹-۲-۳. ذوق..... ۱۰۶
- ۱-۹-۲-۴. شوق..... ۱۰۶
- ۱-۹-۲-۵. وجد..... ۱۰۷
- ۱-۹-۲-۶. عشق..... ۱۰۷
- ۱-۹-۲-۷. یقین..... ۱۰۸

بخش دوم: اقسام کشف و شهود..... ۱۰۹

- ۱-۲. مراتب و درجات شناخت عرفانی..... ۱۰۹
- ۱-۱-۲. محاضره..... ۱۰۹
- ۲-۱-۲. مکاشفه..... ۱۱۰
- ۳-۱-۲. مشاهده..... ۱۱۰
- ۲-۲. اقسام کشف و شهود..... ۱۱۲
- ۱-۲-۲. دیدگاه ابن عربی رحمته..... ۱۱۲
- ۱-۱-۲-۲. اقسام مکاشفه..... ۱۱۳
- ۱-۱-۲-۲. مکاشفه علمی..... ۱۱۳
- ۲-۱-۲-۲. مکاشفه حال..... ۱۱۴
- ۳-۱-۲-۲. مکاشفه وجد..... ۱۱۵
- ۲-۱-۲-۲. اقسام کشف (بر حسب متعلق و مورد کشف و شهود)..... ۱۱۶
- ۱-۲-۱-۲-۲. کشف صوری..... ۱۱۶
- ۲-۲-۱-۲-۲. کشف معنوی..... ۱۲۲
- ۳-۱-۲-۲. تقسیم بندی دیگری از کشف و شهود..... ۱۲۵
- ۱-۳-۱-۲-۲. کشف عقلی..... ۱۲۵
- ۲-۳-۱-۲-۲. کشف قلبی..... ۱۲۶
- ۳-۳-۱-۲-۲. کشف سری..... ۱۲۶
- ۴-۳-۱-۲-۲. کشف روحی..... ۱۲۶
- ۵-۳-۱-۲-۲. کشف به واسطه صفات..... ۱۲۶
- ۴-۱-۲-۲. اقسام شهود از نظر ابن عربی..... ۱۲۶
- ۲-۲-۲. دیدگاه ملاصدرا رحمته..... ۱۲۹
- ۱-۲-۲-۲. کشف صوری و معنوی..... ۱۳۱
- ۱-۱-۲-۲-۲. انواع کشف معنوی..... ۱۳۲

- ۱۳۳.....۲-۲-۲-۲. اقسام کشف و شهود بر اساس اسفار اربعه.....
- ۱۳۵.....۳-۲-۲-۲. اقسام کشف و شهود بر اساس مراتب وجود.....
- ۱۳۶.....۴-۲-۲-۲. شهود کلی و جزئی یا مطلق و مقید.....
- ۱۳۷.....۵-۲-۲-۲. علم حضوری به وجه و علم به کنه.....
- ۱۳۹.....۶-۲-۲-۲. کشف بسیط و مرکب.....
- ۱۳۹.....۷-۲-۲-۲. شهود مفصل و مجمل.....
- ۱۴۰.....۸-۲-۲-۲. مراتب شهود.....
- ۱۴۰.....۳-۲-۲. اقسام کشف و شهود از دیدگاه دیگر اندیشمندان.....
- ۱۴۰.....۱-۳-۲-۲. اقسام کشف و شهود بر حسب نحوه آگاهی و شدت و ضعف آن.....
- ۱۴۰.....۱-۱-۳-۲-۲. مجرد.....
- ۱۴۱.....۲-۱-۳-۲-۲. مخیل.....
- ۱۴۱.....۳-۱-۳-۲-۲. خیال مجرد.....
- ۱۴۱.....۲-۳-۲-۲. اقسام کشف و شهود بر حسب درجه وجودی فرد مکاشفه گر.....
- ۱۴۳.....۳-۳-۲-۲. اقسام کشف و شهود بر حسب آثار و احوال ملازم با تجربه... ..
- ۱۴۴.....۴-۳-۲-۲. اقسام کشف و شهود بر حسب منشأ تجربه.....
- ۱۴۴.....۱-۴-۳-۲-۲. اقسام خواطر و الهامات.....
- ۱۴۵.....۲-۴-۳-۲-۲. اقسام تجلیات.....
- ۱۴۵.....۵-۳-۲-۲. مشاهده معرفت، مشاهده معاینه و مشاهده جمع.....
- ۱۴۶.....۶-۳-۲-۲. مشاهده ذوالعقل، ذوالعین، ذوالعقل و العین.....
- بخش سوم: ابزارها و ساحت های رخداده کشف و شهود..... ۱۴۷**
- ۱۴۷.....۱-۳. قلب.....
- ۱۴۷.....۱-۱-۳. معنای قلب.....
- ۱۴۹.....۲-۱-۳. فرق ادراکات قلبی با ادراکات عقلی.....
- ۱۵۱.....۳-۱-۳. ویژگی های قلب.....
- ۱۵۳.....۲-۳. روح.....
- ۱۵۴.....۳-۳. حدس.....
- ۱۵۵.....۴-۳. ذوق.....

فصل سوم: ارزش کشف و شهود و میزان صدق و کذب آن

بخش اول: ارزش کشف و شهود.....	۱۵۸
۱-۱. برتری کشف و شهود	۱۵۸
۱-۱-۱. برتری مکاشفه و شهود از دیدگاه ابن عربی <small>رحمته</small>	۱۶۱
۱-۱-۲. برتری مکاشفه و شهود از دیدگاه ملاصدرا <small>رحمته</small>	۱۶۲
بخش دوم: میزان و ملاک صدق و کذب کشف و شهود.....	۱۶۴
۱-۲. تعریف میزان	۱۶۴
۲-۲. آیا در علم حضوری به میزان نیاز داریم؟	۱۶۴
۲-۳. ملاک‌های سنجش مکاشفات	۱۶۹
۲-۳-۱. کشف معصوم	۱۶۹
۲-۳-۲. عقل	۱۷۴
۲-۳-۳. استاد کامل	۱۷۶
۲-۳-۴. آثار و عوارض	۱۷۹
نتیجه	۱۸۱
منابع و مآخذ.....	۱۸۳
کتاب فارسی و عربی	۱۸۳
فهرست مقالات	۱۹۴

مقدمه

۱. تعریف مسأله

ساحت کشف و شهود، ساحت سوال برانگیزی است که همواره سوالات فراوانی پیرامون آن در صحنه تفکر اندیشمندان جولان نموده است و هر کس بنا بر مبانی و دیدگاه های خود به تفسیر آن پرداخته است. هم اکنون به جهت اهمیت یافتن مباحث معرفت شناسی و حاکمیت معنویت گرایی پس از دوران پست مدرنیسم، بر اهمیت جایگاه تأمل و پژوهش پیرامون آن افزوده شده است. لذا چستی کشف و شهود و تحلیل مولفه های مفهومی و مراتب آن و چگونگی دستیابی به منبع نوربخش معرفت همواره دغدغه تأملات فلسفی و عرفانی بوده است. از سوی دیگر آنچه که از مسأله کشف و شهود متبادر می شود، این است که این مسأله دارای ماهیتی عرفانی است و در فلسفه به آن اعتنایی نمی شود، در حالی که هم ملاصدرا بنیان گذار حکمت متعالیه و هم ابن عربی صاحب مکتب عرفان اسلامی، هر یک، از زوایای خاصی به آن توجه نموده اند. لذا استقرای آرا و نظریات این اندیشمندان پیرامون ابعاد مسئله کشف و شهود می تواند ضمن نشان دادن افق های نزدیک به هم نظرات ایشان، ابعاد کشف و شهود را بیشتر تبیین نموده و افق های جدیدی برای معرفت شناسان در متدولوژی دست یابی به حقیقت بگشاید.

در این تحقیق به سوالات زیر پاسخگویی خواهد شد:

۲. سوال اصلی تحقیق

۱- معنی و مفهوم کشف و شهود و اقسام و مراتب آن در مقایسه دیدگاه های صاحبان

حکمت متعالیه و عرفان اسلامی چیست؟

۳. سوالات فرعی تحقیق

- ۱- معیارهای صدق و کذب کشف و شهود از منظر ملاصدرا و ابن عربی چیست؟
- ۲- مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کشف و شهود از منظر ملاصدرا و ابن عربی چیست؟

۴. فرضیه‌ها

- ۱- مکاشفه یکی از منابع معرفت است که در طوری و رای عقل و به وسیله قلب مراتب بالاتر آن حاصل می‌شود.
- ۲- مکاشفه و شهود دارای مراتبی متناظر با مراتب نفس انسانی نظیر کشف قلبی، سری و روحی می‌باشد.
- ۳- برای سنجش مکاشفات معیارهایی نظیر عقل، استاد کامل و کشف معصوم وجود دارد.

۵. ضرورت انجام تحقیق

- ۱- جایگاه مهم مقوله کشف و شهود در فلسفه و عرفان اسلامی.
- ۲- ضرورت انجام بررسی‌های تطبیقی بین دیدگاه‌های اندیشمندان در مقولات مهم.
- ۳- مضاعف شدن اهمیت و ضرورت توجه به مقوله مکاشفه و مشاهده به جهت خیزش موج عرفان واره‌ها در سطح جهانی.
- ۴- ضرورت تبیین کامل جایگاه منابع معرفت و گشایش افق‌های جدید در معرفت‌شناسی.

۶. هدف‌ها و کاربردهای مورد انتظار از انجام تحقیق

- ۱- تبیین کامل معنای کشف و شهود در تطبیق آراء صدررا و ابن عربی
- ۲- استقراء کامل مراتب و اقسام کشف و شهود و دسته‌بندی آنها از دیدگاه این دو اندیشمند

۷. روش تحقیق

- این رساله با روش کتابخانه‌ای به انجام رسیده و تعداد قابل توجهی از آثار و کتب و نرم افزار در این زمینه مورد استقراء و کاوش و پژوهش قرار گرفته است و اگر بتوان حکمت متعالیه و

عرفان ابن عربی را به مثابه دو علم جدا از هم تلقی نمود، آنگاه نوع این تحقیق میان رشته ای محسوب خواهد شد که به شیوه توصیفی و در برخی موارد تحلیلی به مقایسه آثار پرداخته شده است.

۸. پیشینه تحقیق

پیرامون موضوع کشف و شهود در عرفان نظری کتب بسیاری توسط ابن عربی نگاشته شده، به طوری که می توان گفت کمتر کتابی از وی وجود دارد که ولو به طور غیر مستقیم، اشاره ای به کشف و شهود نکرده باشد. اما متأسفانه این مسئله در عصر حاضر مورد کم لطفی اندیشمندان این حوزه قرار گرفته و کمتر منبع مستقلی در این موضوع نگاشته شده است. تنها کتابی که به طور مستقل به این مسئله پرداخته، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی دکتر محمدتقی فعالی است که فقط به برخی آثار ابن عربی، در برخی ابعاد مکاشفه تصریح کرده و در آن به آرای ملاصدرا در این زمینه توجهی نشده است. علاوه بر این کتاب تعداد محدودی مقاله نیز پیرامون این موضوع نگاشته شده است، نظیر: کشف و شهود عرفانی: سید اسحاق کوهساری، چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن: عبدالحسین خسروپناه، سلوک و شهود خردگرایانه در مکتب ابن عربی: محمد جواد رودگر. که هر کدام تنها به بعدی از کشف و شهود اشاره کرده اند و بررسی جامعی در این زمینه نداشته اند.

فصل اول

کلیات

بخش اول: جایگاه کشف و شهود در احوال و آثار

صدر المتألهین رحمته و ابن عربی رحمته

۱-۱. جایگاه کشف و شهود در احوال و آثار صدر المتألهین رحمته

۱-۱-۱. جایگاه سلوک و کشف و شهود در دوره‌های زندگی صدر المتألهین رحمته

شکی نیست که ملاصدرا رحمته یک فیلسوف است. روش فلسفه هم روش عقلی و برهانی است و هستی‌شناسی فلسفی صدر المتألهین رحمته نیز بر پایه عقل و برهان است، بنابراین او یک فیلسوف تمام عیار است، اما در باب عرفان ملاصدرا رحمته چه می‌توان گفت؟ آیا او یک عارف نیز هست؟ مشرب ملاصدرا رحمته در معرفت چیست: عقلی، نقلی یا کشفی؟ او درباره متکلمان، فلاسفه و عرفا چه می‌اندیشد؟ حکمت متعالیه ملاصدرا رحمته چگونه معرفتی است: کلام، فلسفه یا عرفان؟ خطوط کلی عرفان نظری و عرفان عملی ملاصدرا رحمته کدامند؟ نظر ملاصدرا رحمته درباره صوفیان زمانش چیست؟ از نظر ملاصدرا رحمته با چه ملاک‌هایی می‌توان عرفان راستین را از مدعیان دروغین تشخیص داد؟ اینها پرسشهایی اند که پاسخ به آنها دیدگاه و جایگاه عرفانی صدر المتألهین رحمته را روشن می‌کند.

صدر المتألهین رحمته در راستای تاسیس اصول و ارکان حکمت متعالیه مراحل را پشت سر

گذاشته است، که سه دوره از زندگی وی شامل:

دوران اشتغال به تحصیل علوم عقلی و نقلی، دوران انزوا و پرهیز از هر گونه اشتغال علمی و

ترک مباحثه، و دوران اشتغال مجدد به کارهای علمی از قبیل تدریس و تالیف است.

و نیز در حیات معقول خود مراحل سپری نموده:

الف: دوران سیر در افکار فلسفی و کلامی دیگران اعم از مشاء و اشراق و نیز اعم از اشاعره و معتزله، او این دوره را از باب حسنات الابرار سیئات المقربین، جزء ضایعات عمر خود می‌داند و از آن استغفار می‌کند و از یک حیث آن را وقفه می‌شمارد نه سیر و غفلت محسوب می‌نماید نه ذکر و فکر.

ب: دوران سیر جوهری و تحول روحی از کثرت به وحدت و سفر از خلق به حق و مشاهده مبدا آفرینش در پایان این سفر و رسیدن به آغاز ولایت که در نهایت سفر اول حاصل می‌گردد.

ج: دوران حرکت جوهری و انقلاب روحی دیگر از وحدت و سفر از حق به سوی حق و همراهی حق و مشاهده اسمای حسناى خداوند سبحان.

د: دوران سیر جوهری جدید و تحول روحی دیگر از وحدت به کثرت و سفر از حق به خلق و مشاهده آثار خداس سبحان در مظاهر گوناگون جلال و جمال آن حضرت، این سه دوره اخیر که اسفار سه گانه او را تشکیل می‌دهند در همان ایام انزوای ظاهری صورت یافت، زیرا سیر روحی با انزوای بدن منافاتی ندارد.

ه: دوران سیر جوهری تازه و تحول فکری دیگر از کثرت به کثرت و سفر از خلق به خلق به همراهی حق و رساندن پیام حق به مظاهر وی در کسوت کثرت و عدم احتجاب به حق از خلق به عنوان تدریس و تالیف و تهذیب نفوس دیگران.^۱

عقل، وحی و شهود عرفانی به عنوان سه راه معتبر در کسب معرفت، مورد قبول اسلام است و قرآن کریم انسانها را به استفاده از هر سه راه تشویق و ترغیب می‌کند. دعوت به تفکر و تعقل، توصیه به تصفیه دل برای دریافت معرفت و بصیرت و دل سپردن به ندای وحی و تعالیم پیامبران در قرآن کریم مورد تاکید است. از این رو، همسویی و هماهنگی عقل، وحی و شهود، یا فلسفه، دین و عرفان از همان آغاز شکل‌گیری فرهنگ و معارف اسلامی از سوی بسیاری از عالمان جهان اسلام تعقیب شد. این اندیشه را می‌توان در آثار فیلسوفانی چون فارابی، ابن سینا، سهروردی، طوسی و میرداماد و عارفانی چون اخوان الصفا، ناصر خسرو، عین القضات، ابن عربی و پیروانش به وضوح مشاهده کرد. این جریان دو نقطه عطف مهم تاریخی و یک نقطه اوج دارد. نقطه عطف

۱- عبدالله جوادی آملی، **رحیق مختوم، (شرح حکمت متعالیه)**، (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵)، ج ۱، ص ۸.

نخست، شهاب الدین سهروردی رحمته بانی حکمت اشراقی است که در جمع این عناصر سه گانه، به ویژه عقل و اشراق گام بلندی برداشت. نقطه عطف دوم ابن عربی رحمته است که با تاسیس عرفان نظری نقش برجسته ای را در این راه ایفا کرد، اما نقطه اوج این جریان در حکمت متعالیه ملاصدرا رحمته است. ملاصدرا رحمته بجد گام در این مسیر نهاد و بیش از پیشینیان در این راه کوشید و توفیق یافت نظامی منسجم به نام حکمت متعالیه از دستاوردهای برهانی و یافته‌های عرفانی و تعالیم وحیانی تاسیس کند. وی را می‌توان بزرگترین عارف حکما و برجسته ترین حکیم عرفا خواند. ملاصدرا رحمته در عرفان متأثر از مکتب ابن عربی رحمته و اتباعش همچون صدرالدین قونوی، داود قیصری، عبدالرزاق کاشانی، ابن حمزه فاری، سید حیدر آملی، ابو حامد اصفهانی و صائن الدین ترکه است و این مشرب را دنبال می‌کند. وی در فلسفه وارث فارابی، ابن سینا، سهروردی و طوسی است. سه استاد ملاصدرا رحمته، یعنی میرداماد، میر فندرسکی و شیخ بهایی هم از بینش فلسفی و هم از ذوق عرفانی برخوردار بودند.^۱

صدر المتألهین رحمته در مقدمه اسفار در این باره چنین می‌گوید: «اشتعلت نفس لطلول المجاهدات اشتعالا نوریا و التهب قلبی لکثرة الرياضات التهابا قویا ففاضت علیه انوار الملكوت، و حلت بها خبايا الجبروت، و لحقها اضواء الاحدية و تدارکها اللطاف الالهية فاطلعت علی اسرار لم أکن اطلع علیها إلى الان، و انکشف لی رموز لم تکن منکشفه هذا الانکشاف من البرهان بل کل مل عملته من قبل بالبرهان عاینته مع زوائد بالشهود و العیان من الاسرار الالهية و الحقائق الربانية، و الودائع اللاهوتية و الخبايا الصمدانية».^۲

در اثر ریاضت‌های سخت و مجاهدات طولانی، باطنم شعله ور شده و با انوار عالم ملکوت اسرار جهان جبروت، روشن گردیده، پذیرای پرتوی الطاف و عنایات خداوندی شد. در نتیجه به اسرار و رموزی دست یافتم که تا آن هنگام، از آن‌ها آگاه نبودم، و مسائلی برایم حل شد که از راه برهان برایم لاینحل مانده بود. بلکه هرچه تا به آن روز از راه دلیل و برهان دانسته بودم، با اضافاتی که از راه شهود و عیون آشکارا دیدم، به واقعیت آنها رسیدم.

۱- محمد فنایی اشکوری، وحدت متعالی مشرب‌های معرفت در نزد حکمای مکتب اصفهان، مجموعه مقالات همایش بین المللی قرطبه و اصفهان، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵)، ص ۳۷۲-۳۵۱
۲- ملاصدرا، اسفار اربعه، چاپ دوم (قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸)، ج ۱، ص ۸.

در نیمه اول قرن یازدهم هجری با ظهور صدرالمتالهین شیرازی رحمته در عالم دانش و بینش، تفکرات اسلامی وارد مرحله تازه ای شد. به طوری که اندیشه، تفکر، بصیرت و بینش پیشینیان را تحت الشعاع قرار داده و به تعبیر استاد مطهری "فلسفه صدرا از یک نظر به منزله چهارراهی است که چهار جریان یعنی حکمت مشائی ارسطویی و سینایی و حکمت اشراقی سهروردی و عرفان نظری محیی الدین و معانی و مفاهیم کلامی با یکدیگر تلاقی کرده و مانند چهار نهر سر به هم آورده رودخانه ای خروشان به وجود آورده اند. از نظر دیگر به منزله صورتی است که بر چهار عنصر مختلف پس از یک سلسله فعل و انفعالها اضافه شود و به آنها ماهیت و واقعیت نوین بخشد، که با ماهیت هر یک از مواد آن صورت متغیر است. فلسفه صدرا یک نوع جهش است که پس از یک سلسله حرکت‌های مداوم و تدریجی در معارف عقلی اسلامی رخ داده است."^۱

۱-۱-۲. جایگاه کشف و شهود در معرفت‌شناسی صدرا

نزد ملاصدرا رحمته نه تنها بین حکمت، عرفان و دین ناسازگاری نیست، بلکه معرفت معتبر و کامل آن است که با استفاده از هر سه طریق یاد شده حاصل شود. عقل بدون کشف و کشف بدون تأیید عقل و علم نقلی بدون پشتوانه عقلی و کشفی ناتمامند. به بیان ملاصدرا رحمته، فرق علم نظری محض با معرفت شهودی مانند فرق بین فهمیدن معنای شیرینی و چشیدن آن، درک معنای سلامتی و سالم بودن و درک مفهوم سلطان و سلطنت کردن است. رسیدن به حقایق ایمان جز از راه تصفیه دل ممکن نیست.^۲

از سوی دیگر، عرفان نیز نمی‌تواند بدون تأملات عقلانی و هدایت‌های وحیانی تمام باشد. صاحب قوه قدسی نیز بدون توجه به مقدمات به نتیجه نمی‌رسد، زیرا مقدمات در حکم علت به نتیجه اند و علم به معلول بدون علم به علت ممکن نیست، بلکه او به سرعت مقدمات را می‌فهمد و نیازی به چینش مقدمات ندارد. به عبارت دیگر، او مقدمات و نتیجه را با حدس و مکاشفه می‌یابد.^۳ درست است که عرفان نظری در مدرسه ابن عربی رحمته نیز دارای بعدی عقلانی و نظری

۱- مرتضی مطهری، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۲)، ص ۵۸۶.

۲- ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، (بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، [بی تا])، ج ۷ (تفسیر سوره واقعه)، ص ۷.

۳- ملاصدرا، *کسر الاضنام الجاهلیة*، (باشراف سید محمد خامنه ای، تصحیح: محسن جهانگیری)، (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱)، ص ۲۳.

است، اما در این مکتب بیش از آنکه به عنوان منبعی برای معرفت نظر شود از آن به عنوان وسیله ای برای تعلیم و انتقال معارف به غیر استفاده می‌شود.

ملاصدرا رحمته تاکید دارد که فلسفه او مبتنی بر صرف کشف یا تقلید از شریعت بدون حجت و دلیل نیست. نه شهود صرف و نه مجرد بحث برای سالک کوی معرفت، کافی نیست و هر یک بدون دیگری ناقص است.^۱

شریعت نیز مصادم با معارف یقینی نیست و فلسفه ای که مطابق کتاب و سنت نباشد مردود است.^۲

وی می‌کوشد با تلفیق این سه طریق، معرفت دینی، تفکر فلسفی و جهان بینی عرفانی را به کمال رساند بنابراین، عرفان صدرایی، عرفانی است موافق با عقل و شرع، چنانکه فلسفه او موید به کشف و وحی است و الهیات و دین شناسی او مستظهر به عقل و کشف است.

آخوند ملاصدرا رحمته با تانی و حوصله تام، تمام شعب فلسفی و عرفانی و انواع و اقسام حکمت اعم از ذوقی و بحثی را مطالعه نموده است. و بعد از تبحر بی نظیر در افکار و آراء علمی و مطالعه کامل در شعب کلامی به تالیف و تدوین کتب و رسائل خود پرداخته است. ملاصدرا رحمته از شیخ اشراق به عظمت یاد می‌نماید و به آن جناب به دیده احترام می‌نگرد؛ نسبت به شیخ رئیس رحمته بزرگترین مولف در حکمت نظری و به حق عظیم ترین حکیم در ادوار اسلامی خاضع و خاشع است. در بین متصدیان طرق معرفت به شیخ اکبر با نظر اعجاب می‌نگرد و در مباحث مربوط به نشات انسانی بعد از موت او را رجل فرید می‌داند.^۳

ملاصدرا رحمته فلسفه مشاء را نزد استادش میرداماد رحمته تحصیل کرده بود و در مباحث مهم فلسفی از آن نظام تبعیت می‌کرد. در برخی از مسائل نیز به سبک فلسفه سهروردی رحمته می‌اندیشید، اما فلسفه خاص ملاصدرا رحمته وقتی شکل گرفت که وی در عین اشتغال به تفکر فلسفی، به عرفان و سلوک باطن و تهذیب نفس روی آورد که در پی آن تطوری وجودی در او رخ داد. از این رهگذر بود که وی به آرائی نو رسید. او همه نوآوریهایش را حاصل تهذیب نفس و اعراض از دنیا

۱- ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، (باشراف سید محمد خامنه ای، تصحیح: مقصود محمدی)، (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳)، ج ۷، ص ۲۰۳.

۲- همان، ج ۸، ص ۳۵۷.

۳- ملاصدرا، *رسائل فلسفی*، (تعلیق، تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی)، (قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲)، ص ۴.

و اتصال به ملکوت و دریافت برهان الهی و کشف قلبی می‌داند. او برهان فلسفی را نیز اعطای الهی می‌داند، مثلاً در انتقال از اصالت ماهیت به اصالت وجود می‌گوید که او قبلاً سخت از اصالت ماهیت و اعتباریت وجود دفاع می‌کرد تا اینکه با هدایت الهی حقیقت بر وی کشف شد و دریافت که وجود اصیل است.^۱

درباره علم حق تعالی به اشیاء قبل از ایجاد می‌گوید که در گذشته وی موافق با شیخ اشراق بود تا اینکه حق تعالی حقیقت را به او نشان داد.^۲

در باب اتحاد عاقل و معقول می‌نویسد که این مسئله از غامض ترین مسائل حکمی است که کسی از حکمای اسلام آن را حل نکرده است تا اینکه او رو سوی پروردگار آورد و خداوند حقیقت را در این باب به او افاضه کرد.^۳

در المسائل القدسیه پس از طرح اصول فکری خود می‌گوید که وی به این مسائل قدسی از راه فلسفه متعارف یا مجادلات کلامی نرسیده است، بلکه اینها از واردات کشفی نوری است که بر قلبش تابیده است.^۴

در مقدمه الاسفار الاربعه می‌گوید که بر اثر اعتزال و انزوا و مجاهدت و ریاضت طولانی به حقایق رسید که از راه برهان نرسیده بود و حقایق برهانی را به عیان دید.^۵ درمفاتیح الغیب می‌گوید که اساساً حقیقت حکمت، نیل به علم لدنی است و کسی که به این مرتبه نرسد حکیم نیست، زیرا حکمت موهبتی الهی است که به هر کس خواهد، دهد. با ختم نبوت، خداوند باب وحی را بست، اما از روی رحمتش باب الهام را گشوده است.^۶

توجه به این نکته اهمیت دارد که حکیم شیرازی هرگز مدعی نیست که حتی با بکارگیری همه روشهای معرفت ما می‌توانیم از حد خود فراتر رویم و همواره حقیقت را آنچنانکه هست

۱- ملاصدرا، **الاسفار الاربعه**، (تصحیح مقصود محمدی)، ج ۱، ص ۵۸.

۲- همان، ج ۶، ص ۲۳۹.

۳- همان، ج ۳، ص ۳۴۰؛ جوادی آملی، **رحیق مختوم**، ج ۱، ق ۱، ص ۴.

۴- ملاصدرا، **الاسفار الاربعه**، (تصحیح مقصود محمدی)، ج ۱، ص ۸.

۵- همو، **مفاتیح الغیب**، (باشراف سید محمد خامنه‌ای، تصحیح: نجفقلی حبیبی)، (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶)، ج ۱، ص ۶۹.

دریابیم و ادعای عصمت کنیم و یافته‌های خود را نهایت معرفت بدانیم. ما احاطه به حق نداریم و اساساً حق فراتر از آن است که در احاطه ما قرار گیرد.^۱

نتیجه اینکه ملاصدرا رحمته عارف است، اما عرفان او نه ناسازگار با فلسفه است و نه بی نیاز از فلسفه و روش برهانی. در واقع، عرفان، باطن فلسفه اوست. او فیلسوفی عارف و عارفی فیلسوف و دلباخته عرفان است. ویژگی عرفان صدرایی این است که علاوه بر حضور عنصر کشف باطنی، که عمود خیمه عرفان است، از یک سو از قوت عقلانی و برهانی برخوردار است و از دیگر سو بر آموزه‌های قرآنی و روایی استوار است. فرق عرفان متعالی صدرایی با عرفانهای متعارف در این است که این عرفان به صرف سلوک و شهود عرفانی قانع نیست، بلکه علاوه بر آن همواره وحی و عقل را به عنوان دو هادی و شاهد به همراه دارد. بنابراین نزاع در اینکه آیا ملاصدرا رحمته عارف بود یا نبود، نزاع بی وجهی است و ناشی از عدم توجه به طبیعت حکمت متعالیه است. فلسفه ظهور حکمت متعالیه، پایان دادن به این نزاع و ایجاد آشتی یا تقویت آشتی بین فلسفه و عرفان است. البته هنوز نیز می‌توان فلسفه بدون عرفان و عرفان بدون فلسفه داشت چنانکه هست، اما طرح حکمت متعالیه برای وحدت است. حکمت متعالیه فلسفه ای عرفانی و عرفانی فلسفی است.

ملاصدرا رحمته یک نظام کامل عرفانی ارائه می‌دهد که مشتمل بر عرفان نظری و عملی است. عرفان نظری ملاصدرا از عرفان عملی وی جدا نیست. هم در عرفان عملی او که در آثارش نمایان است این همراهی دیده می‌شود و هم در سلوک و زندگی عملی وی تا ممل نظری با سلوک معنوی در هم آمیخته است. از این رو این ادعا که او به عرفان یا عرفان عملی نظر مثبتی نداشت، صحیح نیست.

خلاصه اینکه از نظر ملاصدرا رحمته برای وصول به حقیقت هم تفکر منطقی، هم تامل در کلام الهی و هم ترک دنیا و رو آوردن به خدا و نیایش و تضرع به درگاه او ضروری است. حکمت محصول استفاده از همه منابع معرفت است. عارفی هم که به شهود حقایق راه می‌یابد بی نیاز از بکارگیری عقل و هدایت وحی نیست. هماهنگی وحی و عقل و کشف، هم در عرفان نظری و هم در عرفان عملی جاری است و برای مکاشفات عرفانی، منزلتی عظیم قائل است.

۱ - ملاصدرا، الاسفار الاربعه، (تصحیح مقصود محمدی)، ج ۱، ص ۱۵.

۲-۱. جایگاه مکاشفه در احوال و آثار ابن عربی رحمته

۲-۱-۱. جایگاه سلوک و کشف و شهود در دوره‌های زندگی ابن عربی رحمته

ابن عربی رحمته در خانواده‌ای اصیل و متمکن به دنیا آمد که همه در علم و تقوا و زهد، نامی و معروف بوده‌اند. پدر او از علمای حدیث و فقه و اهل زهد و سلوک عارفانه بوده و با ابن رشد، فیلسوف بزرگ اندلس، دوستی داشته و همین دوستی و رفاقت، سبب شده که بنا به درخواست ابن رشد، میان او، و ابن عربی رحمته که نوجوان بوده، ملاقاتی صورت گیرد. در کودکی همراه خانواده خود به شهر اشبلیه، پایتخت اندلس می‌رود و در آن شهر به آموختن قرآن، حدیث و علوم دیگر می‌پردازد و در علم و دانش، به شهرت می‌رسد. مطابق گفته خودش، از کودکی مورد عنایات الهی بوده و تجارب خاصی در عرصه کشف و شهود عارفانه به دست آورده است. از دوران جوانی رسماً وارد راه و رسم تصوف می‌شود و سخت به سعی و کوشش می‌پردازد.^۱ محیی الدین رحمته تصوف را به نوعی فلسفه تبدیل کرده است و عقاید بسیاری از مکاتب در نوشته‌های وی به صورت عمیقی تفسیر و تعبیر شده است. او بیش از همه از صوفیان متقدم، مخصوصاً حلاج پیروی کرده و بسیاری از اقوال وی را در آثار خود آورده است. همچنین کتاب خاتم الانبیا حکیم ترمذی مورد مطالعه خاص وی بوده است و نیز گفته‌های صوفیانه بایزید بسطامی را غالباً نقل کرده و آثار غزالی را در نظر داشته و در ترویج بسیاری از نظریات او کوشیده است. علاوه بر اینها ابن عربی رحمته صرف نظر از طرح‌های انبازقلسی جدید ابن مسره، بعضی از اندیشه‌های جهان‌شناختی فلاسفه مخصوصاً ابن سینا را پذیرفته و اسلوب احتجاج متکلمان را در آثار خود به کار برده است. همچنین تأثیر آثار جابر بن حیان و رسائل اخوان الصفا و نوشته‌های دیگر وابسته به مذهب اسماعیلیان، در تألیفات ابن عربی رحمته مشهود است.

از لحاظ منابع مقدم بر اسلام، در نوشته‌های محیی الدین رحمته، تغییر و تفسیر مکتب هرمسی اسکندرانی را در عالی‌ترین معانی آنها مشاهده می‌کنیم. نیز معتقداتی در آنها می‌یابیم که به

۱- شکبیا ماهیار، اشارات ابن عربی در باب عشق و زیبایی، (تهران: الهام، ۱۳۹۰)، ص ۶.

روایان و فیلون و نو افلاطونیان تعلق دارد و همه اینها به طریق عرفانی تعبیر شده و با ورود در چشم انداز وسیع تصوف ابن عربی رحمته به حد کمال رسیده است.^۱

۲-۱-۲. جایگاه کشف و شهود در معرفت شناسی ابن عربی رحمته

ابن عربی رحمته را بنیان گذار عرفان نظری می دانند. در اندیشه ابن عربی رحمته، آنچه با عنوان کشف یا مکاشفه و شهود یا مشاهده مطرح است، مهم ترین مصداق تجربه دینی به شمار می آید که از آن در فرهنگ کنونی مغرب زمین با عنوان تجربه عرفانی یاد می شود. اگر بخواهیم همه نظام هستی شناختی عرفانی ابن عربی رحمته (عرفان نظری) را در یک جمله خلاصه کنیم می توانیم چنین بگوییم:

او درصدد است هستی را آن گونه که انسان کامل شهود می کند (یادر تجربه عرفانی خویش می یابد)، توصیف کند.^۲

مباحث مربوط به تجربه عرفانی، اعم از مبادی، ملازمات و لوازم آن، پیکره مکتب ابن عربی رحمته را تشکیل می دهد.

مکتب عرفانی ابن عربی رحمته پدیده ای است که در بستر فرهنگ اسلامی پدید آمد و از این فرهنگ در ابعاد گوناگون آن تاثیر پذیرفته است؛ اما در این میان، نقش عمده، از آن بعد عرفانی فرهنگ اسلامی است که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان علیهم السلام سپس مشایخ بزرگ صوفیه همچون حسن بصری، ابراهیم ادهم و رابعه عدویه آغاز می شود و به وسیله کسانی چون بایزید بسطامی، حارث محاسبی و جنید بغدادی ادامه می یابد و با عبور از کسانی مانند ذوالنون مصری، حلاج، ابوالحسن خرقانی، ابو سعید ابوالخیر و ابو حامد غزالی به ابن عربی رحمته می رسد.

امور گوناگونی (از فلسفه افلاطون و فلوطین گرفته تا مکاتب عرفانی هندوان) در پیدایش و شکل گیری مفاهیم و اصطلاحات عرفان اسلامی موثر بوده است؛ اما اصلی ترین مایه ها و ریشه های این سنت، همان گونه که خود عارفان مسلمان بر آن تاکید دارند، الهام گرفته از قرآن، سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام (متون مقدس اسلامی) است.

۱- سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، (ترجمه احمد آرام)، (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲)، ص ۱۱۷.
۲- توشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، (ترجمه: محمد جواد گوهری)، (تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۸)، ص ۴۰.

از مهم ترین آثار او می توان کتاب فتوحات مکیه را نام برد که نگارش آن حدود سی و هفت سال، به درازا انجامیده است. همچنین می توان از کتاب فصوص الحکم نام برد که آن را به عنوان چکیده تفکر عرفانی خود در شهر دمشق و در سال های پایانی عمر خود نگاشته است. در دیباچه این کتاب، وی مدعی آن است که این اثر را در یک رویای صادقه از دست پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گرفته است. در عالم رویا پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به او فرموده: «هذا كتاب فصوص الحکم. خذ و اخرج به الی الناس یتفعون به»^۱.

گرچه حکیم ترین مردمان، این نکته را غریب می یافتند که با مراقبه و سیر و سلوک در ژرفای روان، بتوان به جهانی رسید که در واقع، حاوی آن چیزی باشد که در آغاز بیرونی و رویت پذیر می نمود؛ اما ابن عربی رحمته الله، نشانه نخست مومن را آن می داند که در عالم غیب، برایش مانند عالم شهادت آشکار گردد و بدون اندک شکی، به امر کشف شده، یقین پیدا کند و از پی آن بداند که او مومن به غیب است.^۲ ابن عربی رحمته الله، برای رسیدن به چنین معرفتی، درجه و مرتبه ای را که دیگران برای عقل و تفکر قائل شده اند، به رسمیت نمی شناسد.

وی پس از شرع، تنها علم صحیح و دور از خطا و شبهه را علمی می داند که از راه کشف حاصل شده باشد. وی علوم را به سه دسته: علوم عقل، علوم احوال، و علوم اسرار دسته بندی می کند. علم عقل و علم احوال را خالی از شبهات ندانسته و معتقد است برخی از آنها صحیح و برخی تباه و فاسد است. اما علوم اسرار را «علم فوق طور عقل» معرفی می کند و آن را مختص انبیا و اولیا می داند که بدان وسیله قادرند اسرار پنهان را بشناسند.^۳ وی در جایی علمای رسمی را- که به علم خود عمل نمی کنند- در مقابل اهل الله قرار می دهد و به مذمت عالمان دنیا پرست می پردازد و از آنان، همانند فرعونیان در برابر رسولان یاد می کند که با تفسیر شریعت به نفع خود، می خواهند به قدرت و مناصب دنیوی دست یابند.^۴ ابن عربی رحمته الله، علم درست را معرفت صوفیه معرفی می کند و می گوید: «علم صحیح و درست علمی است که خداوند آن را به هر یک از بندگانش که بخواهد

۱- شکیا ماهیار، ص ۹.

۲- ابن عربی، *الفتوحات المکیة فی معرفة اسرار المالکیة و المکیة*، باب اول- چهارصد و شصتم، (ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی)، (تهران: مولی، ۱۳۸۴)، باب هفتاد و سوم، ص ۹۶.

۳- همان، ص ۶۹.

۴- همان، باب پنجاه و چهارم، ص ۲۵۲.

– از فرشته و رسول و نبی و ولی و مومن – اختصاص می‌دهد، (يقذفه الله في قلب من يشاء) و آن کس را که کشف نیست، علم نیست»^۱.

به نظر وی، علت نقصان تفکر عقلی دو چیز است: اول اینکه عقل محل «تقید» است و حال آنکه قلب، جایگاه «تحول» است و دیگر اینکه تفکر عقلانی تابع «دلیل» است و ادله نیز نسبی هستند و به سبب «تغییر حالات، امزجه، زمان و مکان عوض می‌شوند»^۲ به این ترتیب، از مکتب وی و به طریق کشف، می‌توان همه الهیات را فرا گرفت. قیصری نیز در شرح فصوص می‌گوید علوم حاصل از کشف و شهود بالاتر از علوم حاصل از فکر و نظر است؛ زیرا علوم فکری در قیاس با علوم کشفی همانند خبر در مقایسه با مشاهده است: «و المراد ب «الذوق» ما تجده العالم علی سبیل الوجدان و الکشف، لا البرهان و الکسب؛ و لا علی طریق الاخذ بالایمان و التقليد. فان کلا منهما، و ان کان معتبرا بحسب مرتبه، لکنه لا یلحق بمرتبه العلوم الکشفیه؛ اذ لیس الخبر کالعیان»^۳ و مراد از ذوق، چیزی است که عالم به روش یافت و کشف در می‌یابد، نه از طریق برهان و کسب یا از طریق ایمان و تقلید صرف؛ چرا که هر دو، اگرچه که در مرتبه خود معتبرند اما به مرتبه علوم کشفی نمی‌رسند».

۱- همان، باب سی و پنجم، ص ۵.

۲- همان، باب صد و هشتاد و یکم، ص ۳۸۴.

۳- داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، (تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵)، ص ۷۱۶.

بخش دوم: مفاهیم و چارچوب‌های نظری هستی

شناسی و معرفت‌شناسی

۱-۲. درآمدی بر معرفت‌شناسی فلسفی و عرفانی (رابطه معرفت عرفانی و

فلسفی)

اهل عرفان در معرفت حقایق به روش کشف و شهود اصالت می‌دهند، گاه در مورد عقل و روش برهانی تعبیراتی به کار می‌برند که طرد علم، عقل و برهان از آن استشمام می‌شود و در اظهاراتشان عقل و استدلال مورد تحقیر قرار گرفته و در ارزش آن تردید ابراز شده است.

حال باید دید آیا در واقع نیز چنین است یا می‌شود میان این دو دیدگاه ظاهراً ناسازگار

توافق ایجاد کرد و شالوده معرفت عرفانی و فلسفی را متحد دانست؟

ما بر آنیم که ثابت کنیم معرفت عرفانی و فلسفی یا عقل و شهود دو مقوله متباین نیستند،

بلکه هر دو از مظاهر و تجلیات نفس و هر یک در قلمرو خود دارای ارزش و اعتبارند.^۱

در آغاز لازم است اشاره ای به قلمرو این دو معرفت داشته باشیم و سپس طریقه اتحادشان

را بیان کنیم. جدایی معرفت فلسفی از معرفت عرفانی، از سویی مربوط به ابزاری است که این دو

به وسیله آنها به دست می‌آیند. معرفت فلسفی محصول عقل و اندیشه است و معرفت عرفانی،

نتیجه بصیرت باطنی حاصل از مجاهده و ریاضت است. از سویی دیگر، کار عقل و اندیشه در

حوزه زمان و مکان است و در جهان طبیعت، ولی کار بصیرت عرفانی در حوزه ازلی است و فراتر

۱- صدرالمتألهین، **المبدأ و المعاد**، (تصحیح، تحقیق و مقدمه: محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری)، (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱)، ص ۲۷۸؛ صائِن الدین علی بن محمد ابن ترکه، **تمهید القواعد**، (با تحریر جوادی آملی)، (تهران: نشر الزهراء، ۱۳۷۲)، ص ۲۷۰.

از زمان و مکان.^۱ از سویی دیگر، کوشش عقل و اندیشه با اصول و مبادی خویش در محدوده تجرید و انتزاع صورت‌های ذهنی است و از ادراک حاق حقایق عینی، و مسائل الهی، و ازلیت و عالم ملکوت ارواح، عاجز است، در حالی که تلاش بصیرت عرفانی، برای دریافت حقیقت عوالم ملک و ملکوت است.

تفاوت دیگری که این دو در نحوه کار با یکدیگر دارند، این است که عقل اولیات را از راه حدس درک نموده و به وسیله همین اولیات و حقایق معلوم، از طریق استدلال و برهان، برای کشف حقایق مجهول کوشش می‌کند. در صورتی که معرفت و بصیرت عرفانی، حقایق ازلی را به صورت حدس درک می‌کند و رابطه آن با حقایق ازلی، همانند رابطه عقل با اولیات و حواس با محسوسات است. با این تفاوت که یقین حاصل از بصیرت، قوی تر و صریح تر از یقین حاصل از استدلال و برهان است.

تفاوت دیگری که به لحاظ نتیجه و هدف بین این دو معرفت وجود دارد، این است که نتیجه و هدف استدلال عقلی «ادراک» است، در صورتی که هدف و نتیجه بصیرت «وصول» است.^۲

با توجه به قلمروهای یاد شده، یک عارف می‌تواند عقل و اندیشه را در محدوده توانایی آن به کار گیرد و در قلمرو خود از آن بهره برد. نکته دیگر اینکه: در واقع بی توجهی و انتقاد عرفا از علم و عقل، به معنای نفی آن نیست؛ بلکه آنان از محدود ساختن معارف بشری به حوزه علم و عقل و علوم حصولی انتقاد می‌کنند و می‌گویند که عقل را در قلمرو خود باید پذیرفت و از معارف دیگر غافل نماند، از جمله از معرفت‌های عرفانی که فوق حوزه علم‌های حصولی و رسمی است و علوم حصولی را امکان دستیابی به آن نیست.

اگر ابن عربی رحمته دائما خاطر نشان می‌کند که عقل از یافتن معرفت حقیقی ناتوان است به این دلیل است که می‌خواهد به ریسمان محکم قرآن و حدیث اشاره کند تا به نحو شهودی در حضرت خیال، به حقیقت وحی شده از طرف خداوند وقوف حاصل شود.^۳

۱- عین القضاة همدانی، *زبدة الحقایق*، (تصحیح عقیف عسیران)، (تهران: دانشگاه تهران، بی تا)، ص ۲۸.

۲- همان، ص ۵.

۳- مریم صانع پور، *نقش خیال قدسی در شهود حق*، (تهران، علم، ۱۳۸۵)، ص ۱۱۹.

البته به بیان ابن فارض، علوم نقلی نباید انسان را چنان مغرور سازد که حتی به عقل و اندیشه خویش نیز اعتنا نکند، بلکه نقل را در حد خود باید پذیرفت و عقل را در قلمرو خویش و نباید از معارف دیگر غافل ماند.^۱

پس اولین انتقاد عرفا از علم و عقل، همان عدم رعایت حدود علم است. انتقاد دیگرشان پدیده عجب و خودبینی است که در اثر علم و اندیشه برای صاحبانشان پدید می‌آید. چون در عرفان خودشکنی و ترک انانیت و محو انیت، هدف اساسی است و هر چه انسان را خود بین سازد، مذموم است، از این رو هر عملی که انسان را خود خواه و خود بین سازد سازد، از نظر آن‌ها محکوم بوده و باعث خسران و تباهی است.

اینک به این نکته پردازیم که چگونه می‌توان این دو قلمرو را به هم پیوند داد و میان عرفان و برهان ارتباط برقرار کرد و یافته‌های یکی را با زبان دیگری بیان داشت:

عرفای بزرگ معتقدند که عقل و برهان می‌تواند دریافته‌های عرفانی را وارد حوزه عقل سازد و بر اساس معیار و اصول عقلایی آن را مورد بررسی قرار دهد. عرفا علاوه بر اینکه مانند فلاسفه، عقل را مانند قوه ای در مقابل حس و خیال و وهم می‌دانند، آن را در مقابل بصیرت نیز به کار می‌برند. کار عقل درک کلیات و تحصیل معلومات کلی و استخراج و استنتاج نتایج از مقدمات و امثال این‌هاست. اما در حقیقت این جنبه ای از جنبه‌های عقلانی و ادراکی انسان است و با چنین ملاحظه ای، عقل حقیقتی است ورای حس و خیال و وهم و بصیرت، اما اگر منظور از عقل، مطلق قدرت عقل و اندیشه انسانی باشد، در آن صورت همان طور که مدرکات چشم، با گوش درک نمی‌شود، مدرکات بصیرت نیز بالمباشره و بالذات و بلاواسطه به وسیله عقل درک نمی‌شود، ولی چنان نیست که دستگاه عقل و اندیشه بشری هرگز توانایی دریافت آن حقایق را نداشته باشد؛ بلکه دستگاه ادراکی بشر، حقایقی را به وسیله حواس ظاهری و حقایق دیگری را نیز به وسیله حواس باطنی و حقایقی را نیز به وسیله قدرت تجرید و انتزاع و قیاس و استدلالش می‌فهمد و حقایق دیگری را هم به وسیله قوه بصیرت درک می‌کند. با توجه به این توضیحات، لازمه این که حقایق عرفانی، حقایقی برتر و والاتر از عقلند، این است که آن حقایق به هیچ وجه

۱- رک: فرغانی، مشارق الدراری (شرح قصیده تائیه ابن فارض)، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۹)، ص ۵۷۶.

قابل انتقال به حوزه تعقل انسان نباشد، بلکه آن حقایق به نحوی به حوزه تعقل انسان منتقل می‌گردند. هر چند این انتقال، به وسیله خواص و لوازم باشد، نه به حاق حقیقت و عین تجربه، به این معنا که عقل از راه خواص و لوازم به آنها پی ببرد، هر چند که درک اصل و عین آنها، جز با رفع حجاب‌ها و شهود مستقیم ممکن نباشد.^۱

۲-۱-۱. دیدگاه ابن عربی رحمته

محی الدین ابن عربی رحمته، معتقد است معرفت عرفانی و فلسفی یا عقل و شهود دو مقوله متباین نیستند، بلکه هر دو از مظاهر و تجلیات نفس و هر یک در قلمرو خود دارای ارزش و اعتبارند و از این واقعیت، چنین تعبیر می‌کند: عقل از آن جهت که منکر است (به این معنا که می‌خواهد با استدلال و به وسیله معلومات خود به نتایج برسد) محدود به حدی معین است که از آن فراتر نمی‌تواند برود. اما از آن جهت که پذیرای حقایق است، به هیچ حدی محدود نیست.^۲ ایشان در فتوحات مکیه موضوع را چنین شرح می‌دهد: علوم انسانی، مقداری به وسیله فکر به دست می‌آید و مقداری را فکر ممکن می‌داند، ولی عقل از راه فکر نمی‌تواند به آن برسد... و مقداری را فکر محال می‌داند و عقل نیز آن را به عنوان مستحیل پذیرفته، از استدلال نسبت به آن خودداری می‌کند. ولی اگر مشمول رحمت و موهبت الهی واقع شود، خداوند علم به این گونه امور را به او می‌بخشد. او آن حقیقت را به عنوان واقعه ای صحیح و غیر مستحیل می‌پذیرد؛ هر چند که از لحاظ عقل هم چنان ناممکن به نظر می‌آید.^۳

ایشان در جلد اول فتوحات مکیه ضمن اینکه عقل را دارای این استعداد می‌داند که علوم رسمی را، از راه فکر و نظر، به وساطت حواس و امثال آن به دست آورد، و نیز علوم الهی و حتی رسمی را از راه کشف و موهبت دریابد، چنین می‌گوید: برای عقل در تحصیل علوم رسمی از راه حواس و استدلال، اجمال و ابهام و امکان خطا و انحراف وجود دارد و به همین دلیل احکامش از یقین برتری که جای هیچ گونه تردید در آن نباشد، بهره مند نیست. امام معلوماتی که به وسیله

۱- سید حسین ابراهیمیان، معرفت‌شناسی در عرفان، چاپ اول، (مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸)، ص ۷۰.

۲- محی الدین ابن عربی، رسائل ابن عربی، ج ۲، کتاب المسائل، ص ۲.

۳- ابن عربی، فتوحات مکیه، (بیروت: دار صادر، [بی‌تا])، ج ۲، ص ۱۱۴.

کشف و موهبت به دست آید، معلوماتی خواهند بود روشن و مفصل، که عقل درباره آنها از اطمینان و یقین قاطعی برخوردار خواهد بود.^۱

در مباحث عرفان نظری، اگر چنین ارتباطی در کار نبود، دیگر حتی برای خود عرفا نیز، بحث درباره عرفان و حقایق و نتایج تجارب عرفانی، امکان نداشت.^۲ بنابراین یک عارف می‌تواند نتایج حاصل از مکاشفات و مشاهدات خویش را، نخست به حوزه تعقل خود منتقل ساخته، آن‌گاه با تنظیم و ترتیب آنها، بر اساس قوانین عقل و منطق، در شکل برهان و استدلال‌های فلسفی با دیگران در میان بگذارد. تبحر عارف در علوم عقلی و نظری، وی را در تنظیم یافته‌ها و بیان حقایق عرفانی امداد می‌رساند و پایه‌های عرفان نظری را برای بیان حقایق کشفی و تبلیغ آنها و دفاع در مقابل مخالفان توانا می‌سازد.^۳

قیصری و دیگران نیز، در برخورد با مخالفان و منکران، بر همین اساس عمل می‌کنند. از این راه است که امکان می‌یابند با متکلمان و فلاسفه و دیگران، به زبان آنان سخن گویند. ولی چون دخالت بحث‌های عقلی و منطقی در قلمرو حقایق عرفانی و شهودی یک دخالت با واسطه و بالعرض است، در بحث از عرفان با مبانی عقلی، امکان آلودگی به خطا و شک و توهم بسیار است. به خاطر همین مطلب است که حقایق شهودی را بیان ناپذیر و غیر قابل انتقال می‌دانند.

۲-۱-۲. دیدگاه ملاصدرا رحمته

مرحوم صدرالمآلهین رحمته در پرتو اندیشه اسلامی، توانست بینش و معرفت عرفانی و فلسفی و برهان و شهود را به یکدیگر پیوند زند و این دو نوع معرفت را با هم متحد سازد و مجموعه گرانبهایی را در چارچوب اسفار اربعه به عالم معرفت عرضه کند. ملاصدرا رحمته در مقدمه کتاب شریف اسفار به نقش سیر و سلوک و تزکیه نفس در کشف حقایق امور، تصریح می‌کند و کتاب خویش را حاصل خلوت گزیدن و ریاضت‌ها و سیر انفسی خویش می‌داند. او کشف حقایق و رموز

۱- همان، ج ۱، ص ۵۶.

۲- محمد بن حسین خوارزمی، **جواهر الاسرار** (شرح مثنوی)، (اصفهان، مشعل، ۱۳۶۰)، ج ۱، ص ۱۳۱.

۳- جلال‌الدین آشتیانی، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین عربی**، چاپ پنجم، (قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۰)، ص ۴۱؛ ابوبکر محمد بن ابراهیم کلابذی، **التعرف لمذهب اهل التصوف**، (مصحح محمود عبدالحلیم)، (تهران: موسسه النصر، بی‌تا)، ص ۱۰۴؛ عبدالله بن علی ابو نصر سراج طوسی، **اللمع**، (تحقیق عبدالحلیم محمود)، (مصر: دار الکتب الحدیث، ۱۹۶۰)، ص ۱۰.

کتاب خویش را نیز از آن کسی می‌داند که عقل جزئی خویش را به مرتبه عقل موید به نور الهی برساند: و به رموزی از گنجینه های حقایق اشاره شده که هدایت نمی شود به معنای آن مگر کسی که برای معرفت حقایق، از نفسش با مجاهدات عقلی بگذرد و کسی که بدنش را با ریاضت دینی به سختی نیندازد به کنه حقایق نمی رسد.^۱

در پایان مقدمه، معرفت واقعی خدا و معاد و حقایق قرآنی را از آن فرزندگان از بند هوا و هوس رسته و به خدا پیوسته می‌داند و باید دانست که مراد از معرفت خداوند و علم معاد، اعتقادی نیست که عموم مردم می‌پندارند. پس آنکه صرفاً تقلید می‌کند، بر او طریق حقایق، مانند بزرگان الهی باز نمی‌شود و کشف و شهودی که بر عرفا رخ داده است، برای وی حاصل نمی‌شود، و علم حقیقی نه کلام و مجادله است که عادت متکلم است و نه بحث عقلی صرف همانگونه که روش فلاسفه است. جمیع اینها «ظلمات بهضها فوق بعض إذا أخرج یده لم یکدیراها، ومن لم یجعل له نورا فما له من نور»، بلکه علم حقیقی، نوعی یقین است که همان ثمره نوری است که خداوند در قلب مومن می‌اندازد که سبب اتصال وی به عالم قدس و طهارت است و خلوص این ایمان به مجاهدت است از جهل و اخلاق نکوهیده و حب ریاست. و در پایان مقدمه می‌فرماید: «إِنِّي لَا سَتَغْفِرُ اللَّهُ كَثِيرًا مَّا ضَيَعْتُ شَطْرًا مِنْ عَمْرِي فِي تَتَبِّعِ آرَاءَ الْمُتَفَلِّسِ وَالْمَجَادِلِينَ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ وَتَدْقِيقَاتِهِمْ وَتَعْلَمُ جَرَبِزَتَهُمْ فِي الْقَوْلِ وَتَضَنُّهُمْ فِي الْبَحْثِ حَتَّى تَبَيَّنَ لِي آخِرُ الْأَمْرِ بِنُورِ الْإِيمَانِ وَتَأْيِيدِ اللَّهِ الْمَنَانَ أَنْ قِيَاسَهُمْ عَقِيمٌ، وَصِرَاطُهُمْ غَيْرُ مُسْتَقِيمٍ، فَأَلْقَيْنَا زَمَامَ أَمْرِنَا إِلَيْهِ، وَإِلَى رَسُولِهِ النَّذِيرِ الْمُنذِرِ، فَكُلُّ مَا بَلَّغْنَا مِنْهُ آمَنَّا بِهِ وَصَدَّقْنَاهُ... حَتَّى فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْنَا مَا فَتَحَ، فَأَفْلَحَ بَرٌّ كَمَا تَتَابَعْتَهُ وَأَنْجَحَ. فَبَدَأُ يَا حَبِيبِي قَبْلَ قِرَاءَةِ هَذَا الْكِتَابِ بِتَرْكِهِ نَفْسِكَ عَنْ هَوَاهَا... وَ لَا تَشْتَغَلْ بِتُرَاهَاتِ عَوَامِ الصُّوفِيَّةِ مِنَ الْجَهْلَةِ وَ لَا تَرْكُنْ إِلَى أَقْوَالِ الْمُتَفَلِّسِ جَمَلَهُ... وَ قَانَ اللَّهُ وَ إِيَّاكَ شِرْهَاتِينَ الطَّائِفِينَ وَ لِاجْمَعِ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ طَرْفَةَ عَيْنٍ؛ بِهِ دَرِّغَاهُ خَدَاوَنَدُ اسْتِغْفَارِ مِي كَنَمُ مِنْ أَيْنَكُهُ دَوْرَهُ أَيْ مِنْ عَمْرَمُ رَا ضَايَعُ كَرْدَمُ دَرِ بَرْرِسِي نَظْرَاتِ فَلَاسَفِهِ وَ مُتَكَلِّمِينَ وَ رُوشِ قَوْلِ وَ بَحْثِ آنَانِ رَا أَمُوخْتَمُ، تَا أَيْنَكُهُ بَا نُورِ إِيْمَانِ وَ تَأْيِيدِ خَدَاوَنَدِ مَنَانِ بَرِ مِنْ أَشْكَارِ كُشْتِ كِه قِيَاسَاتِ آنَانِ عَقِيمِ وَ رَاهِشَانِ غَيْرِ مُسْتَقِيمِ اسْتِ. پَسِ زَمَامِ أَمُورَمُ رَا بِهْ خَدَاوَنَدِ وَ رُسُولِشِ سَپَرْدَمُ وَ بِهْ هَرِچِهْ كِه مِنْ إِبْلَاغِ شُدِهْ بُوْدُ،

۱- ملاصدرا، اسفار اربعه (۱۳۶۸)، ج ۱، ص ۹.

ایمان آورده و تصدیق کردم تا اینکه خداوند بر قلبم فتح و گشایشی داد و به برکت تبعیت از وی رستگار گشته و نجات پیدا کردم. پس ای عزیز قبل از مطالعه این کتاب شروع نما به تزکیه نفس از هوا و هوس و خود را مشغول سخنان جهله عوام صوفیه مکن و اعتنایی به سخنان فلاسفه نیز مکن و از شر این دو گروه بپرهیز و به طرفه العینی بین ما و آنان اشتراکی نیست.»^۱

بنابراین، مرحوم ملاصدرا رحمته الله علیه راه نیل به حقایق را تنها عقل کل یا عقل موید به نور حق می‌داند و تزکیه نفس را شرط لازم فعلیت چنین استعدادی می‌شناسد و فلسفه بدون تزکیه و سیر سلوک را دلخوش کردن به عقل جزئی و قیاس مبتنی بر آن را عقیم می‌داند. این مبنا جز طریقی که مطرح نمودیم تفسیر معقولی ندارد. یعنی اتحاد کشف و برهان. ملاصدرا رحمته الله علیه در اسفار می‌نویسد: مبدا به بینش کوتاهت گمان بری که مقاصد و اصطلاحات و کلمات مرموز اکابر اهل عرفان خالی از برهان، و از قبیل گزاف‌های تخفینی و تخیلات شعری است، این اکابر بیرون از چنین پندارند. عدم تطبیق کلامشان بر قوانین صحیح برهانی و مقدمات حق حکمی، ناشی از قصور ناظران و قلت شعورشان به فهم کلمات آنان و ضعف احاطه ایشان بدان قوانین است و گرنه مرتبه مکاشفات آنان در اخاده یقین فوق مرتبه براهین است. بلکه برهان در اشیایی که سبب دارند، سبیل مشاهده است زیرا که سبب برهان ذی السبب است. و در نزد ارباب حکمت مقرر است که علم یقینی به اموری که سبب دارند، حاصل نمی‌شود مگر از جهت علم به سبب آنها. پس چگونه روا بود که مقتضی برهان مخالف موجب مشاهده باشد. و این که در کلام بعضی آمده است که اگر عارفان را به برهان تکذیب کنی، آنان تو را به مشاهده تکذیب می‌کنند، معنی آن این است که بدانچه اسم برهان بر او نهادی در حقیقت برهان نیست و گرنه برهان حقیقی مخالف شهود کشفی نیست.»^۲

ملاصدرا رحمته الله علیه مکرر در کتب و رسائلش این حقیقت را به قلم آورده است که قرآن و عرفان و برهان از یکدیگر جدایی ندارند و انسان کامل قرآن و عرفان و برهان است.

