

بررسی ملاک‌های صحت و سقم مکاشفات از منظر دو مکتب ابن عربی و صدرالمتألهین

محمد ابراهیم نتاج* محمدصادق جمشیدی‌راد**

چکیده

انسان می‌تواند با پرورش و هدایت قوای ظاهری و باطنی خویش با عوالم هستی ارتباط حضوری برقرار کند و به مکاشفه حقایق آن عوالم بپردازد. اما گاهی تأثیر نامناسب قوای انسانی بر یکدیگر از یک سو و دخالت شیطان و هواهای نفسانی از سوی دیگر این امکان را به وجود می‌آورد که سالک از مسیر حق منحرف می‌گردد و امور ذهنی و خیالی را حقیقت بیندارد. البته در حضور و شهود خطا راه ندارد، اما اگر عارف از شهود خارج شود و بخواهد در مقام علم حصولی به تبیین، بازبینی و بازگویی علم حضوری خود بپردازد امکان انحراف و اشتباه برای عارف وجود دارد. بنابراین پرسش این است که آیا بر اساس دو مکتب ابن عربی و حکمت متعالیه برای اهل کشف معیاری وجود دارد تا بتواند به سنجش اعتبار مشاهدات خویش بپردازد؟ به نظر می‌رسد در این دو مکتب معیارهای مطمئنی برای ارزیابی مشاهدات عرفانی پیشنهاد شده است.

واژه‌های کلیدی: ۱. مکاشفه صحیح، مکاشفه ناصحیح؛ ۲. معیار و سنجش مکاشفات؛ ۳. ملاصدرا؛ ۴. ابن عربی.

۱. مقدمه

مکاشفه کناررفتن پرده از حقایق و دیدن آشکارای آن همراه با درک و دریافت درونی است (۳۱، ص: ۳۳). نتیجه‌ی ادراک درونی دیدار حق است و این محقق نمی‌شود مگر با بصیرت باطنی بعد از گذراندن مقامات و ریاضات سخت. سالکان طریق حقیقت با تصفیه‌ی

باطن و تزکیه‌ی نفس، مستعد دریافت حالات و مقامات می‌شوند و چشم باطن آن‌ها پرده‌ها را یک‌به‌یک کنار می‌زند و از ماورای حجاب هستی آگاهی می‌یابند. عارف، همانند انسان‌های دیگر، دارای قوای متعدد باطنی و نفسانی است. هر یک از این قوا می‌تواند بر قوای دیگر او تأثیر بگذارد و سبب انحراف آن قوا در ادراک گردد و یا به‌عکس، به آن قوا در انجام وظیفه‌شان کمک کند. این مسأله سبب می‌شود تا وی در مقام تبیین و تشریح مکاشفات خود از واقعی بودن آن مطمئن نگردد و به‌ناچار باید دنبال معیاری باشد تا از درستی مکاشفه‌ی خود یقین پیدا کند. همان‌طور که هر علمی در تبیین درستی یا نادرستی گزاره‌های خود و تطبیق آن گزاره‌ها با واقعیت، نیازمند معیار و میزان سنجش است. در عرفان نیز به اتفاق راهیان کشف و شهود، بعد از ورود در طریق مشاهده و طی درجات و مراتب مکاشفه، اهل کشف موازین و اصولی مقرر کرده‌اند که مراعات این اصول موجب عدم لغزش عارف است (۱۳، ص: ۲۷۳). این اصول و موازین میزان درستی و نادرستی مکاشفات است. بدیهی است که قدرت روحی و توانمندی‌های درونی عارفان متفاوت است و این اختلاف سبب بروز استعدادهای مختلف معنوی در بین آن‌ها می‌شود؛ بنابراین تناقض در مشاهدات عرفانی آن‌ها امری رایج است (همان، پاورقی ۲۰۸). گاهی قوه‌ی خیال عارفی قوت می‌گیرد و یا حواس او ضعیف می‌شود، در این صورت، محسوس را مشهود می‌بیند و دچار مغالطه و اشتباه می‌شود (۲۱، ج: ۹، ص: ۳۳۷). یکی از دلایل انحراف و توهم عارف در مکاشفات این است که جن و شیطان با قوای عاقله‌ی افراد خاصی بازی می‌کنند تا آن‌ها خیال کنند که به معرفت خاصی دست یافته‌اند و بدین ترتیب افراد دچار اختلال و آشفتگی روحی می‌شوند (۸، ج: ۲، ص: ۶۲۱) و مسیر نادرست را درست می‌پندارند. اما اشتباه، دروغ و مغالطه در ذات کشف نیست و مکاشفه هرگز کاذب نخواهد بود (۱۴، ص: ۱۵۷)، زیرا هر کشفی متعلق دارد و همواره تعلق کشف به متعلق خود صادق است؛ چه متعلق یا مکشوف رحمانی باشد و چه شیطانی، پس در لحظه‌ی تعلق شهود به مشهود خود خطا و بطلان راه ندارد، اما وقتی عارف از حالت کشف و شهود خارج می‌شود و به خود می‌آید و بنا دارد تا آنچه که در آن حال دیده را تحلیل و ارزیابی کند ممکن است به خطا بیفتد به این صورت که رؤیت امر موهوم و خیالی یا تصرفات شیطانی در قوای باطنی را شهود امری نورانی و رحمانی تلقی کند و این‌جاست که عنوان شهود باطل معنی پیدا می‌کند. از این‌رو پرسش‌هایی مطرح می‌گردد که آیا ملاک‌هایی در عرفان وجود دارد تا عارف بتواند بین امور وهمی و واقعی تفاوت قائل شود و به صحت مشاهدات خود یقین کند و آیا میزانی در دست عارف هست تا بتواند بدین‌وسیله مخاطبان خود را از

درستی مکاشفات خود مطمئن سازد؟ در این نوشتار، تلاش می‌شود به این پرسش‌ها بر اساس دیدگاه دو مکتب ابن‌عربی و صدرالمألهین پاسخ داده شود.

۲. ماهیت مکاشفه

مبادی کشف و شهود و آثار آن پیکره‌ی اصلی مکتب عرفانی ابن‌عربی را می‌سازد. در حکمت متعالیه نیز به دلیل ماهیت این مکتب به مکاشفه و لوازم آن توجه زیادی شده است. ابن‌عربی شهود را نزد جماعت اهل عرفان این‌گونه تعریف می‌کند که آن دیدن اشیاء است با دلایل توحید و دیدن حق است در اشیاء و در واقع شهود همان یقین‌عاری از هرگونه شک است (۸، ج: ۲، ص: ۴۹۵). مشاهده‌ی اشیاء با دلایل توحید همان مشاهده‌ی است که ابن‌عربی از آن تعبیر به شهود حق در خلق می‌کند (همان). مشاهده و مکاشفه، که نوعی مواجهه‌ی باطنی با حقایق هستی است، واقعیتی از سنخ علم و نوعی ادراک حضوری است و متعلق چنین ادراکی علاوه بر مظاهر ملکوتی نهایتاً مشاهده‌ی جمال حق تعالی است. از ویژگی‌های کشف یقین است؛ به این معنی که هرگاه قلب شاهد بر شئی‌ای شود، بر آن یقین می‌کند و هرگونه شک را از خود می‌راند، در این صورت، حقیقت وجود چنان‌که هست برای اهل کشف ظهور می‌یابد.

از نظر معرفت‌شناسی صدرایی، مکاشفه‌ی عرفانی فوق ادراک عقلی به‌شمار می‌آید، زیرا چنین مکاشفه‌ای نوعی تعلیم و افاضه‌ی ربانی بر قلب سالک است. تعلیم ربانی همان علوم کشفی یا ادراکات بی‌واسطه‌اند، که از راه ذوق و وجدان برای سالک حاصل می‌گردد (۲۵، ص: ۱۴۴). انواع مکاشفات دارای درجات و مراتب‌اند. بالاترین این مشاهدات، که مشاهده‌ی قلبی است، مرتبه‌ای از مکاشفه‌ی معنوی شمرده می‌شود. نفس در همه‌ی این مراتب، 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. به طوری که در این حالت، نفس با مشهود خود متحد می‌گردد (۲۱، ج: ۸، ص: ۲۳۴). مدرک و مکاشف، که همان نفس ناطقه باشد، در هر مرتبه‌ای از ادراک و آگاهی، با معلوم بالذات خود متحد می‌گردد، زیرا مکاشفات اهل سلوک ناشی از اتحاد نفس با مبادی و عقول است، نظیر اتحاد اصل با فرع و اتحاد حقیقت با رقیقت. براین اساس، کمال خاص نفس ناطقه آن 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 است تا در نفس تقرر و تحقق یابد و به جوهر ذات خویش، جهانی عقلی گردد که ماهیت کل اشیاء در اوست.

بر اساس آنچه گفته شد، از نظر ابن عربی و ملاصدرا، حقیقت کشف یقینی و از سنخ علم و نوعی ادراک حضوری است که بدین سبب، حقیقت وجود برای اهل کشف ظهور میابد. اما ملاصدرا درباره‌ی ماهیت کشف به دو نکته اشاره می‌کند که ابن عربی به آن توجه نداشته است. اول آن که وی کشف را فوق ادراک عقل می‌داند و دوم آن که قائل به اتحاد وجودی میان شاهد و مشهود است.

