



## تبیین جایگاه شهود در متون منثور فارسی عرفانی با استناد به آثار عرفا قرن ۵ تا ۷ و انعکاس آن بر نگاره‌های اسلامی

محمد عالی‌وند<sup>۱</sup>، جواد استاد محمدی<sup>۲</sup>، مینا باهنر<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> گروه تصوف و عرفان اسلامی، واحد دهقان، دانشگاه آزاد اسلامی، دهقان، ایران. mohammad.alivand20@gmail.com

<sup>۲</sup> (نویسنده مسئول) گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد دهقان، دانشگاه آزاد اسلامی، دهقان، ایران. ostadmohamadi@dehaghan.ac.ir

<sup>۳</sup> گروه تصوف و عرفان اسلامی، واحد دهقان، دانشگاه آزاد اسلامی، دهقان، ایران. bahonar\_m1386@yahoo.com

### چکیده

شهود، یکی از مهم‌ترین موضوعات عرفانی محسوب می‌شود که عرفای بسیاری از قرن سوم هجری در آثار خود به مراتب، مصادیق و احوال آن اشاره کرده‌اند. این مهم در بیان احوالات و اکتشافات شهودی آن‌ها به‌وضوح نمایان است. به اعتقاد اندیشمندان این حوزه مفهوم شهود همانند بسیاری از مفاهیم دیگر عرفانی با گذر زمان در آثار عرفا تطور و تکامل پیدا کرده است. هدف نگارش این پژوهش بررسی سیر تحول و تطور شهود در متون فارسی عرفانی منثور از ابتدای قرن پنجم تا انتهای قرن هفتم و انعکاس آن در نگارگری اسلامی می‌باشد. این پژوهش، در حوزه تحقیقات نظری و جزو تحقیقات توصیفی-تحلیلی به‌شمار می‌رود. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که پس از ظهور اصطلاحات عرفانی در حوزه ادبیات عرفانی، مفهوم شهود تحولات شگرفی یافت. به‌طوری‌که ادعان کردند شهود مولود تزکیه نفس است و در سیر تکاملی عارف نقش به‌سزایی دارد و یکی از مراحل مهم شناخت حق محسوب می‌شود. با استناد به آثار عرفا این قرون، عرفا در قرن پنجم علاقه‌شان به مسئله شهود با واژه رؤیت بیشتر همسو بود. در قرن ششم واژه‌های مشاهده و مکاشفه و شهود قرین شده‌اند و در قرن هفتم به تمایز بین شهود و مشاهده و کشف اعتقاد داشتند. این مفاهیم عرفانی در نگارگری اسلامی نیز نمود یافته است.

### اهداف پژوهش:

۱. بررسی و تحلیل حوزه مفهوم شهود در آثار منثور عرفانی قرن ۵ تا ۷ هجری.
۲. بررسی جلوه‌های شهود و عرفان در نگارگری اسلامی.

### سؤالات پژوهش:

۱. مفهوم شهود در آثار منثور عرفانی قرن ۵ تا ۷ هجری چگونه بازتاب یافته است؟
۲. شهود و عرفان در نگارگری اسلامی چگونه منعکس شده است؟

### اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۴۹

دوره ۲۰

صفحه ۴۸۷ الی ۵۰۶

تاریخ ارسال مقاله: ۱۴۰۰/۰۷/۱۱

تاریخ داوری: ۱۴۰۰/۱۰/۱۴

تاریخ صدور پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۳/۰۱

### کلمات کلیدی

نگاره‌های اسلامی، مراتب شهود، عرفان اسلامی، متون فارسی منثور.

### ارجاع به این مقاله

عالی وند، محمد، استادمحمدی، جواد، باهنر، مینا. (۱۴۰۲). تبیین جایگاه شهود در متون منثور فارسی عرفانی با استناد به آثار عرفا قرن پنج تا هفت و انعکاس آن بر نگاره‌های اسلامی. مطالعات هنر اسلامی، ۲۰(۴۹)، ۴۸۷-۵۰۶.



[dori.net/dor/20.1001.1.1735708.1402.20.49.28.7](https://doi.org/10.22034/IAS.1735708.1402.20.49.28.7)



[dx.doi.org/10.22034/IAS.1735708.1402.20.49.28.7](https://dx.doi.org/10.22034/IAS.1735708.1402.20.49.28.7)

## مقدمه

شهود یکی از راه‌های بارز دستیابی به معرفت عرفانی است که از دیرباز کانون توجه عرفا بوده است و از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری عرفا محسوب می‌شود؛ به طوری که همواره به تفسیر و تحلیل آن پرداخته‌اند. در مکتب کشف و شهود به جای سیر در آفاق، بر سیر در درون و تطهیر دل توصیه می‌شود. وقتی که عارف در مقام مکاشفه، حقایقی را می‌بیند که تا قبل از آن موفق به ادراک آن‌ها نبوده، تحت تأثیر احوالی از قبیل: کرامات، شنیدن آوازهای ملکوتی، یکرنگی عاشق با معشوق و سخنان شطح‌آلود قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد تا قبل از قرن پنجم مباحث عرفانی به زبان عربی نوشته می‌شد اما از این قرن نگارش آثار عرفانی به زبان فارسی رونق بیشتری گرفت. از آثار فارسی این قرن می‌توان به تألیفات عرفایی چون هجویری و خواجه عبدالله انصاری نام برد. از نکات مهم دیگر این قرن می‌توان به مناجات و شطحیات و ترجمه و شروح آثار عربی به زبان فارسی اشاره کرد که راه‌گشای بسیار ارزشمندی برای شناخت «شهود» در متون فارسی عرفای قرن پنجم است. در قرن ششم آثار ارزنده‌ای در خصوص شهود نگارش شد که مفاهیم مرتبط و نزدیک با شهود مانند رؤیت، مکاشفه، مشاهده و شهود در معنا مقارن با هم شده و مفهوم ژرف‌تری یافتند و بسیاری از این اصطلاحات به متون ادبی فارسی راه یافتند. از جمله آثار فاخری که در این قرن به زبان فارسی نگارش شدند می‌توان به آثار عرفای بزرگی چون همدانی، سهروردی، سنایی، غزالی و... اشاره کرد. در عرفان اسلامی تحولات قرن هفتم را از نیمه دوم قرن ششم شاهد هستیم که اغلب عرفا متون فارسی خویش را به نوعی با تمهیدات ادبی ترکیب کرده‌اند. در این دوره مفاهیم مرتبط با شهود در متون فارسی کاملاً جلوه‌ای ادبی می‌یابد. عرفا نیز از ویژگی‌های ادبی قدرتمندی برخوردار بودند و آثار رفیعی خلق کردند که تقسیم‌بندی در ادبیات عرفانی سبب شده کم‌تر به مقوله عرفانی آن‌ها خصوصاً از منظر شهود پرداخته شود. با توجه به مطالب بیان‌شده، پژوهش حاضر پس از بررسی مفهوم شهود و تبیین مراتب و مصادیق آن در متون فارسی عرفانی منثور در پی پاسخ به این پرسش است که، سیر تطور و تجلی شهود از ابتدای قرن پنجم تا اواخر قرن هفتم، چگونه بوده است؟ بررسی پیشینه پژوهش حاکی از این است که تاکنون اثر مستقلی با این عنوان به رشته تحریر درنیامده است. با این حال مقالاتی به صورت پراکنده به بررسی زوایای مختلف عرفان در متون ادبی قرن اول تا هفتم پرداخته‌اند. اجیه و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل بازتاب آیه تجلی در متون عرفانی فارسی تا پایان قرن هفتم» به بررسی مضامینی چون تقاضای رؤیت، شهود پروردگار، تجلی بر کوه طور، بیهوشی موسی به بررسی این موضوع پرداخته است. با این اوصاف به صورت مستقل به بحث شهود در آثار منثور و بازتاب آن در نگارگری اسلامی نپرداخته است لذا پژوهش حاضر که به روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر داده‌های منابع کتابخانه‌ای انجام شده است به بررسی این موضوع می‌پردازد.

