

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت  
 سال هفتم، پاییز ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۵

### معیار عقل در ارزیابی مکاشفات صوری

تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۲۵

تاریخ تأیید: ۹۴/۳/۱۷

محمد ابراهیم نتاج\*

مکاشفه صوری حالتی روحی است که در مواجهه با حقایق و در ارتباط خیال متصل با خیال منفصل برای سالک عارف حاصل می‌شود. در بسیاری از موارد، این مکاشفات صادق و رحمانی‌اند، اما اگر پای وهم و هواهای نفسانی در میان باشد و شیطان عرصه را برای تمثالات خود مناسب ببیند، موهومات را حقایقی انکارناپذیر می‌نمایاند. عارف برای تشخیص مکاشفات شیطانی از رحمانی به ناچار باید بعد از مفارقت از چنین مکاشفاتی و در مقام تحلیل ذهنی به ارزیابی آن بپردازد. عارف برای داوری صحت و سقم مکاشفات خود به معیارهایی نیاز دارد که متقن و مطمئن باشند. از این رو، در عرفان نظری، اصول و موازینی به این امر اختصاص یافته است. یکی از آن موازین عقل و احکام مُبرهن عقلی است. در عرفان، عقل حجیت ذاتی دارد از این رو، نه تنها معارض برای معارف کشفی نیست، بلکه مؤید آن است، زیرا نسبت عقل با عرفان همانند منطبق برای فلسفه است.

**واژگان کلیدی:** عقل، مکاشفه صوری، مکاشفه صحیح، مکاشفه سقیم،

حجیت عقل.

\* استادیار دانشگاه پیام نور.

## مقدمه

عارف، همانند انسان‌های دیگر، قوای متعدد باطنی و نفسانی دارد که هر یک از این قوا می‌توانند بر قوای دیگر او تأثیر بگذارند و سبب انحراف آن قوا در ادراکشان گردند یا به قوای دیگر در انجام وظیفه‌شان کمک کنند. این قابلیت درونی عارف سبب می‌شود که وی در مواردی در صحت و سقم مشاهدات عرفانی و درونی خود شک کند و از واقعی بودن آن مشاهدات مطمئن نگردد. در میان قوای باطنی انسان، قوه‌ی واهمه بیشترین اثر را در قوای دیگر در عرصه‌ی مکاشفات به جا می‌گذارد. البته، چه بسا ممکن است عوامل بیرونی مانند شیطان نیز در درستی مکاشفات خلل ایجاد کند. بنابراین، از آنجایی که هر علمی در تبیین درستی یا نادرستی گزاره‌های خود و تطبیق آن گزاره‌ها با واقعیت نیازمند معیار و میزان سنجش است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۶)، در عرفان نیز راهیان راه کشف و شهود برای بعد از ورود در طریق مشاهده و طی درجات و مراتب مکاشفه‌ی اهل الله، به اتفاق، موازین و اصولی مقرر کرده‌اند که مراعات این اصول موجب عدم لغزش می‌باشد. (الترکه، ۱۳۶۰: ۲۷۳) این اصول و موازین میزان درستی و نادرستی مکاشفات است، زیرا تعدادی از یافته‌های اهل عرفان مخالف و بلکه مناقض با یکدیگر است. بحث از میزان صحت و سقم مکاشفات به جهت ماهیت استدلالی آن در عرفان نظری مطرح می‌گردد و نقش منطق را در برابر علوم عقلی ایفا می‌کند، بدین جهت علم عرفان نظری تأسیس شد که مشاهدات عرفا را مستدل گرداند. (الترکه، ۱۴۲۴: ۶)

مشاهدات اهل کشف اگر با میزانی سنجیده شود، هم برای خود اهل مشاهده اتقان و معرفت می‌آورد و در سلوک آینده به او کمک فراوان می‌رساند و هم برای دیگران سودمند خواهد بود، زیرا برای آنها نیز اتقان و شناخت بهتر و بیشتر

را نسبت به واقعیات به دنبال دارد. نیاز عرفان به میزان به این دلیل است که اختلاف سالکان در استعدادهای معنوی و تناقض در مشاهدات عرفانی آنها امری بدیهی و رایج است. (الترکه، ۱۳۶۰: ۲۰۸ [پاورقی])

ملاصدرا می‌نویسد: «... هر کس قوه خیالش قوت گیرد یا قوه حس او به ضعف گراید، با چشم خیالی خود چیزی را مشهود و محسوس می‌بیند، آنچنان که بقیه محسوسات را مشاهده می‌کند. به همین جهت، ... دچار مغالطه و اشتباه می‌شود.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۳۷)

دلیل این اشتباه از نظر محیی‌الدین این است که «شیطان و جن‌ها ... با قوای عاقله افراد خاصی بازی می‌کنند تا آنها خیال کنند که به معرفت خاصی دست یافته‌اند. و بدین ترتیب، افراد دچار اختلال و آشفتگی روحی می‌شوند.» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۶۲۱) اما این تضاد و اختلاف در ذات کشف نیست. به همین دلیل، «مکاشفه هرگز کاذب نخواهد بود.» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۷)، زیرا هر کشفی متعلق به دارد و همواره تعلق کشف به متعلق خود صادق است، اما در مقام تحلیل ذهنی و بیان واقعه کشف خطا روی می‌دهد، یعنی متعلق کشف ممکن است واقعی نباشد بلکه امری موهوم باشد یا اساساً کشفی در آن تحقق نیافته باشد و امور خیالی برای عارف کشف عرفانی جلوه نماید.

از این روست که هرگونه مشاهده‌ای نیازمند ملاک و معیار ارزیابی است؛ ملاک و میزان در عرفان دو قسم است: میزان عام و میزان خاص. گاهی میزان و معیار عمومیت نداشته، افراد خاصی توانایی استفاده از آنها را دارند. این سنخ از میزان‌ها را معیار خاص می‌گویند. در مقابل، به ملاک‌هایی که همه افراد به فراخور حال خود می‌توانند از آنها بهره‌مند شوند ملاک‌های عمومی گفته می‌شود،

یکی از معیارهای عام عقل و براهین عقلی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۲۱۰) و مراد از عقل همان قوه مجرد و از قوای نفس ناطقه است. (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶: ۲۶۴) که در ارزیابی مکاشفات حضوری و شهودی استفاده می‌شود. این عقل سمعی یا کسبی است و ادراک با واسطه دارد و در فلسفه به آن عقل حصولی می‌گویند: «یعنی عقل نظری که سیره فیلسوف است.» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۵۷۰) بنابراین، در این نوشتار، پرسش از صحت مشاهداتی است که عارف به واسطه خیال متصل از عالم خیال مطلق دریافت می‌کند. بر این اساس، پرسیده می‌شود که آیا برای عارف میزانی هست تا بتواند با آن بین امور وهمی و واقعی تفاوت قایل شود؟ و آیا برای وی معیاری وجود دارد تا به مشاهدات خود یقین کند؟ و آیا ملاکی در دست عارف هست تا بتواند به وسیله آن مخاطبان خود را از درستی مکاشفات خود مطمئن سازد؟

#### ۱. اقسام مکاشفه

مکاشفه مواجهه باطن با حقایق هستی و واقعیتی از سنخ علم و ادراک حضوری است و متعلق چنین ادراکی، علاوه بر مظاهر ملکوتی و مثالی، در نهایت، مشاهده جمال حق تعالی است و ثمره این مکاشفه ظهور شیء است برای قلب، به نحوی که شک و ریب در آن باقی نماند. (سهروردی، ۱۳۹۷، ج: ۴، ۱۲۶) در واقع، مشاهده معاینه‌ای عرفانی است که به وسیله آن، حقیقت وجود چنان که هست برای انسان پدیدار می‌گردد. (براهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۳)