۳. اقسام مکاشفه

تقسیمات و اصطلاحات ملاصدرا درباره‌ی کشف و مراتب آن مبتنی بر مکاشفه‌ی صوری و معنوی است؛ همان اقسامی که در مقدمه‌ی قیصری بر فصوص آمده است و محل این مکاشفات را «قلب» می‌داند (۲۴، ص: ۱۴۴). اما محی‌الدین ابن عربی گرچه دسته‌بندی مشخصی برای مکاشفات ندارد، در تألیفات وی ویژگی‌های خاصی برای مکاشفات مشاهده می‌گردد به طوری که مکاشفات را با هم متمایز می‌کند. بنابراین می‌بینیم که کشف به دو قسم «معنوی» و «صوری» تقسیم می‌شود؛ «صوری» کشفی است که از عالم مثال به واسطه‌ی خیال دریافت می‌گردد و شکل و صورت محسوسات را دارد (۱۴، ص: ۱۵۸) و می‌توان با انواع حواس آن را ادراک کرد (همان، ص: ۱۶۳). در کشف صوری، مشهود شکل صورت دارد و ماده ندارد، اما «معنوی» کشفی مجرد از صور حقایق و از تجلیات اسم علیم است، که ظهور معانی غیبی و حقایق عینی به‌شمار می‌رود (۳۱، ص: ۱۰۷). در کشف معنوی، مشهود نه شکل دارد و نه ماده و با قوه‌ی عقل عارف شهود می‌گردد و نوعی کشف عقلی هم به‌شمار می‌آید و حواس ظاهری انسان در چنین شهودی نقش ندارند.

عارف هنگام کشف صوری، که به صورت مثالی است (۱۷، ص: ۱۰۴)، حقایق عالم مثال را بر اساس ارتباط قوه‌ای خاص با عالم خیال ادراک می‌کند و این قوه همان قوه‌ی خیال نام دارد که از قوای باطنی نفس عارف است. البته تشریح مفصل چگونگی این ارتباط مجال دیگری می‌طلبد. کشف صوری انواعی دارد. از این رو صورتهایی که در حضرت خیال نقش می‌بندد دو قسم‌اند: یک قسم صورتهایی است که در خارج از خیال وجود دارد، یعنی صورت خارجی مطابق با صورت خیالی است، این قسم تعبیر به «کشف مجرد» از تصرفات خیالی می‌شود و قسم دیگر صورتهای خارجی است که مطابق با صور خیالی نیست، زیرا قوه‌ی مصوره تصرفاتی در آن می‌کند و به آن لباس‌های مناسب می‌پوشاند و این قسم «کشف مخیل» نامیده می‌شود (۱۴، ص: ۱۵۸). همواره کشف مجرد مقرون به صحت است، زیرا خیال عارف دقیقاً همان صورت شیء خارجی را ادراک می‌کند و این آگاهی مطابق با صورت خارجی است، اما چون خیال در کشف مخیل تحت تصرف قوه‌ی مصوره است،

نمی‌توان به یقین گفت که این ادراک خیالی صحیح است. در این کشف، عارف نیازمند به معیاری برای تشخیص درستی و نادرستی آن است. 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 البته ممکن است به دلیل استعداد و قوت نفسانی در یک فرد، چند اسم از اسماء الهی ظهور یابد و همزمان چندین ادراک و مکاشفه‌ی صوری داشته باشد؛ مانند مکاشفه‌ی وحیانی رسول گرامی اسلام، زیرا تمام امور محقق در عالم هستی مظهري از مظاهر اسماء الهی است و هر مظهري اسم خاص را در تحقق خود می‌طلبد.

بر اساس مطالب فوق، در نوشته‌های ابن‌عربی مکاشفات به صورت مقسم و اقسام رده‌بندی نشده، صرفاً به بیان ویژگی‌های مکاشفات بسنده شده و نیز تعریف جامع و مانعی از انواع مکاشفات ارائه نشده است. اما برخی از پیروان وی برای مکاشفات عرفانی تقسیماتی را بیان کردند و ملاصدرا نیز به تبعیت از این افراد، مکاشفات را به همان صورت تقسیم‌بندی کرده، برای هر یک ویژگی‌های منحصر به فردی بیان داشته است که در مجالی دیگر به آن خواهیم پرداخت.

۴. منشاء خطا در مکاشفات

در عالم مثال و خیال، مانند عالم محسوسات، جمع متناقضین ممکن است، اما شهود یک واقعیت از طرف دو عارف نمی‌تواند متناقض باشد، بدین معنی که یک عارف مشهود خویش را رحمانی و دیگری همان مشهود را در مکاشفه‌ی خود شیطانی بیندارد. بنابراین اگر اختلاف کشف‌های عارفان بر اساس تباین و تناقض باشد، لزوماً یکی صحیح و دیگری ناصحیح است، اما اگر این اختلاف طولی، تشکیکی و دارای شدت و ضعف باشد، یا همه‌ی مشهودات صحیح است و یا همه ناصحیح. در هر صورت، اختلاف میان کشف‌ها یا به علت تفاوت استعدادها و ظرفیت وجودی عارفان است و یا به علت همگون نبودن مناسبات روحی و ذوقی عارفان است. براین اساس، مشهود عرفا و اهل کشف می‌تواند چهار قسم باشد: نفسانی، شیطانی، ملکی و رحمانی. گاهی اختلافات عارفان از تفاوت مراتب کمالی ایشان بر می‌خیزد و حتی ممکن است از یک حقیقت گزارش‌ها و تفسیرهای مختلفی ارائه دهند، لیکن این گزارش‌ها طولی است و با یکدیگر تعارضی ندارد و بیانگر مراتب مختلف آن حقیقت و روشن‌گر مقام سلوکی آن عارف خواهد بود. اما ممکن است برخی از عارفان به دلیل تسلط وهم و یا قوه‌ی مصوره بر خیال و نیز به خاطر تأثیر شیطان بر نفس، توهم‌زده شوند و امور وهمی و غیر واقعی را مکاشفه‌ی واقعی تلقی کنند.

عارف در زمان وقوع مکاشفه، هیچ‌گونه شک و تردیدی در کشف و شهود خود ندارد، زیرا در این هنگام، شاهد و مشهود یکی است (۸، ج: ۲، ص: ۴۸۷) و در یگانگی و وحدت دوگانگی، شک و دوپهلویی نیست، اما عارف مکاشف پس از حصول شهود، ممکن است به توصیف و تعبیر از شهود خود دست بزند و به گزارش بپردازد و برای دیگران آنچه را که دیده در قالب مفاهیم تصویری، تصدیقی و استدلالی بیان کند. در این هنگام، عوامل و اسباب متعددی در درستی گزارش دخالت دارند. میزان قدرت علمی و عقلانی عارف، حضور ذهن، پیشینه‌های ذهنی اهل کشف، تسلط بر ادبیات زبانی، وضوح و عدم وضوح مشاهدات عرفانی از جمله عوامل تأثیرگذار بر کیفیت گزارش از شهودند.

گاهی اختلاف میان مکاشفات اختلاف بر حسب اشتباه در تطبیق است. فقدان قدرت عقلی، فلسفی و علمی در برخی موارد، ممکن است عارفان را در مکاشفات خویش دچار اشتباه در تطبیق سازد. بنابراین می‌توان شهود را بر دو قسم دانست: الف) شهود کاذب: در این شهود، گاهی انسان با هوای نفس و تمثلات شیطانی رابطه دارد. در این صورت، آنچه که انسان مشاهده می‌کند خاطرات نفسانی و یا القائنات شیطانی متمثل شده در درون اوست، پس در این صورت، گزارش او نیز از چنین شهودی درست نخواهد بود. ب) شهود صادق: در این شهود، انسان حقایق عینی را مشاهده و به واسطه‌ی قوه‌ی خیال خود، با مثال منفصل رابطه می‌کند و تحت القائنات رحمانی و ملکی قرار می‌گیرد؛ چنین شهودی صحیح است.

منشاء صورت‌هایی که در خیال نقش می‌بندد مختلف است. ابداع و خلاقیت خیال امری مسلم نزد ملاصدرا (۲۱، ج: ۳، ص: ۳۰۵) و ابن‌عربی (۸، ج: ۲، ص: ۳۱۱) است. براین اساس، آنچه که به منزله‌ی مکاشفه‌ی خیالی اتفاق می‌افتد ممکن است از ابداع و ساخت خود خیال باشد، که حقیقت مکاشفه را در بر ندارد و ممکن است از اتصال خیال متصل به عالم خیال به واسطه‌ی موکل رؤیا باشد، که در این صورت، حقیقت مکاشفه تحقق می‌یابد و یا ممکن است اتفاق حالتی مشابه کشف به سبب تأثیر حواس ظاهری بر خیال (۲۱، ج: ۹، ص: ۳۳۷) و یا به سبب تمثل ابلیس در صقع وجود سالک باشد (۲۹، ص: ۷۷)، که در این صورت نیز به سبب تأثیر شیطان بر قوای درونی سالک مثل خیال یا وهم از دایره‌ی مکاشفه دور خواهد بود. حتی ممکن است به دلیل بازی جنیان با قوه‌ی عاقله‌ی عارف باشد (۸، ج: ۲، ص: ۶۲۱). جن دارای وجود خیالی و متعلق به عالم خیال است و این امکان را دارد تا در قوه‌ی خیال انسان، که کانال ارتباطی وی به عالم خیال است، تأثیر بگذارد و از طریق قوه‌ی خیال در قوه‌ی عقل نیز تصرف نماید، زیرا قوای پایین دستی عقل بر قوه‌ی عاقله تأثیر می‌گذارند؛ همان‌طور که قوه‌ی عقل بر قوای نفس تأثیر می‌گذارد و یا

ممکن است مکاشفه‌ی غیر حقیقی به دلیل قوه‌ی وهم باشد، که اثری قوی‌تر از قوه‌ی عقل در اکثر انسان‌ها می‌گذارد (همان، ص: ۳۲۶). بنابراین باید برای تشخیص مکاشفات صادق از کاذب راه‌های احتمالی خطا را شناخت و با ملاک‌های یقینی به صحت مکاشفات دست یافت.