در رساله قرآن و عرفان و برهان می‌نویسید: فارابی رحمته الله علیه در تحصیل السعاده تصریح کرده است که فیلسوف کامل و امام یکی است. حتی فیلسوف کامل، انسان کامل است و امام است چه

۱- ملاصدرا، اسفار اربعه، (۱۳۶۸)، ج ۱، ص ۱۲.

۲- همان، ج ۲، ص ۳۱۵.

این که علم به طور کلی شرح حقایق و حالات موجودات و روابط آنها با یکدیگر است و به عبارت دیگر علم، تشریح پیکر وجود است. آن کسی که به علم تشریح آشنایی کامل دارد درلسان فیلسوف، فیلسوف کامل یعنی امام است و در لسان عارف، مبین حقایق اسماء است.^۱ در جای دیگر قوه وهم را مرتبه نازل عقل می‌داند؛ و نیز علم ادراک است که انواع ادراک در نزد عارفان و فیلسوف راسخ در عرفان و فلسفه الهی برتثلیت است که احساس و تخیل و تعقل است، اما توهم در نزد آنان و هم عقل ساقط است - یعنی توهم مرتبه نازل عقل است - نه این که مدرک بر سبیل استقلال و انفراد باشد: عقل مذموم در نزد اهل عرفان و در کلمات آنان، عقل نظری است و مرادشان از عقل نظری، همان کسب معارف و استنتاج علوم از اشکال منطقی است. نه اینکه مراد آنان نکوهش عقل به نحو اطلاق بوده باشد که هیچ عاقلی به آن نفوه نمی‌کند. این عقل مذموم در مقابل قلب به اصطلاح عارف است که محمود اوست، چه اینکه عقل نظری را قید و عقاب می‌داند و قلب را که در تحول و تقلب است، محل قابل انواع تجلیات.^۲

از مباحث گسترده پیشین بدست آمده که عقل مذموم در مقابل عقل ممدوح است که با قلب و شهود عرفانی متحد است. و خلاصه اینکه عقل مذموم در نظر عارف، عقل نظری در اصطلاح منطق و فلسفه است که از آن تعبیر به عقل جزئی می‌کنند. بنابراین عرفایی نظیر مولوی رحمته را به خاطر چوبین دانستن پای استدلالیان عقل گرایان را مورد انتقاد قرار می‌دهند که مقصودشان از عقل، عقل جزئی فلسفی است نه عقل کل. هیچ حکیمی نگفته است که حکم عقل مشوب به وهم حجت است، بلکه آن را مردود دانسته است، و همه حکما اعتراف دارند که وهم معارض عقل است و رهن او می‌گردد، لذا به تجرید عقل و تصفیه فکر توصیه اکید و شدید فرموده اند.

چنانکه ملاحظه شد، پیوند میان عرفان و برهان از نوع پیوند حقیقی و مسانخت میان عقل و دل است. و ادعاهای مزبور تنها در پرتو آن قابل تفسیر منطقی است. استاد جوادی آملی می‌فرماید: راه وصول به این مقام منیع (شهود جمال معبود) نه تنها به صرف تحصیل شرایط و آداب احکام نماز حاصل نمی‌شود؛ بلکه با اکتفا به جهاد مستمر با نفس نیز حاصل نخواهد شد. چون جهاد اکبر

۱- حسن حسن زاده آملی، **قرآن و عرفان و برهان**، (بی‌جا: نشر قیام، ۱۳۷۴)، ص ۳۷.

۲- همان، ص ۸۶.

هم لازم است و هرگز با اکتفا به جهاد اوسط که نبرد با نفس باشد، میسر نمی‌شود. و جهاد اکبر همانا نبرد عشق و عقل است که اگر سالک از قید عقل مصطلح برهد و به عقل ناب که همان عشق، عبادت و سپس حصر آن در معبود است، برسد، در جهاد اکبر پیروز شده است.^۱ بدین سان عقل اصطلاحی است که به حقایق متعالی و اسرار عشق الهی راه نمی‌یابد، ولی عقل کل یا عقل موید به نور باطنی و متحد با دل همان عقل مستفاد یا عقل اولیاست که حامی مبانی عرفان و شهود عرفانی است، چنانکه ملاصدرا رحمته می‌فرماید: و چه جای حواس که عقل نیز تا به نور عشق منور نگردد راه به مطلوب نمی‌برد.^۲

۲-۲: تعریف علم و معرفت

۲-۲-۱. دیدگاه صدر المتألهین رحمته

ملاصدرا رحمته در جلد اول اسفار در باب وجود ذهنی به اختصار و در جلد سوم به تفصیل در باب علم و معرفت سخن گفته است که به برخی نکات آن اشاره می‌شود.

الف) علم را به حد منطقی نمی‌توان تعریف کرد. چون حدود، مرکب از اجناس و فصول است و اینها از امور کلی هستند، اما علم حقیقی آن است که انیتش عین ماهیت و وجود و تشخیص به نفس ذات اوست. علم را تعریف به رسم نیز نمی‌توان کرد. چون چیزی اعراف از علم نیست و علم حالت وجدانی نفسانی است که هر موجود زنده دانا در ذاتش آن را می‌یابد.^۳

ملاصدرا رحمته در ادامه متذکر می‌شود که گرچه علم قابل تحدید منطقی نیست، کشف معنا و سایر ویژگی‌هایش، برای آگاهی مفید است. از این رو ایشان در فصل سوم این باب نخست تفسیرهای مختلفی را که از سوی حکمای گذشته در باب علم آمده، بررسی و نقد کرده و در نهایت، معنایی را که جامع افراد علم باشد، ارائه می‌دهد، و آن اینکه علم عبارت است از «وجود شیء مجرد»^۴ و به عبارت دیگر علم عبارت است از «نوعی وجود امر مجرد از ماده». پس علم امر وجودی است، به شرط آنکه مبرای از غواشی ماده باشد، یعنی وجود بالفعل باشد. پس این وجود

۱- روح الله خمینی، **سر الصلوة**، (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۹)، ص ۱۵.

۲- ملاصدرا، **رساله‌های صدر**، ج ۱، ص ۵۸.

۳- ملاصدرا، **اسفار اربعه**، (۱۳۶۸)، ج ۳، ص ۲۷۸.

۴- همان، ص ۲۸۶.

مجرد، اگر وجودش لافسه باشد (قائم به ذات خود) علم به خودش است و اگر وجود لغیره باشد، معقول یا متخیل و یا محسوس آن غیر خواهد بود. از این رو ملاصدرا رحمته بر مجرد از ماده تاکید می‌کند و می‌گوید که از اجزاء ماده از هم غایب و محجوبند؛ اما لازمه علم، کشف و حضور است، پس برای جسم و اعراض جسمانی نه علمی است و نه خود، معقول و معلوم شیء مجردی قرار می‌گیرند، مگر آنکه صورتی غیر از صورت مادی جرمانی پیدا کنند. پس همان گونه که صورت معقوله و متخیله مبرای از وجود ماده جرمانی است، صورت محسوس بالذات هم دارای وجودی مادی نیست که قابل اشاره حسی باشد. گرچه از شرایط ادراک حسی تحقق نسبت وضعی بین ازار ادراکی و شیء مدرک است، اما در ادراک خیالی، وهمی و عقلی به این شرایط هم نیازمند نیستیم.^۱

ملاصدرا رحمته در تحلیل این مطلب که لازمه ادراک، حضور و تعلق به ماده موجب عدم حضور است، می‌گوید که هر قدر وابستگی شیء به ماده -خواه مدرک باشد یا مدرک- بیشتر باشد، حضور کمتر و ادراک ناقص تر است، حتی شعور ما به ذات خودمان وقتی که از بدن جدا می‌شود بیشتر است، چون حضور تمام تر و کامل تر است.^۲

۲-۲-۲. دیدگاه ابن عربی رحمته

به عقیده ابن عربی رحمته علم، تصور معلوم نیست؛ زیرا معلوماتی وجود دارد که صورتی ندارد و از این رو صورت بندی نشده تصور نمی‌شود. از نظر ابن عربی رحمته مدرک دو گونه است: مدرکی که می‌داند و قوه تخیل نیز دارد و مدرکی که می‌داند، اما قوه تخیل ندارد. مدرک هم دو قسم است: مدرکی که صورت دارد. در این صورت کسی که قوه تخیل ندارد، بدون اینکه آن را تصور کند آن مدرک را درمی‌یابد، اما ادراک کننده ای که قوه تخیل دارد، از طریق صورت بندی آن، به آن علم و آگاهی پیدا می‌کند. قسم دوم مدرکی است که صورت نداشته و بی صورت به ادراک در می‌آید.^۳

۱- همان، ص ۲۹۹.

۲- ملاصدرا، *اسفار اربعه*، (۱۳۶۸)، ج ۹، ص ۱۲۴.

۳- ابن عربی، *فتوحات مکیه*، (بیروت: دار صادر)، ج ۱، ص ۴۲.

بنابراین ممکن است امری معلوم باشد، اما متصور نباشد. پس علم به طور کلی تصور معلوم نیست. اگر بخواهیم به زبان فلسفی سخن بگوییم می‌توان گفت که علم، اعم از علم حصولی است و تنها علم حصولی است که از طریق صورتی، چه حسی چه عقلی، به دست می‌آید. در حالی که علم حضوری بدون صورت حاضر است و در این علم میان عالم و معلوم صورتی واسطه نیست.^۱ از سوی دیگر به اعتقاد ابن عربی رحمته، علم در معلوم تأثیری نداشته و تابع آن است. علم چیزی جز تعلقی خاص میان عالم و معلوم نیست. لذا متأخر از معلوم بوده در آن اثری ندارد. انسان امر محال را محال و امر ممکن را ممکن می‌داند نه اینکه علم انسان به محال بودن محال، آن را محال کرده باشد و علم انسان به ممکن بودن ممکن آن را ممکن کرده باشد. در واقع علم، چیزی جز انعکاس معلوم نیست و عالم و فاعل شناسایی در محدوده علم و اندیشه نقشی نخواهد داشت. این مطلب از آن رو قابل توجه است که با نظریه صدرالمآلهین رحمته که علم را به طور کلی فعال و نه انفعالی می‌داند، سر سازش ندارد.

«همانا مسمای علم عبارت است از تعلق گرفتن آن به شخصی که به آن عالم گویند و این تعلق نسبت و حالتی است که برای ذات همان شخص از معلوم ایجاد می‌شود. پس علم متأخر از معلوم است، چرا که علم تابع معلوم می‌باشد و سر منشأ علم محققاً همان معلومات می‌باشد و برای علم نزد اهل تحقیق، اثری از جانب معلوم نیست. چرا که علم متأخر از معلوم می‌باشد. در حالی که به چیزی علم داری که محال است، در نتیجه هیچ اثری در معلوم بودن این اثر از این حیث که محال است برای تو نمی‌باشد.»^۲

به نظر ابن عربی رحمته علم با تغییر معلوم، متغیر نمی‌شود، بلکه تنها تعلق، تغیر می‌یابد و از تغیر تعلق، تغیر علم نتیجه نمی‌شود. چنانکه از تغیر مسموع، سمع لازم نمی‌آید. وی با تأکید بر دشواری فهم حقیقت علم، علم را به درک ذات مطلوب آن گونه که هست، تعریف می‌کند: «همانا علم

۱- محمد تقی فعالی، **علوم پایه نظریه پداهت**، (تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، ۱۳۸۳)، ص ۶۶-۷۲.
۲- ابن عربی، **فتوحات مکیه**، (بیروت: دار صادر)، ج ۴، ص ۲۲۲؛ **فصوص الحکم**، فص ابراهیمی، (قاهره، بی نا، ۱۳۶۵/ق/۱۹۴۶م، ص ۸۲-۸۳؛ عبدالرزاق کاشانی، **شرح فصوص**، (قم: بیدار، ۱۳۷۰)، ص ۷۶؛ قیصری، **شرح فصوص الحکم**، (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، ص ۱۷۹.

درک ذات مطلوب است بنا بر آنچه که در نفس الامر است، خواه وجود باشد یا عدم و نفی باشد یا اثبات و احاله باشد با جایز یا ممکن و غیر از این نیست»^۱.

برخی، شناخت عرفانی را چنین تعریف کرده اند: شناخت عرفانی عبارت است از درک جهان با همه اجزا و روابطش، مانند یک حقیقت شفاف و صیقلی که هر جزئی، جلوه ای از موجود کامل لم یزل و لایزال و هرگونه ارتباط علمی با آن جزء، ارتباطی است با آن موجود کامل، به وسیله جلوه ای از جلوه هایش. سخن گفتن درباره این شناخت برای کسانی که از آن محرومند و خود را آماده وصول به این نوع شناخت نمی نمایند، مانند سخن گفتن درباره لذت همخوابگی با کودکی نابالغ است که هیچ چیزی از آن نخواهد فهمید و در برابر صدها نمط نهم اشارات ابن سینا یک جمله خواهد گفت که این سخنان، خیالاتی بیش نیست و سپس به بازی های کودکانه خود مشغول خواهد گشت.^۲

معرفت عرفانی، نوعی شناخت است که از دل سرچشمه گرفته و ابزار آن تزکیه و تصفیه روح است؛ بدین جهت، این نوع معرفت، از سنخ معارف حصولی نیست؛ بلکه معرفتی وجدانی و حضوری شمرده می شود که یافتنی است؛ گرچه برهانی بر آن نداشته باشند.

هذا حال اهل الاذواق و مذهبهم حیث یقولون... و اما المتحصل لنا بطریق التلقی من جانب الحق و ان لم یقم علیه البرهان النظری فانه لا یشککنا فیه مشکک و لا ریب عندنا فیه و لا تردد.^۳

مذهب اهل ذوق و عرفان این است که می گویند آن چه را از طریق کشف و شهود، برای ما با عنایت پروردگار متعال حاصل می شود، غیر قابل تردید است، گرچه هیچ گونه برهان عقلی و نظری بر آن اقامه نشده باشد.

آن چه از مجموع این تعاریف بر می آید، این است که معرفت عرفانی، حوزه ای خاص از معارف است، که در دسترس هر کس نیست؛ بلکه برای آنان که دل را تصفیه کرده، و از تجلیات رحمانیه بهره مند شده، و همواره به مراقبت خود اهتمام ورزیده، و در موقعیت خاص قرار گرفته اند، حاصل می شود و به وسعت دید، نظر و بصیرت نائل می شوند و حقایق عالم را به قدر ظرفیت

۱- همو، فتوحات مکیه، (بیروت: دار صادر)، ج ۱، ص ۹۱؛ ج ۴، ص ۳۱۵؛ همو، التجلیات الالهیه، (به کوشش عثمان اسماعیل یحیی)، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷)، ص ۳۳۵.

۲- محمد تقی جعفری، شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن، (دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰)، ص ۱۸۹.

۳- عبدالله فاطمی نیا، فرجام عشق، (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸)، ص ۷۷.

خود مکاشفه و مشاهده می‌کنند. چنین معرفتی با همه ویژگی‌هایش، شاخصه‌هایش وصف ناپذیر بوده، شفافیتی بسیار ویژه برای صاحب آن دارد. به این جهت، فراوانی تعاریف، به واسطه حالات و مقامات گوناگون عارفان بوده است.^۱

۲-۲-۳. تفاوت علم و معرفت

ملاصدرا رحمته در تفاوت میان علم و معرفت می‌فرماید:

«فرق میان علوم اهل نظر و معارف اهل بصر، نظیر امتیاز میان فهمیدن معنای شیرینی و چشیدن آن است و نیز همانند فرق بین فهمیدن معنای صحت و مفهوم صحت و سلطنت و صحیح و سلطان شدن می‌باشد. پس یقین کردم که حقایق ایمانی بدون تصفیه دل میسر نیست».^۲

بنابراین برهان بدون وجدان کافی نخواهد بود و درباره ضرورت تلازم این دو چنین می‌گوید: «گفتار ما بر صرف کشف و ذوق یا مجرد تقلید شریعت بدون حجت حمل نمی‌شود، زیرا مجرد شهود بدون برهان، برای سالک کافی نیست؛ چه اینکه صرف بحث بدون کشف، نقصان عظیم می‌باشد».^۳

سید حیدر آملی رحمته در نسبت میان این دو می‌نویسد:

معرفت، اخص از علم است؛ زیرا به دو معنا به کار می‌رود، که هر یک از آن دو نوعی از انواع علم شمرده می‌شود. یکی فهم باطن کسی از روی نشانه‌هایی در ظاهر وی، و دیگری، درک دوباره کسی که مدتی پیش دیده بودی. مورد معرفت در نوع اول، «غایب» و در نوع دوم «شاهد» است. بنابراین، تفاوت عارف با عالم، جز بر اساس تفاوت معرفت‌ها نیست.^۴

او معتقد است که معرفت عارفان، پرواز به سوی شهود بوده، که از شهود ذات، به معرفت اسما و صفات دست می‌یابد؛ بدین جهت، معرفت در نظر عارف، غیر از علم و برتر از آن بوده است؛ زیرا شناخت واجب و نیز ممکنات، جز با کشف و شهود ممکن نیست و اگر با دقت نظر مشاهده شود، ممکنات غیر از تجلیات و ظهورات حضرت حق تعالی چیزی نیستند.^۵

۱- علی بن عثمان هجویری، **کشف المحجوب**، (مقدمه و تصحیح محمود عابدی)، چاپ اول (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۳)، ص ۴۲.

۲- ملاصدرا، **تفسیر القرآن الکریم** (تصحیح محمد خواجوی)، چاپ دوم (قم: بیدار، ۱۳۶۶)، مقدمه تفسیر سوره واقعه، ص ۱۰.

۳- همو، **اسفار**، (۱۳۶۸)، ج ۷، ص ۱۵۳.

۴- سید حیدر آملی، **المقدمات من کتاب نص النصوص**، چاپ دوم (انتشارات توس، ۱۳۶۸)، ص ۴۷۴.

۵- همان، ص ۴۷۷.

خواجه عبدالله انصاری رحمته در فرق علم و معرفت گفته است که علم بر دلیل متکی بوده، و در آن، هیچ نوع جهل و شکی یافت نمی‌شود و دلیل را دو گونه (نقلی مثل کتاب و سنت و عقلی مثل برهان) دانسته است. او علم را به سه درجه و رتبه تقسیم کرده: اول علم جلی و آن علمی است که از طریق حواس ظاهری و باطنی به دست می‌آید و قضایای بدیهی مثل مشاهدات، وجدانیات و مشهورات در این مقوله می‌گنجد. دوم علم خفی که علم الوراثة نیز نامیده می‌شود و علمی است که در قلوب پاک و دل‌های ابرار می‌روید؛ دل‌هایی که از هرگونه علایق دنیایی و ارتکاب شهوات و گناهان پاکند و سوم علم لدنی^۱ که به ادراک شهودی اطلاق می‌شود و از ویژگی‌های این علم، آن است که نمی‌توان آن را وصف کرد و حاصل تجلیات الهی است که هنگام رفع حجاب عین عبد و رعیت خود رخ می‌دهد؛ سپس معرفت را در نخستین منزل واپسین قسمت کتاب خود، یعنی در نهایت آورده است و این حکایت می‌کند که به اعتقاد وی، معرفت فوق علم است. او معرفت را چنین تعریف کرده است: «المعرفة احاطة بعین الشئ كما هو».

اگر حقیقت شئی ادراک شود، معرفت، حاصل آمده، و اگر شئی از طریق صورت زاید ادراک گردد، علم پدید آمده است؛ پس ادراک دو گونه است: ادراک عرفان و ادراک علم. در اولی واسطه که همان صورت زاید است، میان مدرک و مدرک نیست؛ اما در دومی واسطه ای وجود دارد، و نکته مهم از نظر خواجه این است که علم مربوط به عقل، با استدلال و تأملات و عملیات ذهنی به دست می‌آید. معرفت برای قلب و با تجلیات الهی حاصل می‌شود.^۲ بنابراین، هر معنایی را که بتوان از آن تعبیر کرد، به گونه ای که ذهن شاگرد با یک یا چند بار شنیدن آن عبارت، با ذهن معلم یکسان می‌شود، آن را علم گویند و اگر معنایی را جز با عبارت‌های مشابه و نمادین نتوان از آن تعبیر کرد، معرفت شمرده می‌شود.^۳

۱- خواجه عبدالله انصاری، **منازل السائرین**، (تصحیح: محمد خواجوی)، (تهران: دارالعلم، ۱۴۱۷ ق)، ص ۹۳.
۲- محمد تقی فعالی، **تجربه دینی و مکاشفه عرفانی**، (سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷)، ص ۱۴۹.
۳- عین القضاء همدانی، فصل ۶۱.

۲-۲-۴. تعریف کشف

کشف در لغت به معنی اظهار است: یکشف کشفا و کاشفة الشئ و عن الشئ: روی آن چیز را کنار زد، آن چیز را آشکار کرد.^۱ مکاشفه یعنی کشف کردن. "کشف در لغت رفع حجاب است و در اصطلاح اطلاع بر آنچه ورای حجاب است از معانی غیبیه و انوار حقیقیه یا وجودا یا شهودا"^۲.

۲-۲-۵. تعریف شهود

شهود به معنی حضور و مشاهده معاینه است.^۳ شهود به معنی احاطه و یقین است، علم و قطعی که هیچ شکی در آن نیست.^۴

شهود در اصطلاح رویت حق به حق است و شهود خود به دو صورت، صورت می‌گیرد: شهود مفصل در مجمل که آن را رویت کثرت در ذات احدیت گویند و شهود مجمل در مفصل که رویت احدیت در کثرت است.^۵

۲-۲-۶. تعریف وحی

معرفتی که نبی یا ولی، به خاطر صفای باطن و اشراق روح، از فرشته ای که معارف را به ایشان القا می‌کند، می‌پذیرد، برای انبیا و وحی و برای اولیه الهام نامیده می‌شود.^۶

۲-۲-۷. تعریف الهام

الهام نوعی اخبار الاهی است که دو گونه واقع می‌شود: با واسطه و بدون واسطه. الهام با واسطه، به وسیله فرشته ای صورت می‌گیرد که از دیده شخص الهام شده پنهان است و مشهود او واقع نمی‌شود. الهام بدون واسطه با ارتباط مستقیم به حضرت حق و از وجه خاصی که میان حق و عبد برقرار است، صورت می‌گیرد.^۷

-
- ۱- لوئیس معلوف، المنجد: عربی به فارسی (مترجم: محمد بندر ریگی)، (تهران: هاتف، ۱۳۸۰)، ج ۲، ص ۱۵۸۹؛ رک: علی اکبر قرشی، قاموس قرآن، چاپ دوازدهم (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷)، ج ۶، ص ۱۱۲؛ حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، مصحح ندیم مرعشی، (نشر مرتضوی، ۱۳۷۳)، ص ۷۱۲.
 - ۲- ابن عربی، تبيان الرموز یا شرح و ترجمه مقدمه شرح فصوص الحکم، (ترجمه فخر العلما کردستانی، به کوشش محمود فاضل)، (مشهد: چاپخانه خراسان، ۱۳۶۰)، ص ۵۸.
 - ۳- قاموس قرآن، ج ۴، ص ۷.
 - ۴- سید حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، (تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۳۷۴)، ج ۶، ص ۱۳۷.
 - ۵- فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ص ۴۱۲.
 - ۶- ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، (تصحیح محمد خواجوی)، ج ۶، ص ۲۷۵.
 - ۷- ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۷۹.

۲-۳. مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کشف و شهود

۲-۳-۱. اصالت وجود

۲-۳-۱-۱. دیدگاه ابن عربی

مهم ترین واژه در مکتب ابن عربی رحمته واژه «وجود» است. به تعبیری جهان بینی عرفانی وجود محور و خدا محور و وحدت محور است؛ عرفا که به شهود حقیقت و مظاهر آن رسیده اند، در تقسیم بندی های مکاتب مشهور در سلک معتقدان به اصالت وجود قرار می گیرند. ابن عربی رحمته و تابعان او بدون آنکه به نحو مدون به مباحث اصالت وجود یا ماهیت پردازند، جز وجود که این همانی و عینیت با ذات الهی دارد، چیزی را واقعی و حقیقی نمی دانند، بنابراین هر امری که خاستگاه کثرت باشد و بتوان آن را اسیر ذهن کرد و در قالب مفهوم آورد با آن حقیقت یگانه، بیگانه است.

وجود نزد عرفا به دو معنی اطلاق می شود که یکی حقیقی است و دیگری مجازی.^۱ یکی به تمامی واحد و دیگری مشکک و مقول به تشکیک؛ یکی نفسی است و دیگری اضافی و نسبی و بلکه صرف نیست؛ یکی نه جوهر است و نه عرض، بلکه فوق آن دوست و دیگری امری عرضی و عارضی.

قیصری رحمته در تشریح این دو معنا می گوید: وجود گاه به معنی حصول (حاصل شدن)، تحقق (واقعیت یافتن) و ظهور (ظاهر شدن) چیزی بعد از آن که در عوالم و مراحل دیگری ثبوت داشته به کار می رود که به این معنا وجود عارضی است (که به ماهیات و اعیان اضافه شده و با همین اضافه است که موجودات را موجود می دانیم) و به همین معنا نیز به اشتراک معنوی و به نحو تشکیک بر موجودات حمل می گردد (تشکیک به اعتبار ظهور در مراتب و مظاهر مختلف).

۱- قیصری، رسائل (رسالة التوحید و النبوة و الولاية)، ص ۱۱؛ همو، شرح فصوص، (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، ص ۵.

اما وجود دیگر که وجود حقیقی و در واقع همان حقیقت وجود است که مقوم بلکه قوام همه مراتب تحقق است، نه جوهر است و نه عرض بلکه مایه قوام آن دو است و این وجود، وجود حق است که ذات و اصل همه چیز است.^۱

بر خلاف ملاصدر ارحم^{رحمته}، از نظرگاه مکتب ابن عربی^{رحمته}، وجود مساوق «ثبوت» نیست. ابن عربی خود بین شیئیت ثبوت و شیئیت وجود تفاوت قائل می‌شود. اعیان ثابتة در نزد وی ثبوت دارند، اما وجود ندارند، حوزه ثبوت مربوط به احکام و اوصاف الهی است که جدا از ذات حق تحقیقی ندارند.

همچنین اصطلاح «کون» در نزد ایشان به معنی وجود نیست، بلکه به معنی وجود عالم است و همان اضافه و نسبتی است که ذکر شد.

۲-۳-۱-۱-۱. احکام وجود در مکتب ابن عربی^{رحمته}

احکام و لوازم وجود (حقیقت وجود) در مکتب ابن عربی^{رحمته} بدین قرار است:^۲

- ۱- وجود قابل تعریف نیست؛ نه وجود مدرک به علم حضوری عام که منشأ تصور مفهوم بدیهی وجود در علم حصولی است و نه وجود مدرک به علم حضوری خاص.
- ۲- وجود حقیقی نه مشترک لفظی است نه معنوی، چون یک مصداق بیش ندارد؛ اما وجود اضافی، بین مظاهر مختلف، مشترک معنوی است.
- ۳- همه کمالات به حقیقت وجود بازگشت دارد.
- ۴- تشکیک در وجود راه ندارد، اما در ظهور راه دارد.
- ۵- وجود و نور مساوق اند.
- ۶- وجود و وحدت مساوق اند.
- ۷- وجود و وجوب مساوق اند.

۱- قیصری، رسائل (رسالة التوحید و النبوة و الولاية)، ص ۱۲؛ همو، شرح فصوص، (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، ص ۸.

۲- رک: سید حیدر آملی، رساله نقد النقود فی معرفة الوجود؛ (تهران انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸)، ص ۱۳۷.

عرفان در احکام اول و سوم وجود با حکمت متعالیه و فلسفه مشاء و در حکم پنجم و ششم با حکمت متعالیه اشتراک دارد، اما سایر احکام وجه تفاوت آن با نظام های فلسفی محسوب می شود.

در مورد دو مسئله اخیر که ما را به بحث وحدت وجود رهنمون می شود، این توضیح لازم است که از دید عرفا بر خلاف نظر فلاسفه - وجود به دو سنخ واجب و ممکن منقسم نمی شود، بلکه وجود اساساً قرین با وجوب است و وجوب خود بازگشت به حقیقت وجود دارد نه به فردی از افراد وجود. البته در نزد فلاسفه اقسامی از وجوب یعنی وجوب بالغیر (ضرورت بالغیر) یا وجوب غیری (بالتیاس الی الغیر) و یا ضرورت به شرط محمول را می توان وصف هر موجودی دانست، اما مراد عرفا وجوب ذاتی بلکه وجوب و ضرورت ازلی است نه غیری یا بالغیر.^۱

هر چند مبنای این سخن شهودی است، برخی عرفا بر این مطلب از وجوه مختلف ادله آورده اند که در کتب ایشان مطرح است^۲ اثبات این مسئله در واقع اثبات وحدت وجود است، یعنی نفی موجودیت از ممکنات و متکثرات و انحصار وجود در ذات حق متعال.

۲-۳-۱-۲. دیدگاه ملاصدرای رحمته

مهم ترین تحول فکری ملاصدرای رحمته فروگذاردن نظریه اصالت ماهیت و اثبات اصالت وجود است. این تحول فکری و گرایش او به اصالت وجود که به دنبال آن انقلاب بزرگی در تحلیل مجموعه مباحث فلسفی پدید آورد، وام دار عواملی چند بود که بخش عمده این عوامل به جنبه های مختلف عرفان و شخصیت های عرفانی باز می گردد، تا جایی که علامه حسن زاده آملی معتقدند، اساس حکمت متعالیه صدرالمتألهین رحمته، «فصوص الحکم» و «فتوحات مکیه» ابن عربی رحمته است.^۳ از آنجا که مهم ترین مسأله در عرفان، شناخت حق تعالی و تجلیات اوست، تحقیق در هر مسئله فلسفی و عرفانی به این شناخت پیوند می خورد. ملاصدرای رحمته نیز در مواردی که به نظریات ابن عربی رحمته استناد می کند، اسناد و شواهد تایید کننده مطلب خود را از درون آنها

۱- سعید رحیمیان، **مبانی عرفان نظری**، (تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۹۱)، ص ۱۱۶.
۲- رک: قیصری، **رسائل (رساله التوحید)**، ص ۱۱ و ۱۲؛ محمد بن حمزه ابن فناری، **مصباح الانس**، (تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۳)، ص ۵۲-۵۶.
۳- حسن حسن زاده آملی، **مآثر آثار**، چاپ اول (قم: نشر الف لام میم، ۱۳۸۶)، ج ۲، ص ۱۱۹.

استخراج و استنباط می‌کند. این تاثیر در مهم ترین مسأله مشترک عرفان و فلسفه، یعنی مسأله وجود، به خوبی آشکار است. اصالتی که ابن عربی رحمته به وجود حق می‌دهد، وقتی به شکل و چارچوب فلسفی در حکمت متعالیه در می‌آید، در برابر اصالت ماهیت به اصالت وجود تبدیل می‌شود. وحدت شخصی وجود در عرفان نظری در حکمت متعالیه در چارچوب وحدت حقیقت وجود و تشکیک در مراتب آن ترکیب بندی می‌شود، سرانجام به وحدت وجود و کثرت مظاهر و شئون می‌رسد. پاره ای از شواهد که ملاصدرا رحمته از فتوحات مکیه برای تأیید اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت آورده است، به اعتباری بودن ماسوی الله در برابر حق تعالی در عرفان ابن عربی رحمته مربوط می‌شود.^۱ وجود منبع هر خیر و شرف و اصل هرگونه حسنه ای بوده و این امر بدیهی و معلوم است که هیچ خیر و شرفی در مفهوم اعتباری، وجود ندارد و مراد از وجود در این مورد آن است که مفهوم سلب از آن خارج باشد و در مقابل امور عدمی است و نه در برابر ماهیت.^۲

این نکته در عرفان به خوبی تبیین شده است که هیچ موجودی جز حق تعالی اصالت ندارد و همگی در حکم سایه وجود حق اند. عالم، ظل الله است که جامع جمیع اسما است. بی گمان ظل در عالم حس موجود است اما سایه وقتی موجود می‌شود که چیزی باشد که در آن ظاهر شود.^۳ بنابراین وجود حقیقی یکی بیش نیست و بقیه اعتباری بوده و در تمامی آن احکام تابع آن وجود حقیقی اند. آن وجود حقیقی با تجلیات همیشگی در صور عالم هستی، کثرتی از مخلوقات را پدید می‌آورد، که از حیث ذات حقیقتی جز سایه و ظل بودن ندارد. وجود حقیقت واحدی است که آن را نه مثلی است و نه ضدی.^۴

وجود حقیقت واحدی است که در آن تکثر، تعدد و دوگانگی نیست، بلکه حق و خلق دو وجه یک حقیقت واحد هستند.^۵ ملاصدرا مثال آینه و تصویر نمایان در آن را که ابن عربی رحمته آورده، مثالی از اعتباری بودن ماهیت در مقابل وجود می‌داند و می‌فرماید:

۱- ملاصدرا، اسفار، (چاپ قدیم)، ج ۶، ص ۲۸۴.

۲- همو، الشواهد الربوبية فی منهاج السلوكية، (شرح و ترجمه یحیی کبیر)، چاپ اول، (قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۸)، ص ۶۶.

۳- ابن عربی، فصوص الحکم، فص یوسف، (۱۳۶۵/ق/۱۹۴۶م)، ص ۳۴۱.

۴- همان، فص اسماعیلی، ص ۹۳.

۵- همان، فص ادریسی، ص ۷۹.

«پس حکمت در خلق آینه و حقیقت ظاهر در آن، هدایت عبد به کیفیت سریان نور حق در اشیا و تجلی حق در آن ماهیات و ظهور او در هر شیء به حسب آن شیء است؛ چرا که وجود هر ماهیت امکانی، نه نفس ماهیت به حسب معنا و حقیقت آن است و نه عین ذات واجب (به جهت قصور و نقص وجود امکانی) و نه از ذات واجب به کلی جدا و برکنار است، زیرا که در تحقق از خود استقلالی ندارد»^۱.

۲-۳-۲. وحدت وجود

۲-۳-۲-۱. دیدگاه ابن عربی

هر چند قبل از ابن عربی رحمته، از دیگر عارفان نیز کلماتی مشعر بر وحدت حقیقت وجود و اعتباری بودن کثرات نقل شده، تدوین نظریه وحدت شخصی وجود و متمیم آن به نظریه تجلی و بیان ارکان و لوازم و احکام آن و در نهایت استدلال عقلی بر آن امری بود که در مکتب ابن عربی رحمته و شارحان این مکتب یعنی قونوی و تابعان او صورت پذیرفت. اصطلاح «وحدت وجود» را خود ابن عربی رحمته جز در یکی از آثارش به کار نبرده، اما عبارات و اشارات فراوانی که مفاد این نظریه را می‌رساند در کتابها و رسائل او موجود است.^۲ در مقایسه با نظریات رقیب، وحدت وجود به معنی انحصار وجود در واحد و در عین حال نوعی وحدت در کثرت و کثرت در عین وحدت است، اما نه بدان سان که در موضع رسمی حکمت متعالیه، وحدت به سنخ وجود بازگردد و کثرت به درجات و افراد وجود، بلکه حقیقتی واحد یعنی اعلی درجه وجود که تنها درجه وجود نیز هست در ظاهر و نمودهای کثیر جلوه دارد. پس کثرات سراب و باطل نما نیستند، بلکه حق نمایند و ملاک اصالت و حقیقت آنها نیز تنها به نمود بودن آنهاست. البته حق در مقام ذات و غیب هویت خود همچنان ناشناخته و نا متجلی باقی می‌ماند؛ اما حق در مقام تجلی خویش با اشیاء و کثرات و ساری در آنهاست. این سریان همچون سریان آب در گیاه یا خون در بدن و مانند آن نیست تا حلول لازم آید و عالم نیز به عنوان ظرف حق یا متحد با ذات یا عین ذات او نیست تا اتحاد لازم آید، بلکه عالم فقط به منزله صورت بازتاب یافته در آینه است که حق نشان می‌دهد اما

۱- ملاصدرا، اسفار، (۱۳۶۸)، ج ۲، ص ۳۵۸.

۲- ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۴۹ و ص ۹۰-۸۴ همو، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۵۶ و ج ۱، ص ۳۶۳.

خود حق نیست. بر این اساس از آنجا که کثرات تجلیات و مظاهر حق هستند، باطل و پندار نیستند، هر چند اگر فی نفسه بدانها نظر شود جز پندار نخواهند بود و اگر به عنوان آیت و مرآت و آینه ملاحظه شوند، حق نما هستند. از منظر ابن عربی رحمته وجود حقیقی قائم به خود، منحصر در وجود حضرت حق است، و وجود عالم، مجازی، اضافی، اعتباری و ظلی است، یعنی ظل وجود حق و وابسته به او، و در نتیجه در ذات خود ناپایدار است.^۱

در این نظرگاه اساساً وحدت و وجود دایره مدار یکدیگرند. وحدت وصف وجود است و وجود قرین وحدت.^۲ وحدت حق نیز وحدت عددی نیست تا با کثرت مقابل آن ناسازگار باشد، بلکه وحدت اطلاقی است که کثرت مظاهر را نیز در بر می‌گیرد. کثرات که در ذات خود فقط نمایش و ظهورند همه امری واحد را نشان می‌دهند.

به طور خلاصه در باب مقایسه وحدت وجود با دیگر اقوال می‌توان گفت که وحدت وجود بر خلاف نظریه تباین وجود، اساساً به کثرت در امر واقع دلالت ندارد؛ نه ماهیات را حقیقی می‌داند (اصالت ماهیت) تا کثرت آنها را کثرتی رخ داده در واقعیت بداند و نه به کثرت در افراد و انواع (تباین) و حتی درجات وجود (تشکیک) اعتقاد دارد و نه مانند همه خداگرایان (پانتئیستها) منکر مقام ذات به عنوان امری متعالی از عالم است و نه مانند قائلان به حلول و اتحاد به دوگانگی در وجود اقرار دارد. همچنان که نظیر برخی صوفیه کثرات را باطل و پنداری صرف تلقی نمی‌کند، بلکه به وحدت حقیقت وجود (بود) و کثرت مظاهر و تجلیات (نمودهای) این حقیقت قائل است.

از این دید حق دو جنبه دارد: ۱- جنبه مخفی که رازی است ابدی و درنیافتنی (غیب محض)؛ ۲- جنبه ظاهر و متجلی (شهادت) که معرفت بشر بدان تعلق می‌گیرد. به همین جهت است که تنزیه و تشبیه در نظریه وحدت وجود با یکدیگر جمع و تالیف می‌یابند، حال آنکه موضع رسمی فلاسفه تنزیه محض است و موضع همه خداگرایان و قائلان به حلول و اتحاد تشبیه صرف. همچنین بر اساس وحدت وجود، خداوند در عین حضور در اشیاء با آنها بینونت نیز دارد و در عین

۱- مریم صانع پور، ص ۸۹.

۲- ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۶۳.

خارج بوند نسبت به اشیاء از آنها برکنار نیست.^۱ به گفته امیرالمومنین (علیه السلام): هو فی الاشیاء علی غیر ممازجة خارج منها علی غیر مباينة.^۲

۲-۳-۲-۱. نمادهای وحدت وجود

بر اساس تقریر ابن عربی (رحمته) از وحدت وجود نوعی منطوق «هو لا هو» در گفتار و تعبیر عارفان نمودار می‌شود، یعنی برخی احکام ظاهرا ناسازگار یا متناقض با یکدیگر در مورد حق و خلق مطرح می‌شوند، مانند:

- عالم هم خیال است و هم حق است.
 - حق خلق است به وجهی و خلق نیست به وجهی دیگر.
 - خدا هم عین اشیاء است هم غیر آنها.
 - خداوند هم ظاهر است در همه چیز و هم باطن.
 - خداوند با عالم است اما عالم با خدا نیست.
- وی برای توصیف «حق نما بودن عالم خیال» از نمادها و تعبیر متنوعی از جمله خواب (رویای صادقه)، صورت در آئینه (صور مرآتیه)، رابطه واحد و اعداد و نیز رابطه سایه (ظل) و شاخص استفاده کرده که برای توضیح بیشتر مسئله به بیان برخی از موارد مزبور می‌پردازیم:
۱. نماد رویا و تعبیر آن. ابن عربی (رحمته) معتقد است جهان وجود نیست، بلکه امری است توهم شده که می‌توان آن را خیال نامید، اما نه به معنی امر بیهوده و پوچ، بلکه به گونه ای منعکس کننده درجه ای از حقیقت است. وی با تکیه بر حدیث نبوی: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا»، می‌گوید دنیا یک رویاست اما مردم عادی از رویا بودن آن غافلند و این غفلت به معنای غفلت از گوهر نمادین جهان جهان است.^۳ اما این رویا رویایی صادق است نه کاذب و از قبیل اضغاث احلام، چنان که در هر نماد با تعبیر و تأویل می‌توان به حقیقت آن دست یافت، در فهم عالم نیز آنچه لازم است تعبیر این رویا به روشی صحیح است.

۱- باید توجه داشت که این سخن در مورد ظهور و فعل و تجلی حق است نه ذات او.

۲- محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، چاپ سوم (تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۴)، ج ۱، ص ۸۶.

۳- ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۱۳.

اگر مطلق، حقیقتِ حق است، کون و ماسوی یک تخیل یا توهم است، اما توهمی خارجی نه توهمی ذهنی. او عالم را به این جهت خیالی می‌داند که به نظر وی ماهیت خیال عبارت است از: تبدل در هر حالی و ظهور در هر صورتی و از آنجا که برابر اصول عرفان وی، عالم همواره در حال تبدل و تغییر و حرکت و انتقال است، پس خیال است.^۱ به عبارت دیگر، ماسوی صورت خاصی از تجلی آن حقیقت است و این حق نما بودن، سرّ عالم خلقت است و جهان را در نزد عارف به صورت مجموعه ای ژرف از رموز و نمادها جلوه گر می‌سازد. بنابراین علی‌رغم تفاوت صوری میان خواب و بیداری در واقع همه چیز نماد است. طبق نظر ابن عربی حدیث مزبور راه تأویل را به ما آموخته و آن همان موت است که به تعبیر او اشاره به فنا و موت اختیاری است. وی می‌گوید: بر حسب میزان بصیرت و طی درجات عرفانی و انتقال از نشئه دنیا به آخرت است که تعبیر دقیق تر و صحیح تری از عالم برای فرد به دست می‌آید.^۲

ابن عربی رحمته عرفان و حکمت خویش را تبیین نظری جهان هستی بدان گونه که در چشم انسان بیدار شده از خواب (عارف) و انسان کامل (دارای دید الهی و دید از بالا به عالم) جلوه می‌نماید، تلقی کرده است.

۲. نماد صورت در آئینه. ابن عربی رحمته آئینه را بهترین نماد برای نشان دادن وحدت شخصی وجود و تجلی الهی و رابطه آن با عالم می‌داند، زیرا آئینه (صورت در آئینه) با اینکه واقعی است، اما خود سهمی از واقعیت ندارد؛ صورت مرآتیه را ذاتی جز ارائه نیست.^۳ نه توهم می‌شود که صورت با آئینه متحد است و نه اینکه صورت در آئینه حلول کرده است. به عبارت دیگر صورت در آئینه ظهور کرده، اما وجودی واقعی ندارد، یعنی نه در آئینه است و نه در فضای بین آئینه و ناظر بر آن؛ وانگهی آئینه خود موضوعیتی ندارد و از آن حیث که آئینه است قابل رویت نیست.

۱- مریم صانع پور، ص ۸۹.

۲- ابن عربی، *فصوص الحکم*، فص سلیمانی، ص ۱۵۹.

۳- محمد بن علی صدوق، *التوحید*، (تحقیق: علی اکبر غفاری)، (قم: انتشارات اسلامی، [بی تا])، ص ۴۳۵.

ابن عربی رحمته می‌گوید اگر سعی کنی به جسم آئینه هنگامی که به صورت موجود در آن می‌نگری، نظر کنی، نخواهی توانست چرا که صورتها میان دید چشم و آئینه حائل می‌شوند.^۱ (اشاره به فنای قالب های عالم هنگام دیدن معنای آن که تجلی الهی است)

۳. تمثیل به واحد و اعداد. ابن عربی رحمته بر تشبیه نسبت حق به خلق به نسبت واحد و اعداد تأکید فراوان دارد. در این زمینه باید دانست که واحد دو نوع است: (۱) وحدت عددی: که از این جنبه مقابل سایر اعداد و در عرض آنهاست؛ (۲) وحدت حقیقی: که از این لحاظ واحد خود عدد و قابل تکرار نیست، ولی بدون آنکه از مقام خویش تهی گردد اعداد مختلف تا بی نهایت را به وجود می‌آورد و در واقع اعداد چیزی جز واحد مضاعف شده نیستند.

این دو جنبه از وحدت به یک حقیقت موجودند و واحد از این حیث نمونه ای از وجود حق است، از آن رو که حق هم در مرتبه هویت غیبی خود باقی است و هم با ظهور و تجلی اش مراتب مختلفی را تحقق می‌بخشد، به نحوی که هر مرتبه ای همان ظهور واحد است از حیث تخصیص و اضافه به مفهومی خاص.

شبستری در این باب چنین سروده:

جهان خلق و امر آنجا یکی شد یکی بسیار و بسیار اندکی شد^۲

از تعبیر دیگری که در قالب استعاره و رمز و تمثیل در بیان ابن عربی رحمته و تابعانش به کار رفته می‌توان این موارد را ذکر کرد:

الف) رابطه دریا و موج یا دریا و ظهورات آن به صورت پدیدارهای آبی نظیر بخار، یخ، ابر
ب) استعاره تابش نور بر شیشه و پیدایش رنگ‌ها و طیف‌های مختلف با موضوع وحدت و کثرت.

ج) ارتباط سایه و سایه افکن.

د) نمود الف در صورت حروف یا نفس در قالب های متفاوت کلامی.

ه) رابطه نفس و بدن.^۳

۱- فصوص الحکم، ص ۱۸۴؛ فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۷۳۹.
۲- محمود بن عبدالکریم شبستری، گلشن راز، نشر صفی علیشاه، (۱۳۷۸). بیت ۱۵.
۳- سعید رحیمیان، مبانی عرفان نظری، (۱۳۹۱)، ص ۱۲۴.

۲-۳-۲-۱-۲. وحدت شهود و وحدت وجود

گاهی بصیرت و چشم قلب سالک واصل در اثر دهشت غیر از وجود واحد واجب چیزی را نمی یابد و هر چه در جهان غیب و شهود می نگرد آن را ظهور همان وجود واحد می یابد و هرگز به خصوصیت های آینه گونه اشیاء نمی نگرد. گرچه هر شیء دارای خصوصیت مربوط به خود می باشد، لذا دیگری که به این دید عارفانه بار نیافت ممکن است هم صاحب صورت را ببیند و هم خصوصیت های اشیا را که آینه دار جمال آن واحدند بنگرد و هر دو دید صحیح است لیکن یکی برتر از دیگری. در این گونه از موارد، هم باید گفت عارف غیر از یک وجود چیزی را ندید که این همان وحدت شهود است، نه وحدت وجود و هم می توان گفت: عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود؛ لذا دیگران که غیر از واجب اشیا دیگر را هم می بینند نه باطل دیده اند و نه بر خلاف توحید گام برداشته اند.

این معنا در اثر نقصی که دارد اوج عرفان که همان وحدت وجود است نخواهد بود. زیرا از سقف وحدت شهود نمی گذرد و از این مرحله بالاتر مقامی یافت می شود و آن اینکه بدون وحشت و دهشت وجود واحد را ببیند و بیابد که هیچ چیزی غیر از او سهمی از بود ندارد و هر چه جز اوست نمود او می باشد.^۱

عارف با نگاه خدایین خود که در حقیقت با چشم خداوند، او را می بیند، سراسر هستی را یک وجود واجب اصیل بی شریک مشاهده می کند و این شهود، عین حقیقی است که نه با ذهن یا وساطت مفاهیم و تصاویر ذهنی، بلکه با وجود خود که غیر از آن وجود یکتا نیست، می یابد. در حقیقت، درک می کند که همه هستی اش که از آن خداوند است، چشم و هوش است که البته این دانایی و بینایی غیر از علم و بصیرت پروردگار یکتا نیست.

بنابراین، اگر بخواهیم بین وحدت شهود و وحدت وجود، تمایز قائل شویم و معنای اصلی این مفاهیم را تغییر دهیم، می گوئیم که وحدت وجود، اشاره به راز هستی دارد و وحدت شهود، راز هستی را با ملاحظه کشف و گشایش آن بر عارف مورد اشاره قرار می دهد و صد البته که این اشاره نمی تواند حتی پرتویی از حقیقت را بنماید و باز گوید.^۲

۱- عبدالله جوادی آملی، **تحریر تمهید القواعد این ترکه**، (بی جا، انتشارات الزهراء، زمستان ۷۲)، ص ۴۰.

۲- حمید رضا مظاهری سیف، **تجربه های عرفانی در ادیان**، (قم: موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸)، ص ۱۹۸.

۲-۳-۲-۲. دیدگاه ملاصدرای رحمته

هستی از نظر ملاصدرای رحمته امری واحد، اما دارای مراتب و درجات متفاوت است؛ همان طور که سایه از مراتب تنزل یافته نور است.^۱ این نظری است که صدرای رحمته در همه آثار خود از آن به عنوان تشکیک در مراتب وجود یاد می‌کند؛ اما نزد اهل الله یا عرفا وجود، چیزی جز تجلی و ظهور همان حقیقت متعالی در مظاهر مختلف نیست؛ یعنی اشیای موجود در خارج همگی داخل در اسم «ظاهر» هستند^۲ و «وجود مطلق» اصطلاحی است که عرفا برای عالی ترین تجلی حق تعالی یعنی وجود منبسط به کار می‌برند.

با این حال، نباید از نظر دور داشت که ایده ملاصدرای رحمته در سلوک عقلانی و فکری خود که در نظام فلسفی حکمت متعالیه تجلی یافته است، از اصل تشکیک حقیقت واحد وجود، به وحدت شخصی وجود ارتقا می‌یابد.^۳ وی اقامه برهان بر این مطلب عرفانی را از عطایای ربانی و عنایت ازلی دانسته که بر وی منکشف گشته است:

جميع موجودات نزد اهل حقیقت و حکمت الهی متعالیه... تجلیات وجود قیومی الهی است و هنگامی که نور حق ساطع می‌شود، اوهام محجوبین مبنی بر اینکه ماهیت ممکن در ذات خود وجود دارند، منهدم می‌گردد؛ بلکه آشکار می‌شود که احکام و لوازم ممکنات از مراتب وجوداتی هستند که خود، نورها و سایه های وجود حقیقی و نور احدی می‌باشند... پس چنانکه خداوند به فضل خود مرا بر آگاهی از هلاکت سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی توفیق بخشید، همان گونه پروردگارم با برهان نورانی عرشی به صراط مستقیم چنین هدایت فرمود که موجود و وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که شریکی برای او در موجودیت حقیقی وجود ندارد، و «لیس فی دار الوجود غیره دیار» و تمام آنچه در عالم هستی دیده می‌شود، همانا ظهورات ذات او و تجلیات صفات اوست که در حقیقت عین ذات او هستند.^۴

۱- ملاصدرا، **اسفار اربعه**، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱)، ج ۱، ص ۱۹۸.

۲- قیصری، **شرح فصوص الحکم**، (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، ص ۴۸.

۳- روش ملاصدرا چنین است که در ابتدای مباحث به سبب ملاحظات تعلیمی و استیناس اذهان با اقوال گذشتگان همراهی می‌کند؛ لکن در نهایت، رأی خود را که اغلب در مخالفت با آنهاست، ابراز می‌دارد. این مطلب در هستی شناسی او نیز آشکار است که ابتدا تشکیک وجود را با تمثیل مراتب نور که قبلا سهروردی بیان کرده بود، مطرح می‌نماید و سپس وحدت شخصی وجود را اختیار می‌کند.

۴- ملاصدرا، **اسفار اربعه**، (۱۹۸۱)، ج ۱، ص ۷۱.

این ادعا مبتنی بر ارتقای رابطه علیت به تشون است که خود از آبخشور اصل اساسی اصالت وجود سیراب می‌شود؛ بدین معنا که در تحلیل دقیق ملاصدرا رحمته، وجود معلول، حقیقتی جز ربط و وابستگی به وجود علت نیست و در واقع موجودیت معلول عینا همان هویت فقیر اوست، نه ذاتی که فقر برای آن، امری عرضی و صفتی از صفات باشد. لذا هر نحو وجودی و هر نامی که به چنین هویتی اشاره کند، در حقیقت مشیر به مرتبه ای از همان علت خواهد بود و مرتبه‌اعلائی وجود که از حیث شدت و مدت و عدت غیرمتناهی است، حق است و معالیل امکانیه مراتب وابسته به آن اصلند.^۱ از دیدگاه صدر رحمته، موجد و علت فاعلی شیء، آن چیزی است که به حسب جوهر ذات خود فیاض است. بدین معنا که حقیقت او عینا همان فاعلیت اوست؛ لذا موجد و آفریدگار، فاعل محض است، نه اینکه چیز دیگری باشد که به صفت فاعلیت توصیف شده است. معلول هم ذاتا اثر و فیض شیء دیگری است و در مقام تحلیل معلول بالذات نیز دو امر یا دو شیء (یکی معلول و دیگری اثر و فیض) وجود ندارد. بنابراین چیزی که معلول نامیده شده است، در حقیقت و وجود خود، هویتی مابین با حقیقت علت مفیض خود ندارد تا عقل بتواند با قطع نظر از هویت موجد آن، به ذات معلول اشاره کند و معلول بما هو معلول تعقل نمی‌شود، مگر به عنوان مضاف به علت.^۲ این معنا را ملاصدرا رحمته در موارد دیگر نیز بیان کرد و سالکان حکمت را از لغزیدن در پرتگاه حلول و اتحاد بر حذر داشته است:

کل هستی، سوای خداوند واحد حق، پرتوی از ذات و وجهی از وجوه اوست و جمیع موجودات را اصلی واحد است که محقق الاشیاء و مذوت الذوات است و جز او، ظهورات و تجلیات اوست... و بر حذر باش از اینکه با شنیدن این عبارات، توهم و گمان کنی که نسبت ممکنات با او به نحو حلول و اتحاد است. هرگز! چه اینها مقتضی دوگانگی در اصل وجود است.^۳

۲-۳-۳. تجلی و سریان وجود

پس از اثبات وحدت وجود، برای رفع تناقض بین رویت کثرات از طرفی و انحصار وجود در حق متعال از سویی دیگر، یا باید مسئله وحدت را غیر منطقی، خود متناقض و از نظر عقلی

۱- سید جلال الدین آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، چاپ پنجم، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷)، ص ۴۰.

۲- ملاصدرا، اسفار اربعه، (۱۹۸۱)، ج ۲، ص ۲۰۹.

۳- ملاصدرا، کتاب المشاعر، (به اهتمام هانری کرین)، (تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳)، ص ۵۳.

لاینحل بدانیم یا آنکه کثرات و ممکنات را صرف پندار، موهوم و خیالی تلقی کنیم و علم خویش را جهل مرکب بدانیم و یا آنکه وحدت وجود را به وحدت شهود ارجاع و کاهش دهیم و یا آنکه به نظریه ای قائل شویم که ضمن اعتقاد به وحدت وجود، کثرات را اموری اعتباری دانسته و به وجود واحد حق ارجاع دهد و در عین اثبات نوعی تعدد، غیریت و کثرت را از آنها سلب کند.

ابن عربی رحمته با ابداع اصطلاح «تجلی» (در معنایی خاص) راه اخیر را برگزید و با اتکای به تجارب عرفانی خویش از «شهود تجلیات حق در ماسوی» وحدت را وصف وجود و کثرت را وصف ظهور دانست. بدین سان نه علم را جهل مرکب تلقی نمود و نه عالم را باطل و پندار صرف دانست و نه برای جهان وجودی لحاظ کرد.

برخی محققان، تجلی را دارای نقش بسیار اساسی در بینش ابن عربی دانسته و معتقدند که همه افکار او در مورد ساختار وجودی عالم به همین محور باز می‌گردد، به نحوی که هیچ یک از بخش های جهان بینی او بدون ارجاع به این مفهوم بنیادی و محوری قابل درک نیست و در یک کلام می‌توان گفت: فشرده و عصاره فلسفه او نظریه تجلی است.^۱

مراد از تجلی آشکار شدن ذات مطلق حق و کمالات او پس از تعین یافتن با تعینات (ذاتی، اسمائی و افعالی) برای خود او یا برای غیر اوست به نحوی که تباین، تجافی، حلول یا اتحاد لازم نیاید. به تعبیر دیگر تجلی روندی است که طی آن ذات حق - که در ذات خود مطلقا ناشناختنی است - خود را در مقیدات و کثرات نمایان می‌سازد و بدین لحاظ نظریه تجلی مکمل نظریه وحدت وجود و عهده دار توجیه کثرت مشهود پس از اعتقاد به وحدت محض وجود است. بنابراین تجلی حق عبارت است از ظهور ذات و صفات خداوندی و الوهیت.^۲

ابن عربی رحمته ضمن نقد مسلک های علیت و صدور^۳ و خلق از عدم زمانی^۴ و حلول و اتحاد^۵ اصطلاح تجلی را به عنوان محور نظام فکری خویش برگزید.

۱- ایزوتسو، ص ۱۶۷.

۲- ابن عربی، رسائل ابن عربی، رسالة التوئیة، ص ۲۷.

۳- همو، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۶۲؛ همو، کشف الغطاء، ص ۹۱.

۴- همو، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۱.

۵- همان، ج ۱۲، ص ۲۶۱؛ همو، فصوص الحکم، ص ۶۸.

نمادی که ابن عربی رحمته برای تجلی مطرح می‌کند آینه (صورت مرآتی) است که امر حقیقی و اصیل در امر مجازی و تبعی بدون استلزام حلول، اتحاد، تنزل و تجافی منکشف می‌شود.^۱ هر چند ابن عربی رحمته دریافت تجلی حق را از سنخ علوم ذوقی می‌داند و علم به تجلیات الهی را از علوم اسرار و مختص به عارفان تلقی نموده، و سرچشمه انتخاب اصطلاح تجلی به جای علیت فلسفی را در درجه نخست رویت انوار الهی در سراسر عالم دانسته است، به نظر می‌رسد مستندات نقلی نیز منبع مناسبی برای برگزیدن این اصطلاح از جانب عرفا بوده است؛ علاوه بر آیه ۳۵ سوره نور، آیه ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَاً وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾^۲ نیز که بر نوعی ظهور خاص پروردگار بر کوه طور و متلاشی شدن آن کوه و مدهوش افتادن حضرت موسی علیه السلام به واسطه آن تجلی دلالت دارد و نیز فرازهایی از سخنان امام علی علیه السلام در نهج البلاغه^۳ و غیر آن در این مورد راهگشا بوده است.^۴

هرچند طبق نظر ابن عربی رحمته اثبات تجلی امری شهودی است^۵ و خود نیز سعی بر اقامه استدلالی در این زمینه ننموده است، تابعان او تلاشهایی را برای توضیح عقلانی تجلی، همانند بحث وحدت وجود، صورت داده اند که به نظر می‌رسد موفق ترین تلاش در این زمینه از آن صدرالمتألهین رحمته در مباحث علیت اسفار باشد.

صدرالمتألهین رحمته پس از آنکه مطابق سنت معمول خویش، که ابتدا مباحث را بر مبنای مشهور می‌آغازد و سپس در اواخر بحث، مشی خاص خویش را از آن جدا می‌کند و نظر ویژه خود را ابراز می‌دارد، در مباحث علیت اسفار نیز ابتدا از مفهوم متعارف علیت و بر اساس تشکیک وجودی در بین علیت و معلول آغاز می‌کند.

آنچه فلسفه متعارف در باب رابطه علیت و معلول مطرح می‌کند این است که علت هستی بخش معلول است و گویی چنین فرض می‌شده که چیزی به چیزی دیگر شیء ثالثی را که همان وجود و هستی است اعطا می‌کند، پس دهنده ای هست و گیرنده ای و داده شده ای و طبعاً میان

۱- همو، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳۱۶؛ همو، فصوص الحکم، ص ۶۲.

۲- اعراف، ۱۴۳.

۳- نهج البلاغه، خطبه های ۱۴۸ و ۱۰۸.

۴- سعید رحیمان، مبانی عرفان نظری، (۱۳۹۱)، ص ۱۳۵.

۵- ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۲۵.

دهنده و گیرنده نسبتی برقرار می‌شود مانند همه نسبت های دیگری که میان دو شیء برقرار است. اما براساس تحلیل وجودی صدر اجماع^۱ از مسئله علیت اولاً) نسبت علت و معلولی ازسرخ اضافه اشراقی تلقی می‌شود، یعنی اضافه ای که خود طرف ساز است نه متکی به طرفین مستقل از یکدیگر (تنها یک طرف اصیل است؛ ثانیاً) معنی معلول به وجود رابط ارجاع می‌یابد، یعنی نه وجودی که به علت منسوب باشد، بلکه وجودی که همان نفس ربط و ارتباط است؛ ثالثاً) ملاک نیاز به معلول نیز نه امکان ماهوی بلکه امکان فقری است، یعنی وجود معلول عین فقر و حاجت است به علت، نه ذاتی محتاج به آن، پس ذات معلول عین وابستگی و نیاز است. بنابراین، معلول ذاتی ندارد و فی حد نفسه وجودی و حکمی ندارد و آنچه ذات معلول می‌نامیم فقط در تعریف، ذات است و در خارج امری متمایز از علت نیست چرا که فقط شأنی از شئون علت است و از آنجا که ظاهر از وجهی خود مظهر است یعنی معلول تنزل تعین و جهت سابقه ای است که عین وجود علت است.^۱ (قاعده اتحاد ظاهر و مظهر) این برهان به وحدت شخصی وجود نیز می‌انجامد.