مشاهدات عرفانی در معرفت‌شناسی فوق ادراک عقلی به‌شمار می‌آیند. این مشاهدات از افاضات ربانی و تعالیم الهی بر قلب سالک است؛ تعالیم ربانی همان علوم کشفی یا ادراکات بی‌واسطه‌اند که از راه ذوق و وجدان برای سالک حاصل می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ۱۴۴)

در حکمت اشراق، معرفت شهودی براساس اشراق انوار مدبره بر نفس مجرد انسان پدید می‌آید. در مکتب اشراق، شهود حسی، خیالی، عقلی و قلبی مشاهده نفس نامیده می‌شود و انواع این مشاهدات دارای درجات و مراتب‌اند. بالاترین این مشاهدات که مشاهده قلبی است مرتبه‌ای از مکاشفه معنوی شمرده می‌شود. در همه این مراتب، نفس نقش محوری دارد و در تمام این مراحل، علم و ادراک ذاتی نفس است و نه عرضی آن، و این ادراک علم حضوری اتصالی و شهودی است. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۴۷)

ملاصدرا هماهنگ با سهروردی معتقد است که در بستر شهود، نفس با مشهود خود متحد می‌گردد، زیرا از نظر وی، کیفیت ادراک موجودات خیالی این گونه است که نفس هنگام ادراک مخیلات با متخیل و با نشئه خیال متحد می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۳۴)

بدین ترتیب، مدرک و مکاشف که همان نفس ناطقه باشد در هر مرتبه‌ای از ادراک و آگاهی با معلوم بالذات خود متحد می‌گردد، به طوری که در مکاشفات صوری نفس قادر خواهد بود صور مثالی را در عالم بیداری مشاهده کند، همان طور که در خواب مشاهده می‌کند. پس، شهود و ادراک صورت‌های مثالی ناشی از اتحاد نفس با مبادی و عقول است، نظیر اتحاد اصل با فرع و اتحاد حقیقت با رقیقت. ملاصدرا می‌نویسد: «کمال خاص نفس ناطقه این است که با عقل کلی متحد شود و صورت کلی و نظام اتم و خیر سرشار از مبدأ کل در تمام عقول، نفوس، طبایع و اجرام فلکی و عنصری ساری و جاری شود تا در نفس تقرر و تحقق یابد و به جوهر ذات خویش جهانی عقلی گردد که ماهیت کل اشیاء در اوست.» (همو، ۱۳۴۶: ۲۰۷)

براساس تفکر اشراقی نیز، نفس ناطقه با اتصال به عقل به ادراک معلوم خود

در مکاشفات صوری می‌پردازد و این مشاهده ناشی از منبع معرفت و نور عقل مجرد است، زیرا تمام لذات برزخی از امر نوری و عقلی نشئت می‌گیرد. (شهریزی، ۱۳۷۲: ۵۳۷)

این ادراک برزخی یا کشف صوری که از آن تعبیر به لذات برزخی شد در ذات خود معرفت به اسرار باطنی و عالم هستی را به همراه دارد.

از دیدگاه مرحوم قیصری، کشف به دو قسم معنوی و صوری تقسیم می‌گردد: صوری کشفی است که در عالم مثال از طریق حواس پنجگانه حاصل می‌شود، اما معنوی کشفی مجرد از صور حقایق و از تجلیات اسم علیم است که ظهور معانی غیبی و حقایق عینی به‌شمار می‌رود. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷ و ۱۱۰) در کشف صوری، همه مشاهدات به وسیله قوه خیال از عالم خیال دریافت می‌گردد و این مشاهدات همراه با آگاهی از حقایق عوالم هستی است. بنابراین، «در مکاشفه صوری، مشاهده ملکات و علوم و معارف را به صورت مثالی دریافت می‌کند.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۰۴)

در عرفان نظری، برای هر یک از انواع مکاشفات اقسامی ذکر شده است، اما به دلیل مناسبت بحث تنها به ذکر اقسام کشف صوری بسنده می‌کنیم. جامی در انواع کشف صوری می‌نویسد: «صورت‌هایی که در حضرت خیال نقش می‌بندد دو قسم‌اند: یک قسم صورت‌هایی است که در خارج از خیال وجود دارد. در این قسم، صورت‌های خارجی مطابق با صورت‌های خیالی است. از این قسم به «کشف مجرد از تصرفات خیالی» تعبیر می‌شود. قسم دیگری وجود دارد که در آن، صورت‌های خارجی مطابق با صور خیالی نیست، زیرا قوه مصوره تصرفاتی در آن می‌کند و به آن لباس‌های مناسب می‌پوشاند و این قسم «کشف مخیل» نامیده می‌شود. (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۸) مکاشفات صوری تجلی اسم

سمیع و بصیر است. بنابراین، اگر اسم سمیع در عارف ظهور یابد، برای او مکاشفات سمعی رخ می‌دهد و اگر اسم بصیر در او تجلی کند، مکاشفات او از جنس مبصرات است. و ممکن است به دلیل استعداد و قوت نفسانی در یک فرد چند اسم از اسماء الهی ظهور یابد و همزمان چندین ادراک و مکاشفه صوری داشته باشد، زیرا تمام امور محقق در عالم هستی مظهري از مظاهر اسماء الهی است و هر مظهري اسم خاص را در تحقق خود می‌طلبد.

## ۲. ویژگی‌های مکاشفات صوری

برای نفس در مسیر کمال قدرتی حاصل می‌شود که می‌تواند حقایق عالم خیال را به اشکال گوناگون مشاهده کند. از آنجاکه این حقایق دارای صورت‌اند، کشف در این مرحله، صوری و مثالی خواهد بود و قوه خیال - که نهر و رودخانه نسبت به دریای عالم خیال و عالم مثال است و نمونه عالم مثال مطلق است. (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۶) ° می‌تواند به این عالم متصل شود و موجودات مافوق را در انسان متنازل و متمثل سازد. در این مقام است که عارف به مکاشفه صوری دست می‌یابد.

بنابراین، مشاهدات و مکاشفات صوری در مرتبه خیالی نفس رخ می‌دهد. این مرتبه نه نور محض و مجرد تام است و نه ظلمت بحت و جسمانیت خالص، بلکه وجودی بین نور و ظلمت است. پس، این امکان و استعداد برای نفس وجود دارد که به کمال مطلق و نور محض صعود کند. مکاشفه صوری ویژگی‌های منحصر به فردی نسبت به مکاشفات دیگر در عرفان عملی دارد. این مکاشفه نوعی از معرفت است که با خیال و سپس با حواس ظاهری درک می‌شود. بهره این مشاهده چیزی است که دیده، شنیده، چشیده، بوییده و لمس می‌گردد.

در این نوع از مشاهدات، عارف مشهودات خود را به وسیله قوه خیال دریافت می‌کند. (همان: ۱۵۸) و چون این قوه در ارتباط با عالم مثال است و صور مثالی آن عالم را رؤیت می‌کند پس، اساساً کشف صوری مربوط به عالم مثال می‌باشد. (قونوی، ۱۳۷۱: ۸۵) مکاشفات صوری برای کسانی حاصل می‌شود که به مقام تجرد عقلی نرسیده باشند. (بهائی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۵)، زیرا واصلان به این مقام صاحبان مکاشفه معنوی‌اند که از صورت و مثال عاری است.