بنابراین ابن‌عربی و ملاصدرا در این امر مشترک‌اند که منشاء وقوع خطا در مکاشفات تأثیر خیال یا قوه‌ی واهمه و یا تأثیرگذاری جنیان بر قوای باطنی سالک است. اما ملاصدرا بر اساس مبنای خود در بحث خیال، جن را موجودی خیالی و مثالی می‌داند که می‌تواند بر قوه‌ی خیال اثر بگذارد، اما تأثیر جن بر قوه‌ی عاقله مبنا ندارد، چون از سنخ عقل نیست تا با هم‌سنخ خود تعامل داشته باشد، مگر آن‌که تصرف جن در عقل از طریق قوه‌ی خیال باشد. از این‌رو، دیدگاه ابن‌عربی در تأثیرگذاری جنیان بر قوه‌ی عاقله از نگاه ملاصدرا مردود است. بر اساس آنچه که تا به حال گفته شد، چند پرسش مطرح می‌گردد که آیا در مباحث عرفان نظری میزان و معیاری برای عارف جهت تشخیص درستی و نادرستی مکاشفات خویش و منشاء صحیح واردات عرفانی وجود دارد؟ و نیز آیا ملاکی در عرفان وجود دارد تا مخاطبینی که گزارش عارف از مکاشفات را می‌شوند به این گزارش اطمینان حاصل کنند؟

۵. انواع میزان در مکاشفات

میزان در عرفان به قدری وسیع است که امکان قانونمند کردن آن و منحصر کردن آن در یک یا چند میزان مشخص و معین وجود ندارد، البته این مسأله به این معنی نیست که مکاشفه میزان ندارد، بلکه به حسب هر مرتبه و اسمی از اسماء الهی و به حسب مقام، موطن، حال، وقت و شخص، میزان و معیار متناسب با آن مرتبه و اسم وجود دارد، که نوعاً با تشخیص شیخ و استاد راه حاصل می‌شود (۳۷، ص: ۱۴). ابتدا به معرفی و شرح ملاک‌های تشخیص درستی و نادرستی مکاشفات عرفانی و سپس به ارزیابی صحت ملاک بودن این معیارها می‌پردازیم.

۵.۱. قرآن و سنت

قرآن مطمئن‌ترین معیار برای ارزیابی مشاهدات عرفانی سالکان کوی حقیقت است، زیرا قرآن خود منبع و منشأ مکاشفات و تأییدکننده‌ی مشاهدات عرفاست. عارف آنچه را که در مکاشفات خود می‌بیند اگر مخالف مفاهیم و مضامین قرآن و سنت قطعی باشد، نباید بدان اعتنا کند، زیرا یا آن مکاشفات شیطانی است و یا اموری موهوم و ساخته و پرداخته‌ی ذهن و یا تأثیر امور حسی بر خیال سالک است.

زبان قرآن کریم و لسان وحی ترازوست، زیرا خداوند قرآن را سراسر برهان و نور خوانده است و می‌فرماید: «ای مردم در حقیقت برای شما از جانب پروردگارتان برهانی آمده است و ما به‌سوی شما نوری تابناک فرو فرستادیم» (نساء/۱۷۴). قرآن برهانی از سوی پروردگار عالمیان است تا ما آن را ترازوی اعمال و رفتار و مشاهدات ظاهری و باطنی خود قرار دهیم. خداوند در قرآن بر ملاک‌بودن این کتاب عزیز تأکید می‌کند و می‌فرماید: «خدا همان کسی است که کتاب و وسیله‌ی سنجش را به حق فرود آورد» (شوری/۱۸). در این آیه، خداوند به‌صراحت و به‌طور مطلق قرآن را میزانی برای همه‌ی امور ذکر می‌کند. همچنین در آیه‌ی دیگری، بندگان را از دست برداشتن از قرآن به‌منزله‌ی معیار درست در امور، نهی کرده، می‌فرماید: «خداوند ترازو را گذاشت تا مبدا از اندازه در گذرید» (الرحمن/۸-۷).

از این رو قرآنی که از سوی کامل‌ترین وجود نازل شده، خود دقیق‌ترین ترازو است، به‌طوری که هر میزان دیگری قدرت هم‌اوردی با آن را ندارد؛ بدین سبب، قرآن کریم در مقام احتجاج برهان می‌طلبد و می‌فرماید: «بگو اگر راستگو هستید برهان خویش را بیاورید» (نمل/۶۵). از سوی دیگر، محتوای قرآن برهان و معیار فطری است و اگر کسی از دلیل قرآنی پیروی نکند، از فطرت انسانی به دور است، زیرا از یقین و حقیقت فاصله گرفته است. ضرورت مراجعه به کتاب آسمانی در مکاشفات، به گستره‌ی تمام ادیان الهی است و فقط محدود به شریعت اسلام نیست.

البته به‌اعتقاد محی الدین ابن عربی، میزان‌بودن کتاب و سنت به‌مثابه‌ی یک اصل واحد، در تمام ادیان آسمانی به‌دلالیت اجمالی است و نه به‌دلالیت تفصیلی (۸، ج: ۳، ص: ۸). هم در مسیحیت و هم در دین یهود و در اسلام، هم کتاب آسمانی این ادیان و هم گفتار، روش و سیره‌ی آورندگان وحی می‌تواند میزان صحت و سقم افکار، رفتار و اعمال من‌جمله مکاشفات متدینین باشد. این مسأله از نگاه ابن عربی، به‌مثابه‌ی یک اصل ثابت پذیرفته شده است، اما حجیت و دلالت این کتب آسمانی بر حقایق به‌طور اجمال است و نه تفصیل. به این معنی که این دلالت به صورت یک سلسله اصول و قواعد کلی است که می‌توان مثلاً رفتار جزئی متدینین را با آن تطبیق داد، نه آن که در این کتب، برای تمام جزئیات رفتار و اعمال انسان‌ها احکام ویژه آمده باشد.

قیصری در مقدمه‌ی خود بر *فصوص‌الحکم*، می‌نویسد: «ملاک تشخیص خطا و صواب در مشاهدات مربوط به حوادث قرآن و حدیث است» (۳۱، مقدمه). معیار‌بودن قرآن در عرفان، بدان سبب است که قرآن عین برهان است. ملاصدرا در بحث اثبات حی ناطق بودن اشیا می‌گوید: «این مسأله را از از برهان و ایمان یافتیم» (۲۱، ج: ۷، ص: ۱۵۳)؛ یعنی هر

آنچه که من با ایمان قرآنی خود یافتم با برهان نیز یافتم. این نشان از جدائی‌ناپذیر بودن قرآن و برهان دارد.

«احادیث» و «نقل معتبر» نیز می‌توانند به‌مثابه‌ی میزان مکاشفات عرفانی قرار گیرند، زیرا براساس آنچه که در علوم حدیث به اثبات رسیده است، احادیث معتبر یکی از روش‌های شناخت احکام و حقایق جهان است. معارفی که از منشأ وحی و کشف محمدی سرچشمه گرفته باشد می‌تواند برای عارفان واصل نیز حجت باشد. احادیث معصومین (ع) از وحی منشاء گرفته است؛ وحی‌ای که مصون از خطا و نسیان است و این قابلیت را دارد که همه‌ی معارف و مکاشفات آسیب‌پذیر بتوانند خود را با آن تطبیق دهند. براین‌اساس، شناخت و حیانی پشتوانه‌ی همه‌ی مراتب معرفت و میزانی برای سنجش آن‌هاست. همان‌طور که در علم اصول فقه نیز بر حجیت کتاب قرآن به‌منزله‌ی وحی و ظواهر آن (۳۸، ص: ۱۵۷) و نیز روایات صحیح تأکید شده است (همان، ص: ۶۱) و حتی احکامی که شرع به آن تصریح نکرده است ولی عقل آن را می‌پذیرد نیز شرعاً حجت خواهد بود (همان، ص: ۲۰۹) و این بدان معناست که هر آنچه عقل به آن حکم می‌دهد شرع آن را می‌پذیرد. بنابراین میزان کتاب و سنت هم برای مکاشف، به‌مثابه‌ی یک سنجه‌ی معتبر در عرفان، قابل استفاده است و هم برای مخاطبین او.

بر اساس آنچه تقریر شد، ابن‌عربی و صدرالمتألهین قرآن را معیار عرفان می‌دانند، اما از طرفی ابن‌عربی سنت را نیز در کنار کتاب، معیار اجمالی عرفان می‌داند، ولی ملاصدرا به ملاک‌بودن سنت در مشاهدات عرفانی تصریح و حتی اشاره‌ای ندارد، گرچه سنت را در قالب شریعت و به‌مثابه‌ی یکی از منابع شریعت می‌پذیرد و شریعت را به‌تنهایی ملاک مکاشفات قرار می‌دهد. ازسوی‌دیگر، ملاصدرا قرآن را عین برهان می‌داند و به‌اجمال، برهان را نیز در کنار قرآن، به‌مثابه‌ی میزان مکاشفات مطرح می‌کند.