می‌توان وجود ربطی معلول را در نزد صدر اجماع^۲ وجود حرفی دانست، در قیاس با معنی حرفی که مقابل معنای اسمی است و در نتیجه اشیاء و ماسوی نه در عرض واجبند و نه در طول آن؛ نه در داخل اویند و نه خارج از او و به همین دلیل صدر اجماع در انتهای این مبحث تصریح نموده است که:

پس آنچه را در ابتدا به عنوان اصل موضوع قرار دادیم که در وجود، علتی و معلولی، موجود است و در نهایت بر حسب نظر دقیق و با سلوک عرفانی به اینجا منتهی شد که از آن دو، فقط علت، امر حقیقی است و معلول جهتی از جهات اوست و علیت (در آنچه به نام علت ایجاد می‌شود) و تأثیر علت بر معلول در واقع به تطور علت به طور معلول و متحیث شدن آن به حیثیتی که مستلزم جدایی آن (تعین یا حیثیت از علت) نباشد، بازگشت دارد.^۲

۱- سید جلال الدین آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۴۲.

۲- ملاصدرا، اسفار اربعه، (۱۹۸۱)، ج ۲، ص ۳۰۱.

۲-۳-۴. خیال متصل و منفصل در تجارب عرفانی

۲-۳-۴-۱. دیدگاه ملاصدرا

نظر ملاصدرا رحمته در باب عالم خیال، شبیه آرای ابن عربی رحمته است؛ به نظر ملاصدرا رحمته، نفس انسان به واسطه قوه خیال از خلاقیت خاصی برخوردار است و می‌تواند موجد صور مادی و مجرد باشد:

خداوند نفس آدمی را به گونه ای آفرید که قادر به ایجاد صور اشیای مجرد و مادی می‌باشد؛ زیرا از سنخ ملکوت و عالم قدرت است... و خداوند نفس انسانی را در ذات و صفات و افعال، مثال خود آفرید. خدا از اینکه مثل و مانند داشته باشد، منزه است، نه از مثال داشتن تا بدین طریق، نردبانی برای معرفت خویش باشد؛ پس ذات آدمی، مجرد از مکان ها و جهات است.^۱

آن چه عقل و خیال به عنوان مرتبه یا قوای نفس ایجاد می‌کنند، اظلال و اشباح و حوادث خارجی است که از باری تعالی صدور یافته است و اگرچه ماهیت آن ها در هر دو وجود عینی و ذهنی (عقلی و خیالی) محفوظ است، بر آن ها آثار خارجی مترتب نیست. با این همه، ملاصدرا رحمته تصریح می‌کند که این معنا در خصوص اولیا و عرفا فرق می‌کند و صوری را که به واسطه تخیل ایجاد می‌کنند، به دلیل اتصال به عالم قدس، دارای آثار عینی است. او در تأیید این مطلب به سخنانی از ابن عربی تمسک می‌کند:

قول شیخ جلیل القدر، ابن عربی رحمته، این مطلب را تأیید می‌کند آنجا که می‌گوید: هر انسانی با وهم خود در قوه خیال، اموری را ایجاد می‌کند که هیچ وجودی جز در خیال ندارد و این چیزی است که برای هر انسانی ممکن است: اما عارف با همت خود چیزی را ایجاد می‌کند که در خارج وجود دارد و نیز خارج از خیال اوست.^۲

از دیگر سو، به نظر صدرا رحمته خیال به عنوان عالمی مستقل و عینی وجود دارد که انسان حکیم و عارف می‌تواند به کمک قوای باطنی - که می‌توان آن ها را چشم و گوش خیالی نامید - صور مقداری موجود در عالم خیال را مشاهده کند. این اشیاء و صورت های محسوس، وجود

۱- همان، ج ۳، ص ۳۶۴.

۲- ملاصدرا، اسفار اربعه، (۱۹۸۱)، ج ۳، ص ۲۶۶.

دیگری غیر از مدرکات حواس ظاهری دارند و برای قوای باطنی به همان نحو از وجود منکشف می‌شوند، ادراکات خیالی در مرتبه بعد از ادراکات حسی واقع است زیرا تجرید در مدرکات آن کاملتر است.^۱ آدمی با ادراکات باطنی به ثبوت عالم شبحی مقداری دلالت می‌شود؛ همان طور که با ادراک ذات خود و حقایق عقلی به وجود عالم عقلی - که فوق عالم حس و خیالی است - راه می‌یابد.^۲

ویژگی عالم خیال، هویت دوگانه آن یعنی اشتغال بر امر مجرد مادی است. ملاصدرا رحمته در خصوص نحوه هستی موجودات عالم خیال بر این باور است که افلاطون و قدمای بزرگ و اهل ذوق و کشف از متألّهان بر این باورند که موجودات آن عالم (خیال منفصل) در مکان و جهت قیام ندارند؛ بلکه این عالم، واسطه بین عالم عقل و عالم حس است و اشباح مثالی که در آن ثابت هستند، به نحوی مجردند؛ زیرا در جهتی داخل نمی‌شوند و در مکان قرار نمی‌گیرند و از آن حیث که دارای مقادیر و اشکال هستند، جسمانی اند. آرای ملاصدرا رحمته در باب خیال شناسی با آرای ابن عربی تفاوت چشم‌گیری ندارد. ابن عربی رحمته خیال را در قلمروی گسترده‌تری به کار می‌برد و آن را به یک معنا، شامل جمیع ماسواه می‌داند.^۳ البته ملاصدرا رحمته از همین معنا نیز غافل نبوده است و خیال بودن کل عالم را در چگونگی اتصاف ماهیت به وجود مطرح می‌سازد. به نظر وی، حقیقت و نفس ماهیت، خیال وجود است و عکسی که از ماهیت در مدرک‌های حسی و عقلی ظاهر می‌شود نیز خیال است. بنابراین سرّ این که عرفا و اولیای کامل گفته‌اند «عالم کلا خیال در خیال است» آشکار می‌شود.^۴

یکی از اصول حکمت متعالیه که با مبحث کشف و شهود مرتبط می‌باشد، این است که آگاهی‌ها و علوم با نفس و جان آدمی متحد می‌شوند و حقیقت نفس انسانی چیزی جز همین اندیشه‌ها نیست.

مدعای ملاصدرا رحمته این است که نفس آدمی، پذیرای صور ادراکی است. همین نفس که در ابتدا خالی از هرگونه صورت علمی و ادراکی است، به تدریج با شروع فرآیند ادراک‌های

۱- سید جعفر شهیدی، **دیباجه بر حکمت متعالیه**، چاپ اول، (تهران: طهوری، بهار ۱۳۸۴)، ص ۱۱۰.

۲- ملاصدرا، **اسفار اربعه**، (۱۹۸۱)، ج ۳، ص ۳۰۰.

۳- ویلیام چیتیک، **عواالم خیال**، (ترجمه قاسم کاکایی)، (تهران: حکمت، ۱۳۸۴)، ص ۱۱۶.

۴- ملاصدرا، **اسفار اربعه**، (۱۹۸۱)، ج ۱، ص ۱۰۸.

حسی به فعلیت می‌رسد و با فعال شدن حواس ظاهری و باطنی، مراحل عالم و آگاه شدن را سپری می‌کند و ادراکات حسی و خیالی و سپس در مراحل عالی تر، ادراکات عقلی برای او حاصل می‌گردد. تا آنجا که نفس بر اثر کمال و فعلیت می‌تواند صور معقول، خیالی و حسی را در خود ایجاد کند.^۱ نفس در هر مرتبه ای از ادراکات خود با صور حسی، خیالی و عقلی متحد می‌گردد و در مرتبه آن حاضر است:

و چون حقیقت در باب صور معقول را دانستی که معقول عینه همان عاقل است، بس بدان که صورت محسوس نیز امر بر همین قیاس است... و محسوس بالفعل با جوهر حاس بالفعل متحد است.^۲

یکی از آرای بدیع ملاصدرا رحمته این است که او علاوه بر مجرد صور معقولات، محل صور حسی و خیالی را نیز مجرد می‌داند. اگرچه در مجرد این سه، قائل به مراتب است. در واقع حس و خیال از حواس ظاهری و باطنی به عنوان آلات، ابزار و معادات ادراک استفاده می‌کنند:

پس حقیقت ادراک سه قسم است [احساس، خیال و تعقل] همان طور که عالم هستی دارای سه مرتبه است و وهم همچون عقلی است که از مرتبه خود ساقط شده است و به واسطه هر ادراکی، حقایق و ارواح اشیا را [نفس مدرک] از قوالب اجسام انتزاع می‌کند. سپس صورت انتزاع شده محسوس از ماده دارای نزعی ناقص و مشروط به ماده است و صورت خیالی دارای نزعی متوسط می‌باشد و به همین دلیل، در عالمی بین عالم محسوسات و معقولات واقع شده است و صورت عقلی دارای نزعی تام است.^۳

از نظر صدر رحمته، آگاهی در مراتب سه گانه مذکور با نفس مدرک متحد است و از آنجا که علم چیزی جز حضور نیست، لذا هر قدر علم از حجاب ها و صفات مادی رهاتر و خالص تر باشد، حضور آن برای نفس مدرک شدیدتر است:

علم چیزی جز حضور وجود بدون پرده نیست و حصول تمام ادراکات به نحوی بر تجرید از ماده متوقف است؛ زیرا ماده، منبع و ملاک عدم و غیبت است و هر جزئی از جسم از بقیه اجزای

۱- همان، ج ۳، ص ۳۱۸.

۲- همان، ص ۳۱۶.

۳- همان، ص ۳۶۲.

خود غایب است... و هر صورتی که شدیدتر و بیشتر از ماده بری باشد، حضور آن برای ذاتش صریح تر [شدیدتر] است. کمترین [حضور و وجود] از صورت محسوس برای ذات خود، سپس برای متخیله مطابق مراتب آن و بعد از آن برای معقول می‌باشد و بالاترین معقولات، قوی‌ترین موجودات است.^۱

بنابراین آگاهی به عنوان یک امر وجودی-نه مقوله ای ماهوی- در ساحات متفاوت نفس به عنوان صور ادراکی، معلومات بالذات نفس، بلکه عین نفس هستند و به تعبیر یکی از محققان: جمیع صورت های مدرکه از معقول تا محسوس، همه به علم حضوری لدی النفس حاضرند؛ بلکه شأنی از شؤون نفس اند و آنها را وجودی جز وجود اطوار نفس نیست.^۲

ملاصدرا رحمته الله از این دگردسی به عنوان ارتحال از عوالم حسی و خیالی و اتصال به عوالم فوق این دو، بلکه فوق عالم عقل یاد می‌کند. به تعبیر وی، نفس هنگام ادراک معقولات کلی، ذوات نوری و موجودات عقلی مجرد را مشاهده می‌کند؛ ولی نه با تجرید نفس و انتزاع صور عقلی ان ها از افراد محسوس خارجی، آن گونه که جمهور بر آند؛ بلکه به واسطه انتقال و مسافرت نفس از عالم محسوس به عالم خیال و از آن به عالم معقول و نیز ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر دو عالم حسی و عقلی به عالمی ورای حس و عقل.^۳

تمام این مشاهدات عقلانی به معنای صیرورت و اشتداد وجودی و نفسانی سالک است. وی در اثبات اینکه معارف و علوم با جان انسان متحد می‌گردند، در بیانی اقناعی تعجب خود را از منکران نظریه اتحاد عاقل و معقول این گونه اظهار می‌کند که چگونه ممکن است نفوس انسانی را از ابتدای آفرینش آن ها - که حالتی بالقوه برای ادراکات حسی و تخیلی و عقلی دارند- به گونه ای تغییر نیابد که بتوان یک شیء از اشیا - که در اوائل فطرت و آفرینش بر آن ها صادق نبود- را به نحو ذاتی بر آن ها حمل نمود؟ این بدان معناست که نفوس انبیای عظام و مجانین و اطفال از لحاظ تجوهر ذات انسانی و حقیقت ذات در درجه یکسانی باشند و اختلاف آن ها فقط در عوارض

۱- ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص ۵۰.

۲- حسن حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل و معقول، (تهران: الزهراء، ۱۳۷۲)، ص ۱۸۸.

۳- ملاصدرا، الشواهد الربوبية، (تصحیح محمد خواجوی)، (تهران، مرکز مطالعات فرهنگی، ۱۳۴۶)، ص ۳۳.

غریب لاحق به وجود آن‌ها محدود شود.^۱ بنابراین قوت و شدت یافتن جوهره روحانی آدمی به علت اتحاد آن با مدرکات و معلومات اوست و این به معنای قابلیت نفس انسان است. این معنای از قبول و قابلیت روحانی که تدریجاً به فعلیت می‌رسد، مستلزم فنا و نابودی صور کمالی قبلی نیست: قبول گاهی به معنای انفعال تجدیدی است... مانند آبی که به بخار تبدیل می‌شود (و صورت آبی را از دست می‌دهد) و اما قبول به معنای قوه استکمال نیز هست؛ بدین معنا که شیء صورت مند (و بالفعل) می‌تواند به اشتداد کمالی متصف شود.^۲

۲-۳-۴-۲. دیدگاه ابن عربی رحمته

از منظر ابن عربی رحمته خیال به مرتبه ای واسطه میان مراتب اشاره دارد؛ خواه در عالم کبیر (جهان) و خواه در عالم صغیر (انسان). در جهان بینی ابن عربی رحمته، هم جهان و هم انسان هر دو بیش از دو ساحت دارند و در ساحت واسطه (خیال)، مراتب فراتر و فروتر به هم می‌رسند. در عالم کبیر که ساحت طبیعت در مرتبه ی نازل و ساحت مجردات در مرتبه ی عالی قرار گرفته، عالم مثال رابط و واسطه ی این دو عالم است. در عالم صغیر نیز مرتبه ی خیال درست همین نقش را دارد؛ یعنی خیال، واسطه ای میان عقل مجرد و بدن مادی است. هم خیال موجود در عالم صغیر و هم خیال موجود در عالم کبیر هر دو شأن وجودی دارند و موجوداتی واقعی در عالم اند.^۳

قوه خیال واسطه عقل و حس است؛ چرا که این قوه و مدرکاتش از مجرد مثالی برخوردارند و لذا عاری از ماده هستند، ولی لوازم و اعراض مادی نظیر شکل، رنگ، و امتداد را دارند. محسوسات هم دارای ماده و هم دارای عوارض ماده می‌باشند، ولی معقولات عاری از هر دو هستند.

این مرتبه واسطه را در عالم کبیر «خیال منفصل»، و در عالم صغیر «خیال متصل» گویند. میان این دو، شکافی غیر قابل عبور نداریم، بلکه انسان به واسطه ی همین قوه ی خیال که از جمله مهم ترین قوای ادراکی اوست، می‌تواند با عالم خیال منفصل ارتباط یابد. این ارتباط هم در حالت خواب و هم در حالت بیداری امکان پذیر است؛ ولی برای عموم مردم که اسیر و مشغول حواس و

۱- ملاصدرا، *اسفار اربعه*، (۱۹۸۱)، ج ۳، ص ۳۲۷.

۲- همان، ص ۳۳۱.

۳- هانری کربن، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، (ترجمه ی انشاء الله رحمتی)، ص ۲۱ و ۲۲.

قوای خود هستند، در حالت خواب که به نحوی اعراض از این قوا حاصل می‌آید، این ارتباط سهل الوصول تر است. البته عرفا و کاملان از افراد بشر در حالت بیداری نیز به راحتی می‌توانند به آن عالم شگفت متصل شوند.

ابن عربی رحمته خود از افرادی شمرده می‌شود که در خواب و بیداری قادر به برقراری این ارتباط بوده است. او با قوه ی خیال که عالم خیال مقید خوانده می‌شود، می‌توانسته است - هر زمان که بخواهد - صور خیالی ابن عربی رحمته خود را در خواب یا بیداری در مقابل دیدگانش تمثل و تجسد بخشد. گفت و گوی او با کعبه که در کتابش به نام تاج الرسائل آمده، نتیجه و اثر مخیله ی اوست.^۱

می‌توان گفت: کار خیال، تنزیل معنای عقلی است در قوالب حسی؛ چنان که ابن عربی رحمته در رساله اش به فخر رازی رحمته چنین می‌آورد: «فان الخيال ينزل المعانی العقلیه فی القوالب الحسیه کالعلم فی صورة اللبن و القرآن فی صورة الجبل و الدین فی صورة القید...»^۲ یعنی قوه ی خیال به عنوان یک میانجی وظیفه دارد که معانی عقلی را در قالب های مادی به نمایش بگذارد تا از این طریق، انسان ها که در دام مادیات اسیرند، لا اقل تا اندازه ای بتوانند از معانی و حقایق عالم علوی اطلاع حاصل نمایند. او با صراحت از خیال به عنوان «انوار متجسد» یاد می‌کند؛ یعنی خیال حقیقتش نور است، ولی نوری است که تجسد یافته است. «هی الانوار المتجسدة الدالة لی معان وراءها»^۳

بدین سبب، عالم مثال نقشی بسیار کلیدی در سلوک سالکان دارد. این عالم با صور عقلانی - که در لوح محفوظ هستند - تطابق دارد و از این طریق، به انسان به عین ثابت خودش مطلع می‌شود؛ یعنی نقطه ی آغازین سیر انسان، خیال مقید است که چون متصل به خیال مطلق است، او را به خیال مطلق می‌رساند و از آنجا که این عالم نیز ظل عالم عقلی و ارواح است، از این طریق به آن عالم نیز آگاه می‌شود و لذا دریچه و مبدأ سیر سالک همین خیال مقید اوست.^۴ ابن عربی می‌نویسد: اگر خیال نبود، اشراق نبود. به تعبیری حق تخیل شده همان عالم یعنی مجموعه اسماء

۱- سلیمان اولوداغ، ابن عربی، (ترجمه ی داود وفایی) (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۷)، ص ۱۱۰.

۲- ابن عربی، رساله الانوار و رساله ای به امام رازی، (ترجمه: فضل الله کردستانی)، ص ۲۱.

۳- همان، ص ۲۱.

۴- قیصری، شرح فصوص (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، ص ۹۹.

الهی است که به صورت عینی تحقق یافته اند و از آنجا که این عالم، تنها دلیل، بر وجود حق مطلق است در حقیقت حق با چیزی جز خودش ثابت نشده است.^۱

خیال را به هر عنوان که لحاظ کنیم - اعم از کل عالم، واسطه ی بین ارواح و اجساد، نفس آدمی و یا قوه ی خاص از نفس - اهمیت نهایی اش را تنها در قالب رابطه اش با حقیقت الهی ای که آن را پدید آورده است، می توان دریافت. یکی از مهم ترین مفاهیمی که ابن عربی پدید آمدن عالم و نفس را در قالب آن توضیح می دهد، «تجلی» است. خداوند هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر، با ظاهر ساختن اسما و صفات خویش متجلی می شود.^۲

از اینجا، بحث از عالم مثال و حضرت خیال (که ابن عربی رحمته آن را سرزمین حقیقت می نامد)، با تجلی و تأویل و نیز وحدت وجود ارتباطی تنگاتنگ می یابد.

از دیدگاه ابن عربی رحمته، وجود حقیقی منحصر در حضرت حق - تبارک و تعالی - است و بس! در دایره ی هستی تنها اوست و هر چه جز او، ظهور و جلوه ی تجلی اوست؛ پس او را داریم و ظهوراتش، او را و جلوه های او، او و تجلیات او، او و تعینات او!

بدین ترتیب، اگر عالم تجلی و تعین خداوند باشد و هر آنچه جز اوست شأن و ظهور او باشد، بدین سان نمی توان برای موجودات سابقه و لاحق ای از عدم لحاظ کرد. و به همین دلیل است که ابن عربی رحمته خلقت از عدم را نمی پذیرد؛ چراکه در نظر او، عالم هرگز معدوم نبوده است؛ بلکه عالم عبارت از قوه و قابلیت هایی است که در ذات حق مکنون بوده و در نفس رحمانی به ظهور رسیده است. لذا ابن عربی رحمته به جای الگوی «خلقت از عدم»، الگوی «تجلی» را معرفی می نماید. تجلی حتی با «صدور» یا «فیض» نوافلاطونیان متفاوت است؛ زیرا بر طبق این الگو مراتب صادر شده از مرتبه ی الهی سراسر خیال است و همه ی آنچه در مراتب مختلف حادث می شود، خیالی است که در متن خیال مطلق پدید آمده است.^۳

۱- مریم صانع پور، ص ۹۰.

۲- ویلیام جیتیک، **عوالم خیال**، ص ۱۱۶.

۳- هانری کربن، ص ۲۱.

۲-۴. روش‌های دستیابی به علوم کشفی و شهودی

۲-۴-۱. دیدگاه ابن عربی رحمته

ابن عربی رحمته، سالکان الی الله را دو گروه می‌داند: یکی پیروان و اقتدا کنندگان به رسول الله که به علم کشفی و اشراقی نائل می‌شوند، و دیگر فیلسوفان که با دلایل عقلی به علم نظری می‌رسند. هریک به روش خود به ریاضت نفسانی مشغول و اهل مجاهده است. درهای آسمان به روی هر دو گروه گشوده می‌شود، در ابتدای امر، فیلسوف و عارف مانند هم اند، اما در نهایت اهل عقل را حیرتی فرا می‌گیرد که نتیجه اش غم و پشیمانی بر گذشته است که پیرو رسول نبوده، در حالی که عارف با نور ایمان به شهودی می‌رسد که اسرار ذات الهی بر او کشف شده، به سعادت عظمی نائل می‌شود.^۱

آدمی برای رسیدن به کمال آفریده شده است، و آنچه مانع کمال می‌شود، حجاب حسی است که با سلوک الی الله میتوان آن را از بین برد. قصد نهایی عارف، رسیدن به حق است، بنابراین لازم است به سفری روحانی برود.^۲ سالکی که قدم به راه می‌گذارد «مرید» نامیده میشود، زیرا اراده وصول به معرفت حق کرده، و یا اراده خود را تسلیم حق کرده است. در طی این سلوک و با جهاد با نفس، که جهاد اکبرش خوانند، می‌توان پاک و مصفا شد، و از طریق کشف، به ادراک وحدت وجود نائل آمد که «موجودی جز الله نیست»

کائنات صورت‌هایی هستند که حق تعالی در آنها متجلی است. این مهم با تفکر عقلانی و ادراک حسی حاصل نمی‌شود، بلکه با ذوق و بینشی که در مقابل برهان فلسفی است، به دست می‌آید.

ابن عربی رحمته، لازمه‌ی سلوک و رسیدن به این بینش را تقوا و عمل کردن به اوامر الهی و مراقبت از قلب و حیا از خدا و نگاهداری حدود الهی می‌داند، و بر آنها تأکید می‌ورزد. وی در فصلی از فتوحات با عنوان «کیمیاء السعادت»^۳ سلوک نفس انسان برای رسیدن به کمال را به تغییری که لازم است در عناصر طبیعی حاصل شود تا طلا شوند، تشبیه می‌کند. در این تحول،

۱- ابن عربی، فتوحات مکیه، (بیروت، دار صادر، بی تا)، ج ۲، ص ۲۷۳.

۲- همو، التجلیات الالهیه، (به کوشش عثمان اسماعیل یحیی)، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷)، ص ۵۵۳.

۳- همو، فتوحات مکیه، (بیروت، دار صادر، بی تا)، ج ۲، ص ۲۷۰.

تحمل سختی و مرارت امری طبیعی است، و سالک باید توان آن را در خود ایجاد کند. هنگامی که با این مجاهدات، نفس انسان از عالم شهوات ارتقا یابد و به عالم روح برسد، به واسطه فضایی که کسب کرده، از نو زنده می‌شود. ابن عربی رحمته، عارفان را وارثان پیامبر صلی الله علیه و آله می‌داند که با عمل به سنت او و التزام به شریعت او و دوام ذکر و تأمل در اسرار کتاب الهی می‌توانند به قرب حق برسند، و معراجی شبیه معراج پیامبر را تجربه کنند، اما تأکید می‌کند که معراج پیامبر صلی الله علیه و آله حسی و با جسم محسوس بود، در حالی که معراج عارفان، روحانی و برزخی است که در آن معانی را در صورت های محسوس خیالی مشاهده می‌کنند:

«اما الاولیاء فلهم إسرآت روحانیة برزخیة یشاهدون فیها معانی متجسدة فی صور محسوسة للخیال»^۱

سالکی که طالب سعادت و کمال است، باید به رسول الله اقتدا کند و به عقل خویش اکتفا نکند تا در سلوک به خطا نرود.

پس به خلوت در آی و مشغول شو به ذکر الله تعالی، به هر نوعی از اذکار که خواهی. پس حال خود را ترک مکن و خود را از خیالات فاسده نگهدار که شاغل تو شوند از ذکر. پس نفس ناطقه به سبب اعراض از لوازم این هیکل و دوام توجه منسلخ می‌شود از این هیکل و ملحق می‌شود به ملاء اعلی و در بحر محبت مستغرق شود و مشغول شود به آنچه خارج است از عالم اجسام، بلکه از عالم امکان. و چون از این مقام ترقی کند، رفع حجاب امکان از او شود و متحد شود به رب خود. چنان که اتحاد داشت به هیکل.^۲

۲-۴-۲. دیدگاه ملا صدرا رحمته

ملا صدرا رحمته، در حقیقت، روش اصلی و اساسی معرفت حقایق را معرفت عقلی و بلکه معرفت قدسی می‌داند. اما معرفت حسی، وهمی، و خیالی را در صورتی معتبر می‌داند که در ذیل معرفت عقلی قرار گرفته و کارکرد عقلی به خود بگیرند. از طرفی، تصفیه باطن، خلاصی قلب از دل مشغولی‌های زائد و بی‌ارزش، تهذیب اخلاق از رذایل، تجرید فکر از وسوسه‌ها و شائبه‌های

۱- همان، ج ۳، ص ۳۴۲.

۲- ابن عربی، رسائل ابن عربی، رسالة الخلو، (تصحیح نجیب مایل هروی)، (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۵)، ص ۵۷.

طبیعت، و خاموش کردن آتش نفس و وهم، مهم ترین روش های اتصال به عالم حقایق است که مورد توجه اوست.

نکته حائز اهمیت در این مجال آن است که روش نیل به حقایق اشیاء، اتصال به عالم قدس است و در این جا، ملاصدرا رحمته یک مرحله از معرفت عقلی فراتر رفته است. در این رویکرد، ملاصدرا رحمته به صراحت تأکید می کند که ملاک اصلی معرفت ناب، معرفت قدسی است که همه مراتب معرفت را تحت پوشش و تحت تأثیر قرار می دهد. از این رو، به تصریح وی، علم یافتن بر حقایق اشیاء بسیار سخت است؛ مگر بر کسانی که قلب آن ها با نور حق روشن گشته و حجاب میان آن ها و هستی محض از میان برخاسته باشد. در این حالت است که انسان می تواند به حقایق هستی آگاهی یابد.^۱ او به همین منوال، علت و عامل اساسی توجه عرفا به علوم الهامی را در همین مسئله بازجسته و تحلیل می کند.

او، با تکیه بر این تحلیل، معرفت قدسی در رویکردی فلسفی و عرفانی را به طور کاملاً مفصل مورد بررسی قرار داده و پس از تشریح نظر عرفا و حکما، به طرح نظریه خود در این باره پرداخته است. نظر وی به طور خلاصه آن است که باید بین تصفیه دل (روش عرفا)^۲ و تفکر (شیوه حکما) جمع نمود؛ چرا که تناقضی میان این دو روش وجود ندارد و هر دو مکمل هم هستند.^۳ او، در حقیقت، تعقل و تزکیه نفس را مکمل هم می داند. بدین ترتیب، روش تزکیه نفس برای رسیدن به حقایق، مهم ترین نقش را در نتیجه بخشی و به بارنشستن تعقل و تفکر ایفا می کند.

در همه روش های مزبور، رکن اصلی و پایه اساسی صلاحیت و قابلیت حقایق اشیاء، تزکیه و تهذیب نفس از رذایل و معاصی است. ملاصدرا رحمته ملاک تحصیل علوم را همین مسئله دانسته و می نویسد:

«به طور کلی، ملاک اصلی در نیل به حقایق، به ویژه حقایق قرآن و احادیث، صفای دل و

جلای بصیرت است.»^۴

۱- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*، چاپ دوم (قم: مصطفوی، ۱۳۶۸)، ج ۱، ص ۲۴۹.

۲- ابو حامد غزالی، *احیاء علوم الدین*، (بیروت: دارالکتب العربی، [بی تا])، ج ۸، ص ۳۲.

۳- ملاصدرا، *شرح اصول الکافی*، (تصحیح محمد خواجهی)، (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶)، ج ۲، ص ۴۲۱.

۴- همان، ج ۱، ص ۲۰۵.

به علاوه، در شرح حدیثی از امام صادق علیه السلام که فرمود: «فلا یجتمع هذه الخصال کلها من اجناد العقل الا فی نبیّ او وصیّ نبیّ او مؤمن قد امتحن الله قلبه بالایمان»^۱، نوشته است:

«یعنی آن را با آتش تکالیف شرعی و ریاضت‌های سخت و دشواری‌های دنیوی تصفیه کرده و جلا بدهد، تا این که مانند آینه‌ای برآق جلا یافته و به نور ایمان نورانی گردد؛ زیرا ایمان، نوری است که پس از این مراحل (تزکیه و تصفه دل) بر دل انسان‌ها می‌افتد. و امتحان، در اصل، تصفیه و تهذیب است.»^۲

در نظر او، علوم مربوط به استکمال نفس، در سایه ریاضت و تهذیب حاصل می‌شوند. چون او علم را عاملی برای خروج نفس از قوه به فعلیت می‌داند، کمال والای انسان را همان کسب علم می‌داند؛ و کسب علم را نیز مشروط به تزکیه نفس، ریاضت‌های شرعی و عقلی، خضوع و ذلت برای خداوند، و اظهار خضوع برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و خاندان پاک او می‌داند و می‌گوید: این کار، در واقع امر، روشی عینی و عملی برای مقابله با تکبر و غرور کاذب و شیطانی است. در واقع، او روشی علمی و عملی را برای تهذیب و عبودیت خداوند ذکر کرده است. تبعیت از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز در این مسئله کمک‌های شایانی می‌کند. از این رو، هم در عبارات بالا و هم در عبارات ذیل، به این نکته تأکید کرده است:

«و اما زهد و تقوا و سایر عبادات و ریاضت‌ها، زمینه ساز حکمت و مقدمه‌ی معرفت اند. تصفیه و تهذیب باطن و صیقل دادن آئینه‌ی قلب از ناپاکی‌ها و آلودگی‌ها، آن را جلوه‌گاه پرتوی الهی می‌کند که در آن، می‌توان آنچه را مد نظر است مشاهده نمود.»^۳

البته تبعیت از شرع، بدین جهت نقش قابل ملاحظه‌ای در تهذیب اخلاق و فهم حکمت دارد که راه‌های ممکن برای سعادت و شقاوت انسان‌ها را روشن و یادآوری کرده است. اما انتفاع از شریعت نیز به یک سری تهذیب و تزکیه‌های مقدماتی نیاز دارد. وانگهی به دلیل مشروط بودن بهره‌گیری از معارف شریعت بر پاکی و صفای دل، بسیاری از انسان‌ها به سبب دوری از این شرط،

۱- کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۰.

۲- ملاصدرا، شرح اصول الکافی، (تصحیح محمد خواجه‌ای)، ج ۱، ص ۵۳۷.

۳- همو، تفسیر آیه نور، (تصحیح: محمد خواجه‌ای)، (تهران: مولی، ۱۳۶۲)، ص ۱۹۳؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، (تصحیح: محمد خواجه‌ای)، ص ۳۶۳.

نه تنها هدایت نمی یابند بلکه گمراهی نیز در انتظار آنهاست.^۱ این تأثیر دوگانه در حقیقت، به خاطر قابلیت‌ها و یا نقص‌های مخاطبان و خوانندگان آن است، نه خود قرآن.

از طرفی، عدم قابلیت برای پذیرش حقایق نیز به سبب انجام معاصی و رذایل اخلاقی است؛ و از این جهت، ملاصدرا رحمته شرط فهم و درک حقایق قرآن را تزکیه و تهذیب نفس از زنگار این پلیدی‌ها دانسته، و در تبیین وظایف و آداب دانش‌آموزان و دانشجویان حکمت، نخستین وظیفه را به این مسئله تأکید کرده و نوشته است:

«وظیفه‌ی اول، مقدم داشتن طهارت نفس از رذایل اخلاقی و صفات مذموم است؛ چرا که نفس قابلیت تجلی صور علمی را دارد، چنانکه آئینه قابلیت تجلی صور حسی را داراست. همچنان که آئینه در صورت آلودگی به غبارها و ناپاکی‌ها، دیگر توانایی نشان دادن شیئی را نخواهد داشت، نفس نیز هنگامی که به اخلاق مذموم و صفات حیوانی، درنده‌خویی و اوصاف شیطانی آلوده گردد، از پذیرش علوم حقه ناتوان می‌گردد، پس گریزی از تهذیب و تطهیر و سپس منور نمودن آن با علم نداریم.»^۲

ایجاد قابلیت در نفس به واسطه‌ی طهارت باطنی، به این علت است که با تحقق طهارت و تصفیه دل، دو امر پدید می‌آید: یکی ملکه‌ی راسخ در نفس است که به وسیله‌ی آن، همه اعمال و افکار حق و نیک به وجود می‌آید؛ و دیگری خلق است که نفس را به سعادت اخلاقی و کمال وجودی می‌رساند.^۳ مسئله دیگر در این زمینه، تحقق عبودیت در همه مراتب نفس است که کمال جوهری نفس به شمار می‌رود و صفت حکمای کامل است. بدین معنا که انسان باید در همه مراحل سیر و سلوک علمی و عملی خود، جانب تقوا را نگه داشته و با عبودیت کامل پیش رود. از این جهت، ملاصدرا رحمته در تبیین دست آورد مهم تزکیه و تهذیب، مطالعه آیات ملکوت، ورود از درهای حکمت و معرفت در عوالم ملکوتی، آگاهی بر اسرار الهی و معانی والای حکمت و از جمله شناخت حضرت حق و یافتن صلاحیت برای سعادت ابدی و نهایی را بزرگ‌ترین نتیجه تزکیه نفس دانسته است.^۴ بنابراین حاصل شدن این نوع از عبودیت برای نفس، عامل اصلی معرفت

۱- بقره/۲۶.

۲- ملاصدرا، شرح اصول الکافی، (تصحیح محمد خواجه‌ای)، ج ۲، ص ۱۴۰.

۳- همو، تفسیر سوره اعلی، (تصحیح محمد خواجه‌ای)، (تهران: مولی، ۱۳۶۳)، ص ۱۹۷.

۴- همو، مفاتیح الغیب، (تصحیح محمد خواجه‌ای)، (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ص ۶۷۰.

حقایق و مطالعه اسرار ملکوت است که در مواردی از بحث های فلسفی، به آن اشاره و تأکید کرده است.^۱ در واقع، تحصیل علم و معرفت، مقصود حقیقی انسان است و عامل اصلی نیل به این مقصود، تزکیه نفس و تهذیب اخلاق از پلیدی ها و زشتی هاست.

با توجه به اینکه ملاصدرا رحمته و ابن عربی رحمته، راه وصول به معرفت کشفی و شهودی را مراقبه دانسته اند، اشاره ای به مقام مراقبه می کنیم:

سالک در مقام مراقبه باید در اول امر در تخلیص سلوک عبادی از ریا به مجاهدت پردازد و موفق به اخلاص در مقام عبودیت شود. نیل به مرتبه عالی اخلاص، یعنی مقصد انسان و نیت او در مجاهدت عبودی لقای حضرت حق و شهود او باشد و بس، چیزی نیست که به سادگی و به آسانی به دست آید و احتیاج به این دارد که معرفت بالا و انجذابی در وجود انسان و در دل او نسبت به خدای متعال وجود داشته باشد. وقتی سالک در سلوک خود موفق بود و بر اثر مجاهدت از چنین معرفت و انجذابی برخوردار شد، یعنی جناب او را شناخت و مجذوب او گشت، شب و روز در طلب لقای او و شهود وجه کریم اوست و مقصد و نیت قلبی وی در همه مجاهدات عبودی هم جز لقا و شهود نیست.^۲

با صفت حلم قلب سالک پذیرای افاضات می گردد. مهم ترین شأن و اقتضای قوه غضب، قهر و غلبه، هجوم به دیگران، و اذیت و آزار است.^۳ و دغدغه انسانی که تحت تأثیر غضب است، چیزی جز امور مربوط به ارضا و تأمین این اقتضات نیست؛ چرا که باطنِ نفس آدمی، از وساوس شیطانی که او را به تأمین این امور می کشاند، خالی نمی باشد.^۴

اگر سالک به صفت فاضله حلم و کظم غیظ متصف شود و در موارد غضب نگذارد غضب در باطن وی شعله ور گردد، باطن خویش را قابل افاضات ربوبی ساخته است. چنین شخصی در سیر الی الله و در حرکت عبودی بوده و در باطن علی الاتصال مشمول افاضات ربوبی است.^۵

۱- همان، ص ۵۸۷.

۲- محمد شجاعی، مقالات، چاپ دوم، (تهران: سروش، ۱۳۷۵)، ج ۲، ص ۲۹۳.

۳- ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، (تصحیح: محمد خواجهی)، ص ۶۳.

۴- همو، المبدأ و المعاد، (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی)، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰)، ص ۲۰۹.

۵- محمد شجاعی، ج ۲، ص ۲۴۸.

توبه از کبر: سالک باید با توبه از کبر و تکبر با صفت فاضله «تواضع» و شکستگی متصف و متخلق گردد. کبر موجب لطمه خوردن به رابطه قلبی انسان با خدای متعال می‌گردد. باید توجه داشت که تواضع و شکستگی باید فقط برای خدا و در جهت نیل به قرب و رضوان او باشد.^۱

توبه از عجب: همه موفقیت‌های عبودی لحظه به لحظه از حضرت حق است و قدم به قدم از جناب او می‌رسد. اگر غفلت نمودی و موفقیت‌ها را از خود دیدی به هلاکت می‌افتی. سر مسئله این است که در این صورت تو روی به خود آورده‌ای و چون به خود برگشتی در وادی ظلمانی قرار گرفته و از عنایات و جذبات ربوبی محروم شدی.^۲

۱- همان، ص ۳۰۳.

۲- همان، ص ۲۶۰.

فصل دوم

ماهیت و اقسام کشف و شهود

بخش اول: ماهیت کشف و شهود

۱-۱. معنا و مفهوم کشف و شهود

۱-۱-۱. کشف و شهود در لغت

کشف در لغت به معنی اظهار است: یکشف کشفاً و کاشفة الشئ و عن الشئ: روی آن چیز را کنار زد، آن چیز را آشکار کرد.^۱ و به معنی ازاله نیز آمده: کشف الله غمه: خدا اندوه او را برطرف کرد.^۲ قال الیث: الکشف: رفعك الشیئا عما یواریه و یغطیه،^۳ کاشف یکاشف مکاشفة بكذا: فلان چیز را به اطلاع او رسانید، فلان چیز را برای او آشکار کرد... المكاشفة: آشکار کردن، کنار زدن پوشش و پرده از روی چیزی^۴ ان الاصل الواحد فی المادة: هو رفع غطاء و ازالته عن شئ حتی یظهر متن الشئ مادیا او معنویاً.^۵

شهود به معنی حضور و مشاهده معاینه است.^۶ شهود به معنی احاطه و یقین است، علم و قطعی که هیچ شکی در آن نیست.^۷

شهد الشئ: آن چیز را دید، نسبت به آن چیز اطلاع پیدا کرد.^۸ شهود و الشهادة: الحضور مع المشاهدة، اما بالبصر، او بالبصيرة. و قد یقال للحضور مفرداً، لكن الشهود بالحضور المجرّد اولی.^۹

- ۱- المنجد: عربی به فارسی، ج ۲، ص ۱۵۸۹؛ رک: قاموس قرآن، ج ۶، ص ۱۱۲؛ المفردات فی غریب القرآن، ص ۷۱۲.
- ۲- قاموس قرآن، ج ۶، ص ۱۱۲؛ رک: التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۰، ص ۶۶؛ این منظور، لسان العرب، (قم: نشر ادب الحوزة، ۱۳۶۳)، ج ۹، ص ۳۰؛ فخرالدین بن محمد طریحی، مجمع البحرین، (تهران: مرتضوی، ۱۳۶۵)، ج ۵، ص ۱۱۲.
- ۳- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۰، ص ۶؛ رک: لسان العرب، ج ۹، ص ۳۰.
- ۴- المنجد: عربی به فارسی، ج ۲، ص ۱۵۸۹.
- ۵- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۰، ص ۶۷.
- ۶- قاموس قرآن، ج ۴، ص ۷.
- ۷- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۶، ص ۱۳۷.
- ۸- المنجد، ص ۸۸۷.
- ۹- المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۶۵؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۶، ص ۱۲.

۱-۱-۲. کشف و شهود در اصطلاح

مکاشفه یعنی کشف کردن. "کشف در لغت رفع حجاب است و در اصطلاح اطلاع بر آنچه ورای حجاب است از معانی غیبیه و انوار حقیقیه یا وجودا یا شهودا"^۱.

کشف در اصطلاح آگاهی از معانی غیبی و امور حقیقی ورای حجاب به نحو شهود و حضور است و به سه طریق ممکن است انجام شود: ۱- از طریق حدس و اجتهاد و استبصار که روش دانشمندان است؛ ۲- از طریق الهام و استقراق و تأمل باطنی که روش اولیاست؛ ۳- از طریق وحی که روش انبیاست.^۲ کاشانی گوید: نفس در اثر اتصال به نفوس فلکی نقوشی در وی مرتسم می‌گردد و به حوادث آینده علم پیدا می‌کند و این معنی هم در عالم خواب دست می‌دهد و هم در بیداری. آنچه در خواب باشد رویداد صادق و آنچه در بیداری باشد مکاشفه و آنچه مابین نوم و یقظه دست دهد خلسه گویند و این نقوش اگر در عالم خواب منقش گردد اگر معلول امور مزاجی و مادی باشد نه به واسطه ی اقتباس از مبادی عالیه آن را اضغاث احلام نامند و آنچه از مبادی عالیه باشد کشف و شهود گویند.

در کشف است که کشف به معنی مکاشفه است و مکاشفه رفع حجاب است که میان روح جسمانی است که ادراک به حواس ظاهر نتوان کرد و گاه مکاشفه اطلاق بر مشاهده شود.^۳ در شرح حکمه الاشراق است که مکاشفه ظهور شیء است برای قلب باستیلاء ذکر آن بدون بقاء ریب و یا حصول امر عقلی است بلهام بطور «دفعه واحده» بدون فکر و طلب یا بین نوم و بیداری و یا ارتفاع حجاب است تا آنکه واضح شود احوالات جلی در امور متعلق بآخرت. بعضی گویند: مکاشفت عبارت از حصول علم است برای نفس بفکر یا حدس و یا سانحه خاص.

بعضی گویند: مکاشفت عبارت از بلوغ بما ورا حجاب است وجودا.

و گفته شده است که: مکاشفت اطلاع یکی از متحاین متصافین است صاحبش را بر باطن و سر و امر خود.

۱- ابن عربی، **تبیان الرموز یا شرح و ترجمه مقدمه شرح فصوص الحکم**، ص ۵۸

۲- احمد خالقی، **فرهنگ علم کلام**، (تهران: انتشارات صبا، تابستان ۱۳۷۰)، ص ۱۹۰.

۳- روح الله خمینی، **مصباح الهدایة**، چاپ سوم (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶)، ص ۳۹.

و گفته شده است که ثمره ی علم وراثت مکاشفه است که باشارت آید نه با عبارت.^۱
 در لطائف العرفان در تعریف مکاشفه آمده است: و آن حضور حق برای عبد با صفت بیان
 بدون نیاز با تأیید راهنماست. زیرا صاحب مکاشفه به صفات حق بسط یافته همان گونه که صاحب
 محاضره به نشانه های حق ربط یافته است؛ و اظهار سرّ جز با اشاره مخفی که مقصود از وحی است
 ممکن نیست. خداوند فرمود: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾^۲، ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَىٰ الْحَوَارِيِّينَ أَنْ
 آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي﴾^۳ و مکاشفه در اینجا، مشاهده اعیان و احوال آن در عین حق است. پس آن
 تحقیق صحیح با مطالعه تجلیات اسماء الهیه است.

صورت مکاشفه در بدایات، ایمان به حقایق اسماء الهیه است و صورت آن در ابواب، انفعال
 قوای نفسانی از معانی اسماء الهیه است و صورت آن در معاملات، هدایت یافتن با عمل به مقتضای
 آن اسماء و پاسخ به اسباب و دواعی آن است و صورتش در اخلاق، واقف شدن به چگونگی
 تخلق به اخلاق الهی است. صورت مکاشفه در اصول، احساس انوار تجلیات الهی موجب سلوک
 و آگاه کننده بر آداب سلوک است و صورت مکاشفه در اودیه، تواتر انوار الهی است که مشوق
 شهود تجلیات اسمائی می باشد و صورت آن در احوال، درخشش انوار وجود اسمائی است که
 برانگیزنده محبت صادق و جذب کننده سالک به سوی حضرت عندیت است. صورت مکاشفه در
 ولایات، کشف حجاب های اسمائی با صفا یافتن صفات در آن مقام است و درجه مکاشفه در
 نهایت، شهود احدیت ذات در صورت های صفات در مقام بقای پس از فنا است.^۴

صاحب نظریة المعرفة کشف را رفع حجاب از ذات عارف می داند تا حقایق الهی را از منشا
 آن بدون واسطه دریافت کند.^۵ جندی آن را رفع حجاب ظلمانی و نورانی می داند که بین حقیقت
 و مدرک فاصله می اندازد.^۶ محمد خواجوی در توضیح اصطلاح مکاشفه می گوید: "اصطلاحاً
 عبارت است از آگاهی بر آنچه که فراسوی حجاب از معانی غیبی و امور حقیقی (که در خارج

۱- فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، ص ۱۹۰۴.

۲- نجم/۱۰.

۳- مائده/۱۱۱.

۴- محمد علی حکیم، لطائف العرفان، (ترجمه: حمیدرضا صادقی، مقدمه محمد خواجوی)، (قم: آیت اشراق، ۱۳۸۷)، ص ۵۹۹.

۵- ساعد خمیسی، نظریة المعرفة عند ابن عربی، (قاہرہ: دارالفجر للنشر و التوزیع، ۲۰۰۱)، ص ۱۹۸.

۶- مؤید الدین الجندی، شرح فصوص الحکم، (به کوشش سید جلال الدین آشتیانی)، (قم: بوستان کتاب قم، انتشارات دفتر تبلیغات
 اسلامی حوزه علمیه قم)، ویرایش دوم، (۱۳۸۱)، ص ۱۶۹.

موجود است) - از حیث وجود یا شهود- است.^۱ زرین کوب مکاشفات صوفیه را ادراکات باطنی ای می‌نامد که این ادراکات بیش از ادراکات حسی و عقلی موجب جزم و مایه یقین است.^۲ وی حجایی را که باید توسط مکاشفه از بین رود، چنین تعریف کرده است: "حجاب عبارت است از موانعی که دیده بنده، بدان از اجمال حضرت جلت محجوب و ممنوع است و آن جملگی عوالم مختلف دنیا و آخرت است که به روایتی هژده هزار عالم گویند و به روایتی هفتاد هزار عالم و به روایتی سیصد و شصت هزار. آنچه مناسب تر است، هفتاد هزار است که حدیث صحیح بدان ناطق است که آن "لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمه" و این هفتاد هزار عالم در نهاد انسان موجود است و به حسب هر عالم انسان را دیده ای است که آن عالم بدان دیده مطالعه تواند کرد در حالت کشف آن^۳ ابوالعلاء عقیفی در شرحی که بر فصوص نگاشته، کلمه "فهم" را با کلمه ذوق یا کشف هم معنا می‌داند.^۴ در منظر کارل ارنست "کشف و بصیرت" هم معنایند: "بصیرتی که می‌توان در مورد عقل، قدرت پیشگویی، یا هر نوع رویتی که به کامل ترین وجهی در آخرت تحقق می‌یابد"^۵ در ادامه وی از مطالب پراکنده در آثار روزبهان بقلی، درباره کشف، معنای آن را چنین استنباط می‌کند: "کشف عبارت است از ایضاح امور پوشیده برای قوه ادراک، چنانکه گویی شخص با چشم ان را می‌بیند. حقیقت آن تجلی ملک و ملکوت و شکوه ابدی قدرت در برابر دیدگان عارفان است. در چشم آنان درخشش خود آنان محجوب می‌ماند تا آنان بتوانند با آن چشم زیبایی چهره خداوند را ببینند. آنگاه آنان ملکوت مخفی الهی را نظاره می‌کنند، و در حالتی عرفانی، شناختی از هر صفت خداوند به دست می‌آورند."^۶

کشف به دست آوردن چیزی نامنتظر یا غیر مسبوق به سابقه است. ملاصدرا رحمته گوید: کشف به دو قسم است، کشف صوری و کشف معنوی. (توضیح این مطلب در فصل بعد خواهد آمد)^۷

- ۱- قیصری، شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، (ترجمه: محمد خواجوی)، (تهران: مولی، ۱۳۷۸)، ج ۱، ص ۸۰.
- ۲- عبدالحسین زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، (تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲)، ص ۱۰۲.
- ۳- همان، ص ۲۲۳.
- ۴- ابوالعلاء عقیفی، شرحی بر فصوص الحکم، شرح و نقد اندیشه ابن عربی، (ترجمه محمد خواجوی)، (تهران: مولی، ۱۳۸۰)، ص ۲۸۵.
- ۵- کارل دیبلو ارنست، روزبهان بقلی، (ترجمه مجدالدین کیوانی)، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷)، ص ۵۲.
- ۶- همان، ص ۵۳.
- ۷- سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹)، ص ۴۱۱.

شهود در اصطلاح رویت حق به حق است و شهود خود به دو صورت، صورت می‌گیرد: شهود مفصل در مجمل که آن را رویت کثرت در ذات احدیت گویند و شهود مجمل در مفصل که رویت احدیت در کثرت است.^۱

شهود تجلی افعال را «محاضره» خوانند و شهود تجلی صفات را «مکاشفه» و شهود تجلی ذات را «مشاهده» خوانند.^۲

در تفسیر آیه ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ...﴾ آمده: شهادت ماخوذ از شهود است و شهود مشاهده و به عیان دیدن چیزی را گویند.^۳

شهادت به معنی ظهور و اشراف داشتن است با حصول علم و یقین، و شهادت خداوند متعال به وحدانیت خود، شهادتی ذاتی است و علم او به این معنی حضوری باشد، بالاتر از علم حضوری نفس انسان به خود و خصوصیات و صفات خود.

و اما شهادت ملائکه به این دلیل است که ملائکه از اجسام لطیفه و از ماورای عوالم مادی هستند و از این لحاظ به حدود مادی محجوب نشده و از ماده مجرد باشند، در این صورت دید روحانی آنها نافذ و عمیق بوده و از مشاهده انوار حق محجوب نشده و آثار و آیات توحید را با چشم حق بین یقینی می‌بینند.

و اما شهادت اولوالعلم: مراد کسانی هستند از انسانها که به مرتبه شهود و حق الیقین رسیده و مقامات و صفات لاهوتی را با چشم قلبی مشاهده می‌کند.^۴

۱-۱-۳. کشف و شهود از دیدگاه ابن عربی رحمته

مکاشفه دریافتن روح عارف است حقایق عوالم مجرد را. بعضی گویند: مکاشفه عبارت است از حضور دل در شواهد مشاهدات و علامت مشاهده تحیر در کنه عظمت خداوند است. برخی گویند مکاشفه، شهود در تجلی است.^۵

۱- فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ص ۴۱۲.

۲- فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، ص ۴۹۰.

۳- مخزن العرفان در تفسیر قرآن، ج ۳، ص ۶.

۴- تفسیر روشن، ج ۴، ص ۱۱.

۵- روح الله خمینی، ص ۱۰۰.

بعضی گویند: مکاشفه عبارت از حصول علم است برای نفس به فکر یا حدس یا سانحه ای خاص. برخی گویند: مکاشفه عبارت است از بلوغ به ماوراء حجاب وجود.^۱

در باب هفتاد و سوم فتوحات، مکاشفه، پس از مشاهده قرار گرفته است.^۲ از منظر ابن عربی رحمته، آنچه در عمل عاید انسان می شود محاضره یا حضور قلب است. ابن عربی رحمته در باب دویست و دهم بیان کرده است که مکاشفه از مشاهده تمام تر است چون "متعلق مکاشفه، معانی است و متعلق مشاهده، ذوات و موجودات، پس مشاهده مسما راست و مکاشفه حکم اسما را" و مکاشفه به سبب لطافت ذاتی خود، کثیف متراکم را لطافت می بخشد.^۳

داوود قیصری رحمته در تعریف کشف عرفانی می گوید: کشف عرفانی، عبارت از علم بر معانی غیبی و امور حقیقی است که از روی وجود (حق الیقین) یا از روی شهود (عین الیقین) ورای حجاب قرار دارد.^۴

و با مراجعه به آنچه در این فصل آورده، به دست می آید که کشف عرفانی، همان معرفت خاصی است که دسترس به آن با مکاشفه، الهام و وحی امکان پذیر خواهد بود. بدین سبب، معرفت عرفانی، معرفت ذوقی، انجذابی، شهودی و حضوری است. برخی معتقدند یگانه راه رسیدن به حقایق، صفای نور و زدودن حجاب هاست. معرفت عرفانی یگانه معرفت یقینی است که با فضا سازی دل و جان آدمی، با تجلی حق تعالی برای او فراهم می شود. ابن عربی در بحث تعریف علم و معرفت، آن را صفتی می داند که قلب آن را تحصیل می کند. او معتقد است که هیچ معرفتی بدون عمل، تقوا و سلوک راه حق حاصل نمی شود؛ اما علمی که از عقل نظری به دست آید، هیچ گاه از شبهه و حیرت محفوظ نیست.^۵ سید حیدر آملی که از بزرگان تصوف اسلامی شیعی است، در تعریف معرفت عرفانی می نویسد: معرفت نزد صوفیه، چیزی است که برای اهلس فقط از جانب خدا به صورت وحی یا الهام یا کشف، کشف می شود.^۶

ابن عربی رحمته در تفاوت میان علم و معرفت می نویسد:

۱- فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ص ۸۰۱

۲- ابن عربی، فتوحات مکیه، (ترجمه و تعلیق محمد خواجهی)، ص ۵۵۴.

۳- همان، ص ۴۰۵.

۴- قیصری، شرح فصوص الحکم، (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، ص ۱۰۷.

۵- ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۹۲.

۶- سید حیدر آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۴۷۲.

گروهی در مقام معرفت و معارف و علم و عالم اختلاف کرده اند و گروهی (صوفیه) گفته اند که مقام معرفت ربانی است و مقام علم الهی است. من نیز به این قائلم و به این مطلب نیز بعضی از محققین مانند سهل تستری و ابی یزید و گروهی می گویند مقام معرفت الهی است و مقام علم پایینتر است و من نیز به آن قائلم چرا که آن ها فقط اختلاف لفظی با هم دارند. آن چه آنها به علم تعبیر کرده اند ما به معرفت تعبیر کردیم و آن چه را که ما به عنوان علم تعبیر کردیم آن ها به معرفت تعبیر کردند و ملائک و مناط آن است که قول خداوند متعال که در قرآن ذکر کرده: ﴿و اذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق﴾ پس آن چه را که ما عالم می دانیم، عارف می خوانند و آنچه را که عارف می دانیم، عالم می دانند.

او معرفت را نعمت الهی، و علم را از دو طریق قابل دسترس می داند: یکی از طریق نظر و فکر به دست می آید، که از شبهه، شک و حیرت در امان نیست و دیگری از راه سلوک و تقوا حاصل می شود. او این علم را که کشف می داند، معرفت می نامد.^۱

در متون عرفانی مباحث با هم در آمیخته اند؛ گاه کشف را نوع سوم فتوح دانسته اند^۲ و گاهی از آن با نام "شهود صفات" یاد کرده اند.^۳ قیصری، حقیقت وحی و مکاشفه را یکی می داند.^۴ به نقل نوربخش، مکاشفه "حضور است که در بیان ننگجد"^۵.

۱-۱-۴. کشف و شهود از دیدگاه ملاصدرا رحمته

از منظر ملاصدرا رحمته کشف و شهود حاصل به فعلیت رسیدن قوای عقلی و خیالی انسان و فرایند ادراک و اتصال او با مراتب مافوق طبیعت می باشد، به طوری که با اتحاد نفس با عقل فعال، اطلاع بر آنچه در عالم قضا و قدر الهی است ممکن می شود.^۶ ملاصدرا رحمته خود می گوید:

«برای هر یک از این صور (حسی، خیالی و عقلانی) قوه و استعدادی و نیز مرتبه کمالی است و مرتبه کمال عبارت است از اینکه شیء از قوه به فعلیت برسد. بنابراین کمال تعقل در انسان

۱- محیی الدین عربی، **الفتوحات المکیه**، (بیروت دار صادر)، ج ۲، ص ۲۹۸

۲- ابن عربی، **الفتوحات المکیه فی معرفة اسرار المالکة و المکیه**، (برگزیده فارسی: ادب آداب دارد همراه با دفتر خاطرات و بذرها شکوفایی)، (ترجمه و تنظیم: محمد تحریرچی)، (تهران: خانه اندیشه جوان، ۱۳۷۹)، ص ۲۲۰.

۳- ابن عربی، **فتوحات مکیه**، (ترجمه و تعلیق محمد خواجهی)، ج ۱۴، ص ۵۹۰.

۴- سید جلال الدین آشتیانی، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین عربی**، (۱۳۸۰)، ص ۶۲۱.

۵- جواد نوربخش، **فرهنگ نوربخش اصطلاحات تصوف**، (تهران: نوربخش، ۱۳۷۲)، ص ۳۷.

۶- ملاصدرا، **الشواهد الربوبیة**، (تصحیح مصطفی محقق داماد)، (تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲)، ص ۴۱۰.

اتصال اوست به ملاً اعلی و مشاهده ملائکه مقربین و کمال قوه مصوره، مشاهده اشباح و صور مثالی، دریافت مغیبات و صور جزئی از آنان و اطلاع بر حوادث گذشته و آینده...^۱

ملاصدرا رحمته می‌فرماید: «ولی کامل و فانی مضمحل کسی است که بساط آفرینش را درنوردد و از تنگنای دوری رهایی یابد و به سرچشمه هستی رسد و در عین آن فانی شود. پس موجود در مقام فنا و شهود، کثرت را با شهود خویش از بین رفته ببیند و تفصیل از وجودش به کنار می‌رود، چشمش از مشاهده جمال حق پوشیده نمی‌شود و از دیدن روشنایی های جمال و کمالش در نمی‌ماند».^۲

کشف و شهود عرفانی نزد صدرا رحمته واقعیتی از سنخ آگاهی و علم حضوری است؛ اما مدرک در هر مرتبه ای از ادراک و آگاهی، با معلوم بالذات خود متحد می‌گردد. ریاضت های علمی، حرکت جوهری نفس، قابلیت عقل و صیورت استکمالی آن و اشتداد وجودی وقوع مشاهده عرفانی محسوب می‌شوند؛ نفس آدمی که فعلیتی ضعیف و مستعد دارد، بر اثر درک علوم و به ویژه علوم حقیقی و عقلی به فعلیت می‌رسد و در صورت همراهی این حرکت استکمالی با ریاضت های شرعی و عملی، جان و عقل او به مرتبه ای از قداست و صفا می‌رسد که حقایق را بلاواسطه از عقل فعال دریافت می‌کند و بلکه با او متحد می‌شود. مینا و مصحح چنین تحول شگرفی همانا علم است که خود از سنخ وجود و هستی می‌باشد. در دیدگاه صدرالمتألهین رحمته، ملاک علم، حضور و ملاک حضور هم مجرد است و از نظر ملاصدرا صور محسوس و خیالی نیز از مجرد نسبی برخوردارند.

اتحاد صور مخیل و معقول با ذات انسان، او را به جهان عقلی که جامع کمالات عوالم مادون است، مبدل می‌سازد و ا حد فنای از خویش پیش می‌برد. لذا علم حضوری در مصداق اتم آن، که عالم و معلوم یکی است و تغایر امری اعتباری است، در تجربه فنا قابل تحقیق است؛ اما در مراتب نازل تر علم حضوری به معنای مشاهده حقایق غیبی در عالم خیال و مثال و نیل سالک به وسیله قوای باطنی به آنها به عنوان اتحاد با معلومات بالذات در همان مرتبه خواهد بود.^۳

۱- همان، ص ۳۹۹.

