

محمدجواد رودگر *

چکیده

عرفان، عقل استعلایافته و عشق نیز عقل برین است؛ لذا عقل و خرد در عرفان نظری هم نقش مفتاح و هم منزلت مصباح و هم جایگاه معیار دارد؛ یعنی با عقل مفتاحی انسان بیدار و خردمند وارد ساحت عرفان و سلوک شده و با عقل مصباحی آموزه‌ها، گزاره‌ها و دستورالعمل‌های عرفانی - سلوکی را فهم و تحلیل و هضم می‌نماید و با عقل معیاری فراورده‌های سلوکی، ره‌آورد شهود و برون‌دادهای تجربه باطنی یا کشف و شهودها را توزین و محاسبه می‌کند و کشف و شهودهای نفسانی، شیطانی، ملکی و روحانی را از هم باز می‌شناسد. بنابراین عقل سلیم و خرد ناب، منطق عرفان است - چه در مقام نظر و چه در مقام عمل - و همین عقل زلال صائب است که رهنمون می‌شود تا کشف و شهود نظری به کشف و شهود بدیهی

* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ختم گردد و میزان آن را کشف و شهود معصوم (ع) معرفی نماید. پس میزان را عقل معرفی و تصدیق می‌نماید تا کشف صادق از کاذب و القای حق از باطل تفکیک گردند.

آری عقل از ساحت سلوک تا شبستان شهود نقش‌آفرین است و در تعبیر از تجربه‌های عرفانی و تفسیر ره‌آورد سلوکی (تجربه سلوکی بین راه و طی مقامات و تجربه عرفانی مرحله نهایی و فناء فی الله) عقل و خرد میزان و معیار است و زبان تعلیمی عرفان قرار می‌گیرد. مقاله حاضر مسئولیت تحلیل و بررسی رابطه عقل و عرفان و نقش عقل در مراحل مختلف از سلوک تا شهود را بر اساس مکتب ابن عربی بر عهده دارد.

واژگان کلیدی: عقل، عرفان، سلوک، شهود، تجربه عرفانی، کشف و شهود.

مقدمه

عرفان، نوعی معرفت خاص است که از طریق «شهود و شدن»، «فقر و فنا»، شناخت و شیدایی و سلوک و وصول حاصل می‌گردد و رهیافتی درونی - انفسی، نه بیرونی - آفاقی و از سنخ «تجربه» است که از رهگذر تجرید و تجرد وجودی و جوهری تعیین می‌یابد. قرارگاه مرکزی عرفان «قلب» و روش طریقتی‌اش، تهذیب و تزکیه و منزل‌گاه نهایی آن «قرب و لقای رب» است. عرفان بر موضوع «توحید» و «ولایت» یا خدا و انسان کامل استوار گشته است و از رهگذر انصراف از عالم ماده و طبیعت به سوی جهان معنا و ماورای طبیعت بر مدار «شریعت» و محور «عبودیت» تبلور می‌یابد. عرفان، رازشناسی و رازیابی و رازدانی، هجرت از دانایی به دارایی، علم‌الیقین به عین‌الیقین، حق‌الیقین و بردالیقین است که با طی طریقت الهی، مقامات معنوی و سلوک منازل معنایی ادراک‌شدنی است. پس عرفان از سنخ «تجربه» و «تعبیر» در ساحت عرفان عملی و علمی است تا عرفان علمی یا نظری «تفسیر هستی» یا نوعی جهان‌بینی عرفانی و عرفان عملی یا عینی تجربه

باطنی، اتحادی و نهادی باشد و «بود و نمود» موضوع عرفان علمی و «باید و نباید» سلوکی «تعیین‌کننده» راه و رسم منزل‌ها در عرفان عملی با جهت فتوحات غیبی در رسیدن به قلّه منیع «توحید ناب و کامل» قرار می‌گیرد؛ لذا عرفان ناب تنظیم «رابطه‌ها» در روابط «انسان با خدا» و نشانی از آن «بی‌نشان» در راه رسیدن به دیدار محبوب قرار می‌گیرد که اصطلاحاً آن را «سیر و سلوک» می‌نامند.

آری، عارفان بزرگ نیز در تبیین چیستی عرفان گفته‌اند: «العارف من اشهد الله ذاته و صفاته و افعاله فالمعرفة حال تحدث عن شهود» (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۰۴)؛ یعنی عارف کسی است که خدای سبحان ذات، صفات و افعالش را به او نشان می‌دهد. بنابراین عرفان، عین‌الیقین است، نه علم‌الیقین و عارفان، دعوت‌شدگان و فراخوانده‌های ذات الهی برای «شهود» اسمای ذات، صفات و افعال‌اند و عرفان از نوع «حال» است، نه «قال». عرفان از جنس سوختن، گداختن، مشاهده و مواجهه است، نه ساختن، گفتن، شناختن و مشافهه و چه زیبا شیخ‌الرئیس بوعلی سینا در تعریف عرفان و عارفان آورده است: «و المنصرف بفكرة الی قدس الجبروت مستديماً لشروق نورالحق فی سرّه یخص باسم العارف» (ابن‌سینا، ۱۳۷۴، ج ۳، نمط نهم، ص ۴۰۰ / مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۷۲ / حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۳-۲۴۵). یا با عنایت به مقامات سلوکی می‌گوید: «العرفان مبتدء من تفریق و نفض و ترک و رفض ممعن فی جمع، هو جمع صفات الحق لذات المرید بالصدق، منته الی الواحد، ثم وقوف» (ابن‌سینا، همان، ج ۳، نمط نهم، ص ۴۱۹). حاصل اینکه عرفان، پرواز به سوی عالم قدس و نورگیری از منبع نور مطلق و تحولی جوهری از خود تا خدا و مستغرق دریای توحید و فنا فی الله و بقاء بالله گشتن است. شرف‌الدین دود قیصری در تعریف علم عرفان می‌گوید:

هو العلم بالله سبحانه من حیث اسمائه و صفاته و مظاهره و احوال المبدأ و المعاد، و بحقایق العالم و بکیفیه رجوعها الی حقیقه واحده هی الذات الأحدیة و معرفة طریق السلوک و المجاهدة لتخليص النفس عن مضایق القیود الجزئیة، و اتصالها الی مبدئها و اتصافها بنعت الاطلاق و الکلیة (قیصری، ۱۳۵۷، ص ۴-۵).

استاد مصباح یزدی در تعریف عرفان می‌گوید: واژه «عرفان»، مانند واژه هم‌خانواده‌اش

«معرفت»، در لغت به معنای شناختن است، ولی در اصطلاح، به شناخت ویژه‌ای اختصاص یافته که از راه حس و تجربه یا عقل و نقل حاصل نمی‌شود، بلکه از راه شهود درونی و یافت باطنی حاصل می‌گردد. این مشاهدات به گزاره‌های حاکی از آن مشاهدات و مکاشفات تعمیم داده شده است. به دلیل اینکه محصول چنان کشف و شهودهایی معمولاً متوقف بر تمرین‌ها و ریاضت‌های خاصی است، روش‌های عملی یا آیین سیر و سلوک را نیز «عرفان» نامیده و آن را با قید «عملی» مشخص کرده‌اند؛ چنان‌که گزاره‌های حاکی از شهود را «عرفان نظری» نامیده‌اند و در مواردی، مانند فلسفه اشراق با نوعی استدلال عقلی توأم ساخته‌اند.

اما واژه «تصوف»، بنابر اظهر احتمالات، از واژه «صوف» گرفته شده و به معنای پشمینه‌پوشی - به عنوان نمادی از زندگی سخت و دور از تن‌پروری و لذت‌پرستی - است و مناسبت بیشتری با «عرفان عملی» دارد؛ چنان‌که واژه «عرفان» با «عرفان نظری» مناسب‌تر است.

بدین ترتیب، در حوزه عرفان، دست‌کم سه عنصر را می‌توان شناسایی کرد:

یکی، دستورالعمل‌های خاصی که به ادعای توصیه‌کنندگان، انسان را به معرفت شهودی و باطنی و علم حضوری آگاهانه به خدای متعال و اسمای حسنی و صفات علیای او و مظاهر آنها می‌رساند.

دوم، حالات و ملکات روحی و روانی خاص و در نهایت، مکاشفات و مشاهداتی که برای سالک حاصل می‌شود.

سوم، گزاره‌ها و بیاناتی که از این یافته‌های حضوری و شهودی حکایت می‌کند و حتی برای کسانی که شخصاً مسیر عرفان عملی را نپیموده‌اند نیز - کمابیش - قابل دانستن است؛ هرچند یافتن حقیقت و کنه آنها مخصوص عارفان راستین می‌باشد.

با این بیان، روشن گردید که عارف حقیقی کسی است که با اجرای برنامه‌های عملی خاصی به معرفت شهودی و حضوری خدای متعال و صفات و افعال او نایل شده باشد و عرفان نظری، گزارش و تفسیری از آن است که می‌تواند نارسایی‌های بسیاری نیز داشته باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۳-۴۱).

تهانوی در کشف اصطلاحات الفنون و العلوم از علم عرفان به نام «علم السلوک» یاد کرده و گفته است:

و هو معرفة النفس ما لها و ما عليها من الوجدانیات ... و یسمی بعلم الأخلاق ... و أشرف العلوم علم الحقائق و المنازل و الأحوال، و علم المعاملة و الإخلاص فی الطاعات و التوجه إلی الله تعالی من جمیع الجهات، و یسمی هذا العلم بعلم السلوک... و علم الحقائق ثمرة العلوم كلها و غایتها، فإذا انتهى السالك إلی علم الحقائق وقع فی بحر لا ساحل له، و هو أى علم الحقائق علم القلوب و علم المعارف و علم الأسرار، و یقال له علم الإشارة (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۲-۴۳).

اما علی‌رغم تبیین و توصیف‌های نغز و پر مغز از حقیقت عرفان به وسیله عارفان بزرگ و سترگ، آنگاه که وارد آموزه‌های نبوی و سنت و سیره محمدی (ص) می‌شویم، عرفان ناب رنگ و رائحه‌ای شیرین و دلنشین می‌یابد و عرفان در دل و دیده انسان کامل مکمل چون پیامبر اعظم (ص) یعنی اعتراف به «جهل» در ادراک حقیقت خدا و اسمای جمال و جلال الهی و اعتراف به «عجز» از بندگی و سلوک حقیقی آن معبود راستین و محبوب حقیقی است تا عرفان در ساحت نظری - علمی روایت جهل سالک برمدار «ما عرفناک حق معرفتک» (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۱۴۶ و ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۲۳) و در جنبه عملی - عینی، حکایت از عجز سالک بر محور «ما عبدناک حق عبادتک» (همان) ظهور یابد؛ چه اینکه «هویت مطلق لابشرط مقسمی، عنقایی است که شکار هیچ‌کس از متکلمان، حکیمان و عارفان نخواهد شد و علی (ع) فرمود: «لایدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن» (نهج البلاغه، خطبه اول)؛ چنان‌که عارفان تظنن به این معنای منیع داشتند و فرموده‌اند: «اما الذات الالهیه فحار فیها جمیع الانبیاء و الاولیاء» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۹-۷۰). به همین دلیل عرفان یگانه و یکتادیدن، یکی شدن و نظر به عالم و آدم از آیینة وحدت تجلی، وحدت شهود و وحدت وجود به قرائت عارفان حقیقی است و فرجام عرفان «توحید محض» و «محض توحید» است که اصل حقیقت کنز مخفی و غیب الغیوب که نه اشاره عقلی و نه اشارت شهودی را پذیراست تا ذات الهی قابل اکتفاه و مشاهده باشد و مناجات شیرین و دلنشین نبوی که سروده‌ای از سر هستی است؛ یعنی «... الهی سجد لک سوادى و خیالی و بیاضی

... حکایت از فنای فعلی، صفاتی و ذاتی عبد سالک در معبود، محبوب و مسلوک الیه است. به تعبیر محقق طوسی «رض»: توحید یکی گفتن و یکی کردن باشد و توحید به معنای اول شرط باشد در «ایمان» و ... و به معنای دوم «کمال معرفت» باشد ...» (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۱۵۶) و به تعبیر قیصری: «اعلم ایدک الله ان الوصول الی الله سبحانه قسمان: علمی و عملی و اما العملی مشروط بالعلمی» (قیصری، همان، ص ۳۵) تا سالک در سلوک تدریجی و طیّ مقامات معنوی به مرتبه «جز خدا هیچ ندیدن» برسد و به تعبیر عمیق و انیق علامه جوادی آملی: «عرفان علماً و عملاً سیر از «خدا به سوی خدا» است» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۸۷). به هر تقدیر عرفان، فوق برهان و قدم قلب، برتر از قدم عقل است، چه در موضوع که اشرف علوم به اشرف معلوم است و چه در متد یا روش که متد باطنی و روش شهودی برتر از متد عقلی و روش برهانی است و ابن عربی هم علم الهی را از علم عقلی برتر و دانش شهودی را از دانش عقلی ارزشمندتر می‌داند که علم لدنی بالاتر از علوم دیگر است و عارفان از آن بهره مندند (ر.ک: ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، باب ۷۳، ص ۱۱۴).