۵.۲. شریعت

شریعت برگرفته از کشفی برتر به نام وحی است. وحی متقن‌ترین شناخت شهودی است، به‌طوری که تمام مراتب و ویژگی‌های مکاشفات را در خود جمع کرده است. به‌قول صدرالمتألهین، کشف و حیانی ترکیبی از کشف شهودی (صوری) توأم با کشف معنوی می‌باشد (۲۵، ص: ۱۴۷) و همان‌طور که در ادامه‌ی این مقاله خواهد آمد، ترکیبی بودن این کشف بر استحکام و اتقان آن می‌افزاید. اما این پرسش مطرح می‌شود که چگونه انسان‌ها به اظهارات یک نبی آورنده‌ی وحی ایمان می‌آورند؟ با انضمام کرامت و معجزه به مکاشفه‌ی و حیانی، وحی مبدل به اعجازی روشن و حجتی ذاتی و واضح می‌شود و اساساً ضرورت وجود معجزه برای انبیاء الهی از این باب است که مخاطبان به خبرهای غیبی و ماورایی

رسولان اعتقاد و جزم بیابند؛ گرچه ممکن است عده‌ای معاند، مغرض یا لجوج این حجت واضح را نپذیرند.

بدین ترتیب، یکی دیگر از معیارهای تشخیص درستی مشاهدات عرفانی شرع مقدس برآمده از کتاب و سنت است. البته مراد از شریعت تنها آن بخش از دین نیست که درباره‌ی وظایف تکلیفی سخن می‌گوید، بلکه «شرع» اسم جامع مراحل سه‌گانه‌ی دین یعنی شریعت، طریقت و حقیقت است (۳، ص: ۳۴۵). در واقع این مراحل با هم تضاد ذاتی ندارند، بلکه اختلاف آن‌ها بر اساس شدت و ضعف است، ولی از یک جوهر واحد به نام اسلام‌اند، پس کنارنهادن شرع گام نهادن در بیراهه است. شریعت حافظ طریقت و طریقت حافظ حقیقت است. شریعت محصول کشف تام محمدی (ص) است، از این رو، در جمع معیارهای محکم در علوم کشفی قرار می‌گیرد و بزرگانی مانند عبدالرزاق کاشانی (۳۲، ص: ۱۶)، شیخ اشراق (۱۸، ج: ۱، ص: ۱۱۸) و عبدالرحمن جامی (۱۴، ص: ۱۲۹) بر معیاربودن و محوریت شرع در شناخت عرفانی حقایق تأکید دارند و شناخت طرق حق را، که مطلوب خدای سبحان است، از مسیر شرایع ممکن می‌دانند. گرچه برخی برخلاف اجماع عرفای بزرگ اسلامی تبعیت از شرع را برای عده‌ای از سالکان طریقت لازم نمی‌دانند (۳۵، ص: ۲۵۳)، بلکه به‌رغم آراء این عده، ابن عربی بر اهمیت شریعت در عرفان و میزان‌بودن آن تأکید می‌ورزد (۸، ج: ۲، ص: ۶۰۵). از این رو، صدرالمتألهین همانند ابن عربی شریعت و حیانی را متقن‌ترین میزان برای سنجش مشاهدات عرفانی می‌داند. این معیار شریعت نیز مانند قرآن و سنت هم برای مکاشف و هم برای کسانی که برایشان مکاشفه بیان می‌گردد ترازوی خوبی در تشخیص صحت و سقم است.

۵. ۳. انسان کامل

۵. ۳. ۱. انبیاء و اولیاء الهی: پیامبران بزرگ الهی و صاحبان شریعت انسان‌هایی هستند که به دلیل دارابودن مقام تلقی و ابلاغ وحی از سوی خدا (نمل/۶)، مصون از هر گونه خطا و اشتباه‌اند، به‌طوری که هرگز وحی منزل را فراموش نمی‌کنند (اعلی/۶) و چون از مخلصین‌اند، پس هیچ‌گاه شیطان را توانایی فریب آن‌ها نیست (حجر/۴۰). از نگاه ابن عربی، انبیاء و اولیاء الهی انسان‌های کاملی‌اند که اوصاف الهی در آن‌ها تحقق یافته و «قلب»، که مخزن علوم غیبی است، با نفسشان متحد گشته و آن‌ها را آینه‌ی تمام‌نمای حق کرده است (۵، ص: ۵۸). عقیده‌ی این اولیاء، میزان عقاید و خلق آن‌ها، معیار اخلاق و عمل آن‌ها ترازوی اعمال دیگران است و آن‌گاه که در مقام وحی قرار می‌گیرند، باید در تمام مراحل سه‌گانه‌ی دریافت، حفظ و بیان وحی، مصون از اشتباه باشند. این بندگان برگزیده‌ی خدا از آن جهت که رسول و حامل رسالات الهی‌اند، وحی را، که مشتمل بر دستورات الهی

و متناسب با استعداد بندگان است، دریافت می‌کنند. از این‌رو، اینان دارای مقام ولایت‌اند و علمشان به اسرار باطنی و مغیبات هستی نیز معلول همین ولایت است (۲۶، ص: ۷۳). بنابراین «ولی» انسان کاملی است که همه‌ی صفات هستی در او تحقق یافته و صاحب حق‌الیقین شمرده می‌شود و مصداق این آیه‌ی قرآن است که «هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید» (نجم/۳). صاحب مقام حق‌الیقین به سبب آن که به متن واقع بار می‌یابد، هرگز دچار خطا و اشتباه یا شک و تردید نمی‌گردد. در این مقام، حقایق ولایی به شخص ولی و بدون واسطه‌ی فرشته‌ی وحی افزوده می‌شود و سپس سایر اولیاء از او کسب فیض می‌نمایند (۹، ص: ۶۲).

از نگاه ملاصدرا، اولیاء الهی نه تنها علت غایی، بلکه در مراحل علت فاعلی این جهان قرار دارند (۲۳، ج: ۲، ص: ۴۸۰). این مطلب ناظر بر این است که ولی الهی بر باطن جهان ولایت دارد و چون ارتباط عارف با باطن عالم است، می‌تواند مشاهدات باطنی خود را بر اساس دیدگاه اولیاء باطنی تنظیم نماید. این اولیاء از پوسته‌ی بشری خارج شده و به عالم قدس متصل شده‌اند و به سبب قوت کمالشان، از خود کرامات و معجزاتی صادر می‌کنند. ملاصدرا ولی را به دلیل ولایتی که دارد صاحب کرامت باطنی می‌داند و او کسی است که به مقام عقل مستفاد رسیده است (۲۲، ج: ۵، ص: ۴۶). عقل مستفاد عقل شهودی است و معلوم را بدون استدلال و مستقیماً دریافت می‌کند و اگر کسی به این مرتبه از عقل واصل شده باشد، هرگز در ادراک معلومات خود اشتباه و انحراف ندارد و صاحب چنین مقامی می‌تواند ترازوی اعمال دیگران نیز باشد. ولایت یک امر باطنی و نور عقل است، که خداوند در قلب هر کسی از اولیاء که بخواهد قرار می‌دهد و هنگامی که باطن به این عقل نورانی شد، نفس او تبدیل به عقل مستفاد می‌گردد.

براین اساس، ملاصدرا ولی را صاحب تام «کن» و مالک ولایت کلیه می‌داند، که قادر است به اذن خداوند در کائنات تصرف کند و قوای زمینی و آسمانی را به تسخیر خود درآورد. چنین شخصی صاحب مقام کن است و به دلیل ارتباط و اتصالی که با باطن عالم دارد، هدایتش می‌تواند ملاک درستی مکاشفات سالکان کوی حقیقت باشد. همانند رسولان الهی که قرآن کریم، بنابر تفسیر امام صادق (ع)، آن‌ها را میزان قسط معرفی می‌فرماید: «موازين القسط هم الأنبياء و الأوصياء» (۳۶، ص: ۲۴۹) و نیز مانند معصومین، که مصادیق واقعی آیه‌ی ۳۳ احزاب که در آن خالق یکتا می‌فرماید: «همانا خداوند اراده نموده که هر گونه پلیدی را از شما «اهل بیت» دور نماید و شما را به بهترین نحو پاک نماید». براین اساس، چنین انسان‌هایی هر جا که عدل و اعتدال باشد، معیار سره از ناسره‌اند، پس در مکاشفات هم می‌توانند بهترین و مطمئن‌ترین موازین اعتدال باشند. مقام معنوی و

تجارب عرفانی انبیاء سبب می‌شود عملکرد و عقیده‌ی این بزرگان و نیز اولیای الهی ملاکی برای تمییز درستی و نادرستی مشاهدات عرفانی باشد و این ملاک می‌تواند هم برای اهل کشف باشد هم برای کسانی که گزارشی از این مشاهدات می‌شنوند. بنابراین در مکتب ابن عربی و حکمت متعالیه‌ی انبیاء و اولیاء خاص الهی، صاحب علوم غیبی دارای مقام ولایت و واسطه‌ی شناخت باطن حقایق هستی‌اند و این امر سبب می‌شود سالک در مقام حصول و بعد از فراغت از شهود، بتواند یافته‌های خویش را با علم قطعی انبیاء و اولیاء الهی تطبیق دهد. اما ملاصدرا علاوه بر پذیرش ویژگی‌های فوق، معتقد است از آنجایی که اولیاء الهی در مرحله‌ی علت غایی قرار دارند و به مقام عقل بالمستفاد رسیده‌اند، به بود و نبود حقایق و چگونگی تحقق آن‌ها آگاهی دارند و این مقام آن‌ها را به یک معیار تمام‌عیار برای سنجش صدق و کذب واردات عرفانی تبدیل می‌کند.