ابن عربی از جمله کسانی است که معتقد به مشاهدات صور مثالی در خواب و بیداری است. وی می‌نویسد: «آنچه را که بیننده خواب در خوابش می‌بیند، اهل کشف در بیداری می‌بیند.» (ابن عربی، ۱۹۱۱م، ج ۱: ۳۰۶) وجود چنین قدرتی برای عارف از آن رو می‌باشد که مرتبه مثالی نفس این قابلیت را دارد که با تنزل حقایق عقلی و خیالی به مرتبه حس مشترک به آنها تجسم بخشد و آن حقایق را برای قوای ظاهری انسان دریافت‌شدنی کند. بر این اساس، از رؤیت صور مثالی به وسیله حواس ظاهری در عبارت ابن عربی تعبیر به چشم خیالی شده است که می‌تواند در بیداری نیز ببیند. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۰۵)

ویلیام چیتیک بر اساس فهمی که از فحوای کلام ابن عربی درباره انواع تمثالات صور مثالی استفاده کرده می‌نویسد: «تمثل به سه طریق ممکن است رخ دهد: یکی اینکه موجود متمثل در عالم خیال مشاهده شود، مانند بسیاری از مکاشفات و وحی‌ها، و اینکه در عالم مادی مشاهده شود اما بدون تلبس به ماده، و بالآخره اینکه در عالم مادی مشاهده شود و لباس ماده هم به تن کند.» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۴۴)

بر اساس این عبارت، در تمام اقسام، مشاهده صور مثالی در عالم مثال و به کمک قوه خیال تحقق می‌پذیرد. اما وقتی نقش غیبی از عالم ملکوت در نفس



منتقش می‌گردد، دو حالت می‌تواند داشته باشد: یا آنکه دفعی است و مانند آذرخش می‌آید و به سرعت می‌رود یا اینکه دوام دارد و به قوه خیال انسان اشراق می‌شود؛ و خیال آن را متمثل می‌کند تا بتواند آن را رؤیت کند، مانند نقوش غیبی که به مرحله خیال برسد. قسم اول شبیه چیزی است که ابن عربی از آن به «مشاهده ذات» تعبیر می‌کند و آنها را تجلیاتی از ذات می‌داند که قابل ضبط نیستند: «برق‌ها شبیه مشاهده ذات‌اند از این جهت که دوام و بقاء ندارند.» (ابن-عربی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۹۱)

### ۳. منشأ انواع خطاها در مکاشفات

بسیاری از اختلافات عارفان از تفاوت مراتب کمالی ایشان برمی‌خیزد، تا آنجا که ممکن است عارفان گزارش‌های مختلفی از یک حقیقت ارائه دهند، لیکن این گزارش‌ها طولی بوده، با یکدیگر تعارضی ندارند و بیانگر مراتب مختلف آن حقیقت و مبین مقام سلوکی آن عارف می‌باشند. البته، ممکن است برخی از عارفان، به دلیل تسلط وهم بر خیال، توهم‌زده شوند و امور وهمی را واقعی بپندارند و از این جهت، با اهل مکاشفه حقیقی اختلاف داشته باشند.

یکی از مهم‌ترین وجوه اختلاف بین عرفا در روش‌ها و سنن جزئی طریقت است و این درحالی است که ممکن است در اصول کلی اتفاق روش داشته باشند. این تفاوت‌ها از اختلاف در شرایط مختلف محیطی و مزاجی برمی‌خیزد و صرفاً اختلاف در روش و سلیقه است و مشکلی در صحت و سقم مکاشفات و تطابق آنها با واقع ایجاد نمی‌کند.

عارف ممکن است پس از حصول شهود، به توصیف و تعبیر از شهود خود دست زند و به گزارش بپردازد. در این هنگام، عوامل متعددی در درستی گزارش دخالت دارند. میزان قدرت علمی و عقلانی عارف، پیشینه‌های ذهنی

مکاشفه‌کننده، تسلط بر ادبیات زبانی، وضوح و عدم وضوح مشاهدات عرفانی از جمله عوامل اثرگذار بر کیفیت گزارش از شهودند. مثلاً عارفانی که پیش‌تر فیلسوف بوده‌اند گزارش‌های بهتر و درست‌تری از مشهودات خود ارائه می‌دهند یا آنان که سخنور و شاعر بوده‌اند راحت‌تر و بهتر شهودات خود را گزارش می‌کنند.

یکی دیگر از تفاوت‌ها در بیان مکاشفات، اختلاف میان کشف واقعی و کشف‌نماها است. واصلان همواره به سالکان هشدار می‌دهند که رهن‌های فراوانی در کمین است. آنگاه، برای تشخیص مشاهدات ملکی و رحمانی از توهمات و واردات نفسانی و شیطانی راهکارهایی ارائه می‌دهند. منطقی است که سالکانی که بدین هشدارها توجه نکنند و خودسرانه به اعمال سلوکی دست یازند یا آنان که هنوز انانیت، خودبینی و خودخواهی در سر دارند، به تناسب این احوال، گرفتار آسیب‌های سلوکی شوند و در پی آن، در سلوک و معرفت انحراف یافته، از طریق حقیقت دور خواهند ماند و چه بسا ممکن است سر از الحاد و کفر درآورند. گاهی اختلاف میان مکاشفات به دلیل اشتباه در تطبیق است؛ فقدان قدرت عقلی، فلسفی و علمی در برخی موارد عارفان را در مکاشفات خویش، دچار اشتباه در تطبیق می‌سازد و این امر منشأ مشکلاتی جدی می‌شود. محیی‌الدین ابن‌عربی دربارهٔ اتفاق تاریخی مشاهدهٔ جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَام به وسیلهٔ رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌گوید: «آنگاه که جبرئیل به صورت دحیه درآمد، ... همه او را دحیه مشاهده کردند، ولی در حقیقت مشهود اختلاف داشتند» (ربک: ابن‌عربی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۴۹۵)

تبیین این اختلاف دیدگاه به این است:

شهود بر دو قسم است:

الف. **شهود کاذب:** گاهی انسان با مثال متصل خود یا با هوای نفس و تمثلات شیطانی رابطه دارد. در این صورت، چون مشهود مثالی انسان خاطرات نفسانی یا القائات شیطانی متمثل شده در درون اوست، گرایش او نیز گرایش حق و صدق نخواهد بود، چون این علم حضوری با شهود منسوجات وهم و خیال حاصل می‌شود و با واقع ارتباط ندارد.

ب. **شهود صادق:** «گاهی انسان در حالات روحانی خود با حقایق عینی، مانند مثال منفصل، رابطه برقرار می‌کند و آن را می‌یابد ... این شهود به دلیل این‌که متعلق آن القائات ملکیتی یا رحمانی است، صادق است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۵) بنابراین، برای تشخیص مشاهدات صادق از کاذب باید راه‌های احتمالی خطاها شناخته شود. استاد قمشه‌ای انواع مسیرهایی که امکان خطا از آن راه می‌یابد را برمی‌شمرد:

بدان که صوری که در خیال متصل متمثل می‌یابد، گاهی از طریق حواس ظاهری داخل در خیال می‌شود و گاهی از طریق ایجاد خود خیال [محقق] است و گاهی نیز از طریق تمثلات و تجلیات عالم معانی و عقول قدسی داخل در خیال می‌شود و گاهی این صور در خیال از انعکاس صور موجود در عالم مثال و خیال منفصل متمثل می‌یابد و گاهی نیز به سبب تمثل ابلیس‌ها و شیاطین - که خارج از صقع وجود سالک است - وارد خیال می‌شوند تا او را گمراه کنند.» (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۷۷)

جامی امکان کذب را در کشف مخیِّل - که همان مکاشفه صوری عارفان است - ناممکن نمی‌داند (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۸)، زیرا یکی از قوایی که در مشاهدات عارفان تأثیر انحرافی می‌گذارد وهم است؛ «قوه وهم اثری قوی‌تر از قوه عقل در اکثر انسان‌ها می‌گذارد و آن قوه، به جهت ارتباط با عالم محسوسات، امور معقول

را در قالب محسوس ادراک می‌کند. ... بنابراین، ... چه بسا باعث افکار شیطانی شود.» (ابن عربی، ۱۹۱۱م، ج ۲: ۳۲۶)

#### ۴. ضرورت وجود معیار برای مکاشفات عرفانی

پرسش‌هایی که همواره در ذهن پژوهشگران عرفان بوده این است: مکاشفه حقیقی چیست؟ چگونه عارف معارف کشفی خود را با حفظ ارزش و اعتبار به دیگری منتقل می‌کند؟ میزان تشخیص صحت و سقم کشفیات عرفانی چیست؟ همه این پرسش‌ها مبتنی بر شناخت دقیق معیار و روشن شدن مقصود از معیار در عرفان است. بنابراین، باید در جستجوی مسئله مهمی به نام ملاک بود تا بفهمیم میزان عرفانی بودن یک شهود در چیست.