۲- همو، **الواردات القلیبة فی معرفة الربوبیة**، (ترجمه: احمد شفیع‌ی‌ها)، (تهران: انجمن فلسفه ایران، شهریور ۵۸)، ص ۱۸۵.

۳- قاسم کاکایی، "مکاشفه عرفانی از دیدگاه صدرالمتألهین"، **فصلنامه علمی- پژوهشی اندیشه نوین دینی**، (سال چهارم، شماره پانزدهم، زمستان ۱۳۷۸)، ص ۶۵.

ملاصدرا رحمته با همان زبان فلسفی خود و با تکیه بر اصول حکمت متعالیه نهایتاً به نظریه اتصال به مبدأ اعلا و مشاهده ارواح و حقایق ملکوتی می‌رسد. نفس آدمی بر اثر ریاضت های خاص، که با تأکید ملاصدرا رحمته باید مطابق با موازین شریعت باشد، می‌تواند در یک صیروت و دگرگونی بنیادی و ذاتی، استکمال یابد و در مراتب معنوی و باطنی تا مرتبه عقل قدسی پیش رود، به گونه ای که با عقل فعال متحد شود و همدوش ملائکه و فرشتگان گردد:

... همچون انسان که در استکمالات نفسش (تا آنجا که حرکت و اشتداد خواهد داشت) که فرشته‌ای از فرشتگان شود؛ یا در مسیر اعوجاج و نقصان تا آنجا سقوط کند که به شیطان یا حیوان تبدیل شود.^۱

صدرا رحمته چنین تحول وجودی را با فنایی که عرفا مطرح می‌کنند، ناسازگار نمی‌بیند؛ بلکه مقصود از فنای عرفانی را به معنای عدم التفات به خود به نحو کامل تلقی می‌کند؛ یعنی اولاً، آگاهی و ادراک انسان از حقیقت متعالی، علم به ذات حق نیست؛ زیرا آن مقام دست نیافتنی است؛ ثانیاً، علم به مراتب ادنا به حسب ظرفیت وجودی سالک است، نه حقیقت مکشوف:

مشاهده ذات حق تعالی برای معلولات امکان پذیر نیست، مگر از ورای حجاب یا حجاب‌های متعدد؛ حتی معلول اول (وجود منبسط) نیز ذات حق را به واسطه مشاهده ذات خود مشاهده می‌کند و شهود حق برای او از جهت شهود ذات خویش و به حسب ظرف وجودی خویش است، نه بر حسب آنچه مشهود است و ذات خود و اقبال کلی به سوی حق تعالی حاصل می‌شود.^۲

ملاصدرا رحمته «انا الحق» حلاج را به این معنا می‌داند که ممکن است عارف عین خود را مشاهده نکند؛ اما البته حکم عین برای او باقی است. برخی شارحین نیز همین تلقی را دارند و چنین معنایی را به عنوان نادیده گرفتن خود، نه نیست شدن کلی خود تلقی کرده‌اند. این مطلب می‌تواند به این معنا باشد که عارف در لحظات زودگذر مشاهده حق و در اوج حالات و خلسات عرفانی به کلی از خود خلاص می‌شود و در حسن اسما و صفات حق مستغرق می‌گردد:

۱- ملاصدرا، *اسفار اربعه*، (۱۹۸۱)، ج ۸، ص ۲۵۹.

۲- همان، ج ۱، ص ۱۱۵.

همان گونه که در مشاهده صورت خود در آینه غرق می‌شوی، اگرچه برای آینه رنگی است، تو به سبب استغراق مشاهده صورت خود بدان التفاتی نداری. هستی، آینه و تصویر ابزار و واسطه ملاحظه صورت توست و تو بدان توجهی نداری؛ لکن آنها واقعا هستند.

تو او نشنوی لکن اگر جهد کنی جانی برسی کز تو تویی برخیزد^۱

بنابراین شهود و مکاشفه نزد ملاصدرا رحمته، واقعیتی از سنخ آگاهی و ادراک است و متعلق چنین ادراکی علاوه بر مظاهر ملکوتی و مثالی، نهایتا مشاهده جمال حق تعالی است که با نفی انانیت نفس حاصل می‌گردد. ملاصدرا رحمته اتحاد عقل سالک را با عقل فعال این گونه توصیف می‌کند:

کمال خاص نفس ناطقه آن است که با عقل کلی متحد شود و صورت کلی و نظام اتم و خیر سرشار از مبدأ کل که در تمام عقول، نفوس، طبایع و اجرام فلکی و عنصری ساری و جاری است، در نفس تقرر و تحقق یابد تا به جوهر و ذات خویش، جهانی عقلی گردد که هیأت کل اشیا در اوست.^۲

ملاصدرا رحمته همین مطلب را در اثر مهم تفسیری خود نیز با صراحت بیشتری آورده است. به نظر وی، تعلیم ربانی همان علوم کشفی یا ادراکات بی واسطه اند که از راه ذوق و وجدان برای سالک حاصل می‌گردند؛ مانند علم به شیرینی شکر که از طریق توصیف حاصل نمی‌شود و تنها کسی که آن را چشیده است، می‌داند و درک می‌کند.^۳

علوم کشفی دو گونه‌اند: نخست، القای وحی می‌باشد و هنگامی که نفس از پلیدی طبیعت، طهارت و تقدس یافت، خداوند در آن به حسن عنایت نظر کرد، لوحی از آن نفس و قلمی از عقل کلی می‌گیرد و در آن از نزد خود، جمیع علوم را منقش می‌سازد؛ چنانکه خدای تعالی فرمود: «و تو را چیزی آموختیم که قبلا نمی‌دانستی.»^۴ دوم، الهام است و آن استفاضه نفس به حسب پاکی و استعداد از لوح می‌باشد و فرق این دو آن است که وحی از الهام روشن تر و قوی تر است و دیگر

۱- همان، ص ۱۱۶.

۲- ملاصدرا، **الشواهد الربوبية**، (تصحیح محمد خواجوی)، ص ۲۵۰.

۳- ملاصدرا، **مفاتیح الغیب**، (تصحیح محمد خواجوی)، ص ۱۴۴.

۴- نساء/ ۱۳.

اینکه، وحی علم نبوی است و الهام نزد ماست.^۱ تقسیمات و اصطلاحات ملاصدرا رحمته درباره کشف و مراتب آن مبتنی بر مکاشفه صوری و معنوی و دقیقاً همان است که قیصری در مقدمه فصوص آورده است. وی نیز محل مکاشفات را قلب انسانی می‌داند. ملاصدرا رحمته در مقابل الهام ملکی، وسوسه‌های شیطانی را تعریف می‌کند و برای تمیز آنها علاماتی را ذکر می‌نماید.^۲

در حکمت متعالیه نفس که از سنخ وجود و تشکیل دهنده حقیقت انسانی است، به همراه قوای متعدد خود که همگی شئون و شعاع‌های مختلف نفسند، بر اساس حرکت جوهری در ذات خویش متحول بوده و به تدریج به فعلیت می‌رسد. استکمال نفس عبارت است از به فعلیت رسیدن آن در اثر فرایند ادراک، توسط قوای حاسه، متخیله و عاقله که به نظر ملاصدرا رحمته همگی مجردند. بر اساس اتحاد عاقل و معقول یا مدرک و مدرک، نفس با مدرکات خویش متحد شده و به فعلیت می‌رسد.^۳ نفس با ادراک معارف جزئی و محسوس که به واسطه حواس پنجگانه ظاهری و قوه متخیله حاصل شده و قیام صدوری به نفس دارند، با مراتبی از هستی، و با ادراک معارف غیر مادی و معقولات کلی و تشدید مراتب وجودی خویش، با مرتبه‌ای دیگر متحد می‌شود. در این مرتبه است که نفس به مرتبه حقایق کلی و مجرد و مشاهده آنها نائل می‌شود. این مرتبه، مرتبه کمال عقل نظری یا مقل بالمستفاد و اتصال با عقل فعال است،^۴ که ملاصدرا رحمته تنها خاص بعضی از انسان‌ها می‌داند.^۵ در این حالت نفس به مرتبه حقایق کلی و مجرد نائل شده و می‌تواند بر کلیه اسرار در عالم قضا، یا به تعبیر ملاصدرا رحمته، خزاین الهی واقف گشته و با چشم ملکوتی و دید و شهود عقلانی، قلم و لوح را مشاهده کند.^۶ به این ترتیب اتحاد نفس با هر مرتبه از مراتب هستی که در اثر فرایند حرکت استکمالی - جوهری نفس و اتحاد مدرک و مدرک حاصل می‌شود، اکتشاف آن مرتبه از مراتب هستی را نیز در پی خواهد داشت.

ذکر این نکته لازم است که از نظر ملاصدرا رحمته، همانطور که ادراک کلیات، تجرید مدرکات (اسقاط و زدودن بعضی از اوصاف و ابقاء بعضی دیگر) نیست، بلکه عبارت است از

۱- ملاصدرا، **مفاتیح الغیب**، (تصحیح محمد خواجوی)، ص ۱۴۵.

۲- همان، ص ۱۶۴.

۳- ملاصدرا، **الشواهد الربوبیه**، (تصحیح مصطفی محقق داماد)، ص ۲۴۰.

۴- همان، ص ۲۴۸.

۵- همان، ص ۲۷۱.

۶- همان، ص ۴۱۰.

شدت یافتن وجود. تکامل نفس نیز از مرحله حسی به مرحله عقلی به این نیست که بعضی از قوای نفس، مثل قوه حاسه از آن سلب گردد و بعضی مثل قوه عاقله باقی بماند، بلکه هر چه نفس کاملتر گردد، قوا نیز کامل تر و کثرت در وی کمتر و جمعیت شدیدتر می گردد.^۱ چنانکه انسان عقلانی و نفسانی نیز دارای حسند، حسی اعلی از حس انسان جسمانی. بنابراین انسان نفسانی با حواس نفسانی خود صور مثالی را درک می کند و انسان عقلانی با حواس عقلانی خود شهود می کند.^۲

پس مکاشفه، روشی معرفتی است و به سبب آنکه اصل حقیقت، قابل ادراک نیست؛ کشف نیز- که یک حقیقت عینی است- در وصف محدود ما نمی گنجد. اطلاق و کاربرد عناوینی چون بصیرت، شهود صفات، ادراک و تجربه باطنی و... برای تفهیم ویژگی ها و آثار مکاشفه است زیرا کشف بیشتر یافتنی است تا فهمیدنی.

کشف و شهود، نوعی شناخت است که از دل سرچشمه می گیرد و ابزار این نوع شناخت تزکیه و تصفیه روح است. به عبارت دیگر، در عرفان غیر از طریق اندیشه و استدلال راهی دیگر که برتر از طریق اندیشه است، فراروی انسان گشوده می شود که با آن می تواند به قدر توان انسانی به کنه هستی پی برد و حقیقت را آنگونه که هست بیابد. بنابراین، کشف و شهود نوعی شناخت است، ولی نه از سنخ معرفت های اصولی که از راه مفاهیم به دست آمده باشد، بلکه معرفت حضوری و وجدانی است که یافتنی است، نه فهمیدنی. طریقت و سیر و سلوک عرفانی، همان ریاضت و مجاهدت است و میراث این گونه ریاضت ها و مجاهدت ها، مکاشفه ها و مشاهدات عرفانی است. از این رو گفته اند: «المشاهدات موارث المجاهدات».^۳

۱-۲. تمایز اصلی میان کشف و شهود و علم حصولی (تمایز به واسطه و

صورت)

فارق اساسی میان علم حصولی و حضوری، واسطه است. اگر معلوم، بی هیچ واسطه ای نزد عالم حاضر باشد، آن علم حضوری است و اگر حصول معلوم برای عالم با واسطه صورت، صورت گیرد، آن علم حصولی خواهد بود. معلوم با واسطه معلوم حصولی و بی واسطه معلوم حضوری

۱- ملاصدرا، الاسفار الاربعه، (تصحیح مقصود محمدی)، ج ۹، ص ۱۳۲.

۲- همان.

۳- علی بن عثمان هجویری، ص ۲۷۹.

است. بر این اساس در علم حصولی میان عالم و علوم چیزی میانجیگری می‌کند. بر خلاف علم حضوری که معلوم به تمام قامت و به خودی خود و با وجود عینی اش نزد عالم حاضر است.

در واقع علم حصولی بر سه پایه استوار است. مدرک که نفس یا ذهن است، شیء مدرک یا به عبارت دیگر معلوم بالعرض و سوم صورت ذهنی یا معلوم بالذات که نقش واسطه را ایفا می‌کند، اما در علم حضوری، وجود دو رکن کافی است که عبارتند از: مدرک و وجود مدرک. بیان منظوم سبزواری بر این فارق تطبیق می‌کند: «فاول صورة شیء حاصله للشیء والثانی حضور الشیء له»^۱

برخی حکما فارق و ملاک مذکور را نقد و نقض کرده اند. اگر در ذهن دو تصور حاصل آید، به گونه ای که یکی از آن دو توسط دیگری فهمیده شود، در این صورت یکی از آن دو تصور، واسطه فهم دیگری شده است؛ در حالی که این دو، در ذهن وجود داشته و با علم حضوری یافت می‌شوند. بنابراین در این مورد علم، حضوری است، حال آنکه یکی با واسطه دیگری معلوم شده است.^۲

می‌توان به کمک اختلاف دو حیثیت آلی و استقلالی از این نقض پاسخ داد. اگر به صورتی ذهنی نگاهی آلی و مرآتی شود و آن واسطه فهم و درک صورتی دیگر قرار دهیم، در این حالت ما یک فقره علم حصولی خواهیم داشت، اما اگر به آن صورت، نگاه استقلالی کنیم و نگرشی غیر ابزاری بدان افکنیم، علم حضوری در اختیار ما قرار خواهد گرفت.

بنابراین نحوه نگاه و نگرش ما به تصویری که واسطه قرار گرفته است، تعیین بخش نوع علم خواهد بود. لازمه این سخن آن است که علم حضوری و علم حصولی بودن در موردی خاص بسته به نحوه نگرش انسان می‌باشد. به عبارت دیگر اختلاف آن دو نسبی است، نه نفسی. بدین معنا که به یک امر ذهنی اگر نگاه ابزاری شود، یک نوع علم حاصل می‌آید و اگر به همان امر، مستقلاً توجه شود، علم حضوری فراهم می‌گردد و در این گونه موارد فرق جوهری میان آن دو علم وجود ندارد.

۱- شرح منظومه، حکمت، ص ۱۳۷.

۲- جوادی، عبدالله، شناخت‌شناسی در قرآن، (قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، [بی تا])، ص ۶۷.

فارق اساسی دیگر میان علم حضوری و علم حصولی، صورت است.^۱ اگر علم به شیء از طریق صورت برای عالم حاصل شود، در این صورت علم، حصولی خواهد بود و اگر صورتی در میان نبود و شیء بدون صورت برای عالم حاضر شد، چنین علمی حضوری است. به بیان دیگر علم حصولی، علم از طریق صورت است، ولی علم حضوری، علم به خود شیء است. در علم حضوری شیء حاضر است، اما در علم حصولی، حاصل.

این دیدگاه می‌تواند مکمل و تفسیر کننده دیدگاه اول باشد؛ زیرا صورت همان واسطه است. به عبارت دیگر در علم حصولی صورت میان عالم و معلوم بالعرض وساطت می‌کند، اما در علم حضوری عالم بی هیچ واسطه ای خود را به معلوم رسانده، از آن پرده بر میدارد. هرگاه میان عالم و معلوم واسطه ای بود، این واسطه چیزی جز صورت نیست و اگر علم از طریق صورت پدید آمد، میان عالم و معلوم واسطه ای رخ نموده است.^۲ صدر المتألهین رحمته می‌گوید:

« علم به شیء واقعی گاهی به این صورت است که نفس وجود علمی همان وجود عینی آن است مانند علم به ذات مجردات و گاهی وجود علمی غیر از وجود عینی آن است مانند علم ما به اشیاء خارج از ذات ما».^۳

۱-۳. جایگاه کشف و شهود نسبت به سایر اقسام علوم

۱-۳-۱. انواع علوم از دیدگاه صدر رحمته

۱-۳-۱-۱. علم مکاشفه و علم معامله

آن معرفت حقیقی که صدر رحمته در طلب آن است و کسب آن را نهایت کمال انسانی می‌شمارد علم صوری و ظاهری نیست. گوید: آن علمی که مقصود اصلی و کمال حقیقت است و موجب قرب حق تعالی است علم الهی و علم مکاشفات است نه علم معاملات و جمیع ابواب علوم و ارباب عمل و دیگر علوم جزئی از این باب دانش که آن دانش حقیقت است معذورند. علم واقعی که در اثر مکاشفه و شعور به دست می‌آید و فقط با سیادت حقیقی و خردمندی معنوی

۱- ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۶۳؛ همو، مفاتیح الغیب، ص ۱۰۸.

۲- محمد تقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۲۷۲.

۳- رسالتان فی التصور و التصدیق، ص ۴۶.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله میسر می‌گردد... این علم منحصر است در علم بطون و حدیث نه ظاهر آنچه فهم همه کس بدان می‌رسد.

باید معلوم همگان باشد که آنچه در باب مذمت علم بی عمل واقع شده آن علمی است که غیر علوم مکاشفه باشد، زیرا دانستن معارف الهیه از این نقایص و عیوب و غوایل مبراست. از همه آفتی آزاد است و دانستن آن عین مطلوب است. و هرچند که زیاده دانسته می‌شود به حسب کمیت و کیفیت بهتر است. و اما علمی که متعلق به عمل است و از علوم معاملات، نه از مکاشفات است. دانستن آن به قدر عمل واجب کفایی است و زیاده از عمل دانستنش وبال آخرت است.^۱

هدف از عمل تصفیه باطن و تطهیر قلب، و غرض از علم، تنویر و تکمیل و تصویر آن است به صور حقایق، و آن علمی که مقصود اصلی و کمال حقیقی است و موجب قرب حق تعالی است علم الهی و علم مکاشفات است نه علم معاملات.^۲

۱-۳-۱-۲. علم وراثت و علم دراست

بعضی از عرفا فرموده‌اند: شما دانش خود را از مرده‌ای گرفته اید که او از مرده دیگر گرفته است، ولی ما ارزنده حقیقی که هیچ وقت نخواهد مرد فراگرفته ایم، و این علم که بدان اشاره شد عبارتست از علم وراثت نه علم دراست، یعنی دانش انبیاء که علم لدنی است (پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: العلماء ورثة الانبیاء، یعنی علم انبیاء به طور میراث از طریق باطن به علماء (کاملین در دانش و معرفت الهی) می‌رسد و معلم انبیاء، یعنی آموزنده دانش آنان حق جلت عظمت است: علمه شدید القوی، لذا آن را علم لدنی یعنی دانش بدون استاد نامند و درمقابلش علم دراست است که به معنی خواندن و استاد دیدن و بحث و گفتگو کردن، و یا گفتار استاد و غیره را نوشتن و حفظ کردن است.) پس هر کس که دانشش از کتاب و نقل خبر و خواندن و حفظ کردن باشد، او از وارثان پیغمبران نیست، زیرا وارثان، علم و دانششان را به غیر از خدا از کسی دیگر بدست نمی‌آورند... و گمان مبر که تعلیم الهی فقط اختصاص به پیغمبران دارد و کسان دیگر از آن بی نصیب اند، خداوند می‌فرماید "از خدا بترسید و تقوی پیشه کنید، خداوند به شما تعلیم می‌کند"^۳ پس هر کس

۱- ملاصدرا، رساله سه اصل، (تصحیح و مقدمه محمد خواجهی)، چاپ اول، (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۶)، ص ۱۱۶.

۲- همان، ص ۳۹.

۳- بقره / ۲۸۲.

که به سر منزل تقوی و پرهیزگاری رسد، ناچار خداوند آن چه را که نمی دانست به او به وسیله الهام می آموزد و همیشه یار و یاور اوست و دائماً عنایتش با اوست.^۱

صدر المتألهین علیه السلام در متن می فرماید: "و یكون معه" در اینجا اشاره لطیفی است به این معنی که وقتی انسان تقوی پیشه نمود و سنخیت با مقدسات و قدیسین پیدا کرد و یا بواسطه ملائکه که خود ﴿تَنْزَلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشُرُوا﴾^۲ یعنی ملائکه به آنان نازل شده و آنان را بشارت می دهند، تعلیم می نمایند و همچنان که در تعلیم ظاهری استاد، یا خود و یا گفتارش با شاگرد همراه است، در تعلیم حقیقی و باطنی هم عنایت حق و یا انوار مقدسه او که تعبیر به ملائکه می شود دائماً با این تلمیذ متقی است، و نهایت آن که حق با اوست و او دائماً همراه او به نور او در حرکت است، و به چشم او اشیاء را می بیند و به گوش او اصوات را می شنود و این غیر از معیت قیومیه است، بلکه این معیت، اضافیه و عنایتیه است که به موسی و هارون علیهم السلام فرمود: "إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَى؛^۳ من با شما هستم می بینم و می شنوم."^۴

علم وراثت برعکس علم درست است، زیرا که انبیاء علیهم السلام اول تعقل اشیاء می کنند، بعد از آن تخیل می نمایند، بعد از آن احساس بدان حاصل می شود بعین آنچه تعقل نموده اند. و علمای اهل نظر که ایشان را حکماء گویند اول اشیاء را به حس ادراک می کنند، بعد از آن به خیال انتزاع صورتی از آن می کنند، بعد از آن تعقل انتزاع صورتی عقلی کرده، ادراک کلی می نمایند. و طریق اولیاء علیهم السلام متوسط است میان طریق انبیاء و حکماء و اما طریق غیر ایشان به جایی نمی رسد که اطلاق علم به آن توان نمود...^۵

۱- ملاصدرا، اسرار الآیات و انوار البینات، (ترجمه محمد خواجوی)، تهران: نشر علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، [بی تا]، ص ۲۹.
۲- فصلت، ۳۰.
۳- طه، ۴۶.
۴- ملاصدرا، اسرار الآیات و انوار البینات، (ترجمه محمد خواجوی)، ص ۳۰.
۵- همو، رساله سه اصل، ص ۱۰۹.

۱-۳-۲. انواع علوم از دیدگاه ابن عربی رحمته

۱-۳-۲-۱. علم عقل و احوال و اسرار

ابن عربی رحمته به اعتباری علوم را در سه نوع دسته بندی می کند: ^۱ علم عقل، علم احوال و علوم اسرار. علم عقل، عبارت از هر گونه علمی است که یا به طور ضروری یا بعد از نظر و فکر برای انسان حاصل آید. بنابراین علم عقل نیز خود دو قسم است: علم ضروری یا بدیهی و علم کسبی یا نظری. علوم نظری نیز صحیح و فساد دارند و هر اندازه که عبارت دلیل گستردگی بیشتری داشته باشد، معنای آن بهتر فهمیده خواهد شد.

ابن عربی رحمته بر این اعتقاد است که مدرکات، مدرکات و ادراکات، ذاتا متفاوتند و هر مدرکی، مدرکی خاص و هر مدرکی، مدرکی خاص دارد. مدرکات شش گونه اند: پنج حس شاهد که عبارتند از سامعه، باصره، شامه، لامسه، ذائقه و یک عقل حاکم. هیچ یک از این مدرکات، جز عقل خطا نمی کنند. ادراکات عقلی نیز دو گونه اند: بدیهی و نظری. خطا تنها در قسم اخیر رخ می دهد. خطا و اشتباه در محدوده حس نیست، بلکه منشأ خطا، حکم عقل است و این دقیقا همان نظریه ای است که مرحوم طباطبایی رحمته در مقاله «ارزش ادراکات» آن را مطرح کرده اند.^۲

به نظر ابن عربی رحمته علم عقل، محدودیت هایی دارد. عقل به حریم ذات الهی، راهی ندارد. آگاهی عقل از خدا تنها سلبی است. به همین جهت است که او فرمود: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^۳، ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^۴.

بنابراین عقل که به معرفت مکلف شد، نه تنها به مراد حق از این تفکر پی نبرد، بلکه نقیض آن را فهمید و چنین پنداشت که باید از راه فکر به معرفت خدا دست یابد.^۵ یگانه وسیله معرفت ذات الهی، «تعریف الهی» است. باید به خود او رجوع کرد و از او تعریف او را یافت. در نتیجه، معرفت انسان به ذات حق، «معرفت وهبی» است.

۱- فتوحات مکیه، (بیروت: دار صادر)، ج ۱، ص ۳۱.

۲- محمد حسین، طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (مقدمه مرتضی مطهری)، (تهران: صدرا، ۱۳۶۲)، ج ۱، مقاله چهارم.

۳- شوری / ۱۱.

۴- صافات، ۱۸۰.

۵- ابن عربی، فتوحات مکیه، (بیروت دار صادر)، ج ۱، ص ۹۳.

محدودیت دیگر عقل، علم به احکام شریعت است. علم به وجوب واجبات، حرمت محرمات و جواز جایزات از حوصله عقل خارج است و در انحصار مقام شارعان مقدس می‌باشد. وظیفه انسان، پذیرش محکمات و متشابهاات شریعت است و جدا باید از تأویل متشابهاات، با استناد به رأی شخصی احتراز جوید.^۱

تا کنون نوع اول علم، یعنی علم عقلی مطرح شد. قسم دوم علم، علم احوال است. علم احوال، علمی است که جز با ذوق به دست نمی‌آید. این نوع از علم با عقل و استدلال قابل حصول نیست. علم به شیرینی عسل، دشواری صبر، لذت وصال، عشق و شوق، از نوع علم احوال است که از طریق ذوقی به دست می‌آید و تنها راه حصول آن اتصال به آن‌ها و چشیدن آن‌هاست.

علم اسرار، علمی است که به انبیاء و اولیاء اختصاص داشته و با القاء روح القدس حاصل می‌شود. این علم دو قسم است: قسمی مانند قسم نظری، علم عقل است که نه توسط مکر و نظر، بلکه از طریق عطاء و وهب حاصل می‌شود. قسم دوم خود دو گونه است: گونه ای به علم احوال می‌پیوندد، اما اشرف از آن است و گونه ای دیگر از نوع علم اخبار است. گرچه ذاتا احتمال صدق و کذب دارد، اما اگر عصمت مخبر ثابت شود (مانند اخبار انبیاء) احتمال کذب در آن‌ها روا نیست.

حاصل آنکه علم عقل بدیهی، فطری است، چون از سوی خداست. شک و شبهه در آن راه ندارد.^۲ علم عقل نظری، کسبی است. علم احوال، ذوقی بوده واسطه ای میان علم عقل نظری و علم اسرار است. این علم بر خلاف علم عقل، فقط قابل تجربه و ذوق است و به لفظ و بیان در نمی‌آید. علم اسرار از محدوده فهم عادی دور است و به عبارت در نمی‌آید. انتقال این علم جز از طریق مثال و مخاطبات شعری میسر نیست. علم اسرار، جامع جمیع علوم است.^۳

۱- همان، ج ۲ ص ۶۶۰.

۲- عبدالوهاب شعرانی، **البواقیت و الجواهر**، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۷)، ج ۱، ص ۲۱؛ **فتوحات مکیه**، (بیروت: دار صادر)، ج ۱، ص ۳۱.

۳- فعالی، محمد تقی، **تجربه دینی و مکاشفه عرفانی**، ص ۱۸۴.

۱-۳-۲-۲. علم وهبی و کسبی

محي الدين رحمته در فتوحات، علم را به اعتبار ديگري دسته بندي کرده است. علم اکتسابي، علمي است که با عمل عبد حاصل آيد، اما در علم وهبي، علمي در کار نيست.^۱ بنا بر اين اگر در علمي، رفتار بنده اي نقش داشته باشد، آن علم کسبي خواهد بود و علمي که صرفاً هبه الله و عطيه الهي بوده و عمل آدمي در آن نقشي نداشته باشد، علم وهبي مي باشد.^۲

ابن عربي رحمته علمي را که از طريق تقوي حاصل مي شود، همانند تمام علمي که از طريق فکر و استدلال به دست مي آيد، اکتسابي مي داند؛ زيرا تقوي بر اساس پاره اي از آيات قرآني مثل: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾^۳، ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾^۴ سبب حصول علم است. در صورتي که علم وهبي سببي ندارد. علوم وهبي از افاضات و تجليات اسم «وهاب» است. تمام شرايع از قبيل علوم وهبي هستند.

بر اين اساس ابن عربي رحمته اين سخن مهم را در جاي جاي فتوحات مطرح مي کند که نبوت اکتسابي نيست. به عنوان مثال مي فرمايد:

«فالنبوات كلها علوم وهبية. لان النبوة ليست مكتسبة فالشرايع كلها من علوم الوهب؛ تمام علوم انبيا وهبي است، زيرا نبوت غير اکتسابي است. بنا بر اين تمام شرايع از علوم واهب است.»^۵ از اين رو خداوند علوم انبياء را «علم لدني» دانسته و به خود انتساب مي دهد و مي فرمايد: ﴿عَلَّمْنَا مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^۶.

اهميت مطلب از آن جهت است که اگر وحی و نبوت اکتسابي نباشد - که نيست - در اين صورت نبوت تعميم پذير و قابل بسط نخواهد بود.

ابن عربي رحمته بر اين باور است که اهل الله، علمي وهبي دارند. آنان همانند انبياء و رسل، علم خود را بي هيچ واسطه اي از خدا دريافت مي کنند و به استناد برخي آيات از قبيل: «علمه

۱- ابن عربي، فتوحات مکيه، ج ۱، ص ۲۵۳-۲۵۴؛ محمد بن حمزه ابن فناري، ص ۵.

۲- محمد تقی فعالی، ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، (تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۸)، ص ۱۱۵.

۳- انفال/۲۹.

۴- طلاق/۲.

۵- ابن عربي، فتوحات مکيه، (بيروت: دار صادر)، ج ۱، ص ۲۵۴.

۶- كهف/۶۵.

البیان» معتقد است که معلم آنان به طور مستقیم خدا بوده و علمشان وهبی است. ذات حق در مقام تعلیم آن‌ها برآمده و با زبان فوق عقل و فکر با آنان تکلم می‌کند.

به عقیده محی الدین رحمته هر علم غیر وهبی، چه عقلی، چه نظری و چه فکری، همه تقلید است. تنها کسی عالم است، که به ذات اشیاء آگاهی داشته باشد و این تنها در اختیار ذات حق است و دیگران در علم مقلد اویند. انسان به طور کلی علوم عادی خود را از طریق قوای خویش به دست می‌آورد. عقل تابع حس است و از آنجا که حس خطا می‌کند، عقل نیز مصون نیست.^۱ بنابراین عقل مقلد حس بوده و امکان خطا و غلط دارد. پس عاقلی که درصدد شناخت حق و حقایق است، یا باید شاگردی حق کند یا لااقل مقلد خبرهای او باشد: خبرهایی که بر زبان رسولان او جاری شده است.^۲ حاصل آنکه در میان تمام عاقلان، تنها عارفان مقلد نیستند و اگر هم تقلیدی کنند، از والاترین معلمان است.

ابن عربی رحمته با انتقاد از علمای رسوم، مدعی است که علم اهل الله، بر خلاف علم علمای رسوم مستقیماً از سوی معلمی است که نمرده و هرگز نمی‌میرد. باب فیض الهی که وهاب مطلق است، برای همیشه باز خواهد بود و همواره هم باز می‌ماند.

۱-۴. تفاوت مکاشفه و مشاهده

شاهد در لغت به معنی حضور و معاینه است. شهود در اصطلاح رؤیت حق به حق است شهود خود به دو صورت، صورت می‌گیرد: شهود مفصل در مجمل که آن را رویت کثرت در ذات احدیت گویند و شهود مجمل در مفصل که رویت احدیت در کثرت است.^۳ شهود تجلی افعال را "محاضره" خوانند و شهود تجلی صفات را "مکاشفه" و شهود تجلی ذات را "مشاهده" خوانند.^۴

۱- محمد تقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۱۸۷.

۲- ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۲۹۸.

۳- فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ص ۴۱۴.

۴- فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، ص ۴۹۰.

ملاصدرا رحمته می‌فرماید: «العلم بالشیء الواقعی قد یكون نفس وجوده العلمی نفس وجوده العینی کعلم المجردات بذاتها و قد یكون وجوده العلمی غیر وجوده العینی کعلمنا بالاشیاء الخارجة عن ذواتنا».

از نظر ابن عربی رحمته، مشاهده، راهی به سوی علم و معرفت، و غایت آن راه، کشف، یعنی حصول معرفت در نفس است؛ به طور مثال هرگاه خداوند شخصی را مخاطب قرار دهد و سخنی به او بگوید، کلام خود را به او شنونده و او این سخن را شنیده است. این مرحله، همان شهود سمعی است؛ اما هدف از این شنواندن و شنیدن آن است که مخاطب، چیزی را بفهمد که پیش از این نمی‌دانسته است. این فهم، غایت آن تجلی است. از سویی، این فهم امانتی است برای شخص که باید آن را فقط نزد اهلش به ودیعه سپارد و اگر جز این کند، خیانت ورزیده است.^۱

ابن عربی رحمته در ادامه سخن خود به این نکته اشاره می‌کند که مشاهده همواره به قوای حسی مربوط است و در قالب دیدن، شنیدن، چشیدن و مانند آن‌ها تحقق می‌یابد. بنابراین، محادثه که سخن گفتن حق تعالی با بندگان خود در عالم ملک است، مانند سخن گفتن حق تعالی خدا با موسی میان شعله‌های سوزان درخت، از شعبه‌ها و اقسام مشاهده است؛^۲ اما کشف، پیام و معرفتی است که از آن مشاهده حسی دریافت می‌شود:

فحظ المشاهدة ما ابصرت و ما سمعت و ما طعمت و ما شممت و ما لمست و حظ الكشف ما فهمت من ذلك كله؛ بهره مشاهده، چیزی است که تو دیدی و شنیدی و چشیدی و بوییدی و لمس کردی و بهره کشف چیزی است که از این محسوسات فهمیدی.^۳

از نظر ابن عربی رحمته، تفاوت عمده مکاشفه با مشاهده در آن است که مکاشفه به معانی و مشاهده به ذات تعلق می‌گیرد. پس مشاهده به لحاظ مسمیات و مکاشفه به اعتبار حکم اسماء است. از این رو، مکاشفه از مشاهده برتر است.^۴

۱- ابن عربی، الفتوحات مکیه، ج ۲، ص ۴۹۷.

۲- همان.

۳- همان.

۴- همان، ص ۴۹۶.

البته سخنان متصوفه در این باره گوناگون است. برخی، مکاشفه را برتر از مشاهده و برخی، مشاهده را برتر از مکاشفه دانسته اند، و این به سبب آن است که هر یک از آن دو مراتب و اقسامی دارد و برخی از اقسام یکی از برخی از اقسام دیگری برتر است و برعکس. شاهد این سخن آن است که خود ابن عربی در عین حال که به برتری مکاشفه بر مشاهده حکم می‌کند، تصریح می‌کند که مشاهده اگر به ذات حق تعلق گیرد، از همه اقسام مکاشفه برتر است؛ اما این که مشاهده ذات حق امری ممکن یا ناممکن است یا در وضعیتی ممکن و در موقعیتی ناممکن است، بحثی دامنه دار است که در علم کلام تحت عنوان جواز رؤیت خدا، و در عرفان با عنوان امکان مشاهده ذات حق از آن فراوان بحث شده است:

«والمکاشفة عندنا اتم من المشاهدة الا لو صحت مشاهدة ذات الحق لكانت المشاهدة اتم و هی لا تصح؛ مکاشفه نزد ما تام تر و برتر از مشاهده است، مگر آنکه مشاهده ذات حق امری ممکن باشد که در این صورت، مشاهده تام تر خواهد بود؛ اما مشاهده ذات حق ممکن نیست»^۱.

۱-۵. تفاوت کشف و کرامت و سایر ادراکات متافیزیکی

بر خلاف برداشت عامیانه که کشف و کرامت را مترادف هم دانسته و موجب سوء برداشت از آن گردیده، این دو با هم تفاوت دارند، زیرا کشف از مقوله کرامت نیست. مکاشفه عبارت است از این که انسان در حال هوشیاری و بیداری و یا بین خواب و بیداری که از آن به خلسه تعبیر می‌کنند، چیزهایی را می‌بیند و یا درک می‌کند که دیگران از درک آن عاجزند.

اما منظور از کرامت این است که از شخصی که دارای قدرت روحی است، کارهای خارق العاده ای سر بزند و بتواند تصرفاتی در عالم طبیعت و یا در اشخاص انجام دهد. مثلاً بیماری را شفا دهد و یا طی الارض کند و یا بدون اسباب ظاهری چیزی را از مکانی به مکانی دیگر منتقل نماید. که اگر مستند به اذن الهی و نشانه ارتباط با خدا باشد، کرامت نامیده می‌شود، ولی مرتبه والای آن که به وسیله انبیا، برای اثبات نبوتشان انجام می‌پذیرد، معجزه نامیده می‌شود.

۱- ابن عربی، الفتوحات مکیه، ج ۲، ص ۴۹۶.

اما ممکن است که بندگان صالح خدا هم کارهای خارق العاده ای انجام دهند، بدون اینکه برای اثبات آن ادعایی داشته باشند، این هم موهبتی الهی است که آن نیز کرامت نامیده می‌شود. آنچه در این مقام مهم است، این است که این گونه ادراکات دارای انواعی است: نخستین دسته؛ دسته شناخته شده ای که در روان شناسی به تله پاتی خوانده می‌شود. مثل اینکه به ذهن کسی خطور می‌کند که فلان شخص بیمار شده یا مرده است، و بعد معلوم شود خطور قلبی او درست بوده است. این که چنین پدیده ای بر اساس چه معیار و میزان است، هنوز علم برای آن فرمولی ارائه ننموده است. گرچه چنین درکی نشانه مقام و منزلت الهی نمی‌باشد. دومین دسته؛ چنان است که بعضی از افراد، به وسیله چشم ظاهری چیزهایی را می‌بینند که دیگران نمی‌توانند ببینند و یا به وسیله گوش ظاهری صداهایی را می‌شنوند که دیگران نمی‌توانند بشنوند.

اینها تا حدودی از نظر فیزیولوژیکی نیز قابل توجیه می‌باشد، یعنی یک ویژگی در اندام چشم و یا اندام گوش و یا مغز و اعصابشان هست که در سایرین نیست. مثلا صداهایی که باید فرکانس معینی داشته باشد که ما بشنویم، آنها با فرکانس کمتری می‌شنوند. یا مثلا نورهایی که شعاع خاصی دارد تا ما ببینیم، اما آنها می‌توانند نورهای ماورای بنفش را نیز ببینند. این یک خاصیت فیزیولوژیکی است که در بدن آنها هست.

دسته سوم؛ مرتاضان هستند که در مناطقی از هند، مثل تبت و کوه‌های هیمالیا زندگی می‌کنند. مرتاضان و جوکیانی هستند که از آینده خبر می‌دهند و از مکنونات قلبی انسان مطلعند، قطار در حال حرکت را متوقف می‌کنند و یا مانع از حرکت هواپیما می‌شوند. البته این گونه امور از کرامات است و قابل تعلیم و تعلم هم می‌باشد.

دسته چهارم؛ احضار ارواح و جن، اشخاصی هستند که احضار ارواح یا تسخیر جن و از این قبیل امور را انجام می‌دهند که قابل تعلیم و تعلم و قابل دسترسی می‌باشد. ولی این گونه امور نه دلیل منزلت و مقام معنوی نزد خداوند است و نه دلیل حقانیت عقیده و یا صحت و اتقان عمل.^۱

۱- سید اسحاق حسینی کوهساری، "کشف و شهود عرفانی"، فلسفه دین، (سال هفتم، شماره پنجم، بهار ۱۳۸۹)، ص ۱۷۲-۱۴۱.

و اما مکاشفات به اعتراف خود عرفا بر دو نوع است: کشف ربانی و القائنات شیطانی که صحت و سقم آنها نیازمند به میزان و ملاک صدق است که به آن خواهیم پرداخت. نتیجه و حاصل بحث این که: اولاً کشف و کرامت از دو مقوله اند و مترادف با هم نیستند و ثانیاً شناخت اشخاص از راه داشتن قدرت بر تصرفات غیر عادی و یا از طریق داشتن اطلاعات غیر عادی، معیار شناخت صحیح نمی باشد.^۱

۱-۶. رابطه وحی و کشف

وحی در لغت دارای معانی گوناگونی است؛ از جمله اشاره، کتابت، نوشته، رساله، پیغام، سخن پوشیده و اعلام در خفا.^۲ این واژه در قرآن کریم در چهار مورد به کار رفته است: اشاره پنهانی،^۳ هدایت غریزی،^۴ سروش غیبی (الهام)^۵ و وحی رسالی.^۶ قرآن کریم همچنین وسوسه‌های شیاطین به دوستان خود را وحی خوانده است.^۷ به ظاهر در این موارد همان معنای عام لغوی وحی، یعنی سخن پوشیده و اعلام در خفا مورد نظر است که موارد پیشین همه از مصادیق آن به شمار می‌روند.

سید حیدر عاملی رحمته‌الله، وحی را دارای دو معنا می‌داند: وحی خاص و وحی عام. وحی به معنای خاص آن، به انبیا و رسل اختصاص دارد و گاهی با واسطه فرشته و گاهی بدون واسطه فرشته تحقق می‌یابد. وحی با واسطه فرشته مخصوص رسل و اولی العزم، و وحی بدون واسطه فرشته ویژه انبیا است. می‌توان قسم نخست را وحی جلی (آشکار) و قسم دوم را وحی خفی (پنهان) نامید. بسیاری از انبیا از وحی جلی بی بهره بودند؛ مانند انبیای بنی اسرائیل.^۸

وحی به معنای عام آن در همه موجودات، اعم از حیوان، جماد، انسان و شیطان وجود دارد.

سید حیدر آملی پس از بیان مستندات این مدعا، می‌نویسد:

۱- محمد تقی مصباح یزدی، معارف قرآن، (قم: بوستان کتاب)، ص ۱۹.

۲- لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۸۰.

۳- مریم / ۱۳.

۴- نحل / ۶۸ و ۶۹.

۵- قصص / ۷؛ طه / ۳۷-۴۰.

۶- شوری / ۷.

۷- انعام / ۱۲۱.

۸- سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، چاپ اول (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸)، ص ۲۵۴.

والحق ان (الوحى بمعناه) الخاص، اصطلاحى، و (بمعناه العام) لغوى؛ حقيقت آن است که معنای عام وحى، همان معنای لغوى وحى است و معنای خاص آن، امر اصطلاحى است.^۱ در واقع، معنای اصطلاحى وحى نیز از مصادیق معنای لغوى آن، یعنی سخن پوشیده و اعلام در خفا، و خود از مصادیق مکاشفه است؛ به همین دلیل خواجه عبدالله انصارى، باب مکاشفه را با آیه «فاوحى الی عبده ما اوحى، پس خداوند به بنده خود وحى کرد، آن چه را وحى کرد،^۲ آغاز می کند و عبدالرزاق کاشانى در توضیح آن می نویسد:

معنای وحى، اشاره پنهان است و معنای لغوى مکاشفه، آن است که شخص با همراز خود دیدار کند و سر خود را برایش باز گوید که جز با اشاره پنهان نیست.^۳ عبدالرزاق در ادامه تصریح میکند که اختصاص دادن وحى به نبى و کشف به ولى، مربوط به اصطلاح و برای رعایت ادب و فرق گذاشتن میان کسی است که مبعوث شده، و کسی که مبعوث نشده است.^۴ گفتنی است به عقیده قیصرى، معنای اصطلاحى وحى فقط موردی را شامل می شود که القای کلام الاهى با واسطه فرشته صورت می گیرد و آن چه بدون واسطه است، حتی درباره پیامبران، وحى نیست؛ بلکه الهام است.^۵

۱-۶-۱. دیدگاه ملاصدرا رحمته

ملاصدرا رحمته وحى را چنین تعریف می کند:

«معرفتی که نبى یا ولى، به خاطر صفای باطن و اشراق روح، از فرشته ای که معارف را به ایشان القا می کند، می پذیرد، برای انبیا وحى و برای اولیه الهام نامیده می شود.»^۶ نبى انسانی است که تمام قوای سه گانه در او تقویت شده، به کمال رسیده و شدت یافته است.^۷ این در شرایطی است که هر انسانی به حسب غلبه هر نشئه داخل یک عالم است؛ اما جوهر نبوت جامع نشأت است. زیرا در قوای حسی و مثالی و عقلی کامل است، بنابراین دارای سیادت و ریاست کبری و

۱- همان، ص ۲۵۴.

۲- نجم/۱۰.

۳- عبدالرزاق کاشانى، شرح منازل السائرین، (تحقیق: محسن بیدادفر)، (قم: انتشارات هرمس، ۱۳۸۱)، ص ۵۱.

۴- همان.

۵- قیصرى، شرح فصوص الحکم، (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، ص ۱۱۱.

۶- ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، (تصحیح: محمد خواجهوى)، (قم: بیدار، ۱۳۷۹)، ج ۶، ص ۲۷۵.

۷- همان، ص ۲۷۷.

خلافت الهی در همه عوالم است.^۱ پس نبی با قوه حسش ملکی از ملوک و سلاطین بزرگ است. لذا داخل در دنیاست. به عبارت دیگر او بر افراد بشری تسلط پیدا می کند و مواد و عناصر عالم از او منفعل می شود و قوا و طبایع جرمانی در برابر او خاضع می شوند. نبی با این قوه - که جزء عملی و قوه تحریکی اوست - در هیولای عالم تأثیر کرده، صورتی را زایل و آن را از ماده اش جدا می کند و با ایجاد صورتی جدید آن را می پوشاند؛ مثلاً تأثیر می کند در استحاله هوا به ابر و ایجاد باران؛ و حصول طوفان و هلاک شدن امتی که فجور می کنند و از امر پروردگار و رسول سرکشی می کنند.^۲

اما پیامبر ﷺ به آینه نفس و لوح ذهنش از جمله ملکوت اسفل است و با قوه مصوره اشباح مثالی و اشخاص غیبی را مشاهده کرده، اخبار جزئی را دریافت می کند و از حوادث گذشته و آینده آگاهی پیدا می کند. کمال قوه مصوره در نبی به گونه ای است که در بیداری عالم غیب را مشاهده می کند، همان طور که نائم در خواب می بیند. نفس نبی با اتصال به نفوس فلکی و انتقالش از صور علمیه آنها به صور جزئی و وقایع گذشته و آینده آگاه می شود.

و در نهایت کمال قوه عاقله آن است که عقل انسان صفای شدیدی پیدا می کند، شبیه به ملائکه مقرب یا عقول فعاله، به طوری که بدون تفکر و تأمل زیاد به آنها متصل می شود و بدون تعلیم بشری، علم لدنی را فرا می گیرد.^۳ پیامبر فی نفسه در این قوه در سر حد کمال است و به این اعتبار حکیم و فیلسوف است. چرا که به دلیل صفای بیش از حد نفسش، بسیار شبیه به عقل فعال است و به دلیل نهایت استعدادش، عقل منفعل او، بدون هر گونه تعلیم بشری علوم را از عقل فعال - که خارج از حقیقت ذات او نیست - فرا می گیرد ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾^۴ صدر ارحم الله عقل فعال را خارج از حقیقت ذات پیامبر نمی داند و معتقد به حلول عقل فعال در اوست. زیرا عقل منفعل او کامل به همه معقولات و عقل و معقول بالفعل و در نتیجه عقل مستفاد است که

۱- ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، (۱۳۷۹)، ج ۷، ص ۱۵۴.

۲- همان، ج ۶، ص ۲۸۰.

۳- همان، ص ۲۷۷.

۴- نور/ ۳۵.

ماده و موضوع عقل فعال قرار می‌گیرد و بدین لحاظ پیامبر در این مرتبه، عقل فعال است و هر چه از جانب خدا بر عقل فعال افزوده می‌شود، از عقل فعال بر عقل منفعل او نیز افزوده می‌گردد.^۱

ملاصدرا رحمته و تابعان ایشان بر آنند که فرایند رسیدن نفس به معقولات، عبارت است از خروج عقل از مراتب عقل هیولانی و بالملکه به سوی عقل بالفعل و در اقصای مراتب و در غایت نهایی نفس به درجه عقل مستفاد می‌رسد. این خروج نفس و فرایند عقل البته جز به کمک عقل فعال و اتحاد با او امکان پذیر نیست. نهایت مرتبه و کمال نهایی قوه عاقله انسان، رسیدن به درجه عقل مستفاد و مشاهده معقولات و اتصال به ملا اعلی است. بدین ترتیب در این مرتبه از عقل نظری، فیلسوف و نبی به وحدت می‌رسند و نبی نیز در نهایت برای ادراک معقولات، به مرحله عقل مستفاد واصل و به عقل فعال متصل می‌شود. اما تمایز بین وحی و غیر وحی یا نبی و فیلسوف در اموری دیگر مانند نحوه دریافت معقولات و کمیت آن‌ها و کیفیت وصول به مبدأ معقولات می‌باشد. صدرا برای بیان این تمایز به نحوی استادانه، از عناصری چون قوه حدس و قوه قدسیه یا عقل قدسی بهره می‌برد و آن‌ها را در ادراک وحیانی دخیل می‌داند و بدین وسیله نبی را از فیلسوف متمایز می‌کند.^۲

۱-۶-۲. دیدگاه ابن عربی رحمته

از نظر ابن عربی رحمته، حقیقت وحی چیزی است که اشاره به آن واقع، و در آن، اشاره جایگزین عبارت می‌شود.^۳

تفاوت عبارت با اشاره در آن است که عبارت واسطه ای میان انسان و معنای مراد است که باید آدمی از آن عبور کند و به معنای مراد برسد و به همین دلیل "عبارت" نامیده شده است. بر خلاف اشاره که ذات مشار الیه است و وحی که ذات مشار الیه می‌شود، همان مفهوم نخست و افهام نخست است. به دیگر سخن، در وحی، فهم، افهام و مفهوم یکی می‌شوند.^۴

۱- ملاصدرا، **المبدأ و المعاد**، (تصحیح، تحقیق و مقدمه: محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری)، ص ۵۲۳؛ همو، **مفاتیح الغیب**، (تصحیح: نجفقلی حبیبی)، ص ۷۵۱.

۲- موسی ملایری، **تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا**، (قم: کتاب طه، ۱۳۸۴)، ص ۱۴۵.

۳- ابن عربی، **الفتوحات مکیه**، ج ۲، ص ۷۸.

۴- همان.

از نظر ابن عربی رحمته، حقیقت وحی با معنای لغوی آن، یعنی سرعت، تناسب دارد؛ زیرا افهامی که به وسیله وحی صورت می‌گیرد، سریعترین نوع افهام است که هیچ واسطه‌ای میان آن و فهم وجود ندارد؛ بر خلاف دیگر انواع انتقال معانی به دیگران: «فالوحی ما یسرع اثره من کلام الحق تعالی فی نفس السامع؛ وحی، کلامی از حق تعالی است که به سرعت در نفس شنونده اثر می‌گذارد»^۱.

وحی به همین معنای یاد شده امری عام است که همه اصناف مخلوقات را فرا می‌گیرد، اعم از فرشته، جن، انسان، حیوان، نبات و جماد: «واعلم انه ما من جنس من اجناس المخلوقین الا و قد اوحی الیه من ملک و جن و انسان و حیوان و نبات و جماد»^۲. این معنا از وحی در همه انسانها، همچون دیگر اصناف موجودات، عمومیت دارد؛ اما به لحاظ تفصیل نه مجموع، بدین صورت که اجزای وجودی انسان آن گاه که جداگانه در نظر گرفته شوند، همگی همچون همه موجودات دیگر، مشمول وحی الهی و از این رو، عالم به الله هستند: «فما من شیء فیه من شعر و جلد و لحم و عصب و دم و روح و نفس و ناب الا و هو عالم بالله تعالی بالفطرة بالوحی الذی تجلی فیه؛ همه اجزای وجودی انسان از قبیل مو، پوست، گوشت، عصب، خون، روح، نفس، ناخن و دندان به طور فطری، با وحیی که حق در آن تجلی کرده، عالم به الله است»^۳ اما همین انسان به لحاظ مجموعیت خود، جاهل به الله بوده با نظر و فکر و تامل در خود این جهل را به معرفت بدل ساخته، سبب می‌شود، او بفهمد صانعی دارد که او را ساخته و خالقش دارد که او را آفریده است: «فانسان من حیث تفصیله عالم بالله، و من حیث جملته جاهل بالله حتی یتعلم، ای یعلم بما فی تفصیله؛ پس انسان از جهت تک تک اجزای وجودی اش عالم به الله، و از جهت وجود مجموعه ای خود، جاهل به الله است تا زمانی که علم را به دست آورد؛ یعنی از آن چه در تفصیل وجودش می‌گذرد، آگاه شود»^۴.

ویژگی مهم وحی به معنای عام آن این است که مخاطب آن به هیچ وجه تاب تخلف از آن را نداشته، بی هیچ تردید و ترددی طبق آن عمل می‌کند؛ از این رو است که وقتی خداوند به مادر

۱- همان، ص ۷۸.

۲- همان، ص ۶۳۲.

۳- همان، ص ۷۸.

۴- همان.

موسی وحی کرد «موسی را شیر ده، و چون بر او بیمناک شدی، او را در نیل بینداز»^۱ او بر خلاف همه عواطف مادرانه که افکندن کودکی شیرخوار در رود خروشان را نمی‌پذیرد، طبق آنچه بدو وحی شده بود، عمل کرد: «فدل علی ان الوحی اقوی سلطانا فی نفس الموحی الیه من طبعه الذی هو عین نفسه؛ این کلام الهی دلالت می‌کند بر این که سلطه وحی در نفس کسی که به او وحی می‌شود، از سلطه و حاکمیت طبع وی، که عین خود اوست، قوی تر است»^۲.

از این جا می‌توان ملاکی برای تمییز وحی از غیر وحی به دست آورد، و آن اینکه هر گونه خطاب، وارد، القا و دریافتی که با تردید توأم باشد و جایی برای مخالفت در نفس باقی گذارد، وحی نیست؛ زیرا وحی، هیچ مجالی برای فکر و تدبیر باقی نگذاشته، به گونه ای تام و کامل بر وجود شخص حاکم می‌شود.^۳

از مجموع این سخنان می‌توان نتیجه گرفت که از نظر ابن عربی رحمته، وحی در همان مفهوم گسترده اش، حقیقتی یگانه است که در موارد گوناگون به شکل‌های مختلف ظهور می‌کند: در زنبور عسل به گونه ای و در پیامبر و ولی به گونه ای دیگر؛ از این رو، حقیقت وحی، نه تنها به پیامبر اختصاص ندارد، بلکه در ولی نیز منحصر نبوده، همه موجودات را شامل می‌شود. با این تفاوت که اگر انسان بخواهد به لحاظ وجود مجموعی خود این وحی را داشته باشد، باید مشمول عنایت خاص الاهی شود که در پاره ای موارد، تهذیب نفس و عمل به شرع و قطع تعلقات، زمینه برخوردار از آن را فراهم می‌سازد. از سویی در مواردی ابن عربی رحمته تصریح می‌کند که پس از موت رسول خدا وحی به طور کلی قطع شد و اولیا و اهل معرفت جز الهام بهره ای ندارند: «و اعلم ان لنا من الله الالهام لا الوحی، فان سبیل الوحی قد انقطع بموت رسول الله؛ بدان برای ما از سوی خدا فقط الهام است و نه وحی؛ زیرا راه وحی با مرگ رسول خدا قطع شد»^۴.

روشن است که در این موارد مقصود ابن عربی رحمته، همان وحی به معنای خاص آن است که از اختصاصات پیامبران دانسته است. افزون بر جنبه رعایت ادب در مختص دانستن وحی به معنای خاص آن برای پیامبر، این تفاوت میان پیامبر و دیگران وجود دارد که امر و نهی و به طور

۱- قصص/۷.

۲- ابن عربی، **الفتوحات مکیه**، ج ۲، ص ۷۸.

۳- همان.

۴- همان، ج ۳، ص ۲۳۸.

کلی احکام شریعت فقط به پیامبر القا می‌شود و دیگران از آن بی بهره اند. در واقع، ولی در شریعت تابع پیامبر است، و هر تکلیفی که برای تابعان یک پیامبر وجود دارد، در شریعت آن پیامبر بوده است و تکلیف تازه ای برای کسی پس از پیامبر خاتم نیست؛ «فکل من قال من اهل الکشف انه مامور بامر الهی فی حرکاته و سکنااته مخالف لامر شرعی محمدی تکلیفی فقد التبس علیه الامر؛ هر کس از اهل کشف بگوید من در اعمال و رفتار خود مامور به امر الهی هستم که مخالف با امر شرعی و تکلیفی شریعت محمد ﷺ است، بدان که امر بر او مشتبه شده است».^۱

جناب خواجه عبدالله انصاری رحمته باب کشف را با این آیه می‌آغازد که ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيَّ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾^۲.

وحی اشاره خفی است که با سرّ آدمی در ارتباط می‌باشد. چنانکه مکاشفه ملاقات دو باطن است و انسان با سرّ خویش با باطن و واقعیت موجود دیگر رو به رو مواجه می‌شود و این چیزی جز اشاره خفی نیست.

«معنای وحی همان رموز خفیه می‌باشد و معنای مکاشفه یافتن یکی از دو باطن (وجود) دیگری راست و این یافت، محقق نمی‌شود مگر با وحی، پس از این جهت وحی و مکاشفه یکی می‌باشد؛ چرا که وقتی یکی از دو وجود دیگری را کشف می‌کند، یعنی به سوی دیگری وحی می‌کند. پس به همین دلیل است که به واسطه وحی استشهاد می‌کنند بر مکاشفه، اما این که وحی را اختصاص بدهیم به نبی و کشف را به ولی، امر اصطلاحی است و مبتنی بر رعایت ادب می‌باشد».^۳

محمّد الدین رحمته معتقد است که هرگاه خدای سبحان اراده ارسال وحی نمود، به صورتی خاص برای انسان تجلی می‌کند و حقیقت ولی این تجلی را از طریق شهود فهم می‌کند و بدین وسیله مراد حق را معلوم خویش می‌سازد. اولیا و انبیاء از این طریق «علم ما لم یعلم» را در اختیار می‌گرفتند. چه به صورت مشعور و چه به صورت غیر مشعور.

۱- همان، ج ۱، ص ۱۷۹.

۲- نجم/۱۰.

۳- خواجه عبدالله انصاری، **منازل السائرین**، ص ۲۲۲.

واقعیت آن است که پیامبر بعد از رسیدن به مقام او آدنی و شهود حقایق در آن مقام، به مقام خلق رجوع نمود و آنچه را که در آن از اسرار و حقایق مشاهده نمود، برای تکمیل نظام وجودی، به امت خود القا نمود. ولی کامل نیز باید این مراتب را پیموده و حقایق را از حضرت علم اخذ نماید. فرقی که هست آن است که ولی، علم خود را از همان مأخذ رسولی که تابع اوست، اخذ می‌نماید و ولی می‌تواند تابع رسولی، افضل و اعلم از رسول دیگر باشد؛ چون مأخذ علم او علم رسول افضل است. لذا حقیقت وحی و مکاشفه یکی است.

ابن عربی رحمته درباره ولایت، نبوت و رسالت دیدگاهی دارد که با مباحث مذکور سازگار می‌افتد. ایشان به دو نوع ولایت قائلند: ولایت عامه که همه مومنان از آن برخوردارند؛ زیرا همه آنان از برکت ایمانشان به حق تعالی نزدیکند و او یار و مدبر و متولی امور ایشان است، و ولایت خاصه که مخصوص واصلان ارباب سیر و سلوک است و عبارت است از فنای عبد در حق و قیام عبد با حق. یعنی عبد در این مقام از خود رها شده در حق فانی گشته و با بقای او باقی مانده است. البته نیل به این مقام با تولی حق تحقق می‌یابد و ولی که به این مقام نایل می‌آید، در وقت حصول فنا از معارف الهی آگاه می‌گردد و در وقت بقای بعد از فنا از آن حقایق و معارف خبر می‌دهد و همان طور که فلک محیط بر سایر افلاک و اجسام احاطه دارد، مقام ولایت هم به مقام نبوت و رسالت احاطه دارد.

به عبارت دیگر هر کس که به صفت نبوت و رسالت متصف است، به ولایت نیز متصف است. یعنی که ولایت عام و شامل و محیط است. پس هر نبی و رسولی ولی هست، اما هر ولی ای، نبی و رسول نیست. همان طور که هر نبی ای رسول نیست. چنانکه گفته شد نبی نسبت به رسول عام است و رسول نسبت به او خاص. ولایت انقطاع نمی‌یابد، خداوند خود را به اسم نبی و رسول ننماید، اما خود را به اسم ولی نامیده است که **﴿اللَّهُ وَكَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾**^۱ فرموده است. لذا این اسم همواره در دنیا و آخرت در بندگانش جریان و سریان می‌یابد و ظاهر می‌گردد. مظاهرش اولیاءالله اند که جهان هرگز از وجودشان خالی نمی‌ماند و نماند.^۲

۱- بقره/۲۵۷.

۲- ابن عربی، **فصوص الحکم**، فص شیشی، ص ۶۴.

در عرفان ابن عربی رحمته و پیروانش این نکته که ولایت از نبوت و رسالت برتر است، مورد تأکید قرار گرفته، در اثر سوء فهم باعث شده است تا از سوی مخالفانش انتقادات شدیدی بر وی وارد آید. مخالفان چنین پنداشته اند که ابن عربی رحمته مطلق ولایت را در هر کسی که تحقق یابد به نبوت و رسالت برتری می دهد.