با این همه، این برتری عامل نفی عقل و برهان یا انزوای دانش عقلی نمی‌گردد. از سوی دیگر، ابن عربی هم یافته‌های عرفانی و معارف شهودی خویش را با زبان فلسفی و بر روش برهانی قابل تعلیم و آموزش کرده است؛ لذا عقل و برهان ظرف مظروفی چون عرفان و معرفت کشف - شهودی شد. اگرچه شاگردان شیخ اکبر در برهانی کردن و تعلیمی ساختن یافته‌های عرفانی موفق‌تر بوده و به این راه ایمان داشتند. البته راه عرفان، راهی است که حکیمان الهی و متأله و عارفان حکیم توان طی طریق آن را داشته و قدرت تعلم و تعلیم آن را دارند و ساحت عرفان، ساحتی است که هر کسی را بدان ساحت و آستانش راه نیست؛ چنان‌که ابن سینا گفته است: «و جل جناب الحق عن ان یکون شریعة لکل وارد، او یطلع علیه الا واحد بعد واحد. و لذالک فان ما یشتمل علیه هذا الفن ضحکه للمغفل عبره للحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فلتیهم نفسہ لعلها لاتناسبه - و کل میسر لما خلق له» (ابن سینا، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۹۴). یا ملاصدرا نتیجه عناد با معارف رمزی و اشارات شهودی را محرومیت از آن قلمداد کرده است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶) و البته صدرا ی شیرازی عرفان را برهانی و محصول کشف و شهود را معلل و مدلل نموده است.

پیش از او قیصری در رد اهل ظاهر که عرفان را تخیلات شعری و طاماتی معرفی کردند که برهانی بر آن ندارند، به عقلی کردن علوم قلبی و برهانی ساختن معارف عرفانی پرداخته است (ر.ک: قیصری، ۱۳۵۷، «رسالة التوحید و النبوة والولاية»، ص ۷) و سید حیدر آملی هم از حیث معرفت‌شناختی علوم را به دو قسم: علوم رسمی اکتسابی و علوم ارثی الهی و وهبی تقسیم کرده و به برتری دومی بر اولی فتوا داده است؛ لکن به راه‌های نیل به علم ارثی و برهانی کردن آن هم اشاراتی کرده است (ر.ک: آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۷۲-۴۹۸). لاهیجی در شرح گلشن راز نیز چنین کرده است (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۴۴-۴۵). در هر حال عقل و عرفان در مقطع مختلف با توجه به کاربردها و کارکردهایشان همراه و معاضد هم‌اند. عقل در عرفان همواره شرافت خاصی داشته و وحی و شهود را نه تنها مخالف عقل ندانسته‌اند، بلکه عقل را مؤید و مفتاح ورود به ساحت وحی و بیداری عقلی را نیز شرط وجودی بزم شهود قلمداد می‌کنند. در مکتب ابن عربی چون عرفان نظری به صورت دستگاهی هستی‌شناختی و سازوار ارائه شد، اساساً عرفان نظری بستری عقلانی داشته و عقل‌پذیری عرفان در همه سطوح و ساحات از لوازم ضروری آن محسوب گشته است.

چیستی شهود

کشف در لغت، رفع حجاب و در اصطلاح، اطلاع بر معانی غیبی و امور حقیقی ماورای غیب است؛ چنان‌که قیصری گفته است: «اعلم ان الكشف لغة رفع الحجاب، يقال كشف المرئيه وجهها ای رفعت نقابها و اصطلاحاً هو الاطلاع علی ما وراء الحجاب من المعانی الغیبیه و الامور الحقیقه وجوداً او شهوداً» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷).

پس شهود، حجاب‌زدایی و پرده‌برداری است، نه پرده‌داری. عارف در مراحل عرفانی و طی منازل سلوکی حجاب‌های ظلمانی و نورانی را با مجاهدت فراوان از پیش پای خویش برمی‌دارد که مهم‌ترین و رقیق‌ترین نوع حجاب، حجاب انیت یا خودیت است و تا از قید و بند حجاب «من»، «خود» یا حجاب نفس رهایی نیابد، توان شهود صادق را نمی‌یابد. به تعبیر امام خمینی (رض): «خدا می‌داند در این رفع حجب، چه کرامت‌هایی است که غایت آمال اولیا و نهایت مقصد آنها همین رفع حجب است» (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۴۳۲).

سالک باید از عالم اعتبار عبور کرده، به عالم حقیقت راه یابد. به بیان دیگر، سالک کوی حق باید از عالم ماده و ناسوت به عالم مثال و ملکوت گام نهد و حجاب‌های بین این عوالم را با ریاضت معقول و مشروع بردارد تا قدرت عبور از عالم برزخ، مثال و ملکوت به عالم عقول، اسما و صفات یافته و از تعینات و حجاب‌های مخصوص آن عوالم هم بگذرد تا کشف حقیقی بر عارف عارض گردد (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۵۴۴-۵۴۵).

در عرفان عقل‌گرایانه کشف و شهود با توجه به شرایط و اسباب و عللی رخ می‌نماید که برخی از آنها عبارتند از:

- بیداری عقلی و بینایی قلبی؛
- پایداری و استقامت سلوکی؛
- آشنایی و بصیرت به منازل و مقامات عرفانی؛
- داشتن استاد خاص یا عام سلوکی؛
- شریعت‌گرایی یا رعایت باید و نبایدهای شرعی؛
- عبور از عوالم حس، خیال و وهم به عالم عقل و معنا؛
- اهل جذب و سلوک یا سلوک‌جذب شدن (درهم آمیختگی کوشش و کشش)؛
- اتصال و ارتباط با انسان کامل مکمل؛
- مراقبت و کشیک نفس‌کشیدن دائمی و مناسب هر منزل و مقام در طول سیر و سلوک، چه سیر الی الله و چه سیر فی الله؛
- از عقل ناب و سلیم در تفکیک و تشخیص شهود صادق از کاذب و الهام رحمانی از شیطانی بهره‌جستن.

حال اگر عنوان مقاله را «شهود خردگرایانه» نهاده‌ایم، به دو دلیل بوده است:

الف) عرفان ناب اسلامی نه تنها عقل‌گریز و عقل‌ستیز نیست، بلکه جامع جمیع کمالات عقلیه در سیر عقل نظری و عملی و تمامیت عقلانیت است و به حکم اینکه «عالی»، «دانی» را در درون خویش دارد، در عرفان حقیقی «عقل به کمال رسیده» متجلی است و نه تنها «مانعة الجمع» نیستند، بلکه به صورت بسیط عقل در عرفان و معرفت قلبی ظهور دارد که عرفان منهای عقل و برهان، عرفان منهای عرفان است؛ چه اینکه هر دو «نور»ند و نور عقل

و معرفت برهانی در نور قلب و معرفت عرفانی جلوه‌گر است و نور با نور در تضاد و تعارض نیست، بلکه در تعاضد و توافق‌اند و اساساً راه عرفان از عقل می‌گذرد. عرفان، عقل استعلا یافته و متصل به عقل فعال است و چون در عرفان ناب، اصالت از آن «عقل» و «خرد» است، لذا عقل‌پذیر و عقلانی است و خرد استدلالی و خام به میخانه عرفان و شهود رفته و در این ضیافت رحمانی و وحیانی دعوت شده تا پخته و گداخته گردد و از عقل هیولانی و بالقوه به عقل بالمستفاد و سپس طی مدارج سرّ، خفی و اخفی در نیل به مرتبه «عقل شهودی» برسد؛ چنان‌که عقل جزوی و معاشی یا قیاسی و حسابگرانه «عقال» و رهایی از آن، عین رسیدن به عقل نوری و تجرّدی و توحیدی است و آن پیر فرزانه می‌کند عشق و عرفان در عقال‌بودن عقل جزوی و کاسبکارانه سروده‌اند:

این ما و منی جمله ز عقل است و عقال است
در خلوت مستان نه منی هست و نه مایی (خمینی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷).
اما درباره عقل ناب و متعالی که استعلا یافته و شهودی است، چنین سروده‌اند:
دل که آشفته روی تو نباشد دل نیست
آنکه دیوانه خال تو نباشد «عاقل» نیست (همان، ص ۶۷).

آری «عقل فلسفی» اگرچه دارای منزلت رفیعی در حوزه معرفت از حیث «معرفت‌شناسی» است، توانمندی لازم در ورود به «شبستان شهود» و دیار «بزم وجود» را نداشته و باید لبیک‌گوی دعوت عرفان و عارفان باشد تا به عقل عرفانی و شهودی استعلا یابد که:

دائماً او پادشاه مطلق است
در مقام عزّ خود مستغرق است
او به سر ناید ز خود آنجا که اوست
کی رسد عقل وجود آنجا که اوست (عطارنیشابوری، ۱۳۴۸، ص ۱۴۵).

ب) عرفانی که در حوزه معرفتی و معنوی با عقل سلیم، فطری و استکمال یافته در تعارض باشد و از عقلانیت و معقولیت بهره‌مند نباشد، مردود و مطرود است؛ چه اینکه «عالی»، «دانی» را انکار نمی‌کند و عقل‌ستیزی تا مرز عقل‌زدایی ندارد و تفسیر عرفانی از

هستی، خدا، انسان و... تفسیری عقل‌پذیر و چه باید کردن‌های عرفان اصیل در مقام سیر و سلوک، اگرچه طوری و رای طور» عقل در مرتبه شهود است، اما ضدیت با عقل نداشته و به تعطیل عقل و قوای ادراکی نمی‌انجامد، بلکه عقل را به جهاد و اجتهاد برتر فرا می‌خواند. عرفان ناب محمدی (ص) از ویژگی‌هایی بهره‌ور است که عقل رشدیافته و بی‌شائبه پذیرای آن است؛ زیرا نه افراط و نه تفریط، بلکه معرفت و عدالت در آن موج می‌زند و اساساً زبان تفسیری و تعلیمی عرفان ناب «عقل» و تفسیر عقلانی است. لذا «زبان فلسفی» ظرف معانی و اشارات و بشارات عرفانی واقع می‌شود و عرفان برای فلسفه الهی راه‌گشا و مسئله‌آفرینی می‌کند و در حکمت متعالیه صدرایی برهان و عرفان قرب به هم پیدا کرده تا «جداناپذیری» عرفان و برهان در سایه‌سار شجره طیبه قرآن و عترت تأیید و تضمین گردد. به بیان دیگر حکمت متعالیه عبارات و آموزه‌های عرفان را به دین معلل و مدلل می‌کند و چنین کرده است. عرفان ناب از آسیب‌های عقل‌گریزی و اجتهادستیزی کاملاً جدا و از خبط و خطاهای نظری و عملی عرفان‌های کاذب، ضد عقلی، ضد اعتدالی مبرا و منزّه است. به همین دلیل عرفان اصیل، «عرفانی خردگرا» است، نه «خردگریز»؛ عقل‌ستاست، نه عقل‌ستیز و پیام آن این است که:

نهادم عقل را ره توشه از می

ز شهر هستی‌اش کردم روانه (دیوان حافظ، غزل ۱۴۳).