مکاشفه عرفانی همانند مسافرت به مقصدی معین و دارای مشخصات جزئی از پیش دانسته شده نیست، تا طبق تعریفی مشخص بدانیم که آیا ما در حال مسافرت کردن به فلان مقصد هستیم یا خیر؟ و آیا ما در مسیر درست حرکت می‌کنیم یا خیر؟ و آیا به مقصد می‌رسیم یا خیر؟، بلکه مکاشفه عرفانی شرایط بسیار پیچیده و در هم تنیده و متشابه دارد؛ چه بسا ممکن است یک عارف در مواردی مولود ذهنیات خود را مکاشفه بپندارد و خواب و خیالات خود را شهود بداند، زیرا در این مکاشفات، بدون شک، مشاهدات شیطانی و حالات متخیلی نیز وجود دارد و نمی‌توان تمام مشاهدات یک عارف را یک کاسه کرد و همه را درست و واقعی دانست، چون پیشینه ذهنی، تربیتی، اجتماعی و اعتقادی یک عارف در نوع و کیفیت مشاهده او تأثیر می‌گذارد. در اینجا است که نیاز به میزانی برای محک صحت و سقم شهودات عرفانی، خود را می‌نمایاند. پس، حتی اگر کشف و شهود حقیقی هم رخ دهد و یک حقیقت قابل شهود و دریافت هم باشد، به معنی بدیهی بودن آن نیست و باز هم نیاز به دلیل، استدلال و ملاک

دارد. (جعفری، ۱۳۷۸: ۱۳۷۸)

واردات و خواص چهار گونه‌اند: رحمانی، ملکی، جنی، و شیطانی (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۷؛ ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۸۱)؛ القائنات فاسد - که القاء شیطانی‌اند - خود نیاز به ملاک در جهت تشخیص فاسد بودن دارند تا دلیلی بر این داشته باشیم که چرا این القائنات در زمره مکاشفات رحمانی جای نگرفته‌اند. پس، پرسش این است: فارق میان القائنات شیطانی و رحمانی چیست؟

البته، عارف در زمان وقوع اتصال و شهود قادر به تشخیص خطا و اشتباه نیست، چون آن لحظه زمان حضور است و در علم حضوری خطابی معنا است. اما وقتی که همین عارف به حالت اولیه و عادی خود برمی‌گردد، دو پرسش اساسی برایش مطرح می‌شود: ۱. آیا این حالتی که برایم پیش آمده حالت کشف حقیقی بود یا خیر؟ ۲. در صورت حقیقی بودن، با چه معیاری برای دیگران بازگو کنم تا دیگران نیز آن را از من بپذیرند؟

#### ۵. انواع معیارها در صحت و سقم مکاشفات

عرفان نظری، مانند علوم دیگر، ملاک‌ها و میزان‌هایی برای ارزیابی دارد. صاحب‌نظران در عرصه عرفان نظری معیارهای متعددی را برای تشخیص مکاشفات صحیح از سقیم نام بردند و درباره هر یک از آنها به طور مبسوط یا مختصر توضیحاتی دادند. این معیارها عبارت‌اند از:

أ. شریعت: شرع مقدس، اعم از کتاب و سنت، برگرفته از کشفی برتر به نام وحی است. و چون وحی حجت است، پس، شریعت نیز حجت می‌باشد. ازین‌رو، سهروردی معتقد است برای اینکه سالک به دام هوا و هوس نیفتد لازم است به کتاب و سنت رسول‌الله ﷺ تمسک کند. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۱۰۲)

ب. عقل و برهان: هرچند حجیت عقل و برهان به پایه ادراک شهودی و

حضور نمی‌رسد، همه انواع مکاشفات عرفانی با قوه عاقله انسان به طور مستقل یا به کمک قوای دیگر انسان قابل درک‌اند.

به این معیار که موضوع اصلی نوشتار حاضر است به طور مفصل می‌پردازیم.  
**ج. اجماع:** ملاک اجماع زمانی محقق می‌گردد که کشف یک سالک با مکاشفات سالکان دیگر همراه گردد، به طوری که همه آنها از یک حقیقت گزارش دهند. در چنین شرایطی، اجماع میزان صحت مکاشفه خواهد بود. برای مثال، سهروردی برای اثبات «مُثل معلقه» به مشاهدات مکرر جمعی از مردم (دریند) و «میانه» استناد می‌کند. (همان: ج ۲: ۲۳۱)

**د. انسان کامل:** میزان دیگری در عرفان وجود دارد که خود مصون از خطاست و آن کشف اعلاهی صاحبان حقایق است. انبیاء، به عنوان انسان‌های کامل، به سبب باریافتن به متن واقع هرگز دچار اشتباه یا شک نمی‌شوند. بنابراین، مثلاً اگر انبیا عالم مثال مطلق را مشاهده کنند، مطابق با واقع خواهد بود. (خوارزمی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۶۹)

**ه. شیخ و استاد:** عارفان بر این باورند که در طی مقامات طریقت، دم به دم، رهن‌های شیطانی پیش روی سالک قرار می‌گیرند، چنان‌که قیصری می‌نویسد: «سالک به استاد و مرشدی نیازمند است که او را به حق ارشاد کند و از مهلکه برهاند.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۰). البته، شرط شیخی آن است که محیط بر همه استعدادهای کلی و جزئی مرید در عالم غیب باشد. (فرغانی، ۱۳۷۹: ۴۱۶)

**و. کشف ترکیبی:** در مواردی، مکاشفات صوری همراه با آگاهی از معنای غیبی، و دربردارنده کشف معنوی است و این نوع از کشف از کشف معنوی محض ارزشمندتر و یقین‌آورتر است، زیرا میان صورت و معنا جمع کرده است.

(فونوی، ۱۳۷۱: ۶۳)

البته، در عرفان نظری به موازین و معیارهای دیگری نیز اشاره شده است، مانند تواتر، مطابقت با واقع، علامت، علم و حکمت، رصد معنوی انبیا، مبدأ واردکننده صور.

### ۶. امتیاز قوه عقل بر سایر قوای انسانی

هر یک از قوا و مراتب ادراکی محدوده ویژه‌ای دارد به نحوی که هیچ حسّی قدرت دریافت محسوسات حوزه حس دیگر را ندارد. و مجموعه ادراک‌های حسی و قوای مربوط به آن توانایی درک متخیلات را ندارند. همین‌طور، ادراک عقلی و قلبی و روحی هر یک از آن قوا حوزه خاصی را پوشش می‌دهد. در این میان، نیروی ادراک عقلی انسان از امتیاز درخشانی بهره‌مند است، چراکه عقل آدمی در همه مراتب ادراکی - چه آنها که مادون عقل اند، مانند حس و خیال، و چه آنها که برتر از آن‌اند، مانند ادراک قلبی و روحی - حاضر است و ادراکات خاص خود را دارد. سرّ این فعالیت گسترده عقل در نوع مدرکات آن نهفته است، زیرا مدرکات عقل یا وجود و احکام کلی آن است یا قوانین کلی و عام حاکم بر سراسر نظام هستی. از همین روی، در هر ادراکی، در عین آنکه مرتبه ادراکی مرتبط مشغول فعالیت ویژه خویش است، قوه عقلانی آدمی نیز به کار می‌افتد و محصولات خاص خود را جستجو می‌کند.