۵.۳.۲. شیخ و استاد: تجربه‌داران وادی عرفان تأکید فراوانی بر سلوک تحت اشراف مرشد دارند؛ زیرا سالک بدون تربیت استاد راه، یا در چاه ظلمت و گمراهی می‌افتد و یا مسیر سلوک برای او بسیار دشوار و طولانی می‌گردد. جهل، خیال موهوم و شیطان همیشه در کمین‌اند تا اهل حقیقت را از مسیر حق خارج سازند و امور غیرواقعی را نزدشان حقیقت جلوه دهند، بنابراین اکثر صاحب‌نظران در عرصه‌ی عرفان، بر این باورند که طی مقامات طریقت بی‌دستگیری شیخ و استادی که راه را طی کرده و از خطرها و آسیب‌های آن باخبر است تقریباً محال است. آنچه در بیداری به مکاشفه در می‌آید بر دو قسم است: برخی حقیقت محض است؛ در نفس‌الامر واقعیت دارند. برخی نیز صرفاً اموری است که وهم بر نفس تأثیر می‌گذارد. همچنین در پاره‌ای از موارد ممکن است شیطان مکاشفات خیالی را به اندکی از امور حقیقی درآمیزد تا اهل کشف را به گمراهی افکند. از همین روی، سالک به استاد و مرشدی نیازمند است که او را به حق ارشاد و از مهلکه‌ها برهاند (۳۱، ص: ۱۰۰). شیخ سلوک هم به راه‌آشناست و هم به موانع و مشکلات راه، همچنین وی هم به استعدادها و ضعف‌های سالک آشنایی دارد و هم به شیطان و وسوسه‌های او. پس سالک می‌تواند با راهنمایی‌های او به مقصد حقیقی رهنمون گردد. چنین مرشدی یا خود معصوم است یا باید با معصوم پیوند زوال‌ناپذیر داشته باشد تا میزان اعمال برای مسافران طریقت حقیقت باشد. اما نبود شیخ طریقت مجال انحراف را برای سالک فراهم می‌آورد. انحراف سالک می‌تواند هم در عمل باشد و هم در علم و معرفت، البته در عرصه‌ی معارف، مهم‌ترین عامل کشانده شدن سالک به مسیر غیر حق، محروم شدن او از استاد متشرعی است که آگاه به شرع و منابع آن باشد (۸، ج: ۳، ص: ۱۷۶). منظور از منابع همان کتاب و سنت است. از دیگر مقامات استاد راه آن است که از طرفی باید بر «اسماء الهی» و روابط آن اسماء

با یک‌دیگر و ویژگی‌های آن احاطه و ازسوی‌دیگر، بر اندرون سالک اشرف داشته باشد تا با بهترین شکل بتواند نفس سالک را هدایت کند و چون راه‌های رسیدن به خدا به عدد انفاس خلایق است (۲، ص: ۴۷)، پس وجود هر انسانی تحت اسمی خاص از اسماء الهی قرار دارد و هر سلوکی نیز تحت تجلی اسمی خاص دست‌یافتنی است. مرشد عارف مکاشفی است که بر امور غیبی و ضمائر و خواطر انسان‌ها، قبل از این‌که در قلب واقع شوند، مطلع می‌شود. فلسفه چنین آگاهی آن است که عالم ملکوت، که از آن به عالم خیال و مثال تعبیر می‌شود، واسطه‌ی میان عالم ارواح و عالم اجسام است. این عالم در اصطلاح گروهی از علماء حکمت «عالم مثال» و به‌لسان شرع، «برزخ» خوانده می‌شود. بنابراین شیخ عارفی که به این عالم دست یافت بر همه‌ی وقایعی که بر سالک می‌گذرد واقف است و بر صحت و سقم مکاشفات وی آگاهی دارد و می‌تواند او را به بهترین روش رهبری کند.

اما ملاصدرا به‌رغم تأکید ابن‌عربی، در آثار خود، عرفانی را مطرح می‌کند که بیش از آن‌که دائرمدار استاد طریقت باشد، بر محور متابعت از میزان یا برهان است. در واقع او برهان را جایگزین قطب و استاد طریقت می‌کند و این از اهمیت فراوانی فهمیده می‌شود که ملاصدرا برای برهان قائل است. و شاید وجود شیوخ دروغین طریقت هم عصر با ملاصدرا و اعتقاد نداشتن او به اصل تقلید (۳۴، مقاله جایگاه قطب و امام در عرفان). نیز دلیل دیگری بر اهمیت ندادن وی به جایگاه شیخ طریقت باشد. از این‌رو، گرچه صدرالمآلهین به‌طور صریح در نوشته‌های خود ضرورت پیر طریقت را در سلوک عرفانی نفی نکرد، اما ظاهراً اعتقادی نیز به آن ندارد (همان). بر فرض قبول جایگاه شیخ سلوک در سنجش اعتبار مکاشفات، این سنجه صرفاً برای خود اهل کشف معتبر است و برای مستمعین گزارش مکاشفات اعتبار ندارد.

۵. ۴. عقل و برهان

یکی دیگر از معیارهای تشخیص صحت و سقم مکاشفات عرفانی عقل و براهین عقلی است. باید دانست هرچند ادراک عقلی هرگز به پای ادراک حضوری و شهودی نمی‌رسد، اما همه انواع مکاشفات عرفانی اعم از صوری و معنوی با قوه‌ی عقلانی انسان درک‌پذیرند، زیرا گرچه قوا و مراتب ادراکی، هر یک محدوده‌ی ویژه‌ای دارد، به‌نحوی که هیچ حسی قدرت دریافت محسوسات حوزه‌ی حس دیگر را ندارد، در این میان، نیروی ادراک عقلی انسان از امتیاز درخشانی بهره‌مند است؛ چرا که عقل آدمی مهم‌ترین قوه‌ی است که جنبه‌ی هدایتگری دارد. بنابراین در همه‌ی مراتب ادراکی (چه آن‌ها که مادون عقل‌اند؛ مانند حس و خیال، و چه آن‌ها که برتر از آن‌اند؛ مانند ادراک قلبی و روحی) قدرت تصرف دارد و می‌تواند مدرکات آن قوا را ادراک کند، زیرا مدرکات عقل وجود و احکام کلی آن است، از

همین‌روی، در هر ادراکی، در عین آن که مرتبه‌ی ادراکی مربوط مشغول فعالیت ویژه‌ی خویش است، قوه‌ی عقلانی آدمی نیز به کار می‌افتد و محصولات خاص خود را جست‌وجو می‌کند و از حیث وجود و عدم وجود، به بررسی حوزه‌ی فعالیت قوای دیگر می‌پردازد؛ البته عقل برخی از حقایق مخفی را به‌تنهایی در نمی‌یابد، لیکن همین عقل با کمک قوه‌ی دیگری، که برتر از اوست، آن حقایق را فهم می‌کند؛ یعنی پس از وصول به آن حقایق، عقل نیز آن را همچون مابقی یافته‌های خود درک می‌کند؛ همچنان که در مدرکات جزئی چنین است (۱۲، ص: ۵۴۳). از همین‌روی، در حکمت اسلامی، در مقام تفاوت قوای حیوانی و انسانی، قوای حیوانی را به‌سبب سیطره‌ی وهم بر آن‌ها، قوای وهمانی و قوای انسانی را به‌دلیل سیطره‌ی عقل بر آن‌ها، قوای عقلانی شمرده‌اند (۱۸، ص: ۳۷۳). اما باید دانست مجموعه‌ی انتقادات عرفا در باب عقل و عقل‌گرایی، یا ناظر به عقل حصولی است، که امکان خطا در آن بدیهی است، و یا بر ضعف خرد و برتری شهود تأکید دارد. بنابراین، عقل سلیم و غیرمشوب به اوهام، مورد تأیید و تأکید عرفان است و محصولات یقینی خرد از معیارهای محکم در تفکیک مکاشفات و دریافت‌های باطل از شهودات صحیح و مطابق واقع شمرده شده است. قانون تناقض و تضاد عقل مکاشفات متناقض و متضاد عارفان را باطل می‌شمارد؛ همچنین اگر مکاشفات عرفانی تحت قواعد عقلانی قرار گیرد و مصداقی از مصادیق آن باشد، مقرون به صحت خواهد بود. اما عارفان بسیاری نیز در آثار خود، عقل را پذیرفته‌اند؛ بهترین شاهد مقبولیت عقل از سوی این عرفا، سیر تاریخی خردگرایی ایشان است. مطالعه در آثار غزالی (۲۷، ص: ۵۰)، عین‌القضاة همدانی (۳۹، ص: ۲۸۹)، ابن‌عربی (دیدگاه وی در همین نوشتار آمده است)، میرسیدشریف جرجانی (۱۶، ص: ۱۳)، ابوحامد ترکه (۱۲، ص: ۵۴۳)، عبدالرحمن بن جامی (۱۵، ص: ۸۵) و فناری (۳۷، ص: ۷) این مدعا را تأیید می‌کند.