یا

این خرد خام به میخانه بر

تا می لعل آوردش خون به جوش (همان، غزل ۱۲۰).

و پیامبر اکرم (ص) در سفارشی به علی (ع) فرمود:

«یا علی! إذا تقرّب العباد إلی خالقهم بالبرّ فتقرّب إلیه بالعقل تسبقهم» (غزالی، ۱۳۵۷،

ص ۲۵۱): ای علی (ع) هرگاه بندگان با نیکوکاری به خدای خویش تقرّب می‌جویند تو با

عقل خویش به خدا تقرّب بجوی تا از دیگران پیشی گیری.

آری، در سیر و سلوک عرفانی و طی منازل و مقامات معنوی از ابتدا تا انتهای سلوکی و

بلکه مراتب شهودی عقل خالص و رشدیافته در پرتو وحی حضور فعال دارد؛ زیرا هم در

بین راه و کشف و شهودها ممکن است خبط و خطاهایی راه یابد و هم در گزارش یافته‌های عرفانی ممکن است وهم و خیال یا تلبیسات ابلیسی نفوذ کند یا هم در تجربه سلوکی و عرفانی اشتباهی رخ نماید و هم در تعبیر از تجربیات سلوکی - عرفانی لغزش‌هایی حادث و واقع شود؛ لذا نیاز به معیار و منطقی در تمیز انواع الهام‌ها، مکاشفات و شهودها لازم است (ر.ک: آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۵۵-۴۵۷) یا - چنان‌که /بن‌ترکه گفته است - فلسفه به منزله منطقی است برای عرفان شهودی (ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۸۱، ص ۲۳۹).

بزرگان حکمت و عرفان ضمن تفکیک قلمرو علم حصولی و حضوری یا رعایت مرزها و توانایی‌های برهان و عرفان یا عقل فلسفی و شهود عرفانی به دو چیز نیز تظن داشتند: عقل فلسفی و برهانی چیز است و کشف و شهود عرفانی چیز دیگری و ادراکات هرکدام که خروجی ابزار معرفتی و منبع ادراکی هرکدام است، با هم متفاوت است؛ چنان‌که /ابن‌سینا در تعلیقه بر اثولوجیای فلوطین و پاورقی بر آن آورده است: «لکن الادراک شیء و المشاهدة شیء و المشاهدة الحققة تالية للادراک اذا صرفت الهمة الى الحق و قطعت عن کل خالغ و عائق...» (بدوی، ۱۹۷۳، ص ۲۲).

یا در تعریف عرفان - که ذکر کردیم - به گونه‌ای عارف را تعریف می‌کند که این معنا از آن استشمام می‌شود:

«و المنصرف بفکره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف». یا در فصل بیستم نمط نهم اشارات می‌نویسد:

و هناك درجات... لا یفهمها الدیث و لا تشرحها العبارة و لا یكشف المقال عنها غیر الخیال و من احب ان یتعرفها فلیتدرج الی ان یصیر من اهل المشاهدة دون المشافهه و من الواصلین الی العین دون السامعین الاثر (ابن‌سینا، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۹۰).

یا شیخ /شراق گفته است: «الصوفیة و المجردون من الاسلامیین سلکوا طرائق اهل الحکمة و وصلوا الی ینبوع النور» (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۷۴).

یا جناب ملاصدرای شیرازی از حیث روشی و متدیک معتقد است برخی حقایق تنها با روش شهودی قابل درک و دریافت هستند:

واعلم ان هذه الدقیقة و امثالها من احکام الموجودات لا یمکن الوصول الیها الا بمکاشفات

باطنیة و مشاهدات سرية و معاینات وجودية و لا یکنفی فیها حفظ القواعد البحثية... و هذه المکاشفات و المشاهدات لاتحصل الا بریاضات و مجاهدات فی خلوات مع توحش شدید عن صحبة الخلق و انقطاع عن اعراض الدنيا و شهواتها الباطلة و ترفعاتها الوهمية و امانیها الکاذبة (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۰۸-۱۰۹).

پس به حدود و قلمرو عقل فلسفی و استدلالی واقف و معترفند و خود به نقد عقل جزئی و معاشی پرداخته و عقل مشوب را به بوتۀ نقد کشیده‌اند؛ لکن عقل سلیم را تأیید کرده‌اند و قبول دارند که عارفان نیز واقف به این مقوله‌ها هستند (ر.ک: جامی، [بی‌تا]، ص ۴۸۷ / قیصری، ۱۳۷۵، صص ۲۶ و ۶۷ / ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۳۵ و ۳۹۱ / ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۶۲).

عارفان راستین اهل عقل برهانی و فلسفه را به کشف و شهود دعوت می‌کنند و ظاهر سخنان آنان در مخالفت با عقل به مخالفت با عقل مشوب و جزئی برگشته و دعوت به مرتبۀ بالاتر معرفت و ادراک است؛ لذا عرفا راه عقلی را قبول داشته و حجیت عقل را می‌پذیرند و راهی برای کشف واقع می‌دانند. از همین رو نه تنها به تضاد عقل و عرفان معتقد نیستند، بلکه به تعاضد این دو (عقل و عرفان) اعتقاد دارند؛ چنان که ابن‌فناری گفته است: «هو الکشف الصریح والذوق الصحیح مع مساعده العقل النظری فی الكل اذ لاتناقض حجة حجة» (فناری، ۱۳۷۵، ص ۷) یا ملاصدرای شیرازی گفته است: «اعلم ان العقل میزان صحیح و احکامه یقینیة و هو عادل لایتصور منه جور» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۲۲) و صائین‌الدین ترکه / صفهانی نقش عقل را در ساحت عرفان و حوزه کشف و شهود چنین طرح و تبیین می‌کند:

انا لانسلم ان العقل لا یدرک تلك المکاشفات و المدركات التی فی الطور الاعلی الذی هو فوق العقل اصلا، نعم ان من الاشياء الخفية مالا یصل الیه العقل بذاته بل انما یصل الیه و یدرکه باستعانه قوة اخرى هی اشرف منه ... و اما الاشياء الباقية فکما یدرک و یوصل الیها بتلك القوة یدرک ایضا و یوصل به الیها... (ابن ترکه، ۱۳۸۸، ص ۵۴۳).

حاصل آنکه عقل و شهود مانع‌الجمع نیستند، اگرچه ادراک شهودی مرتبه‌ای عالی‌تر از

فهم عقلانی است. / ابن عربی از اینکه خداوند، قرآن را برای صاحبان قلب ذکری معرفی می‌کند (ق: ۳۷) و اینکه در حدیث قدسی می‌فرماید: زمین و آسمان گنجایش مرا ندارند، بلکه تنها قلب بنده مؤمن من گنجایش ظهور مرا داراست، محل معرفت الهی را قلب انسان می‌داند. عقل و قوای دیگر محدود و مقیدند و این تنها قلب است که همواره پویا و در حال دگرگونی است و اساساً تسمیه آن به قلب نیز به واسطه همین تحوّل و تقلّب دائمی اوست؛ چنان‌که در حدیث آمده است: قلب مؤمن بین اصبعین (دو انگشت) خداوند رحمان است و آن را به هر صورتی که بخواهد متحول می‌سازد. قلب با دگرگون‌شدن تجلیات، دگرگون می‌شود؛ یعنی توانایی و امکان شهود حق در همه مظاهر را داراست، در صورتی که عقل از اصول خاصی بهره می‌گیرد و در چهارچوب آن اصول می‌فهمد و می‌اندیشد.

قلب طوری است و رای طور عقل که همه انسان‌ها لزوماً از آن بهره‌مند نیستند؛ چنان‌که در قرآن کریم به این نکته تأکید شده است که: «لمن كان له قلب» (ق: ۳۷). معرفت خداوند که از جانب خود او به انسان افاضه می‌شود، جز از طریق قلب تحقق نمی‌پذیرد و عقل همچنان‌که از فکر علم را می‌پذیرد، از قلب نیز دانش می‌پذیرد (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۸۹). عقل همواره در مقام فهم و استفاده است. / ابن عربی از بایزید (۲۶۱ق) نقل می‌کند که: هیچ حجابی بین خداوند و بنده‌اش بزرگ‌تر از این نیست که [انسان برای فهم] متوجه نفس خویش گردد و دانش را از فکر و عقل خود اخذ نماید و حتی چنان‌که این علم صحیح هم باشد. اینکه انسان حقیقت علم را از خداوند اخذ کند، اشرف است (همان، ص ۹۴-۹۵).

کاربرد عقل این است که معانی کشفی، در قالب عرفان نظری، چهارچوبی عقلانی یافته و صورت‌بندی می‌شود. / ابن عربی، عقل را از حیث فکر، محدود و از حیث قبول، نامحدود می‌داند و بر این است که استعداد قبول عقل را حدی نیست: «عقل، مواهب و معارف الهی را به طور نامحدود پذیراست و اگرچه ممکن است امری را به اقتضای فکر، محال بداند، ولی اذعان به این دارد که آن امر، از جهت نسبتش با خداوند محال نیست (همان، ۴۱).

همچنین عقل مطلوب عارفان، آن است که معرفت خدا را از جانب خود او و در نتیجه

افاضه او بداند و تلاش نکند تا از طریق تفکر در ذات او، از حدّ خود فراتر رود، بلکه باید مفادّ وحی و کشف صحیح را بپذیرد. ابن عربی در این زمینه می‌گوید: من باب دانشهایی عرفانی را بر شما گشودم که با اندیشه و تفکر حاصل نمی‌شوند. اما عقول با عنایت الهی یا با جلای قلوب از راه ذکر و تلاوت قرآن، پذیرای آن هستند. قوه عاقله هر آنچه تجلی اعطا نماید، می‌پذیرد و می‌داند که این حقایق خارج از توان فکری اوست و تفکر عقلی هیچ‌گاه نمی‌تواند این معرفت را به او ارزانی نماید. پس شکر خدای را به جای می‌آورد که او را در چنین نشئه‌ای وارد نموده که می‌تواند چنین اموری را قبول کند. آن نشئه فرستادگان خدا، پیامبران و اولیای اهل عنایت است و آنگاه دست می‌دهد که عقل بپذیرد که قبول بهتر از اندیشیدن است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۰۵). ابن عربی عقل را چونان مهتابی می‌داند که از خورشید شریعت نور ستانده و در تعالی خویش از هر شائبه وهم میراست و در شب تاریک جهالت و هواپرستی راه‌نمای انسان به سوی نور معرفت و تکامل وجودی است که در واقع نقش عقل مفتاحی را در ساحت سلوک ایفا می‌کند (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۵۰).

البته در مکتب ابن عربی تفسیر عقل در نسبت با قلب توسعه معنایی بیشتری یافته و عقل کارکردهای وسیع‌تری پیدا کرد؛ لذا ملاصدرا درباره عقل و توانایی آن معتقد است نفس انسان مستعد است که همه حقایق در آن تجلی کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۳۴).

ملاصدرا علم و معرفت را دارای مراتب علم یقین و عین یقین و حق یقین می‌داند و مرتبه اول را علم برهانی و دوم را شهودی و سوم را اتصال وجودی می‌داند و در قرآن کریم نیز در آیات «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (تکاتر: ۵-۷): چنین نیست، اگر شما به علم یقینی می‌دانستید، به یقین دوزخ را می‌دیدید. سپس یقیناً آن دوزخ را به دیده یقین مشاهده می‌کردید و «إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ» (واقع: ۹۵): بی‌تردید، این همان حقیقت یقینی است و عقل برین و ناب یا غیر مشوب در ابتدا و وسط و انتهای سیر و سلوک و کشف و شهود حضور فعال و کارآمد دارد. عقل الهی که قابل معارف و هبی است و منور به نور ایمان، توانایی تمامی اطوار را داراست (ر.ک: ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۱۹). لذا از نظر ابن عربی عقل نظری فکری که از مدد الهی و نور هدایت ایمانی بی‌بهره است، توان ادراک اطوار مکاشفات را ندارد (ر.ک: همان، ص ۲۹۰).