در حکمت اسلامی، در مقام تفاوت قوای حیوانی و قوای انسانی، قوای حیوانی را به سبب سیطره و هم بر آنها قوای وهمانی، و قوای انسانی را به دلیل سیطره عقل بر آنها قوای عقلانی شمرده‌اند. مؤلف کتاب *عیون مسائل نفس* می‌نویسد:

*از آنجاکه وهم رئیس همه قوای حیوان است، لذا، همه ادراکات حیوان وهمانی*

خواهد بود: دیدنش دیدنی وهمی، و لمس او ادراکی وهمی، و خیال او وهمانی، و همین‌طور سایر ادراکاتش وهمی است، همچنان‌که انسان از آنجا که عقل رئیس همه قوای اوست، تمام ادراکاتش عقلی خواهد بود: دیدنش دیدنی عقلی، لمسش ادراکی عقلانی، و خیال او عقلی، و به همین منوال بقیه ادراکاتش عقلی است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۳۷۳)

بنابراین، انسان، چون صاحب عقل است، می‌تواند صاحب معرفت باشد و چون عقل رئیس قوای نفس است، انسان بهترین معرفت را می‌تواند داشته باشد و قوای دیگر در ادراک معرفتی به عقل یاری می‌رسانند.

#### ۷. اعتبار عقل و براهین آن در عرفان نظری

یکی از معیارهای تشخیص صحت و سقم مکاشفات عرفانی عقل و براهین آن است. عقل، همان‌طور که در معارف عقلی و نقلی حجت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷)، در معارف کشفی نیز حجت و میزان است. (ابن‌عربی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۷) در عرفان نظری، هر چند ادراک عقلی هرگز به پایه ادراک حضوری و شهودی نمی‌رسد، انواع مختلف مکاشفات عرفانی - اعم از صوری و معنوی - با قوه عقلانی انسان قابل درک‌اند، یا لااقل عقل آنها را غیرممکن نمی‌شمارد و حکم به محال بودن آنها نمی‌دهد. شیخ اشراق از جمله کسانی است که بر اعتبار براهین عقلی تأکید ورزیده است. وی، با اینکه اساس حکمت را علم تجردی و اتصالی و دانش شهودی می‌داند، بر استدلال و برهان عقلی نیز تکیه می‌کند و آن را به‌عنوان معیار امور می‌شناساند و مخاطبان خود را از هرگونه تقلید در امور معنوی و علوم شهودی بر حذر می‌دارد: «نه از من و نه از غیر من به هیچ‌وجه تقلید نکنید، چون معیار تشخیص در امور برهان می‌باشد.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۲۰) بنابراین، سهروردی برای برهان عقلی اهمیت اساسی قایل است و آن را



میزان تمام کارها و فعالیت‌های ظاهری و باطنی انسان می‌داند. استاد جوادی آملی نیز درباره معیار بودن عقل برای مکاشفات عرفانی می‌نویسد:

اما رجوع کشف و شهود عرفانی به برهان عقلی برای آن است که گرچه عارف در حین مشاهده احتمال خلاف نمی‌دهد و در چنین حالی موظف به توزین مطلب با میزان قسط و عدل نیست، لیکن بعد از زوال شهود و بازگشت به حال متعارف احتمال خلاف در ذهن انسان غیر معصوم متقدح می‌شود. در چنین وضعی، یا باید به دلیل تقلی معتبر رجوع کرد که مرجع آن نیز عقل است، یا به دلیل معتبر عقلی که ضرورت آن مطلب مشهود و منکشف عرفانی را اثبات یا اصل آن را تثبیت کند. (جوادی آملی، ج ۱۳۸۹: ۴: ۴۰۸)

بدین ترتیب، روشن است که مکاشفه در ذات خود خطا ندارد، اما اگر به صورت مفاهیم حصولی در مقام نقل و بیان برای دیگران قرار گیرد ممکن الخطا و نیازمند معیار عقلانی می‌شود. همه اهمیت معیار عقل در عرفان بدان دلیل است که مخاطب به درستی بتواند راهی برای تصدیق مکاشفات عارفان بیابد. این امر منوط به تصور صحیح کشف است. براین اساس، «نزد عقل سلیم، همان‌طور که تصدیق بی‌تصور از اغلاط و قبایح اخلاقیه به‌شمار می‌آید، تکذیب بی‌تصور نیز همین‌طور بلکه حالش بدتر و قبحش افزون است.» (خمینی/امام، ۱۳۷۱: ۳۸۹)

عبدالرزاق لاهیجی نیز در تأیید برهان در عرفان چنین می‌گوید: «ممکن است چیزی پیش از آنکه از راه برهان معلوم گردد از طریق کشف به دست آید، ولی بدون اقامه برهان، حکم به صحت آن نمی‌توان کرد. به این ترتیب، چیزی که نقیض مقتضای برهان است، ادعای کشف درباره آن جائز نیست و کسی که مدعی آن گردد سزاوار تکذیب خواهد بود.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۴۹) اما عارف

اگر خود فیلسوف باشد، به بهترین وجه می‌تواند یافته‌های درونی خود را تحلیل و بررسی کند و به صحت و سقم آن واقف شود. از این حیث، عارف فیلسوف از عارف غیرفیلسوف افضل است. بدین ترتیب، اگر کسی در علوم بحثی و حکمت رسمی مهارت نداشته باشد، راهی به حکمت اشراقی ندارد و درک حقیقت آن برای وی میسر نیست. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۹۴)

پس، به روشنی می‌توان دریافت که عقل در نظر سهروردی حجت و دلیل قاطع بوده، آنچه مردود است موهوم را به جای معقول و مشهود واقعی گذاشتن است. بدین ترتیب، حکمت اشراقی رشته‌ای از معرفت است که هرگز نباید آن را با عرفان ذوقی محض یکی دانست؛ در این رشته از معرفت، عقل مؤید کشف به‌شمار می‌آید، گرچه گستره عقل محدود است. اما صدرالمتألهین، پس از نقل کلام غزالی و عین‌القضاة همدانی، آورده است: «ظاهر کلام این دو این است که عدول از حکم عقل صحیح جایز نیست. پس، چگونه اهل شهود و کسانی که با ریاضات و مجاهدات از محدودیت‌های بشری خلاص شده‌اند، به چیزی حکم خواهند کرد که حاکم عادل: یعنی عقل صحیح، به استحاله آن حکم می‌کند؟» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۳)

#### ۸. خردگرایی عارفان

بهترین شاهد مقبولیت عقل از سوی عرفا سیر تاریخی خردگرایی ایشان است. مطالعه در آثار غزالی، عین‌القضاة همدانی، قونوی، ابوحامد ترکه، صائن‌الدین، جامی و فناری این مدعا را تأیید می‌کند، به‌ویژه ابن‌عربی که در عرفان نظری خود بر اهمیت عقل و ضرورت حضور عقل در ارزیابی مکاشفات عرفانی تأکید می‌ورزد و عارف حقیقی را صاحب دو معرفت می‌داند: معرفت عقل و معرفت شرایع (جامی، ۱۳۷۰: ۱۳۲).