ملاصدرا همانند ابن‌عربی و پیروانش، عقل را در اموری که امکان ادراکش باشد صائب می‌داند و آن را میزانی صحیح، صادق و عادل معرفی می‌کند (۲۱، ج ۲، ص: ۳۲۳). البته 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 (همان، ص: ۳۲۲). در مکاشفات عرفانی، ممکن است اموری یافت شود که عقل از درک دقیق آن عاجز باشد، اما این گفتار بدان معنا نیست که عقل آن مکاشفات عرفانی را که در مرتبه‌ی برتر و فوق عقل است، هرگز درک نمی‌کند، بلکه حتی می‌تواند حکم کلی به امکان وقوع چنین مکاشفاتی دهد. بله عقل برخی از حقایق مخفی را به‌تنهایی در نمی‌یابد، لیکن همین عقل با کمک قوه‌ی دیگری مثل قلب، به برخی معارف مثل شهود عرفانی دست می‌یابد. البته این معارف از جنس ادراکات عقلی است و می‌تواند مانند مابقی یافته‌های خود

آن را تحلیل کرده و به صحت و سقم آن حکم دهد. لذا ضروری است سالکان راه حقیقت ابتدا علوم فکری و نظری را تحصیل کنند تا آن‌که علوم و دانش‌های عقلی مثل حکمت و فلسفه در مقایسه با معارف ذوقی و عرفانی، مثل منطق در مقایسه با علوم عقلی و نظری، عمل کند.

صدرالمتألهین مانند دیگر بزرگان عرصه‌ی عرفان، در دوره‌های متأخر، ریاضت علمی و ورزش عقلی را مقدمه‌ی ریاضت عملی و سیر و سلوک بر می‌شمارد. وی پس از نادرست شمردن پندار کسانی که احکام و قوانین عقلی (همچون اصل تناقض و اصل تضاد) را در وادی عرفان باطل و غیرحاکم می‌دانند (همان، ص: ۳۲۲). در جلد ششم/سفر، بر لزوم ورزیدگی عارفان در تعالیم بحثی و مناظرات علمی تأکید می‌ورزد تا سخنان و گزارشاتی که مبنی بر مشاهدات عرفانی خویش بیان می‌کنند کمتر دستخوش نقض و ابرام گردد (همان، ج: ۶، ص: ۲۸۴). برای نمونه، ملاصدرا در برخی موارد، گرچه گفتار ابن‌عربی را می‌پذیرد، معتقد است گفتار وی به دلیل توجه نداشتن به میانی برهان قطعی قابل اعتماد نیست (همان، ص: ۲۳۴). براهین قطعی در صورت معیاربودن برای مکاشفات عمومیت دارد و قابل استفاده برای مکاشف و غیرمکاشف است.

۵.۵. کشف ترکیبی

در انواع مکاشفات گفته شد که کشف بر دو قسم صوری و معنوی است که هر یک به صورت مستقل، برای عارف به حسب مقامشان اتفاق می‌افتد. اما در برخی مواقع، مکاشفات صوری همراه با آگاهی از معانی غیبی و در بردارنده‌ی کشف معنوی است و این نوع کشف، از کشف معنوی یا صوری محض ارزشمندتر و یقین‌آورتر است، زیرا میان صورت و معنا جمع کرده است. این نوع از مکاشفات مراتبی دارد. بالاترین مرتبه‌ی آن شهود اعیان ثابته در حضرت علم الهی است (۷، ص: ۱۳۲). اجتماع شهود صوری و معنوی، که کشف ترکیبی نام دارد، درجه‌ای از کشف صوری و بالاترین درجات آن است، که به عارف یقین بیشتری می‌بخشد (۳۰، ص: ۶۳). به این مرتبه از شهود «سرالقدر» گویند و کسی که از سرالقدر آگاه باشد از اسرار هستی و احوال و افعال بندگان آگاه است و قانون هستی و مسیری را که هر موجودی در پیش دارد به‌خوبی می‌داند. این مرتبه شک‌بردار نیست و یقین‌آور است. برای نمونه، «وحی» مکاشفه‌ای قوی برای انسان کامل است که از نوع کشف ترکیبی به‌شمار رفته (۳۱، ص: ۱۱۱) و از «الهام» برتری دارد، چون هم ملک و فرشته‌ی وحی را با صورت مثالی مشاهده می‌کند و کلام او را می‌شنود و هم معانی غیبی را با کشف معنوی تلقی می‌کند. براین‌اساس، پیامبران اولوالعزم به‌منزله‌ی کامل‌ترین انسان‌ها صاحب وحی و کشف ترکیبی‌اند، که در نوع خود از متقن‌ترین مکاشفات به‌شمار آمده و معیاری مسلم برای

مشاهدات عرفانی غیرمعصوم می‌باشند. ملاصدرا در اثبات ترکیبی بودن مکاشفه و حیانی، معتقد است پیامبر (ص) به دلیل کمال جوهر نبوی خود، دارای نفس وسیع و انشراح قلب و قوت قوا و مشاعر است، از این رو، صورتی را در تمام عوالم وجود و نشأت هستی مشاهده می‌کند، اما از طرفی، منشأ معارف و حیانی از مقام ارواح مجرد از عالم مثال است، پس وحی کشفی شهودی و صوری است که متضمن کشف معنوی نیز می‌باشد (۲۵، ص: ۱۴۷). از این نظر، عارف بر اساس این شهود ترکیبی به مرتبه‌ی حق‌الیقین دست می‌یابد و صاحب مقام حق‌الیقین به سبب آن که به متن واقع بار می‌یابد، هرگز دچار خطا و اشتباه یا شک و تردید نمی‌گردد. این ملاک یکی از بهترین ملاک‌ها در تشخیص واقعی و غیرواقعی بودن مکاشفه است. البته چون کشف ترکیبی از مراتب بالای مکاشفات شمرده می‌شود، طبیعتاً برای تعداد کمی از اهل مکاشفه تحقق می‌یابد. این افراد خاص، که نوعاً از اولیای الهی‌اند، از ورزیدگی بالای عقلی و عرفانی برخوردارند، به طوری که قادر به درک و تشخیص ماهیت مکاشفه‌ی خود می‌باشند و این توانمندی را دارند که بتوانند سالکان دیگر را نیز هدایت کنند. اگر سالک قطعاً به ماهیت کشف ترکیبی دست یابد، هم مشاهده‌ی او یک کشف عرفانی ناب است و هم مکشوف او یک حقیقت باطنی و متعلق به کشف حقیقی است و این میزان فقط برای همین سالک کاربرد دارد و نه برای دیگران.

بر اساس آنچه گفته شد، از منظر ملاصدرا، ابن‌عربی و پیروان او کشف ترکیبی یقین‌آورتر و مطمئن‌تر از مکاشفاتی مثل کشف صوری محض و یا کشف معنوی محض است و می‌تواند بدون هیچ معیار دیگری، دلالت بر صحت خویش کند.

۵.۶. اجماع

مکاشفات عارفان گاهی به صورت ویژه و مخصوص مکاشفه‌کننده است و این نوع از کشف برای مکاشفین دیگر حاصل نمی‌شود. گاهی نیز مکاشفاتی برای برخی از اهل کشف تحقق می‌یابد، به طوری که برای عده‌ی دیگری از عارفان نیز چنین تجربه‌ای حاصل می‌شود. در صورت اول، کشف فقط برای خود مکاشفه‌کننده معتبر است و نه برای دیگران. اما مکاشفه‌ی نوع دوم برای همه‌ی عارفانی که کشف مشترکی را تجربه کرده‌اند حجیت دارد و حتی برای مخاطبان آن‌ها نیز معتبر است، همان‌طور که اجماع در محسوسات حجیت دارد و سبب یقین روانشناختی می‌شود؛ مانند خبر عده‌ی زیادی به وجود مکانی در یک سرزمین. به طریق اولی، اجماع مشاهدات عرفانی اهل تقوا می‌تواند برای دیگران اطمینان‌بخش باشد، به این صورت که شرح و بیان مکاشفه‌کنندگان از تجربه‌ی مشترک نوعی اتفاق و اجماع را شکل می‌دهد که دارای اعتبار است، زیرا همان‌طور که خبر عده‌ای از وقایع در عالم حس، موجب اطمینان روحی و روانی در ما می‌شود و حتی ممکن است باور

قبلی ما را نیز زایل کند، آیا یقین به اخباری که انسان‌های وارسته و اهل معنی از وقوع مشاهدات حضوری مشترک و مشابه می‌دهند، سزاوارتر نخواهد بود؟

ابن‌عربی و صدرالمتألهین در نوشتار خود به «اجماع» به‌منزله‌ی معیار مستقل در سنجش مکاشفات به صورت مستقیم و غیرمستقیم بیانی ندارند. اما توجه و اهمیت به معیار اجماع نزد پیروان ابن‌عربی و ملاصدرا یک بحث ارتکازی و پذیرفته شده است، گرچه به‌طور صریح و مستقل به اجماع و ویژگی‌های آن در بحث ملاک‌های عرفانی نپرداختند. بنابراین برخی از صاحب‌نظران در تألیفاتشان شواهدی را نقل می‌کنند که دلالت بر اعتبار مکاشفات بر اساس اجماع دارد. صاحب کتاب *مشارق الدراری* برای اثبات گفته‌ی خود به اجماع روی می‌آورد: «به «اجماع» اهل کشف و اهل عقد، زمین بهشت که کرسی کریم است و آسمان او که عرش عظیم است، قابل خرق و التیام نیست» (۲۸، ص: ۴۹۹). صاحب کتاب *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص* نیز همین مطلب را با عبارت «اتفاق اهل کشف» نقل می‌کند (۱۴، ص: ۵۸). مؤلف کتاب *الفکوک* اجماع در مکاشفات را به‌تنهایی شاهدهی بر درستی برخی از احادیث می‌داند (۳۰، ص: ۷۶). اما در جای دیگری از کتاب *الفکوک*، معتقد است معیار صحت مکاشفات اتفاق اهل کشف به انضمام حدیث نبوی است (همان، ص: ۱۶۹). سید حیدر آملی صاحب کتاب *جامع الاسرار و منبع الانوار* نیز اتفاق اکثر مشایخ معتبر صوفیه را وجه صحت مکاشفات درباره‌ی حقانیت ائمه اطهار (ع) می‌داند (۳، ص: ۲۳۸). البته نکته‌ی مهم در اعتبار اجماع این است که امکان تبانی و همدستی از سوی مشاهده‌کنندگان منتفی باشد یا به‌سبب این که زمان حیات مکاشفه‌کنندگان با هم متفاوت است و یا به دلیل این که آن‌ها هم‌دیگر را نمی‌شناسند تا دست به دروغ توافقی بزنند و یا اصولاً به‌دلیل کثرت مشاهده‌کنندگان امکان تبانی وجود نداشته باشد.