کارآمدی و میزان کشف و شهود

یکی از راه‌های کسب معرفت، راه دل است که اگر با ریاضت شرعی تطهیر و تهذیب گردد یا با تزکیه شفاف و زلال شود، چونان آینه‌ای حقایق و معارفی از عالم غیب را نشان داده و فراروی انسان قرار می‌دهد. راه دل آنگاه که صفا و صیقلی یابد و از آن مراقبت دائمی گردد تا نامحرمان و حرامیان بدان راه نیابند، عامل رصد معارف آسمانی و اصطیاد حقایق غیبی خواهد شد که به راه کشف و شهود موسوم و موصوف است. به تعبیر استاد علامه جوادی *آملی*: «پس از وحی معصومانه، بالاترین روشی که می‌تواند تبیین مسائل جهان‌بینی را برعهده گیرد، روش شهود عارفانه عارفان عادل است؛ همان‌گونه که معرفت حصولی دارای دو قسمت بدیهی و نظری و اولی و غیر اولی است، کشف و شهود نیز دو قسم دارد:

۱. اگر مشهود و مکشوف، کلی سعی باشد، مشاهده‌اش با یقین همراه است. شاهد در ملاقات با اسم محیط و اسمایی که از احاطه و شمول برخوردارند، برد یقین را می‌یابد. معرفت حصولی نیز هرگاه ترجمه دیدار وجود سعی باشد، به صورت دانش حصولی عقلی با یقین قرین است.

۲. اگر مشهود و مکشوف، امور جزئی و مقید باشد، ممکن است تزلزل، اضطراب، تشویش و بی‌قراری در متن آن حضور داشته باشد و آرامش و یقین در آن پدید نیاید. مفاهیمی که در ترجمه این‌گونه کشف‌های جزئی به وجود ذهنی در سایه آن شهود پدید می‌آید، در پهنه حصول، علمی یقینی و عقلی به بار نمی‌آورد؛ زیرا این‌گونه از آگاهی‌های حضوری از دانش عقلی بی‌بهره است، ارزش معرفتی و جهان‌شناختی حقیقی ندارد و تنها می‌تواند در خدمت گرایش‌های جزئی صاحبان خود، نقشی کاربردی یا ارضایی داشته باشد. ترجمه صادقی که برای این سطح از شهود می‌تواند به کار گرفته شود، در حد تأیید برخی از مطالب سودمند است، نه تعلیل؛ زیرا جزئی نه کاسب است و نه مکاسب، گرچه درباره اشخاص، اثر مخصوص خود را به همراه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۹۵-۹۶).

کشف و شهود همان‌طور که منبع معرفت است، بر اساس عوامل و موانعی خطاپذیر هم هست؛ لذا به منطوق و میزان اعتبارشناسی و معیار سنجش صدق و کذب نیز نیاز دارد. میزان به تعبیر *عبدالرزاق کاشانی*: «المیزان مابه يتوصل الي معرفه الآراء الصائبة و الاقوال السديدة

والافعال الجمیلة و تمیزها من اضدادها» (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۷۲) که بزرگان عرفان نیاز به میزان حجیت و معیار اعتبار کشف و شهود را مطرح کردند؛ مانند قونوی در **مفتاح الغیب** (تصحیح محمد خواجوی، ص ۷۰)؛ ابن فناری در **مصباح الانس**، (ص ۸-۹)؛ قیصری در **شرح فصوص الحکم**، (مقدمه و تصحیح و تعلیق آشتیانی، ص ۱۱۱) و ابن ترکه در **تمهید القواعد** (ص ۴۰۳).

استاد **جوادی آملی** ضمن طرح اقسام شهود، معیارهای تشخیص و تمیز شهود صادق از کاذب را نیز مطرح کرده است:

اقسام شهود؛ کاذب و صادق

شهود کاذب: گاهی انسان با مثال متصل و هوای نفس خود یا با تمثلات شیطانی ارتباط می‌یابد؛ چنان‌که چیزی را در رؤیای کاذب می‌بیند. به سخن دیگر، مشهود انسان در این حالت، خاطرات نفسانی یا القائات شیطانی متمثل شده درون اوست. چنین شهودی، حق و صدق نیست؛ چون این علم حضوری با شهود منسوجات وهم و خیال پدید می‌آید و با واقع پیوندی ندارد.

شهود صادق: گاهی انسان با حقایق عینی - مانند مثال منفصل - رابطه برقرار می‌کند و آن را می‌یابد؛ یعنی در درون این انسان، تمثلات ملکی یا رحمانی متمثل می‌شود؛ چون متعلق این شهود، القائات ملکی یا رحمانی است، صادق است.

میزان بودن شهود انسان کامل

مشهود عرفا و اهل کشف، مختلف و چهار قسم است: نفسانی، شیطانی، ملکی و رحمانی. اختلاف نیز گاهی طولی و زمانی مابین است. در اختلاف‌های طولی، یا همه مشهودات صحیح است یا باطل؛ ولی در اختلاف‌های تبیینی که بازگشت آن به تناقض است، حتماً یکی از مشهودات، صحیح و دیگری، باطل است. پس به میزانی احتیاج است که با آن، مشهود صادق و کاذب از هم تمیز یابند؛ چنان‌که در علم حصولی نیز به میزانی نیاز است که فهم درست از نادرست بازشناخته شود.

میزان علوم حصولی این است که معلوم باید بین و بدیهی باشد یا مبین باشد و به بدیهی ختم شود. در کشف و شهود نیز به میزانی نیاز است تا شهود صادق را از کاذب تفکیک کند؛ زیرا کشف و شهود نظری باید به کشف و شهود بدیهی پایان یابد و آن میزان، همان کشف و شهود معصوم (ع) است که به مثابه قانون اولی و بدیهی برای کشف و شهودهای غیر معصوم است.

از سوی دیگر، کشف، زمانی تام و گاهی ناقص است که در این وضع نیازمند سنجش تمام و نقص است؛ گاهی مقتضی پدید آمدن رخدادی تلخ یا شیرین در عالم مثال مفصل مشاهده می‌شود و زمانی علت تام آن. در مورد کشف مقتضی، احتمال پدید آمدن مانع هست؛ چنان‌که در این مقطع سخن از بدا مطرح خواهد شد؛ ولی در کشف سبب تام که مورد بدا نیست، احتمال پدید آمدن مانع نیست. بنابراین اگر شاهد ملکوت، انسانی معصوم نبود، باید برای اعتصام خود به سفینه نجات - کشف معصومانه انسان کامل - مراجعه و مشهودش را با کشف معصوم، تصحیح یا متمیم کند.

بزرگان جهان معرفت و شهود، کشفی را اطمینان‌آور می‌دانند که به کشف معصوم منتهی شود. میزان ارزیابی همه کشف‌ها کشف انسان کامل معصوم است؛ چون انسان کامل معصوم با متن واقع ارتباط دارد و کشف او ملکی یا رحمانی است. کشف انسان‌های دیگر، ممکن است باطل و از سنخ «وإنَّ الشَّيْطَانَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجْدِلُوكُمْ» (انعام: ۱۲۱) یا صحیح و از سنخ «وما كان لِنَبِيِّ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ» (شوری: ۵۳) باشد. بر پایه این آیه هیچ انسانی شایسته نیست که خدا با او سخن گوید، جز از راه وحی یا از پشت حجاب یا فرستادن رسولی که به فرمان او آنچه را بخواهد وحی می‌کند؛ زیرا او بلندمرتبه و حکیم است.

بر این اساس، چون القا دو سنخ (صحیح و باطل) است و در کشف عرفا نیز اختلاف راه دارد و در هر اختلاف تباینی، یکی حق است و دیگری باطل؛ چنان‌که حضرت علی (ع) فرمود: «ما اختلفت دعوتان إلا كانت إحداهما ضلالة» (نهج البلاغه، حکمت ۱۸۳)، تمام مشهودات غیر معصوم باید با کشف و شهود معصوم بازشناخته شود، پس میزان در کشف عرفا، کشف انسان کامل معصوم است.

کیفیت ارجاع شهود مشوب به کشف سره و معصوم، برای همگان آسان نیست؛ چنان‌که علم بدیهی برای تشخیص صحت و سقم دانش نظری مرجع است؛ ولی ارجاع علم نظری به بدیهی، میسور همگان نیست؛ از این رو هنگام ارجاع گاهی غفلی رخ می‌دهد، در نتیجه یکی از اقسام مغالطه، حجاب ارجاع صحیح می‌شود.

البته راه ارتباطی نظری به بدیهی، مستقیم و معصوم است و اگر رونده آن مسیر را درست ببینید، از خطا ایمن می‌ماند؛ از این رو قوانین منطقی را میزان عاصم نامیده‌اند، لکن رونده گاهی هنگام سلوک به دام یکی از مغالطه‌ها می‌افتد و به خطا گرفتار می‌شود؛ اما این راه نهایی علاج شناخت صحیح است.

حکمت متعالیه و عرفان نظری مبرهن، میزان خوبی برای تشخیص شهود مشوب از کشف خالص است؛ یعنی گرچه سالک شاهد هنگام شهود، احتمال خلاف نمی‌دهد، پس از تنزل از منزلت شهود دل و هیوط به جایگاه فکر، احتمال می‌دهد مشهودش نادرست باشد. در این حال، اگر بتواند به نشئه شهود برگردد و کشف ناب معصوم (ع) را معیار شهود خاص خویش قرار دهد و آرامش یابد، نوسان و اضطراب فکری نخواهد داشت، و گرنه بهترین راه برای تشخیص سره از ناسره، استمداد از مبانی متقن حکمت متعالیه است و این مطلب برای برتری فلسفه بر عرفان نیست، بلکه برای آن است که فلسفه الهی با همه شوکت آن، در ساحت عرفان، چون منطبق است در پیشگاه حکمت؛ یعنی جنبه میزانی و آلی دارد؛ بنابراین ورود به وادی ایمن عرفان برای ناآگاه از مبانی برهان، یمن ندارد.

به هر روی، روش عرفان بهره‌هایی وافر از علم حضوری نصیب سالک مسلک انسان‌شناسی می‌کند؛ ولی مقدور همگان و میسور عموم راهیان نیست (جوادی املی، ۱۳۸۴، ص ۹۹-۹۶). همان‌طور که در موضع دیگر مکانیسم و چگونگی راه‌یابی خطا در علم حضوری و شهود عارف، معیارهایی را نیز مطرح کرده‌اند: «بحث اثبات صواب شناخت و تشخیص آن از خطا معمولاً در اندیشه‌های حصولی و تطبیق قضایای منطقی تنظیم می‌شود و درباره علم حضوری مطرح نمی‌گردد با اینکه در آن علم نیز نیاز است؛ زیرا کشف‌ها نسبت به یکدیگر مطاردند و گاهی همدیگر را نفی می‌کنند و به همان دلیل که از تعدد اندیشه‌های حصولی مطارد یکدیگر، ضرورت معیار ثبوتی و میزان اثباتی صحت و سقم

پدید می‌آید، از تطارد مشاهده‌های مخالف در علم حضوری هم ضرورت وجود معیار و میزان مزبور طرح خواهد شد. در اینجا توجه به چند مطلب سودمند است:

الف) راه‌یابی خطا در علم حضوری

تقسیم شناخت به درست و نادرست در علم حصولی روشن است؛ زیرا معلوم بالذات گاهی با معلوم بالعرض که خارج از حوزه ذات عالم است، مطابق است و گاهی مخالف؛ ولی در علم حضوری و شهودی در صورتی که شاهد، عین عالم مفصل را بیابد هرگز خطا در آن راه ندارد؛ چون تعدد و اختلاف بین علم و معلوم وجود ندارد تا مطابقت و عدم مطابقت در آن راه یابد. البته گاهی خطا در آن نفوذ می‌کند و آن، جایی است که آنچه را عارف در مثال متصل خود مشاهده می‌کند، مخالف با مثال مفصل باشد. راه تشخیص صواب و خطای علم شهودی که ناظر به مقام اثبات است، بیان می‌شود.

