

# پیشگفتار

## تاریخچه شهودگرایی در تصوف

سید علیرضا موسوی<sup>۱</sup>

دستیار سردبیر

تصوف که عنوان مشهورترین و گسترده ترین جریان باطن گرا و سلوک محور در اسلام را یدک می کشد، از همان بدو پیدایش در قرن دوم هجری روش و مسیر متفاوتی را برای معرفت به خالق هستی سپری کرد و اصلی ترین نقطه تمییز و تفاوت خود با عامه مسلمانان را نیز در همین متفاوت یافتن، فهمیدن و دیدن عنوان کرد.

آنها خرد و حواس بشری را عاجز از درک حقائق اشیاء می دانستند و مدعی بودند آنچه این ابزارها از علم و آگاهی به انسان منتقل می کند، صرفاً ظواهر و لایه های بیرونی بی ارزش اشیاء است که با بطون و حقائق نهفته در آنها نسبتی ندارد.<sup>۲</sup>

ظاهر جهان هستی را حواس بیرونی و باطن آن را حواس درونی درک می کند، پس انسان برای درک باطن و حقایق امور، باید از ابزار جبلی و درونی خود مدد بگیرد. ظاهر انسان همان جسم و باطنش همان روح اوست که با تعابیر دیگری مثل قلب، نفس و غیره از آن یاد می شود، اما فعال کردن حواس باطنی، منوط به راکد کردن<sup>۳</sup> یا محدود سازی حواس ظاهری است و برای رسیدن به باطن باید از ظاهر چشم پوشید. از همین رو با ریاضت های دشوار و بعضاً نامشروع، سعی در سرکوب حوائج مرسوم جسمانی و عادی خود داشته و این اعمال را پلی برای رسیدن به درک باطنی (یا اشراق و شهود و چشم سوم و غیره) می دانستند.

اساساً باطن گرایی و شهود محوری در غالب مکاتب عرفانی دنیا با ریاضت و مراقبه توأم بوده و در حکم مقدمه برای ذی المقدمه یعنی اشراق است.<sup>۴</sup>

البته در ابتدای پیدایش تصوف، این بینش و عملکرد، فاقد نظم و ساختار مشخصی بود و بیشتر به صورت سینه به سینه آموزش داده می شد و در فراز منابر فقط در حد کلماتی

۱. مدیر گروه علمی نقد تصوف - پژوهشگاه علوم و معارف خاتم النبیین علیه السلام.

۲. روزبهان بقلی، شرح شطحیات، ص ۶۰۵. ابوالقاسم قشیری، رساله قشیریه، ص ۵۸۹.

۳. «لابد من رکود حواسه» اصفهانی، جنات الوصال، ص ۹۸.

۴. زکیا بن محمد الانصاری، تانج الأفكار القدسیة فی بیان معانی شرح الرسالة القشیریة، ج ۱، ص ۱۴۶.

مُجمل، در قالب عبارت کوتاهی که دوگانگی بین دو روش کسب علم در توحید را نشان دهند نقل می‌شد، مثلاً می‌گفتند:

«ليس العلم بكثرة الرواية إنما العلم نور يجعله الله في القلب»<sup>۱</sup>

یا به طلب «علم الحال»<sup>۲</sup> و «علم الباطن»<sup>۳</sup> سفارش می‌کردند و تأکید داشتند حقیقت علم و معرفت، وهبی و یافتنی و چشیدنی است و معلوم را باید قلباً یافته و شهود کرد و این کار نیز بعد از مجاهدت‌های پی در پی حاصل می‌شود.<sup>۴</sup>

بدیع الزمان فروزانفر در مطلب مهمی پیرامون "چیستی علم" نزد صوفیان و حسن بصری و شاگردانش می‌نویسد:

«حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وآله فرموده است: «طلب العلم فريضة...» صوفیان گفته‌اند مقصود پیامبر، علم تصوف بوده است، آن گاه در تشخیص و تعریف آن اختلاف کرده‌اند، به عقیده سهل بن عبد الله تستری، علم، حال است یعنی اینکه بنده حالی را که میان او و خداست بداند و به موجب آن، عمل کند، حسن بصری و پیروان مکتب او از قبیل مالک دینار و فرقد سبخی و عبد الواحد بن زید معرفة خواطر و تفاوت و سواس و الهام و لّمه ملک و شیطان را که موسوم به علم قلوب است، مراد پیامبر دانسته‌اند.»<sup>۵</sup>