به عقیده او و پیروانش ولایت نعمت الهی است^۱ و باطن نبوت و رسالت^۲ و تصرف در خلق است به حق^۳ و حکمش متعلق به هدایت الهی تعالی است و در نیا و آخرت دائم و باقی است.^۴ به علاوه چنان که گفته شد ولایت نسبت به نبوت و رسالت عام است و هر نبی و رسول دارای مرتبه ولایت است همان طور که نبوت نسبت به رسالت عام است و هر رسولی دارای مرتبه نبوت است. به بیان روشن تر، به عقیده ابن عربی رحمته و اتباعش، هر رسولی نبی است بدون عکس کلی، پس رسالت مرتبه خاصی است در نبوت و هر نبی ای ولی است بدون عکس کلی، پس نبوت مرتبه خاصی است از ولایت، پس هر رسولی هم نبی است و هم ولی. بنابراین مرتبه رسول برتر از مرتبه نبی و ولی است که جامع مراتب سه گانه است، اما مرتبه ولایت او از مرتبه نبوتش و مرتبه نبوتش از مرحله رسالتش بالاتر است؛ زیرا ولایت جهت حقیقت اوست که فانی در حق است و نبوت جهت ملکیت اوست که به واسطه آن با ملائکه مناسبت می یابد و از آن ها وحی می گیرد، اما رسالتش جهت بشریت اوست که به واسطه آن با انسان ها مناسبت می یابد و احکام الهی را به آنان تبلیغ می نماید و به آن وسیله به تعلیم و ارشادشان می پردازد. پس مقام نبوت برزخی است میان مقام ولایت و رسالت و مقام ولایت فوق مقام نبوت و مقام رسالت دون آن است.^۵

خلاصه آنچه ابن عربی رحمته و اتباعش پذیرفته اند، این است که مقام ولایت نبی و رسول از مقام نبوت و رسالتش افضل است نه این که ولایت غیر نبی و رسول بر نبوت و رسالت نبی و رسول فضیلت دارد و ولی از نبی و رسول برتر است؛ زیرا به عقیده ایشان با این که مرتبه ولایت

۱- همو، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۲۴۶.

۲- قیصری، شرح فصوص، فص شیشی، (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، ص ۱۰۹.

۳- عبدالرزاق کاشانی، شرح تائیه ابن فارض، ص ۱۶۷.

۴- عبدالوهاب شعرانی، ج ۲، ص ۷۲.

۵- ابن عربی، رسائل ابن عربی، رساله نقش الفصوص، فص عزیزی، ج ۲، ص ۸.

جلیل و درجه اش عظیم است آن آخذ از نبوت است^۱ و علامت صحت ولی متابعت نبی است در ظاهر^۲ و لذا او با تأسف و حسرت می‌نگارد:

«که خداوند با انقطاع نبوت و رسالت بعد از موت محمد پشت اولیا را شکسته است. ایشان به واسطه این انقطاع، وحی ربانی را که قوت ارواحشان است از دست داده اند و این حکایت از آن دارد که اولیا در مقام انبیا نیستند و برای آگاهی به وحی الهی نیازمند ایشانند و لذا چون دوره نبوت و رسالت یعنی وحی ربانی پایان پذیرفت، پشت اولیا شکست که از وحی بی بهره شدند و تنها چیزی که بر ایشان باقی می‌ماند وحی مبشرات روای صادقه است تا به این وسیله با رایحه وحی مأنوس گردند»^۳.

از مجموع مطالب پیش گفته این مطلب به دست می‌آید که وحی، الهام و کشف از یک سنخند. بنابراین ماهیت وحی چیزی جز کشف عرفانی نیست، اما این کشف جنبه دینی داشته برای هدایت انسان‌ها در تمام اعصار و قرون می‌باشد. البته چنانکه کشف دارای مراتبی است وحی و الهام هم مراتبی وسیع و مبسوط دارند.

۱-۶-۳. انحصاری بودن وحی

در اینجا سوالی مهم و جدی مطرح می‌شود و آن اینکه اگر وحی از سنخ کشف است و کشف برای جمیع انسان‌ها قابل حصول می‌باشد، آیا وحی نیز «تعمیم پذیر» و «قابل بسط» می‌باشد؟ ابن عربی به این بحث هم نظر کرده و مباحثی را ارائه داده است. لبّ سخن ابن عربی این است که نبوت دو گونه است: نبوت تشریح و نبوت مقام. نبوت تشریح بعد از رحلت پیامبر اکرم منقطع شد، اما مقام او منسد نگشته است.

بنابراین شریعتی که ناسخ شریعت او باشد وجود ندارد، اما مقام نبوت که همان ولایت است ادامه خواهد یافت و به گفته سید حیدر آملی از زمان ظهور مهدی ظهور و شدت خواهد یافت.^۴

۱- عبدالوهاب شعرانی، ج ۲، ص ۷۲.

۲- کاشانی، شرح تائیه ابن فارض، ص ۱۶۷.

۳- عبدالوهاب شعرانی، ج ۲، ص ۷۲.

۴- سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۵۹.

۱-۶-۳-۱. دیدگاه ابن عربی رحمته

محي الدين رحمته، اعتقاد خود را اين گونه بيان مي کند که نبوت تشریح و نیز «وحي نبوي غير مكتسب است». و همین مراد آنان است که می گویند: «ان النبوه غير مكتسبه»^۱

ابن عربی رحمته مراد و منظور خود را از اکتسابی هم معلوم می کند. امر اکتسابی آن است که از طرق عمل و تبعیت حاصل می شود. او در اینجا به غزالی نسبت می دهد که وی معتقد به اکتسابی بودن نبوت است.

محي الدين رحمته در موردی دیگر نبوت را به دو قسم عام و خاص تقسیم می کند. نبوت عام همان مقام ولایت است که به اعتقاد وی تعمیم پذیر می باشد، اما نبوت خاص مقام تشریح نبوی و وحي الهی است که وی آن را انحصاری و اختصاصی تلقی می کند.^۲ پیامبر که تمام انواع و ضروب وحي را استیفا نموده است مقام رسالت و تبلیغ را نیز واجد است. بنابراین نبوت دو بعد و دو جنبه دارد. از یک سو متکی به ولایت است و از این جهت تعمیم پذیر می باشد و از سوی دیگر صاحب تجربه و حیانی است که از این نظر قابل تعمیم و بسط نیست.

بنابراین تجربه نبوی که همان مقام اخذ وحي است، انحصاری بوده غیر قابل بسط است.^۳

حال اگر تجربه و حیانی انحصاری و غیر مکتسب است، بشر هیچ راهی برای درک وحي ندارد. لذا در این باب سخنی نمی تواند گفت چون از آن ذوقی نداریم.

«شرط اهل طریق در آن چه که از آن خبر می دهند از مقامات و احوال و مراتب عرفان این است که برای آن ها ذوقی باشد در حالی که نه برای ما و نه برای غیر ما و نه برای کسی که نبی و صاحب شریعت و رسالتی باشد نیست، پس چگونه ما درباره مقامی که به آن نمی رسیم صحبت کنیم در حالی که ذوقی نسبت به آن نداریم (آن را نچشیده ایم) پس برای ما حرام است که در این مقام صحبت کنیم، پس باید در اموری که ذوقی برای ماست در آن ها، صحبت کنیم، چرا که خداوند ما را در این امور منع نکرده است».^۴

۱- ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳.

۲- همان، ص ۹۰-۲۴.

۳- عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، (موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸)، ص ۲۸-۱.

۴- ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۲۴.

بنابراین وحی برای نوع انسان قابل حصول است اما فعلیت آن تنها در اختیار فرد یا افرادی از این نوع می‌باشد.^۱

۱-۶-۳-۲. دیدگاه ملاصدرای رحمته

ملاصدرای رحمته و تابعان ایشان برآنند که فرایند رسیدن نفس به معقولات، عبارت است از خروج عقل از مراتب عقل هیولانی و بالملکه به سوی عقل بالفعل و در اقصای مراتب و در غایت نهایی نفس به درجه عقل مستفاد می‌رسد. این خروج نفس و فرایند عقل البته جز به کمک عقل فعال و اتحاد با او امکان پذیر نیست. نهایت مرتبه و کمال نهایی قوه عاقله انسان، رسیدن به درجه عقل مستفاد و مشاهده معقولات و اتصال به ملأ اعلی است. بدین ترتیب در این مرتبه از عقل نظری، فیلسوف و نبی به وحدت می‌رسند و نبی نیز در نهایت برای ادراک معقولات، به مرحله عقل مستفاد واصل و به عقل فعال متصل می‌شود. اما تمایز بین وحی و غیر وحی یا نبی و فیلسوف در اموری دیگر مانند نحوه دریافت معقولات و کمیت آن‌ها و کیفیت وصول به مبدأ معقولات می‌باشد. صدرای رحمته برای بیان این تمایز به نحوی استادانه، از عناصری چون قوه حدس و قوه قدسیه یا عقل قدسی بهره می‌برد و آن‌ها را در ادراک و حیاتی دخیل می‌داند و بدین وسیله نبی را از فیلسوف متمایز می‌کند.^۲

۱-۷-۱. تفاوت وحی و الهام با مکاشفه

می‌توان مطالب بالا را چنین دسته بندی کرده و تمایزهای اصلی میان وحی و الهام با مکاشفه را چنین برشمرد:

۱-۷-۱-۱. اختلاف در خطا پذیری

در مکاشفات عرفانی به گونه ای خطا و اشتباه راه می‌یابد. توضیح آنکه حتی اگر همه مکاشفات عرفانی را علمی حضوری تلقی کنیم و شماری از آنها را که در خیال و حس مشترک با لباس صور محسوس مشاهده می‌شوند، حصولی شماریم، گرچه از این نظر خطاناپذیرند، ممکن است در تعبیرها و تفسیرهای آنها خطا و اشتباه راه یابد. شهودات و مکاشفات عرفانی به لحاظ تعبیر

۱- محمد تقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۵۵۵.

۲- موسی ملایری، ص ۱۴۵.

و تفسیر، مصون از خطا نیستند؛ چرا که تعبیرها و تفسیرهای آنها علمی حصولی اند، اما وحی خطا پذیر نیست. چنانکه ملاصدرا می‌فرماید: وحی برای نبی رخ می‌دهد، آنجا که صورت‌ها و پیش آمدهای پنهانی را آنچنان که هست، بدون خبط و جدایی مانند تمثال‌های عینی بدون غلط و پالودن محسوس می‌یابد.^۱

افزون بر این، گرچه در خود مکاشفات عرفانی، و نه در تفسیر و تعبیرهای آنها، خطا رخ نمی‌دهد، گاه بطلان در ساحت آنها راه می‌یابد. بدین ترتیب خطاپذیری مکاشفات عرفانی بنا بر حضوری دانستن همه یا بخشی از آنها به معنای این نیست که آنها همواره حق‌اند و باطل به حریم آنها راه نمی‌یابد. در مقابل وحی و الهام معصومان همواره حق‌اند و هیچ رهزنی توان راه یافتن به حریمشان را ندارد؛ بلکه آنها با شهاب‌های الهی رانده می‌شوند.

همه یا دسته‌ای از مکاشفات عرفانی از این نظر که علمی حصولی اند، از خطا مصون‌اند؛ زیرا خطا و کذب همچون صدق و دستی، اوصاف قضایا و بخشی از علوم حصولی‌اند. علوم حصولی (قضایا) هستند که متصف به صدق یا کذب، و درستی یا خطا می‌شوند. در مقابل علوم حضوری از این نظر از خطا و کذب مبرایند؛ چنان‌که به دیگر صفات مربوط به ذهن، همچون شک و یقین قابل اتصاف نیستند. با این همه مکاشفات به لحاظ منشأ، به حق و باطل تقسیم می‌شوند. منظور از حق و باطل این نیست که این مکاشفات صادق‌اند یا کاذب؛ بلکه منظور این است که منشأ این مکاشفات الهی، ربانی و ملک‌کی است یا شیطانی و نفسانی. بدین سان مکاشفات و شهودات عرفانی به لحاظ منشأ به حق و باطل متصف می‌شوند. اگر آنها را خداوند به گونه مستقیم و یا با وسایط فیض ایجاد کرده باشد، الهی‌اند، اعم از آنکه ربانی یا ملک‌کی باشند؛ اما اگر منشأ آنها نفس یا شیطان باشد، در این صورت باطل‌اند. درخور توجه آنکه نمی‌گوییم این شهودات نادرست و کاذب‌اند؛ چرا که آنها اعیان و وجودهای خارجی‌اند و در هستی، صدق و کذب راه ندارد؛ بلکه می‌گوییم آنها منشأ الهی ندارند و نفس مشاهده‌گر یا شیاطین ایجادشان کرده است. چه بسیار روی می‌دهد که شخص شهودی دارد، اما این شهود وی نتیجه القای شیطان یا نفس است. نفس قدرت سازندگی دارد و در مثال متصل، تصویری برای انسان می‌سازد؛ چنان‌که با

۱- ملاصدرا، الواردات القلیة فی معرفة الربوبیة، ص ۱۸۳.

بیماری‌های روانی یا از طریق مصرف داروهای روان گردان و مواد مخدر، ممکن است توهماتی برای انسان پدید آید. چنانکه ملاصدرا می‌فرماید: در اثنای مجاهده گاهی مزاج فاسد می‌گردد و خلط عقل اتفاق می‌افتد و بدن مریض می‌شود، و اگر بدن مقدم نباشد بر تهذیب نفس به حقایق علوم، خیالات فاسده به قلب چنگ می‌زند و نفس به آن مطمئن می‌گردد و مدتی بر این منوال می‌گذرد و وقتی برطرف می‌شود که عمر به آخر رسیده باشد، پیش از ادراک به مطلوب.^۱ این توهمات را اگر حضوری بدانیم (که البته نه حضوری، بلکه حصولی اند)، از این منظر خطا نیستند؛ چرا که به راستی صوری در ذهن یا حس مشترک یا نفس ایجاد شده اند که شخص از آنها می‌ترسد، می‌گریزد یا در برابرشان واکنش دیگری از خود نشان می‌دهد. در عین حال، چنین صور یا تصویرهایی به لحاظ منشأ باطل اند.

حاصل آنکه مکاشفات عرفانی، به لحاظ تعبیر و تفسیر، که علمی حصولی است، در معرض خطا و اشتباه اند. بدین روی، از این منظر ممکن است خطا و اشتباه در آنها راه یابد. افزون بر این، حتی اگر همه مکاشفات عرفانی را معرفت‌های حضوری بدانیم، گر چه در معرفت حضوری خطا راه ندارد، اما چگونه می‌توان احراز کرد که مکاشفه ای حق است و منشائی الهی دارد، نه خاستگاهی شیطانی و نفسانی؟ بدین ترتیب مکاشفات و شهودات عرفانی به لحاظ منشأ نیز در معرض بطلان اند. پاسخ این مسأله، یعنی تمیز حقانیت و یافتن معیاری برای آنها بسیار دشوار است.

گفتنی است اشتباهات سالکان و عارفان در تعبیر و تفسیر کم نیست. ایشان در هنگام تفسیر و تعبیر بسیار دچار خطا و اشتباه شده اند. بر فرض بتوان احراز کرد که مکاشفه ای حق است و منشائی باطل ندارد؛ اما احتمال دارد که سالک هنگام تعبیر و تفسیر آن دچار خطا شود و آن را بر اساس پیش دانسته‌های ظنی و معلومات ذهنی خود، یا با تأثر از محیط و تلقین‌های دیگران تفسیر کند و بدین ترتیب به کژراهه رفته، شهود خود را نادرست تعبیر کند. از این روست که عارف برای تشخیص مکاشفات حق از باطل، به معیاری نیاز دارد. پس نه تنها خطا و اشتباه در تفسیرهای

۱- ملاصدرا، **المبدأ و المعاد**، (تصحیح، تحقیق و مقدمه: محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری)، ص ۵۵۳.

عارف از مکاشفات خود راه می‌یابد، برای تمییز مکاشفات ربانی از غیر آنها و شناخت منشأ آنها به معیاری نیاز دارد که در عرفان درباره آن بحث شده است.^۱

با این همه وحی و الهام به مثابه دو منبع پیامبر و امام معصوم، خود، علاوه بر منبع بودن، معیار نیز هستند. عارف می‌تواند به عرضه مکاشفات خود بر معصوم، به حق یا باطل بودن آنها پی ببرد و نیز تفسیرهای نادرست و کاذب را از تعبیرها و تفسیرهای درست تمییز دهد.

پیامبران الهی و اوصیای آنها با یکدیگر اختلافی ندارند؛ بلکه هر یک دیگری را تصدیق می‌کند. بدین ترتیب پیامبر و مومنان، همه کتاب‌های آسمانی و پیامبران الهی را تأیید می‌کنند و به آنها ایمان دارند: ﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾.^۲ اختلافاتی که در میان ادیان توحیدی تحریف نشده دیده می‌شوند، در اموری جزئی اند و در واقع به فروع باز می‌گردند که تغییر و اختلاف در آنها ناشی از مصالح متغیر بر حسب ویژگی‌های جغرافیایی، تاریخی و مانند آنهاست.

۱-۷-۲. اختلاف در محتوا

یکی از تمایزهای مکاشفه و وحی این است که مفاد وحی، برنامه‌ای برای هدایت تشریحی انسان است. پیامبران مفاد وحی را به دیگران ابلاغ می‌کنند. از این رو پیامبر مأمور تبلیغ است و دیگران را به هدایت فرا می‌خواند. البته ولایت امامان معصوم نیز استمرار دعوت پیامبر اکرم است. آنان علاوه بر تبلیغ احکام و معارف الهی، احکام را اجرا می‌کنند و با تشکیل حکومت، فرمان‌های الهی را در جامعه تحقق می‌بخشند. در مقابل، از دیدگاه عرفای مسلمان، شهودات و مکاشفات عارف برای هدایت دیگران نیست.^۳ از این روی عارف ره یافته و واصل، مأمور نیست که شهودات خود را برای دیگران بیان کند.

گفتنی است که بر ویژگی اخیر، که به سالکان اختصاص دارد و انبیا و اوصیا را دربر نمی‌گیرد، تنها در کتاب‌ها و آثار عرفانی مسلمانان تأکید شده است؛ اما در میان مسیحیان گاه

۱- محمد حسین زاده، **نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت**، (قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰)، ص ۱۰۹.

۲- بقره/۲۸۵.

۳- ابن عربی، **الفتوحات المکیة**، ج ۲، ص ۳۷۶.

کسانی که مدعی مکاشفه و مشاهده روح القدس یا شنیدن پیام او در خواب و بیداری بوده اند، به تبلیغ مبادرت کرده، و بلکه به فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی و نظامی نیز پرداخته اند. در تاریخ مسیحیت، کسانی که چنین ادعاهایی داشته اند، کم نیستند.^۱

۱-۷-۳. اختلاف در نحوه اکتساب

چنانکه در انحصاری بودن وحی گذشت، دستیابی به مقام نبوت و دریافت وحی، بر اساس انتخاب و گزینش الهی است؛ چنانکه دستیابی به مقام ولایت و بهره مندی از منابع ویژه معرفتی این منصب نیز چنین است. اشخاص بر اساس استعداد و شایستگی‌هایشان به مقام نبوت، رسالت و ولایت ظاهری نصب می‌شوند و در ولایت باطنی ارتقای تکوینی می‌یابند. در مقابل، مکاشفه از راه ریاضت به دست می‌آید. معمولاً از راه ریاضت است که انسان‌های متعارف به مقام شهود و عرفان دست می‌یابند. هر کس می‌تواند با ریاضت کشیدن و آماده ساختن نفس خود، بدین مقام والا دست یابد. آشکار است که این ویژگی، معرفت شناختی نیست؛ اما مرز میان منبع وحی و الهام معصوم را از مکاشفات غیر معصوم مشخص می‌کند و در واقع بنیانی برای شرح تمایز میان آن دو می‌نهد.^۲

۱-۸. تفاوت وحی و الهام

۱-۸-۱. دیدگاه ملاصدرا رحمته

در مصطلحات صدرا رحمته گاهی الهام در مقابل وسوسه است، که در این صورت جنبه اخلاقی و عملی آن مدنظر است و نمونه‌های این کاربرد را می‌توانیم در کتاب «کسر اصنام جاهلیه» مشاهده کنیم. فی الجمله الهام به این معنا، خاطری است از جانب حق و داعی به خیر، که به واسطه ملک بر بندگان صالح حاصل می‌شود. الهام به این معنا از آن وجهی از انسان که به سوی عالم ملکوت، آخرت و معرفت است، می‌آید و سبب آن ملکی از ملائکه است و وسوسه که نقطه

۱- محمد حسین زاده، ص ۱۰۹.

۲- همان.

مقابل آن است، از آن وجهی از انسان که به سوی عالم حس، شهادت، جهل و دنیاست، می‌آید و سبب آن شیطان است.^۱

اما گاهی نیز الهام در مقابل وحی به کار برده می‌شود که به همان معنای مورد نظر است و در این صورت نیز باید به تفاوت‌های این دو نوع دریافت علمی اشاره کنیم، هر چند هر دو از یک منبع و یک مصدر می‌آیند و هر دو از بابی از درون قلب انسان ورود می‌کنند.

از نظر ملاصدرا رحمته، الهام از خداوند و بدون وساطت فرشته، به آن گونه خاصی که با هر موجودی دارد، حاصل می‌شود، ولی وحی به واسطه فرشته حاصل می‌شود. از این رو احادیث قدسی را - گرچه آن‌ها هم کلام الهی اند - وحی و قرآن نمی‌نامند. صدر رحمته در بیان علت این تفاوت می‌گوید: «و علت آن این است که پیامبر از جهت کمال و تمامیت جوهر نبوت، نفسش فراخی و قلبش گشادگی و همگی قوای ادراکی او تماماً قوی و نیرومند است. لذا صورت آنچه در تمامی عوالم و نشأت است، مشاهده می‌کند و در این حال فرشته حامل وحی در عالم تمثیل باطنی و حس داخلی او متمثل و صورت یاب می‌شود و او را همان گونه که در عالم روحانی خالص ادراک کرده است (در عالم تمثیل باطنی و حس داخلی هم) ادراک می‌کند؛ اما دریافت معارف توسط ولی تنها در مقام ارواحی است که از عالم تمثیل هم مجردند. پس اولی را به اعتبار شدت وارد شونده و بلندی مکاشفه و دیدن فرشته و شنیدن سخن او وحی می‌نامند و دومی را الهام و حدیث می‌گویند؛ بنابراین وحی از کشف شهودی است که کشف معنوی را هم شامل می‌شود و الهام تنها کشف معنوی است».^۲

ظاهراً مراد صدر رحمته از کشف شهودی، همان کشف صوری است که در مفاتیح الغیب آورده و آن را در مقابل کشف معنوی قرار داده است. کشف شهودی یا صوری در عالم مثال و از راه حواس پنجگانه حاصل می‌شود. چرا که نفس نیز در ذات و اصل خود دارای گوش و چشم و بوئیدن و چشیدن و بساویدن است. صدر رحمته برای هر یک از این کشف‌های صوری که از راه حواس باطنی است مثال‌هایی می‌آورد، اما کشف معنوی، مجرد از صورت‌های حقایق است و عبارت است از ظهور معنای پنهانی و حقایق عیانی و دارای مراتبی است که حدس، پایین‌ترین

۱- ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، (۱۳۷۹)، ج ۶، ص ۱۸۴.

۲- همو، مفاتیح الغیب، (تصحیح: نجفقلی حبیبی)، ص ۲۴۱.

مرتبۀ آن و الهام در مرتبۀ بعد از آن قرار دارد و اینها از مراتب تشکیکی و تشدید کشف معنوی اند.

بنابراین الهام کشف معنوی و وحی، کشف صوری یا شهودی است و البته کشف صوری کشف معنوی را هم به دنبال دارد و بسیاری از مکاشفات صوری، جمع میان صورت و معنا، هر دو است.^۱

تفاوت دیگر وحی و الهام این است که باب وحی منقطع، ولی باب الهام گشوده است. بعد از اكمال دین و بسته شدن باب رسالت و انقطاع وحی و بی نیازی مردم از پیغمبران و دعوت آنان، راه الهام و در دل افکندن بسته نشد. زیرا مردم به جهت غرق شدن در وسوسه‌ها و اندیشه‌های شیطانی نیاز به آگاهی و پند و موعظه دارند، از این رو خداوند درب وحی را بست، ولی درب الهام را از جهت رحمت بر بندگان خود باز فرمود. بنابراین اگر مراد از وحی آموزش خداوند به بندگان خویش باشد، هیچ گاه بریده نشده است؛ بلکه وحی ویژه پیغمبر و رسول منقطع گشته است. ولی بعد از آن حکم خواب‌ها و حکم ائمه و حکم مجتهدین باقی است. بدین ترتیب ماهیت نبوت و رسالت هیچ گاه منقطع نیست، اگر چه وحی ویژه ایشان منقطع است. بنابراین به امام و مجتهد، نبی و رسول گفته نمی‌شود.^۲

۱-۸-۲. دیدگاه ابن عربی رحمته

از نظر ابن عربی رحمته، وحی در همان مفهوم گسترده اش، حقیقتی یگانه است که در موارد گوناگون به شکل‌های مختلف ظهور می‌کند: در زنبور عسل به گونه ای و در پیامبر صلی الله علیه و آله و ولی به گونه ای دیگر؛ از این رو، حقیقت وحی، نه تنها به پیامبر اختصاص ندارد، بلکه در ولی نیز منحصر نبوده، همه موجودات را شامل می‌شود. با این تفاوت که اگر انسان بخواهد به لحاظ وجود مجموعی خود این وحی را داشته باشد، باید مشمول عنایت خاص الاهی شود که در پاره ای موارد، تهذیب نفس و عمل به شرع و قطع تعلقات، زمینه بر خورداری از آن را فراهم می‌سازد. از سویی در مواردی ابن عربی تصریح می‌کند که پس از موت رسول خدا وحی به طور کلی قطع شد

۱- همان، ص ۲۴۷.

۲- همان، ص ۷۰.

و اولیا و اهل معرفت جز الهام بهره ای ندارند: «و اعلم ان لنا من الله الالهام لا الوحي، فان سبيل الوحي قد انقطع بموت رسول الله؛ بدان برای ما از سوی خدا فقط الهام است و نه وحی؛ زیرا راه وحی با مرگ رسول خدا قطع شد».^۱

روشن است که در این موارد مقصود ابن عربی رحمته الله، همان وحی به معنای خاص آن است که از اختصاصات پیامبران دانسته است. افزون بر جنبه رعایت ادب در مختص دانستن وحی به معنای خاص آن برای پیامبر، این تفاوت میان پیامبر و دیگران وجود دارد که امر و نهی و به طور کلی احکام شریعت فقط به پیامبر القا می شود و دیگران از آن بی بهره اند. در واقع، ولی در شریعت تابع پیامبر است، و هر تکلیفی که برای تابعان یک پیامبر وجود دارد، در شریعت آن پیامبر بوده است و تکلیف تازه ای برای کسی پس از پیامبر خاتم نیست؛ «فکل من قال من اهل الکشف انه مامور بامر الهی فی حرکاته و سکنااته مخالف لامر شرعی محمدی تکلیفی فقد التبس علیه الامر؛ هر کس از اهل کشف بگوید من در اعمال و رفتار خود مامور به امر الهی هستم که مخالف با امر شرعی و تکلیفی شریعت محمد صلی الله علیه و آله و سلم است، بدان که امر بر او مشتبه شده است».^۲

ابن عربی رحمته الله درباره الهام، عقیده دارد که نوعی اخبار الاهی است که دو گونه واقع می شود: با واسطه و بدون واسطه. الهام با واسطه، به وسیله فرشته ای صورت می گیرد که از دیده شخص الهام شده پنهان است و مشهود او واقع نمی شود. الهام بدون واسطه با ارتباط مستقیم به حضرت حق و از وجه خاصی که میان حق و عبد برقرار است، صورت می گیرد.^۳

در قسم نخست الهام، تفاوت میان وحی نبی و الهام ولی در آن است که پیامبر فرشته ای را که واسطه در وحی است، هنگام القای وحی به رؤیت بصری مشاهده می کند؛ اما ولی فقط اثر او را حس می کند و با رؤیت بصری او را نمی بیند.^۴ ابن عربی رحمته الله در جایی دیگر از فتوحات، تفاوت میان ولی و نبی را در دریافت علوم و معارف این گونه بیان می کند که ولی تنزل ارواح بر قلب خود را مشاهده می کند؛ اما فرشته ای را که نازل می شود نمی بیند، بر خلاف پیامبر؛ آن گاه می گوید: «فالولی یشهد الملائکه و لکن لا یشهدها ملقیه علیه، او یشهدون الالقاء و یعلمون انه من الملک من

۱- ابن عربی، الفتوحات مکیه، ج ۳، ص ۲۳۸.

۲- همان، ج ۱، ص ۱۷۹.

۳- همان.

۴- همان، ج ۳، ص ۲۳۹.

غیر شهود. فلا یجمع بین رؤیة الملک و الالقاء منه الیه الانبی او رسول؛ ولی فرشته را مشاهده می‌کند؛ اما در حال القای علوم و معارف] بر خودش او را نمی‌بیند. گاهی نیز [اولیا] القا را مشاهده می‌کنند و می‌دانند که از سوی فرشته است بی آنکه او را مشاهده کنند؛ بنابراین، فقط نبی یا رسول است که هم فرشته، و هم القا از ناحیه او را مشاهده می‌کند.^۱

قسم دوم الهام که بدون واسطه صورت می‌گیرد، برترین و شریف‌ترین نوع القای حقایق به بنده است و این نوع القا میان نبی و ولی مشترک است.^۲

از این جا دانسته می‌شود که افزون بر تفاوت محتوایی میان وحی و الهام، این تفاوت میان ولی و نبی وجود دارد که پیامبر در القای با واسطه، فرشته را می‌بیند؛ اما ولی او را مشاهده بصری نمی‌کند.

ابن عربی رحمته تصریح می‌کند: تفاوت میان نبی و ولی که بیانگر تفاوت میان وحی و الهام نیز هست، در اصل نزول فرشته نیست؛ بلکه در چیزی است که فرشته آن را نازل می‌کند. حاصل سخن او به آن باز می‌گردد که فرشته برای نبی، شریعت مستقل می‌آورد بر خلاف ولی که اگر هم امری در محدوده شریعت بر او نازل شود، از باب آگاه ساختن ولی از احکام شریعتی است که بر پیامبر نازل شده او از آن ناآگاه بوده، یا به سبب خطا در اجتهاد، خلاف آن را باور داشته است؛ از این رو امکان ندارد که به ولی تابع یک پیامبر، حکمی الهام شود که بر خلاف شریعت واقعی آن پیامبر باشد، هر چند ممکن است حکم الهام شده، با فتاوی مجتهدان مخالف باشد که همین امر از خطای آنان در استنباط حکم مذکور حکایت می‌کند.^۳

۱-۹. ویژگی‌ها و حالات کشف و شهود

۱-۹-۱. بازخوانی ویژگی‌های علم حضوری در کشف و شهود

با توجه به مطالبی که تا کنون گفته شد و با توجه به این که کشف و شهود از سنخ علم حضوری است بنابراین ویژگی‌های علم حضوری در کشف و شهود نیز وجود دارد، لذا می‌توان

۱- همان، ج ۲، ص ۵۶۹.

۲- همان، ج ۳، ص ۲۳۹.

۳- همان، ص ۳۱۶.

خصایص و اوصافی را برای آن برشمرد، تا بتوان بهتر آن را از علم حصولی تفکیک و جدا نمود و از در هم آمیختن احکام آن دو درامان بود.

در علم حضوری واسطه دخالت ندارد. نه صورت خود را میان عالم و معلوم می‌افکند و نه عالم با دستگاه و نیروی خاص به سراغ معلوم می‌رود. اگر در علم حضوری واسطه ای دخالت ندارد و ارتباط عالم و معلوم مستقیم و به صورت مواجهه رو در رو است و اگر در علم حضوری ماهیت و مفهوم نقشی ندارد، می‌توان نتیجه گرفت که وجود عینی معلوم همان وجود علمی اوست. یعنی معلوم با تمام هستی خویش برای عالم ظاهر می‌شود. حاصل سخن آنکه علم حصولی، علمی است که واقعیت علم با واقعیت معلوم در آن دوتا است. مثل علم ما به زمین، آسمان، درخت و سایر انسانها. ما به این اشیاء علم داریم، یعنی صورتی از آنها در ذهن ما پدید می‌آید که حکایت و مطابقت با معلوم خارجی دارد، واقعیتی که از ذهن و وجود ما مستقل است. ولی در علم حضوری، واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شیء ادراک کننده بدون وساطت تصویر ذهنی، واقعیت معلوم را می‌یابد. مانند اراده، تصمیم، لذت و اندوهی که بر ما هویدا می‌شود. از آنجا که در علم حضوری حقیقت عینی معلوم، رخ می‌نمایاند و جایی برای صورت و معلوم بالذات نیست، مسأله حکایت، مطابقت، صدق و کذب قابل طرح نمی‌باشد. در علمی که صحنه حضور و منصفه شهود است و عالم و معلوم با یکدیگر مواجهه مستقیم دارند، جایی برای خطا و کذب نیست.

علم حضوری عاری از تصور و تصدیق است. در تصور و تصدیق، صورت ذهنی نقش اساسی را ایفا می‌کند و دیدیم که در علم حضوری صورت وجود ندارد. اگر در علم حضوری عین حقیقت معلوم برای عالم حاضر است، هم هستی و هم چیستی آن را با یک نگاه می‌توان دید و از آنجا که منطبق شامل دو بخش تصورات و تصدیقات می‌شود، در علم حضوری منطبق و قواعد و اصول آن جاری نیست. علم حضوری تسلیم منطبق نبوده و فرامنطبق است. به عبارت دیگر منطبق برای ساماندهی به علم حصولی، تدوین و تنظیم شده است و قواعد آن در حیطه این علم معنا پیدا می‌کند.^۱ بنابراین مکاشفه توصیف ناپذیر است. بدین معنا که متن کشف به عبارت در نمی‌آید و

۱- استیس، عرفان و فلسفه، ص ۲۸۸-۲۶۲.

زبان ندارد. البته می‌توان آن را به محدوده علم قابل تعبیر و توصیف، یعنی علم حصولی وارد کرد و برای آن زبان ساخت، اما نفس واقعه کشف بی زبان و بیان ناپذیر است.

۱-۹-۲. حالات و ویژگی های نفسانی کشف و شهود

کشف و شهود قرین حالاتی است و یک سلسله ویژگی‌های نفسانی را به همراه خود می‌آورد. البته ممکن است برخی مراتب کشف واجد برخی حالات باشند. لذا آنچه محل کلام است این است که این حالات کشف را به طور کلی همراهی می‌کنند و می‌توانند از علائم مشخصه و ممیزه آن محسوب گردند. این حالات انواع مختلفی دارند که به چند نوع از آنان اشاره ای می‌شود.

۱-۹-۲-۱. حیرت

یکی از علائم کشف تحیر است. صاحب کشف المحجوب می‌گوید: «علامت مکاشفه دوام تحیر اندر کنه عظمت است»^۱

خواجه عبدالله انصاری رحمته، حیرت را تحت عنوان دهشت مطرح کرده است و آن را به این صورت تعریف می‌کند که دهشت یا حیرت، بهتی است که به انسان به هنگام مشاهده امر عظیمی به طور ناگهانی دست می‌دهد و عقل را مغلوب خود می‌سازد.^۲ بوعلی رحمته نیز بر همراهی حیرت با خلسات تأکید دارد.^۳

۱-۹-۲-۲. سُکر

یکی از حالات قلبی که با کشف در می‌رسد، سُکر است. سُکر کنایت است از فنا و بی خودی؛ حاصل اعطای بعضی اخبار الهی از صفات خداوند است سُکر عقلی است که همان سُکر عارفین است.^۴

۱- علی بن عثمان هجویری، ص ۴۸۷.

۲- خواجه عبدالله انصاری، منازل السائرین، ص ۱۸۵.

۳- حسین بن عبدالله ابن سینا، الاشارات و التنبيهات (دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق)، ج ۳، ص ۳۸۵.

۴- سعید الدین فرغانی، ص ۲۰۰.

«و السكر لا يكون الا لاصحاب المواجيد، فاذا كوشف العبد بصفه الجمال حصل السكر و طربت الروح وهام القلب و في السكر الناشى عن كشف الجمال». محى الدين رحمته الله اين حالات را از جمله آثار مشاهده بر مى شمارد.^۱

۱-۹-۲-۳. ذوق

«و از جمله امورى كه در كلام عرفا جريان دارد، ذوق و شرب است. و از آن به امورى تعبير مى كنند كه در نتيجه تجلى و كشف يافت مى شود. و ترتيب آن ها به اين صورت است كه اول ذوق است و بعد شرب و سپس سيراب شدن.»^۲

فايده اول صفای دل برافروخته شدن ذوق است^۳ استدلالی كه بر وفق ذوق است همان است كه در عالم شهود دیده شده است.^۴

ذوق، چشیدن است. صوفیه معتقدند كه درك حضوری لذت حاصل از تجليات و مكاشفات، ذوق است.

۱-۹-۲-۴. شوق

از جمله حالاتی كه مقارن با كشف و لقاء پدید مى آید، شوق است و شوق حاصل مشاهده است.^۵ به تعبير استاد قشیری: «شوق هیجانی قلبی برای رسیدن به محبوب مى باشد و میزان سنجش محبت نیز شوق است.»^۶

پیوستگی شوق و كشف تا حدی است كه صوفیه صدر، بحث كشف و شهود را ضمن مقام شوق مطرح مى كردند. سالک آنگاه كه به لقاء محبوب نائل آید، قلب او مملو از شوق و هیجان خواهد شد. میزان شوق، تابع میزان محبت و كشف است. عرفا شوق را از اشتیاق تمییز داده اند. شوق با لقاء و رویت به سکون مى رسد. بر خلاف اشتیاق كه شهود محبوب آن را زائل نمى سازد.^۷

۱- ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۶۴۹

۲- عبدالقاسم عبدالکریم قشیری، ص ۷۲

۳- ملا محسن کاشانی، راه روشن، (ترجمه محمد صادق عارف)، چاپ اول، (انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲)، ج ۵، ص ۲۱۲.

۴- همان، ج ۷، ص ۴۸۷.

۵- خواجه عبدالله انصاری، منازل السائرین، ص ۱۰۴.

۶- عبدالقاسم عبدالکریم قشیری، ص ۳۲۹

۷- محمد تقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۲۴۳.

۱-۹-۲-۵. وجد

تواجد، وجد و وجود از جمله آثار کشف و شهود عرفانی می‌باشند.^۱ کشفی که به طور دفعی و ناگهانی حاصل آید و سالک را به خود مشغول دارد، حالت وجد را در پی خواهد داشت. وجد، شعله ای نورانی است که بعد از کشف پدید آمده و همراه با نوعی قلق و اضطراب است.^۲ ابن عربی رحمته مشاهده و کلام را غیر قابل جمع می‌داند؛ زیرا شهود همراه با درک و فهم و حضور است، اما کلام، با غیبت مقارنت دارد. استثنایی که وی بر این امر ذکر می‌کند، مقام شهاب الدین سهروردی است. از آنجا که شهاب الدین در تجلی برزخی به سر می‌برد، می‌توانست کلام و شهود را با یکدیگر واجد باشد. محی الدین، بعد از این ادامه می‌دهد که لذت شهود از لذت کلام بهتر و ملائم تر است.^۳

۱-۹-۲-۶. عشق

از جمله همراهان مکاشفه و مشاهده، محبت و عشق است. کشف مهیج عشق و عشق مشوق کشف است. صاحب سماع عشق در معرفت به حد کمال رسیده و متصرف در اشارات و عبارات است.^۴ زیبایی معشوق، عاشق را به سوی خود می‌کشد و او را به وصال می‌رساند. دل اگر به قرب دیده جان باز کند و کشف صفات و شهود ذات حاصل کند، غذای عشق در کام خویش فزونی داده جان خود را از خود مجرد ساخته است. کشف جبروت با عشق جمال پدید آید و کشف ملک قدح شراب عشق در جام ناسوتی آدمی، بلبل جان در بستان مست ازل، گل حسن چیند. عاشق چون از عشق انسانی تربیت یافت و به نور افعال پیدا و بینا گشت، با عشق به شهود و کشف شنید. آغاز مشاهده کشف است و بعد از آن خطاب و نهایت وصال. به هر تقدیر، همراهی و مقارنت عشق و محبت با شهود و کشف از مسلمات عرفان است و عارفان بر این امر تأکید دارند.^۵

۱- احمد علی رجایی، خلاصه شرح تعرف، (تهران: بنیاد فرهنگ ایران) ص ۱۱۲.

۲- خواجه عبدالله انصاری، منازل السائرین، ص ۱۸۳.

۳- ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۶۰۹.

۴- قیصری، شرح فصوص، (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، ص ۱۰۹.

۵- اسدالله خاوری، ذهبیه، (دانشگاه تهران، ۱۳۸۳)، ص ۱۱؛ محمد جعفر کبود رآهنگی، رسائل مجددییه، (تصحیح حامد ناجی

اصفهانی) (تهران: حقیقت، بی‌تا)، ص ۲۷.

۱-۹-۲-۷. یقین

از جمله ویژگی‌های بارز کشف آن است که علم یقینی پدید می‌آورد. عرفا هم یکی از مراتب یقین را کشف شمرده‌اند و هم برخی از درجات کشف را یقین تلقی نموده‌اند که این امر گواهی روشن بر مدعاست. ابن عربی رحمته بعد از آنکه راه وصول به علم الله را دو طریق کشف و فکر می‌داند، درباره راه نخست می‌گوید کشف، علمی ضروری به انسان می‌دهد و انسانی که واجد کشف می‌شود نزد خود می‌یابد که این علم قابل شک و شبهه نیست.

«الطریق الواحدة طریق الکشف و هو علم ضروری یحصل عند الکشف یجده الانسان فی

نفسه لا یقبل معه شبهه و لا یقدر علی دفعه»^۱

۱- فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۱۹

بخش دوم: اقسام کشف و شهود

۲-۱. مراتب و درجات شناخت عرفانی

شناخت عرفانی، مانند همه شناخت‌های حسی و عقلی، دارای مراتب و مدارج بوده، دستیابی به برترین و بالاترین نوع شناخت، به بهره‌گیری کامل او از ابزار شناخت و برقراری ارتباط با متعلقات شناخت بستگی دارد.

آن چه در مباحث مربوط به مدارج معرفت عرفانی در این ساحت، مهم به نظر می‌رسد، بررسی واژگانی مانند مشاهده، مکاشفه و معاینه است. زیرا بعضی، سه مرحله «محاضره»، «مکاشفه» و «مشاهده» را از مراتب و مدارج معرفت عرفانی شمرده، این سه را به این ترتیب، اشاره به آن مقامات می‌دانند؛ زیرا محاضره که در ابتدای امر قرار دارد، همان حاضر آمدن دل، و آن از تواتر برهان، و هنوز ورای پرده است؛ گرچه با غلبه حقیقت ذکر حاضر می‌باشد. سپس مکاشفه برای عارف سالک به دست می‌آید که حالتی بدون تأمل و فکر است و هیچ گاه در چیزی شک نمی‌کند و از نعمت ارتباط با غیب تا حدی برخوردار است. در مرحله سوم، به مقام مشاهده می‌رسد، که اوج معرفت بوده، دستیابی به شهودی فراگیر است.^۱

۲-۱-۱. محاضره

مقام محاضره به مقامی اطلاق می‌شود که قلب به حالت حضور دست یافته است؛ حضوری که غیر حق را در آن راهی نیست و هیچ گاه نسیان و غفلتی در آن پدید نمی‌آید. اگر حضور به

۱- ابوالقاسم عبدالکریم قشیری، ص ۱۱۸.

صورت دائم برای قلب باشد، مشاهده نامیده می‌شود، و در صورتی که درک حضور حق، دوام بیشتری یافت، به آن مکاشفه گفته می‌شود. امام قشیری میان کشف و شهود و حضور، ترتیبی قائل است. وی اعتقاد دارد کشف بعد از حضور، و شهود پس از آن دو تحقق می‌یابد.^۱

محاضره حضور دل است که پس از بیان‌های لطیف، برای قلب آماده حاصل می‌شود؛ اما مکاشفه آن است که سر انسان هنگام مواجهه و معاینه رو در رو با حق تعالی به تحیر افتد و در فرق میان محاضره و مکاشفه گفته است: بدان که محاضره بر حضور دل افتد اندر لطائف بیان، و مکاشفه بر حضور تحیر سر افتد اندر حسیره عیان.^۲

۲-۱-۲. مکاشفه

مکاشفه، نوعی حضور است که با بیان، قابل وصف نباشد و برای سالک پس از ریاضت و مجاهدات نفسانی به دست می‌آید. او در چنین موقعیتی به حریم اسمای الهی راه می‌یابد. پرده‌های ظلمانی و نورانی بر اثر آن ریاضات، یکی پس از دیگری برداشته می‌شود و قلب عارف به حضوری تام می‌رسد و از حقایق غیبی خبر می‌دهد و چنین مقام و حالتی در همین دنیا، دست یافتنی است، و برخی برای آن، سه درجه را ذکر کرده‌اند. نخستین از آن مرتبه را کشف معنوی گویند که با حقایق ایمان و همراه یقین پدید می‌آید و با هیچ حد و صورتی همراه نیست. دومین آن مرتبه، از طریق معجزات برای انبیای الهی و به روش کرامت برای اولیای الهی حاصل می‌شود و سومین مرتبه آن، در قیامت برای قلب پدید می‌آید. مکاشفه را به سه درجه علمی، صوری و معنوی تقسیم کرده‌اند.^۳

۲-۱-۳. مشاهده

مشاهده، رویت حق به حق است.^۴ مشاهده، مقام لقای حق است که در آن حال، برای سالک عارف، مقام وصل حاصل، و از مقام حضور و قرب برخوردار می‌شود. در کتاب اللمع، واژه مشاهده به کار رفته است و او مشاهده را از مراتب یقین می‌داند. به نظر ابونصر، میان مشاهده و

۱- همان، ص ۱۷۹.

۲- ابوالقاسم عبدالکریم قشیری، ص ۴۷۸.

۳- سراج طوسی، ص ۱۰۲.

۴- عز الدین کاشانی، مصباح الهدایة، باب ۴، ۱۳۶.

مکاشفه، اختلاف جوهری نیست؛ بلکه از یک سنخ و از جنس حضور و قربند: مشاهده عبارت است از نزدیک شدن و حاضر شدن، و مکاشفه و مشاهده از حیث معنا قرین هم هستند.^۱

نکته مهم این است که اگر پرده‌ها از قلب برداشته شود، سالک به مقام شهود یا کشف می‌رسد؛ بدین سبب برای دستیابی به این مقام رفیع، قلب باید در همه حال حاضر باشد، و با کنار رفتن حجاب‌ها این حالت برای انسان حاصل می‌شود و قلبی که غایب باشد، از این حالت‌ها محروم، و از درک حضور حق دور خواهد بود و با توجه به اینکه شهود و حضور، دارای مرتبه تشکیک است، هر چه سالک به وحدت نزدیک تر شود و از کثرت خود بکاهد، حضورش قوی تر و شفاف تر خواهد بود و سرانجام به مظهریت نائل شده که با اتحاد و اتصال همراه خواهد بود و هر قدر نفس، کدورت‌های نفسانی و حجاب‌های ظلمانی داشته باشد، از مقام شهود و حضور، دورتر و صورتی مثل آن حجاب‌ها نفس رابه طور کامل از هر حضور و شهودی غایب خواهد کرد؛ پس با وصول به کشف عرفانی، قلب او نورانی، و از مقام قرب برخوردار و دیدگانش روشن خواهد شد. کلابذی مشاهده را این گونه تعریف می‌کند: المشاهدة استهلاك و للمستهلك لا خبر عما استهلاك فيه.^۲

از نظر ابوالحسن هجویری، مشاهده، نوعی دیدار دل است که به واسطه آن، حق تعالی را در خلوت و آشکارا می‌بیند و حقیقت آن بر دو گونه است: یکی از صحت یقین و دیگر از غلبه محبت، که چون دوست اندر محل محبت به درجه ای رسید که کلیت وی همه حدیث دوست گردد، جز او را نبیند.^۳

مشاهدات دل و مکاشفات سر، عارف را به مقام فنا و استهلاك می‌رساند. مشاهده را به مشاهده معرفت، معاینه و جمع، و معاینه را به بصری، قلبی و روحی تقسیم کرده و برای الهام نیز سه درجه الهام نبی، عینی و عین تحقیق را آورده اند.^۴ زمانی که برای سالک عارف، حالت مشاهده حاصل شود، بدون واسطه بیرونی به هر چیزی احاطه می‌یابد و در این حالت به اشراق و جزیه رحمانی و فنای در حق می‌رسد.

۱- ابونصر سراج طوسی، ص ۴۱۳.

۲- همان، ص ۲۵۶.

۳- هجویری، ص ۴۲۷.

۴- خواجه عبدالله انصاری، منازل السائرین، ص ۱۵۶.

موضوع مشاهده ارتباط نزدیکی با تجلی دارد و تجلی خود سه قسم دارد. تجلی ذات، تجلی صفات و تجلی افعال. نخستین تجلی که بر سالک آید در مقامات سلوک، تجلی افعال بود، آنگاه تجلی صفات و پس از آن تجلی ذات. زیرا که افعال آثار صفاتند و صفات مندرج در ذات. شهود تجلی افعال را محاضره خوانند و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده نامند. مشاهده از کسی درست آید که به وجود مشهود، قائم بود نه به خود، چه حادث را طاق تجلی نور قدیم نتواند بود.^۱

۲-۲. اقسام کشف و شهود

۲-۲-۱. دیدگاه ابن عربی رحمته

یکی از دسته بندی‌هایی که در زمینه حالات کشفی صورت گرفته، این است که واردات قلبی سه رتبه دارد: رتبه نخست لوائح می‌باشد. اگر برق حضور و نسیم تجلی حق گهگاهی در رسد و انتقال حالی برای عارف رخ دهد و این برق تمام قلب عارف را فرا گیرد، لوائح کشف پدید آمده است. پس لوائح، کشفی است که به وسیله آن برخی از اسرار ظاهر می‌گردند. لوامع، ظهوری بیشتر از لوائح دارند و به سرعت زائل نمی‌شوند. طوابع بقاء بیشتر، نورانیت و سیطره قوی تری دارند و در تعریف عبارتند از انوار توحید که قلب اهل معرفت را فرا گیرد و این نور چنان بر دل عارف حکومت کند که اولاً انوار دیگر را تحت الشعاع قرار دهند و ثانیاً اطمینان و آرامش را برای وی به ارمغان آورد.

ابونصر سراج طوسی مراتب اخیر را همان گونه که ذکر شد، مطرح کرده است. افزون بر آن که وی بعد از طوابع، حالات طوارق را نیز مطرح کرده است. با این تعریف که طوارق یکی از واردات اهل حقیقت است که از طریق سمع حقایق بر او آشکار می‌گردد. امام قشیری نیز ترتیب حالات را به شکل مذکور بیان کرده است،^۲ اما ابن عربی ترتیب را به گونه ای دیگر مطرح می‌کند.^۳ وی نخست لوامع را به عنوان انوار تجلی تعریف می‌کند، سپس طوابع را انوار توحیدی

۱- ابن عربی، **حجاب هستی، چهار رساله الهی**، (ترجمه گل بابا سعیدی)، چاپ اول، (تهران: انتشارات شفیع، ۱۳۷۹)، ص ۱۱۲.

۲- ابوالقاسم عبدالکریم قشیری، ص ۸۶.

۳- ابن عربی، **فتوحات مکیه**، ج ۲، ص ۱۳۲.

که بر قلب اهل معرفت طلوع می کند قرار داده است. لوائح به اعتقاد وی آخرین مرتبه است. ابن عربی بر خلاف دیگران در تعریف لوائح می گوید که اسراری که بر بصر ظاهر شوند، مقید به جارحه نبوده و از احوال اهل مسامره باشد، لوائح است.^۱

ابن عربی رحمته درباره مکاشفه می نویسد: «اعلم ان المكاشفة عند القوم تطلق بازاء (تحقیق) الامانة بالفهم و تطلق بازاء تحقیق زیادة الحال و تطلق بازاء تحقیق الاشارة: بدان که مکاشفه نزد جماعت صوفیان بر سه معنا اطلاق می شود: تحقیق امانت به فهم، تحقیق زیادت حال و تحقیق اشاره».^۲

چنانکه از عبارت به دست می آید، مکاشفه نزد ابن عربی رحمته به یک اعتبار بر سه قسم است. این سه قسم را ابن عربی رحمته به ترتیب، مکاشفه علمی، مکاشفه حال و مکاشفه وجد می نامد.^۳ اکنون می کوشیم با توجه به سخنان ابن عربی رحمته، هر یک از این سه قسم را شرح دهیم.

۲-۲-۱-۱. اقسام مکاشفه

۲-۲-۱-۱-۱. مکاشفه علمی

مکاشفه علمی آن است که شخص هنگام تجلی مشهود، آن چه را مقصود از آن تجلی برای اوست، بفهمد و بشناسد؛ زیرا تجلی جز برای آن نیست که شخص چیزی را بفهمد که پیش از آن نمی دانسته است. اگر فهمی برای انسان حاصل شود، این امر در واقع نتیجه آن است که چیزی بر انسان منکشف گشته است. پس اگر کسی انسان را مورد خطاب قرار داد، شهود سمعی پدید آمده یا اگر چشم انسان به صحنه ای افتاد، شهود بصری حاصل آمده است. بر این اساس علوم حسی نوعی کشف محسوب می شوند. این فهمها امانتی است از سوی حق نزد انسان اند و حق امانت آن است که باید آن را به اهلش رساند و الا انسان خائن است.^۴

از نظر ابن عربی رحمته، مشاهده، راهی به سوی علم و معرفت، و غایت آن راه، کشف، یعنی حصول معرفت در نفس است؛ به طور مثال هرگاه خداوند شخصی را مخاطب قرار دهد و سخنی

۱- محمد تقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۲۲۵.

۲- ابن عربی، الفتوحات مکیه، ج ۲، ص ۴۹۶.

۳- همان، ص ۴۹۷.

۴- محمد تقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۲۰۲.

به او بگوید، کلام خود را به او شنونده و او این سخن را شنیده است. این مرحله، همان شهود سمعی است؛ اما هدف از این شنواندن و شنیدن آن است که مخاطب، چیزی را بفهمد که پیش از این نمی دانسته است. این فهم، غایت آن تجلی است. از سویی، این فهم امانتی است برای شخص که باید آن را فقط نزد اهلش به ودیعه سپارد و اگر جز این کند، خیانت ورزیده است.^۱

ابن عربی رحمته در ادامه سخن خود به این نکته اشاره می کند که مشاهده همواره به قوای حسی مربوط است و در قالب دیدن، شنیدن، چشیدن و مانند آن‌ها تحقق می یابد. بنابراین، محادثه که سخن گفتن حق تعالی با بندگان خود در عالم ملک است، مانند سخن گفتن حق تعالی خدا با موسی میان شعله‌های سوزان درخت، از شعبه‌ها و اقسام مشاهده است؛^۲ اما کشف، پیام و معرفتی است که از آن مشاهده حسی دریافت می شود:

«فحظ المشاهده ما ابصرت و ما سمعت و ما طعمت و ما شممت و ما لمست و حظ الكشف ما فهمت من ذلك كله؛ بهره مشاهده، چیزی است که تو دیدی و شنیدی و چشیدی و بوییدی و لمس کردی و بهره کشف چیزی است که از این محسوسات فهمیدی».^۳

۲-۲-۱-۱-۲. مکاشفه حال

مکاشفه حال همان تحقیق زیادت حال است. مقصود از حال در این عبارت، هر صفتی است که شخص بدان متصف بوده. در واقع، حال در این جا همان صفت است. در ادبیات عرب "حال" نقشی را در کلام ایفا می کند که جنبه فرعی و ثانوی دارد و از این رو کلام بدون آن تام و کامل است و در عین حال، نکته ای افزون بر آن چه مخاطب در طلب فهم آن بوده، به او افاده می کند که برای او سودمند و کارمند است؛ از این رو به آن "زیاده الحال" گفته می شود؛ اما نزد صوفیه، مکاشفه حال آن است که عارف با مشاهده حالی از احوال شخص، به تاویل آن پی برد؛ پس اگر سالک، شخصی را در حالتی خاص مشاهده کرد و از آن حال به حقیقتی که تاویل آن است منتقل شد، دارای مکاشفه حال خواهد بود. از طریق مکاشفه حال، سالک به مقام و منزلت شخص نزد

۱- ابن عربی، **الفتوحات مکیه**، (بیروت: دار صادر)، ج ۲، ص ۴۹۷.

۲- همان.

۳- همان.

خداوند پی می‌برد.^۱ برخی از صوفیه مدعی بودند که می‌دانستند در چه حالی خدا محب آن‌ها است. آن‌ها قائل بودند که چون در وحی آمده است که: «فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»^۲ و آن‌ها در ساعاتی در حالت اتباع کامل از شریعت بوده‌اند، خداوند به آن‌ها این حالت را عطا فرموده است که حبّ او را به خود دیده‌اند؛ زیرا در این ساعت خود را ملجای حبّ او و محبوب او دیده‌اند.^۳

۲-۲-۱-۱-۳. مکاشفه وجد

مکاشفه وجد، همان تحقیق اشاره است که از آن، اشاره مجلس قصد می‌شود. مجالس حق بر دو گونه است: یک نوع به گونه ای است که در آن، شخص فقط به صورت تنها و منفرد حضور می‌یابد و دیگران نمی‌توانند با او در آن شرکت جویند. در این مجلس که خلوت خاص بنده با خداوند است، اشاره وجود ندارد. نوع دوم آن است که دیگران نیز با شخص مشارکت می‌جویند و آن هنگامی است که خداوند به صورتی بر شخص، تجلی می‌کند که حضور دیگران را نیز ممکن می‌سازد. در چنین مجالسی اشاره تحقق می‌پذیرد؛ زیرا کسانی که در یک مجلس گرد آمده‌اند، هر کدام حالی خاص و ارتباطی ویژه با خداوند دارند که دیگران تاب تحمل آن را نداشته، چه بسا منکر آن شوند و صاحب آن حال را کافر شمارند؛ از این رو، در چنین مجلسی افهام الهی به گونه اشاره صورت می‌گیرد، نه با صراحت، تا هر کس به میزان ظرفیت علمی خود از آن، نکته یا نکته‌هایی را دریابد. در این موارد، کلمه، نزد خداوند یکی است و با نظر به اهل مجلس متکثر و متعدد می‌شود و هر کدام از آنان با رضایت و خشنودی مجلس را ترک می‌گویند و می‌پندارند که مشمول لطف خاص خداوند بوده، و حضرت حق به او توجهی ویژه داشته است؛ البته در این میان، بندگان خاصی نیز هستند که دارای ظرفیت بالایی بوده، در چنین مجالسی همه اشارات مربوط به همه افراد اهل مجلس را می‌فهمند. اینان همان کسانی که خداوند را در هر جلوه ای می‌شناسند و او را در هر اعتقادی مشاهده می‌کنند.^۴ محی الدین ضمن بیان سه نوع کشف مذکور، انواع دیگری از کشف را به طور پراکنده و غیر مستقیم بیان می‌کند. ذهاب در تعریف ابن

۱- همان، ص ۴۹۸.

۲- آل عمران/۳۱.

۳- محمد تقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۲۰۵.

۴- ابن عربی، الفتوحات مکیه، ج ۲، ص ۴۹۸.

عربی عبارت است از آنکه عاشق چنان به مشاهده معشوق مشغول باشد که هر امر دیگری بر او در غیبت بماند.^۱ روائح کشفی است که صاحب آن اشخاص را از طریق بو می شناسد ولو اینکه آن‌ها را نبیند. محی الدین رحمته می گوید عبدالقادر جبلی چنین بود. او تنها در یک مورد و آن‌ها هم این قائد اوانی بود که تشخیص نداد و علت تأثیر عارف بود.^۲ وصل، شهود معیت حق است.^۳ وجد عبارت است از حالی که بر قلب عارف مستولی گردد و او را از شهود غایب کند.^۴ انس حالتی برای قلب است که از تجلی جمال الهی حاصل می شود و باعث انبساطی برای عبد می گردد.^۵ در یک کلام، کم نیست مقامات و منازل که در فتوحات بیان شود و در آن‌ها به نحوی حالت کشف ملحوظ نگردد. چنانکه عنوان کتاب فتوحات اشاره ای بر این دارد که میادین و مراحل سیر و سلوک همراه با فتح و کشف عرفانی است.

۲-۲-۱-۲. اقسام کشف (بر حسب متعلق و مورد کشف و شهود)

به نظر می رسد جامع ترین و مهم ترین دسته بندی و درجه کشف، توسط قیصری در مقدمه شرح فصوص صورت گرفته است.^۶ وی بعد از آنکه کشف را به اطلاع بر ماوراء حجاب تعریف کرد، آن را (بر حسب متعلق و مورد مکاشفه) به دو قسم صوری و معنوی تقسیم می کند.