ب) چگونگی پیدایش خطا در معرفت شهودی

سرّ نفوذ خطا در کشف و شهود گاهی در اثر خلط مثال متصل به مثال مفصل است؛ یعنی آنچه را یک سالک غیر واصل در عالم مثال متصل خود می‌بیند، آن را جزو عالم مثال مفصل می‌پندارد و چون در مثال مفصل که صنع بدیع خداوند منزّه از گزند هر عیب و آسیب هر نقص است، هیچ‌گونه فطور و تفاوت و شکاف و خلاف رخنه ندارد، چنین باور می‌کند که حق غیر مشوب را دیده است؛ نظیر رؤیاهای غیر صادق که در آنها هواجس نفسانی متمثل می‌شود و بیننده می‌پندارد که جزئی از اجزای نبوت انبایی - نه تشریحی - نصیب وی شده است؛ در حالی که افکار خاص یا اوصاف مخصوص وی برایش متمثل شده است.

گاهی در اثر یافته‌های قبلی و باورهای پیشین با چشم حواء به سراغ عالم مثال مفصل می‌رود و آن را با نگرش خاص خود و از زاویه بینش احول می‌بیند، از این رو ممکن است اشتباه کند؛ چنان‌که ممکن است گاهی حق را در مثال مفصل یا برتر از عالم مثال مشاهده نماید؛ لکن وقتی از حالت شهود که دولت مستعجل است، به نشئه علم حصولی تنزل

می‌کند و یافته‌های خود را در قالب اندیشه‌های بشری شرح می‌دهد، چون مسبق به یک سلسله افکار خاص است، در تبیین آن دچار اشتباه می‌شود. در این موارد، خطا در علم حصولی است، نه حضوری.

ج) شهود معصوم و شهود مشوب به خطا

همان‌طور که علم حصولی دو قسم دارد: نظری و بدیهی و نظری خطاپذیر است، ولی بدیهی مصون از خطاست و برای صیانت از خطا در نظری باید بدیهی را اصل قرار داد و در پرتو آن نظری را روشن کرد، 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 که هم در تلقی معارف مصونند و هم در حفظ و نگهداری آن در مخزن علمی معصومند و هم در ابلاغ و املاي آن محفوظ از هر گونه اشتباه هستند. علم شهودی مشوب به خطا همان کشف و علم شهود عرفای غیر معصوم است که به برخی از علل اشتباه آنها اشارت رفت و برای صیانت از حدوث خطا یا 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؛ چنان‌که سالکان شاهد، به این اصل تصریح فرموده‌اند.

د) ارجاع شهود مشوب به شهود معصوم

گرچه شهود معصومان مصون از هر زیاده و نقیصه است و باید چنین شهودی مرجع تشخیص صحت و سقم شهود غیر معصومان باشد؛ لکن کیفیت ارجاع شهود مشوب، به کشف سره و معصوم برای همگان آسان نیست؛ چنان‌که گرچه علم بدیهی مرجع تشخیص صحت و سقم نظری است، ولی ارجاع نظری به بدیهی میسور همگان نیست؛ از این رو در حین ارجاع، گاه غفلی رخ می‌دهد و در نتیجه یکی از اقسام مغالطه، حجاب ارجاع صحیح می‌شود. البته راه ارتباطی نظری به بدیهی معصوم است و اگر رونده آن را درست طی کند، مصون از خطا خواهد ماند. از این رو قوانین منطقی را میزان عاصم نامیده‌اند؛ لکن رونده

گاهی در حین سلوک به دام یکی از مغالطه‌ها افتاده و به خطا گرفتار می‌شود، اما این، آخرین راه علاج شناخت صحیح است.

ه) توزین شهود مشوب

حکمت متعالیه و عرفان نظری مبرهن، میزان خوبی برای تشخیص شهود مشوب از کشف خالص است؛ یعنی سالک شاهد گرچه در حین شهود، احتمال خلاف نمی‌دهد، بعد از تنزل از منزلت شهود دل و هبوط به جایگاه فکر، احتمال می‌دهد آنچه مشاهده کرده، ناصواب بوده است. در این حال اگر دسترسی به کشف معصوم داشته باشد و بتواند دوباره به نشئه شهود برگردد و کشف ناب را معیار شهود خاص خویش قرار دهد وطمأنینه حاصل کند، نوسان و اضطراب فکری نخواهد داشت و گرنه بهترین راه برای تشخیص سره از ناسره استمداد از مبانی متقن حکمت متعالیه است و این مطلب نه برای برتری فلسفه عرفان است، بلکه برای آن است که فلسفه الهی با همه شوکتی که دارد در ساحت عرفان، چون منطبق است در پیشگاه برهان و حکمت، یعنی جنبه میزانی و آلی دارد. بنابراین ورود به وادی ایمن عرفان برای ناآگاه از مبانی برهان، میمون نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۱۱-۱۱۵).

بنابراین سالک الی الله در طول سیر و سلوکش با تجربیاتی مواجه می‌شود که اولاً، بایسته است مکانیسم و راهبردهای آن را فهم کرده و سپس با موازین و منطق تفکیک‌سازی درست و نادرست یا معیارهای راستی‌آزمایی آنها آشنا شویم. ناگفته نماند که ما در عرفان اسلامی معتقدیم تجربیات معنوی - عرفانی ادراک‌زا و معرفت‌بخش‌اند و به همین دلیل قلب با توجه به شرایط و عواملش منبع معرفت و ابزارش ترکیه و طهارت است؛ لذا در این بخش از نوشته به دو بحث اشاراتی داریم:

تجربه عرفانی

یکی از مؤلفه‌های عرفان تجربه اتحادی، تجربه درونی، تجربه شهودی، تجربه دینی و یا تجربه عرفانی است که از حیث معرفت‌شناختی و وجودشناختی همواره موضوع مهم بحث اهل معرفت

است و البته تجربه دینی، مفهومی جدید است که از قرن نوزدهم وارد حوزه فرهنگ و معرفت شده است و در فلسفه دین، عرفان و روان‌شناسی عرفانی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و برخی از بزرگان حکمت و عرفان و معرفت دینی آن را وارد مباحث «دین‌شناختی» و «وحی‌شناختی» کرده و هم‌سنگ و هم‌وزن «وحی» قرار داده‌اند که در جای خود باید مورد بحث و نقد قرار گیرد؛ لکن در مقوله عرفان «تجربه اتحادی - عرفانی» از چند ویژگی شامل وحدت‌گرایی، بیان‌ناپذیری، رازورانه‌بودن و... برخوردار است^۱ و اصل تجربه باطنی، شهودی و اشراقی، ذوقی و... اصلی پذیرفته‌شده در عالم سیر و سلوک و بلکه بازتاب و برآیند طی مقامات سلوکی است و در منازل السائرین انسان اهل معرفت، محبت و عبودیت مناسب با منازل و مقامات آنها را تجربه می‌کند، ولی عارفان چنین تجربیاتی را به دو دسته دانسته‌اند:

۱. تجربه صائب، صادق و حق؛

۲. تجربه کاذب، باطل و دارای شوائب.

از حیث معرفت‌شناختی نیز به دلیل روشمندی عرفان اسلامی برای آن، شاخص‌هایی چون قرآن، کشف معصوم یا انسان کامل و عقل سلیم قرار داده‌اند. تعبیر علامه جوادی آملی در این مورد چنین است:

تجربه کسانی که پیامبر یا پیشوای معصوم نیستند، اعم از کشف و شهود، رؤیا و احساس امر متصل یا منفصل از نفس یا 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 (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۹۵).

حال اگر سالک در اثر عبودیت الهی به تجربه‌ای عرفانی و شهودی دست یافت، باید «مراقبت دائمی» از تجربیات خویش داشته باشد؛ چه اینکه اولاً، تجربه عرفانی حدوداً نیاز به طهارت و تهذیب، بندگی و دلدادگی خدای سبحان دارد و ثانیاً، در استمرار و بقا و

۱. ر.ک: مفهوم امر قدسی رودلف آتو، ترجمه دکتر همتی / عرفان و فلسفه استیسیس، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی / تجربه دینی و گوهر دین علیرضا قائمی‌نیا / مبنای تجربه دینی علی‌شیروانی / بسط تجربه نبوی دکتر سروش / تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت سعیدی روشن و ...

تجدید و تجدّد تجربیات نو و قوی تر نیز طهارت و تعالی وجودی یک امر ضروری است و پیامبر اکرم (ص) چه نیکو راه حدوث و بقا و پیدایی و پایایی تجربه عرفانی را نشان داده اند که: «ادم الطهارة یدیم علیک الرزق» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۵، ص ۱۶) و این طهارت شامل طهارت صغری «طهارت جسمانی و ظاهری یا آفاقی» طهارت وسطی «طهارت از رذایل اخلاقی و ذمائم نفسانی» و طهارت کبری «طهارت از شهود کثرت و غیر خدا» خواهد شد و جانمایه تجربه دینی و عرفانی را پیامبر عظیم الشان اسلام (ص) همانا «عبودیت» قلمداد کرده اند و در جریان داستان حارثه بن مالک یا زید بن حارثه (حسن زاده آملی، ۱۳۶۴، ج ۱، نکته ۴۷۹، ص ۲۴۷ / جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۰۵) که به مقام «یقین» یا مقام «احسان» در تعبیر عارفان تفسیر شده است و بهشت و جهنم را می دید و ... پیامبر فرمود: «هذا عبد نور الله قلبه بالایمان» (کلینی، [بی تا]، ج ۱، ص ۵۴) و یا پیامبر (ص) با تربیت اصحاب خویش هر بامداد یارانش را مورد سؤال قرار می داد که «شب گذشته» چه چیزی به دست آورده اند؟: «ان رسول الله (ص) اذا اصبح، قال لاصحابه: هل من مبشرات؟ یعنی به الرؤیا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۱۷۷) و البته پیامبر اسلام رؤیای یارانش را ارزیابی می فرمود و چه زیبا از حیث معرفتی و وجودی پیامبر اکرم (ص) معیار سنجش برای رؤیاهای انسان ارائه فرمود و خواب های انسان را در خیال متصل و منفصل تفسیر کرد که خواب های انسان در خیال متصل به شکل شفاف از مخزن الهی نازل می شود؛ ولی در بازگشت از جانب خداوند در آسمان های میانه، منحرف و اضعات احلام می شوند: «... فقال رسول الله (ص) یا علی! ما من عبد ینام الا عرج بروحه الی رب العالمین، فما رأی عند رب العالمین فهو حق، ثم اذا امر الله العزیر الجبار برد روحه الی جسده، فصارت الروح بین السماء و الارض، فما رأته فهو اضعات احلام» (همان، ج ۵۸، ص ۱۵۸) و به تعبیر قیصری: «انّ الخواطر الأول کلها ربانیة حقیة و انما یتطرق الیها من تعملات النفس و تصرفاتها امور تخرجها عن الصواب فتصیر احادیث نفسانیة و وساوس شیطانیة» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۳۷). پس تجربه عرفانی عارفان و سالکان محتاج معیار و نیازمند میزانی است تا مورد سنجش و ارزیابی قرار گیرد و چند نکته در آموزه های نبوی متجلی است:

الف) تجربه سلوکی و شهودی یا عرفانی وجود دارد.

ب) علت موجدۀ تجربیات عرفانی و اتحادی «عبودیت» و «طهارت عقلی - قلبی» است.
ج) تجربیات درونی و عرفانی اعم از سلوکی، رؤیایی و ... یا تجربه در بیداری و خواب «آسیب‌پذیر» و قابلیت صدق و کذب‌پذیرند.
د) معیار قطعی و میزان معصوم سنجش و توزین تجربیات دینی و عرفانی همانا قرآن، انسان کامل و تجربه معصومان می‌باشد.