### تدوین و تنظیم مبانی و اصول

روندی که تا سالها به صورت شفاهی منتقل می‌شد در حوالی قرن چهارم تا هفتم با ظهور طیف تأثیرگذار از نویسندگان و سیره نگاران صوفی، مکتوب و مدون گردید. ابو عبد الرحمن سلمی در آثار مختلف خود،<sup>۶</sup> ابونصر سراج طوسی در کتاب اللمع،<sup>۷</sup> هجویری

۱. عبدالله تستری، تفسیر تستری، ص ۷۵. برای ماخذ یابی این جمله رجوع شود به: خدایاری، علیتی، ماخذ یابی احادیث جامع الاسرار، دلیل ما، ۱۳۸۵ ش
۲. سهل بن عبد الله تستری، تفسیر التستری، ص: ۷۵: «قد حکي عن الحسن البصري أنه قال: الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير في أمر دينه، وسئل سهل عن معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، فقال: يعني علم الحال».
۳. ابوطالب مکی، علم القلوب، ص: ۵۲: «قال عبد الواحد بن زيد: سألت الحسن البصري، رضی الله عنه، عن علم الباطن ما هو؟ قال: سألت حذيفة عن علم الباطن، فقال: سألت ميکائيل عن علم الباطن، فقال: سألت القلم عن علم الباطن، فقال: سألت الرب جل ثناؤه عن علم الباطن، فقال: علم الباطن هو سر من سرى أخفيته عن خلقى، وأدعته عند خاصة عبادى، وهو نتاج معرفتى و موارثة خدمتى».
۴. نیکلسون، پیدایش و سیر تصوف، ص ۴۳.
۵. بدیع الزمان فروزانفر، شرح مشنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۷۶.
۶. سلمی، حقائق التفسیر، مقدمه، ج ۱، ص ۱۹.
۷. سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التّصوّف، ص ۱۰۰.

در کتاب کشف المحجوب،<sup>۱</sup> قشیری در رساله قشیریه،<sup>۲</sup> ابوطالب مکی در قوت القلوب<sup>۳</sup> و کلاباذی در التعرف<sup>۴</sup> و غیره، درباره معانی و کاربردهای کشف و شهود و شقوق آن به تفصیل بحث کردند.

آنها شهودمحوری را یک روش متفاوت در کسب علم دانستند و دیگر متعلق معرفت شهودی را صرفاً حضرت حق نمی‌دیدند، بلکه شهود را ابزاری معرفت بخش در تمام مسائل و موضوعات دینی و غیر دینی دانسته و دیگر روش‌های کسب علم و ابزارهای معرفتی (عقل و منقولات دینی و حواس ظاهری) را بی ارزش و بلکه حجاب رسیدن به حقیقت می‌دانستند و به صراحت از همگان می‌خواستند که این ابزارها را کنار گذاشته و هرکس بر یافته‌های قلبی و شهود خویش در مسیر دین داری، تکیه کند.

با وجود کثرت انظار و اختلاف مشارب، بحث از مکاشفه، تعریف ماهیت، اقسام و مراتب آن گرفتار تورم و زوائد بسیاری شد به طوری که هرکس با جعل اصطلاحی جدید و ذکر معنایی تازه، باب دیگری در حوزه کشف و شهود گشوده و مخاطب را در فهم معنا و مراد صوفی دچار حیرت بیشتر کرد. اصطلاحاتی چون لویح و لوامع و طوالع، مشاهده، اشراق، شهود، کشف صوری و معنوی، فتح قلبی و سرّی، معاینه وجدی و حالی و غیره تنها بخشی از این کلمات است. البته این سنت را در دیگر ابواب نظری و عملی تصوف هم می‌توان مشاهده کرد تا جایی که نگارش کتاب‌های شرح اصطلاحات صوفیه برای توضیح هرکدام از این واژگان هم به یک سنت علمی در تصوف تبدیل شد، اما این کتاب‌ها نیز نه تنها مشکل را برطرف نکرد بلکه مشکلاتی بر آنها افزود؛ چه اینکه معنای عرفی مد نظر صاحب لغت معمولاً با معنایی که در این کتب درج می‌شود متفاوت بود و گاه میان معنای لغوی و اصطلاحی خلط می‌شد. این چنین بود که حتی تا قرن‌ها بعد، عمده تلاش‌های فکری و نظری که در مسئله کشف و شهود صورت می‌گرفت، در مرحله تبیین واژگانی و مفهوم‌شناسی متوقف می‌ماند.