اما از منظر محققان غربی نیز در عرفان اجماع وجود دارد و این طریق در سالیان اخیر مورد توجه این محققان قرار گرفته است. یکی از خدمات مهمی که «والتر ترنس استیس»، فیلسوف انگلیسی در کتاب *عرفان و فلسفه* ارائه داد، پژوهش در مسأله‌ی اتفاق آراء و تواتر و تأیید آن است (۱۱، ص: ۳۱). این ملاک می‌تواند اطمینان‌آور باشد، زیرا در مکاشفاتی که بر اساس اجماع به اثبات رسیده‌اند ویژگی‌های مشترکی در بیان تجارب عرفانی عارفان مشاهده می‌گردد که تفاوت‌های شخصیتی، زبانی، اقلیمی، زمانی و حتی مذهبی نمی‌تواند نوای واحد و حقانیت آن را مخدوش کند. سنجهی اجماع به‌دلیل آن که فراگیر است و عده‌ی زیادی از عارفان به مشاهده‌ی عرفانی واحدی دست یافتند، می‌تواند صحت این نوع از مکاشفات را برای همه‌ی کسانی که به چنین اجماعی دسترسی دارند قطعی نماید.

۵. ۷. علامت

یکی دیگر از ملاک‌های تشخیص درستی مکاشفات عرفا علامت است. علامت نوعی نشانه و رمز است که از سوی خدا و فقط در تأیید مکاشفات صوری و نه معنوی به اهل کشف اعطاء می‌گردد و عارف همواره باید آن را برای جلوگیری از سوءاستفاده‌ی دیگران کتمان کند. در میان اهل نظر ظاهراً تنها محی‌الدین بن عربی معتقد به چنین معیاری در عرفان است. وی این علامت را «علمی ضروری» برای تشخیص میان رؤیت حسی و مثالی می‌داند (۸، ج ۲، ص: ۳۳۱). او معتقد است مادام که خدا «علامت» را برای سالکان آشکار نسازد، آن‌ها همواره ممکن است از تجارب شهودی خویش فریب بخورند و توهمات خود را شهود عرفانی بیندارند. البته علم به وجود علامت برای سالک، فقط میان خدا و بندگان خاص اوست و همگان از آن خبر ندارند. ابن عربی می‌نویسد: «ما به این علامت ذوقاً علم داریم ولی آن را برای کسی بازگو نخواهیم کرد تا مبادا یک زمان آن را ظاهر سازد، در حالی که در ادعای خویش کاذب باشد و بدین امر متحقق نباشد. از این رو من و امثال من به پوشاندن آن مأموریم» (همان، ج ۳، ص: ۴۷۳). البته ممکن است مراد از علامت در گفتار شیخ «نفث» یا «الهام» باشد، همان‌طور که قیصری در مقدمه‌ی خود بر *فصوص‌الحکم*، یکی از راه‌های تشخیص صاحب حقیقی صورت‌های ظاهرشده در خیال متصل را «الهام» از جانب حق می‌داند. از نظر محی‌الدین، متبحران پیشرفته در مسیر سلوک نیز ممکن است فریب بخورند و اشتباه کنند. او می‌گوید حتی سالکی که طی یک معراج به تبعیت پیامبر (ص) از عوالم شهادت عبور می‌کند، ممکن است در این معراج، گرفتار تلبیس شیاطین و جن‌های شریر شود (همان، ج ۲، ص: ۶۲۲)، که در این صورت، سالک نیازمند به نشانه‌ای است تا بتواند القائات شیطانی را از رحمانی تشخیص دهد. ملاصدرا نیز در کتاب *مفاتیح‌الغیب* خود، آن‌گاه که به بیان الهام ملکی می‌پردازد، در برابر چنین الهامی به تعریف و سوسه‌های شیطانی اشاره و برای تمییز آن‌ها علاماتی را ذکر می‌کند (ص: ۲۵، صص: ۱۵۱-۱۶۴).

اکنون پرسش آن است که آیا «علامت» می‌تواند ملاک ارزیابی مکاشفات عارفان باشد؟ به نظر می‌رسد همان‌طور که خود محی‌الدین تعریف کامل و واضحی از «علامت» ارائه نداد و به صورت مبهم بیان کرد، پس نه ماهیت دقیق علامت مشخص است و نه امکان قضاوت دقیق در این مسأله. ملاصدرا نیز معیار و تعریف مشخصی از علامت، که جامع و مانع باشد پیشنهاد نداد؛ بنابراین نمی‌تواند میزان مکاشفات قرار گیرد، زیرا تشخیص علامت خود نیاز به میزان دارد و باید به امر دیگری مراجعه شود تا معیاربودن این علامت تثبیت گردد. بر اساس آنچه که گفته شد، ابن عربی به علامت در تشخیص حق و باطل در بحث مکاشفات

عرفانی اعتقاد جدی دارد و آن را علمی ضروری و واجب می‌داند و ملاصدرا نیز در این بحث به علامات معتقد است، اما چون این بزرگان درباره‌ی ماهیت علامات و ویژگی‌های آن چیزی بیان نکردند و مطالب مبهمی در نوشتار خود داشتند، طبیعتاً نمی‌توان درباره‌ی اشتراک دیدگاه این دو صاحب‌نظر در عرفان نظری و یا مقایسه‌ی آن قضاوتی کرد.

۵. ۸. مطابقت با واقع

این معیار در مکاشفات صوری قابل استفاده است. بدین گونه که اگر صورت مثالی مکاشفه‌شده با محسوسات و امور خارجی و واقعی مطابقت کند، مکاشفات صحیح و در غیر این صورت نادرست است. براین اساس، هر چقدر معارف کشفی، وهبی و اعطائی از عوالم بالا باشد و ساختگی نباشد، احتمال مطابقت آن با واقع بیشتر خواهد بود. چنین مکاشفاتی در مسیر سلوک مفیدند و آثار آن بقاء بیشتری خواهد داشت و در نوع خود بدیهی و شفاف‌ترند (۶، ص: ۲۰۰). در بسیاری از مکاشفاتی که ناظر به مسائل مادی، دنیوی و طبیعی است، اگر عارف آنچه را که در مشاهدات خود رؤیت کرد و همان امور مشاهده شده را در خارج از وجود خود و در عالم محسوسات ببیند، می‌تواند به صحت مکاشفات خود اطمینان حاصل کند. جامی از جمله کسانی است که چنین اعتقادی دارد. وی می‌گوید: «هنگامی که عارف در عالم مثال مقید، صورتی را مشاهده کرد و معنی و روح در صورت مثالی برایش متجسد شد، سپس به حسن رجوع کند و حقیقت صورت مثالی را به همان صورت مشاهده نماید، پس خداوند این مشاهده را حق قرار داده است» (۱۴، ص: ۱۶۲). قیصری نیز در مقدمه‌ی خود بر *فصوص‌الحکم* می‌گوید: «اگر مکاشفه درباره‌ی حوادث آینده باشد و آن حوادث، همان‌طور که سالک مشاهده کرده بود، به وقوع بپیوندد، تمییز و تفکیک بین مکاشفات حقیقی و مکاشفاتی که خیالی صرف هستند، حاصل خواهد شد» (۳۱، ص: ۱۰۰). چنین میزانی نه تنها برای خود سالک کاربردی است، بلکه برای اثبات معجزه و کرامات انبیاء، اولیاء و عرفا نیز کارایی واضحی دارد، بلکه این شیوه از جمله راه‌های بسیار مأنوس اثبات حقانیت انبیاء و اولیاء به‌شمار می‌آید. این روش سنجش مشاهدات عرفانی همچنین می‌تواند راهی برای تشخیص اهل حقیقت از مدعیان کاذب و شیادان فتنه‌گر به‌کار آید. اما مطابقت کشف با واقع را نمی‌توان به‌طور کامل معیار در عرفان معرفی کرد، زیرا گرچه ممکن است این معیار برای عارف دقیق باشد و او را در صحت مکاشفه‌اش به اطمینان برساند، برای مخاطبان عارف این معیار کارایی ندارد، چون در سنجش این معیار یک طرف جهان خارج و محسوس است که برای دیگران درک‌شدنی است، اما طرف دیگر آن کشف درونی عارف است که فقط خود او بر آن احاطه دارد و نه غیر از او. بنابراین تطبیق امور

کشفی و امور خارجی نیز صرفاً بر عهده‌ی مشاهده‌کننده است. اما ملاصدرا در تألیفات خود درباره‌ی چنین معیاری مطلبی را مطرح نکرده است.