## ۱. عرفان در نگارگری اسلامی

هنر ایرانی تجلی ذوق، اندیشه و معرفت ناب ایرانی است که همواره از چشمه زلال و جوشان و عرفان ایران زمین سیراب شده است. نگرش هنرمندان خلاق ایران به جهان هستی در طول تاریخ چند هزار ساله ایران همواره نگاهی فاسفی و عمیق و معنوی بوده که در نهایت به خلق نقوش و نگاره‌های پر از استعاره و تمثیل انجامیده است. از آغاز هزاره‌های نخستین اندیشه کمال یا کمال جویی در ساخت هنر به تدریج به پدید آمدن ساختاری در ذهن هنرمندان شد که در روند تکاملی خود به دایره خلاقیت و ابتکار راه یافت. در عرصه بیکران آفرینش‌های هنری ایران عنصر اساسی و جدایی‌ناپذیر پیوسته و مدام ماهیت هنر را حفظ کرده و از دیرترین ایام موضوع جدایی‌ناپذیر هنر تلقی شده است همان عنصری که برتری مقام ایران را در جهان رقم زده است. نگارگری ایرانی یکی از شاخه‌های هنر اسلامی-ایرانی است که از دیرباز در خدمت آراستن مجموعه‌های ادبی و مصور ساختن داستان‌های حماسی، حکمی و عاشقانه بوده است. پیوند عمیق و دیرپای نگارگری با ادبیات کهن فارسی موجب ورود عرفان و حکمت اسلامی به عرصه این هنر پرمایه گشته و مشخصه‌های منحصر به فرد آن را شکل داده است. بر این اساس، درک صحیح نگاره‌های ایرانی مستلزم شناخت مبانی و زیرساخت‌های عرفان اسلامی است که فلسفه زیبایی‌شناسی حاکم بر آن‌ها را تبیین می‌کند؛ زیرا این فلسفه و رویکرد متفاوت موجب شده است تا مهم‌ترین ویژگی نگارگری ایرانی مانند دیگر هنرهای اسلامی طبیعت‌گریزی و تمثیل‌گرایی باشد. پایبندی به سنت عدم واقع‌نمایی و رویکردهای نمادین نه تنها در طرح‌ها و نقش‌های ظریف و روحانی نگاره‌ها بلکه در انتخاب گزینه‌های رنگی و نحوه به‌کارگیری آن‌ها نیز دیده می‌شود (شریفی، امرائی، ۱۳۹۳: ۱).

رویکرد تدریجی صوفیانه نسبت به اسلام باعث شد از قرن ششم هجری به بعد گفتمان عرفانی در ایران به یکی از گفتمان‌های غالب فرهنگی تبدیل شود. عرفان و تصوف پیش و بیش از هر چیزی در ادبیات فارسی تجلی یافت. ادبیات عرفانی فارسی به تدریج جهان‌بینی بخش عظیمی از جامعه ایرانی را شکل داد و توانست سایر هنرهای ایرانی، از جمله نگارگری را تحت تأثیر قرار دهد و در خدمت خود نگه دارد. ادبیات عرفانی به صورت خاص در تکنیک‌های زیبایی‌شناسی هنر نگارگری از جمله نشانه‌های دیداری و دلالت‌های آن‌ها بسیار مؤثر واقع شد. مطالعه نگارگری ایرانی - اسلامی به مثابه متن فرهنگی - هنری می‌تواند مخاطب را به مجموعه‌ای از رمزگان نشانه‌ای رهنمون کند که در بستر عرفان اسلامی شکل گرفته‌اند. در میان انواع نشانه‌ها، واکاوی شاخص‌ترین نشانه‌های دیداری مانند پرسپکتیو، چهره‌پردازی، رنگ، نور، قاب‌بندی و صورخیال در نگاره‌های ایرانی نشان می‌دهد که این نشانه‌های دیداری غالباً بر مضامینی عرفانی، مانند وحدت در کثرت، کیفیت نفس و روح انسانی، معنویت و نظام احسن حاکم بر جهان، حرکت انسان متعالی از جهان مادی به جهان معنوی و جاودانگی دلالت می‌کنند. اشتراک مدلول‌های دو نظام متفاوت ادبیات و نگارگری برخاسته از فرهنگ غالب و مشترکی است که این دو نظام، از یک سو در بستر آن شکل گرفته‌اند و از سوی دیگر در تثبیت و شکل‌گیری آن مؤثر بوده‌اند (شادآرام، نامور، ۱۴۰۰: ۱۸۵).

## ۲. معنا و ماهیت شهود

شهود پدیداری است شناختی و عرفانی که مورد قبول اعم از عارفان، فیلسوفان و دانشمندان می‌باشد. شهود از کلمه شهد، به معنای حاضر شدن، دیدن و گواهی دادن است. کلمه شهود یکی از اصطلاحات متداول در عرفان اسلامی است که در اصطلاح عرفا، آن را رؤیت حق به حق می‌گویند. شهود عرفانی بدین معنا است که عارف عرش خدا را شهود کند. در نهایت آخرین درجه این شهود را حالت جذب و فنا می‌نامند. در این مرحله، عارف همه چیز، به‌ویژه خود را کاملاً به فراموشی می‌سپارد و مجذوب در خداوند می‌شود و چیزی غیر از مشهود در وی مؤثر نخواهد بود (فرهنگ اصطلاحات عرفانی، ۱۳۷۰: ۵۱۶).

اصطلاحاً دیدار عادلانه را شهود می‌نامند که ویژه آستانه و پیشگاه خداوند می‌باشد. شهود حق تعالی به دو نوع تقسیم می‌شود: یکی شهود مفصل در مجمل و دیگری مجمل در مفصل. شهود مفصل در خلاصه، دیدن اکثریت در یگانگی است، عالم شهود به معنای عالم جسمانی و عرصه امکان است که به چشم ظاهر دیده می‌شود و بسایر حواس احساس می‌گردد. شهود مختصر در مفصل، رویت یکپارچگی در اکثر نام‌ها و صفات و افعال و آثار است. شهود از جوانب دیگری به شهود ذاتی، شهود خیالی و شهود قلبی تقسیم می‌شود. شهود ذاتی را شهود حق تعالی گویند. شهود ذاتی که حقیقت موجودات ملبس به هستی را آشکار ساخته و توجه ما را به ذات بنیادین معطوف می‌کند (نوربخش، ۱۳۷۲: ۷۲). شهود خیالی مهم‌ترین نمونه احوال عرفانی غیرحسی می‌باشد که اینک مشهودات و شنیده‌ها ویژگی حسیات دارند. اوضاع جهانی را شاید بتوان حسی نامید؛ چراکه از تغییر درایت و درک حسی واقعی به وجود می‌آید (استیس، ۱۳۶۷: ۴۰). شهود قلبی که از شهود قلبی پروردگار توسط بنده، نیازی نیست که آن شهود همان خواسته بنده باشد؛ مگر آنکه خدای تعالی خود به بنده چنین الهام کند و آن را به منزله علم ضروری در جان بنده قرار دهد همان‌طور که شخص در خواب، صورت پیامبر یا حق را می‌بیند و بدون دلیل آشکاری درمی‌یابد که آنچه دیده پیامبر یا حق بوده است. بنابراین علم به پروردگار بلندمرتبه نیز با فکر و نظر به دست نمی‌آید؛ بلکه بنده حق را جدایی از تفکر و گفت‌وگوهای ظاهری، و به خودی خود و براساس آنچه در واقع هست درمی‌یابد در چهارچوب، دیدار الهی - یافته است، شناخت پروردگار جز این صورت به دست نمی‌آید (شعرانی، ۱۳۸۸: ۳۷۰).