۱. هجویری، ابوالحسن، کشف المحجوب، ص ۴۸۷.

۲. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، الرسالة القشیریه، ص ۱۸۶.

۳. ابوطالب مکی، قوت القلوب فی معامله المحجوب، ج ۱، ص: ۱۶۶.

۴. کلاباذی، ابوبکر، التعرف لمذهب التصوف، ص ۸۷.

## تقابل و نزاع‌های تاریخی شهودگرایی

هر ادعایی، لوازمی دارد که در سنجش صحت و سقم اصل ادعا نقش مهمی ایفا می‌کند، لازمه ادعای صوفیه در بحث معرفت و شناخت نیز تسری وادی مکاشفه اولیا به حیطة وحی انبیای عظام بود، چه از نظر آنان اینکه هردو طرف، یک نگرش مشروع باطنی و غیر محسوس، مخصوص کملین و ریاضت شناخته می‌شد که پرده از حقایق مخفی برمی داشت.

این چنین بود که از حوالی سده چهارم، بخشی از صوفیان در یک ادعای گزاف و پرچالش، به طور صریح کشف و شهود اولیا را از همان جنس وحی مُنزل بر انبیا خوانده و اصل این دو را در یک رتبه و ارزش نشانند که البته به تناسب ظرفیت اشخاص محتوای متفاوتی هم پیدا می‌کند. مشایخ متصوفه مدعی شدند که قلب تمام انسان‌ها می‌تواند محل نزول وحی قرار بگیرد و چنانچه خدا با انبیا سخن می‌گفت، با اولیای صوفی نیز سخن می‌گوید؛ لذا ندای «حدّثنی قلبی عن ربّی» را جایگزین نقل حدیث از معصومین کردند.<sup>۱</sup>

عبارات فراوانی از صوفیان در این رابطه وجود دارد، طبق نقل مشهوری حسین بن منصور حلاج با شنیدن آیات قرآن می‌گفت:

«من هم می‌توانم سخنانی مانند قرآن بیاورم»

و کمی بعد مشغول نگارش کتابی برای معارضه با قرآن شد<sup>۲</sup> و یا شمس تبریزی می‌گفت:

«قرآن کریم برای من سودی ندارد و من قرآن خود را نیاز دارم و اگر قرآن پیامبر

را بخوانم تاریک می‌شوم»<sup>۳</sup>

۱. ابوطالب مکی، علم القلوب، ص ۴۵.

۲. احمد فرید المزیّدی، الإمام الجنید سید الطائفتین، ص: ۷۹. عطار نیشابوری، تذکره الأولیاء، القسم الثانی، ص: ۱۳۹؛ «عمرو بن عثمان المکی، حسین منصور را دید چیزی می‌نوشت، گفت این چیست؟ گفت قرآن را معارضه می‌کنم، دعاء بد کرد بروی و مهجورش کرد، پیران گفتند هرچه به حسین (بن حلاج) رسید از بلاها، [همه] بدعاه آن پیر بود».

۳. مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمد علی موحد، ص ۲۷۰.

یا مرید شمس تبریزی، جلال الدین بلخی (مولوی) مدعی بود که کتاب مثنوی او، در حکم قرآن کریم است و همان جایگاه قرآن را باید برای مسلمین داشته باشد<sup>۱</sup> و یا ابو مدین مغربی (استاد محی الدین ابن عربی) به مریدانش می گفت:

«احادیث (و قرآن) را رها کنید که اینها گوشت خشکیده و کهنه است و خودتان مستقیم از خدا حدیث نقل کنید.»<sup>۲</sup>

وقتی کشف و شهود تبدیل به یک مبنای معرفتی و روش متفاوت در کسب علم شد، لاجرم دیگر روش‌ها باید منزوی و یا حتی ممنوع اعلام می شد. چنین بود که بسیاری از اصحاب تصوف به تقابل با موضوع علم آموزی مرسوم برخاسته و با فقها و علمای دین سر ستیز برداشته ند و روش کسب معرفت و به تبع آن، دین داری فقها و عامه مسلمین را بی ارزش و حتی مردود اعلام کردند. بایزید بسطامی از رهبران تصوف خراسان، علوم حدیثی و غیر حدیثی فقها و علما را علم مردگان نامیده:

«أخذتم علمکم میتا عن میت، و أخذنا علمنا عن الحی الذی لایموت، یقول أمثالنا حدیثی قلبی عن ربی و أنتم تقولون حدیثی فلان، و این هو قالوا مات عن فلان و این هو قالوا مات.»<sup>۳</sup>

نقل است از ابوبکر شبلی پرسیدند:

«چگونه است شیرینی و حلاوتی که در حکمت (های صوفیه) است را در علم و احادیث نمی یابیم؟ پاسخ داد: «زیرا احادیث، نقل از اموات است و فلانی برای ما حدیث نقل می کند، درحالی که مرده است اما حکمت، نقل زندگان از زندگان است و قلوب ما (مستقیم) از خدا سخنی را نقل می کند.»<sup>۴</sup>

این سوال را از ذوالنون مصری هم پرسیدند و او نیز با کمی احتیاط، پاسخ مشابهی داد و گفت:

«ذاک لقرب عهدھا بالملک الأعلى جل و علا.»<sup>۵</sup>

۱. عبد الباقی گولپینارلی، نثر و شرح مثنوی ج ۳، ص ۷۱۵.

۲. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱ ص ۲۸۰.

۳. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص: ۳۱.

۴. ابوطالب مکی، علم القلوب، ص: ۴۵.

۵. ابوطالب مکی، علم القلوب، ص: ۴۵.

لذا اگر سلسله سند حدیثی هم ذکر می‌شد، (به تعبیر خودشان) نه از مردگان و زمینیان بلکه از کروبیان و آسمانیان نقل می‌گردید. حلاج هنگام نقل کلامی از خداوند، سند اختراعی آن را چنین بیان می‌کرد:

«از رجب، از عزّت، از صاحب حجاب، از خادم بیت المعمور، از صاحب ستر اقصی، از سفیر اعلی، که خداوند - سبحانه و تعالی - ارواح مقدّسه را جمع کرد، برای نزول عیسی - علیه السّلام.»<sup>۱</sup>

مشایخ برجسته و مهم تر صوفیه البته جانب احتیاط را بیشتر مراعات می‌کردند و از تصریح به این مسائل حساسیت برانگیز ابا داشتند، چنانکه مولوی می‌گوید:

«از بی روپوش عامه در بیان وحی دل گویند آن را صوفیان»<sup>۲</sup>

### شهود در حکمت اشراق

شیخ شهاب الدین سهروردی (م ۵۷۸ق) بر خلاف سنت عقل گرای فلسفی رایج در اسلام و تحت تأثیر عمیق جریان‌های عرفانی صوفیانه، شهود و مکاشفه را در عرصه فلسفه وارد کرد و نظامی تحت عنوان حکمت اشراق را تاسیس نمود؛ مشهور است که او را مبتکر فلسفه‌ای شهودی می‌نامند. او البته تلاش داشت حیطه‌ها و کارکرد هر کدام از ابزار عقل و شهود را از همدیگر تفکیک کند و مدعی شد که می‌توان از ابزار اشراق و شهود باطنی، برای یافتن و درک کردن مسائل و حقائق بهره جست. اما برای سنجش، تبیین، تعلیم و اثبات آن یافته‌ها، باید از ابزار عقل مدد جست.<sup>۳</sup>

اگرچه نظریات شیخ اشراق بیشتر در وادی فلسفه و نزد فلاسفه مطرح بود و صوفیان آن دوره توجه چندانی به افکار و گفته‌های او نشان نمی‌دادند، اما تلاش‌های او فتح بابی جهت پیوند بیشتر مسائل فلسفی و عرفانی در سده‌های آینده بود.

### پیوند معرفت شناسی با وجودشناسی

تصوف با ظهور محیی الدین ابن عربی (۶۳۸ ق) و شارحین مکتب او از قرن هفتم به بعد، دچار تحول فکری عمیقی شد. این اشخاص به تئوریزه و نظام مند کردن باورهای شهودی صوفیان اقدام ورزیده و با ابداعات خود، انسجامی به مبانی مختلف صوفیه دادند.