غزالی در بیان بسیار گویایی، که صدرالمتألهین آن را در *اسفار* نقل کرده است، می‌گوید که فرق است بین آنچه عقل محال بداند و آنچه عقل بدان نرسد؛ در عرفان ممکن است اموری یافت شود که عقل از درک آن عاجز باشد، اما ممکن نیست محال عقلی در آن ظهور یابد. بنابراین، صدرالدین شیرازی می‌نویسد: «در طور ولایت، آنچه که عقل آن را محال بداند جایز نیست. بله، در طور عقل، آنچه که عقل از درک آن قاصر باشد جایز است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۲)

از سوی دیگر، ملاصدرا سخن *عين القضاة* همدانی را نقل می‌کند که عقل را میزانی صحیح و صادق و عادل معرفی کرده است: «بدان عقل میزانی صحیح و دارای احکام یقینی است که کذبی در آن راه ندارد و عادل است که در آن ظلم تصور نمی‌شود.» (همان، ج ۲: ۳۲۳)

ابوحامد ترکه اصفهانی، در آخرین بخش از کتاب *قواعد التوحید* فراگیری علوم عقلی و نظری را برای سالکان راه خدا و مجاهدان طریق کمال ضروری می‌شمارد، زیرا مجموعه علوم عقلی، که منطبق از جمله آنها است، در قیاس با علوم کشفی و ذوقی به مثابه منطق نسبت به علوم عقلی است، و در مسیر شناخت صحیح از سقیم و حق از باطل به کار می‌آید. وی می‌نویسد:

برای سالکان مجاهد ضروری است ابتدا علوم حقیقی فکری و نظری را تحصیل کنند ... تا آنکه این علوم و دانش‌های عقلی - که از جمله آنها صناعت منطق است و تمییز حق و باطل به وسیله آن صورت می‌گیرد - در مقایسه با معارف ذوقی و عرفانی، مثل منطق نسبت به علوم عقلی و نظری عمل کند.» (الترکه، ۱۴۲۴: ۵۸۹)

اما اوج این خردگرایی را در افکار صدرالمتألهین می‌یابیم؛ وی پس از سخیف و نادرست شمردن پندار کسانی که احکام و قوانین عقلی (همچون اصل تناقض)

را در وادی عرفان باطل و غیرحاکم می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۲) به کارگیری برهان و راهکارهای عقلی را - برخلاف دیگران که استحسانی یا مفید می‌دانند - امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر معرفی می‌کند. براین اساس، از مهم‌ترین نقدهای ملاصدرا بر روش عرفا، اکتفای ایشان به مکاشفات صرف است که منشأ برخی ایرادها و اشتباه‌های آنان شده است. وی در بحث علم حق، پس از آنکه نظر عرفا را مطابق قوانین عقلی تبیین می‌کند، آورده است:

این سخن ما تقریر درست و صحیح مذهب عرفاست، به نحوی که مطابق قوانین حکمی بحثی است. لیکن خود عرفا، از آنجاکه در ریاضات و مجاهدات مستغرق بودند و در تعالیم بحثی و مناظرات و گفتگوهای علمی ورزیدگی نداشتند، چه بسا توانایی تبیین مقاصدشان و تقریر مکاشفاتشان را به صورت آموزشی نداشتند، یا به سبب اشتغال به آنچه برای ایشان مهم‌تر بود، تساهل ورزیده، به محافظت بر اسلوب برهانی در تقریر مطالب توجه نمی‌کردند. از همین رو، در عباراتشان کمتر سخنی را می‌توان یافت که از نقض و ایراد خالی باشد و کسی توانایی اصلاح و بازسازی این عبارات را ندارد مگر آنکه بر معارف عارفان از دو راه برهان و مکاشفه و مجاهده دست یافته باشد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸۴)

همچنین، ملاصدرا در بحث حشر، پس از نقل گفتار ابن عربی در فتوحات، سرّ راهیابی خطاها در امور کشفی را عدم توجه به برهان می‌شمارد: «از عادات صوفیه در آنچه بدان حکم می‌کنند، اکتفا بر صرف ذوق و وجدان است، لیکن ما بر آنچه برهان قطعی ندارد اعتماد کامل نکرده، در کتب فلسفی خود نمی‌آوریم.» (همان، ج ۶: ۲۳۴)

### ۹. برتری معارف عقلی بر معرفت شهودی

شکی نیست که هر یک از معارف عقلی و شهودی نزد اهلشان دارای اعتبار است. اما زمانی که بین این دو نوع از معرفت مقایسه می‌کنیم و نسبت میان آن دو را می‌سنجیم، این پرسش مطرح می‌شود: آیا نتایج حاصل از عقل حصولی یقینی‌تر است یا علم به دست‌آمده از مکاشفات حضوری؟

با تأمل درمی‌یابیم که علوم شهودی بر علوم حصولی برتری دارد. هویت ادراک نوعی وصول و رسیدن به شیء مدرک است. در ادراکات عقلی، آثار و لوازم مدرک بدون اتصال و حضور شیء مدرک به دست می‌آید، اما در ادراکات شهودی، مدرک بدون هیچ واسطه‌ای با مدرک خود ارتباط برقرار می‌کند. از این رو، کامل‌ترین و شفاف‌ترین نوع معرفت به‌شمار می‌آید و حتی از جهتی پایه و اساس و اعتبار انواع ادراک‌های دیگر نیز شمرده می‌شود. پس، علم حضوری می‌تواند منشأ و سرچشمه معارف عقلی باشد. (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۷)

از طرف دیگر، علوم عقلی اولی به بدیهیات اولی ختم می‌شود، بدیهیاتی که حصول آن برای انسان بر اساس شهود است. (جوادی آملی، د ۱۳۸۹: ۱۰۰) افزون بر این، همه فرایندهای ذهنی در علوم حصولی به وسیله صورت‌هایی ذهنی انجام می‌پذیرد، صوری که نفس انسان به آن علم شهودی دارد. پس، این ارتباط وجودی و تنگاتنگ میان عقل و شهود سبب می‌شود که معرفت حصولی - میوه شهود - بتواند معارف شهودی را ادراک کند و امور وهمی و غیرشهودی را از ساحت مکاشفات عرفانی بزداید.

بنابراین، گرچه شهود بر عقل رجحان دارد، اما این مسئله به این معنا نیست که براهین عقلی کنار زده شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۹) و از اعتبار ساقط گردد یا متضاد مکاشفات عرفانی شمرده شود.

برخی محققان معاصر غربی، همچون استیس، حوزه معارف عرفانی را خارج از حیطه دریافت‌های عقلی پنداشته‌اند و مهم‌ترین اصل منطقی و عقلی یعنی امتناع اجتماع نقیضین را در ساحت‌های عرفانی جاری و ساری ندانسته‌اند. این افراد اساساً هویت اصلی معرفت عرفانی، یعنی وحدت اطلاقی را خارج از سیطره قوانین عقلی و منطقی، و صحنه حیرت عقلی در برخورد با پارادوکس‌های فراوان شمرده‌اند. (ر.ک. استیس، ۱۳۸۴: ۲۷۹)

فرار از عقل در عرفان احتمالاً از آنجا ناشی شده است که برخی عبارات عرفا، همانند این قول که «معارف عرفانی ورای طور عقل است»، دستاویز برخی در اثبات غیرعقلانی بودن حوزه معرفت‌های عرفانی شد. لیکن باید دانست که مجموعه انتقادات عرفا در باب عقل و عقل‌گرایی یا ناظر به عقل حصولی است که امکان خطا در آن بدیهی است یا بر ضعف خرد و برتری شهود تأکید دارد. با وجود این، نتایج یقینی خرد می‌تواند از معیارهای محکم در تفکیک مکاشفات و دریافت‌های باطل از شهودات صحیح باشد.

ابن‌ترکه در پاسخ به شبهه‌ای که معارف کشفی را از محالاتی شمرده که عقل را یارای درک آن نیست، می‌گوید:

ما نمی‌پذیریم که عقل مکاشفات و مدرکات عرفانی را، که در مرتبه برتر و فوق عقل است، هرگز درک نمی‌کند. بله، عقل برخی از حقایق مخفی را به تنهایی در نمی‌یابد، لیکن همین عقل با کمک قوه دیگری که برتر از اوست به آنها نایل شده، فهم می‌کند... و اما حقایق واضح و روشن، همچنان که آدمی با قوه برتر به آنها می‌رسد و درکشان می‌کند، با قوه عقل نیز بدانها رسیده، آنها را درمی‌یابد.