## ۳. مراتب و مصادیق شهود

برای شهود درجه‌ای وجود دارد که پایین‌ترین درجه و مرتبه آن برای همگان قابل دسترس است و هرکسی می‌تواند با استفاده از استعداد ذاتی انسانی خود، کشف و شهودی را همانند رؤیت حقیقی دنیای آفرینش داشته باشد. بنابراین، هر کسی که بیشتر به استعدادهای نهفته خویش پی ببرد، بیشتر می‌تواند از توانایی‌های درونی خود بهره ببرد و از مراتب بالاتر کشفی بهره‌مند شود. از این‌روست که نمی‌توان شهود را ملاکی بر درستی دانست؛ چراکه هر زاهد و عابدی می‌تواند به درجه‌ای از حقیقت نائل شود و حتی تصرفاتی در جهان امکان، انجام دهد. برخی از افراد با سختی و مرارت‌ها می‌توانند از برخی از امور غیبی آگاه شوند. پس این مکاشفه و شهود نمی‌تواند به معنای حقانیت شخص باشد و آن را

ملاک حق دانست؛ زیرا شهود ضمن اینکه برای اکثریت انسان‌ها امکان‌پذیر است، می‌توان گفت هر انسانی درجه‌ای از کشف را شامل می‌شود؛ زیرا خداوند برای معرفی و شناخت خود از طریق آیات آفاقی و انفسی بر آن است تا حقیقت خود را بشناساند و حجت را بر مردمان تمام کند؛ یعنی هر انسانی در درون و بیرون خود می‌تواند درجه‌ای از حقیقت را ببیند و بشناسد و از طریق این شناسایی به حقیقت خداوند پی ببرد؛ چراکه خداوند حقیقت، باطن و ملکوت هر چیزی است و در هر چیزی باتوجه‌به مرتبه وجودی آن مشهود می‌باشد (شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۵۷).

مفاهیم مختلفی برای شهود وجود دارد. از جمله می‌توان به مکاشفه در خواب و بیداری در اخبار پس از مرگ، پیشگویی، لطف و جذب الهی، دیدار ماوراءالطبیعه و فراست اشاره کرد. مکاشفه در بیداری، به‌نوعی ادراک روحی و معنوی تلقی می‌شود که در بیداری اتفاق می‌افتد، این نوع مشاهده مهم‌ترین نوع شهود است و شخص آگاهی روشنی از این مکاشفه دارد. مکاشفه در خواب، از تجلیات ویژه روحی به‌شمار می‌آید که در حالت خواب ممکن می‌شود و گاهی اوقات همسو با رؤیا در نظر گرفته می‌شود که ادراکات شخص واضح و آشکار نیست. اخبار پس از مرگ، حالتی است که در آن انسان به دریافت‌های ویژه‌ای پس از مرگ نائل می‌گردد که در عالم دنیا ممکن نمی‌باشد. در این حالت، فرد براساس دریافت‌های ذهنی خود قدرت بیان اتفاقات و پیشامدهای آینده را می‌یابد و بدین‌سان پیش‌بینی‌هایی می‌کند. لطف و جذب الهی نوعی طریق شهودی برای به‌دست آوردن معرفت و قرب الهی است که فرد خود را در معرض الطاف الهی حاضر می‌بیند. ماوراءالطبیعه مرتبه‌ای از عالم هستی است که ورای طبیعت و جهان مادی و محسوس، در نظر گرفته می‌شود که در آن فرد امور غیرطبیعی را مشاهده می‌کند. فراست، علمی است که به‌واسطه فهم و ادراک، از غیب آگاهی می‌یابد، این مسئله میان خواص و مؤمنان مشترک است. فرق میان فراست و الهام آن است که در فراست، کشف امور غیبی به‌واسطه تفرس و فهمیدن آثار صورت بوده ولی در الهام این مسئله بی‌واسطه صورت می‌پذیرد. الهام تابع وحی است ولی وحی تابع الهام نیست و اولیا را الهام حاصل شود و انبیا را وحی (کاشانی، ۱۳۷۶: ۷۹).

#### ۴. مفاهیم همسو در باب شهود

در متون عرفانی مفاهیم هم‌سو، چنان درهم آمیخته شده‌اند که گاهی دو کلمه یک معنی یکسان می‌دهند و عارف آن‌ها را یک‌جور تعریف کرده است. واژه‌های همسوی شهود در این مقاله، مکاشفه، مشاهده، محاضره، کشف، یقین و تجلی در نظر گرفته شده‌اند.

**مکاشفه:** در لغت یعنی یافتن دشمن و به‌صورت علنی با او پیکار کردن است ولی در اصطلاح عرفان عبارت است از آنچه که با حواس پنج‌گانه درونی قابل درک است نه آنچه با حواس ظاهری قابل دریافت است؛ بنابراین هنگامی که عارف صادق به خواست و اراده خداوند از پایین‌ترین مرتبه دنیوی به عرش می‌رسد و با تزکیه و مبارزه با هوای نفس در راه شناخت خداوند گام برمی‌دارد، هنگام عبور از هر هفتاد هزار مانع با بصیرت به مرتبه مقام می‌رسد و متناسب با هر مقام حالی به‌دست می‌آورد (رازی، ۱۳۸۷: ۳۱۵). خواجه عبدالله انصاری میدان نود و سوم از مراحل سلوک را به «مکاشفه» اختصاص داده است و اظهار می‌کند: از میدان نفس، میدان مکاشفه زاید (انصاری، ۱۳۸۹: ۳۲۸).

**کشف:** در لغت به معنای ظهور آنچه که پنهان است، آشکار ساختن است و در اصطلاح اطلاع بر ماورای حجاب است از معانی غیبیه و امور حقیقیه چه بر حسب عقل و نظر بوده باشد که چندان به آن نبوده و نیست یا بر حسب وجود و شهود بوده باشد» (رازی، ۱۳۸۷: ۱۷۱). ابونصر سراج «کشف» را معلوم شدن مجهول نزد عقل تعریف می‌کند به گونه‌ای که گویی آن حقیقت را می‌بینید (سراج، ۱۳۸۲: ۳۷۷). هجویری در مورد «کشف» چنین بیان می‌کند: کشف، از بین رفتن هرگونه حجاب در مسیر حقیقت است؛ همان‌طوری که حجاب عامل از بین بردن مکاشف است. یعنی بین عارف و معبودش چنان ملازمتی برقرار است که هیچ‌کدام تاب دوری دیگری را ندارد (هجویری، ۱۳۸۳: ص ۷).

**مشاهده:** از لحاظ لغوی به معنی دیدن و در جایی حاضر بودن است و در اصطلاح به دیدن اشیاء به سبب یکتاپرستی و دیدن حق در اشیاء به حقیقت یقین، بدون تردید اطلاق می‌شود. دیدن بر سه نوع است: اول، «مشاهدت بالحق» که آن مشاهده اشیا است به دلیل یکتاپرستی؛ دوم، «مشاهدهً للحق» که مشاهده حق است به اشیاء سوم، «مشاهده الحق»، که واقعیت یقین است، بدون تردیدی. مشاهده، سخن پیوستن و نزدیکی است، و آن وصلی است میان رؤیت ظاهری و باطنی؛ بدان معنا محبوب را چنان بیند که گویی در برابر چشمانش است (حلی، ۱۳۸۳: ۲۱۷). خواجه عبدالله انصاری در باب مشاهده می‌گوید: «مشاهده یعنی از بین رفتن هرگونه حجاب از این رو برتر از مکاشفه است، چراکه مکاشفه از جمله صفات حسنه است و در آن چیزی از رسم باقی باشد. مشاهده از جمله دیدار و ذات است و آن را سه قسم است: اول، مشاهده معرفت است که مرتبه آن بالاتر از حد و علم جریان یابد و در فنای جمع قرارگیرد؛ درجه دوم، مشاهده معاینه است که ریسم آن‌ها بازشوند و صفات حسنه قدس را بیوشانند و زبان‌های اشارات را ناتوان می‌سازند؛ درجه سوم، مشاهده جمع است که به سوی عین جمع کشد و جذب کند، و سوار بر دریا و بحر وجد باشد» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۲۴).