۱. روزبهان بقلی، شرح شطحیات، ص: ۳۶۰.

۲. مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، بخش ۶۹۱.

۳. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۵. ج ۳، ص ۱۴۹ و ۲۶۹.

آنها هرم هستی مدّونی مبتنی بر نظریه وحدت شخصی وجود تنظیم کردند که اجزای مختلف آن چونان قطعات یک جورچین، با یکدیگر مرتبط است. در این چینش، معرفت شناسی پیوند عمیقی با نظام ظهورات وجود حق دارد. انسان که خود کون جامع و برترین ظهور بالقوه حق است، با گسترش سعه وجودی خود و نقب زدن به عمق خیالات و مکاشفات شخصی اش، در عوالم خیال منفصل تکوینی غوطه ور شده و مراتب تکامل نفس و هستی را توأمان، پشت سر می گذارد تا اینکه با رسیدن به بالاترین مقامات سلوکی در عوالم حقی و تعین اول، بالاترین رتبه «فناء فی الله» را چشیده و آگاه به تمام علوم و معارف می شود، به همان وزان و کیفیتی که خداوند آگاه است.<sup>۱</sup>

### اعتبار و حجیت شهود

مباحث علمی و تخصصی پیرامون اعتبار، حجیت و دلالت کشف و شهود بیشتر در متون تصوف نظری و شارحین اندیشه و کتب ابن عربی قابل ردیابی است. اما این افراد درباره اعتبار و حجیت کشف و شهود پریشان و بعضاً متعارض سخن گفتند به طوری که جمع بندی نظرات آنها برای عرفان پژوهان به کابوسی بدل شده است.

آنها گاهی از حجیت مطلق کشف و شهود سخن رانده<sup>۲</sup> و مدعی شدند اگر خطا و اشتباهی هم در آن رخ می دهد، مربوط به مقام تعبیر و تفسیر است و نه خود مکاشفه!<sup>۳</sup> و گاهی حجیت را مقید به مراتب نفسانی و مقامات روحانی یا عوالم خاصی مثل عالم مثال منفصل نموده اند چنانچه قیصری می نویسد:

«السالك إذا اتصل فی سیره إلى المثال المطلق بعبوره عن خیاله المقید یصیب فی جمیع ما یشاهده.»<sup>۴</sup>

امروزه با جمع بندی آراء صوفیه می توان گفت دیدگاه مشهور اهل سلوک، عدم حجیت مطلق مکاشفه است و نمی توان تمام شهودها را مصاب و درست دانست از همین رو آنها ملاکها و میزانهای «نظری و علمی» و «شفاهی و عملی» متعددی را برای سنجش صحت و سقم مکاشفات ارائه دادند. اما معیارهای نظری نه در عمل قابلیت و کارایی تمیز

۱. رک: ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳۷۱.

۲. فناری، مصباح الانس، ص ۶۶۶.

۳. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم (القیصری)، شرح قیصری، ص ۵۳۷.

۴. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، فصل ششم و هفتم، ص ۹۹ الی ۱۱۰.

شهود صحیح از سقیم را داشت و نه مشایخ صوفیه به این سنجش تن می دادند، به همین جهت صوفیه بر نقش پیر و اهمیت مرشد به عنوان مهم ترین ملاک «شفاهی و عملی» جهت سنجش مکاشفه صحیح از سقیم تأکید داشته و مرید را به تبعیت محض و بی چون و چرا از او دعوت می کنند و او را از ابراز و اظهار نظر در برابر آراء مرشد بر حذر می دارند.<sup>۱</sup> قیصری در همین رابطه می نویسد:

«لذلك یحتاج السالك إلى مرشد یرشده و ینجیه من المهالك»<sup>۲</sup>

ناگفته پیداست که نظر و قول شیوخ دراویش و صوفیه که از قاعده و نظمی پیروی نمی کند، فی نفسه اعتباری ندارد و قول آنها بدون استناد به دلیل و عقل و شرع نمی تواند ملاک مناسبی برای ارزش گذاری یا سنجش شهود باشد.