علامه طباطبائی (رض) معرفت نفس، محاسبت نفس و مراقبت نفس را «شاه‌کلید» تجربیات عرفانی (طباطبائی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۵۶ و ج ۶، ص ۱۷۰) و ... و اعمالی چون نماز، دعا و نیایش، ذکر حق - سبحانه - عدم انجام گناه و در کل انجام واجب و ترک حرام و کسب روزی حلال را عامل مؤثر و موجد تجربه عرفانی و دینی قلمداد کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۴-۲۵۳) و استاد جوادی آملی فرموده است: «البته اگر عارفان در سیر و سلوک، تابع شریعت و ولایت اهل بیت باشند و راه صحیح را طی کنند، گوشه‌ای از علوم شهودی انبیا و اولیا به آنها می‌رسد؛ چنان‌که گوشه‌ای از علوم حصولی به آنها رسیده است» (همان، ص ۲۴۸).

شهود شنیداری و دیداری

پیامبر اعظم (ص) «بشارت شهود» را به ارباب فضل و فضیلت، اصحاب خرد و خدمت، اهل صلاح و صلابت و عمل صالح داده است؛ چنان‌که فرموده است: «لولا تکثیر فی کلامکم و تمریج فی قلوبکم لرأیتم ما أری و لسمعتم ما اسمع» (طباطبائی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۷۶)؛ یعنی اگر انسان مؤمن و بنده خدا مراقب دهان و دل خویش باشد و به تعبیر بزرگی از بزرگان عرفان و سلوک مراقب واردات و صادراتش باشد، صاحب «مقام شهود» چه در حوزه سمعی و شنیداری و چه در ساحت بصری و دیداری می‌گردد. اگر انسان از سخن لغو و بی‌معنا و اضطراب و اغتشاش قلبی اجتناب نماید؛ یعنی «مراقبه» داشته باشد و کشیک نفس بکشد و زبانش لجام‌دار باشد، نه لجام گسیخته، «رؤیت حقایق» نتیجه آن خواهد بود. یا فرمود: «لولا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السماوات و الارض» (همان)؛ یعنی اگر انسان دشمن آشکار و وسوسه‌گر یا دشمن بیرونی را به درون دل و حرم

وجودش راه نمی‌داد و دلش را محل گردش شیطان‌ها نمی‌کرد، قطعاً ملکوت آسمان‌ها و زمین را می‌دید و انسان ملکوت‌شناس، ملکوت بین دارای «بینش شهودی» و آنگاه «ایمان شهودی» می‌گردید و از «علم» به «عین» می‌رسید و از فهم به شهود نائل می‌شد. انسان صاحب قرب وجودی به خدا عالم و آدم را تحت ولایت الهیه می‌دید و همه چیز را فانی در خدا شهود می‌کرد و صاحب «ولایت» می‌شد که راه ولایت باز است، نه بسته.

به تعبیر علامه طباطبایی (رض): «یک حقیقت قرآنی وجود دارد و آن این است که با ورود انسان به گلستان «ولایت الهی» و تقرّب او به مقام مقدس و بزرگ خداوندی، برای او دری به ملکوت آسمان‌ها و زمین باز می‌شود که آیات بزرگ الهی و انوار جبروت خاموش‌نشدنی او را - که برای دیگران پنهان است - از آن در مشاهده می‌کند» (همان). انسان به ولایت رسیده «تسبیح» موجودات را شنیده و باطن و ملکوت عالم را شهود می‌کند و از این حقایق ماورایی لذت می‌برد و صد البته با «جان‌کندن» و مجاهدت‌های سخت و دشوار ریاضت‌های شرعی به این مراتب کمالی دست می‌یابد و در عرفان نبوی همه این حقایق افاضات الهی است و عارف سالک آن را از چشم و چشمه توحیدی می‌نگرد. او به دنبال هدف‌های متوسط و دانی نیست و اصلاً در اطراف آنها دور نمی‌زند؛ بلکه طوافگر کعبه آمال و مقصود، یعنی غایه آمال عارفان شهود ذات حق و لطف رب است و به «عند ربهم یرزقون» (آل عمران: ۱۶۹) دل بسته و یک فروغ روی یار و جلوه دلبر و دلدار را بر همه عالم و آدم ترجیح می‌دهد و جهان فانی و باقی را فدای شاهد و ساقی می‌کند و... از دیدگاه پیامبر اسلام (ص) کسانی که اهل «ایمان» و استواری دل و دیده و زبان و ضمیر و مراقب حرم امن الهی، یعنی «دل» هستند و بر دم دروازه دل نشسته و اغیار و نامحرمان را راه نمی‌دهند، قدرت «شهود ملکوت» را دارند که علی (ع) از پیامبر اکرم (ص) روایت فرمود: «لا یستقیم ایمان عبد حتی یستقیم قلبه و لا یستقیم قلبه حتی یستقیم لسانه» (قمی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۵۰/ نهج البلاغه، خ ۱۷۴، ص ۵۶۷) و دل انسان عارف معدن و قرارگاه «تقوای الهی» است که ناشی از «معرفت الله» و عبودیت الهی می‌باشد؛ چنان‌که فرمود: «لکل شیء معدن، معدن التقوی قلوب العارفين». در خبر است که شخصی خدمت پیامبر اکرم (ص) شرفیاب شد و عرض کرد: «علمنی عملاً یحبنی الله؟ قال رسول الله (ص): اذا اردت ان یحبک

الله فخره واتقه» (متقی هندی، ۱۴۱۲، ج ۴، ح ۲۰۵). لذا عارفان به مقام «خوف» الهی رسیده و به رأس حکمت که «خوف الله» است، «قال رسول الله (ص): رأس الحكمة مخافة الله» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۲۱۸) نائل گشته‌اند و هر کسی به مقام خوف الهی برسد، همه چیز از او می‌ترسند و او جز از خدا نمی‌ترسد که فرمود: «من خاف الله اخاف الله منه كل شيء...» (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۱۱۴) و علمی بهره انسان خائف از خدا او می‌شود که «جهلی» با آن نیست: «لو خفتم الله حق خيفته لعلمتم العلم الذي لا جهل معه» (متقی هندی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۴۲) و ...

استاد جوادی آملی در میزان بودن عقل و منطوق بودن فلسفه ناب برای عرفان و شهودهای عرفانی می‌فرماید:

در فلسفه برای تشخیص صواب از خطا، از منطوق - به عنوان میزان صوری نه معیار مادی - استفاده می‌کنند و لذا در تعریف منطوق گفته‌اند: «المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر»؛ یعنی منطوق، علمی آلی است که از آن به عنوان وسیله جهت پیشگیری از خطای فکر و تمکّن از شناخت حقایق و وجه حقیقت آنها، استفاده می‌شود. شکی نیست که برای تشخیص حق از باطل در علوم عرفانی نیز نیاز به آلتی است که عهده‌دار آن باشد؛ زیرا در صورتی که چنین وسیلتی برای تمیز حق از باطل در دریافت‌های گوناگون عرفانی نباشد، هیچ‌یک از آنها قابل اعتماد نبوده و در نتیجه راه عرفان کامل و تام نخواهد بود.

ممکن است گفته شود گرچه در علوم فلسفی برای تشخیص خطا از صواب نیاز به منطوق است، لیکن در علوم عرفانی احتیاجی به میزان نیست؛ زیرا علومی که از طریق تصفیه و تزکیه برای اهل عرفان حاصل می‌شود، نظیر اولیات و بدیهیات عقلی از امور وجدانی و ضروری بوده و شک و تردیدی در آنها راه نمی‌یابد تا آنکه رفع تردید نیاز به ترازویی جهت تشخیص صحت و سقم آن داشته باشد. پاسخ این است که گفته مزبور در صورتی می‌توانست صحیح باشد که یافته‌های اهل عرفان از قبیل ضروریات یا وجدانیاتی باشد که مشترک بین همگان است، لیکن واقع خلاف این است؛ زیرا بسیاری از یافته‌های اهل عرفان مخالف و بلکه منافض با یکدیگر است و به همین دلیل نیز برخی از آنها به انکار

یافته‌های ذوقی و معارف کشفی برخی دیگر می‌پردازند.

به عنوان نمونه در باب وحدت و کثرت برخی کثرت را «کثانیه ما یراه الأحول» و سراب‌گونه پنداشته و بعضی آن را نظیر وحدت، امر حقیقی دانسته و برخی دیگر کثرت را حقیقی و وحدت را عین کثرات عینیه می‌دانند.

ممکن است اختلاف مشاهدات اهل تحقیق از ناحیه اختلاف تشکیک مراتب ضعف و شدت استعداد آنها دانسته شود؛ به این بیان که ضعیف چون رتبی را تصور کند، به گمان نهایی بودن در آن متوقف می‌شود؛ اما قوی با احاطه بر آنچه که ضعیف در آن متوقف مانده است و با تجاوز از آن به رتبی اتم و اکمل نایل آمده، به توقف او راضی نشده و معتقد او را - که پایان‌نگاشتن میان راه است - انکار می‌کند.

لیکن این پندار باطل است؛ زیرا - همان‌گونه که گفته شد - در بسیاری از موارد اختلاف یافته‌های اصحاب مجاهدت تشکیکی نبوده، بلکه به نحو تناقض است و در مواردی که اختلاف تشکیکی باشد، نیاز به میزان باقی است؛ زیرا تمیز مراتب نقص و کمال برای سالکی که خطر توقف در مراتب ناقصه او را تهدید می‌کند، ضروری و لازم است؛ چون اگر سالک میزانی می‌داشت و به استناد آن بر نقص رتبت خود آگاه می‌شد، با اطمینان در آن متوقف نشده و در طلب رتبت اعلا و اتم برمی‌آید.

پس سالک طریق حقیقت را گریزی از آلت و وسیلتی که راه و مقصد، آغاز، میان و انجام را آشکار می‌کند، نیست و این وسیله همان علوم برهانی نظری است که پس از تزکیه و تصفیه مورد نیاز این علوم حاصل می‌شود.

بنابراین علوم نظری و از جمله منطق، نظیر بحور شعری و نغم موسیقی، میزان‌هایی هستند که طالب را در قالب رفتار موافق به ملکات متناسب با خود واصل می‌گردانند.

انسان چون پس از تحصیل حکمت، گام در طریق سلوک نهد، هم توان تشخیص صحت یافته‌های خود را داراست 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 بر رفع تحیر دیگرانی که در راه بازمانده‌اند نیز می‌پردازد.

آلی بودن حکمت و اصالی بودن عرفان در سنجش با یکدیگر علو رتبت عرفان را در قیاس با حکمت

تضمین می‌کند.

عارف گرچه با میزان برهان راه می‌سپارد؛ لیکن در مقصد از افقی برتر به مسائلی که در دیدگاه خود دارد، مشاهده می‌کند.

دو مسئله عمده‌ای که مورد نظر عرفان است، همانا «بیان توحید» و «تعریف موحد» است. در مسئله اول شهود اهل عرفان، توحید در وجود است که در قیاس با توحید واجب که معروف اهل حکمت است، معنایی ادق دارد.

در مسئله دوم، یعنی در مورد تعریف موحد و انسان کامل نیز، حکمت تا افق عقل مستفاد از عقل فعال می‌نگرد، حال آنکه عارف از جایگاه بلند خود عقل فعال را جلوه‌ای از جلوات انسان کامل و کون جامع می‌بیند.

مشاهده حقایقی که برتر از افق علوم رسمی است و نیز ادراک تام عرفانی که فوق طاقت افراد متعارف است، جای این سؤال را باقی می‌گذارد که میزان سنجش این‌گونه حقایق چیست؟

از این سؤال، دو پاسخ می‌توان داد:

اول اینکه در عرفان مطلبی نیست که برهان را طاقت مشاهده ضعیف و کم‌رنگ آن که از پس پرده مفاهیم کلی انجام می‌شود، نباشد.

همان‌گونه که طبیبی که خود به مرضی خاص مبتلا نشده با شناخت مفهومی که از آن مرض دارد، به معالجه مریضی می‌پردازد که در ادراک حضوری آن مستغرق است، حکیم نیز به رغم محرومیت از مشاهده برخی از حقایق عالی به گونه‌ای مفهومی به ادراک حصولی آن حقایق نایل شده و بدین طریق راه به دیگران می‌نماید.