**تجلی:** در لغت به معنی پدید آمدن و نمایان شدن است. در اصطلاح، آنچه از نورهای غیبی بر دل‌ها آشکار شود، تجلی نام دارد. در اصطلاحات آمده است: «آنچه از انوار غیبی بر دل ظاهر شود، تجلی نام دارد و آن دو نوع است: تجلی اول مختص به ذات و حضرت احدیت است و عاری از هرگونه نعت و رسمی است. منظور از ذات یعنی وجود محض حق و وحدت عینی او، چون به جز وجود همه چیز عدمی و فانی مطلق است. تجلی دوم آن است که بدان اعیان ممکنات ثابته‌ای که شئون ذاتی حق‌اند، ظاهر و آشکار می‌شوند و در این تجلی در مقایسه با نام‌های خداوند یگانه به پروردگار یکتا تنزل می‌کند» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۷۴).

**رؤیت:** در لغت به معنای «دیدن» است؛ احساسی که با چشم سرانجام گیرد. البته مفسران، حکما و عرفا این لفظ را به معنای مطلق دیدن، خواه به چشم سر باشد و خواه به چشم دل یا قوه خیال و عقل بیان کرده‌اند. روزبهان بقلی درباره رؤیت گفته است: نقشی را که پیش چشم او ظاهر می‌شوند، رد می‌کند، و خواستار دیداری فرامادی و استعلایی است؛ اما خداوند در صورتی انسانی بر او تجلی می‌کند. هرگاه عجایب عالم غیب در قالب شکل‌های مختلف بر من

آشکار می‌شد، آن‌ها را مردود می‌شمردم، تا اینکه خدای را بلاکیف با کیفیت جلال و جمال دیدم...؛ پس او را در زیباترین صورت مشاهده کردم (زارعی، ۱۳۹۴: ۱۰۸).

### ۵. جایگاه شهود در آثار عرفانی قرن ۵ تا ۶ و انعکاس آن در نگارگری اسلامی

شهود همانند دیگر مفاهیم مهم عرفانی در آثار عرفا مقام و منزله قابل توجهی دارد و عرفای بسیاری در آثار خود از شهود و ویژگی‌های آن سخن گفته‌اند. از جمله: خرقانی در کتاب نورالعلوم این‌گونه سخن آورده است: با پروردگار سخن بگویند نه با بنده‌اش که دیدنی خداست. خردمندان خدا را به نور دل و قلب بینند و دوستان به نور یقین و جوانمردان به نور معاینه. و در پاسخ به این سؤال که تو او را کجا رؤیت کردی؟ اظهار داشت: هر جا که از خود فارغ شوم و در ادامه گفت: کسانی که از یافتن سخن می‌گویند، نیاندیشیدند که یافتن غیرممکن است و کسانی که نشان از مشاهده دادند، نیاندیشیدند مشاهده حجاب است. دیدار آن است که چشمت غیر او را نبیند. رتبه و درجه بندگی خدا بر سه مرتبه استوار است: اول آنکه که بر پیشگاه باری تعالی بایستد و گوید الله و دوم این است که بر خود گوید الله. سوم آنکه از او به او گوید الله و اظهار داشت: اگر شخصی از تو سوال کرد آیا فانی باقی را می‌بیند؟ به او بگو با توجه به اینکه در این دنیا فانی انسان فانی، باقی را می‌شناسد، فردا در سرای باقی همین شناخت نور می‌گردد تا در آن سرای به نور بقاء، باقی را ببیند» (عطار، ۱۳۷۵: ۶۱۰).

هجویری در کتاب کشف‌المحجوب که از مهم‌ترین و با ارزش‌ترین آثار اوست شهود را برابر دیدار پروردگار در نظر می‌گیرد و آن را در دنیا برای اهل دل ممکن می‌داند و در این خصوص می‌گوید: «اگر انسان بلندمرتبه چشم دل باز کرد و چهره محبوب را در آغوش جان کشید و به چهره او نگاه کرد، به درجه بالای شهود و رؤیت خواهد رسید؛ گرچه از دنیا باشد. در نظر او مشاهده به دو حالت به دست می‌آید: گاهی از راه ایمان کامل و گاهی از طریق غلبه محبت به تعبیر دیگر او شهود را در دنیا و رؤیت را به آخرت اختصاص می‌دهد. شهود او در دنیا، مورد تأیید تمام عارفان است. اگر شهود عرفانی برای عارفی حاصل آمد، نشانه آن سکوت است و اگر سخنی جاری کرد این نشان طلب اوست. کشف، همانند مشاهده از نوع رؤیت و دیدن است که برای قلب اتفاق می‌افتد» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۴۷).

قشیری معتقد است محاضره و مکاشفه و مشاهده به ترتیب به دنبال هم می‌آیند. وی معتقد است در محاضره قلب حاضر و شاهد است. البته قلبی که به غیر حق مشغول نباشد و ماسوا را در طلب یار فرو گذارد و از غفلت بپرهیزد، اگر درک حضور حق دوام بیشتری یافت مکاشفه حاصل می‌شود و اگر حضور حق به‌طور دائمی و مستمر برای قلب حاصل شد، حالت مشاهده که آخرین نردبان حضور است پدید خواهد آمد. شهود حق زمانی رخ خواهد داد که ابرهای حجاب از پیش چشمان قلب برداشته شود. در این صورت خورشید شهود طلوع خواهد کرد و قلب و روح آدمی با شعاع شمس شهود، نورانی خواهد شد. آنکه به مقام حضور نائل شود جهان را آیات او می‌بیند و آنکه صاحب کشف گشت، به دیدن اسماء و صفات حق بار می‌یابد. آنکه اهل شهود شد، به لقای ذات حق دست می‌یابد. او قلب را محل مکاشفات عرفانی

معرفی می‌کند و معتقد است مکاشفه امری تشکیکی است چون شامل مراحل می‌باشد؛ بنابراین از بین رفتن همه حجاب‌ها در این مرحله ممکن نیست و این امر را مختص به مقام مشاهده می‌داند (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۱۸).

خواجه عبدالله انصاری در ارزنده‌ترین اثر خود منازل‌السائرین پیرامون شهود و مشاهده می‌گوید: میدان نود و هفتم مشاهده است. از میدان دهشت میدان مشاهده زاید. خداوند می‌فرماید: «و القی السمع و هو شهید» (ق: ۳۷). مشاهده برخاستن مشکلات میان بنده و حق است. و به سه طریق ایجاد می‌شود: یکی رسیدن از درجه علم به درجه حکمت است. دوم، رسیدن از صبر به درجه صفاوت (تزکیه)، سوم، رسیدن از درجه معرفت به درجه حقیقت است (انصاری، ۱۳۸۹: ۳۲۸). مشاهده ولایت ذات و عین ثابت است البته نه ذات حق تعالی؛ زیرا ذات حق غیب‌الغیوب است و ممکن است هم آثار و احکام اسمای ذات باشد، در مقابل اسمای صفات باشند. مشاهده را سه مرحله می‌باشد. درجه اول: مشاهده، معرفتی است که فوق علم می‌باشد و در پرتوهای نور وجود متجلی می‌گردد و سالک شاهد، در ساحت و عرصه حضرت جمع منزل می‌گزیند؛ خواجه در این مرحله سالک را، همچون مسافری می‌پندارد که بر مرکب نور سوار شده و در حضرت جمع به مقصد خواهد رسید.