### معرفت شناسی عرفانی و فلسفی

همانطور که حاصل آراء شیخ اشراق به ابداع «فلسفه ای عرفانی» انجامید، افکار و نظرات ابن عربی و شارحین مکتب او نیز به ارائه یک «عرفان فلسفی» منجر شد. در اینجا موضوعات و مبانی حوزه دانشی عرفان با اصطلاحات و مسائل حوزه دانشی فلسفه پیوند برقرار کرد درحالیکه ادبیات و زبان متفاوت و اصول و مبانی نامتناسخ این دو طرف، ترکیبی نامتوازن و نامتقارن از آنها ساخته بود و نه تنها ابهامات و چالش های موجود علمی شان را برطرف نکرد، بلکه آسیب و ابهاماتی را بر آنها افزود، تا جایی که همچنان تبیین دقیق و واضحی از نوع ارتباط و تعامل عقل و شهود ارائه نشده است و نظرات موجود در این رابطه در سطح فرضیه هایی غیر قابل اثبات باقی مانده است.

ظهور ملاصدرا (۱۰۴۵م) و پایه ریزی مکتب فلسفی موسوم به حکمت متعالیه، تلاش مجدد دیگری برای پیوند مسائل و موضوعات فلسفی با عرفانی به شمار آمد. بسیاری از فلاسفه و محققان این مکتب در حوزه های معرفت شناسی، علم شهودی و معرفت شناسی عرفانی را همان علم حضوری فلسفی معرفی کردند که سابقه ای دیرینه در نظام های فلسفی داشته و دارد و از طریق این همانند سازی، کمک شایانی به پذیرش معرفت شناسی صوفیه در محافل علمی و حوزوی و نخبگانی نمودند.<sup>۳</sup>

۱. ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۲۷۳؛ قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۱؛ جوادی آملی، عین نضاح، ج ۳، ص ۲۷۹.

۲. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۰.

۳. طباطبایی، نهایه الحکمه، ج ۱، ص ۱۱؛ مصباح یزدی، تعلیقه بر نهایه، ج ۱، ص ۱۱.



علم حضوری فلسفی، اساسا در یک زمینه و بافت معنایی متفاوتی نسبت به شهود عرفانی مطرح می‌شود و هرکدام مبانی و مقدمات و مبادی کاملا متفاوتی دارند. این دو هم در تعریف و ماهیت و هم ویژگی‌هایی که فلاسفه و عرفا برای آن ذکر کرده‌اند، قابل تطبیق بر یکدیگر نیستند.

### شهود و تجربه عرفانی

با شروع قرن هجدهم میلادی مطالعات آکادمیک در حوزه عرفان (Mysticism) و مکاشفات عرفانی در غرب، به ویژه در حوزه الهیات مسیحیت فزونی گرفت و اندیشمندان صاحب نامی با پژوهش و تجمیع داده‌ها و اطلاعات مرتبط در مکاتب عرفانی و شبه معنوی دنیا نظریات و آراء مختلفی ارائه دادند که به فهم، نظم و نسق مباحث این وادی کمک بسیاری کرد.

از نخستین و برجسته ترین این الهیدانان، فردریک شلایر ماخر (م ۱۸۳۴م) بود. او زمینه بحث را به کلی از فضای «معرفت شناسانه» و «هستی شناسانه» تغییر داد و مدعی شد مکاشفه و تجارب عرفانی در وادی «روان شناسانه» تبیین بهتر و معقول تری پیدا می‌کند. شلایر ماخر تجربه عرفانی را نوعی احساس باطنی و درونی دانست و گفت:

«این تجربه، یک احساس اتکا و وابستگی مطلق به منبع یا قدرت متمایز از جهان هستی است و هرکس در دنیا می‌تواند این تجربه را از سر بگذراند.»<sup>۱</sup>

در تمام ادیان و مکاتب جهان، جریان‌های عرفانی با ساختار، روش‌ها و رویکرد مشابهی مدعی رؤیت ملکوت و باطن جهان بر اساس همان معتقدات ذهنی و قلبی خود می‌باشند. به عبارتی، متعلق مکاشفه یک مسیحی، حضرت مسیح و برای یک مسلمان، حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و برای یک بودایی، سیدارتا گوتاما یا همان بوداست؛ این تجارب نه تنها وابسته به عقیده فرد است، بلکه در ساختار و قالب ذهنی و عقیدتی فرد نیز فهم و معنا پیدا می‌کند.