۲-۲-۱-۲. کشف صوری

کشف صوری، آن نوع از مکاشفه است که در عالم مثال و از طریق حواس پنجگانه تحقق می یابد. سالک نخستین حجابی را که در سیر عرفانی خود کنار می زند، حجاب ماده است و نخستین حقیقتی که با کنار نهادن این حجاب برای او مکشوف می شود، حقایق مثالی و برزخی است. حضرت خیال در جهان بینی عرفانی، حضرتی میان عالم ماده و عالم مجرد محض است و از این رو پاره ای از اوصاف هر یک را منعکس می سازد. از سویی ماده ندارد و از سویی دیگر،

۱- همان، ص ۳۸۹.

۲- همان، ص ۳۹۲.

۳- همان، ص ۴۸۰.

۴- همان، ص ۵۳۷.

۵- همان، ج ۲، ص ۵۴۰.

۶- مقدمه شرح القیصری علی فصوص الحکم، ص ۳۵؛ سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۷۲.

مقدار، رنگ، شکل و پاره ای دیگر از اوصاف ماده را واجد است؛ به همین دلیل حقایق موجود در عالم مثال، صورت دارند و کشف مربوط به این عالم، کشف صوری نامیده می‌شود.

از سوی دیگر، همان گونه که ارتباط ما با ظواهر عالم ماده از طریق حواس پنجگانه ظاهری صورت می‌پذیرد، ارتباط و اطلاع ما از حقایق صوری عالم مثال نیز از طریق حواس پنجگانه تحقق می‌یابد. در حقیقت، حواس پنجگانه انسان نیز دارای مراتبی است. مرتبه ای از آن، مربوط به عالم ماده و مرتبه ای از آن متعلق به عالم مثال است و مرتبه ای از آن نیز در مرتبه عقل به وجود جمعی وحدانی تحقق دارد. باطن نفس آدمی دارای جمیع حواس ظاهری می‌باشد و در واقع قلب است که می‌بیند، لکن از طریق چشم، و می‌شنود، لکن از طریق گوش، و می‌چشد، لکن از طریق زبان. در نتیجه قلب می‌تواند اولاً ببیند نه از راه چشم یا بشنود نه از راه گوش یا بچشد نه از راه زبان و ثانیاً ببیند آنچه را چشم نمی‌بیند و بشنود آنچه را گوش نمی‌شنود و بچشد آنچه را زبان نمی‌چشد؛ زیرا آنچه در حقیقت بیننده یا شنونده یا چشاینده است، قلب و باطن آدمی است.^۱

اقسام کشف صوری به لحاظ نوع ادراک

سالک در این مقام، به وسیله حواس پنجگانه باطنی خود با عالم مثال و خیال مطلق مرتبط می‌شود، و چون این حواس بر پنج قسمند، کشف صوری نیز دارای پنج قسم می‌شود:

یکم. دیدن: مثل آن که سالک، صورت‌های ارواح تجسد یافته و انوار روحانی را در عالم برزخ مشاهده کند. در واقع صورت‌ها و تمائیل ارواح در عالم برزخ، تعیین حقایق موجود در عالم ارواحند؛ زیرا آن چه در مراتب بالای وجود است، در مراتب پایین نیز صورتی دارد.

دوم. شنیدن: نمونه این نوع کشف صوری آن است که پیامبر وحی را که بر او نازل می‌شود، به صورت کلامی منظوم می‌شنید. گاهی نیز صدایی مانند زنگ شتر یا نغمه‌های زنبور عسل را می‌شنید و مقصود از آن را درمی‌یافت.

سوم. بوییدن: کشف صوری، گاهی از طریق بوییدن حاصل می‌شود که از آن به «تنسم به نفحات الهی» تعبیر می‌شود. در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرموده: ان الله فی ایام

۱- محمد تقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۲۳۱.

دهر کم نفحات الا فتعرضوا لها؛ خداوند شما را در طول عمر خود در معرض نسیم‌ها و بوهای خوشی قرار می‌دهد، خود را در معرض آن قرار دهید.

نیز درباره او یس قرنی فرمود: انی لاجد نفس الرحمان من قبل الیمن؛ من نفس رحمان را از جانب یمن [که محل سکونت او یس بود] استشمام می‌کنم.^۱

از دیگر موارد این نوع کشف که در قرآن کریم به آن اشاره شده، ماجرای حضرت یعقوب علیه السلام است که بوی یوسف را استشمام کرد: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لَا أَنْ تُفَنِّدُون﴾؛ «اگر مرا به کم خردی نسبت ندهید، بوی یوسف را می‌شنوم».^۲

چهارم. لمس کردن: این نوع کشف به سبب اتصال میان دو نور یا میان دو جسد مثالی تحقق می‌یابد. در روایتی از پیامبر آمده است: «رأیت ربی -تبارک و تعالی- لیله المعراج فی احسن صوره. فقال بم یختصم الملاً الاعلی یا محمد؟ قلت: انت اعلم، ای رب! مرتین. قال: فوضع الله کفه بین کتفی، فوجدت بردها بین ثدی، فعلمت ما فی السموات و ما فی الارض، ثم تلا هذه الآیه: ﴿و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین﴾؛ پروردگارم را در شب معراج در نیکوترین صورت دیدم. به من فرمود: ای محمد! ملأ اعلا در چه با هم خصومت و اختلاف می‌کنند؟ گفتم: پروردگارا! تو داناتری (و این عبارت دوبار تکرار شد)؛ آن گاه خداوند کف خود را میان دو کتف من نهاد؛ به گونه ای که سردی آن را میان سینه خود حس کردم و پس از آن، آن چه را در آسمان‌ها و زمین است دانستم؛ آن گاه پیامبر این آیه را تلاوت کرد: «و این گونه به ابراهیم، ملکوت آسمان‌ها و زمین را می‌نمایانیم».^۳

پنجم. چشیدن: مثل آن که سالک انواع گوناگون طعام‌ها را در عالم برزخ مشاهده کند و آن گاه که از آن‌ها خورد و چشید، بر معانی غیبی آگاهی می‌یابد. در روایتی از پیامبر نقل شده است: «رأیت انی اشرب اللبن حتی خرج الری من اظافیری؛ در رویا دیدم که شیر می‌نوشم تا آن جا که از سر انگشتانم بیرون می‌زد» و حضرت، آن را به علم تأویل برد.^۴

۱- سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۶۲.

۲- یوسف / ۹۴.

۳- سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۶۳.

۴- همان، ص ۴۶۴.

انواع یاد شده ممکن است با هم جمع شوند و در یک مکاشفه، دو یا چند حس برزخی نقش داشته باشند؛ چنان که گاهی فقط یکی از آنها فعال است. مکاشفات صوری از قبیل تجلیات اسمایی، رؤیت و مشاهده از تجلیات اسم بصیر، و شنیدن از تجلیات اسم سمیع است و به همین ترتیب. هر یک از این مکاشفات، تحت ربوبیت یکی از اسمای الهی است و همگی از شئون اسم علیم هستند.^۱

اقسام کشف صوری به لحاظ متعلق ادراک

کشف صوری، گاهی به حوادث دنیایی و گاهی به امور آخرت مربوط است. به دیگر سخن، حقیقتی که سالک در کشف صوری از آن باخبر می‌شود، گاهی به حوادث و رویدادهای این جهانی مربوط است، مانند آگاهی یافتن از آمدن مسافری یا ولادت فرزندی یا مردن کسی و گاهی به حقایق آخرتی مربوط می‌شود.

قسم نخست را مکاشفات رهبانی می‌نامند؛ زیرا این نوع مکاشفه از طریق ریاضت و مجاهدت برای هر کسی از هر دین و مذهبی قابل دستیابی است. مکاشفات رهبانی از آن جا که به امور دنیایی مربوط است، مورد توجه اهل سلوک قرار نمی‌گیرد؛ چرا که ایشان هم خویش را در راه دستیابی به امور و احوال آخرتی به کار می‌برند و حصول مکاشفات رهبانی را از قبیل مکر و استدراج می‌شمارند که اگر سالک بدان توجه کند و از آن نگذرد، مانع ارتقا به مقامات بالاتر می‌شود و اما سالکانی که به فنا در حق و بقا به حق توجه دارند، حتی به مکاشفات آخرتی نیز توجه نمی‌کنند و آن را مانع راه نمی‌دانند. هر چند عارف محقق که به خداوند و مراتب گوناگون ظهور او در دنیا و آخرت آگاه است، همواره با خدا است و جز او نمی‌بیند و همه را تجلیات خدا می‌شمارد و هر کدام را در جایگاه مناسب خویش می‌نهد. برای او حتی کشف رهبانی نیز مانع راه و سد طریق نیست. در هر حال، در بیان کلی، قسم دوم کشف صوری که به امور آخرتی و حقایق روحانی (از قبیل ارواح عالی و فرشتگان آسمانی و زمینی) مربوط می‌شود، مطلوب و معتبر، و از قسم نخست برتر و دستیابی بدان دشوارتر است.^۲

۱- قیصری، شرح فصوص الحکم، (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، ص ۱۰۸.

۲- همان، ص ۱۰۸.

در کشف آنچه که ابتدا برای مؤمن منکشف می‌شود حضرت خیال است که همان مثال مقید است و بعد از آن به مثال مطلق ارتقاء می‌یابد و در او نیرویی پدید می‌آید که حضرت خیال را می‌تواند به کار گیرد و صور خیالیه در آن ایجاد می‌شود و این ایجاد جز به وسیله مجرد تام و توجه کلی قلبی به سوی علم علوی حاصل نمی‌شود.

در قوس صعود هستی، قوه خیال انسان با سیر و سلوکی که عارفان از آن به عنوان راه کشف حقیقت یاد می‌کنند، برای انسان عارف قدرتی حادث می‌شود که با چشم خیال، حقایق عالم خیال منفصل را کشف می‌کند و از آنجا که حقایق عالم خیال دارای صورت هستند کشف عارف در این مرحله، کشف صوری است. زیرا عالم مثال، عالم تجسد و تقدیر و صورت است و کشف آن کشف صوری است و انکشاف حقایق عالم برزخ و مراتب خیال مطلق و منفصل کشف معنوی است.

در کشف صوری تجلی حق تعالی در صور خیالی کشف می‌شود و چون معنا در صور محسوس متجلی می‌شود، تجلی صوری در حضرت خیال محتاج به علم دیگری است که مراد از معنای متجلی در صورت دانسته شود.^۱ آنچه که در حضرت خیال متجلی می‌شود و بعضی گمان می‌کنند نفس آن‌ها را بیهوده خلق نمود و آن‌ها را اضغاث و احلام می‌نامند، این به نفوس ضعیف مربوط می‌شود ولی در نفوس قوی، این حق است که صور را از ورای حجاب خیال به تصویر می‌کشد.

کشف عالم خیال راه مستقیم رسیدن به کشف معنوی است و عالم برزخ نسبت به عالم ماده، عالم غیب است و نسبت به عالم معنی و ارواح، عالم شهادت به شمار می‌رود.

کشف صوری در عالم مثال مطلق از طریق حواس پنجگانه بدست می‌آید زیرا این حواس در باطن نفس به اعتبار وجود برزخی و مثالی موجودند و حواس مادی از روزه‌های حواس موجود در خیالند و حواس موجود در وجود مثالی در عالم عقل به وجود واحد جمعی تحقق دارند.^۲

نفس در مقام مجرد خود با شنوایی و بینایی عقلی و سایر حواس پنجگانه ادراک می‌کند. کشف صوری در عالم مثال که عالم اشباح و اجسام مثالی است یا از راه مشاهده و رؤیت است

۱- تاج‌الدین حسین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، (تصحیح مایل هروی)، چاپ دوم (تهران: مولی، ۱۳۶۸)، ص ۲۷۰.

۲- سیدجلال آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، (تهران، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵)، ص ۵۴۶.

مانند مشاهده صورت‌های ارواح متجسد در عالم برزخ و یا از طریق شهود از حس شنوایی مانند آنکه حضرت رسول صلی الله علیه و آله وحی را به صورت کلام منظوم استماع می‌نمود و یا از طریق حس شامه که از آن به تنسم و نفحات الهی است و یا از طریق لمس کشف صوری حاصل می‌شود و سبب آن اتصال بین دو نور یا دو جسد مثالی است.

تجلیات حق در عالم مثال به صورت مناسب آن عالم است و اقسام مکاشفات صوری نسبت به اشخاص تفاوت دارد. کما اینکه در بعضی افراد همه انواع و در بعضی دیگر تنها مقداری از آن تحقق می‌یابد. تمام اقسام کشف صوری از تجلیات اسمائی به شمار می‌روند. زیرا شهود به چشم از تجلیات اسم بصیر و سماع از تجلیات اسم سمیع است و سایر مکاشفات از طریق سایر قوای پنجگانه تابع اسمایی هستند که مربی حقایق آن‌ها هستند.

کشف و شهود صوری که از طریق حواس پنجگانه قوه خیال برای انسان حاصل می‌شود. به اعتبار متعلق این کشف خود بر اقسامی است. برخی از انواع آن به امور دنیایی تعلق دارند مانند خبر از آمدن شخصی از سفر که بعضی از اشخاص به واسطه کناره‌گیری از خلق و توجه به حق این حالت برای آن‌ها پدید می‌آید که از آن به رهبانیت تعبیر می‌شود.

کشف مربوط به امور دنیوی کشف حقیقی نیست. پاره‌ای از مکاشفات مربوط به امور حقیقی اخروی و حالات و حقایق روحانی و کیفیت تجلی عوالم غیبی است که این مکاشفه معتبر است، اگر در عالم صورت و برزخ این مکاشفات صورت می‌گیرد ولیکن گاهی اوقات متضمن مکاشفات معنوی است.

این نوع مکاشفات که صورت و معنی توأم اند چند نوع است. گاهی جمیع مراتب حجابی را زیر پا گذاشته از محسوسات تا عالم مثال را طی می‌کند و به عالم اعیان ثابت می‌رسند و سیر در اسماء و احوال حق نموده و بر حقایق عالم اطلاع پیدا می‌کند. گاهی برخی از اهل کشف تا مرتبه عقل اول و ام‌الکتاب می‌رسد، صاحب این کشف همه حقایق متزل در عقل را شهود می‌کند.^۱

۱- سید جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، (۱۳۶۵)، ص ۵۵۵.

۲-۲-۱-۲-۲. کشف معنوی

کشف معنوی مجرد و بدون صورت، عبارت از ظهور معانی غیبی و حقایق عینی است. در این نوع کشف، اصل جوهر ذات معنا مکشوف می‌شود، نه صورت ظاهر از آن در عالم مثال مطلق یا مقید.^۱ کشف معنوی دارای مراتبی به شرح ذیل است:

یکم. ظهور معانی در قوه مفکره بدون به کار بردن مقدمات و ترتیب دادن قیاس. در این مرتبه از کشف که آن را حدس نامیده‌اند، ذهن به طور مستقیم از مطالب به مبادی آن منتقل می‌شود. به دیگر سخن، در این مرتبه، حقایق مجهول، برای سالک بی آنکه حرکت‌های فکری متعارف صورت پذیرد، معلوم می‌شود.

دوم. ظهور معانی در قوه عاقله است که قوه مفکره را به کار می‌گیرد. قوه عاقله، قوه ای روحانی و غیر حال در جسم است که نور قدسی نامیده می‌شود و حدس از پرتوهای انوار آن است. از آن جا که قوه مفکره نزد ابن عربی و شارحان او مانند قیصری و سید حیدر آملی، قوه ای جسمانی است، در مقایسه با نور، کاشف از معانی غیبی حجاب به شمار می‌رود و به همین دلیل، این نوع مکاشفه پایین‌ترین مرتبه کشف را تشکیل می‌دهد؛ از این رو گفته شده است که فتح بر دو قسم است: فتحی در نفس که مفید علم تام از طریق نقل و عقل است و فتحی در روح که معطی معرفت از طریق شهود است، نه از طریق عقل یا نقل.

سوم. ظهور معانی در مرتبه عقل است که خود بر دو قسم است: اگر امر ظاهر شده برای سالک از قبیل معانی غیبی باشد، آن را الهام خوانند و اگر از قبیل ارواح مجرد یا اعیان ثابت باشد، به آن مشاهده قلبی گفته می‌شود.

چهارم. ظهور معانی در مرتبه روح است که به آن شهود روحی گفته می‌شود. روح در این مقام، متناسب با استعداد ذاتی و اصلی خود، معانی غیبی و حقایق را بدون واسطه از حق تعالی گرفته، به دیگر قوای غیبی مانند قلب و عقل، و قوای جسمانی منتقل می‌کند؛ از این رو، روح همچون خورشیدی است که به آسمان‌های مراتب روح (قوای مجرد) و اراضی مراتب جسد (قوای جسمانی) پرتو می‌افکند؛ البته شخص در صورتی می‌تواند معانی غیبی را بدون واسطه از خدای

۱- سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰)، ص ۵۵۸.

علیم به میزان استعداد خود بگیرد که از کمترین و اقطاب باشد. سالکانی که بدین مرتبه نرسیده اند، در شهود روحی تابع قطب هستند و به اندازه استعداد خود از قطب یا روح جبروتی و ملکوتی که سالک تحت تربیت و حکم او است، حقایق غیبی را شهود می‌کنند.

پنجم و ششم. مراتب بعدی کشف معنوی، ظهور معانی در مرتبه سر و پس از آن در مرتبه خفی است. کشف حقایق در مرتبه خفی، از حد وصف و بیان بالاتر است و نمی‌توان بدان اشاره کرد. این معنا اگر برای سالک به صورت ملکه درآید و امری مستمر باشد، علم او به حق متصل، و بالاترین مقام کشف و شهود برای او حاصل می‌شود. خفی روح اضافی و حضرتی است خاص، جز به خاصان حضرت و اهل ایمان ندهند که ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾^۱ و به واسطه این روح اضافی و خفی راه به عالم صفات خداوندی یابند و متخلق به اخلاق الله گردند و فیض به مادون خود رسانند. چنان که دل واسطه دو عالم است از جسمانی و ملکوتی، تا بدان روی که در ملکوت دارد قابل فیضان نور گردد و بدان روی که در عالم جسم دارد، آثار انوار ملکوتیات و معقولات به نفس و تن رساند.

وسر واسطه دو عالم است که دل و روح است که روح مستفیض و به دل مفیض است، و روح واسطه سر است همچنین خفی واسطه صفات خداوندی و عالم روح است تا مکاشفات و ظهور صفات حضرتی گردد و عکس آن اخلاق به عالم روح رساند تا به شرف «تخلقوا باخلاق الله» مشرف گردد. و این را کشف صفاتی گویند.^۲

باید توجه داشت که در بسیاری موارد، به ویژه مکاشفات صوری مربوط به امور آخرتی، کشف صوری همراه با آگاهی از معانی غیبی و دربردارنده کشف معنوی، و این نوع کشف، از کشف معنوی محض ارزشمندتر و یقین آورتر است؛ چرا که میان صورت و معنا جمع کرده است. این نوع مکاشفات نیز مراتبی دارد.

بالاترین مرتبه آن، شهود اعیان ثابت در حضرت علم الهی است.^۳ در این مرتبه، سالک از اعیان اشیا و استعدادها و احوال و آثار آنها در علم ازلی و کیفیت ظهور و بروز آنها در خارج و

۱- مجادله/۲۲.

۲- ابن عربی، رسائل ابن عربی، رساله غوثیه، تصحیح نجیب مایل هروی، (تهران: مولی، ۱۳۷۵)، ص ۱۱۳.

۳- همو، فصوص الحکم، (تصحیح ابوالعلاء عقیفی)، (تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶) ص ۱۳۲.

نیز علم به ارتباط میان حق و خلق و به طور کلی از نظام هستی آگاهی می‌یابد و به این علم که برترین و بالاترین علوم است، سرالقدر گفته می‌شود. کسی که از سرالقدر آگاه باشد، از اسرار هستی و احوال و افعال بندگان آگاه بوده، قانون هستی و مسیری را که هر موجودی در پیش دارد، به خوبی می‌داند.

از نظر ابن عربی رحمته، انبیای الهی از جهت ولایت از سرالقدر آگاهند؛ اما از جهت رسالت چنین علمی ندارند. توضیح این که پیامبران از آن جهت که رسول و حامل رسالت الهی هستند، احکام الهی را دریافت می‌کنند که متعلق به افعال امت ایشان و سبب صلاح معاش و معاد آنان است. اینان در این جهت امانتدار بوده، جز آن چه را تحمل کرده اند، تبلیغ نمی‌کنند. اما پیامبران الهی به میزان استعداد خود، جهت ولایت را که همان فنای فی الله است نیز دارند. به عقیده ابن عربی رحمته، آنچه پیامبر از جهت رسالت خود از طریق وحی دریافت می‌کند، با استعداد امت او متناسب است، نه بیشتر و نه کمتر؛ اما از آن جهت که اولیای فانی در حقیقت، به سرالقدر آگاهی دارند.^۱ سالکی که از سرالقدر آگاه می‌شود، همه حجاب‌ها را درنوردیده به اعیان ثابت رسیده، در اسمای حق سیر می‌کند و از طریق آگاهی بر علل و اسباب پدیده‌ها به حاق حقیقت جمیع موجودات آگاهی می‌یابد و این بالاترین مرتبه کشف است.

در مرتبه فروتر، سالکانی هستند که به مرتبه عقل و ام‌الکتاب رسیده اند. اینان همه حقایق تنزل یافته در عقل را شهود می‌کنند. مرتبه فروتر، نیل به مقام نفوس کلی و کتاب مبین است. در این مرتبه، سالک حقایق را از دریچه لوح محفوظ و نفوس عالی و مجرد مشاهده می‌کند و در ارواح عالی و لوح محو و اثبات سیر می‌کند. کتاب‌های الهی، عرش، کرسی، آسمان‌های هفتگانه و زمین‌های نه گانه در این مرحله مشاهده می‌شوند.

اگر بخواهیم مراتب کشف معنوی آمیخته با کشف صوری را بر کشف از طریق سماع (شنیدن) تطبیق دهیم، باید گفت: بالاترین مرتبه شنیدن حقایق، شنیدن سخن حق به طور مستقیم و بدون واسطه است. این نوع استماع برای پیامبر اسلام در شب معراج روی داد و در غیر آن نیز واقع می‌شد که در حدیث معروف «لی مع الله وقت لا یسعه ملک مقرب و لا نبی مرسل؛ من با خدا

۱- محسن جهانگیری، محیی الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، ص ۴۰۲.

اوقاتی را می‌گذرانم که هیچ فرشته مقرب و پیامبر فرستاده شده ای ظرفیت شرکت در آن را ندارد»، به آن اشاره شده است. شنیدن «انی انا الله» از درخت شعله ور به وسیله حضرت موسی نیز از این قبیل است. این مقام برای امام معصوم نیز حاصل بود؛ چنان که از امام صادق نقل شده است که هنگام قرائت قرآن، در نماز برای حضرت غشوه روی می‌داد. وقتی علت آن پرسیده شد، حضرت در پاسخ فرمود: آیه را تکرار می‌کنم و هنگام تکرار، از گوینده آن، آیه را می‌شنوم: « عارفی در نماز به حالت غش افتاد. از این حالت او پرسیدند و جواب داد: آن قدر ذکر را در نماز تکرار کردم که ذکر را از قائلش (خداوند) شنیدم.»

این همان تجلی حق در ولایت مطلقه بدون واسطه است. سهروردی، صاحب عوارف المعارف، پس از نقل این روایت از امام صادق می‌نویسد:

كان لسان جعفر بن محمد الصادق في ذلك الوقت كشجرة موسى عند ندائه باني انا الله؛ زبان جعفر بن محمد صادق در آن هنگام، همانند درخت موسی بود که ندا داد همانا من الله هستم.^۱ مرتبه فروتر، شنیدن سخن حق به وسیله جبرئیل است؛ مانند شنیدن آیات قرآن کریم. فروتر از آن، شنیدن کلام عقل اول و سایر عقول، و فروتر از آن، شنیدن کلام نفس کلی و فرشتگان آسمانی و زمینی با ترتیب خاص ایشان است.^۲

۲-۲-۱-۳. تقسیم بندی دیگری از کشف و شهود

ابن عربی رحمته الله در رساله «الغوثية» تقسیم بندی دیگری از کشف ارائه داده است که در این تقسیم، کشف قلبی را همان شهود و مشاهده می‌نامد.

۲-۲-۱-۳-۱. کشف عقلی

اول دیده عقل گشاده گردد و به قدر رفع حجاب و صفای عقل، معانی معقول و اسرار معقولات مکاشف گردد و آن را کشف نظری و کشف معنوی گویند. و این بیشتر به نظر و استدلال است، اما وصول حقیقی این نیست.

۱- سید جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، (۱۳۷۰)، ص ۵۵۵.

۲- سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۶۷.

۲-۲-۱-۳-۲. کشف قلبی

در آن انوار مختلفی کشف می‌شود و این امر به مشاهده اختصاص دارد.

۲-۲-۱-۳-۳. کشف سری

که به آن الهام نیز گویند و اسرار آفرینش و حکمت وجود خلایق ظاهر و مکشوف گردد.

۲-۲-۱-۳-۴. کشف روحی

در آن، بهشت و دوزخ و ملائکه برای سالک تجسد می‌یابند. حجاب زمان و مکان از دید سالک برداشته شده، بر اخبار گذشته و آینده و امور مخفی و مکالمه فرشتگان اطلاع می‌یابد و چون روح به کلی صفا گرفت و از کدورت جسمانی پاک گشت، عوالم نامتناهی کشف می‌گردد و دایره ازل و ابد نصیب دیده می‌شود و ابتدای آفرینش و مراتب آن کشف می‌شود و بیشتر خرق عادات در این مقام پدیدار می‌آید.

۲-۲-۱-۳-۵. کشف به واسطه صفات

با توجه به مقامات و حالات سالک؛ این کشف یا با صفات جلالی است یا با صفات جمالی. اگر کشف با صفت عالمیت باشد، علوم دینی برای سالک ظاهر می‌شود و اگر با صفت سمیعیت باشد، خطاب و کلام خدا را می‌شنود. با صفت بصیرت به رویت و مشاهده می‌رسد و با صفت جلال به فنا می‌رسد، با صفت جمال، شوق شهود جمال پدیدار می‌گردد و با صفت قیومیت، به بقا می‌رسد.^۱

۲-۲-۱-۴. اقسام شهود از نظر ابن عربی

معرفت در فتوحات بر علمی اطلاق می‌شود که از طریق مشاهدات عرفانی حاصل آید. ابن

عربی رحمته در تعریف مشاهده می‌فرماید:

۱- ابن عربی، رسائل فارسی ابن عربی، رساله غوثیه، ص ۲۶.

«مشاهده نظاره اشیاء با دلایل توحید است و هم چنین مشاهده رویت حق در اشیا است و حالت سوم اینکه مشاهده حقیقت یقین است که هیچ شکی در آن نباشد که این حالت، مکاشفه را در پی دارد»^۱.

ابن عربی رحمته برای تبیین ماهیت مشاهده سه تعریف را مطرح می‌کند. یکی اینکه مشاهده آن است که عارف اشیاء را به عنوان دلایل توحید می‌بیند. به هر شیء دو گونه می‌توان نگرست: استقلالی و آیتی. اگر مثلاً به آب نگاه کردیم و آن را به عنوان آب دیدیم، این نگاه استقلالی است؛ زیرا در این نگرش ارتباط این شیء را از حق بریدیم و گسستیم. اشیاء در این نگاه اشیاء اند نه آیات، اما گاهی به یک شیء نگاه می‌شود و در این نگاه هیچ استقلالی برای آن شیء دیده نمی‌شود، بلکه انسان آن را تنها به عنوان نشانه رونما، مظهر و آیت و نه حتی این شیء می‌بیند. ابن عربی بارها تاکید کرده است که در حقیقت جز حق، چیزی از وجود مستقل برخوردار نیست. تمام مظاهر وجودی، نمایش و سایه ای از وجود مطلق است. مراتب شدت و ضعفی که در وجود مشاهده می‌شود، به سبب قابلیت و استعداد اعیان ثابته است که در اعیان خویش، ظهوری بیشتر از آنچه دارند درخواست نکرده اند. بدین گونه حقیقت الهی، از مظاهرش متمایز است. وی یادآوری می‌کند عین وجودی یکی است، اما احکامش گوناگون است؛ یعنی ماهیت خدا، عین وجود است، نه داخل در وجود. بدین ترتیب، وی مشخص می‌نماید که حضرت حق از معیت با مخلوقات منزله است.^۲ قرآن چنین نگاهی را از انسان ها طلب می‌کند آنجا که می‌فرماید: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^۳.

در قرآن همچنین در چند مورد از تعبیر «ملکوت» استفاده شده است. ملکوت اشیاء، جهت ارتباط اشیاء با حق است.^۴ اگر عارف اشیاء را به عنوان آیات حق و مظاهر الهی دید، به مقام مشاهده نائل آمده است.

۱- ابن عربی، فتوحات، ج ۱، ص ۱۳۲.

۲- قاسم کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و ماستیراکهارت، (تهران: هرمس، ۱۳۸۲)، ص ۱۱؛ فتوحات، بخش هفتاد و سوم، ص ۱۱.

۳- نحل / ۷۹.

۴- محمدحسین طباطبایی، المیزان، دوره ۲۰ جلدی، (بنیاد فکری علامه طباطبایی، تابستان ۱۳۶۳)، ج ۷، ص ۱۷۰.

ابن عربی رحمته در تعریف دوم، مشاهده را رویت حق در اشیاء بیان می‌کند. عارفی که جهان را عنوان مظهر و آیت الله ببیند و در واقع در رویت، عالم را فانی و مستهلک مشاهده کند، در حقیقت ظهور حق را در اشیاء به تماشا نشسته است. از آنجا که عارف در این منزل به مقام یقین نائل شده است، می‌توان یقین را به عنوان تعریفی برای مشاهده نیز مطرح کرد. به بیان دیگر مشاهده به سه معنا اطلاق می‌شود.

۱- **مشاهده خلق در حق** که همان رویت اشیاء به عنوان دلایل توحید است. عارف در این شهود از احدیت هر موجودی احدیت حق و نه ذات او را نظاره می‌کند.

۲- **مشاهده حق در خلق** که این همان رویت حق در اشیاء است. عارف در این نگاه سریان حق و معیت قیومی او را با اشیاء می‌بیند.

۳- **مشاهده حق بدون خلق** که این همان حقیقت یقینی است که با آن هیچ شک و تردیدی نباشد. عارف اگر شهودی در حضرت تمثیل نداشته باشد، به این مقام دست پیدا کرده است. محی الدین رحمته در تعریف مشاهده از رویت استفاده کرد، اما رویت به طور کلی با مشاهده تفاوتی دارد.^۱ مشاهده شهود خلق در حق یا شهود حق در خلق و به طور کلی «شهود در» است، اما رویت دیدن ذات حق است که خداوند در خطابی به موسی آن را محال ابدی دانست. موسی از حق رویت ذات طلب کرد و گفت: ﴿رب ارنی انظر الیک﴾ خداوند در پاسخ فرمود: ﴿لن ترانی﴾. اگر تقاضای موسی شهود حق بود، هرگز به جبل احاله داده نمی‌شد.

بر این اساس می‌توان گفت اگر رویت حق ممکن باشد، رویت از مشاهده اتم و اکمل است؛ زیرا شهود همراه با تقید است و رویت اطلاق دارد و اطلاق از تقید دارای تمامیت بیشتری است.^۲

ابن عربی رحمته رویت را به چند قسم می‌داند.^۳ نخستین نوع رویت آن است که حق خود را ببیند که در این صورت او هم رایی و هم مرئی است. خداوند دارای بندگانی است که برایشان رویت خویش را در دنیا تعجیل فرموده است. این رویت از طریق بصائر ایمان حاصل می‌شود و

۱- ابن عربی، **فتوحات**، ج ۲، ص ۴۹۵.

۲- همان، ج ۱، ص ۳۲۰.

۳- همان، ج ۴، ص ۳۸.

این نوع دوم رویت است. قسم سوم، آن است که بندگان خاص، او را در آخرت و با اعین خیال نظاره کنند. رویت اگر به انسان منسوب باشد، تنها به مدد او ممکن و میسر خواهد شد.

از نکات جالب اینکه به اعتقاد محی الدین رویت، علم عطا می کند و علم احاطه ای نسبت به معلوم را در پی خواهد داشت. بنابراین رویت موجب سیطره و احاطه خواهد شد.^۱ همچنین ابن عربی رحمته رویت را دو قسم می داند:^۲ امتنانی و طلبی. رویت معلوم گاه به دنبال طلب عبد حاصل می آید که در این صورت رویت «احسان» است، اما در برخی موارد رویت بدون هیچ سابقه سوال و طلبی پدید می آید. چنین رویتی امتنانی خواهد بود. رویت حق امتنانی است.

«بدان که رویت خداوند به صرف طلب حاصل نمی شود همانطور که به نعمت های بهشتی فقط با خواستن و طلب کردن نمی رسی و این مسأله ای است که کسی بر آن آگاه نیست مگر خود خداوند.»^۳

ایشان سپس با اشاره به آراء معتزله، اشاعره و فلاسفه، به دیدگاه اهل الله پرداخته و می گوید آنان رویت حق را ممکن می دانند و مکاشفات و ذوقیات موید این امر است.

۲-۲-۲. دیدگاه ملاصدرا رحمته

بنا بر اصل تطابق انسان و جهان و موازنه بین آنها،^۴ هستی شناسی ملاصدرا رحمته در ترازوی بین انسان شناسی اوست. با این بیان که انسان بالقوه دارای نشئات مختلفی است که با شدت وجودی در نشئات مختلف به فعلیت رسیده^۵ و در هر مرتبه از مراتب فعلیت یافته خویش، با آن مرتبه از هستی متحد و به شناخت نائل می شود.^۶ بنابراین مراتب مکاشفه بر اساس نشئه وجودی انسانها، مختلف می گردد، چنانکه در ادراک هر صورتی، نفس انسان از جهت همان صورت مثالی یا عقلی با عالم برزخ و عقل فعال متحد می گردد؛^۷ اما اتحاد نفس با عوالم و مراتب مختلف، به

۱- همان، ص ۵۵.

۲- همان، ج ۳، ص ۴۶۴.

۳- همان، ص ۴۶۴.

۴- ملاصدرا، شرح الاصول الکافی، (تصحیح رضا استادی)، (تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴)، ج ۷، ص ۲۲۲.

۵- ملاصدرا، ایقاظ النائمین، (تصحیح محمد خوانساری)، (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶)، ص ۹۰.

۶- ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، (۱۳۶۶)، ج ۷، ص ۱۶۰.

۷- علی ارشد ریاحی، تجرد نفس از دیدگاه سه حکیم مسلمان، مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدر المتألهین، (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱)، ج ۵، ص ۱۹.

صورتی که منجر به کشف حقایق همه اشیاء در مراتب مختلف گردد، مستدعی تکامل نفس و به فعلیت رسیدن همه قوای آن است.

هرچه انسان در رفع موانع و ایجاد عوامل ادراک و معرفت صحیح و مطابق با حق موفقتر باشد و به هر میزان که سعه وجودی خود را با رفع حجاب مادیت و با کنار زدن پرده غفلت از علم حضوری به علت خویش وسعت بخشد، دستیابی او به عالم حقایق غیب نیز عمیق تر است. بر همین اساس اطلاع بر غیب گاه دائمی است و گاه به ندرت. گاه در بیداری است و گاه در خواب.^۱ در مرتبه کشف صوری نفس به عالم مثال راه یافته، بر حقایق موجود با صورت‌های مثالی دست می‌یابد، که اغلب به علت امکان دخالت قوای واهمه و شیاطین، همه آنها مطابق با حق نبوده و احتیاج به تعبیر و تأویل است. در مرتبه کشف معنوی، نفس به مراتب والاتر هستی نائل گشته و مظهر معانی پنهانی و حقایق اعیانی می‌گردد؛ هرچند هیچ گاه قادر به شناخت کنه ذات حق نخواهد بود. از نظر ملاصدرا انبیا، از آن جهت که جامع جمیع مراتب و نشئات سه گانه عقلی و نفسی و حسی بوده و در هر سه جهت به اکمال رسیده اند،^۲ کامل‌ترین و صریح‌ترین نوع آگاهی از حقایق اشیا و اخبار از حوادث جزئی مختص به آنان است که وحی نام دارد و سپس به اولیا، که این علم لدنی درباره آنان «الهام» یا «نفث فی الروح» نام دارد. سایر افراد نیز به حسب مراتب وجودی و تعطیلی قوای حسی می‌توانند مراتبی از مکاشفه را داشته باشند. ملاصدرا رحمته در این باره می‌گوید:

اگر نفس قوی شود به نحوی که هیچ شغلی و عملی او را از شغل و عمل دیگری باز ندارد و مشاعر سفلیه، ضعیف و متخیلات قادر بر استخلاص حس مشترک و انصراف از مشاهدات ظاهری و التفات به مشاهدات باطنی گردد، نفس قادر خواهد بود صور مثالی را در عالم بیداری مشاهده کند.^۳

۱- ملاصدرا، **الشواهد الربوبية**، (تصحیح مصطفی محقق داماد)، ص ۴۰۷

۲- همان، ص ۴۰۳-۴۰۲.

۳- ملاصدرا، **الشواهد الربوبية**، (تصحیح مصطفی محقق داماد)، ص ۴۰۵.

۲-۲-۱-۲-۱. کشف صوری و معنوی

بدان که کشف دو گونه است: صوری و معنوی، مقصود من از صوری آن چیزی است که در عالم مثال از راه حواس پنجگانه حاصل می‌گردد و از آن روشن می‌گردد که: نفس را در ذات واصل خود گوش و چشم و بوئیدن و چشیدن و بساویدن است، پس مکاشفه صوری گاه از راه دیدن است، مانند مشاهده مکاشف صور ارواحی را که شکل جسد گرفته اند و همچنین دیدن انوار روحانی را، علامه طباطبایی رحمته در تفسیر المیزان ذیل آیه «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا»^۱ فرموده: معنای تمثیل جبرئیل برای مریم به صورت بشر این است که در حاسه و ادراک مریم با آن صورت محسوس شد، نه اینکه واقعا هم به آن صورت درآمده باشد، بلکه در خارج از ادراک وی صورتی غیر از صورت بشر داشت.^۲ و این همان کشف صوری است.

و علامه جوادی آملی در تفسیر تسنیم در بیان آیه ﴿نُزِيَ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾^۳ می‌فرماید: ابراهیم با دید ملکوتی به آسمان‌ها و زمین می‌نگرد؛ یعنی آنها را مرتبط با مبدأ و معاد ملاحظه می‌کند و در مشاهدات خود افزون بر سیر افقی، سیر عمودی نیز دارد و تنها بدنه و لاشه جهان هستی را نمی‌نگرد.^۴

و مکاشفه صوری گاه دیگر از راه شنیدن است، مانند شنیدن پیغمبر وحیی را که بر او فرود می‌آمد به صورت سخنان موزون، و یا مانند صدای زنجیر و مهممه زنبوران عسل است، چنانکه در حدیث آمده که او آن صدا را می‌شنید و مقصود از آن را درک می‌نمود، و گاه دیگر بگونه بوئیدن است، و آن استنشاق نسیم عطر آگین فتوحات و حقایق عیانی، و آنرا مراتبی است: نخستین آن ظهور معانی است در قوه مفکره، بدون بکار گرفتن مقدمات و ترکیب قیاسات منطقی بلکه ذهن از مطالب به مبادی آن پیوسته و انتقال پیدا می‌نماید، و آن را حدس می‌نامند، سپس ظهور معانی در قوه عاقله است که قوه مفکره را در کار می‌گیرد، و این را نور قدسی نامند، و حدس از تابشهای انوار آن است و این پایین‌ترین مراتب کشف است. سپس (ظهور معانی) در مقام روح است، و آنرا شهود روحی نامند، و آن به منزله خورشیدی است که آسمان‌های مراتب روح و

۱- مریم/ ۱۷.

۲- محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱۳، ص ۵۱.

۳- انعام/ ۷۵.

۴- عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۲، ص ۲۲۹.

زمین‌های مراتب جسد را تابناک و روشن می‌نمایند، و او(روح) بذات خود معانی حقیقی را بدون واسطه باندازه استعداد و آمادگی خود، یعنی قوه پذیرش اصلی خویش از خداوند علیم حکیم گرفته و بر مراتب زیرین خود از قلب و قوای عالی و دانی آن می‌ریزد.^۱

۲-۲-۱-۱. انواع کشف معنوی

کشف معنوی مشکک و ذو درجات است و پایین‌ترین مرتبه آن حدس، سپس ذکا و پس از آن قوه قدسی است. صاحبان قوه قدسی با الهام و در درجه بالاتر از آنها، انبیا با وحی به دریافت حقایق نائل می‌شوند. پس در علوم حدسی، نقطه آغاز قوت در ضعف است و حدس نوعی تعلم از پیش خود^۲ و القا و هجوم یکباره علوم است و برای کسی میسر است که در درک اشارات و کنایات جانب‌اعلی قوی است.^۳ صدرا رحمته در تشبیهی زیبا، نفس انسان را در وقت نادانی و جهل، به قرار گرفتن در تاریکی شدید تشبیه می‌کند که راهنمای او در این تاریکی یا استعداد و نیروی ذاتی اوست یا بعضاً روزنه و شکافی است که نور از خلال آن، محل گامهای او را روشن می‌کند و این محل همان محل گام زدن فکر است در دو طرف مجهول، تا نسبت مجهول، معلوم شود.

این روزنه نور حدس و فراست است که به ناگاه فرود می‌آید^۴ و مردم در قوه حدس در درجات تشکیکی بسیار متفاوتی قرار دارند؛ به طوری که برخی در کمال و قوت حدس و شدت اشراق، در زمانی کوتاه و بدون تعلم، به نیروی حدس به آخر معقولات می‌رسند و اموری را درک می‌کنند که دیگر مردم از درک آن قاصرند، مگر در مدتی طولانی و با ریاضت و رنج فکری، و این ویژگی هم در ولی است و هم در نبی.^۵

برای قوه حدس یک حد نهایت و یک مرتبه قوی است که آن را ذکا نامند. ذکا به سرعت در کارها گذشتن و سرعت قطع به حق است و برای آن قوه نیز کمال مطلوب و حد نهایی است که از آن به قوه قدسی تعبیر می‌شود.^۶ و آن به گونه‌ای است که با کوچکترین توجه و التفاتی،

۱- ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*. (تصحیح: نجفقلی حبیبی)، ص ۲۲۸.

۲- همو، *الاسفار الاربعه*، (۱۹۸۱)، ج ۴، ص ۳۸۵.

۳- همو، *الواردات القلبية في معرفة الربوبية*، ص ۱۸۲.

۴- همو، *مفاتیح الغیب*، (تصحیح: نجفقلی حبیبی)، ص ۲۲۹.

۵- همو، *الشواهد الربوبية*، (تصحیح مصطفی محقق داماد)، ص ۳۹۹.

۶- همو، *مفاتیح الغیب*، (تصحیح: نجفقلی حبیبی)، ص ۲۲۹.

علم حاصل می‌شود و نفس تبدیل می‌شود به نفسی عالی و قوی که به شدت از نور ملکوت روشنی می‌گیرد و افاضات منبع خیر و رحمت را به سرعت می‌پذیرد و حقایق را در سریع‌ترین زمان درک می‌کند و بی‌طلب و شوق به حقایق اشیا احاطه پیدا می‌کند؛ به طوری که به غایت مطلوب‌های انسانی احاطه می‌یابد و به نهایت درجات بشری می‌رسد و این قوه قدسی است.^۱

۲-۲-۲-۲. اقسام کشف و شهود بر اساس اسفار اربعه

در سلوک عرفانی چهار سفر وجود دارد که به اسفار اربعه معروف است. به دیگر سخن سفر سالکان به سوی حق تعالی دارای چهار مرتبه است، که از آنها به اسفار اربعه تعریف می‌شود. از این رو در سلوک سخن از سفر است. اما سفر بر دو قسم است:

۱. سفر صوری: که حرکت از موطن یا موقف است و روی آوردن به سوی مقصد با طی مراحل و قطع منازل.^۲

۲. سفر معنوی: که «توجه القلب الی الحق» است.^۳

اولی سفر فیزیکی است که تن از وطن یا از منزل به مقصد، منتقل می‌شود، ولی دومی سفری معنوی است.

صدرالدین محمد شیرازی رحمته که کتاب گران سنگ فلسفی خود را بر طبق اسفار اربعه عارفان بنیاد نهاده و آن را «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» نامیده است، می‌گوید: بدان که سالکان از اولیا و عرفا را چهار سفر است: ۱. سفر از خلق به سوی حق؛ ۲. سفر به حق در حق؛ ۳. سفر از حق به سوی خلق با حق که در مقابل سفر اول است؛ ۴. سفر با حق در خلق که از جهتی مقابل سفر دوم است.^۴

سفر اول از اسفار اربعه، «من الخلق الی الحق» است و در این سفر حجاب‌هایی که «جنبه یلی الخلقی» دارند، از پیش سالک برداشته می‌شوند و سالک جمال حق را به ظهور فعلی آن، که در حقیقت ظهور ذات در مراتب اکوان است، رویت می‌کند و این، همان جنبه یلی الحقی است. به

۱- ملاصدرا، الاسفار اربعه، (۱۹۸۱)، ج ۴، ص ۳۸۶.

۲- همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، (تصحیح مقصود محمدی)، (تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۷۵)، ج ۱، ص ۱۳.

۳- عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیة، (تهران، مولی، ۱۳۸۷)، ص ۸۳.

۴- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، (۱۳۶۸)، ج ۱، ص ۱۳.

سخن دیگر وجه حق در نزد او منکشف می‌شود و در این کشف، تمام خلق را به صورت ظهور حق و آیات او شهود می‌کند.

سفر دوم «سفر من الحق المقید الی الحق المطلق» است. رهاورد این سفر برای سالک آن است که «هویات وجودی» در نزد او مضمحل و تعینات خلقی به کلی مستهلک می‌گردد و قیامت کبرای او با ظهور وحدت تامه برپا می‌شود. شهودی که در این مرحله حاصل می‌شود، تجلی حق با مقام وحدانیتش برای سالک است. در این هنگام سالک اشیا را اصلاً نمی‌بیند و از ذات و صفات و افعال خود فانی می‌شود.

هر سالکی توان ادامه راه و پیمودن دو سفر بعدی را ندارد. سالکی می‌تواند سفر سوم را آغاز کند و پای در سفر دشوار سوم بگذارد، که مشمول عنایت الهی قرار بگیرد. برخی از این عنایت به «عنایت ازلی» تعبیر کرده‌اند و برخی به «عنایت الهی»^۱.

اگر عنایت الهی شامل سالک شود، خداوند او را از مقام فنا به مقام بقا و از مقام محو به مقام صحو باز می‌گرداند و سیر و سلوک ادمه پیدا می‌کند. در این سفر، سالک از حضرت احدیت جمعی، به حضرت اعیان ثابت سفر می‌کند و آنچه در این سفر مورد شهود سالک واقع می‌شود، حقایق اشیا و کمالات آنها و کیفیت حرکت تدریجی آنها تا مقام اول و وصول به وطن اصلی است.

سپس سفر چهارم آغاز می‌شود. سفر چهارم، سفر از حضرت اعیان ثابت به سوی خلق، یعنی اعیان خارجی، بالحق یعنی با وجود حقانی است. در این حال سالک جمال حق را در همه هستی شهود می‌کند و به مقامات آنها در نشئه علمیه، آگاه و عارف می‌گردد و به طریقه سلوک آنها به سوی حضرت اعیان و مافوق آن و کیفیت وصول آنها به موطن اصلی، علم و آگاهی پیدا می‌کند و از خدای متعال و صفات و اسمای او و معارف حق به قدر استعداد مستعدان خبر می‌دهد و آگاه می‌سازد.^۲

۱- موید الدین جندی، شرح فصوص الحکم، (تهران: مولی، ۱۳۶۲)، ص ۱۵۱.

۲- حسین روحانی نژاد، حقیقت و مراحل سلوک، فصل نامه پژوهشی پژوهش نامه اخلاق، (س ۲، زمستان ۸۸، شماره ۶)، صص ۱۲۱-۱۵۰.

۲-۲-۲-۳. اقسام کشف و شهود بر اساس مراتب وجود

مسئله تجرد علم از جمله مسائل فلسفی است که در کانون توجه نظام‌های فکری قرار دارد. از میان حکمای اسلامی، شیخ اشراق رحمته، ابن سینا رحمته و ملاصدرا رحمته، هر کدام به طور ویژه این موضوع را در آثار خود بررسی کرده‌اند. نزد حکمت متعالیه، علم چیزی جز «وجود»^۱ یا «حضور»^۲ نیست، اما نه وجود مادی؛ ملاصدرا رحمته در جلد سوم اسفار پس از نفی ادراک از اجسام مادی دیدگاه برگزیده خود را اینگونه بیان می‌کند: «عقیده مورد قبول این است که علم عبارت است از وجود مجرد از ماده وضعیه»^۳ و در موضعی دیگر با تأکید بیشتری می‌گوید: «همان طور که بارها گفته ایم علم در نزد ما همان وجود غیر مادی است»^۴ بنابراین همانطور که وجود دارای مراتب و به نحو تشکیک است، علم و ادراک نیز متناسب با هر نشئه ای در درجه ای از شدت و ضعف قرار دارد.

انسان دارای سه جزء حس، خیال و عقل است و به حسب کمال در هر یک از این اجزای سه گانه، در عالمی از عوالم سه گانه حس، مثال و عقل قرار می‌گیرد. ویژگی‌های اهر یک از این اجزا و عوالم انسانی به اختصار از این قرار است:

نشئه حس و عالم دنیا: این نشئه عالم صور حسی و اجسام محسوس و سرای قوه و استعداد است و مظهر آن حواس پنجگانه انسان است و از آنجا که به انسان نزدیک تر است، به آن، عالم دنیا می‌گویند و بر آن دو نشئه دیگر مقدم است. انسان در این عالم دارای وجود طبیعی است و انسان طبیعی و بشری و انسان اول است که حیات او محدود به حیات نباتی و حیوانی است و تا در این عالم است در زمره بهایم و انعام قرار دارد.

نشئه خیال و عالم مثال: مظهر آن حواس باطنی انسان و عالم صور متخیل و موهوم است و همان عالم نفس مدبر بدن و قوای آن است. به او انسان برزخی می‌گویند با قوا و اعضای نفسانی و انسان دوم است با وجود نفسانی اخروی.

۱- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، (تصحیح مقصود محمدی)، ج ۳، ص ۳۰۵.

۲- همو، *المبدأ و المعاد*، (تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری)، ج ۱، ص ۱۳۵.

۳- همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، (تصحیح مقصود محمدی)، ج ۳، ص ۳۱۹.

۴- همان، ص ۴۱۶.

نشئه عقل و عالم آخرت: مظهر آن قوه عاقله و عقل بالفعل انسانی است که خیر محض و نور صرف است. انسان عقلی یا انسان سوم نام دارد و جزئی از انسان است که به زبان حکمت، عقل و در بیان شریعت روح نامیده شده است. این عالم که عالم صور اخروی و نشئه غیبی است در قلیلی از مردم تحقق یافته، عبارت است از ادراک حقایق اخروی و ابدی و رسیدن به سعادت نهایی که حقیقت انسانیت است و موسوم است به حیات قدسی، عالم روح و عالم آخرت.

انسان‌ها در هر یک از این عوالم سه گانه در درجات نامحدودی از شدت و ضعف قرار دارند.^۱ پس انسان فراهم آمده ای است از سه جزء از عوالم سه گانه که مبادی ادراکات سه گانه او را تشکیل می‌دهند و با هر یک از این قوا در یکی از این عوالم سه گانه (دنیا، آخرت و مافوق آنها یعنی عالم وحدت) تصرف می‌کند و چون هر ادراکی گونه ای از وجود است، پس کمال در هر یک از این قوا، موجب تصرف در عالمی از آن عوالم است. بنابراین می‌توان گفت با توجه به این که ملاصدرا برای امر غیر مادی، ادراک و معرفتی قائل نیست، عالم حس را از این تقسیم بندی خارج کرده و برای ادراک دو نوع قائل است و آن ادراک و معرفت خیالی و عقلی است.

۲-۲-۲-۴. شهود کلی و جزئی یا مطلق و مقید

از دیگر تقسیماتی که برای علم حضوری یا مکاشفه ارائه شده، تقسیم آن به «مطلق و مقید»^۲ یا «کلی و جزئی»^۳ است. شهود یا علم حضوری بر اساس نوع شهود، به این دو قسم تقسیم می‌گردد. منظور از شهود مقید یا جزئی، شهودی است که مشهود در آن امر جزئی است، بر خلاف شهود مطلق یا کلی، که مشهود در آن امر کلی است. اما این تعریف بسیار مبهم است. آشکار است که مطلق یا مقید، جزئی یا کلی بودن مشهود به لحاظ مفهوم آن نیست؛ پس چه معنایی از آن اراده شده است؟ این اصطلاح، اصطلاحی عرفانی و ناظر به عوالم هستی است و حکمت متعالیه آن را از عرفان نظری به عاریت گرفته است.^۴ از این رو، مراد از کلی و جزئی، کلی و جزئی به لحاظ عوالم وجودی است. کلی بودن شهود هنگامی است که مشهود سعه وجودی

۱- ملاصدرا، **المبدأ و المعاد**، (تصحیح محمد ذبیحی و علی شاه نظری)، ج ۱، ص ۵۷۶؛ ملاصدرا، **مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین**، (تصحیح و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی)، (تهران: حکمت، ۱۳۸۵)، ص ۱۲۰.

۲- ملاصدرا، **الرسائل**، (قم: مصطفوی، [بی تا])، ص ۷۳.

۳- عبدالله جوادی آملی، **شناخت شناسی در قرآن**، صص ۳۷۵-۳۸۰.

۴- ملاصدرا، **الاسفار الاربعة**، (قم: مصطفوی، [بی تا])، ج ۱، ص ۱۱۵.

داشته باشد. اگر کسی چنین حقیقتی را مشاهده کند، بر تمام عوالم مادون آن نیز تسلط یافته، محیط می‌شود. در مقابل، «شهود جزئی» شهودی است که به همان وعاء یا مرتبه اختصاص دارد و فراتر از آن نمی‌رود. از این رو، کسی که در خواب یا بیداری شهودی دارد، در آن حال نمی‌تواند بفهمد که آیا این پدیده ساخته نفس اوست یا در خیال منفصل تحقق دارد. چنین شهودی، شهود جزئی است که به مرتبه خاصی اختصاص دارد. حاصل آنکه، منظور از وجود کلی یا مطلق، وجود سعی است که همه کمالات مراتب مادون را دارد و منظور از وجود مقید یا جزئی، وجود ویژه و اختصاصی هر ممکن است.

۲-۲-۲-۵. علم حضوری به وجه و علم به کنه

علم حضوری همچون علم حصولی، از منظری به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. علم به کنه که عبارت است از: علم به تمام حقیقت یک شیء یا تمام ذات آن؛
 ۲. علم به وجه که عبارت است از: علم به وجهی از وجوه یک شیء یا یک ویژگی از ویژگی‌های آن. این تقسیم به علم حصولی اختصاص ندارد و علم حضوری را نیز در بر می‌گیرد.
- از این رو، علم حضوری به کنه حضور تمام حقیقت و هویت خارجی مدرک نزد مدرک است. همانند علم علت هستی بخش به معلول‌های خود و علم ذات به ذات خود. اما «علم حضوری به وجه»، حضور هویت خارجی اثر مدرک یا وجهی از وجوه آن نزد مدرک است. همانند حضور علت هستی بخش برای معلول خود. به دلیل آنکه معلول برای علت هستی بخش خود احاطه وجودی ندارد، معلول به اندازه فیض دریافتی، به آن معرفت دارد و نه به طور کامل، بلکه به قدر سعه وجودی آن علت.

علم حضوری به کنه یک شیء، همچون علم حصولی به کنه آن، در صورتی محقق می‌شود که مدرک به تمام حقیقت معلوم احاطه داشته باشد. در صورتی که چنین احاطه ای تحقق نیابد، علم به کنه محقق نمی‌شود. از این روست که نمی‌توان با علم حضوری یا حصولی، به کنه ذات و تمام حقیقت واجب الوجود دست یافت. چگونه موجود ناقص و متناهی می‌تواند بر کامل و نامتناهی احاطه وجودی داشته باشد؟^۱ بدین روی معرفت فطری انسان و هر ممکن دیگری به مبدأ

۱- ملا عبدالله زنوزی، **لمعات الهیه**، (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی)، (تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱)، ص ۸۸

خود، معرفت حضوری به وجه است. معرفت به کنه صرفاً در علم ذات به ذات و علم هستی بخش به معلول‌های خود تحقق می‌یابد.

یکی از نتایج معرفت شناختی این تقسیم در مورد علم حضوری این است: به رغم اینکه در علم حضوری واقعیت معلوم برای عالم منکشف می‌شود، این امر مستلزم آن نیست که تمام هویت معلوم برای عالم آشکار شود. «حضور» نوعی وجود است. به دلیل آنکه وجود مراتب دارد، حضور نیز دارای مراتب است. علت هستی بخش آنچه‌ان که برای خود حاضر است، برای معلول خود حاضر نیست. معلول به قدر هستی خود، می‌تواند او را بیابد، اما نمی‌تواند متحمل سعه وجودی او باشد. به اندازه ای که بر آن معلول اشراق دارد، به همان میزان برای او منکشف است. البته مانع عدم انکشاف تمام واقعیت علت در خود معلول نهفته است. محدودیت ادراک معلول مانع انکشاف تمام واقعیت علت برای معلول است و این محدودیت به سبب ضعف و نقصانی است که هر معلولی نسبت به علت هستی بخش خود دارد و در نتیجه معلول نمی‌تواند محیط بر علت خود باشد. از باب تشبیه می‌توان گفت: به رغم آنکه خورشید با تمام توان و به میزان سعه خود می‌تابد، اما کسی که در اتاقی در بسته زندانی است و از نور خورشید به میزان روزنه‌های پنجره بهره مند است، آن مقدار از پرتوی خورشید را مشاهده می‌کند که از پشت پنجره اتاق بر او می‌تابد. خورشید پرتوی خود را با تمام وجود عرضه می‌کند، اما حجاب‌های شخص محبوس در اتاق مانع از آن است که همه پرتوی خورشید را ببیند. او فقط به اندازه روزنه ای که به بیرون راه دارد، پرتوی خورشید را حس می‌کند.^۱

حاصل آنکه ناتوانی مزبور به ذات معلول مستند است، نه علت. معلول به دلیل ناتوانی در احاطه یافتن بر علت، از شناخت کنه وی ناتوان است. چنانکه نقص وجودی معلول و محدودیتش، مانع دریافت فیض و نور وجودی علت است. نقص و محدودیت معلول موجب دوری و احتجاب از او می‌گردد، در حالی که او به هر کس از دیگران نزدیک تر است.

ملاصدرا رحمته الله علیه در این باره چنین فرموده است:

۱- امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، (قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵)، ج ۳، ص ۳۵.

«لا يمكن للمعلومات مشاهده ذاته [ای ذات واجب الوجود] الا من وراء حجاب او حجب، حتى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده و مشاهده نفس ذاته و بحسب وعائه الوجودی، لا بحسب الشهود... ممکن نیست معلول بتواند ذات واجب الوجود را مشاهده نماید مگر از ورای حجاب، معلول اول هم این چنین است و ذاتش را مشاهده نمی کند مگر به واسطه عین وجودش و مشاهده نفس ذاتش بر حسب ظرف وجودش است نه بر حسب شهود»^۱

۲-۲-۲-۶. کشف بسیط و مرکب

علم حضوری نیز همچون علم حصولی به علم بسیط و مرکب تقسیم شده است. منظور از علم بسیط این است که به شیئی علم داشته باشیم، بدون آنکه بدانیم بدان معرفت داریم، همچون طفلی که دهشت ترس را می یابد، بدون آنکه به آن علم، علم، اعم از حضوری یا حصولی داشته باشد. در مقابل آن «مرکب» یا «علم به علم» بدین معنا است که به ادراک و علم خود عالم باشیم. ملاصدرا آثاری را بر این تقسیم مبتنی می داند. از جمله آنکه مناط تکلیف علم مرکب است؛ این گونه علم برای همگان حاصل نیست. حکم ایمان و کفر بر چنین علمی مبتنی است، نه بر علم بسیط.. علم بسیط مناط تکلیف ایمان و کفر نیست و برای همگان حاصل است.^۲

۲-۲-۲-۷. شهود مفصل و مجمل

شهود حق تعالی بر دو گونه تقسیم گردیده است: یکی شهود مفصل در مجمل و دیگری مجمل در مفصل. اما شهود مفصل در مجمل، دیدن کثرت در احدیت بوده و شهود مجمل در مفصل، دیدن احدیت در کثرت اسماء و صفات و افعال و آثار است.

توضیح اینکه منتهی مراتب توحید، موطن عدم تعیین حق به کثرت اسماء و صفات و اعیان علمی و عقول و نفوس و ماهیات عالم امکان است، که سالک راه حقیقت در مرتبه ذات یا احدیت صرفه، همه این مراتب و مقامات را سیر کرده و به تعبیر دیگر مجمل را در مفصل می بیند و در وحدت کثرت را می نگرد. عکس این مرتبه را شهود مجمل در مفصل گویند. یعنی سالک الی الله، در مراتب ماهیات و عوالم امکانی و اشاح برزخی و عقول و نفوس کلیه و صور نوعیه و طبیعی و

۱- ملاصدرا، الاسفار الاربعه، (قم: مصطفوی، بی تا)، ج ۱، ص ۱۱۵.