درجه دوم: مشاهده معاینه‌ای است که ریسمان شواهد (پرتوهای نوری) را می‌برد و لباس نعوت قدس را که همان تطهیر و نزهت است بر تن می‌پوشاند این درجه مقام اتصال است، که با ذکر صفاتی چون احد، سبوح، قدس و مانند آن‌ها برای عارف حاصل می‌گردد. در مقام مشاهده، زبان سالک بند می‌آید و قادر به گفت‌وگو نیست؛ زیرا اشاره، تکبر و تعدد را می‌خواهد. باتوجه‌به اینکه سالک در این درجه در حضرت جمع احدیت است، احتیاجی به بیان کردن و به زبان آوردن ندارد. درجه سوم: مشاهده جمعی است. در این درجه سالک از ساحت ورود مطمئن و سوار غرق در دریای وجود است و به‌سوی ذات جمع جذب می‌شود؛ و در حضرت جمع مستهلک می‌شود و جنبه خلقی او از بین می‌رود و حق را به حق شهود می‌کند. در این درجه حق تعالی، ذات خود را در یکی از مراتب ظهور خویش که همان مرتبه عبد است، مشاهده می‌کند و زمانی که انسان به سمت بقای خود بازمی‌گردد، دوباره موجود به وجود حق تعالی می‌شود و در این درجه به اسرار حق، آگاه می‌شود. در مقام مشاهده سه نکته را باید در نظر داشت: ۱- فضای مشاهده که مملو از پرتو انوار وجود به‌سوی وجود حق تعالی است؛ ۲- جاذبه‌های نوری که به تطهیر و تقدیس سالک در مشاهده می‌پردازند؛ ۳- صحت مشاهده که بقای آن در مقام جمع، است این بقا تعلق توجه خدا به عبد سالک است. اغلب این سه حالت برای همه سالکان تحقق نمی‌یابد، بعضی‌ها ممکن است در فضای انوار وجود متوقف شوند، و برخی دیگر امکان دارد به طهارت قدسی نائل شوند عده‌ای نیز تا مقام مشاهده حضرت جمع پیش می‌روند. این مقام بلند سالکان و اصل و اولیای کامل است (همان: ۴۷۷).

ابوحامد محمد غزالی از لحاظ کلامی و صوفیانه مسئله دیدار آخرت را مطرح کرده است. وی بحث صوفیانه را در ضمن مبحث محبت و شوق در کتاب‌های احیاء علوم‌الدین و کیمیای سعادت بیان کرده است. غزالی از شوق انسان به شناخت حق تعالی و لذتی که از این شناخت حاصل می‌شود، صحبت می‌کند و بیان می‌دارد: گرچه این شناخت در دنیا معرفت



است ولی به دلیل موانع و حجاب‌های دنیایی این معرفت کامل نیست و ناقص است. اما در دنیای بعد از مرگ این موانع و حجاب‌ها از بین می‌روند و انسان خواهد توانست باری تعالی را کاملاً درک کند و بشناسد. انسان این شناخت را دیدار می‌خواند. بنابراین، دیدار کمال معرفت است (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۱۵۷).

مشاهده، کمال معرفت است؛ چنانکه دیدار کمال خیال است. غزالی، همچنین بیان کرده است: کشفیات عارفان از نوع مشاهده با چشم سر نمی‌باشند. چون چشم خطاپذیر است. اما مشاهده قلبی خطاپذیر نمی‌باشد؛ زیرا این مشاهده با گشودن بصیرت دل مرتبط است و پس از گشودن بصیرت دل، کذب معنا ندارد. در رؤیت حسی هم احتمال خطا وجود دارد؛ زیرا احساس نوعی شناخت با واسطه است و در آن از طریق سلسله قوای حسی صورت‌هایی در ذهن حاصل می‌شود. اما در علم باطن که با نور بصیرت حاصل می‌آید، خطا امکان ندارد» (غزالی، ۱۳۵۶: ۱۱۲).

احمد غزالی طوسی برادر کوچک‌تر محمد غزالی در اثر معتبر خود بحرالحقیقه سیر و سلوک را در «هفت بحر» بیان کرده است و بحر هفتم را مشاهده در نظر می‌گیرد و در این زمینه بیان می‌کند که: بحر هفتم مشاهده است و گوهر وی فقر است وی اظهار می‌دارد مشاهده حق باری تعالی، قابل توصیف نیست؛ چون هر چیز قابل وصفی دارای نشان است و نشان به مکان و جهت نزول کند، و این سبب دوری وصف‌کننده از ایمان می‌شود خداوند از هر حیث بی‌نیاز است ولی انسان نیازمند است تا زمانی که انسان موفق به مقام مکاشفه نرسد راز بی‌نیازی خدا و آزمندی خویش را دریافت نخواهد کرد. او همچنان بیان می‌کند: هر کس به مقام مشاهده حق نائل شود چنان حیاتی یابد که او را زنده خوانند و آن زندگانی پاکیزه را حیات طیبه می‌نامند هر کس بدین نعمت شایسته شود، صدهزار نور مقدمه راه او کنند و از حس بگذارند؛ که بدون آن انوار نتوان او را شناخت چون هر نوری دارای اثری است و صاحب آن را به صفتی می‌آراید. احمد غزالی در بحرالحقیقه بخش مفصلی را به مشاهده مربوط گردانده است و راجع به آن توضیحات مبسوطی بیان کرده است، او مکاشفه را در معنای مشاهده استفاده کرده است و دربارهٔ مقام مکاشفه تنها به رساندن این معنا که منظور از کشف، کنار رفتن حجاب‌ها از مقابل دیدگان عارف است، بسنده می‌کند. منظور او از مکاشفه در اینجا همان رؤیت و مشاهده است. وی معتقد است که دل سالک برای رسیدن به جایگاه مشاهده باید از مرحله‌هایی بگذرد و از آن مراحل به‌عنوان پانزده نور یاد می‌کند و اظهار می‌دارد: در هر مرحله نوری بردل او تابانده می‌شود. با تابانیدن این انوار، و گذر از هر مرحله به مرحله دیگر، دل سالک شفاف‌تر و پاک‌تر می‌شود تا مرحله پانزدهم که دل سالک در این مرتبه به کلی از علائق مادی پاک شده و به مقام قرب الهی نائل می‌شود. پس مشاهده از نظر غزالی دیدار با چشم دل است. او در کتاب سوانح‌العشاق، شرط دیدار با چشم دل را تهی بودن دل از غیر از خدا می‌داند و می‌گوید: در چنین شرایطی معشوق خود را به‌طور کامل و بدون هیچ مانعی به باری تعالی می‌نمایاند و عاشق از شدت وضوح دیدار، خود را به‌جای معشوق تصور می‌کند (غزالی، ۱۳۵۶: ۷۷).

عین‌القضات همچنین در اثر مشهور خود، تمهیدات راجع به مشاهده فرموده است: مشاهده، دیدن حق است به دیده دل بدون شبهت که گویی به چشم ظاهری ببیند، و بعضی گفته‌اند: مشاهده، رؤیت حق است به حق (همدانی، ۱۳۸۵).

۸۸). این عارف راجع به مفهوم شهود گفته است: کسی از مقام شهود خبر ندارد هر کس به آن مقام رسد، هفتاد هزار صورت بر او عرضه می‌شود و همه صورت‌ها را به شکل خود می‌بیند و با حیرت از خود سؤال می‌کند. من کدام یک از این صورت‌ها هستم؟ چگونه ممکن است هفتاد هزار صورت از یک صورت تجلی یابد؟ هفتاد هزار صفت در هر موضوعی و ذاتی درج و مفروج و متمکن است و هر خاصیتی و صفتی تمثل کند، به صورتی و شخصی شود. انسان با نگریستن به خود و این اوصاف با تعجب از خویش می‌پرسد من کیستم؟ افسوس که متکبریم و از درک حقایق غافلیم و در صراط مستقیم نمی‌رویم. زمانی که استادم به من گفت: ای محمد هفت صدبار پیامبر اکرم (ص) را دیده‌ام و هر بار احساس کردم او را زیارت می‌کنم ولی امروز متوجه شدم که خود را می‌دیده‌ام (همدانی، ۱۳۷۷: ۷۷).