این تحقیقات به پایه‌گذاری دو مکتب تفسیری مهم به نام «ذات‌گرایی» و «ساخت‌گرایی» منجر شد؛ ذات‌گرایان بر وجود یک یا چند هسته مشترک در همه تجربه‌های دینی بشر تأکید دارند. در مقابل، ساخت‌گرایان معتقدند هیچ

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, The Christian Faith (Edinburgh: T & t. Clark. 1928), p. 17.

گونه تجربه خالصی وجود ندارد و همه انواع تجربه‌های دینی، از طریق فرایند پیچیده نظام باورها یا ساختار مفهومی شکل می‌گیرند.

گسترش و تعمیق دامنه این مطالعات، بر نخبگان و محققان رشته عرفان و تصوف در ایران نیز تأثیر گذاشت تا جایی که آراء فلاسفه و مشایخ صوفیه که پیش از این در جایگاهی فراتر از نقد و نظر قرار داشت، مورد بازنگری و نقد جدی قرار گرفت و آثار ارزشمندی در این رابطه نگاشته شد.

بسیاری از این صاحب نظران، از قول به انحصار مکاشفه و تجارب عرفانی در صوفیان مسلمان دست شسته و آن را امری همگانی و شایع در تمام جریان‌های باطنی دنیا دانستند. بالطبع چنین دیدگاهی، نوع نگاه آنها به اعتبار، حجیت و معرفت بخش بودن مکاشفات را نیز با ابهامات و چالش‌های بیشتری مواجه کرد.

آنچه در این نوشتار بیان شد، گزارشی اجمالی از پیدایش و سیر تطور موضوع و جایگاه کشف و شهود در عرفان و تصوف می‌باشد و به منظور آشنایی و آماده سازی برای ورود به مباحث مشروح در مجموعه مقالات کشف و شهود، تدوین شده است. این مجموعه با هدف گردآوری اصلی ترین مسائل کشف و شهود، در قالب آخرین تحقیقات انجام شده در حوزه مطالعات عرفانی/صوفیانه نگاشته شده و سعی آن بر این بود که تلاش‌های پراکنده محققان و اساتید، در مجلات و منابع گوناگون، را به صورت یکجا گردآورده، به گونه‌ای منسجم در اختیار علاقه مندان قرار دهد. پرواضح است، تدوین چنین مجموعه‌ای، به معنای تایید محتوای تمام مقالات و یا به معنای ادعای استقرای کامل آرای شهودشناسی نیست، بلکه صرفاً برای در دسترس قرار گرفتن نگاشته‌ها و ارائه رویکردهای عمده در این باب می‌باشد، تا ضمن جلوگیری از اتلاف وقت برای جستجو در تولیدات علمی، زمینه‌ای برای بازیابی خلأهای موجود در تکمیل مباحث «شهودشناسی» باشد.

امید آنکه به زودی این دوران ظلمانی، پر از ظلم و فساد و انحراف به سرآید و خداوند متعال به کرم و لطف خویش هر چه زودتر در فرج صاحبمان تعجیل فرماید و موانع ظهور حضرتش را هر چه هست از میان بردارد و سایه هدایت عدالت گستر مولای ما صاحب العصر و الزمان عجل فرجه را بر سرمان بگستراند.