۲- همان، ص ۱۱۸.

اریاب طلسمات و مثل و فرشتگان کروی و تا نقطه صدور واحد از واحد؛ یعنی عقل اول و نفس رحمانی یا وجود عام و منبسط و خلاصه در کل ماسوی الله، فقط ذات حق را نگریسته و در طول و عرض عالم تفصیل، جز یک حقیقت که همان ذات حق تعالی است، نمی بیند.^۱

۲-۲-۲-۸. مراتب شهود

اولین مرحله شهود در خیال مقید است که سالم هنوز در محدوده خیال خود است. مرحله بعدی برای نفس، عالم مثال مطلق است که از اصول حقایق موجود در عالم عناصر و سپس حقایق موجود در آسمانها آگاه می شود، گام بعدی ورود به لوح محفوظ است. سپس الک با عقل اول متحد شده، از حقایق موجود در آن به نحو شهودی آگاه می شود. در ادامه این سیر، به حضرت علم الهی وارد می شود و بر اعیان ثابته آگاهی می یابد. سپس بالاترین مرحله، شهود ذات یا سرالقدر یا فنا است که همه حجاب ها را درنوردیده و سالک در اسماء حق سیر می کند و به حاق حقیقت جمیع موجودات دست می یابد و این در واقع شهود عین خود سالک یا انتهای معراج اوست.^۲

تقسیم های دیگری برای شهود و مشاهده بیان شده که به اختصار به آن ها اشاره می کنیم:

۲-۲-۳. اقسام کشف و شهود از دیدگاه دیگر اندیشمندان

۲-۲-۳-۱. اقسام کشف و شهود بر حسب نحوه آگاهی و شدت و ضعف آن

کشف و شهود به سه صورت ممکن است تحقق یابد:

۲-۲-۳-۱-۱. مجرد

که آنچه به چشم قلب دیده، بعینه در عالم شهادت واقع شود. قوه متخیله در آن تصرف ننموده باشد، چنان که در رویای صادق و مکاشفه مجرد، کذب صورت نبندد.

۱- ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی منهاج السلوکیه، (شرح، ترجمه و تعلیق یحیی کبیر)، ص ۳۱.

۲- علی شیروانی، مبانی نظری و تجربه دینی، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱)، ص ۱۵۷.

۲-۲-۳-۱-۲. مخیل

که آنچه روح در واقعه یا در خواب دیده، نفس با قوه متخیله بر آن صورتی مناسب بپوشاند و در آن کسوت مشاهده کند. چنین مکاشفه‌ای، کشف تخیل یا خواب موول یا معبر است و فهم آن نیازمند شخص معبر.

۲-۲-۳-۱-۳. خیال مجرد

که خواب یا واقعه، صرفاً خواطر نفسانی و خیالات شخص باشد که بر دل غلبه کند و روح از مطالعه عالم غیب باز ماند؛ این کیفیت را در خواب، اضغاث احلام و در غیر آن واقعه کاذبه خوانند.^۱

۲-۲-۳-۲-۲. اقسام کشف و شهود بر حسب درجه وجودی فرد مکاشفه‌گر

عرفا درجات انسانی را در قالب هفت مرحله به لطایف سبع تقسیم کرده و متناسب با هر یک از درجات کمالی نفس مکاشفاتی توضیح داده اند از جمله:

مکاشفات مادیه (طبیعیه)، قلبیه، روحیه، سریه، ذاتیه که به ترتیب متضمن اطلاع بر امور مخفی عوالم طبع، مثال (ملکوت)، روح و عقل (جبروت)، اسماء و صفات (لاهوت) و مقام توحید مطلق است. همچنین شهود عرفانی بر حسب ترقی سالک و نحوه دید (کثرت نگر، وحدت نگر یا جامع نگر یعنی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) به شهود اهل فرق، اهل جمع، اهل جمع الجمع (فرق ثانی) تقسیم می‌گردد که در اینجا همین تقسیم بندی را توضیح خواهیم داد.

مقام جمع عبارت است از توجه به حق بدون نظر به مخلوقات، مقام فرق یعنی ملاحظه مخلوقات در حق. به تعبیر دیگر مقام جمع آگاهی به وجود عالم و انسان به عنوان تجلی ذات حق است که متضمن اتحاد ظاهر و مظهر می‌باشد و مقام فرق آگاهی از وجود حق به عنوان خداست که متضمن تنافی ظاهر و مظهر است. اما مقام جمع الجمع شناخت خود و عالم در آینه حق (بالذات) و شناخت حق در آینه خود و عالم (بالعرض) است، در این مقام نه خلق حجاب حق است و نه حق حجاب خلق.^۲

۱- محمد مجدالدین بغدادی، تحفة البروة، (ترجمه ساعدی خراسانی)، (تهران: مروی، ۱۳۶۸)، ص ۱۷۳.

۲- عبدالرزاق کاشانی، لطائف الاعلام، (تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹)، ص ۲۲۳.

توضیح آنکه، فرق در وهله اول به میل بشر به تفکیک مطلق (حق) از دنیای ظواهر باز می‌گردد. به این ترتیب واقعیت به دو قسمت کاملاً متمایز تقسیم می‌شود (مطلق و ثابت، نسبی و متغیر) این دید مبتنی بر دوگانگی، «فرق» نامیده می‌شود. جهان هستی از دیدگاه کسی که به مرتبه «فنا» رسیده کاملاً متفاوت است و ممیزات ذاتی جدا کننده اشیاء از یکدیگر مشاهده نمی‌شود و اساساً هیچ آگاهی به جا نمی‌ماند. وقتی که مدرک ناپدید شد تمام تعینات و تقیدات ظاهری اشیاء در جهان خارج از صحنه ناپدید می‌شود و فقط واقعیت مطلق به جا می‌ماند، این مقام را «مقام جمع» نامیده اند.^۱

عالی‌ترین مقام، مقام بقاست که طی آن ذهنی که در مقام قبل به طور کامل از کار باز ایستاده بود، عمل شناسایی خود را دوباره از سر می‌گیرد و چیزهایی که به مقام وحدت، جمع شده بود، دوباره به صورت موجودات متعین متکثر از یکدیگر جدا می‌شود. به همین جهت به آن مقام «فرق بعد از جمع» و «فرق ثانی» نیز گویند. اما اختلاف اساسی بین فرق اول و فرق ثانی آن است که در فرق اول اشیاء به طور متمایز از یکدیگر منفک هستند و هر چیز مستقل دیده می‌شود، اما در مقام فرق ثانی، کثرت محض نیست؛ زیرا در این مقام تمام ممیزات خاص اشیاء چیزی جز تعینات وحدت مطلق نیستند و وحدت و صرافت خویش تمام اختلاف وجودی را محو می‌کند. در اینجا کثرت عبارت از وحدت است منتهی وحدتی که شئون ذاتی دارد، این مقام «جمع الجمع» نام دارد.^۲

تفاوت این مرحله با مرحله فنا (جمع) نیز در آن است که وحدت در مقام فنا، بسیط بدون شئون است، در حالی که وحدت در مقام جمع الجمع دارای شئونات و تعینات ذاتی است. به گفته ابن عربی رحمته علیه تعبیراتی که از واصلان به مقام جمع الجمع صادر گشته، معتبرترین تعبیرات است، زیرا صاحب این مقام «ذوالعینین» (صاحب هر دو چشم و هر دو گونه لحاظ) است و به بطون مختلف و ظواهر عالم (هر دو) راه یافته است.^۳

۱- سعید رحیمیان، **مبانی عرفان نظری**، (تهران: سازمان ماله و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۸۸)، ص ۵۹.

۲- عبدالرزاق لاهیجی، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، (تصحیح کیوان سمیعی)، (تهران: کتابخانه سنایی، [بی تا])، ص ۲۷.

۳- قیصری، **شرح فصوص الحکم**، (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، ص ۱۰۸.

۲-۲-۳-۳. اقسام کشف و شهود بر حسب آثار و احوال ملازم با تجربه

اینکه حال یا مکاشفه عرفانی به لحاظ زمانی پایدار باشد یا ناپایدار، آگاهانه باشد یا ناخودآگاه، در خواب باشد یا در بیداری، حیرت زا باشد یا حیرت زدا، با سکوت توأم باشد یا با تکلم و پرگویی، قوت بخش باشد یا قوت ستان، با انس و رجاء و بسط توأم باشد یا با هیبت و خوف و قبض انواعی است که در نزد اهل معرفت هر یک را نامی و احکامی است.

تجلیات الهی بر قلب سالک در قالب انوار گوناگون جلوه گر می‌شود و در رساله‌های مختلف عارفان، انواع این انوار و تفسیر آن درج شده است.^۱ در اینجا برای نمونه به پانزده نور که شیخ اشراق معتقد است معرفت شناسی اشراقی به پیدایش آنها در سالکان طریقت منجر می‌شود به نقل از حکمة الاشراق^۲ اشاره می‌کنیم؛ سهروردی انواری را که از عالم اعلیٰ سانح گشته و به منزله اکسیر علم و قدرت و مایه تسلط بر طبیعت اند در قالب این انواع بر می‌شمرد:

۱. نوری که بر اهل بدایات (مبتدیان) می‌تابد که مطبوع است اما ناپایدار.
۲. نوری که از نور نخست برتر است و بیشتر شبیه برق (آسمانی) است اما سهمناک.
۳. نوری که لذیذ و آرامش بخش باشد و بر دل‌های اهل معرفت وارد شود بدان سان که آبی گرم بر سر او ریزند، احساسی خوشایند پدید آورد.
۴. نوری شدید و مسلط که زمانی دراز ثابت و استوار باشد و تخدیری در دماغ ایجاد کند.
۵. نوری که به غایت لذیذ باشد و مانند برق نباشد و به نیروی محبت در جنبش آید.
۶. نوری سوزان که به نیروی عزت به جنبش آید و گاه مبتدیان را می‌ترساند.
۷. نور درخشان و رباینده ای که از لحاظ مشاهده از خورشید روشن تر است و لذتی فراگیر دارد.

۸. نوری درخشان و خوشایند که زمانی طولانی بیاید و چنین تخیل شود که به موی سر وابسته است.

۹. نوری روی آورنده (سانح) که هم رنج آور و هم لذت بخش است.

۱۰. نوری که چنان نماید که گویی در دماغ مستقر شده است.

۱- ابن عربی، رساله عنوان الانوار و الخلوۃ المطلقة.

۲- ابن عربی، مجموعه مصنفات؛ ج ۲، ص ۲۵۳.

۱۱. نوری که از نفس بر تمام ابعاد روح انسانی برتابد و چنان است که گویی کالبد را زره خود سازد.

۱۲. نوری که با صولت و شدت همراه باشد و چنان می‌نماید که چیزی بر آدمی منهدم شده.

۱۳. نوری که نفس را ربوده و او را آویزان نموده و از آن، تجرد نفس از جهات گوناگون مشاهده می‌شود.

۱۴. نوری که می‌پندارد سنگینی خاصی با آن است که از حد و تحمل آدمی بیرون است.

۱۵. نوری که بدن و نفس را به حرکت و لرزه در می‌آورد چنان که گویی در معرض قطعه قطعه شدن است.

۲-۲-۳-۴. اقسام کشف و شهود بر حسب منشأ تجربه

در این گونه تقسیم بندیها منشأ و خاستگاه ظهور تجارب عرفانی و موطن پیدایش خواطر و الهامات یا مشاهدات و تجلیات مدّ نظر است.

۲-۲-۳-۱. اقسام خواطر و الهامات

خاطر را خطابهایی می‌دانند که بر قلب وارد می‌شود، از هر منشأی که باشد و بر حسب منشأ آن نام‌هایی می‌یابد.

- خاطر حق (حقانی): هنگامی که منشأ خطاب حضرت ربوبیت باشد.

- خاطر ملکی یا الهام: هنگامی که منشأ خطاب فرشته ای از فرشتگان باشد.

- خاطر نفسی یا هاجس: هنگامی که منشأ خطاب نفس فرد باشد.

- خاطر شیطانی یا وسواس: هنگامی که منشأ خطاب شیطان باشد.^۱

هر چند عرفا بر نفی خواطر به طور مطلق برای آمادگی قلب جهت رویت الوهی تأکید دارند، در شناخت اقسام و ملاک‌های خواطر به جهت مانع بودن دو قسم اخیر مباحثی مفصل دارند.

۱- عبدالرزاق کاشانی، لطائف الاعلام، ص ۲۵۷؛ محمد مجدالدین بغدادی، تحفه البرره، ص ۱۸۶

۲-۲-۳-۴. اقسام تجلیات

تجلی را «ما يظهر للقلوب من انوار العیوب»^۱ (انوار غیبی که برای قلب ظاهر می‌شود) دانسته‌اند. کاربرد این تجلی در عرفان عملی در شناخت شناسی و در عرفان نظری در وجود شناسی است. این تجلی در مقابل استتار است. عنصر اصلی در تجلی «نور» است، اما در مکاشفه رفع حجاب. به هر حال این انوار را بر حسب منشأ به سه قسم تقسیم کرده‌اند.^۲

- تجلی ذات: که موطن آن ذات است و باعث فنای ذات سالک و مشاهده حصر موجودات در وجود حضرت حق می‌گردد. رویت این تجلیات را «مشاهده» گویند.

- تجلی صفات: که موطن آن اسماء حسنی و کمالات ذات است و باعث فنای صفاتی سالک و مشاهده حصر صفات کمال در حق تعالی است و رویت آن را «مکاشفه» می‌نامند.

- تجلی افعال: خاستگاه آن فعل حق و فیض مقدس اوست که باعث فنای افعال و نیل به توحید افعالی و مشاهده حصر افعال در فعل واحد حق می‌گردد و رویت آن را به وسیله عارف «محاضره» نامند.^۳

۲-۲-۳-۵. مشاهده معرفت، مشاهده معاینه و مشاهده جمع

در برخی از کلمات پیر هرات دیده می‌شود که وی حالت مشاهده را دارای سه رتبه تلقی می‌کند:^۴

درجه اول، مشاهده معرفت است که همراه به برق نور وجود و لوائح وجد معروف حاصل می‌شود. درجه دوم، مشاهده معاینه است که قرین تجلیات ثابت و دائمی می‌باشد. لوائح آغاز مبادی تجلیند، شواهدند؛ زیرا شاهد صدق طریقند. اگر نسیمی از جانب دوست بر اهل طریق رخساره قلب عارف را نوازش ندهد، حالات او مشتبه خواهد بود. سومین رتبه، مشاهده جمع است که در حالت فناء کامل و با شهود حق با حق رخ می‌دهد.

۱- ابن عربی، الفتوحات المکیه، (تصحیح عثمان یحیی)، چاپ دوم (مصر، ۱۴۰۵ ق)، ج ۱۳، ص ۲۰۵.

۲- قطب جیلی، عبدالکریم، الانسان الكامل، (قاہرہ: مطبعہ مصطفی البابی، ۱۴۰۲ق)، ص ۶۳؛ لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، ص ۱۵۱.

۳- سعید رحیمیان، مبانی عرفان نظری، (۱۳۸۸)، ص ۶۳.

۴- خواجه عبدالله انصاری، منازل السائرین، (تهران، کتابخانه علمیه حامدی، ۱۲۹۵)، ص ۲۲۴-۲۲۴.

۲-۲-۳-۶. مشاهده ذوالعقل، ذوالعین، ذوالعقل و العین

محقق همیشه مشاهده دو مرآت یعنی مرآت اعیان و مرآت حق می‌کند و نیز صوری که در هر دو مرآت است بی انفکاک و امتیاز مشاهده می‌کند و این مراتب سه تاست:

۱- ذوالعقل، کسی است که خلق را ظاهر و حق را باطن می‌بیند پس حق نزد او مرآتِ خلق است زیرا مرآت به واسطه صوری که در آن است به گونه احتجاب مطلق به مقید، در حجاب است.

۲- ذوالعین، کسی است که حق را ظاهر و خلق را باطن می‌بیند پس خلق نزد او مرآت حق است به خاطر ظهور حق نزد او و اختفاء خلق در او، در حال اختفاء مرآت به صورت.

۳- ذوالعقل و العین، که حق را در خلق، و خلق را در حق می‌بیند و با هیچ یک از دیگری محتجب نیست بلکه وجود واحد را به عینه می‌بیند که از وجهی حق است و از وجهی خلق. پس با کثرت از شهود وجه واحد احد، محتجب نیست و در شهودش احدیت ذات متجلی در مجله‌های کثرت هایش با یکدیگر تراحم ندارند.^۱

۱- مریم صانع پور، ص ۲۰۲.

بخش سوم: ابزارها و ساحت های رخداد کشف و

شهود

۳-۱-۱. قلب

در مقابل حکما و فلاسفه که عقل را مهم ترین ابزار شناخت و معرفت می دانند، عرفا و متصوفه قلب را ابزار شناخت حقایق و مرکز ادراک واقعیت ها معرفی می کنند و ادعا می کنند که در این عقیده به روش قرآن تاسی نموده اند، زیرا قرآن چنین نقشی را برای قلب تصویر کرده و آن را کانون ایمان و مرکز فهم و تدبر صحیح و ابزار ادراک واقعیات و حقایق قرار داده است، چنانکه می فرماید: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^۱. در این آیه تدبر در قرآن را به قلب نسبت داده است و در آیه دیگر می فرماید: ﴿وَلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^۲ و امثال آن. همچنین در روایات و احادیث، ابزار شهود ذات حق و حقایق عالم بالا «قلب دل» معرفی می کند، چنانکه در حدیث قدسی آمده است: لا یسعی ارضی و لا سمائی و لکن وسعی قلب عبدی المؤمن.^۳

۳-۱-۱-۱. معنای قلب

قلب را که در فارسی به دل ترجمه شده است، گاهی به همان عضو صنوبری شکل که در سمت چپ سینه قرار دارد، اطلاق می کنند که مسلم منظور عرفا از قلب این معنا نیست. در برخی از روایات قلب را به عقل معنا کرده اند، نمونه اش همان روایتی است که از امام کاظم نقل شده

۱- محمد/۲۴.

۲- مجادله/۲۲.

۳- ابوالعلاء عفیفی، مقدمات و تعلیقات فصوص الحکم، فص دوازدهم، حکمت قلبیه، ص ۱۴۰.

است که قلب را در آیه ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾^۱ به عقل تفسیر فرمودند.^۲ معنای دیگر قلب همان مرکز معرفت‌ها و ادراکات و ویژه ای که از طریق حس و عقل امکان پذیر نیست. قلب ایزاری است که برای نوع خاصی از شناخت‌ها و الهامات که فوق عقل است و وسیله است برای وصول به حقایقی که حس و عقل به آن راه ندارد. مراد از قلب در نزد عرفا بیشتر همین معناست.^۳ که در زبان قرآن به آن «فواد» گفته می‌شود.

معی الدین رحمته به کرات اشاره می‌کند که محل معرفت، قلب است. عارفان مسلمان از قلب با تمثیلاتی لطیف و عناوینی با شکوه از جمله: معدن ایمان، محل رویت^۴، بیت حق^۵، نور ازلی و سرّ علی^۶، محل اسرار حق، آینه نور الهی^۷، لطیفه ربانیه روحانیه^۸ و بالاخره این اصطلاح مولوی که آن را حصن محکم و گلشن خرم^۹ نامیده است، یاد می‌کنند.

تاج الدین خوارزمی شارح فصوص الحکم می‌نویسد: بدان که قلب گاهی اطلاق می‌شود بر نفس ناطقه، چون مشاهده تواند کرد معانی کلیه و جزئیه را هرگاه که خواهد و این مرتبه مسمی است در نزد حکما به عقل مستفاد. تسمیه او به قلب از برای تقلب اوست میان عقل محض و عالم نفس منطبعه، و از برای آن که او را به سوی هر عالمی از عوالم خمسه کلیه و جهی است و در این وجوه خمسه منقلب است و این قلب را احدیت، جمع است میان اسمای الهیه و اوراست ظهور به حکم هر یکی از این اسما بر سبیل عدالت و او برزخ میان ظاهر و باطن است و از او منشعب می‌شود قوای روحانیه و جسمانیه و از اوست فیض بر هر یک از این قوا.^{۱۰}

ملاصدرا رحمته در این باره می‌فرماید:

در مسیر خود با کوشش و جدیت از مجاز خویش، به سوی مغز حقیقت گذرنا تا در اطوار هفتگانه قلب خود، بطون کلام الهی را در مقام هدایت بدانی، و در آن اطوار، نور کلام الهی را از

۱- ق/۳۷.

۲- کلینی، ج ۱، ص ۱۶.

۳- تاج الدین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۴۱۸.

۴- ابن عربی، رسائل تحفة السفر الی حضرة البررة، (بی‌جا، نشر استانبول، ۱۳۳۰ق)، ص ۷.

۵- ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۷.

۶- عبدالکریم جیلانی، ج ۴، ص ۱۳.

۷- ملا حسین کاشفی، لب لباب مثنوی، (مقدمه سعید نفیسی)، (اساطیر، ۱۳۷۵)، ص ۳۷۱.

۸- محمد علی بن علی تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، (ترجمه: عبدالنعیم محمد حسین)، (قاهره، بی‌تا)، ج ۲، ص ۱۱۷۰.

۹- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، (مصصح رینولد الین)، (تهران: میرکبیر، ۱۳۶۳)، ج ۳، ص ۲۱۴.

۱۰- تاج الدین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۴۱۸.

روی یقین مرتبه به مرتبه بشناسی، چون کلام الهی نوریست که بر آئینه قلب خلایق می‌تابد و در هر طوری از اطوار قلب، خورشید کلام الهی به مقدار آن طور می‌تابد.

پس کلام الهی به حسب فهم و ادراک، دارای هفت بطن است، یعنی به تعداد اطوار قلب، بنابراین طور قشر، معنی مجاز آن و طور مغز (لب) مغز حقیقت را ادراک می‌کند. پس ظاهر قرآن به مقدار عقل و ادراک ماست که در نزد اهل بینش این مجاز است، ولی باطن قرآن نزد ما عبارت است از معنی حقیقی آن که مقصود از فهم عبارات قرآن، همین معانی حقیقی است؛ زیرا مقصود الهی معانی حقیقی است و مراد از هر لفظی این است، و این تأویل (یعنی بازگرداندن لفظ به معنی) است. پس معنی مراد الهی آن چیزی است که "علم" در هر آیه‌ای بدان بازگردد. بنابراین عقلت را بسوی مقصود برگردان (نه مقصود را به عقل خودت) و به مغز پنهان در اصل فطرت خویش روان شو. و تأویل کردن ما قرآن را عبارت از اطوار قلب ماست که به حکم صاحبان عقل قرآنی و نور بصیرت انجام گرفته، تأویلات و بطون آن را بر حسب اطوار قلب، در هر مرتبه و مقامی ادراک نمایی.^۱

۳-۱-۲. فرق ادراکات قلبی با ادراکات عقلی

استاد جوادی آملی در بیان تفاوت بین ادراکات عقلی و ادراکات قلبی می‌گوید: تفاوت اول این است که آنچه را عقل ازدور به صورت مفهوم کلی ادراک می‌کند، قلب از نزدیک به عنوان موجود شخصی خارجی که دارای سعه وجودی است مشاهده می‌نماید. تفاوت دوم که نتیجه تفاوت اول است این است که عقل به دلیل انحصار در حصار درک مفهومی، از ادراک بسیاری از حقایق عاجز است، اما قلب به دلیل ادراک شهودی بر بسیاری از اسرار کلی و بلکه جزئی عالم نیز آگاه می‌گردد.^۲ آنچه را که می‌توان تفاوت اساسی این دو نوع شناخت دانست، این است که شناخت عقلی، همراه با تعلم و آموختن است. راه رسیدن به معارف عقلی درس و بحث و کتاب و مدرسه و معلم و یادگیری است، ولی شناخت قلبی آموختنی و یاد گرفتنی نیست، بلکه نوعی یافتن و دریافت مستقیم و وجدان بلاواسطه حقایق است از طریق سیر و سلوک قلبی. در

۱- ملاصدرا، رساله سه اصل، ص ۷۵.

۲- عبدالله جوادی آملی، شناخت شناسی در قرآن، ص ۳۵۹.

شناخت عقلی انسان چیزی را می‌داند، ولی در شناخت عرفانی و قلبی آن را وجدان می‌کند و در خود می‌یابد. آن یکی علم و دانستن است و این یکی وجدان و یافتن. آن یکی علم حصولی و اکتسابی است و این یکی نوری است که خداوند بر قلب انسان افاضه می‌کند. به همین جهت وقتی عنوان بصری برای آموختن و تعلم چنین علمی به امام صادق مراجعه می‌کند، امام در جواب می‌فرماید: «لیس العلم بالتعلم، انما هو نور یقع فی قلب من یرید الله تبارک و تعالی ان یریدیه؛ علم با یادگیری حاصل نمی‌شود، بلکه نوری است که خداوند تبارک و تعالی در قلب کسی که بخواهد هدایت کند می‌افکند». این سخن امام اشاره است به آیه شریفه ﴿... یَهْدِی اللّهُ لِنُورِهِ مَنْ یَشَاءُ...﴾^۱. این علم با تحقق حقیقت عبودیت و بندگی و طی مراحل و منازل سیر و سلوک قلبی، به صورت الهامات و اشراقات قلبی برای انسان آشکار می‌شود، چنانکه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «فإن أردت العلم فاطلب فی نفسک حقیقه العبودیه؛ آنگاه که علم را ارده کردی، در خودت حقیقت عبودیت را جستجو کن»^۲ بر خلاف آن علم که با آموختن و تعلیم و تعلم حاصل می‌گردد. علامه طباطبایی رحمته الله در ذیل آیه شریفه «و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس» می‌فرماید: مقصود از نور در این جا علمی است که از ایمان متولد می‌شود، نه علمی که از تعلیم و تعلم حاصل می‌شود.^۳

در باور ابن عربی رحمته الله قلب اگر از پلیدی‌ها پاک گردد، معارف الهی در آن هویدا می‌گردد. این معارف فیض و موهبت الهی است که قلب پاک و با خلوص آن‌ها را از فیاض و وهاب می‌پذیرد و به گونه ای که ممکن است در زمانی بسیار کوتاه آن اندازه از علوم و معارف در آن پدیدار آید، که نگارشش زمان طولانی را طلب کند.^۴ به عقیده ابن عربی رحمته الله، معرفت یا کشف و شهود، مختص اهل عرفان و حق است و تنها جایگاه آن، قلب عارف خواهد بود.^۵

۱- نور/ ۳۵.

۲- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳)، ج ۱، ص ۲۲۵.

۳- محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۷، ص ۳۳۹؛ سید حسن ابراهیمیان، ص ۱۳۷.

۴- ابن عربی، رسائل ابن عربی، ج ۱، ص ۳.

۵- همو، تحفه السفره الی الحضرة البرده، ص ۷.

۳-۱-۳. ویژگی‌های قلب

ابن عربی رحمته درباره قلب خصایص و اوصاف گوناگونی را با استناد به کتاب الهی و سنت نبوی به تفصیل مطرح کرده است که در اینجا به پاره ای از آن‌ها به اجمال اشاره می‌کنیم تا در جهت روشن تر شدن مسأله مکاشفه به کار آید.

اول آنکه قلب عصمت دارد. قلب معصوم و مصون از خطاست، اما جز اهل مراقبت کسی از آن آگاه نیست.^۱ چون آنچه که در قلب رسوخ می‌کند، عین تجلی حق بوده، ثابت، پایدار و خطاناپذیر است. حدیثی که ابن عربی رحمته بدان استناد می‌جوید این است که: « آن چه که موجب شک و تردید است رها کن و به سوی آنچه که در آن شک و تردید نمی‌باشد، و قلبت به آن حکم می‌کند، برو.»

دوم آنکه قلب وجوهی دارد. ابن عربی رحمته در رساله ای به نام «فی وجه القلب» بعد از اشاره به قول کسانی که برای قلب هشت وجه قائلند، خود قلب را شش وجهی دانسته به تفصیل در مورد آن‌ها سخن می‌گوید.^۲

عرفا می‌گویند: قلب انسان دارای وجوهی است که تمام عالم غیب و شهادت محاذی آنند، به طوریکه حقایق آن دو عالم در قلب تجلی می‌یابد. هرگاه قلب با همه وسعتش ظهور نماید بر تمام عوالم استیعاب و شمول یابد تا به غایتی که هر چیزی در هر چیز دیگر ظاهر شود، و چون با تمام وجوهش محاذی منازل اعلی گردد، از ورای حجاب در عالم مثال قرار می‌گیرد.^۳ محی الدین عربی رحمته در مقدمه رساله اش در وجوه قلب می‌گوید: خداوند در مقابل هر وجهی از وجوه قلب، یکی از الهامات حضرات الهیه را قرارداده است. وجوه قلب آن چنان که ابن عربی رحمته می‌گوید عبارتند از: وجه اول قلب به حضرت احکام از حضرات الهیه نظر می‌کند و صفای آن به مجاهدات است. وجه دوم آن به حضرت اختیار نظر کرده، صفای آن به فکر است. وجه سومش به حضرت خطاب از حضرات الهیه نظر می‌کند و صفایش به از میان رفتن صورت و خواص مادی و جسمانی است.^۴

۱- ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، صص ۹۱ و ۲۴۶.

۲- همو، التجلیات الالهیه، ص ۱۷۷.

۳- همان، صص ۱۷۷-۱۷۸.

۴- همان، ص ۱۷۷.

در رساله تجلیات آمده است که کمال محاذات و مقابله بین حضرت احدیه جمعیه و حضرت احدیه جمعیه امکانی - یعنی قلب انسان - واقع است، چه این که هر تجلی که از حضرت الهیه ظاهر شود، دارای محلی است که محاذی اوست و آن جامعیت انسانی می باشد. لذا اتم محاذات میان این دو حضرات برقرار است. محی الدین رحمته می افزاید: قلب حضرت جامعه چون از تنگنای عبودیت به فراخنای رهایی کلی وارد شود، در غایت هوشیاری برسد.^۱

سوم آنکه قلب دارای طهارت است. طهارت قلب آن است که به خدا عالم باشد و همواره حضور حق را درک کند و از او غافل نشده و از شهوات حرام و حلال بپرهیزد.^۲

چهارم آنکه قلب از طریق اذکار و اوراد با صفا می شود.

پنجم آنکه قلب سجده دارد. سجده قلب خضوع و خشوع او در برابر مقام کبریایی الوهی است. سجده قلب در برابر اسماء الهی است و نه برای ذات او؛ زیرا اسماء و صفات الهی است که همواره قلب را در دنیا منقلب کرده اند: «یا مقلب القلوب و الابصار»^۳ و برای قلب حالتی اشرف از سجود نیست.

ابن عربی رحمته در این مقام داستانی از سهل ابن عبدالله تستری نقل می کند به این عنوان که: «سهل در آغاز دخول به طریق، ناگهان دید قلبش سجده کرده است. منتظر ماند دید سر از سجده بر نمی دارد. دچار حیرت شد و به سوال از شیوخ طریقت پرداخت، اما کسی را که از واقعه آگاه باشد و سوال وی را پاسخ گوید نیافت؛ زیرا آن را نچشیده بودند. بدو گفته شد: شیخ معتبری در عبّادان (آبادان) است که سوال تو را می فهمد. او به عبادان رفت و از شیخ سوال کرد که قلب سجده می کند؟ او پاسخ داد بلی، تا ابد. در حال سهل از حیرت شفا یافت و ملازم خدمت شیخ شد.»^۴

ابن عربی رحمته پس از نقل این داستان می گوید: «مدار این طریقت بر سجده قلب است که اگر در حالت مشاهده عینی برای انسان حاصل آید، دلالت می کند بر این که او کامل شده، معرفت و عصمتش به حد کمال رسیده و دیگر شیطان را بر وی راهی نیست.»^۴

۱- همان، ص ۲۸۹.

۲- همو، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۵۵.

۳- همان، ج ۲، ص ۱۰۲؛ التجلیات الالهیه، ص ۲۹۱.

۴- همو، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۷۶.

این عصمت، جهت رعایت ادب، در خصوص انبیاء و رسولان «عصمت» و در مورد ولی «حفظ» نامیده می‌شود.^۱

۳-۲. روح

روح در اغلب کتب ملاصدرا رحمته به معنای فلسفی یونانی یعنی روح بخاری به کار رفته است. با وجود استعمال غالب روح و نفس به معنای روح بخاری، ملاصدرا به مناسبت‌هایی، به پیروی از قرآن و حدیث، به نفس ناطقه انسان نیز، روح اطلاق کرده است. و از جمله در فصلی به عنوان «فی شواهد سمعیه» برای اثبات تجرد نفس، آیه «و نفخت فیه من روحی» را شاهد آورده و می‌گوید:

«و این اضافه دلالت بر شرافت روح و مجرد بودن آن از عالم ماده، دارد.»^۲

این نشان می‌دهد که ملاصدرا در معنای یونانی روح تعصب ندارد و دیده می‌شود که وی گاهی روح را در هر دو معنا به کار می‌برد. از جمله در کتاب مبدأ و معاد خود می‌گوید: «آن بخار لطیف که به روح موسوم است، یکی از موضوعات طب جسمانی طبیعی است؛ چنان که روح مجردی که این روح ظل آن است، یکی از موضوعات علم الهی و طب روحانی است.»^۳

در عرفان روح را فرعی از فروع نسیم وجودی ربوبی وزیده و دمیده بر جهان می‌دانند که اصطلاحاً آن را نفس رحمانی می‌گویند.

ابن عربی رحمته در پاسخ پرسش از روح می‌گوید: «اهل الطريق یطلقون لفظ الروح علی معان مختلفه یقولون «فلان فیه روح» ای امر ربانی یحیی به من قام به -یعنی قلبه- و یطلقون الروح علی الذی سئل عنه رسول الله. ویطلقون الروح و یریدون به الروح الذی ینفخ فیه عند الکمال «تسویه» الخلق...؛ اهل طریق لفظ روح را بر دو معنی مختلف اطلاق می‌کنند؛ هنگامی که می‌گویند در فلانی روح است منظور امر ربانی است که هر که به آن اقامه کند، زنده می‌شود -یعنی قلب- و

۱- همان، ۵۱۵.

۲- ملاصدرا، اسفار، ۸ ص ۳۰۴.

۳- همو، مبدأ و معاد، ص ۲۰۸.

روح را بر چیزی که از رسول خدا خواسته شد اطلاق می‌کنند و گاهی از روح همان چیزی را اراده می‌کنند که در کمال تسویه خلق در آن دمیده می‌شود»^۱

به استناد و وجود روح در انسان است که وی در قوس صعود، می‌تواند از خاصه درونی نهادی شده خود بهره بگیرد و با ملکوت و جهان غیر مادی نفوس کلیه و عقل فعال رابطه برقرار سازد و با آن نفوس و عقول اتصال یابد.

۳-۳. حدس

حدس نوعی تعلم از پیش خود^۲ و القا و هجوم یکباره علوم است و برای کسی میسر است که در درک اشارات و کنایات جانب اعلی قوی است.^۳ صدرالمتین^۴ در تشبیهی زیبا، نفس انسان را در وقت نادانی و جهل، به قرار گرفتن در تاریکی شدید تشبیه می‌کند که راهنمای او در این تاریکی یا استعداد و نیروی ذاتی اوست یا بعضاً روزنه و شکافی است که نور از خلال آن، محل گامهای او را روشن می‌کند و این محل همان محل گام زدن فکر است در دو طرف مجهول، تا نسبت مجهول، معلوم شود.

این روزنه نور حدس و فراست است که به ناگاه فرود می‌آید^۴ و مردم در قوه حدس در درجات تشکیکی بسیار متفاوتی قرار دارند؛ به طوری که برخی در کمال و قوت حدس و شدت اشراق، در زمانی کوتاه و بدون تعلم، به نیروی حدس به آخر معقولات می‌رسند و اموری را درک می‌کنند که دیگر مردم از درک آن قاصرند، مگر در مدتی طولانی و با ریاضت و رنج فکری، و این ویژگی هم در ولی است و هم در نبی.^۵

برای قوه حدس یک حد نهایت و یک مرتبه قوی است که آن را ذکا نامند. ذکا به سرعت در کارها گذشتن و سرعت قطع به حق است و برای آن قوه نیز کمال مطلوب و حد نهایی است که از آن به قوه قدسی تعبیر می‌شود.^۶ و آن به گونه ای است که با کوچکترین توجه و التفاتی،

۱- ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۹.

۲- ملاصدرا، الاسفار الاربعه، (۱۹۸۱)، ج ۴، ص ۳۸۵.

۳- همو، الواردات القلیبیه فی معرفة الربوبیه، ص ۱۸۲.

۴- همو، مفاتیح الغیب، (تصحیح: نجفقلی حبیبی)، ص ۲۲۹.

۵- همو، الشواهد الربوبیه، (تصحیح مصطفی محقق داماد)، ص ۳۹۹.

۶- همو، مفاتیح الغیب، (تصحیح: نجفقلی حبیبی)، ص ۲۲۹.

علم حاصل می‌شود و نفس تبدیل می‌شود به نفسی عالی و قوی که به شدت از نور ملکوت روشنی می‌گیرد و افاضات منبع خیر و رحمت را به سرعت می‌پذیرد و حقایق را در سریع‌ترین زمان درک می‌کند و بی‌طلب و شوق به حقایق اشیا احاطه پیدا می‌کند؛ به طوری که به غایت مطلوب‌های انسانی احاطه می‌یابد و به نهایت درجات بشری می‌رسد و این قوه قدسی است.^۱

۳-۴. ذوق

عرفان به لحاظ روش، ذوقی است به این معنا که فهم آن مطلقاً موقوف به ذوق و قریحه‌ای خاص است و اصولاً لازمه موفقیت در هر رشته‌ای، داشتن استعداد و قابلیت متناسب با آن فن است.

آشنایی در اثر سنخیت پدید می‌آید، همچنین هرکس به هرچه موافق طبع خود یابد، توجه پیدا می‌کند.

و ذوق نیز اکتسابی نیست. بلکه کَشِشی است که طبیعتی خاص را می‌طلبد: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^۲.

ابن عربی رحمته در مقدمه فتوحات پس از توضیح علوم عقلی می‌گوید: قسم دوم از علوم، علم احوال است که جز به واسطه ذوق فهمیده نمی‌شود، قابل تعریف نیست و امکان اقامه دلیل برای آن وجود ندارد. علم به شیرینی عسل، تلخی صبر، لذت زناشویی، عشت، وجد و شوق از اموری است که تنها با اتصاف و چشیدن طعم آن قابل درک است. وی پس از آن مرتبه‌ای بالاتر از علم را تحت علوم الاسرار توضیح می‌دهد که مختص انبیا و اولیاء بوده، دانشی است که حاصل دمیدن روح القدس در سینه ایشان است.^۳

قیصری رحمته در شرح فص هودی، ذوق را ادراک وجدانی و کشفی می‌داند، نه برهانی و کسی یا صرف ایمان مومنانه تقلید، روش استدلال و تقلید ایمانی اگرچه بر حسب مراتبشان معتبرند، لیکن پایه آنها به مرتبه علوم کشفی نمی‌رسد. و لیس الخیر کالمعاینه^۴

۱- ملاصدرا، الاسفار الاربعه، (۱۹۸۱)، ج ۴، ص ۳۸۶.

۲- مائده: ۵۴

۳- ابن عربی، فتوحات مکیه، (بیروت: نشر دار صادر، بی تا)، ج ۱، ص ۱.

۴- سید جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، (قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵)، ص ۷۱۶.

و در تعبیری دیگر، ذوق در سان عرفا بدین معناست که سالک اسمی از اسمای الهی را ادراک کند. آن چنان که مظهر آن اسم گردیده و بدین واسطه در آنچه که می‌خواهد، تصرف کنند. مثلاً عیسی واجد دو اسم شریف محیی و شافی بود؛ مردگان را احیا می‌کرد و اکمه و ابرص را شفا می‌داد. این حالت غیر از دریافتن مفهومی است و عالم به مفاهیم غیر از آن است که بنا بر اصطلاح اهل عرفان حقایق اسمای وجودی را چشیده باشد.^۱

۱- حسن حسن زاده عاملی، شرح و تصحیح تمهید القواعد، (تالیف صابن الدین ابن ترکه)، (قم: نشر الف لام میم، ۱۳۸۶)، ص ۷.

فصل سوم

ارزش کشف و شهود و میزان صدق و کذب آن

بخش اول: ارزش کشف و شهود

۱-۱. برتری کشف و شهود

در علم حضوری خطا قابل طرح نیست. در علم حصولی معلوم یا بالذات است که همان صورت ذهنی است و یا بالعرض که شیء یا شخص خارجی است. اگر صورت علمی کاملاً حاکی از مصادیق خارجی باشد و به تعبیری اگر معلوم بالذات در حکایت از معلوم بالعرض صداقت داشته باشد، چنین علمی صادق و صواب است و الا علم کاذب و خطا خواهیم داشت.

از آنجا که در علم حضوری حقیقت عینی معلوم، رخ می‌نمایاند و جایی برای صورت و معلوم بالذات نیست، مسأله حکایت، مطابقت، صدق و کذب قابل طرح نمی‌باشد. در علمی که صحنه حضور و منصه شهود است و عالم و معلوم با یکدیگر مواجهه مستقیم دارند، جایی برای خطا و کذب نیست.

البته به یک معنا می‌توان گفت علم حضوری همیشه صادق است و آن در صورتی است که صدق را مطلق عدم کذب بدانیم به نحو سلب و ایجاب، نه به نحو عدم و ملکه. اگر نسبت صدق و کذب را عدم و ملکه بدانیم، باید در علم شأنتی برای هر دو قائل باشیم، بر خلاف علم حضوری که شأنت کذب ندارد، اما صدق به معنای سلب کذب به گونه ای که نسبتشان سلب و ایجاب باشد و در آن شأنت راه نیابد - می‌تواند وصف برای علم حضوری باشد.^۱

بر این اساس ارزشمندی علم حضوری جاودانه است و «عصمت علمی» دارد. در برابر، علم حصولی خطاپذیر است. یعنی در این محدوده خطا امکان دارد. خطا پذیر بودن به معنای خطا بودن

۱- سید یدالله یزدان پناه، حکمت اشراق، ج ۱، ص ۵۰.

و بطلان بردار بودن به معنای باطل بودن نیست؛ بلکه بدین معناست که علم حصولی شأنیت کذب را دارد. به عبارت دیگر هر علم کاذبی علم حصولی است، نه اینکه هر علم حصولی کاذب است. بنابراین علم حصولی می‌تواند کاذب باشد و بعضی از آن‌ها کاذب نیز هستند.

اگر علم حضوری ارزش ذاتی و همیشگی دارد، می‌تواند مبنای علم حصولی باشد - این یکی از آراء است - یکی از مسائل اساسی در فلسفه که بیشتر فلاسفه بدان اهتمام ورزیده اند پی‌جویی ریشه‌ها و مبانی آغازین معرفت و سنگ بنای باب نحله‌ها و مسالکی از قبیل حس‌گرایی و عقل‌گرایی به وجود آمده است. فلاسفه اسلامی بدیهیات را مبنا و پایه ای استوار برای همه دانش‌های انسانی تلقی کرده اند.^۱

نخستین و شاید مهم‌ترین کاربرد جدی شهود در فلسفه این است که شهود به طور طبیعی نقطه آغازین فلسفه است، زیرا فیلسوفان برای توضیح موضوع دانش فلسفه به طور طبیعی دست به دامن شهود شدند. به همین دلیل، شاید همان‌گونه که برخی از اندیشمندان یادآور شده اند، باید گفت فلسفه جز با شهود نمی‌تواند آغاز شود. توضیح اینکه در تبیین موضوع فلسفه، افزون بر مبدأ تصویری، مبدأ تصدیقی نیز مورد نیاز است؛ یعنی افزون بر آنکه باید مفهوم این موضوع روشن باشد، تحقق خارجی آن نیز باید به اثبات برسد. بنابراین در پی معرفی «وجود» به عنوان موضوع فلسفه، ورای تبیین مفهومی آن، که مبدأ تصویری به حساب می‌آید، تحقق خارجی و واقعیت عینی آن، مه‌مبدأ تصدیقی فلسفه محسوب می‌گردد نیز باید اثبات شود. می‌دانیم که بسیاری از فیلسوفان اسلامی با طرح این مطلب که مفهوم وجود بدیهی‌ترین مفهوم است، خود را از اثبات خارجی آن نیز بی‌نیاز می‌دانند و معتقدند اساساً واقعیت داشتن و موجود بودن، در نفس مفهوم وجود نهفته است و به اثبات نیاز ندارد. در مقابل برخی دیگر از فیلسوفان مسلمان، چنین دیدگاهی را بر صواب نمی‌دانند و معتقدند اگرچه مفهوم وجود، به لحاظ مفهومی و از نظر حمل اولی، بر وجود داشتن و تحقق یافتن دلالت دارد، ولی نمی‌تواند به لحاظ مصداقی و از نظر حمل شایع، واقعیت خارجی موضوع فلسفه را اثبات کند. به دیگر سخن، از طریق مفهوم ذهنی نمی‌توان واقعیتی را در خارج از ذهن ثابت کرد. مثلاً یکی از مسائل پر اهمیت در فلسفه مشائی، تقسیم موجودات به سه نوع واجب،

۱- محمد تقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۲۷۸.

ممکن و ممتنع است. ذهن این تقسیم را به صورت حصر عقلی یافته است و فیلسوف مشائی چنین می‌پندارد که آنچه در ذهن استحکام یافته، در خارج واقعیت دارد و هر موجود خارجی نیز باید تحت یکی از اقسام آن تقسیم قرار گیرد. در حالی که با ظهور امکان فقری وجودی ملاصدرا رحمته، تمام طرح امکان ماهوی مشائی به عنوان بررسی متن واقعیت خارجی برچیده شده و روشن می‌گردد که تقسیم به سه قسم واجب، ممکن و ممتنع، صرفاً امری ذهنی و دریافتی عقلی است و هرگز از متن واقعیت خارجی خبر نمی‌دهد؛ هرچند از لوازم وجود اصیل ممکنات در خارج، بالتبع ماهیت خواهد بود. بنابراین، اندیشه‌های ذهنی، راهی مطمئن به سوی واقعیت خارجی نیست و در بحث ما، به صرف آنکه تحقق داشتن در مفهوم وجود - که موضوع فلسفه است - نهفته است، تحقق خارجی آن را ثابت نمی‌کند و مبدأ تصدیقی فلسفه را تأمین نمی‌نماید.

این اندیشمندان پس از نفی طریق پیشین برای تبیین مبدأ تصدیقی دانش فلسفه، به راه شهودی متوسل شدند.^۱ یکی از این فیلسوفان که به زیبایی این نکته را نشان داده، مرحوم علامه طباطبایی است. وی در آغاز کتاب نه‌ایه الحکمه در تثبیت واقعیت خارجی، از قیاس و استدلال بهره نمی‌گیرد، بلکه به رغم ادعای رسمی در همان مقدمه کتاب که فلسفه، علمی برهانی است و فقط در آن برهان و استدلال کارایی دارد، عملاً و به روشنی از رهیافت‌های شهودی و دریافت‌های وجدانی، اصل واقعیت را اثبات می‌کند که با آن سفسطه، نفی و فلسفه آغاز می‌شود. ایشان پس از آنکه موارد متعددی از شهودات حسی انسان را در تمایل یا تنفر از اشیاء بر می‌شمرد، در مقام نتیجه‌گیری و اثبات اصل واقعیت می‌نویسد: «و تمام این امور... [که در شهودات حسی خود یافتیم] پوچ و باطل نیستند؛ زیرا جدا موجود و واقعا محقق اند. بنابراین هیچ چیزی را طلب نمی‌کند مگر به دلیل آنکه آن چیز عین خارجی و موجود واقعی است و یا منتهی به موجود واقعی می‌باشد و امر وهمی و سرابی نیست. پس نمی‌توانیم در اینکه در متن خارج وجودی هست، شک نماییم و واقعیت را به صورت مطلق انکار کنیم.»^۲

۱- سید یدالله یزدان پناه، حکمت اشراق، ج ۱، ص ۵۲.

۲- محمد حسین طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، چاپ شانزدهم، (قم، نشر اسلامی، ۱۴۲۲ق)، ص ۴.

۱-۱-۱. برتری مکاشفه و شهود از دیدگاه ابن عربی رحمته

محي الدين رحمته همانند ديگر عرفا بر اين نکته اصرار مي کند که طريق کشف و عيان، بر طريق استدلال و برهان ترجيح و تفضيل دارد و علم منکشف را علمي ضروري و غير قابل شبهه مي داند. البته ممکن است انسان در حالت کشف، استدلال هم نسيش شود؛ چنانکه محي الدين رحمته مي گويد برخي از دوستان ما، يعني ابو عبدالله بن کتاني گفته است که در کشفش، هم دليل به او اعطا مي شود و هم مدلول.^۱

محي الدين رحمته عقل را از راه وصول حقيقي به معارف الهي عاجز و محروم مي بيند و در عين حال، راه را براي نيل به معرفت راستين تنها از طريق اراده، فتوح مکاشفه و تعليم الهي ممکن و ميسر مي داند.

«اراده قصد خاصی است که انسان به وسيله آن خداوند را از راه فتوح مکاشفه نه از طريق عقل و برهان و مباحثه مي شناسد و اين گونه شناسايي و معرفت ذوقي، از طريق تعليم الهي حاصل مي شود».^۲

اين اراده و کشف تنها در اختيار اهل الله و اهل فتوح و اعتبار مي باشد. معرفت آنان همواره مصيب بوده و از هر گونه شک و شبهه اي مبرا است. بندگان خاص الهي ادراکاتي همراه با خرق عادت دارند. مثلاً براي بعضي از ايشان باصره را طوري قرار داده که به وسيله آن جميع مدرکات را از معقولات و محسوسات، ادراک مي نمايند. براي بعضي ديگر سامعه و به همين قياس است ساير قوا. چنانکه نبي اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «خداوند دستش را بين دو کتفم نهاد و من خنکاي سر انگشتان او را در سينه ام احساس کردم».^۳

در اين علم هر معلوم معقول و محسوسي که مخلوق از آن آگاه مي گردد، داخل است و اين علم به وسيله قواي حسي حاصل نمي شود. پس بايد غير از اين قواي عادي سبب ديگري در کار باشد تا به وسيله آن اين نوع علم به دست آيد. انبياء و اولياء امور را از طريق غير از طريق عادي ادراک مي نمايند. چنانکه گفته مي شود فلاني «صاحب نظر»، «صاحب سمع»، «صاحب سمع»،

۱- ابن عربي، فتوحات مکيه، ج ۱، ص ۳۱۹.

۲- همان، ج ۲، ص ۵۲۲.

۳- آرنه يان ونيسينک، المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي، (دار الدعون، ۱۹۸۸)، ج ۱، ص ۱۹۸.

«صاحب طعم»، «صاحب نفس و انفاس»، «صاحب شم» یا «صاحب لمس» است. یعنی اینکه جمیع معلومات را به سمع یا طعم یا شم یا لمس در می‌یابد.

اسمای الهی نیز به همین صورت است. به طوری که هر اسمی، حقیقت خاصی را عطا می‌کند و آنان که مثلا مختص به اسم «الله» اند، معارفشان الهیه است و آنان که مختص به اسم «الرحمن» اند، معارفشان رحمانیه است، ولی با وجود این هر یک از اسماء این قدرت را دارند که تمام آنچه را که جمیع اسماء عطا می‌نمایند، اعطا کند.^۱

۱-۱-۲. برتری مکاشفه و شهود از دیدگاه ملاصدرای رحمته

پس رفیع ترین علوم مکاشفه و اشرف آنها معرفت خداوند تبارک و تعالی است و این معرفت غایت ذاتی و هدف نهایی و سعادت حقیقی است که شخص به آن نائل می‌شود و بلکه آن امر عین سعادت و خیر حقیقی، همان علوم مکاشفه است، ولی آن سعادت را شخص مادام که در دنیاست درک نخواهد کرد، بلکه آن را در آخرت درک خواهد نمود و این معرفت آزادی و حریتی است که به چیزی تعلق ندارد و آنچه از معارف و از علوم غیر از آن معرفت باشد بنده و خادم آن معرفت (علوم مکاشفه) است و سایر علوم برای نیل به معلوم مکاشفه مراد و مورد توجه قرار می‌گیرند و مقدمه اند و علوم مکاشفه هم برای چیز دیگر که نهایی برای آن نیست (معرفت حق تعالی) مراد و طرف توجه قرار خواهند گرفت، پس برای علوم مکاشفه که مرادند غایت و نهایی نیست زیرا که آن غایت آلی نیست و باقی علوم (معرفت خدا) مراد و مورد توجه قرار می‌گیرند.

و زمانی که سایر علوم مراد برای علوم معرفت الهی می‌باشند، تفاوت آن علوم در شرف و برتری به حسب تفاوت نفع آنها نسبت به معرفت خدا می‌باشد، زیرا بعضی از علوم آماده کنندگان اسباب برای علوم مکاشفه (معدات مودیه) و مقدماتی هستند که اقتضا دارند بعضی از آنها نسبت به بعض مقدمه قریب یا بعید در نیل به مقصود باشند (متممات مقتضیه هستند) تا به واسطه و یا به وسائط کثیره به این نحو منجر می‌شود بعضی به بعض دیگر تا آنکه منتهی می‌شود به غایت قصوی و آن غایت قصوی معرفت خداوند تبارک و تعالی است.

۱- این عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، صص ۲۱۳-۲۱۴.

پس هر قدر وسائط بین شخص و بین معرفت خدا کمتر باشد، فضیلت آن زیادتر خواهد بود، و اگر بین علوم تفاضل از جهت دیگر باشد آن جهت وثاقت دلیل و یا جهت فضیلت موضوع آن علم است. و جمیع جهات فضیلت در علوم الهیه ظاهر است و اما وثاقت دلیل برای این است که برهان آن موضوع برهان لمی (نه إن) و دائمی و ازلی و واجب ذاتی است، و مقید به زمان و یا وصف و یا ذات نیست، به خلاف سایر علوم که مقید به شیء دیگر از جهات مذکوره هستند ولی کمترین قیود و صفات آن علوم (مکاشفه) دوام ذاتی و یا طراوت ثمره می باشد زیرا ماوراء آنها غایت و نهایت نیست بلکه آن علوم خیر حقیقی و خیر خیرات و سعادت سعادات هستند.^۱

۱- ملاصدرا، **کسر الاضنام الجاهلیة**، (مترجم محسن شفایی)، [بی جا]: چاپخانه حیدری، ۱۳۶۴، ص ۱۹۲.

بخش دوم: میزان و ملاک صدق و کذب کشف و شهود

۲-۱. تعریف میزان

میزان - که وسیله توزین و سنجش است - عبارت است از آنچه انسان با آن، آراء و اندیشه‌های درست را از نادرست و گفته‌های محکم را از گفته‌های سست و بی پایه و کردارهای زیبا را کردارهای زشت، تمیز می‌دهد و باز می‌شناسد. عبارت عارف بلند پایه، کمال الدین عبدالرزاق کاشانی در تعریف میزان چنین است؛

«المیزان: ما به يتوصل الانسان الى معرفة الآراء الصائبة والاقوال السديدة والافعال الجميلة، و تمیزها من اضرارها؛ میزان چیزی است که انسان به واسطه آن به شناخت آرای محکم و اقوال صحیح و افعال زیبا می‌رسد و آنان را از نقیضشان تشخیص می‌دهد»^۱.

میزان نزد همگان یکسان نیست و در میان گروه‌ها و گرایش‌های گوناگون دینی متفاوت است. میزان اهل ظاهر، «شریعت» است، میزان اهل باطن، عقل منور به نور قدس است، میزان اهل خصوص، علم طریقت است، و میزان خاصه الخاصه عدل الهی است که جز انسان کامل، به آن متحقق نمی‌شود.

۲-۲. آیا در علم حضوری به میزان نیاز داریم؟

از مباحث مهمی که در معرفت عرفانی، قابلیت بازنگری دارد، میزان چگونگی راهیابی به معرفت‌های واقعی عرفانی است. بدین معنا که عارف چگونه می‌تواند مکاشفات، مشهودات و

۱- ابن عربی، اصطلاحات الصوفیه، (بیروت، دار المحجة، ۱۳۸۲)، ص ۷۲.

معاینات خود را یقینی بداند. گرچه ممکن است بعضی در نظر ابتدایی، چنین رویکردهایی را معما پندارند؛ زیرا عارف وقتی عین حقیقت را مشاهده و مکاشفه کند، دیگر خطایی نخواهد ماند. به بیان دیگر خطا و تردید در حضور و شهود مشاهده، منتفی است. چنانکه ملاصدرا رحمته می‌فرماید:

«گمان مبر که کلمات مرموز اکابر عرفا که خالی از برهان است، از قبیل مجازفات (گزاره گویی)، تخمین یا تخیلات شعری باشد، هرگز چنین نیست، این مطلب ناشی از قصور ناظرین در تطبیق سخنان آنها با قوانین حکمی و برهانی است. «و الا فالمرتبه مکاشفاتهم فوق مرتبه البراهین فی افاده الیقین» سر مطلب این است که علم یقینی به ذوی الاسباب حاصل نمی‌شود مگر از علم به خود اسباب و چون واقع چنین است، چگونه ممکن است داده‌های برهانی مخالف معارف شهودی باشد. «فالبرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی»^۱

از دیدگاه ملاصدرا رحمته معرفت شهودی نه تنها معتبر است بلکه فوق معرفت حاصله از برهان و استدلال است. شهود یکی از منابع معرفت است و به معانی مختلف نزد فلاسفه بزرگ مورد توجه بوده است. دلیل اعتبار شهود خاصه نزد فیلسوفان، وحدت عالم و معلوم است، چه شهود ماهیتا از سنخ علم حضوری است.

با چنین رویکردی، بی‌معنایی معیار شناسی و ملاک یابی در معرفت عرفانی و شهودی، روشن خواهد بود. به این نکته باید التفات جدی شود؛ زیرا در مقام ثبوت چنین سخنی حق خواهد بود؛ اما مقام اثبات این نوع معرفت نیز از ضابطه کلی معیار شناسی و ملاک یابی بی‌نیاز نخواهد بود؛ زیرا اولاً بسیاری از کشف‌های عارفان درباره همدیگر مطاردند و چه بسا همدیگر را نفی کنند، همان‌گونه که در اندیشه‌های حصولی، چنین آفتی یافت می‌شود و به همین دلیل در قضایای منطقی برای دستیابی به اندیشه‌های درست، طرح چنین بحثی ضرورت دارد. بنابراین در کشف شهودی و عرفانی نیز اگر ضرورت آن به سبب حساسیت و ظرافت و لطافت معرفت‌های عرفانی بیشتر احساس نشود، بی‌شک کمتر نخواهد بود. به تعبیر دیگر، پاسخ این پرسش یا پندار که چگونه کشفیات و مشاهدات نیز از آسیب و آفت خطا مصون نیست، این است که قلب، مرکز مشاهدات، مکشوفات و مشهودات است؛ اما القائات شیطان در این مرحله نیز راه می‌یابد و تلقیات

۱- ملاصدرا، اسفار، (۱۹۸۱)، ج ۲، ص ۳۱۵.

پنداری و تخیلات در آن نیز رخنه می‌کند؛ از این رو به خوبی روشن می‌شود که این بستر نیز از آفات مصون نیست، مگر در صورتی که سالک و عارف به کشف و شهود تام برسد و قلب او به همه حقایق راه یابد. و آن، فقط قلب معصوم و انسان کامل است که از هر کمی و زیادی مصونیت دارد.

برخی از پژوهشگران معاصر در علت خطا پذیری شناخت شهودی می‌نویسند:

یکی از علل نفوذ خطا در کشف و شهود و معرفت عرفانی، در اثر خلط مثال متصل با مثال منفصل است. یعنی آنچه را که یک سالک غیر واصل در علم، مثال متصل خود می‌بیند، آن را جزو عالم منفصل می‌پندارد و چون در مثال منفصل که صنع بدیع خدا، منزله از گزند هر عیب و آسیب و هر نقصی است، هیچ گونه فتور و تفاوت و شکاف و خلا رخنه ندارد، چنین باور می‌کند که حق غیر مشوب را دیده است. نظیر رویاهای غیر صادق که هواس نفسانی متمثل می‌شود و بیننده می‌پندارد که جزئی از اجزای نبوت انبایی نه تشریحی نصیب وی شده است؛ در حالی که اخطار خاص یا اوصاف مخصوص وی برایش متمثل شده است. راه دیگر نفوذ خلط در یافته‌های شهودی، این است که گاهی در اثر یافته‌های قبلی و باورهای پیشین، با چشم حولا به سراغ عالم مثال منفصل می‌رود و آن را با نگرش خاص خود و از زاویه بینش احوالی می‌بیند؛ لذا ممکن است اشتباه کند؛ چنانکه ممکن است گاهی حق را در مثال منفصل و یا برتر از عالم مثال مشاهده نماید؛ لیکن وقتی از حالت شهود که دولت مستعجل است، به نشئه علم حصولی تنزل کرد و خواست یافته‌های خود را در قالب اندیشه‌های بشری شرح دهد، چون مسبوق به یک سلسله افکار خاص می‌باشد، در تبیین آن دچار اشتباه می‌شود.^۱

بدین جهت، برخی از عارفان بزرگ در حساسیت بیشتر معرفت عرفانی به ملاک بر این باورند: با توجه به این که عرفان، برترین علم به شمار می‌رود، زیرا موضوعش، یعنی حق تعالی از همه موضوعات برتر است، شناخت موازین، معیارها و اصول و ضوابط در این معرفت باید بیشتر باشد؛ اما این که گفته اند: عرفان در برابر منطق و علم میزان، سر فرود نمی‌آورد، نه بدین معناست که معرفت عرفانی علمی بدون معیار و ضابطه است؛ بلکه این معرفت به سبب منزلتی که از موضوع

۱- عبدالله جوادی آملی، شناخت شناسی در قرآن، ص ۱۱۳.