(الترکه، ۱۴۲۴: ۵۴۳)

عقل در ادراکش محدود است، زیرا «فرد با عقل می‌داند و نمی‌بیند و با کشف

می بیند و نمی داند» (ابن عربی، ۱۹۱۱، ج ۲: ۴۱۱). پس، قدرت فراگیری عقل در ادراک حقایق به قوت شهود نمی رسد و معرفتی که از این مسیر حاصل می گردد در مقایسه با معرفت شهودی ضعیف است (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۵۳)، زیرا درک عقل حصولی ولی ادراک کشف حضوری است و رتبه معرفت حصولی در رساندن اهل خرد به حقیقت ضعیف تر از رتبه معرفت حضوری برای رسیدن به حقیقت است. بهاءالدین ولد در تشبیه این مسئله می گوید: «درک عقل آنقدر است که تو را به درزی برد. چون به خیاط رسیدی، ترک عقل باید کرد.» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۵)

این تصرف محدود برای عقل بدان سبب است که عقل به دلیل کاربرد ویژه ای که دارد تنها حکم کلی صادر می کند و در امور کلی شهودات عرفانی میزان قرار می گیرد. اما اگر خیال به کمک عقل بیاید و مصادیق را به عقل ارائه دهد، عقل می تواند بر این امور جزئی نیز قضاوت نماید. (جوادی آملی، ب ۱۳۸۶: ۱۵۷) از منظر ابن عربی، عقل و شرع هر کدام حجت اند و در جایگاه خود واقعیات را نشان می دهند. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۶۰۵)

#### ۱۰. عدم تعارض عقل و کشف

اهل عرفان معارف بسیاری را معرفی می کنند که از طریق شهود به دست می آید، معارفی که مخالف عقل سلیم نیست و از طریق ادراک مفهومی برهانی نیز قابل تحصیل نمی باشد. عارف بر اساس شهود قلبی می تواند اموری را مشاهده نماید که عقل از ادراک آن عاجز است و لکن شهود قلبی هرگز چیزی را نمی یابد که عقل به استحاله آن فتوا دهد. (جوادی آملی، الف ۱۳۸۶، ج ۲-۵، ۱۸) اگر عقل مشوب و آمیخته به وهم و خیال باشد، مفاد آن می تواند مخالف شناخت شهود قلبی باشد و بلکه مفاد عقل آمیخته با وهم مخالف عقل مبرهن و همچنین

مخالف حدیث و نقل و همه علوم حقیقی است. اما عقل مُبْرَهِن، که همان عقل سلیم و ناب است، مخالفتی با ره آورد شهود ندارد و این عقل، اگرچه همه آنچه را که به شناخت شهودی مشاهده می شود در نمی یابد، کلیات ادراکات شهودی و هم چنین امکان تحقق یا اصل دانش شهودی را اثبات می کند. (همان) پس، اگر عقل با کشفی مخالف است، بدان دلیل است که آن کشف مکاشفه حقیقی نیست، بلکه توهمی ناشی از قوه وهم یا از القائات شیطان است. مشاهده و مکاشفه نوعی حضور و رؤیت حق به حق است که برای سالک پس از ریاضت و مجاهدت نفسانیه به دست می آید. او در چنین موقعیتی به حریم اسماء الهی راه می یابد و پرده های ظلمانی و نورانی بر اثر آن ریاضات، یکی پس از دیگری، بر داشته می شود و قلب عارف به حضوری تام می رسد و از حقایق غیبی خبر می دهد. این مقام برای آنهایی است که از شیطان یا وهم دوری گزینند و قوه وهم را تحت تدبیر عقل در آورند، زیرا «انسان مادام که در این جهان مادی است، و سوسه های شیطان از او قطع نمی گردند و وهم همان ابلیس است که در برابر خلیفه الهی یعنی انسان سجده نکرد و به همین دلیل، آنچه را از امور مجردات که عقل به آن حکم می دهد، وهم آن را منکر است.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۱۲۳) این ابلیس می تواند برای هر سالکی وجود داشته باشد. پیامبر اسلام ﷺ فرمود: «برای هر یک از انسان ها شیطانی است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۲۳۰) بنابراین، اگر شیطان در مشاهدات حقایق دخالت کند، عقل با مشهود در تعارض خواهد بود. اما براهین عقلی با کشف حقیقی معارض نیست، زیرا «به صورت چند فتوا از عقل سلیم صادر می شود: اول آنکه دلیل عقلی بر ضرورت چیزی اقامه شود و همان چیز مشهود قلبی عارف واقع شود که در اینجا هماهنگی علم حصولی و



حضور حاصل است. و دوم آنکه دلیل عقلی بر امکان ذاتی چیزی اقامه شود و همان شیء مشهود قلبی صاحب بصر قرار گیرد که در این صورت نیز هم‌آوایی آن دو قابل پذیرش است. و سوم آنکه عقل دلیلی بر ضرورت یا امکان چیزی اقامه ننمود، چه اینکه برهانی بر امتناع آن نیز ارائه نکرد. در این حال، عقل فتوا به احتمال (نه امکان ذاتی) می‌دهد که این فتوی همان قیاط احتیاط است. ... پس، عقل در هیچ موردی به تخصص با قلب بر نمی‌خیزد مگر در موردی که برهان بر امتناع چیزی اقامه شود و همان چیز مورد ادعای شهود خارجی عارف قرار گیرد» (جوادی آملی، الف ۱۳۱۶، ج ۲-۵: ۳۶) از این رو، نتیجه‌ای که از طریق عقل و کشف حاصل می‌شود می‌تواند یکی باشد، گرچه طریق کشف بر طریق برهان ترجیح دارد (الترکه، ۱۳۶۰: ۲۰۹/پاورقی)، زیرا صورت در کشف صریح و خالص و غیرمشوب، و در برهان ضعیف و مختلط با حد لازم تنزل است. (همان: ۲۵۴/پاورقی) در هر حال، عقل مخالف شهود نیست.

ملاصدرا، با طرح پرسشی، اساساً تعارض مکاشفات عارفان با عقل را منکر می‌شود و می‌گوید: «چگونه اهل شهود و کسانی که با ریاضات و مجاهدات از محدودیت‌های بشری خلاص شده‌اند، به چیزی حکم خواهند کرد که حاکم عادل: یعنی عقل صحیح، به استحاله آن حکم می‌کند؟» (جوادی آملی، ۱۳۱۶، ج ۲-۵: ۲۷) البته، ممکن است عقل برهانی بشری توان اثبات حقیقتی را نداشته باشد، اما قلب شهودی آن را مشاهده کند. در این صورت، هیچ گونه تعارضی بین آنها نخواهد بود، زیرا «لاقتضاء» با اقتضای وجود و نیز «لاحجت» در برابر «حجت بر ثبوت» تعارضی ندارد. (همان، ج ۲-۵: ۳۵-۲۵)