- ۱) ابن عربی، محیی الدین. فصوص الحکم، ۱ جلد، دار احیاء الکتب العربیة قاهره، چاپ اول، ۱۹۴۶م.
- ۲) ابن عربی، محیی الدین. الفتوحات المکیة، تصحیح عثمان یحیی، ۱۴ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۹۴م.
- ۳) ابن عربی، محیی الدین. الفتوحات المکیه، اربع مجلدات، دار الصادق، چاپ اول، بیروت.
- ۴) ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد. تمهید القواعد، همراه با حواشی آقا محمد رضا قمشه‌ای و آقا میرزا محمود قمی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران. ۱۳۵۵ش.
- ۵) ابو طالب مکی. قوت القلوب فی معامله المحبوب. تصحیح باسل عیون السود، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- ۶) ابو طالب مکی. علم القلوب. عبد القادر احمد عطا. دار الکتب العلمیة. بیروت. ۱۴۲۴ق.
- ۷) انصاری، خواجه عبد الله. طبقات الصوفیة. بی نا، چاپ اول. بی تا.
- ۸) قیصری، داود. شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵ش.
- ۹) خدایاری، علینقی، ماخذ یابی احادیث جامع الاسرار، دلیل ما، ۱۳۸۵ش.
- ۱۰) سهل بن عبد الله التستری. تفسیر التستری. محمد باسل عیون السود. دار الکتب العلمیة. بیروت. ۱۴۲۳ق.
- ۱۱) شبستری، شیخ محمود. گلشن راز، محمد حماصیان. انتشارات خدمات فرهنگی کرمان/کرمان ۱۳۸۲ش.
- ۱۲) فروزانفر، بدیع الزمان. شرح مثنوی شریف، نشر زوار، چاپ اول، ۱۳۶۷ش.
- ۱۳) کلاباذی، ابو بکر محمد بن ابراهیم. التعرف لمذهب التصوف. مطبعة السعادة. مصر. ۱۹۳۳م.
- ۱۴) گولینارلی، عبدالباقی. نثر و شرح مثنوی. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران. ۱۳۷۴ش.
- ۱۵) سراج طوسی، ابونصر. اللمع فی التصوف. مصحح: رینولد آین نیکلسون. مطبعة بریل. لیدن. ۱۹۱۴م.
- ۱۶) سلمی، ابو عبد الرحمن. مجموعة آثار السلمی. مرکز نشر دانشگاهی. تهران. ۱۳۶۹ش.
- ۱۷) سلمی، ابو عبد الرحمن. حقائق التفسیر، تحقیق سید عمران. بیروت. دارالکتب العلمیة. ۱۴۲۱ق.
- ۱۸) سهروردی، شهاب الدین یحیی. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ۴ جلد. تهران. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم. ۱۳۷۵ش.
- ۱۹) حلاج، حسین بن منصور. اخبار الحلاج (دیوان الحلاج). مصحح: محمد باسل عیون السود. دار الکتب العلمیة. ۲۰۰۲م.
- ۲۰) فروزانفر، بدیع الزمان. شرح مثنوی شریف. نشر زوار، چاپ اول، ۱۳۶۷ش.
- ۲۱) فرید المزیدی، احمد، الإمام الجنید سید الطائفتین، دار الکتب العلمیة، بیروت. ۱۴۲۷ق.
- ۲۲) فناری، محمد بن حمزه. مصباح الانس. تهران، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
- ۲۳) مقالات شمس، تصحیح محمد علی موحد، چاپ چهارم، تهران، خوارزمی، ۱۳۹۱ش.
- ۲۴) روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، تصحیح هانری کرین، ۱ جلد، طهوری، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۴ش.
- ۲۵) مولوی، جلال الدین محمد. مثنوی معنوی، به کوشش رینوالدین نیکلسون، تهران. ۱۳۷۵ش.

- ۲۶) نورعلی‌شاه اصفهانی، جنات الوصال. به کوشش جواد نوربخش. انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی. تهران. ۱۳۴۸ ش.
- ۲۷) هجویری، ابوالحسن علی. کشف‌المحجوب. تصحیح ژوکوفسکی، والتین آلکسی یریچ، نشر طهوری، چاپ چهارم تهران، ۱۳۷۵ ش.
- ۲۸) مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۴۰۵ ق، تعلیقه علی‌نهایه‌الحکمه، تهران، الزهرا.
- ۲۹) مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. قم. ۱۳۹۱ ش.
- ۳۰) مدرس طهرانی، آقا علی، ۱۳۷۸ ق، مجموعه مصنفات حکیم موسس آقا علی مدرس طهرانی. تصحیح محسن کدیور. اطلاعات. تهران.
- ۳۱) طباطبایی، محمدحسین. نهایه‌الحکمه. مؤسسه‌النشر الإسلامی. بی‌جا. بی‌تا.
- ۳۲) آقابزرگ طهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، نشر اسماعیلیان قم و کتابخانه اسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
- ۳۳) انصاری، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به اهتمام دکتر محمد سرور مولایی
- ۳۴) حلاج، حسین بن منصور، دیوان الحلاج، محمد باسل عیون السود، دار الکتب العلمیه، بیروت ۲۰۰۲ م.
- ۳۵) روزبهان بقلی، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه هانری کرین. بی‌تا.
- ۳۶) زرین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
- ۳۷) زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش.
- 38) Friedrick Schleiermacher. The Christian Faith (Edinburgh: T & t. Clark. 1928). p. 17.