عین‌القضات معتقد است که عارف در مقام فنا چنان از خود غافل می‌شود که امکان شهود برای او میسر می‌گردد و در این مرحله همه موجودات را آئینه تمام‌نمای خود می‌پندارد و حتی پیامبر اکرم (ص) را به شکل و سیمای خود می‌بیند. او اعتقاد دارد رؤیت خداوند در آخرت اتفاق می‌افتد و می‌گوید: «ای عزیز معرفت خود را ساخته کن که معرفت در دنیا تخم لقاءالله است در آخرت. چه می‌شنوی؟ می‌گویم هر که امروز با معرفت است، فردا با رؤیت است. از خدا بشنو: «ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً» (اسراء: ۷۲). او در کتاب تمهیدات با ارتباط برقرار کردن میان رؤیت و مکاشفه از یک سو و رؤیت و شوق از طرف دیگر، بر این باور است که شهود حق در دنیا هم ممکن است (همدانی، ۱۳۸۵: ۱۱۲).

شیخ احمد جام در کتاب انس‌التائبین معتقد است، خداوند را می‌توان با چشم باطن دید. و در این راستا می‌گوید: «برای اینکه دیده باطن، موفق به دیدار لقاءالله شود، باید مراحلی را پشت سر بگذارد: اول به رنج توبه بپردازد (چشم) و آن رغبت از او باز باید بست. و تیشة مجاهدت بر باید گرفت و هرچه از وی تراشیدنی است، بپردازد تراشید و سوهان تقوا بر باید داشت و زنگ منسوق از او بپاید زدود و داس خشیت بر باید داشت و خار معصیت بپاید درود و روغن رجاء دروی باید مالید و به مصقله (ابزاری برای صیقل دادن) توکل بپاید زدود و به آب حسرت بپاید شست و به آتش محبت خشک بپاید کرد و در حقه تفویض بپاید نهاد و آزار صدق در سر آن بپاید کشید و مهرضا بر باید نهاد و در خانه صبر بپاید برد و بر طاق تسلیم بپاید نهاد. اگر چنین کسی، آنچه آن را «دیده» گویند» (جام، ۱۳۶۸: ۶۸۰).

ابوحفص عمر بن عبدالله ملقب به شیخ شهاب‌الدین سهروردی در کتاب عوارف‌المعارف در تعریف شهود بیان می‌کند: «شهود حضور است. زمانی به نعت مراقبه و گاهی به وصف مشاهده. مادام که بنده موصوف به شهود است، او را «حاضر» خوانند و چون حال مشاهده و مراقبه فقدان پذیرد، از دایره حضور خارج شود و در آن حال او را غایب گویند. سهروردی معتقد است می‌توان هم از طریق مراقبه و تزکیه نفس به شهود ذات حق رسید و هم از طریق مقام مشاهده. او بیان می‌کند زمانی که عارف ناظر به مشاهده است، او را حاضر می‌نامد و زمانی که از حالت حضور خارج شود، در آن حال به عارف لقب غایب می‌دهند. سهروردی علاوه بر این که در خصوص کشف عرفانی، سکر، صحو، یقین، وجد و فنا بحث می‌کند، درباره مشاهدات می‌گوید: «مراد این طایفه از عبارت مشاهده، دیدار دل است که حق تعالی را می‌بیند اندر

خلاً و ملا» (سهروردی، ۱۳۹۱: ۵۲۸). سهروردی در آثار و نوشته‌های خود در رابطه با مشاهده انوار مجرد بیان می‌دارد، دیدن انوار مجرد از طریق مشاهده واسطه‌ای بین شناخت دنیای فیزیکی (که عبارت است از ادراک ظهور نور فیزیکی) و معرفت به عالم روحانی (یعنی ادراک انوار مجرد و محض) حاصل می‌شود. ادراک‌های عرفانی مثل شهود مستقیم، ترکیبی از اشراق و وحی، ضرورت می‌یابد. نور خود را در مرتبه فرد نمایان می‌کند و در نتیجه، شهود مستقیم یا ادراک بی‌واسطه این نور، حال منبع نهایی حقیقت می‌شود. یکی از مفسران سهروردی، محمد شریف‌بن‌الهروری، می‌نویسد: «آنچه پیامبران، همچنان که حکمای الهی کسب می‌کنند، یکی از حالات است: مکاشفه، مشاهده، وحی، الهام. این چهار حالت ظاهراً تشکیل‌دهنده درجات مختلف ظهور خدا و مراحل مختلفی ادراک تجربی هستند (الهامی، ۱۳۸۷: ۲۴۶).

روزبهان بقلی در عبهرالعاشقین می‌گوید: عاشق، چون از عشق انسانی تربیت یافت و به نور افعال پیدا و بینا شد، و این منازل را به جان و دل طی کرد؛ پس از مقام مکاشفه، مشاهده برایش رخ می‌دهد و مقام مشاهده عشق در دو مقام، دو قسم است: منزلی در عشق که مقام سراسر است و منزلی در عشق که مقام صحو است. چون در عشق این سکر و صحو حاصل شد، قسم مقام التباس در مشاهده قسم صحو و قسم مشاهده صرف در عشق قسم محو است (یعنی سکر در سکر)، که مشاهده حق بی‌وسایط ببیند. سکر منزل موسی بود که صرف مطلق مشاهده را خواست و گفت: «رب ارنی انظر الیک (اعراف: ۱۴۳)». و هر دو قسم برای محمد (ص) بود که در مقام صحو در معراج فرمود: «رأیت ربی فی احسن الصوره»، از ابودرداء در مورد رؤیت سؤال کردند، او در مقام صحو جواب داد: «رأیت نوراً». از ابن عباس سؤال کردند، در مقام سکر جواب داد: «رأیت ربی فی احسن الصوره». بدایت مشاهده، صرف کشف است، در وصلت دل، و خطاب تسکین و قربت، و جمال «لیس کمثله شی (شوری: ۱۱)»، به دیده ربوبیت و چشم جان و عقل ببیند. این مقام بدایت است، چون در مشاهده، روح در بی‌نهایت است. در بدایت جان را در مشاهده درنگ نیست؛ زیرا در آن زمان چشم قدرت دیدن ندارد. علل حد ثانی از روح محو شود، روح با مشاهده انس می‌گیرد و به صفت مشاهده به مقام صحو می‌رسد» (بقلی، ۱۳۸۳: ۱۲۶). تصویر شماره ۱ از نگاره‌های دوره اسلامی با مضمون شهود، مربوط به معراج پیامبر است.



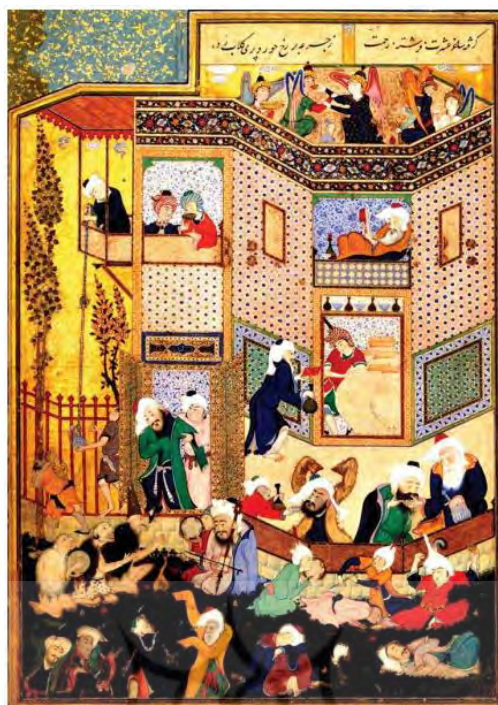
تصویر ۱. نگاره معراج پیامبر. برگه‌ای از خمسه طهماسبی. ۹۵۰-۹۴۶ ه.ق. سلطان محمد نقاش. محل نگهداری: موزه بریتانیا

روزبهان بقلی در مشرب‌الارواح می‌گوید اهل مشاهده را سه مشاهده است:

۱- پیش از وجود انسانی ارواح، فرمود: «الست بریکم؟ (اعراف: ۱۷۲)» جواب دادند: «قالوا بلی»، از حق جمال خواستند و حق حجاب جبروت برداشت.