در مسئله توحید و تعریف موحد نیز گرچه علوم رسمی، مانند حکمت مشاء که برخی از صحابه آن بی‌بهره از ارشادات اهل ذوق بوده‌اند، طریقی برهانی برای فهم مشهود عارف نیافته‌اند؛ لیکن صاحبان حکمت متعالیه در نهایت به حقیقت آن پی برده‌اند.

پاسخ دوم این است که بر فرض این‌گونه ادراک برخی از مطالب عرفانی به طور مطلق دور از طاقت افراد متعارف بوده و در مواضعی ادراک قوی عرفانی برتر از طاقت ادراک مفهومی است، باز امکان توزین یافته‌ها همچنان باقی است؛ زیرا میزان عرفان محدود به

برهان نیست، بلکه میزانی دیگر که مصون از خطا و اشتباه است نیز وجود دارد و آن میزان، کشف اعلاهی صاحبان حق الیقین است.

صاحب حق الیقین به سبب آنکه به متن واقع بار می‌یابد، هرگز دچار خطا و اشتباه یا شک و تردید نمی‌گردد.

مادام که سخن از علم الیقین و عین الیقین است، دوگانگی بین عالم و معلوم باقی بوده و مجال شک و تردید وجود دارد؛ لیکن در حق الیقین با نفی دوگانگی هر گونه تردید مردود است و لذا اصل به این مقام، به مصداق «ما شککت فی الحقّ مذأریته» (نهج البلاغه، حکمت ۱۸۴) هرگز گرفتار تردید نمی‌شود و به مفاد «موازین القسط هم الأنبیاء والأوصیاء» (صدوق، [بی تا]، ص ۱۳۸) میزان قسط و معیار همه اعمال است و از این‌رو دیگرانی که به آن مقام راه نیافته‌اند، در حصول و حضور خود می‌توانند به او مراجعه کنند.

نکنه دیگری که ملازم با علو رتبت عرفان و آلی بودن حکمت نسبت به آن است، بی‌نیازی مبادی عرفانی از علوم حکمی است؛ زیرا علم آلی، نظیر منطق، تنها روش علم اصالی را نشان می‌دهد.

بی‌نیازی مبادی عرفانی از حکمت و علوم نظری همان حقیقتی است که در مباحث آغازین چنین تبیین شد که مبادی عرفان یا بین است یا آنکه از طریق رجوع به صاحبان کشف اتمّ مبین می‌گردد. بنابراین اگر عرفان به مبادی مبین نیازی داشته باشد، آن مبادی از صحف بشری تحصیل نمی‌شود، بلکه به وسیله انبیای معصومین (ع) تأمین می‌گردد. البته مبادی اعداد و امدادی که همان علوم رسمی است، از راه‌های متعارف بشری تأمین می‌گردد.

پس ولایت اولیای الهی نه تنها طریقه‌ای مطمئن برای گذر از مراحل سلوک، بلکه تأمین‌کننده مبادی علمی‌ای است که در هر مرتبه به تناسب آن مورد نیاز است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۸۳-۲۸۱).

اینک از شهود خردگرایانه سخن به میان آوریم تا بحث‌های پیشین نیز تکمیل گردد.

عقل و شهود

در عرفان ناب عقل پایه‌پای شهود و دل حضور دارد و حد و قلمرو خویش را می‌شناسد

که اساساً انبیا مبعوث نشده‌اند مگر برای اینکه عقل را کامل نمایند و چیزی افضل از عقل نیست: «ولا بعث الله نبياً و لا رسولاً حتى يستكمل العقل و يكون عقله افضل من عقول جميع امته» (کلینی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۱) و عقل قبل، حین و بعد از سلوک عرفانی حضور و ظهور دارد و حکمت‌های عقلی در مقایسه با معارف ذوقی و عرفانی چون منطبق با علوم عقلی و نظری هستند و ملاصدرای شیرازی در حکمت متعالیه نوشته است: «اعلم ان العقل میزان صحیح و احکامه یقینیه لا کذب فیها و هو عادل لا یتصور منه جور» (ملاصدرای، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۲۳)؛ چنان‌که ابن‌ترکه در تمهید القواعد می‌نویسد:

انا لا نسلم ان العقل لا یدرک تلك المكاشفات و المدرکات التي في الطور الاعلى الذي هو فوق العقل اصلاً، نعم ان من الاشياء الخفية ما لا يصل اليه العقل بذاته بل انما يصل اليه و یدرک باستعانة قوة اخرى هي اشرف منه ... لكن بعد الوصول یدرکه العقل مثل سائر مدرکاته، كما في المدرکات الجزئية فانه في استحصالها يحتاج الى قوة اخرى لكنها انزل و اخس منه و بعد الوصول یدرکها مثل سائر مدرکاته على السواء و اما الاشياء الباقية فکما یدرک و یوصل اليها بتلك القوة یدرک ايضاً بالعقل و یوصل به اليها (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱، ص ۲۱۹).

پس عقل قدرت درک مدرکات و مکاشفات عرفانی را دارد؛ اما برخی از حقایق منخفی را به کمک قوه دیگری که برتر از اوست، درک می‌نماید؛ چنان‌که در مدرکات جزئی عقل سلیم مستقیماً وارد نمی‌شود، بلکه به وسیله قوه دیگری که فروتر از خود، یعنی حس است، درک می‌کند و درک معارف شهودی توسط عقل پس از وصول است؛ چنان‌که معارف حسی را نیز پس از وصول ادراک می‌نماید؛ لکن معارف شهودی را با قوه فراتر و معارف حسی را با قوه فروتر و البته راز و رمز وقوع مکاشفات و مشاهدات «طهارت مراتب وجود انسان» و اعتدال مزاج جسمانی و روحانی است و «روح مجرد» در «تجرد روح» عقل ناب و خردناب ایجاد کرده و بحاریر معرفت اسلامی در نحاریر دانش و حکمت الهی منزلت عقل عرفانی و عرفان عقلانی را مبرهن و مدلل کرده‌اند (ر.ک: ملاصدرای، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۳۴-۳۳۷ / ابن‌عربی، باب ۳۸۱ / سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۲۱۶).

چه زیبا و ژرف پیامبر اعظم (ص) فرمود: «ابن‌عمر از پیامبر نقل می‌کند که پس از

تلاوت آیه «لیبلوکم ایکم احسن عملاً» فقلت ما معنی ذلک رسول الله (ص) قال: "لیبلوکم احسن عقلاً"، ثم قال: "و احسنکم عن محارم الله و اعملکم بطاعة الله" (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۸۵). یعنی عقل و خرد کلید کمال و کرامت و میزان احسن عمل که با حسن فاعلی و فعلی تحقق می‌یابد، خواهد بود؛ لذا ریاضت، عشق و محبت، کشف و شهود، کرامات اولیا و عرفا ... باید در ترازوی خرد آن هم خرد ایمانی و عقل و حیانی سنجیده شود تا صحت و سقم و صدق و کذب آنها شناخته و میزان قرب و بعد اعمال به خدا و شریعت الهی با عقل و فرزانگی توزین شده و تحلیل گردند. حال اگر مدعی سلوکی اخلاق و ادب را رعایت نکرده و به بدیهیات آموزه‌های دینی و اسلامی عمل نمی‌کند، اهل هزله‌گویی، بذل‌گویی و هرزه‌خواری است، آیا عقل اجازه می‌دهد او را سالک نامیده یا حتی معلم سلوکی قرار دهیم؟ آیا کسانی که ابتدائی‌ترین دستورات شریعت محمدی (ص) از حرمت روزی و مال نامشروع، غیبت، تهمت، ترور شخصیت دیگران، سخن‌چینی، تکبر، افترا و بهتان، ملامت و عیب‌جویی و تزییع حقوق دیگران و ... را کنار گذاشته و به بهانه سیرمندی شریعت و حکمت‌مداری اعمال سلوکی از زیر بار مسئولیت‌های شرعی شانه خالی می‌نمایند، عقل می‌گوید آنها را قدح و ذم نماییم یا مدح و ستایش؟! آیا عرفانی که انسان را از جامعه، سیاست، رابطه با مردم و کارگشایی و خدمت و ... باز می‌دارد و تبلی، خوش‌باشی پنهان، جامعه‌گریزی و ... را ترویج می‌کند، عرفان درست و جامع است یا عرفان تهی شده از حقایق؟ مگر ره‌آورد حقیقی پیامبر (ص) که معجزه جاودانه نبوی است؛ یعنی قرآن کریم جهاد و اجتهاد، خلوت و جلوت، درون و برون، درد خدا و خلق، حماسه و معرفت، عبادت و جهاد و ... را ترویج نمی‌کند؟ مگر سیره علمی و عملی پیامبر اکرم (ص) همه عرفان و سلوک حقیقی نبود، پس چرا عده‌ای کژاندیشانه و جمودباورانه و تحجرگرایانه یک‌بعد را گرفته و ابعاد دیگر عرفان ناب اسلامی را رها کرده‌اند؟ یا معنویت را قربانی اجتماع یا جامعه را فدای معنویت کرده و هرگز آن دو را باهم ندیده‌اند و آیا چنین عرفانی خردگرایانه و عقلانیت‌مدار است؟ عرفان محمدی (ص) سراسر معرفت و محبت، شوق و حرکت، بندگی و مسئولیت‌پذیری، جهاد و ولایت، ایثار و نثار، حماسه و همت، ثبات و استقامت، خون و خدمت است، عرفان نبوی سرخ و سبز یا سرخ سبز است،

عرفان انزوا و عزلت و عرفان‌گریز از خدمت و سیاست نیست. در عرفان ناب نبوی مهم «قیام‌الله» و تحصیل «رضوان‌الله اکبر» است و همیشه و همه‌جا عرفان بر بنیاد عقل و عقل بر محور عرفان دور می‌زند و هرگز عقل و عشق و برهان و عرفان، ایمان و ایقان، علم و ایمان، معرفت و محبت، عقلانیت و عبودیت، عرفان و عدالت از هم جدایی ندارند ...

این است که عرفان ناب از رهگذر عقل از عالم ماده عبور کرده و با عقل در همه مراحل و مراتب وجود و عوالم هستی همراه است و بین عقل و دل یا خرد و خرابات، معرفت عقلی و شهودی اساساً تضاد و تعارضی وجود ندارد، بلکه مکمل هم خواهند بود. به تعبیر استاد علامه جوادی آملی که پس از تقسیم جهاد به سه قسم: جهاد اصغر «جنگ انسان با دشمن بیرونی»، جهاد اوسط «نبرد در صحنه نفس و درون بین رذیلت‌ها و فضیلت‌ها، جنگ فجور و تقوا، حرص و قناعت و عقل و جهل و...» و جهاد اکبر که نزد اهل معرفت «جنگ عقل و عشق» است، می‌فرماید: «انسان آنگاه که به مرحله عشق می‌رسد، تازه می‌فهمد که عقل حقیقی همان «عقل برین» است که او دارد و دیگران گرفتار عقل و وهم‌اند و آن را عقل می‌پندارند...» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۱، ص ۷۱). حال اگر رابطه عقل و شهود را فهم کنیم، خواهیم یافت که عقل فکری محدود بوده و توان ورود به حوزه توحید ناب شهودی را نداشته و عقل نوری و الهی است که حقیقت‌یاب و اطمینان‌بخش و در عین حال معیار سنجش شهود از صواب و خطاست (ر.ک: ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۲، صص ۱۷۴ و ۳۰۷ و ج ۳، ص ۲۸۲ و ج ۱، ص ۳۱). اما عقل آنگاه که تعالی یافته و از همه شوائب خالص گردد، در متن شهود اعم از شهود حسی یا قلبی و عرفانی حضور بالفعل و فعال دارد و یکی از کارکردهای عقل «عقل شهودی» است که بر اساس و مبنای «النفس فی وحدتها کل القوی» قابلیت تبیین و تعلیل دارد. پس فهم عقلانی عارف در مرتبه شهود قلبی، کارکرد خاص به خود داشته و فهمی عقلانی از واقعیت خارجی خواهد یافت و در باطن شهود عقل راه یافته و در دل تجربه شهودی حضور دارد و این حضور در دو ساحت قابل اثبات است: ۱. ساحت فهم عقلانی شهود و تجربه شهودی؛ ۲. ساحت تفکیک شهود ناب از غیرناب تا عقل قطعی معیار سنجش کشف و شهود صادق از کاذب و رحمانی از شیطانی قرار گیرد. بنابراین عقل در آغاز راه سلوک تا شهود، نقش مفتاحی و در

انجام و فرجام شهود، نقش معیاری را ایفا می‌کند تا در اصطیاد مکاشفات و مشاهدات و استحکام آنها نقش محوری داشته باشد؛ چه اینکه تمامی گزاره‌های عقلانی - شهودی به عقل در مقام علم حصولی یا حضوری وابسته است و همه علوم حصولی به علوم حضوری برمی‌گردد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۲۳۷).