و روش خود گرفته، در قالب و حیطه قانون منطقی نمی‌گنجد؛ پس این علم نزد همه کاملان و اصلان به سوی حق، برای هر مرتبه اسم، مقام، موطن، حال، وقت (لحظه)، دارای منطقی و میزان و ملاکی است؛ بدین جهت با رابطه ای واقعی که با اسمای الهی می‌یابد و با افاضات ربانی که برای او حاصل می‌شود، این مقامات را از یکدیگر تشخیص و آن را از القای شیطانی تمیز می‌دهد.^۱

با توجه به این نکات، برخی به ضرورت نیاز شناخت شهودی به معیار، تصریح کرده اند. در متون عرفانی مطالب فراوان و در خور توجهی درباره لزوم سنجش کشف و شهود و نیز معیارها و روش‌های سنجش آن آمده است. از نظر عارفان مسلمان، کشف و شهود مراتبی دارد، که به لحاظ ارزش معرفتی و یقین آوری و واقع‌نمایی یکسان نیستند، از سوی دیگر، دخالت مفروضات و دانسته‌های عارف به هنگام کشف، گاهی موجب فهم و دریافت نادرست مشاهدات می‌شود؛ چنانکه در مرحله گزارش و نقل مشاهدات نیز عارف مصون از خطا و اشتباه نیست. به دیگر سخن، عارف، دست کم پیش از آنکه به کمال رسد و انسانی کامل گردد، هم در مقام مشاهده، هم در مقام فهم و هم در مقام ابلاغ، در معرض خطا قرار دارد، و از این رو، هم خودش و هم دیگران، برای سنجش درستی و نادرستی آنچه فهمیده و می‌گوید، نیاز به معیارها و روش‌هایی برای سنجش دارند. قیصری رحمته در مقدمه کتاب خود این گونه اشاره کرده است:

این طور نیست که معارف و مکاشفات عرفانی همیشه از اشتباه مصون بوده باشد؛ بلکه در بسیاری موارد، آنچه مکاشفه و شهود حقیقی به نظر می‌آید، در حقیقت ساخته و پرداخته خیال و از القائنات شیطانی است که نه تنها از حقیقت پرده بر نمی‌دارد، بلکه حقیقت را واژگونه می‌نمایاند و موجب گمراهی می‌شود.^۲

ابن ترکه نیز پس از ذکر مقدمه ای با این مضمون که در علوم فلسفی برای تشخیص خطا از صواب به منطقی نیاز است، اما در علوم عرفانی چنین نیازی احساس نمی‌شود، زیرا علوم می‌که از راه پالایش دل تحصیل می‌شود، مانند اولیات و بدیهیات عقلی از امور وجدانی و ضرور بوده، تردیدی در آن راه نمی‌یابد تا به ملاکی برای تشخیص صحیح از سقیم نیاز داشته باشد، در پاسخ می‌گوید:

۱- سید حیدر آملی، نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، ص ۴۹۰.

۲- قیصری، شرح فصوص الحکم، (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، ص ۷.

یافته‌های اهل عرفان مانند ضروریات یا وجدانیات نیست که میان همگان مشترک باشد؛ بلکه بسیاری از این یافته‌ها، مطارد و مخالف و گاهی متناقض با یکدیگر است و نمی‌توان این اختلاف را به مراتب تشکیکی حمل کرد؛ زیرا بسیاری از آن اختلافات متناقض یکدیگرند؛ حال آنکه اختلاف تشکیکی مراتب، هیچ‌گاه متناقض یکدیگر نخواهد بود. از این رو باید در پی میزان و ملاکی رفت که در تشخیص این مشاهدات و مکاشفات با نفس الامر مشکلی پدید نیاید.^۱

علامه جوادی آملی در بیان لزوم ارزیابی و سنجش شهودهای عرفانی می‌گوید:

شکی نیست که برای تشخیص حق از باطل در علوم عرفانی نیز نیاز به آلتی است که عهده دار آن [=تشخیص صواب از خطا] باشد؛ زیرا در صورتی که چنین وسیلتی برای تمیز حق از باطل در دریافت‌های گوناگون عرفانی نباشد، هیچ‌یک از آنها قابل اعتماد نبوده، در نتیجه راه عرفان کامل و تام نخواهد بود.^۲

ایشان وجود اختلاف و بلکه تناقض میان بسیاری از یافته‌های اهل عرفان را دلیل این نیازمندی می‌شمارد و انکار یافته‌های و معارف کثی برخی از عارفان را از سوی برخی دیگر، شاهد این اختلاف می‌داند و می‌گوید:

«به عنوان نمونه در باب وحدت و کثرت برخی کثرت را کثانیه ما یراه الاحوال و سراب گونه پنداشته و بعضی آن را نظیر وحدت، امر حقیقی دانسته و برخی دیگر کثرت را حقیقی و وحدت را عین کثرات عینیه می‌دانند».^۳

از نظر ایشان، این حکم چنان عمومی دارد که انواع گوناگون مکاشفات را شامل می‌گردد؛ جز تجربه پیامبران و پیشوایان معصوم. بنابراین «تجربه کسانی که پیامبر یا پیشوای معصوم نیستند، اعم از کشف و شهود، روایا، احساس امر متصل یا منفصل از نفس و بدن (نه همچون خواب و حالات منامیه)، همگی نیازمند عرضه به میزان است تا صحت و سقم آنها آشکار و ارزش و قیمتشان، پدیدار شود».^۴

۱- ابن ترکه، ص ۲۷۱.

۲- عبدالله جوادی آملی، عین نضاح، ج ۳، (قم، انتشارات مرکز نشر اسرا، ۱۳۸۷)، ص ۲۷۹.

۳- همان، ص ۲۸۰.

۴- همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم، (قم، مرکز نشر اسرا، ۱۳۸۱)، ج ۳، ص ۹۵.

۲-۳. ملاک‌های سنجش مکاشفات

اما چه معیار یا معیارهای برای ارزیابی درستی و نادرستی مکاشفات وجود دارد؟ برای پاسخ به این پرسش باید به گفته‌های خود عارفان نی مراجعه کرد. آنان معیارهای گوناگونی برای سنجش مکاشفات بیان کرده اند. این معیارها و موازین برخی خاص و شخصی است که متناسب با ویژگی‌ها و احوال و استعداد خاص سالک است و اختصاص به خود وی دارد، و برخی عام و فراگیر است، و در تمام حالات و شرایط، معیار تلقی می‌شود.^۱ مهم ترین آنها به این شرح است:

۲-۳-۱. کشف معصوم

چنانکه اشاره شد کشف و شهود امری تشکیکی و دارای مراتب گوناگون است. بالاترین مرتبه کشف که انبیا و اولیا الهی از آن برخوردارند، معصوم از هرگونه خطا و لغزشی است و از این رو، ملاک و معیار سنجش دیگر مراتب کشف خواهد بود.

این مرتبه از کشف، که کشف معصوم است مانند گزاره‌های بدیهی در میان دیگر گزاره‌ها است و مصداق اتم آن همان وحی نبوی است که معیار و ترازویی است برای سنجش دیگر مکاشفات عارفان؛ به گونه ای که اگر عارف در کشف و شهود خود چیزی دریابد که با معارف و حیانی و یا شریعت نبوی ناسازگار باشد باید آن را نادرست شمارد.

انبیا و اولیا از محدودیت‌های علم بحثی و «فکر استدلالی» فرا رفته اند. علم آنان آمیخته به ظن و گمان نیست، زیرا صاحب یقین و بصیرت بی واسطه اند.

معرفت آنان حقیقی و تحقیقی است، زیرا مستقیماً از اصل و منشاء همه معارف ناشی می‌شود و در درون سینه‌هایشان می‌جوشد، بدون آنکه خود تلاشی به خرج دهند. معرفت غیرانبیا و اولیا «تقلید» از بیرون و در قلمرو گمان و نظریات افواهی است و در صورتی که از انبیا و اولیا تقلید کنند، معرفتشان مثبت است.^۲

ابن عربی رحمته در این باره می‌گوید:

۱- قیصری، شرح فصول الحکم، (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، ص ۱۰۱.
۲- ویلیام چیتیک، راه عرفانی عشق، (ترجمه شهاب الدین عباسی)، (تهران، پیکان، ۱۳۸۲)، ص ۱۳۸.

«و اذا خالف الكشف الذی لنا كشف الانبياء كان الرجوع الی كشف الانبياء عليهم السلام و علمنا ان صاحب ذلك الكشف قد طرأ علیه خلل بكونه زاد علی كشفه نوعاً من التأویل بكفره فلم يقف مع كشفه، كصاحب الرویا فان كشفه صحيح و اخبر عما رأى و يقع الخطأ فی التعبير لا فی نفس ما رأى؛^۱ هرگاه كشفی كه برای ما واقع می شود با كشف پیامبران عليهم السلام مخالف باشد، به كشف ایشان بازمی گردیم [و آن را مرجع و معیار قرار می دهیم]، و پی می ریزیم صاحب آن كشف در كارش خلل و نقصانی روی داده است؛ بدین نحو كه به واسطه اندیشه اش نوعی از تاویل [و تعبیر و تفسیر] را بر كشف خویش افزوده و در نتیجه، به بیان كشف بسنده نكرده است. مانند کسی كه رویایی دیده است كه صادق است و آنچه را دیده باز می گوید، امادر تعبیر رویایش خطا میكند نه در خود آنچه دیده است.»

نیز می افزاید: «فكل من قال من اهل الكشف أنه مأمور بأمر الهی فی حرکاته و سكناته مخالف لأمر شرعی محمدی تكلیفی فقد التبس علیه الأمر و ان كان صادقاً فیما قال انه سمع؛^۲ پس هر كس از اهل كشف بگوید كه در رفتار و كردار خویش فرمانی الهی دریافت کرده كه با فرمان تكلیفی شریعت محمد مخالف است، امر براو مشتبه شده [و در این ادعای خویش به خطارفته است]؛ هر چند در این گفته خویش كه [آن فرمان را] شنیده است، صادق باشد.»

میزانی در عرفان وجود دارد كه مصون از خطا و اشتباه است و آن كشف اعلای صاحبان حق الیقین است، یعنی انبیا و اولیای دین. واصل به این مقام به مفاد «موازين القسط هم الانبياء و اولیاء»، هرگز گرفتار سهو و خطا نمی شود و می تواند معیار همه اعمال قرار گیرد. لذا ولایت اولیای الهی طریقه ای مطمئن است برای مراحل سلوک و همچنین تأمین کننده مبادی علمی، كه در هر مرحله ای به تناسب آن مورد نیاز است.^۳

صدرالدین قونوی میزان الهی رادر هر زمان، انسان كامل آن زمان و حال و كشف اومی

داند؛

۱- ابن عربی، الفتوحات المکیه، (بیروت، انتشارات دار صادر، بی تا)، ج ۳، ص ۷.
 ۲- همو، محی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، انتشارات دار صادر، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۹
 ۳- ابن ترکه، ص ۷۱۹.

«و المیزان الالهی فی کل ذلک الزمان و حاله و کشفه، و منه یعلم حکم الاعتدال و الانحراف فی مطلق الصوره الوجودیه و الصور المتعینہ الانسانیه و فی باقی مراتب الاعتدال، کالاعتدال المعنوی و الروحانی و غیرهما؛ و میزان الهی در هر زمان، حال و کشف انسان کامل است و به واسطه او حکم اعتدال از انحراف، در منطق صور وجودیه و صور متعینہ انسانی و در باقی مراتب اعتدال مانند اعتدال معنوی و روحانی و غیر آن، شناخته می‌شود»^۱

حاصل آنکه وحی نبوی و سنت معصومین علیهم‌السلام میزان و معیار سنجش حق و باطل است. روشن است که در این زمینه باید به لحاظ سند و دلالت در جهت صدور، مراحل لازم پیموده شود؛ چرا که نه هر حدیثی حجت است و یقین آور، و نه هر فهمی از حدیث صائب است و قابل استناد. مشکل اساسی در این زمینه در بسیاری از موارد، پرکردن فاصله میان ما و کشف معصوم و درک و دریافت صحیح آن است، و گرنه در اصل مطالب سخنی نیست.

علامه جوادی آملی به تکرار در آثار خویش، بر لزوم سنجش مکاشفات عرفانی با کشف معصومین که متبلور در کتاب و سنت است، تاکید کرده اند. از نظر ایشان، همان طور که علم حصولی، یا نظری و یابدیهی، و نظری خطاپذیر است. ولی بدیهی مصون از خطا است و برای صیانت از خطا در علم نظری باید بدیهی را اصل قرارداد، علم شهودی نیز دو قسم است: ۱. شهودی معصوم از خطا؛ ۲. شهودی مشوب به خطا.

«علم شهودی معصوم از خطا، همان شهود انبیا و اولیای معصوم الهی است [هم] در تلقی معارف مصون اند و هم در حفظ و نگهداری آن در مخزن علمی معصوم اند و هم در ابلاغ و املائی آن محفوظ از هرگونه اشتباه هستند. علم شهودی مشوب به خطا همان کشف و علم شهودی [ی] عرفانی غیر معصوم است... و برای صیانت از حدوث خطا و تنزیه آن از پیراستگی اشتباه طاری، باید کشف معصوم را اصل قرار داد و در پرتو آن کشف غیر معصوم را ارزیابی و تصحیح کرد»^۲

البته باید توجه داشت که «کیفیت ارجاع شهود مشوب، به کشف سره و معصوم برای همگان آسان

۱- صدر الدین قونوی، **اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن**، (تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی)، (قم، بوستان کتاب انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱)، ص ۱۶۴.
۲- عبدالله جوادی آملی، **تفسیر موضوعی قرآن کریم**، ج ۱۳، ص ۱۱۴.

نیست»^۱ بلکه نیازمند مهارت و تخصص لازم و اجتهاد متناسب با این مقام است و کسی که خود فاقد این تخصص است باید به اهل آن مراجعه کند ﴿فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^۲.

برخی از براهینی که بر «میزان» بودن ره آورد انبیا و اولیای الهی اقامه شده است، عبارتند از
۱. انبیا و اولیای الهی، صاحبان فتوحات ربانی اند و آنان که درهای رحمت الهی به روی آنان گشوده شده و مراحل «فتح قریب» و «فتح مبین» را پشت سر نهاده و از «فتح مطلق» برخوردار گردیده اند، شایستگی دارند که «میزان» و «معیار» سنجش قرار گیرند.

۲. انبیا و اولیای الهی به «عرصه اخلاص» بار یافته و از دسترس شیطان دور گردیده اند:

﴿إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾^۳.

و آنان که به چنین مرتبه ای دست یافته اند، حقایق الهی را عاری از شائبه شک و تردید مشاهده می کنند و همواره یقین دارند و می توانند میزان ارزیابی مواجید دیگران قرار گیرند. از موانع مهم راهیابی آدمیان به عرصه ملکوت و برخورداری از مواجید عرفانی ناب، و دیدن و شنیدن حقایق غیبی، طواف شیاطین بر گرد قلوب آنان و تمریج و تخلیط آن است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دو بیان جداگانه از این حقیقت پرده برداشته و فرموده است:

«لولا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السماوات والارض»^۴.

و نیز از آن بزرگوار نقل شده است که:

« اگر تشویش قلوب و زیاده روی در صحبت کردن نداشتید، هر آنچه من می شنیدم

می شنیدید.»^۵

نکته ای که از این رهنمودهای رسول اکرم صلی الله علیه و آله استفاده می شود، باز بودن راه ملکوت

به روی پیروان وحی است.

۱- همان.

۲- نحل/۴۳.

۳- ص/۸۲ و ۸۳.

۴- علامه مجلسی، ج ۶، ص ۳۳۲.

۵- محمد بن جریر طبری، صریح السنه، (الکویت دار الخلفاء للکتاب الإسلامی، ۱۴۰۵)، ص ۲۹.

۳. انبیا و اولیا مثل اعلاى تقواى الهى اند و آنان که تقواى الهى پیشه کنند، خداوند برای آنان فرقان و میزان تشخیص قرار می‌دهد. البته این دلیل، بیانگر باز بودن راه برای دستیابی به فرقان برای دیگران نیز می‌باشد.^۱

و نیز خدای سبحان نوید داده است که: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^۲.
نشانه و شاخص بارز «میزان» علوم حصولی، صیانت از خطاست، و شاخص برجسته «میزان» و «معیار» عرفان و انش شهودی، عصمت، یعنی صیانت از سهو و نزاهت از جهل و برائت از خطاست. انسان کاملی که میزان سنجش و ارزیابی مواجید و مکاشفات عرفانی است، علاوه بر عصمت، دارای بینة الهی و مبراست. انبیا و اولیای الهی هیچ گونه اختلافی با یکدیگر ندارند. از دایره نبوت و ولایت که خارج شویم، از صیانت از اختلاف خبری نیست؛ حتی میان حکمای نامدار اسلام در گرایش‌های گوناگون مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه با یکدیگر اختلاف دارند و حتی یک حکیم متاله در دوره ای از حیات علمی خود، مدافع اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است و در دوره ای دیگر، درست در نقطه مقابل این نظریه قرار می‌گیرد و مدافع سرسخت نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌شود. خداوند سبحان عدم اختلاف در قرآن را علامت آسمانی بودن آن می‌داند:

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^۳؛ اگر قرآن از جانب خداوند نبود، در مورد آن اختلاف زیادی به وجود می‌آمد.

برخی از آرای شیخ اشراق رحمته - که وی را «قره العیون اصحاب معارف» دانسته اند و خود، نیز مدعی است که مطالب کتاب عظیم حکمه الاشراق در یک شب به او الهام شده است - مورد نقد صدر المتالهین رحمته قرار گرفته و ناصواب اعلام شده است.^۴

میزان سنجش مواجید و مکاشفات و مشاهدات عارف در هنگام مکاشفه و مشاهده، انبیا و اوصیایند. اگر عارف در آن حال با آنان که خود، موازین قسط اند، مرتبط شود، می‌تواند یافته‌ها و پدیدارهای عرفانی خود را با آنان بسنجد و از فروافتادن در وادی حیرت و سر

۱- حسین روحانی نژاد، **مواجید عرفانی**، (تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸)، ص ۳۶۰.

۲- عنکبوت/۶۹.

۳- نساء، ۸۲

۴- عبدالله جوادی آملی، **تحریر تمهید القواعد**، ص ۱۴۳.

گشتگی مصون بماند و اگر از تماس با آنان محروم بماند در وادی تیه و حیرت سرگردان می‌گردد و در آن حالت، هیچ یک از قوانین عقلی، راه گشا نخواهد بود، زیرا علوم حصولی نمی‌تواند «میزان» مواجید عرفانی در آن هنگام قرار گیرد. اگر کسی بخواهد با ابزار عقل به ارزیابی مواجید عارفان به هنگام شهود پردازد، چنان است که کسی بخواهد با ابزار مساحی به سنجش قواعد فلسفی پردازد.

بنابراین، سخن از میزان عرفان نظری، ناظر به سنجش مواجید و مشهودهای عارفان، پس از بازگشت به حالت عادی است نه هنگام شهود. وقتی عارف به حالت عادی بازگردد، برای بررسی و ارزیابی مواجید و یافته‌های عرفانی خود در تنزل عقلی و یا تمثیل خیالی، محتاج میرزانی است تا یافته‌های مربوط به وهم و مثال متصل را از یافته‌های مربوط به عقل و مثال منفصل تمییز دهد.^۱

۲-۳-۲. عقل

میزان و شاخص دوم برای سنجش مکاشفات غیر معصوم عقل است که در علوم نظری و فلسفه الهی نمایان می‌شود. اگر عارف با استناد به مکاشفات خود چیزی را ادعا کند که عقل برهانی و برهان عقلی آن را محال شمارد و به نادرستی اش فتوا دهد، از او پذیرفته نخواهد شد. در کلام غزالی رحمته بدین نکته تصریح شده است:

«بدان که در طور ولایت [که همان فضای عرفان و کشف و شهود است] چیزی که عقل حکم به محال بودن آن کند، جایز و روا نیست. آری ممکن است در طور ولایت، چیزی آشکار شود که دست عقل از آن کوتاه باشد؛ بدین معنا که امری باشد که به مجرد عقل ادراک نمی‌گردد و کسی که میان آنچه عقل آن را محال می‌شمارد و آنچه عقل بدان دست نمی‌یابد، تفاوت نگذارد، مقامش پایین تر از آن است که طرف سخن قرار گیرد که باید او را با جهلش وانهاد.»^۲

آنچه عارف با استناد به تجربه عرفانی خود بیان می‌کند، سه گونه می‌تواند باشد:

الف) آموزه ای عقل پذیر که برهان عقلی بر تایید و تصویب آن گواهی می‌دهد؛

۱- عبدالله جوادی آملی، **تحریر تمهید القواعد**، ص ۱۳۶.

۲- ملاصدرا، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة**، (بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م)، ج ۲، ص ۳۲۳.

ب) آموزه ای عقل گریز که برهان عقلی نه آن را نفی می کند و نه اثبات و در نتیجه عقل به تنهایی نسبت به آن لادری گو است؛

ج) آموزه ای عقل ستیز که برهان عقلی بر نفی و بطلان آن گواهی می دهد و آن را محال می شمارد.

بنابر بیان غزالی رحمته، نوع اخیر در عرفان راه ندارد و عارف باید از آن بپرهیزد؛ هرچند راه برای نوع دوم باز است؛ چرا که کشف و شهود عارفان خود منبعی مستقل برای معرفت به شمار می رود.

ترکه اصفهانی نیز در تمهید القواعد بر میزان بودن برهان برای عرفان تاکید می کند. وی پس از بیان حقیقت، دو راه برهان و عرفان، و تشریح آن مقدار از تصفیه که به عنوان مبداء مشترک از شروط عامه هر دو راه معرفت شهودی و عقلی شمرده می شود، به برتری عرفان بر برهان اشاره کرده، یادآور می شود که چنین نیست که کشف و شهود عرفانی، همواره مصون از خطا و اشتباه باشد؛ بلکه سالک مشاهد نیز گاهی در ورطه خیالات فاسد می افتد و پندار را حقیقت می شمارد و از این رو، نیازمند میزانی است که او را از خطا مصون دارد. اگر چنین وسیله ای برای تمیز حق از باطل دریافت های گوناگون عرفانی نباشد، هیچ یک از آنها قابل اعتماد نبوده و در نتیجه راه کامل و تامی نخواهد بود. از جمله این میزان ها علوم نظری و معارف عقلی است که نسبت آن به عرفان همانند نسبت منطق به فلسفه است.^۱

ملاصدرا رحمته نیز توجیه یافته های عرفانی را مطرح کرده و مقدمات برهانی را برای وصول به عام شهود ضروری می داند.^۲ وی در جای دیگر ضمن تأیید طریق کشف و شهود محض، آن را طریقی دشوار و هراسناک معرفی کرده، اجتماع شرایط لازم آن را امری مستبعد می شمارد که به فرض حصول، ثبات آن امری بعید و مشکل است زیرا اندک وسوسه ای قلب را مشوش می کند و لذا اگر قبل از ریاضت و سلوک، معرفت نظری و تهذیب نفس به وسیله علوم حقیقی نباشد، خیالات فاسد بر قلب سالک در می آویزد، آن چنان که نفس سالک بدان سکون و دلخوشی

۱- ابن ترکه، ص ۲۷۳.

۲- ملاصدرا، اسفار، (بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰)، ج ۳، ص ۱۶۲.

غافلانه ای می‌یابد، بی آنکه ره به نجات و مقصد رساند. لذا ناگزیر پس از تحصیل حکمت برهانی، مانعی نیست که با همت و ریاضت، منتظر مکاشفاتی باشد که برای سایر علما، رخ نمی‌دهد.^۱

علامه جوادی آملی پس از بیان اینکه سالک طریق حقیقت نیازمند علوم برهانی است تا راه و مقصد سلوک را برایش معلوم دارد، می‌گوید: «بنابراین علوم نظری و از جمله منطق نظیر به محور شعری و نغم موسیقی، میزان‌هایی هستند که طالب را در قالب رفتار موافق به ملکات متناسب با خود واصل می‌گردانند.»^۲

از نظر ایشان بهتر و بلکه ضروری و لازم است که انسان پیش از گام نهادن در سلوک، حکمت بیاموزد؛ چرا که در این صورت «هم توان تشخیص صحت یافته‌های خود را دارا است و هم شوق و طلب مراتب عالیه را در خود زنده می‌یابد و لذا هرگز در نیمه راه متحیر نمی‌ماند، بلکه با استفاده از براهین حکمی برفع تحیردیگرانی که در راه باز مانده اند نیز می‌پردازد.»^۳ از اینجا معلوم می‌شود که تحصیل حکمت نظری برای سالک علاوه بر سنجش درستی و نادرستی شهودهایش، فواید دیگری نیز دارد که مهم‌ترین آنها، مانع شدن از توقف سالک در میانه‌های سلوک و توهم به پایان بردن راه، پیش از دست‌یابی به کمال نهایی است.

۲-۳-۳. استاد کامل

در عرفان اسلامی بر لزوم ارتباط با استادی کامل و واجد شرایط و مراجعه به وی برای بازشناسی مکاشفات و راستی آزمایی اموری که در خواب یا بیداری بر وی پدیدار می‌شود، تأکید شده است؛ چرا که همان‌گونه که رویاها بر سه دسته اند (پیش‌شان محض یا اضغاث احلام، راستین محض و آمیزه ای از حق و باطل) آنچه را که سالک در بیداری نیز مشاهده می‌کند، گاهی امور حقیقی محض است و گاهی امور خیالی محض است و گاهی نیز باطلی که اندکی از حقیقت در آن داخل شده است. به همین دلیل، سالک نیازمند استاد و راهنمایی است که برای او حق را از

۱- ملاصدرا، **مفاتیح الغیب**، (مصحح محمد خواجوی)، ص ۴۹۵.

۲- عبدالله جوادی آملی، **عین نضاح**، ج ۳، ص ۲۸۱.

۳- همان.

باطل تمیز داده، او را از دام شیطان برهاند: «لذلك يحتاج السالك الى مرشد يشده و ينجيه من المهالك»^۱

محمدرضا قمشه ای در شرح این کلام قیصری بیان می‌کند که صورت‌های تمثیل یافته در خیال متصل سالک بر چند قسم است:

۱. صورت‌هایی که از طریق حواس ظاهر بر سالک وارد می‌شود؛

۲. صورت‌هایی که ساخته قوه متخیله است؛

۳. صورت‌هایی که از طریق باطن و به واسطه تجلیات و تمثالی که از عالم معانی و عقول قدسی است، بر سالک وارد می‌شود؛

۴. صورت‌هایی که از منعکس شدن صور موجود در عالم مثال و خیال مفصل حاصل می‌گردد؛

۵. صورت‌های ناشی از تمثیل (صورت سازی) ابلیس‌ها و شیطان‌های بیرون از حیطه وجودی سالک.

از این رو، سالک نیازمند مرشدی است که وی را هدایت کند. این مرشد باید ویژگی‌هایی داشته باشد: «و يجب على المرشد ان يكون عارفا بجميع تلك العوالم و فارقا بين موجوداتها ليميزها و يميز الخبيث من الطيب و ينجيها من المهالك»^۲ مرشد و راهنمای سالک باید بر همه این عوالم آگاه باشد و بتواند میان موجودات این عوالم تفکیک کند تا آنها را تمیز دهد و ناپاک را جدا سازد و سالک را از مهلکه‌ها برهاند.

هیچ سلوک معنوی معتبری بدون دستگیری استاد کامل راه رفته راه دان تحقق نمی‌یابد. چنان راهنما و استادی در حقیقت، نماینده رسالت باطنی پیامبر اسلام و نقش او فراهم کردن زمینه تولد معنوی و تحویل احوال است و با رابطه ای که از طریق سلسله معنوی با پیامبر و نقش ولایی اصلی پیام او دارد، می‌تواند آدمی را از محدودیت‌ها و قیود بی شمار مادیات رهایی بخشد و به ساحت به غایت نورانی حیات معنوی واصل گرداند، به گونه ای که آدمی در خزان حیات

۱- قیصری، شرح فصوص الحکم، (با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، مقدمه، ص ۱۰۰.

۲- همان، ص ۱۰۴.

مادی، احساس می‌کند که در بهار می‌زید و سرمست از حیات ابدی، به اکسیر نامیرایی دست می‌یابد. دیدار ولی الهی، مایه شمع، شوریدگی و نشاط بهار زندگی است.

مساعی و کوشش‌های آدمی در جست و جوی سرچشمه حیات و مبانی تولد ثانوی بدون نظارت ولی کامل الهی، بی‌ثمر است. نجات از شر نفس اماره و دریافت حقیقت هستی و اتصال به بحر بی‌کران هستی کل، بدون کیمیای ولایت ناممکن است.^۱

اهمیت ارتباط و پیروی از استاد کامل در سلوک، چندان است که سالک را از مراجعه به دیگر معیارها بی‌نیاز می‌سازد؛ زیرا «نیاز به علوم عقلی برای سنجش مکاشفات» در صورتی است که سالک، پیر راه پیموده‌ای که راهنمایی‌اش کند، و پیشوای کاملی که به وی اقتدا نماید، نداشته باشد؛ کسی که کلید قفل‌ها و احوالش به دست او است. اما اگر چنین پیری داشته باشد در هر منزل و مقامی بر حسب وقت و استعداد علوم و میزانی وجود دارد که بدان اختصاص دارد، و پیر به مقدار فراست [و آگاهی‌اش] بر پایه‌های استعداد سالک، او را بر آن علوم و موازین آگاه می‌کند.^۲ عرفا معتقدند که استاد واقعی بر تمام جنبه‌های جان سالک احاطه دارد و از نیت‌های آشکار و پنهان او آگاه است. او نیازمندی‌ها و خصوصیت‌های روحانی و معنوی شاگرد را می‌شناسد و با توجه به احاطه‌ای که به پیامد ذکرها و اعمال و مراقبات عرفانی مختلف دارد، با توجه به وقت، استعداد و ویژگی‌های وی دستورهای لازم را به او می‌دهد. او با پیچ و خم‌های راه آشنا است و می‌تواند سالک را در یافتن علت رخداد پاره‌ای شهودها یا تجربه کردن برخی حالت‌ها یاری دهد. او با تکیه بر تجربه‌های نیرومند خود و قدرت نفوذ در دل سالک، می‌داند در هر مرحله‌ای چه حالی و چه شهودی درست است.^۳

علامه جوادی آملی کشف‌اعلای صاحبان حق‌الیقین را یکی از میزان‌های سنجش شهود می‌شمارد و با بیان اینکه در مراحل علم‌الیقین و عین‌الیقین، دوگانگی میان عالم و معلوم باقی است و به همین دلیل مجال شک و تردید در درستی و نادرستی آنچه عارف یافته وجود دارد، این

۱- سید حسین نصر، **آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز**، (ترجمه حسین حیدری، محمد هادی امینی)، (تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۲). ص ۱۰۱.

۲- ابن‌ترکه، ص ۲۷۴

۳- سید یدالله یزدان‌پناه، **مبانی و اصول عرفان نظری**، (نگارش عطا انزلی)، (قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸)، ص ۸۴.

دو گانگی را در حق یقین منتفی می‌شمارد و همین امر را موجب عدم رخنه هرگونه تردید در آن می‌داند. «از این رو دیگرانی که به آن مقام راه نیافته اند در حصول و حضور خود می‌توانند به او مراجعه کنند.»^۱

۲-۳-۴. آثار و عوارض

در این باره نیز مطالب فراوانی در سخنان عارفان مسلمان می‌توان یافت. از جمله عبدالرزاق کاشانی رحمته - پس از بیان اینکه احوال عارف گاهی صحیح است و گاهی فاسد؛ و ممکن است این دو باهم آمیخته شود و حق و باطل مشتبه گردد و در این صورت سالک باید در تصحیح آن بکوشد تا حق و باطل را تمییز داده باطل را نفی کند و در اثبات احوال صحیح یا علم و معرفت تلاش نماید تمسک به نشانه‌ها و عوارض همراه با تجربه و قرین با آن و آثار و ثمرات تجربه را که پس از احوال باقی می‌ماند توصیه می‌کند، و می‌گوید:

«واردات، انوار، نداها، مثال‌ها و اشخاصی که از طرف راست به سوی سالک می‌آید و بر او ظاهر می‌شود، غالباً حق است، و آنچه از طرف چپ می‌آید و آشکار می‌شود غالباً باطل است. و اما عوارض [که امور همراه احوال و واردات است]: آنچه با شکفتگی و آرامش و اجتماع همت با حق تعالی و سکون و جمعیت باطن همراه است، حق است و آنچه با تشویش و اضطراب و وحشت و تفرقه درون و اندوه و سواس همراه است، باطل است. و اما آثار [که پس از فراغت از احوال باقی می‌ماند]: هر واردی که پس از رفتن و فارغ شدن از آن سرور و شادمانی در دل باقی بماند و در پی آن آدمی نشاط برای طاعت حق داشته باشد و سرزنده و نیرومند باشد، ملکی (فرشته ای) است، و آنچه پس از زوال اندوه و غصه از خود بر جای می‌گذارد و آدمی پس از آن کسل و سست، آلوده جان، و خواب آلود باشد، شیطانی است. و هر واردی که پس از جداشدنش معرفت به خدا در دل باقی بماند و یقینی تازه برای شخص فراهم گردد. الهی است.»^۲

خواطر نیز انواع گوناگون (الهی، ملکی، شیطانی و نفسانی) دارد که از روی نشانه‌ها و آثار و عوارض می‌توان آنها را تشخیص داد: خواطر الهی همراه با سلطنت و سیطره و غلبه است و بانفی

۱- عبدالله جوادی آملی، عین نضاح، ج ۳، ص ۲۸۳.
۲- عبدالرزاق کاشانی، شرح منازل السائرین، ص ۳۴۲.

و طرد و کثرت بر طرف نمی‌گردد و به طور فزاینده قوی تر می‌گردد و تکرار میشود، و نفس از آن حظی و بهره ای نمی‌برد. خواطر ملکی آدمی را به سوی خیر و خوبی بر می‌انگیزد و از شر و بدی بر حذر می‌دارد؛ و خواطر شیطانی آدمی را بر شهوت و لذت و طلب حظ نفس بر می‌انگیزد.^۱

البته سخن در باب راه‌های تشخیص شهوذهای راستین و واقعی از کشف‌های جمعی و دروغین، منحصر در امور پیش گفته نیست و خدای سبحان که هدایت سالکان راستین را خود ضمانت کرده است، به گونه‌های دیگر نیز راه را به ایشان می‌نماید.

۱- فناری، مصباح الانس، ص ۵۳.

نتیجه

کشف و شهود، نوعی شناخت است که در وصف محدود ما نمی گنجد. شناختی که از دل سرچشمه می گیرد و ابزار این نوع شناخت تزکیه و تصفیه روح است. به عبارت دیگر، در عرفان غیر از طریق اندیشه و استدلال راهی دیگر که برتر از طریق اندیشه است، فراروی انسان گشوده می شود که با آن می تواند به قدر توان انسانی به کنه هستی پی برد و حقیقت را آنگونه که هست بیابد. بنابراین، کشف و شهود نوعی شناخت است، ولی نه از سنخ معرفت های اصولی که از راه مفاهیم به دست آمده باشد، بلکه معرفت حضوری و وجدانی است که یافتنی است، نه فهمیدنی. طریقت و سیر و سلوک عرفانی، همان ریاضت و مجاهدت است که میراث آن، مکاشفه ها و مشاهدات عرفانی است. «المشاهدات موارث المجاهدات»

از بررسی تطبیقی آثار ملاصدرا(ره) و ابن عربی(ره) در مسئله کشف و شهود، به این نتیجه می رسیم که با وجود اینکه کشف و شهود ماهیتی عرفانی دارد و برداشت عرفی عامیانه این است که در عرفان مطرح است، اما حکمت متعالیه به آن بها داده و ابعاد مختلف آن را مورد بررسی قرار داده است و افق های دید ملاصدرا(ره) و ابن عربی(ره) در این زمینه به هم نزدیک است و بین حکمت متعالیه و عرفان دیوار غیر قابل عبوری نیست.

بررسی مباحث مربوط به کشف و شهود، نشان می دهد که نباید صرفاً بر عقل تکیه کرد، چرا که خطای راه های پر پیچ و خم استدلال های عقلی، به دلیل امکان وقوع خطا در صورت و ماده و مقدمات آن، کمتر از خطای کشف و شهود نیست و تراحم آرای که بین مکاتب فلسفی وجود دارد، شاهدی بر صدق این مدعاست.

از مجموعه مباحثی که در رابطه با درجات و دسته بندی های کشف و شهود مطرح شد می توان نتایجی را به دست آورد. از جمله اینکه:

اولاً: مراتب داشتن کشف و شهود از جنبه های مختلفی می باشد. درجات کشف یا به اعتبار اختلاف رتبه نفس کشف است، نظیر برتری کشف از شهود. یا به لحاظ دوام زمانی است، مثل اختلاف مکاشفه علم، حال و عین. یا به حیث میزان ظهور و شفافیت آن است، مانند اختلاف

مراتب طوابع، لوازم و لواحق. یا به اعتبار تجلیات الهی است، همانند دسته بندی مشاهده فعلی، صفاتی و ذاتی و نهایتا یا به لحاظ اختلاف در متعلق کشف می‌باشد، مثل تقسیم کشف به صوری و معنوی.

ثانیا: رتبه بندی کشف و شهود متناسب با مراتب وجود انسان است. اصولا علت اساسی ذو مراتب بودن کشف آن است که انسان دارای سطوح، لایه‌ها و مراتب وجودی است. این مراتب که از جهتی درونی (رفع حجاب از نفس انسان) و از جهتی بیرونی (انواع تجلیات الهی) است، مورد وفاق و تأکید صوفیه است. آنان بر این باورند که انسان دارای لطائف و بطونی است که با نیل به هر یک از آنان، حجابی از پیش روی چشم جان برداشته شده و کشفی خاص برای انسان دست می‌دهد.

از آنچه عارفان مسلمان درباره لزوم سنجش مکاشفات و معیارهای سنجش آن بیان کرده‌اند، نکات مهمی درباره ربط و نسبت میان عقل و وحی و عرفان (کشف و شهود) به دست می‌آید؛ از جمله اینکه: برخی مکاشفات عرفانی، مانند بدیهیات اولیه در علوم حصولی و برخی دیگر مانند علوم نظری است. دسته دوم با ارجاع به دسته نخست ارزیابی می‌شود و دسته نخست، دارای حجیت ذاتی و غیر قابل شک و تردید است. وحی جز دسته نخست است.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

نهج البلاغه

کتاب فارسی و عربی

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم، (۱۳۸۷).
۲. _____، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم محی الدین ابن عربی، تهران: امیر کبیر، (۱۳۷۰).
۳. _____، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین عربی، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ پنجم، (۱۳۸۰).
۴. آملی، سید حیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص، انتشارات توس، چاپ دوم، (۱۳۶۸).
۵. _____، رساله نقد النقود فی معرفه الوجود، ترجمه و تعلیق حمید طیبیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، (۱۳۶۸).
۶. _____، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۳، مصحح و مقدمه نویس: محسن موسوی تبریزی، تهران: نور علی نور.
۷. _____، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایرانشناسی فرانسه، (۱۳۶۸).
۸. ارشد ریاحی، علی، تجرد نفس از دیدگاه سه حکیم مسلمان، مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالمآلهین، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۵، (۱۳۸۱).

۹. ابراهیمیان، سید حسین، **معرفت شناسی در عرفان**، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول (۱۳۷۸).
۱۰. ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد، **تمهید القواعد**، تصحیح آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، (۱۳۶۰).
۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، **الاشارات و التنبیها**، ج ۲ و ۳، دفتر نشر کتاب، (۱۴۰۳ق).
۱۲. ابن عربی، محی الدین محمد، **اصطلاحات الصوفیه**، بیروت، دار المحبه، (۱۳۸۲).
۱۳. _____، **رسائل ابن عربی**، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، (۱۹۸۴).
۱۴. _____، **فتوحات مکیه**، بیروت، دار صادر، (بی تا).
۱۵. _____، **فتوحات مکیه**، تصحیح عثمان یحیی، ۱۴ ج، طبع قاهره، افسس بیروت، (۱۹۹۴-۱۹۸۵).
۱۶. _____، **التجلیات الالهیه**، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، (۱۳۶۷).
۱۷. _____، **تبیان الرموز یا شرح و ترجمه مقدمه شرح فصوص الحکم**، ترجمه فخر العلماء کردستانی، به کوشش محمود فاضل، مشهد: چاپخانه خراسان، (۱۳۶۰).
۱۸. _____، **المسائل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، (بی تا).
۱۹. _____، **ترجمه فتوحات مکیه**، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، باب اول - چهارصد و شصتم، تهران: مولی، (۱۳۸۴).
۲۰. _____، **فصوص الحکم**، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶.
۲۱. _____، **رساله الانوار و رساله ای به امام رازی**، ترجمه ی فضل الله کردستانی.
۲۲. _____، **کشف الغطاء**، چهارده رساله عرفانی، شیراز.

۲۳. _____ ، رسائل تحفه السفره الی حضره البرره، بی‌جا، نشر استانبول، (۱۳۳۰ق).
۲۴. _____ ، اصطلاحات الصوفیه، بیروت، دارالمحبه، (۱۳۸۲).
۲۵. _____ ، رسائل ابن عربی، اسرار الخلوه، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران، مولی، (۱۳۷۵).
۲۶. _____ ، حجاب هستی؛ چهار رساله الهی، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران: شفیعیها، چاپ اول، (۱۳۷۹).
۲۷. _____ ، نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، شارح سید حیدر آملی، با مقدمه هانری کربن، توس، (۱۳۶۷).
۲۸. _____ ، الفتوحات المکیه فی معرفه اسرار المالکیه و المکیه، برگزیده فارسی: ادب آداب دارد همراه با دفتر خاطرات و بذره‌های شکوفایی، ترجمه و تنظیم محمد تحریرچی، تهران: خانه اندیشه جوان، (۱۳۷۹).
۲۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۸ جلدی، ج ۹، نشر ادب الحوزه، (۱۴۰۵).
۳۰. ابو نصر سراج، عبدالله بن علی، اللمع، تحقیق عبدالحلیم محمود، مصر: دار الکتب الحدیث، (۱۹۶۰).
۳۱. ارنست، کارل دبلیو، روزبهان بقلی، ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، تهران: نشر مرکز، (۱۳۷۷).
۳۲. استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، سروش، (۱۳۶۱).
۳۳. اولوداغ، سلیمان، ابن عربی، (ترجمه ی داود وفایی) (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۷)،
۳۴. جندی، موید‌الدین، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم، (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ویرایش دوم، (۱۳۸۱).
۳۵. جندی، موید‌الدین، شرح فصوص الحکم، تهران: مولی، (۱۳۶۲).
۳۶. ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه گوهری، تهران: انتشارات روزنه، (۱۳۷۱).

۳۷. انصاری، خواجه عبدالله بن محمد، **منازل السائرین**، تهران: کتابخانه علمیه حامدی، (۱۲۹۵).
۳۸. تهانوی، محمد علی بن علی، **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۲، قاهره، ترجمه عبدالنعیم محمد حسین (بی تا).
۳۹. جعفری تبریزی، محمد تقی، **شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن**، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، (۱۳۶۰).
۴۰. جوادی آملی، رحیق مختوم، **شرح حکمت متعالیه**، قم: مرکز نشر اسراء، (۱۳۷۵).
۴۱. جوادی آملی، عبدالله، **تحریر تمهید القواعد ابن ترکه**، بی جا: انتشارات الزهراء، (زمستان ۷۲).
۴۲. جوادی آملی، عبدالله، **شناخت شناسی در قرآن**، مرکز نشر فرهنگی رجا، (۱۳۷۲).
۴۳. جوادی آملی، عبدالله، **عین نضاح**، ج ۳، قم، انتشارات مرکز نشر اسراء، (۱۳۸۷).
۴۴. جوادی آملی، عبدالله، **تفسیر موضوعی قرآن کریم**، ج ۳، قم، مرکز نشر اسراء، (۱۳۸۱).
۴۵. جهانگیری، محسن، **محبی الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی**، تهران: دانشگاه تهران، (۱۳۷۵).
۴۶. چیتیک، ویلیام، **عوامل خیال**، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: حکمت، (۱۳۸۴).
۴۷. چیتیک، ویلیام، **راه عرفانی عشق**، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، پیکان، (۱۳۸۲).
۴۸. حسن زاده آملی، حسن، **دروس اتحاد عاقل و معقول**، تهران، الزهراء، (۱۳۷۲).
۴۹. حسن زاده آملی، حسن، **قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند**، بی جا: نشر قیام، (۱۳۷۴).
۵۰. حسن زاده آملی، حسن، **مصحح و شارح تمهید القواعد**، تالیف صابین الدین ابن ترکه، قم نشر الف لام میم، (۱۳۸۶).
۵۱. حسین زاده، محمد، **نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت**، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، (۱۳۹۰).

۵۲. حکیم، محمد علی، **لطائف العرفان**، ترجمه: حمیدرضا صادقی، مقدمه محمد خواجهوی، قم: آیت اشراق، (۱۳۸۷).
۵۳. خالقی، احمد، **فرهنگ علم کلام**، تهران: انتشارات صبا، تابستان (۱۳۷۰).
۵۴. خاوری، اسدالله، **ذهبیّه**، دانشگاه تهران، (۱۳۸۳).
۵۵. خمیسی، د.ساعد، **نظریه المعرفة عند ابن عربی**، قاهره: دارالفجر للنشر و التوزیع، (۲۰۰۱).
۵۶. خمینی، روح الله، **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، ج ۳، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، (۱۳۷۵).
۵۷. _____، **مصباح الهدایه**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم، (۱۳۷۶).
۵۸. _____، **مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه**، ترجمه سید احمد فهری، تهران: (۱۳۶۰).
۵۹. _____، **سراصلوه**، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، (۱۳۶۹).
۶۰. خوارزمی، تاج‌الدین حسین، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح مایل هروی، مولی تهران دوم (۱۳۶۸).
۶۱. خوارزمی، محمد بن حسین، **جواهر الاسرار (شرح مثنوی)**، ج ۱، اصفهان، مشعل، (۱۳۶۰).
۶۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، مصحح ندیم مرعشلی، نشر مرتضوی، (۱۳۷۳).
۶۳. رجایی، احمد علی، **خلاصه شرح تعرف**، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۶۴. رحیمیان، سعید، **مبانی عرفان نظری**، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، (۱۳۹۱).
۶۵. روحانی نژاد، حسین، **مواجید عرفانی**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، (۱۳۸۸).

۶۶. زرین کوب، عبدالحسین، **ارزش میراث صوفیه**، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم، (۱۳۶۲).
۶۷. زنوزی، ملا عبدالله، **لمعات الهیه**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، (۱۳۶۱).
۶۸. سبزواری، هادی بن مهدی، **شرح منظومه حکمت**، گردآورنده: مهدی محقق، دانشگاه تهران، (۱۳۶۸).
۶۹. سجادی، سید جعفر، **فرهنگ معارف اسلامی**، ج ۲، شرکت مولفان و مترجمان ایران، (۱۳۶۲).
۷۰. سجادی، سید جعفر، **فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، (۱۳۷۹).
۷۱. سروش، عبدالکریم، **بسط تجربه نبوی**، موسسه فرهنگی صراط، (۱۳۷۸).
۷۲. سعیدی، گل بابا، **فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی**، شفیع، (۱۳۸۳).
۷۳. شبستری، محمود بن عبدالکریم، **گلشن راز**، نشر صفی علیشاه، (۱۳۷۸).
۷۴. سهروردی، یحیی بن حبش، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۲، مصحح هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، (۱۳۸۰).
۷۵. شجاعی، محمد، **مقالات**، ج ۲، تهران: سروش، چاپ دوم: (۱۳۷۵).
۷۶. شعرانی، عبدالوهاب، **الیواقیت و الجواهر**، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، (۱۹۹۷).
۷۷. شهیدی، سید جعفر، **دیباچه بر حکمت متعالیه**، تهران: طهوری، چاپ اول، (۱۳۸۴).
۷۸. شیروانی، علی، **مبانی نظری و تجربه دینی**، قم: بوستان کتاب، (۱۳۸۱).
۷۹. صانع پور، مریم، **نقش خیال قدسی در شهود حق**، تهران، علم، (۱۳۸۵).
۸۰. صدر الدین قونوی، **اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن**، تصحیح استاد سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، (۱۳۸۱).

۸۱. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، **الاسفار الاربعه**، ج ۹، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، (۱۳۸۳).
۸۲. _____، **اسفار اربعه**، بیروت، دار احیاء التراث العربی (بی تا).
۸۳. _____، **رساله سه اصل**، تصحیح و مقدمه محمد خواجهی، انتشارات مولی، تهران، چاپ اول، (۱۳۷۶).
۸۴. _____، **الشواهد الربوبیه فی منهاج السلوکیه**، شرح و ترجمه یحیی کبیر، قم، مطبوعات دینی، چاپ اول، (۱۳۸۸).
۸۵. _____، **الشواهد الربوبیه**، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مرکز مطالعات فرهنگی، (۱۳۴۶).
۸۶. _____، **اسرار الآیات و انوار البینات**، ترجمه محمد خواجهی، نشر علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.
۸۷. _____، **الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه**، قم: مصطفوی، (۱۳۶۸).
۸۸. _____، **شرح اصول الکافی**، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، (۱۳۶۶).
۸۹. _____، **تفسیر آیه نور**، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مولی، (۱۳۶۲).
۹۰. _____، **تفسیر سوره اعلی**، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مولی، (۱۳۶۳).
۹۱. _____، **مفاتیح الغیب**، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، (۱۳۶۳).
۹۲. _____، **کتاب المشاعر**، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، (۱۳۶۳).

۹۳. _____، **رسالتان فی التصور و التصدیق**، تحقیق مهدی شریعتی، قم: موسسه اسماعیلیان، (۱۴۱۶ق).
۹۴. _____، **مبدا و معاد**، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، (۱۳۸۱).
۹۵. _____، **تفسیر القرآن الکریم**، ج ۶، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار، (۱۳۷۹).
۹۶. _____، **ایقاز النائین**، تصحیح محمد خوانساری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، (۱۳۸۶).
۹۷. _____، **الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه**، تحقیق و تصحیح دکتر احمد شفعیها، تهران: انجمن فلسفه ایران، (۱۳۵۸).
۹۸. _____، **مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین**، تصحیح و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، (۱۳۸۵).
۹۹. _____، **الرسائل**، قم: مصطفوی، (بی تا).
۱۰۰. _____، **کسر الاصنام الجاهلیه**، مترجم محسن شفایی، [بی جا]: چاپخانه حیدری، (۱۳۶۴).
۱۰۱. _____، **کسر الاصنام الجاهلیه**، باشراف سید محمد خامنه ای، تصحیح: محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، (۱۳۸۱).
۱۰۲. صدوق، محمد بن علی، **التوحید**، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی، [بی تا].
۱۰۳. طباطبایی، محمد حسین، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، مقدمه مرتضی مطهری، تهران: صدرا، (۱۳۶۲).
۱۰۴. _____، **المیزان**، ج ۷ و ۱۳، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، تابستان (۱۳۶۳).
۱۰۵. _____، **نهاية الحکمة**، قم، نشر اسلامی، چاپ شانزدهم، (۱۴۲۲ق).

۱۰۶. طبری، محمد بن جریر، **صریح السنه**، الکویت دار الخلفاء للكتاب الإسلامی، (۱۴۰۵).
۱۰۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، **مجمع البحرین**، ج ۵، تهران: مرتضوی، (۱۳۶۵).
۱۰۸. عز الدین کاشانی، محمود بن علی، **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، مصحح: جلال الدین همایی، نشر هما، (۱۳۷۳).
۱۰۹. _____، **مصباح الهدایه**، باب ۴، مقدمه محمد رضا برزگر خالقی، زوار: (۱۳۸۷).
۱۱۰. عقیفی، ابوالعلاء، **شرحی بر فصوص الحکم**، شرح و نقد اندیشه ابن عربی، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی، (۱۳۸۰).
۱۱۱. عین القضاء همدانی، ابوالمعالی، **تمهیدات**، تصحیح عقیف عسیران، تهران: کتابخانه منوچهری، (بی تا).
۱۱۲. _____، **زبدة الحقایق**، تصحیح عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران، (بی تا).
۱۱۳. غزالی، ابوحامد، **احیاء علوم الدین**، بیروت: دارالکتب العربی، (بی تا).
۱۱۴. فاطمی نیا، عبدالله، **فرجام عشق: شرحی بر غزل حضرت امام خمینی**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، (۱۳۶۸).
۱۱۵. فرغانی، سعید الدین سعید، **مشارق الدراری** (شرح قصیده تائیه ابن فارض)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، (۱۳۷۹).
۱۱۶. فعالی، محمد تقی، **علوم پایه نظریه بداهت**، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، (۱۳۸۳).
۱۱۷. _____، **تجربه دینی و مکاشفه عرفانی**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم: (۱۳۸۷).
۱۱۸. _____، **ایمان دینی در اسلام و مسیحیت**، تهران: کانون اندیشه جوان، (۱۳۷۸).
۱۱۹. _____، **درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر**، قم: نهاد نمایندگی، (۱۳۷۷).

۱۲۰. فنایی اشکوری، محمد، **وحدت متعالی مشرب های معرفت در نزد حکمای مکتب اصفهان**، در مجموعه مقالات همایش بین المللی قرطبه و اصفهان، تهران، دانشگاه تهران، (۱۳۸۵).
۱۲۱. فناری، محمد بن حمزه، **مصباح الانس**، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، (۱۳۷۳).
۱۲۲. قونوی، صدر الدین، **اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن**، تصحیح استاد سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، (۱۳۸۱).
۱۲۳. قرشی بنایی، علی اکبر، **قاموس قرآن**، ج ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه، (۱۳۶۴).
۱۲۴. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، **الرساله القشریه**، تحقیق علی عبد الحمید ابوالخیر، بیروت، دارالخیر، (۱۹۹۵).
۱۲۵. قطب جیلی، عبدالکریم، **الانسان الکامل**، قاهره: مطبعه مصطفی البابی، (۱۴۰۲ق).
۱۲۶. قیصری، داوود بن محمود، **شرح فصوص الحکم ابن عربی**، تحقیق آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، (۱۳۷۵).
۱۲۷. _____، **شرح فصوص الحکم**، قم، بیدار، (۱۳۶۳).
۱۲۸. _____، **رسائل قیصری، رساله التوحید و النبوه و الولاية**، با تعلیق و تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، (۱۳۵۷).
۱۲۹. کاشانی، عبدالرزاق، **شرح فصوص**، (قم: بیدار، (۱۳۷۰)،
۱۳۰. _____، **شرح منازل السائرین**، تحقیق محسن بیدادفر، قم، انتشارات هرمس، (۱۳۸۱).
۱۳۱. _____، **لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام**، مصحح مجید هادی زاده، دفتر نشر میراث مکتوب، (۱۳۷۹).
۱۳۲. کاشانی، ملا محسن، **راه روشن**، ترجمه محمد صادق عارف، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول، (۱۳۷۲).
۱۳۳. کاشفی، ملاحسین، **لب لباب مثنوی**، مقدمه سعید نفیسی، اساطیر، (۱۳۷۵).

۱۳۴. کاکایی، قاسم، **وحدت وجود به روایت ابن عربی و ماستیراکهارت**، تهران: هرمس، (۱۳۸۲).
۱۳۵. کبود رآهنگی، محمد جعفر، **رسائل مجذوبیه**، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حقیقت، (بی تا).
۱۳۶. کربن، هانری، **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**، ترجمه ی انشاء الله رحمتی، تهران: جامی، (۱۳۸۳).
۱۳۷. کلابندی، ابوبکر محمد بن ابراهیم، **التعرف لمذهب اهل التصوف**، مصحح محمود عبدالحلیم، تهران: موسسه النصر، (بی تا).
۱۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، **الكافی**، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ سوّم، (۱۳۶۴).
۱۳۹. کمال خوارزمی، حسین بن حسن، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح مایل هروی، بوستان کتاب، (۱۳۸۷).
۱۴۰. لاهیجی، عبدالرزاق؛ **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، مصحح کیوان سمیعی، تهران: کتابخانه سنایی، (بی تا).
۱۴۱. ماهیار، شکیبا، **اشارات ابن عربی در باب عشق و زیبایی**، تهران: الهام، (۱۳۹۰).
۱۴۲. مجدالدین بغدادی، محمد، **تحفة البررة**، ترجمه ساعدی خراسانی، تهران: مروی، (۱۳۶۸).
۱۴۳. مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار**، دوره ۲۰ جلدی، ج ۱ و ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی، (۱۴۰۳).
۱۴۴. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج ۱۰، تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، (۱۳۷۴).
۱۴۵. مصباح یزدی، محمد تقی، **معارف قرآن**، قم: بوستان کتاب، (۱۳۷۴).
۱۴۶. مطهری، مرتضی، **خدمات متقابل اسلام و ایران**، انتشارات صدرا، (۱۳۶۲).
۱۴۷. مظاهری سیف، حمید رضا، **تجربه های عرفانی در ادیان**، قم: موسسه بوستان کتاب، (۱۳۸۸).

۱۴۸. معلوف، لوئیس، **المنجد: عربی به فارسی**، ج ۲، مترجم محمد بندر ریگی، ناشر ایران، تهران: هاتف، (۱۳۸۰).

۱۴۹. ملایری، موسی، **تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا**، قم: کتاب طه، (۱۳۸۴).

۱۵۰. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، **مثنوی معنوی**، دفتر پنجم، مصحح رینولد الین، تهران: امیرکبیر، (۱۳۶۳).

۱۵۱. نصر، سید حسین، **آموزه های صوفیان از دیروز تا امروز**، ترجمه حسین حیدری، محمد هادی امینی. تهران: قصیده سرا، (۱۳۸۲).

۱۵۲. _____، **سه حکیم مسلمان**، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، (۱۳۸۲).

۱۵۳. نوربخش، جواد، **فرهنگ نوربخش اصطلاحات تصوف**، تهران: نوربخش، (۱۳۷۲).

۱۵۴. ونیسینک، آرنه یان، **المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی**، ج ۱، دار الدعون، (۱۹۸۸).

۱۵۵. هجویری، علی بن عثمان، **کشف المحجوب**، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول، (۱۳۸۳).

۱۵۶. یزدان پناه، سید یدالله، **حکمت اشراق**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، (۱۳۸۹).

۱۵۷. _____، **مبانی و اصول عرفان نظری**، نگارش عطا انزلی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، (۱۳۸۸).

فهرست مقالات

۱۵۸. کاکایی، قاسم، **مکاشفه عرفانی از دیدگاه صدرالمتألهین**، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، (سال چهارم، شماره پانزدهم، زمستان ۱۳۷۸)، صفحات ۴۳-۶۶.

۱۵۹. حسینی کوهساری، سید اسحاق، **کشف و شهود عرفانی**، فلسفه دین، (سال هفتم، شماره پنجم، بهار ۱۳۸۹)، ص ۱۴۱-۱۷۲.

۱۶۰. روحانی نژاد. حسین، **حقیقت و مراحل سلوک**، فصل نامه پژوهشی پژوهش نامه

اخلاق، (س ۲، زمستان ۸۸، شماره ۶)، صص ۱۲۱-۱۵۰.

Abstract

The detection and intuition as a scope beyond intellect realm, is one of the knowledge sources and one of issues that based on ontological and anthropological analysis, in both of Sadra philosophy and EbneArabi mysticism, has been regarded from different points of view. Because of importance of this subject and sensible vacuum of a comprehensive and collative research at this field, by a new method have been tried to discovery, extraction and coherent presentation from both of diffused ideas of these thinkers, by library method and descriptive, comparative and analytical way.

In this study, first, has been paid to recognition of detection and intuition reality and its characteristics from points of these thinkers view and then to kinds of detection and intuition such as ostensible and spiritual discovery corresponding to mind degrees and at the end has been provided a report of truth and evaluation standards such as reason and detection Immaculate.

one of the this study results is that, by interpretation of intuition highly placement and analysis its cognitive producer reality, open new realms in epistemology and show important close approach in this subject and present its dimensions clearly.

Key words: Discovery, Intuition, True standard, Mystical Knowledge, Presentiveknowledge.



The University of Qom
Faculty of Theology and Islamic knowledge
Thesis
For Degree of Master of Science (MSC)

Title:

**The nature and kinds of detection and intuition
from MollaSadra and EbneAradi perspective**

Supervisor:

Dr. Mahdieh Sadat Mostaghimi

By:

Zahra sadat minaei allahyarloo

Winter 2014