۵. ۹. مبدأ صادرکننده‌ی صور

در حوزه‌ی عرفان نظری، از نظر برخی از بزرگان، جهت و مسیر ورود و صدور حالات روحی و مکاشفات معنوی ملاکی تعیین‌کننده برای تشخیص صحت و سقم حالات عرفانی است. بدین صورت که نسبت اهل کشف با یکی از دو طرف عالم ارواح یا عالم حس است. اگر به عالم روح، عقل و فوق عقل ارتباط برقرار کند، مکاشفه‌اش مقرون به درستی است و اگر مشاهدات خود را از عالم محسوسات دریافت کند، محکوم به بطلان و از توهمات است؛ بنابراین مشاهده‌ی صورتهای مرتسم در خیال مقید در صورتی صادق و مطابق با واقع خواهد بود که این صور از جهت عالم بالا یعنی از ام‌الکتاب به عالم لوح محفوظ و از آنجا به عالم مثال و از آن منطبق در خیال گردد (۱۴، ص: ۱۵۷) و این نشان از نسبت قوی صاحب خیال مقید با عالم ارواح و فوق آن است (۳۰، ص: ۷۱).

مثال مقید، که آبراهی به‌سوی خیال مطلق است، می‌تواند محلی برای حضور شیطان باشد و به‌جای این که حقایق عالم مثال را به انسان برساند، صورت وهم‌آلود قوه‌ی واهمه را به او می‌رساند. پس یکی از راه‌های تشخیص صاحب حقیقی صورتهای ظاهر شده در خیال متصل، الهام از جانب حق است و ورود آن از عالم ارواح و عقول است و این وضعیت اعلام می‌دارد که آیا صورت مشاهده‌شده از ملائکه است یا از جن و شیاطین؛ بنابراین اگر انسان صورتی را در قوه‌ی خیال خود ببیند که از عالم مثال و توسط ملک موکل رؤیا نباشد، از سوی شیطان خواهد بود (۸، ج: ۲، ص: ۳۷۷). این چنین معیاری مورد تأیید برخی دیگر از صاحب‌نظران عرصه‌ی عرفان مانند شیخ اشراق نیز می‌باشد (۱۹، ص: ۴۹۵). اما ملاصدرا در تألیفات خود به چنین ملاکی اشاره‌ی صریح نکرده است.

اگر به دقت به این معیار بنگریم، می‌بینیم که این معیار سنجه‌ی معتبری در ارزیابی مکاشفات نخواهد بود، زیرا سالک چگونه بفهمد که صور مشاهده شده در خیال مقید و حس مشترک از چه سمتی آمده تا یقین به صحت مکاشفه‌اش کند؟ بنابراین تعیین مصداق آن خود نیاز به ملاک دیگری دارد. به‌نظر می‌رسد بتوان به معیار فوق نشانه‌ای ضمیمه کرد و گفت هر وارده‌ای که انسان را به خیر دعوت نماید و همراه با آرامش، توجه به حق، احساس لذت از بندگی خدا، صفا و طهارت باطن باشد، مقرون به صحت خواهد بود و در غیر این صورت، آن وارده شیطانی خواهد بود. بنابر آنچه گفته شد، مبدأ صادرکننده به‌تنهایی میزان متقنی برای صحت و سقم مکاشفات نخواهد بود.

۶. نتیجه‌گیری

گرچه سالک مکاشفه‌کننده در زمان وقوع مکاشفه‌ی حضوری خطا نمی‌کند و آنچه را که ادراک می‌کند همان مدرک واقعی است، اما در مقام تبیین و بازنگری صحت و سقم مکاشفات خود نیازمند ملاکی برای ارزیابی است. محی‌الدین بن‌عربی و صدرالمتألهین معیارهایی را برای سنجش مکاشفات عارفان بیان کردند، که برخی از این ملاک‌ها دفاع‌کردنی و منطقی است، اما تعدادی از آن غیرمستدل و دفاع‌ناپذیر است. در بین معیارهای موجود قرآن و سنت، شریعت، انسان کامل، عقل و برهان، ترکیبی بودن کشف و اجماع، ملاک‌های متقن و قوی‌اند، اما ملاک علامت‌مطابقت با واقع و مبداء صادرکننده صور به‌دلیل شخصی و درونی بودن و یا به‌دلیل ضعف در اثبات آن نمی‌توانند معیار قوی و صحیح باشند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، سید حیدر، (۱۳۷۲)، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳. _____، (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۷۵) الف، الاشارات و التنبيهات مع الشرح لنصیر الدین طوسی، المجلد الثانی و الثالث، قم: نشر البلاغ.
۵. ابن‌عربی، محی‌الدین، (۱۳۷۹)، حجاب هستی، ترجمه‌ی گل بابا سعیدی، تهران: شفیعی.
۶. _____، (بی‌تا)، رسائل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. _____، (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم، خواجه محمد پارسا، با تصحیح دکتر جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. _____، (۱۹۱۱م - ۱۴۰۵ق)، الفتوحات المکیه، (۴ مجلد)، المجلد الثانی و الثالث، قاهره: دار الصادر.
۹. _____، (۱۳۷۰)، الفصوص الحکم، تهران: الزهراء.

۱۱. استیس، والترترنس، (۱۳۸۴)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ ششم، تهران: انتشارات سروش.
۱۲. الترکه، صائن‌الدین علی بن محمد بن محمد، (۱۴۲۴هـ، ۲۰۰۳م)، *تمهید القواعد*، تقدیم، تصحیح و تعلیق‌الشیخ حسن‌الرمضانی‌الخراسانی، چاپ اول، بیروت: مؤسسه ام‌القری‌للتحقیق و النشر.
۱۳. _____ (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، حواشی‌محمدرضا‌قمشه‌ای و آقا‌میرزا‌محمود‌قمی، مقدمه و تصحیح‌سید‌جلال‌الدین‌آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۴. جامی، نور‌الدین‌عبد‌الرحمن، (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۵. _____ (۱۳۸۵)، *کلیات دیوان جامی*، مقدمه از فرشید اقبال، تهران: انتشارات اقبال.
۱۶. جرجانی، میر‌سید‌شریف، (۱۳۲۱)، *رساله الوجود*، تصحیح‌نصرت‌الله‌تقوی، تهران: چاپ قدیمی رنگین.
۱۷. حسن‌زاده‌آملی، حسن، (۱۳۷۸)، *ممد‌الهمم فی شرح فصوص‌الحکم*، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. _____ (۱۳۷۱)، *عیون مسائل النفس*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن جلد ۱ و ۲، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. صدر‌المآلهین (شیرازی)، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *تفسیر القرآن*، جلد ۵، قم: بیدار.
۲۱. _____ (۱۹۸۱م)، *الحکمه‌المتعالیه فی الاسفار العقلیه‌الاربعه*، (جلدی ۹)، ج ۲ و ۳ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. _____ (۱۳۶۳)، *تفسیر القرآن*، جلد ۵، قم: انتشارات بیدار.
۲۳. _____ (۱۳۶۷)، *شرح اصول کافی*، شرح و تصحیح محمد خواجه‌وی، ج ۲، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- بررسی ملاک‌های صحت و سقم مکاشفات از منظر دو مکتب ابن‌عربی و ملاصدرا ۱۳۳
۲۴. _____ (۱۳۶۳)، ب، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۵. _____ (۱۳۶۳)، *کتاب المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۶. عفیفی، ابولعلاء، (۱۳۸۰)، *تعلیقه بر فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: انتشارات الهام.
۲۷. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۷۶)، *المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی العزه و الجلال*، حقه و قدمه الکتور جمیل صلیبا، چاپ پنجم، سوریه: مطبعه الجامعه السوریه.
۲۸. فرغانی، سعید الدین، (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری*، شرح تائیه ابن فارض، مقدمه و تعلیقات استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. قمشه‌ای، آقامحمدرضا، (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار حکیم صهبا*، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصر جمی، چاپ اول، اصفهان: کانون پژوهش.
۳۰. قونوی، صدرالدین محمد، (۱۳۷۱)، *کلید اسرار فصوص الحکم قونوی* (ترجمه فکوک)، مترجم محمد خواجه‌جوی، چاپ اول، تهران: انتشارات مولی.
۳۱. قیصری رومی، داوود بن محمود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم با مقدمه قیصری*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۲. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۱)، *اصطلاحات الصوفیه*، تصحیح و تعلیق مجید هادی‌زاده، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
۳۳. کربن، هانری، (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبائی، تهران.
۳۴. _____ (۱۳۶۱)، *مجموعه «ملاصدرا» کربن و دیگران*، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، مقاله جایگاه قطب و امام در عرفان انتشارات جاویدان.
۳۵. لاهیجی، ملا عبد الرزاق، (۱۳۷۸)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ سوم، تهران: انتشارات زوآر.
۳۶. مجلسی، علامه محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار*، جلد ۷، بیروت: مؤسسه الوفا.
۳۷. فناری، محمد بن حمزه، (بی‌تا)، *مصباح الانس (فی شرح مفتاح الغیب)*، مؤسسه التاریخ العربی.

۱۳۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۳۸. مظفر، الشیخ محمد رضا، (بی تا)، *اصول الفقه*، چاپ پنجم، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

۳۹. همدانی، عین القضاة، (۱۳۸۱)، *زبدہ الحقایق*، به کوشش عفیف عسیرانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