نتیجه‌گیری

عرفان اسلامی، عقل گراست، نه عقل‌گریز تا چه رسد به اینکه عقل‌ستیز باشد. عقل در همه مراحل عرفان ناب که برگرفته از کتاب و سنت است، حضور بالفعل دارد، چه در آغاز و میانه و چه در انجام و فرجام عرفان؛ لذا عقل غیرمشوب یا خالص با عرفان و شهود قابل اجتماع‌اند، نه مانعة‌الجمع.

در مکتب عرفانی / ابن عربی که جلوه‌ای از عرفان اصیل اسلامی است، عقل و خرد هم معیار سنجش کشف و شهود عرفانی است و هم ابزاری کارآمد در تجلی‌بخشیدن عرفان نظری که برون‌داد عرفان عملی است و هم تحلیل‌گر و تعلیل‌کننده معرفت‌های شهودی و علوم کشفی.

عقل در مکتب / ابن عربی اگر چه قلمرو خاص و حدود ویژه‌ای دارد و ادراکات حصولی و معرفت برهانی ویژه‌ای را به ارمغان می‌آورد، لکن عرفان و شهود عرفانی هر آینه عقل برین و استعلا یافته و تعالی پیدا کرده، خواهد بود.

عرفان مکتب / ابن عربی ضد عقل و تحقیرکننده عقل نیستند، بلکه حجیت عقل را در معرفت‌یابی حصولی پذیرفته و اعتبار معارف برهانی را امضا کرده‌اند. در عین حال عقل مشوب و جزئی و کاسب‌کارانه را قبول نداشته و مصداق عقل نمی‌دانند و فلاسفه و اهل حکمت بحثی را به شهود عرفانی و معارف کشفی دعوت می‌کنند.

در هر حال مکتب / ابن عربی مؤید، حامی، حامل و حافل عقل و خرد است و عقل - چنان‌که گفته آمد - هم مقدمه سیر و سلوک و هم مبین و مفسر تجربیات عرفانی است و ظرفیت بالایی تحلیل و تعلیل یافته‌های شهودی را داراست؛ لذا دانایی و دارایی، برهان و عرفان، عقل و شهود با هم‌اند، نه در برابر هم. آنکه عارف اصیل است، عاقل اصیل هم

هست که رؤیت و درایت و درایت در عرفان ناب باهم اند.

منابع و مأخذ

- * قرآن.
- * نهج الفصاحة.
- * نهج البلاغة.
- ۱. ابن ترکه؛ تمهید القواعد؛ با مقدمه و تعلیقات و تصحیح حسن زاده آملی؛ تهران: الف. لام. میم، ۱۳۸۱.
- ۲. ابن عربی، محی الدین؛ فتوحات مکیه؛ بیروت، دار صادر، [بی تا].
- ۳. ابن ماجه، الحافظ ابی عبدالله محمد بن یزید القزوینی ابی ماجه؛ سنن؛ تحقیق و تعلیق محمد فؤاد عبدالباقی؛ بیروت: طبع دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۲م / ۱۳۹۵ق.
- ۴. ابوالفتح رازی، روض الجنان؛ ج ۱۱، تصحیح و تعلیق علامه شعرانی؛ قم: انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ۵. ابوعلی سینا، حسین؛ الاشارات و التنبيهات؛ با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی؛ چ اول، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۷۴.
- ۶. آملی، سید حیدر؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ تصحیح کربن و عثمان یحیی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۶۸.
- ۷. آشتیانی، سید جلال الدین؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۵.
- ۸. بدوی، عبدالرحمن؛ افلوطنین عند العرب؛ بیروت: وكالة المطبوعات، ۱۹۷۳م.
- ۹. تهانوی، محمد علی؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم؛ بیروت: مکتبه لبنان، ۱۹۹۶م.
- ۱۰. جامی، عبدالرحمن؛ نفحات الانس؛ تصحیح مهدی توحیدی پور؛ تهران: کتابفروشی محمودی، [بی تا].
- ۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ بیان مرصوص؛ ج ۲، چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
- ۱۲. _____؛ تفسیر انسان به انسان؛ چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
- ۱۳. _____؛ تفسیر مستقیم؛ ج ۲، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
- ۱۴. _____؛ تفسیر موضوعی قرآن مجید؛ ج ۱۰، چ سوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
- ۱۵. _____؛ تفسیر موضوعی قرآن مجید؛ ج ۱۶، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳.
- ۱۶. _____؛ حماسه و عرفان؛ ج ۲، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۷.
- ۱۷. _____؛ علی بن موسی الرضا (ع) و الفلسفة الالهية؛ چ اول، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۴.

۱۸. _____؛ نسیم اندیشه؛ ج ۲، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۲۰. _____؛ ادب فنای مقربان؛ ج ۲، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳.
۲۱. _____؛ تحریر تمهید القواعد چ اول، قم: مرکز نشر اسراء؛ ۱۳۷۲.
۲۲. _____؛ تفسیر تسنیم؛ ج ۱، ۸ و ۹، چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۲۳. _____؛ تفسیر انسان به انسان؛ چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۲۴. _____؛ تفسیر تسنیم؛ ج ۳، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
۲۵. _____؛ تفسیر تسنیم؛ ج ۵، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۲۶. _____؛ تفسیر موضوعی قرآن مجید؛ ج ۱۱، چ سوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۲۷. _____؛ تفسیر موضوعی قرآن مجید؛ ج ۳، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۲۸. _____؛ تفسیر موضوعی قرآن مجید؛ ج ۴، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
۲۹. _____؛ دین شناسی؛ چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۳۰. _____؛ سرچشمه اندیشه؛ ج ۵، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳.
۳۱. _____؛ ولایت در قرآن؛ چ اول، تهران: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۳۲. حافظ شیراز، شمس الدین محمد؛ دیوان حافظ؛ نسخه قزوین، نشر طلوع، [بی تا]، [بی جا].
۳۳. الحرّافی، ابومحمد الحسن بن علی بن الحسین بن شعبه؛ تحف العقول عن آل الرسول؛ چ چهارم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ق.
۳۴. حسن زاده آملی، حسن؛ تصحیح و تعلیق تمهید القواعد؛ چ اول، قم: انتشارات الف. لام. میم، ۱۳۸۱.
۳۵. _____؛ هزار و یک نکته؛ ج ۲، چ اول، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۴.
۳۶. _____؛ شرح عیون مسائل نفس؛ ج ۲، چ اول، قم: انتشارات قیام قم، ۱۳۸۰.
۳۷. _____؛ جامعه سازی قرآنی؛ ج ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۳۸. خمینی (امام) روح الله؛ دیوان اشعار؛ چ چهل و سوم، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (رض)، ۱۳۸۴.
۳۹. _____؛ شرح چهل حدیث؛ چ چهارم، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (رض)، ۱۳۷۳.
۴۰. دلشاد تهرانی، مصطفی؛ میراث ربوده؛ چ دوم، تهران: انتشارات دریا، ۱۳۸۱.
۴۱. دیلمی؛ ارشاد القلوب؛ تحقیق سید هاشم رسولی؛ چ اول، قم: دارالاسوه، ۱۳۷۵.
۴۲. قیصری، داود بن محمد؛ رسائل قیصری؛ چ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۷.
۴۳. سبحانی، جعفر؛ فروغ ابدیت؛ ویرایش سوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۴۴. _____؛ منشور جاوید؛ ج ۷، چ اول، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۵.

۴۵. سهروردی؛ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**؛ تصحیح سید حسین نصر؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۵۵.
۴۶. سیدی، حسین؛ **نگین هستی**؛ ج اول، قم: انتشارات خادم الرضا(ع)، ۱۳۸۴.
۴۷. شبستر، محمود؛ **گلشن راز**؛ ج ۱، تهران: نشر اشرافیه، ۱۳۶۸.
۴۸. طباطبائی، محمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ ج ۵، قم: مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان ۱۴۱۲ق.
۴۹. _____؛ **سنن النبی(ص)**؛ ترجمه عباس عزیزی؛ ج سوم، قم: انتشارات صلاة، ۱۳۸۳.
۵۰. _____؛ **نهاية الحكمة**؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۸.
۵۱. طبرسی، حسن بن الفضل؛ **مکارم الاخلاق**؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۱ق.
۵۲. طوسی محمد بن حسین الطوسی؛ **امالی**؛ التحقيق قم الدارسات الاسلاميه، الطبعة الاولى، مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۵۳. طوسی، خواجه نصیر الدین؛ **اوصاف الاشراف**؛ مشهد: انتشارات امام، ۱۳۶۱.
۵۴. عطار نیشابوری، فریدالدین؛ **منطق الطیر**؛ به اهتمام سید صادق گوهری؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
۵۵. غزالی، محمد، **احیاء علوم الدین**؛ اشراف شیخ عبدالعزیز سیروان؛ ج سوم، بیروت: دارالعلم، [بی تا].
۵۶. _____؛ **مشکوٰة الانوار فی دررالخبار**؛ [بی جا]، ۱۳۵۷.
۵۷. فیض کاشانی، ملامحسن؛ **محجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء**؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ ج دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، [بی تا].
۵۸. قمی، شیخ عباس؛ **سفینة البحار**؛ ج ۲، ج دوم، تهران: نشر اسوه، ۱۴۱۶ق.
۵۹. قیصری، داود بن محمد؛ **شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۵.
۶۰. کاشانی، عبدالرزاق، **کمال الدین؛ اصطلاحات الصوفیه**؛ ج دوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
۶۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ **اصول کافی**؛ ج چهارم، بیروت: دار الصعب - دار التعارف، ۱۴۰۱ق.
۶۲. _____؛ **اصول کافی**؛ ج ۱، ترجمه و شرح سیدهاشم رسولی؛ [بی تا].
۶۳. گوستاولوبون؛ **تاریخ تمدن اسلام و عرب**؛ ترجمه سیدهاشم حسینی؛ تهران: کتابفروشی اسلامی، [بی تا].
۶۴. لاهیجی، محمد ابن یحیی؛ **مفاتیح الاعجاز**؛ تصحیح برزگر و عفت کرباسی؛ تهران: زوار، ۱۳۸۱.
۶۵. مجلسی، محمد باقر؛ **بحار الانوار**؛ دار احیاء تراث العربی، بیروت: لبنان، ۱۴۰۳ق.
۶۶. _____؛ **مرآة العقول**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰.
۶۷. محمدی ری شهری، محمد؛ **میزان الحكمة**؛ ج اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۳ / ۱۴۰۵ق.

۶۸. مطهری، مرتضی؛ آشنایی با قرآن؛ ج ۱، چ هجدهم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۲.
۶۹. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۷۰. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳.
۷۱. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳.
۷۲. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۷۳. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۷۴. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۲، چ هشتم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
۷۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ ج ۲۴، چ بیست و دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۲.
۷۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی؛ اسفار؛ ج ۲، تهران: شرکت دار المعارف الاسلامیه، ۱۳۷۹ق.
۷۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ در جستجوی عرفان اسلامی؛ قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.