۲- همه جماعت اهل شطح از حضرت حق طلب دیدار او کردند و در مجالس خود به زبان عشق (رایت ربی) می‌گفتند. بر سنن منازل، محبت ثانی در رؤیت ثانی یافتند که هر کس بعد از امتحان در حجاب انسانی جوهر روحش به عوارض بشری محتجب نشود، و در جوهر روحش قهریات تأثیر نکند آن شاهد اول بی‌زحمت اینجا باز یابد.

۳- مشاهده سوم، دیدار بزرگ است، این دیدار و رؤیت مربوط به جهان آخرت است چون در آنجا جسم و روح ملازم هم می‌شوند نهایت محبت در سرای آخرت است. به اندازه مشاهده محبت می‌افزاید و هرگز از عارف منقطع نشود، زیرا محبوب را حد مشاهده نیست، لیکن محبان خاص را به اندازه محبت مشاهده باشد؛ مشاهده عموم دگر و مشاهده خصوص دگر. خاصان را محبتی خاص است. بعد از آن مشاهده جمال است، و در مقام مشاهده، منازل است. به قدر منازل محبت است. اصل محبت از رؤیت حسن و جمال است. در رؤیت عظمت محبت را زوال است. محبت در مشاهده بی‌عرفان محبت اهل کواشف است و محبت بعد از عرفان محبت اهل معارف است. روزبهان بقلی مراتب مشاهده را تحت‌عنوان محبت آورده و می‌گوید: هر اندازه که مشاهده بیشتر شود، محبت هم بیشتر می‌شود» (بقلی، ۱۳۸۳: ۱۲۶). در سیر عرفانی در دوره اسلامی یکی از مراتب طی کردن سلوک عارفانه، مستی لاهوتی است. در تصویر شماره ۲ که از نگاره‌های دوره اسلامی است این موضوع ترسیم شده است.



تصویر ۲. مستی لاهوتی و ناسوتی. دیوان حافظ. اثر سلطان محمد. مکتب تبریز دوم. محل نگهداری: موزه متروپولین

عطار نیشابوری در تذکره‌الاولیا درباره تجربه‌های شهودی می‌گوید: نقل است در یکی از شب‌های بسیار سرد زمستان ابراهیم ادهم در غاری سکونت داشت و مجبور شد برای یافتن آب جهت غسل یخ را بشکند و بعد از فریضه غسل آن شب تا صبحگاه از شدت سرما خود را در آستانه مرگ می‌دید. او برای رهایی از سرما جامه پوستی خود را پاره کرد و به درون آن رفت و در خیال خود آتشی را تصور می‌کرد و در آن حال به خواب رفت و با روشنایی و گرمای روز از خواب بیدار شد و جامه پوستی خود را بسان اژدهایی با دو چشم خونین دید، ترس بزرگی بر او غلبه کرد، به خداوند گفت: بارالها تو این را از روی مهربانی و محبت به من عطا نمودی ولی من آن را چنان قهرآمیز می‌بینم که تاب و توانم را از دست داده‌ام. در آن حال اژدها روی زمین غلتید و از نظر ابراهیم ناپدید شد (عطار، ۱۳۸۱: ۱۱۶). در سیر عرفانی در دوره اسلامی یکی از مراتب طی کردن شهود عارفانه، رقص صوفیانه یا سماع بوده است. در تصویر شماره ۲۳ که از نگاره‌های دوره اسلامی است این موضوع ترسیم شده است.



تصویر ۳. سماع صوفیان. برگی از دیوان حافظ. کمال‌الدین بهزاد. مکتب هرات. ۸۹۵ ه.ق. محل نگهداری: موزه متروپولین

در جایی دیگری از قول ابراهیم ادهم نقل می‌کند: شبی فرشته وحی را در عالم رؤیا دیدم که با لوحی در دست به سوی زمین می‌آمد از او پرسیدم این لوح چیست؟ او در پاسخ گفت: نام محبان خداوند را در آن ثبت می‌کنم به او گفتم، اسم مرا نیز ثبت کن. او در پاسخ گفت: تو از آن‌ها نمی‌باشی به او گفتم، من محب، محبان خداوند هستم فرشته وحی بعد از تأمل و تفکر رو به من کرد و گفت: اکنون دستور آمد که نام ابراهیم را نیز در لوح ثبت کن چون او ما را از سر امید به لطف و کرم و مهر می‌شناسد (همان، ۱۳۰؛ الموسوی الخمینی، ۱۳۵۹: ۲۱/۱۴۵-۱۴۶).

### نتیجه‌گیری

شهود از آغاز ورود به تاریخ عرفان از قرن پنجم تا پایان قرن هفتم هجری، تحولات و تغییراتی را گذرانده است. اغلب عرفا در آثار خود پیرامون مفاهیم و مراتب و ویژگی‌های شهود سخن گفتند اما بعضی از عرفا آشکارا به موضوع شهود نپرداخته‌اند و به محورهای اصلی آن یعنی مشاهده، مکاشفه، رؤیت، کشف و تجلی اشاره کرده‌اند، به این معنا که با ذکر این مفاهیم، شهود را بهتر وصف کرده و شهود را نتیجه مکاشفه، رؤیت، مشاهده، کشف و تجلی دانسته‌اند؛ به عبارت دیگر می‌توان سیر تطور شهود را به دو صورت ارائه کرد:

۱- سیر تطور شهود از دیدگاه عرفا؛

۲- سیر تطور شهود به تفکیک هر قرن.

جدول ۱. سیر تطور شهود از دیدگاه عرفا

ردیف	نام عارف	نام کتاب	مرگ-تولد	دیدگاه عارف در خصوص شهود
۱	ابوالحسن خرقانی	نور العلم	۳۵۲ - ۴۵۲	شهود دیدن با نور دل است
۲	ابوالقاسم قشیری	رساله قشیریه	۳۷۶ - ۴۶۵	<p>- مشاهده بعد از محاضره و مکاشفه حاصل می‌شود.</p> <p>- در مشاهده همه حجابها از بین می‌رود.</p> <p>- عارف در مقام حضور جهان را آیات او می‌بیند.</p> <p>- عارف در مقام کشف موفق به رویت اسماء و صفات حق می‌شود.</p> <p>- عارف در مقام شهود به لقای حق دست می‌یابد.</p>
۳	خواجه عبدالله انصاری	منازل السائرین	۳۹۶ - ۴۸۱	<p>- میدان مشاهده بعد از میدان دهشت حاصل می‌شود.</p> <p>- مشاهده فوق مکاشفه و سقوط همه حجابها است.</p> <p>- مشاهده ولایت ذات و عین است (عین ثابت)</p>
۴	هجویری	کشف‌المحجوب	؟ - ؟	رویت حق به چشم سرّ گاهی از طریق یقین و گاهی از طریق محبت میسر است.
۵	شیخ احمد جام	انس التائبین	۴۴۰ - ۵۳۶	شهود حق مشروط به توبه، مجاهدت، تقوا، توکل، خشوع، محبت و تزکیه نفس میسر است.