#### ۱۱. روش‌شناسی عقل در ارزیابی مکاشفات

شیخ اشراق و ملاصدرا نیز مانند ابن عربی به خلاقیت خیال معتقدند. خیال بر

اساس خلاقیتی که دارد مقدمه تعقل است، زیرا صورت‌هایی را ترسیم می‌کند که عقل درباره آن قضاوت می‌نماید و آنگاه هر عقلانیتی خیال بعدی را قوی‌تر، کامل‌تر و صادق‌تر می‌کند. بنابراین، تصور کار خیال، و تصدیق کار عقل است. پس، صورت‌گیری‌های خیال هرگز در انزوای کامل از عقل نیست، چنان‌که عقل هم بدون نوعی استمداد از خیال نمی‌تواند عمل کند (چیتیک، ۱۳۸۳: ۱۹۲)؛ عقل آنچه را که در خیال است، پس از دریافت، معنا می‌بخشد و آن را از صورت خالص می‌گرداند و با فرایند تحلیلی به حکم کلی می‌رسد. بنابراین، حس صور محسوسات را به خیال منتقل می‌کند و این صور به وسیله قوه خیال تخیل و نگهداری می‌شود و، سپس، عقل در این صور برای کاربرد خاص خود تصرف می‌نماید. بدین سبب، قوه عاقله به‌درستی می‌تواند معیاری برای ارزیابی مکاشفاتی قرار گیرد که جزئی، شکلی و خیالی‌اند، زیرا عقل دستمایه‌های جزئی برای قضاوت را از قوه فاکره می‌گیرد، قوه‌ای که میان عقل و خیال جای دارد. این قوه اعطاءکننده صور به قوه خیال است و خود میزانی برای حق و باطل ادراکات قوه خیال می‌باشد. پس، برای فکر جز در حضرت خیال تصرفی نیست و این تصرف به واسطه صوری است که از خود خیال می‌گیرد و قوه فاکره این صور را به قوه عاقله ملحق می‌کند، زیرا خیال صور محسوسات را که متکاتف هستند به واسطه برزخش تلطیف و روحانی می‌نماید. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۲۵ و ج ۴: ۱۸۵) بدین ترتیب، قواعد کلی عقل با تنزل به قوه خیال جزئی می‌شود (رک. ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۶۷) و آنچه از خیال به عقل می‌رود کلی می‌شود و مکاشفات جزئی را می‌توان با این عقل ارزیابی کرد. از سویی دیگر، عقل حصولی بسیاری از آنچه را که عارف در مکاشفه صوری می‌بیند می‌تواند درک کند، زیرا در آن عالم نه

موضوع وجود دارد و نه محل و نه ماده. پس، تزاحم (شهریزی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۴۶۳) و تناقضی هم در آن نیست و اگر موضوع و محل هم در آن باشد، مثالی است. بنابراین، «در ساحت خیال، لحاظها و حیثها متفاوت است. لذا، عارف می‌یابد که خدا هم اول است و هم آخر؛ هم دیدنی است و هم نادیدنی ... اندام درک‌کننده این معنا همان اندام خیال یعنی اندام ادراک جمع نقیضان است. این عارفان تناقض را حل و رفع نکرده‌اند بلکه رمز و راز چنین تناقضی را دریافته‌اند.» (کربن، ۱۳۸۴: ۲۵) پس، همه آنچه را که عقل محال می‌داند - مثل جمع ضدین، وجود جسم در دو مکان، قائم به نفس بودن اعراض و حتی مدلول هر حدیث و آیه‌ای که عقل به دلیل تعارض از ظاهر آن صرف نظر کرده است - در عالم مثال تحقق دارند و بدین ترتیب، این عالم را عالم جمع اضداد گویند (محمود الغراب، ۱۹۹۳: ۲۰)، زیرا این عالم گرچه با عالم مافوق خود یعنی عالم عقل و با عالم مادون خود یعنی عالم محسوسات تفاوت دارد، اما برخی از ویژگی‌های آن دو عالم را در خود جمع کرده و به نحوی محلی برای ظهور اضداد شده است. عالم عقل نور محض و مجرد تام است و عالم حس جسمانی و مادی است. پس، آنگاه که عالم خیال مادی نیست ولی برخی از اوصاف جسمانیت را دارد و نیز عقلی نیست ولی مقداری از خصوصیات عالم عقل مانند تجرد را دارد، می‌توان گفت که نه فقط صور اضداد را می‌پذیرد بلکه موجودیت آن با ویژگی‌های متضاد تشکیل شده است و این «تضاد ذاتی عالم خیال سبب می‌شود که این عالم اعیان روحانی را با اعیان جسمانی مرتبط سازد» (چیتیک، ۱۳۸۸: ۱۱۵).

### نتیجه‌گیری

مکاشفات صوری عارفان دو دسته‌اند: گاهی مطابق با واقع و گاهی غیرمطابق با واقع. هر دو گروه از این مکاشفات می‌توانند در مقام تحلیل و بررسی صحت و سقم مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. مکاشفات نادرست به دلیل دخالت وهم، هواهای نفسانی و تمثلات شیطانی دچار انحراف می‌شوند. در عرفان نظری، ملاک‌هایی برای تشخیص و تفکیک مکاشفات حقیقی و غیرحقیقی وجود دارد. یکی از بهترین و متقن‌ترین آنها «عقل نظری» است. عقل مکاشفات را به دلیل کلی بودنشان به طور مستقیم ادراک می‌کند و آن را مُبرهن و مستدل می‌سازد یا شهودات را به دلیل جزئی بودنشان به کمک قوای دیگر انسانی، مثل خیال، درک می‌کند و یا در صورت عدم درک حقیقتِ شهود به محال بودن آن حکم نمی‌دهد، زیرا در طُور ولایت، محال حقیقی راه ندارد و اساساً شهود حقیقی با عقل سلیم تعارض ندارد.

### کتابنامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات [مع شرحه للطوسی]*، قم: البلاغه.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۵). *الفتوحات المکیة*، قاهره: دار الصادر.
- استیس، والترنس (۱۳۸۴). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۶، تهران: سروش.
- بهائی لاهیجی (۱۳۷۲). *رساله نوریه در عالم مثال*، تقدیم و تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- التکره، صائن‌الدین علی بن محمد بن محمد (۱۴۲۴). *تمهید القواعد*، تقدیم و تصحیح و تعلیق الشیخ حسن الرمضانی الخراسانی، لبنان، بیروت: مؤسسه ام القرى للتحقیق و النشر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*، حواشی محمدرضا قمشه ای و آقامیرزامحمود قمی، تقدیم و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقوش الفصوص*، تقدیم و تصحیح و تعلیق ویلیام چیتیک، پیشگفتار سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸). *عرفان اسلامی*، چ ۳، مؤسسه نشر کرامت (مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری).
- جوادی آملی، عبدالله (الف ۱۳۸۹). *ادب فنای مقربان*، محقق محمد صفایی، چ ۷، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۸۹). *انتظار بشر از دین*، تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور، چ ۶، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (ج ۱۳۸۹). *تسنیم*، تحقیق احمد قدسی، چ ۶، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). *تفسیر انسان به انسان*، تحقیق محمدحسین الهی‌زاده، چ ۵، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (الف ۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، (شرح حکمة متعالیه) [ج ۲-۵]، چ ۳، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *عین نضاح- تحریر تمهید القواعد*، تحقیق حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۸۶). *شریعت در آینه معرفت*، تحقیق حمید پارسانیا، چ ۵، قم: اسراء.

- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳). *عوامل خیال (ابن عربی و کثرت دینی)*، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *عوامل خیال (ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان)*، ترجمه قاسم کاکائی، چ ۳، تهران: هرمس.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت ارشاد.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). *اتحاد عاقل به معقول*، چ ۲، تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). *عیون مسائل النفس*، تهران: امیرکبیر.
- خمینی [امام]، روح الله (۱۳۷۱). *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره).
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم*، چ ۲، تهران: مولی.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۹۷). *مجموعه مصنفات*، تصحیح و تقدیم دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تقدیم هانری کرین، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهروزی، شمس الدین محمد (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و تقدیم ضیایی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *رسائل الشجرة الالهية*، تصحیح و تقدیم نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، چ ۲، قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تقدیم و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۶). *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.

- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری، شرح تائیه ابن فارض، تقدیم و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، ج ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قمشهای، آقامحمدرضا (۱۳۷۸). مجموعه آثار حکیم صهبا، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصر جمی، اصفهان: کانون پژوهش.
- قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۷۱). کلید اسرار فصوص الحکم قونوی (ترجمه فکوک)، ترجمه محمد خواجهوی، تهران: مولی.
- قیصری رومی، داوودبن محمود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم با مقدمه قیصری، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کربن، هانری (۱۳۸۴). تحلیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه ماشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب (۱۴۰۵). اصول کافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، بیروت: دارالاضواء.
- محمود الغراب، محمود (۱۹۹۳). الخیال عالم البرزخ و المثال (من کلام الشیخ الاکبر محی الدین العربی)، ج ۲، دمشق: نضر.