<p>- مشاهده کمال معرفت و بصیرت دل است.</p> <p>- کمال معرفت تنها با حذف موانع و حجاب‌ها میسر است و این مسئله مختص به سرای آخرت است.</p>	۴۵۰ - ۵۰۵	احیاءالعلوم	امام محمد غزالی	۶
<p>- مشاهده گوهر فقر است.</p> <p>- مشاهده حق غیرقابل توصیف است.</p> <p>- هر که به مقام مشاهده نایل شود حیات یابد.</p>	۴۵۲ - ۵۲۰	بحرالحقیقه	احمد غزالی	۷
<p>- مشاهده بعد از مکاشفه پدید می‌آید.</p> <p>- مشاهده دارای دو مقام در منزل عشق است.</p> <p>۱- سرّ ۲- صحو</p>		۱- عبهرالعاشقین		
<p>- مشاهده دارای سه مقام است.</p> <p>۱- بیش از وجود انسانی ارواح (الست بریکم).</p> <p>۲- شطح (رایت ربی) محبت ثانی در رویت ثانی.</p> <p>۳- رویت اعظم، که مختص به سرای باقی است.</p>	۵۲۲ - ۶۰۶	۲- مشربالارواح	روزبهان بقلی	۸
<p>- مشاهده رویت حق است به چشم دل بدون شبهه.</p> <p>- مشاهده رویت حق به حق است.</p> <p>- شهود در مقام فنا امکان‌پذیر است.</p>	۵۲۵ - ؟	تعمیدات	عین القضاة همدانی	۹



<p>- شهود حضور است که گاهی به نعت مراقبه حاصل می‌شود گاهی به وصف مشاهده.</p> <p>- هم از طریق مراقبه و تزکیه نفس می‌توان به شهود ذات حق رسید هم از طریق مشاهده.</p>	۶۳۲ - ۵۳۹	عوارف‌المعارف	ابوحفص عمر بن عبدالله ملقب به شهاب‌الدین سهروردی	۱۰
--	-----------	---------------	--	----

جدول ۲. سیر تطور شهود به تفکیک هر قرن

<p><b>سیر تطور شهود در قرن پنجم</b></p> <p>الف) عرفا قائل به دیدن خدا با چشم سیر بودند.</p> <p>ب) علاقه عرفا به مسئله شهود بیشتر با واژه رؤیت همسو بود.</p> <p>ج) عرفا معتقد بودند شهود از راه مراقبه، تزکیه نفس، زندگی عارفانه و وقوف بر معانی غیبی و امور حقیقی میسر است نه از راه تفکر و تعقل.</p> <p>د) گسترش مباحثی چون مراتب و درجات و ارکان شهود.</p>				-۱
<p><b>سیر تطور شهود در قرن ششم</b></p> <p>الف) ورود مترادفات شهود و مشاهده به عنوان اصطلاحات عرفانی در حوزه ادبیات عرفانی.</p> <p>ب) تقارن واژه‌های مشاهده و مکاشفه و شهود.</p> <p>ج) امکان کشف به وسیله یکی از حواس.</p>				-۲
<p><b>سیر تطور شهود در قرن هفتم</b></p> <p>الف) گسترش مباحث نظری در عرفان.</p> <p>ب) ورود نظریات ابن عربی به حوزه عرفان.</p> <p>ج) تمایز بین شهود و شاهد و کشف.</p>				-۳

شهود در اصطلاح عرفان تصرف دیدار باری تعالی است به چشم دل که پس از گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال حاصل می‌شود. بنابراین می‌توان گفت: شهود در قرون پنجم تا هفتم به دلایل متعددی دستخوش تحولات شگرفی گردیده است که یکی از مهم‌ترین این عوامل نوع نگرش و رویکرد عرفا و همچنین تجارب شخصی عرفانی آن‌ها می‌باشد. در نگارگری اسلامی نیز منابع بسیاری به مراتب شهود عرفانی و به‌خصوص موضوع معراج پیامبر پرداخته‌اند.



## منابع و مآخذ:

- استیس، والتر ترنس. (۱۳۶۷). عرفان و فلسفه. مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: انتشارات سروش.
- الهامی، داوود. (۱۳۷۴). عرفان و تصوف. تهران: انتشارات مکتب اسلام.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۸۹). منازل السائرین. مصحح: اسماعیل منصوری لاریجانی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- بقلی، روزبهان. (۱۳۸۲). شرح شطحیات. مترجم: هانری کربن، مصحح: محمدعلی امیر معزی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات طهورا.
- بقلی، روزبهان. (۱۳۸۹). مشرب الأرواح. مصحح: قاسم میرآخوری، تهران: انتشارات آزاد مهر.
- بقلی، روزبهان. (۱۳۸۳). عبهر العاشقین. چاپ چهارم، تهران: انتشارات منوچهری.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۵). رؤیت ماه در آسمان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جام، احمد. (۱۳۶۸). انس التائبین. مصحح: علی فاضل، تهران: انتشارات توس.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۳). جلوه‌های عرفان و چهره‌های عارفان. تهران: نشر قطره.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۷). مرصاد العباد. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۰). فرهنگ اصطلاحات عرفانی. تهران: امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابو نصر. (۱۳۸۲). اللمع فی التصوف. ترجمه: مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۶۴). عوارف المعارف. مترجم: ابومنصور عبد المؤمن اصفهانی، تصحیح: قاسم انصاری، تهران: علمی فرهنگی.
- شعرانی، عبدالوهاب. (۱۳۸۸). طلای سرخ. مترجم: احمد خالدی، تهران: انتشارات سروش.
- شیروانی، علی. (۱۴۱۳ ه.ق). مقدمه‌ای بر تحقیق کتاب منازل السائرین. قم: انتشارات بیدار.
- عبادی، قطب‌الدین اردشیر. (۱۳۶۷). صوفی‌نامه، التصفیه فی احوال متصوفه، تصحیح: غلامحسین یوسفی، تهران: علمی.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۷۵). تذکره الاولیا. مصحح: نیکلسون؛ حسین خلیلی، چاپ سوم، تهران: کتابخانه منوچهری.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۶). بحر الحقیقه. به اهتمام: نصرالله پورجوادی، تهران: انجمن شاهنشاهی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۳۷۴). رساله قشیریہ. مترجم: ابوعلی عثمانی، مصحح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نشر علمی و فرهنگی.

- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲). فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف، مترجم: محمد خواجه‌وی، تهران: متولی.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۷۶). مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- نوربخش، جواد. (۱۳۷۴). شرح اصطلاحات تصوف. جلد ۴، چاپ دوم، تهران: ناشر مؤلف.
- هجویری، علی‌بن‌عثمان. (۱۳۸۳). کشف‌المحجوب. تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- همدانی، عین‌القضات. (۱۳۷۷). تمهیدات. مقدمه و تصحیح: عقیف عسیران، تهران: منوچهری.

#### مقالات

- زمانی، مهدی؛ قاسمی، محمدجواد. (۱۳۹۱). پیوند رؤیت فؤاد و بصر در معراج پیامبر (ص)، مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، دوره ۲، شماره ۱۶، ۱۷۷-۱۵۷.
- شادآرام، علیرضا؛ نامور، زهرا. (۱۴۰۰). «چیستی و چرایی تأثیر ادبیات عرفانی بر نگارگری ایرانی (با رویکرد نشانه‌شناسی)». دوره ۱۵، ش ۲، ۲۱۰-۱۸۵.
- شریفی، مهدی؛ امرائی، علی. (۱۳۹۳). «رویکرد عرفانی و تجلی عالم مثال در نگاره‌های ایرانی. نمونه موردی: بررسی تطبیقی هنر نگارگری مکتب تیموری و صفویه با تأکید بر رنگ و عناصر بصری». کنفرانس ملی معماری و منظر شهری پایدار.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی