

چیستی و انواع تجربه عرفانی از نگاه ابن عربی

دکتر علی شیروانی*

چکیده

تجربه دینی، عنوان عام و فراگیری است که در غرب، در دوران جدید در حوزه مباحث فلسفه دین و عرفان مطرح شده و انبوهی از مباحث و مسائل را همراه خود آورده و آن را محور مباحث کلام جدید ساخته است. این بحث نو، ریشه‌هایی کهن در عرفان اسلامی دارد؛ چراکه یکی از مهم‌ترین مصادیق تجربه دینی همان کشف و شهود است که از آن به تجربه عرفانی یاد می‌شود. این نوشتار می‌کوشد گزارشی روشن از چیستی و انواع تجربه عرفانی (کشف و شهود) از نگاه ابن عربی ارائه دهد. سخن را با اشاره‌ای گذرا به نقش آیات قرآن در توجه به اهمیت کشف و شهود در سنت عرفان اسلامی آغاز می‌کنیم و با بیان چیستی و اقسام کشف و شهود بی‌می‌گیریم و در پایان، حقیقت وحی و الهام را که از مصادیق کشف و شهود به شمار می‌روند، بررسی می‌کنیم.

درآمد

در اندیشه ابن عربی، آنچه با عنوان کشف یا مکاشفه و شهود یا مشاهده مطرح است، مهم‌ترین مصداق تجربه دینی به شمار می‌آید که از آن در فرهنگ کنونی مغرب زمین با عنوان تجربه عرفانی یاد می‌شود. اگر بخواهیم همه نظام هستی شناختی عرفانی ابن عربی (عرفان نظری) را در یک جمله خلاصه کنیم می‌توانیم چنین بگوییم:

او در صدد است هستی را آن‌گونه که انسان کامل شهود می‌کند (با در تجربه عرفانی خویش می‌یابد)، توصیف کند.^۱

مباحث مربوط به تجربه عرفانی، اعم از مبادی، ملازمات و لوازم آن، پیکره مکتب عرفانی ابن عربی را تشکیل می‌دهد.

مکتب عرفانی ابن عربی پدیده‌ای است که در بستر فرهنگ اسلامی پدید آمد و از این فرهنگ در ابعاد گوناگون آن تأثیر پذیرفته است؛ اما در این میان، نقش عمده، از آن بُعد عرفانی فرهنگ اسلامی است که از پیامبر ﷺ و

امامان علیهم‌السلام سپس مشایخ بزرگ صوفیه همچون حسن بصری، ابراهیم ادهم و رابعه عدویه آغاز می‌شود و به وسیله کسانی چون بایزید بسطامی، حارث محاسبی و جنید بغدادی ادامه می‌یابد و با عبور از کسانی مانند ذوالنون مصری، خلّاج، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر و ابوحامد غزالی به ابن عربی می‌رسد.

امور گوناگونی (از فلسفه افلاطون و فلوطین گرفته تا مکاتب عرفانی هندوان) در پیدایش و شکل‌گیری مفاهیم و اصطلاحات عرفان اسلامی مؤثر بوده است؛ اما اصلی‌ترین مایه‌ها و ریشه‌های این سنت، همان‌گونه که خود عارفان مسلمان بر آن تأکید دارند، الهام گرفته از قرآن، سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام (متون مقدّس اسلامی) است.

مهم‌ترین عامل در پیدایش عرفان میان مسلمانان و توجه ایشان به مسأله کشف و شهود و این‌که افزون بر فکر و اندیشه و استدلال، راهی دیگر (تجربه عرفانی یا طریق قلبی) که بسی ارجمندتر و برتر از طریق اندیشه است، فرا روی آدمی گشوده است که با آن می‌تواند به کنه هستی برسد و حقیقت را آن‌گونه که هست دریابد، بی‌شک آیات کریمه قرآن مجید است که نمونه‌ای از آن‌ها را مرور می‌کنیم:

۱. «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ؛ منزّه است خداوند از آنچه وصف می‌کنند، مگر بندگان مخلص خدا.»^۲

از این آیه شریفه برداشت می‌شود - یا دست کم می‌تواند الهام‌بخش این معنا باشد - که خداوند از وصف‌های مردم عادی برای او منزّه است. به دیگر سخن،

* عضو هیأت علمی پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

درآید. یقینی که در این آیه مطرح می‌شود، همان است که در آیه «واعبد ربک حتی یأتیک الیقین؛ پروردگارت را عبادت کن تا یقین یابی»^{۱۱}، عبادت و بندگی خداوند، راه دستیابی به آن معرفتی شده است. از آن‌جا که رسیدن به مرحله یقین در انحصار گروه یا اشخاص خاصی نیست و همگان به سوی آن خوانده شده‌اند، دانسته می‌شود که باب دیدن ملکوت آسمان‌ها و زمین که بی‌شک، نوعی ادراک مغایر با ادراک‌های متعارف است، به روی همگان گشوده است.

آیاتی که درباره معراج پیامبر سخن می‌گوید،^{۱۲} مشاهده مقربان و اشراف علمی آنان بر کتاب ابرار را یاد می‌کند؛^{۱۳} از دیدن دوزخ به وسیله اهل یقین در دنیا سخن می‌گوید؛^{۱۴} ایمان و تقوا را زمینه برخوردارگی از فرقان می‌شمارد؛^{۱۵} وعده هدایت قلب به مؤمنان می‌دهد؛^{۱۶} مجاهدت در راه خدا را سبب راهیابی و هدایت به سبیل خداوند می‌شمارد^{۱۷} و سرانجام از مواجهه شهودی خداوند با یکایک آدمیان سخن می‌گوید^{۱۸} و... دست‌مایه کافی برای پدید آمدن سنتی را فراهم می‌آورد که در اوج شکوه خود در اندیشه ابن عربی شرح و بیان یافته است.

از همین جا می‌توان دانست که چرا در عرفان اسلامی بر بُعد معرفتی تجربه عرفانی تأکید شده است تا آن‌جا که باطن شریعت، راهی به شمار آمده (طریقت) که پایان آن معرفت شهودی به هستی یگانه حق تعالی (حقیقت) است؛ همان‌گونه که سر تأکید اندیشه‌وران غربی بر احوال و کم توجهی ایشان به بُعد معرفتی تجربه دینی را باید بیش از هر جا در مضامین عهد عتیق و عهد جدید جست کرد.

مشاهده

چنان که اشاره شد، آن‌چه با عنوان کشف و شهود در عرفان اسلامی و مکتب ابن عربی مطرح است، مهم‌ترین مصداق تجربه دینی به شمار می‌رود. این دو واژه که دارای معنای اصطلاحی نزدیک به هم هستند، از سوی بزرگان عرفان تحلیل شده و درباره آن فراوان سخن گفته‌اند. ابن عربی افزون بر موارد پراکنده‌ای که در فتوحات مکیه درباره مکاشفه و مشاهده بحث می‌کند، دو باب از ابواب این کتاب را به ایضاح مفهومی و بیان اقسام آن اختصاص داده است.^{۱۹}

آن‌چه ابن عربی در این دو باب آورده، بیش‌تر جنبه اصطلاح‌شناسی دارد. در تعریف مشاهده می‌نویسد:

المشاهدة عند الطائفة رؤیة الاشياء بدلائل التوحید و رؤیة فی الاشياء و حقیقتها الیقین من غیر شک؛ مشاهده

مردم عادی خداوند را آن‌گونه که شایسته مقام الوهیت او است، نمی‌شناسند؛ او را فقط بندگان مخلص، یعنی کسانی که همه وجودشان برای حق تعالی خالص شده و جز او در نهاد و نهانشان نیست، می‌شناسند، چرا که او خود را به ایشان شناسانده و غیر خود را از یاد ایشان برده است.

بی‌شک این آیه، مبدأ تأمل در حقیقت اخلاص و مراتب آن است و این‌که چگونه اخلاص، معرفتی را برای انسان به ارمغان می‌آورد که از هیچ راه دیگری نمی‌توان بدان دست یافت. آن معرفت چیست؟ چه ویژگی‌هایی دارد و اهمیت آن تا چه حد است؟ پرسش‌هایی از این قبیل با تأمل در این آیه، ذهن را به تکاپو وامی‌دارد.

۲. «قل انما انا بشر مثلکم یوحی الیّ انما الهمک اله واحد فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً ولا یشکر بعبادة ربه احداً؛ بگو من فقط بشری هستم مثل شما. [امتیاز این است که] به من وحی می‌شود که یگانه معبودان معبود یگانه است؛ پس هر که به لقاء پروردگارش امید دزد، باید کاری شایسته انجام دهد و هیچ کس را در عبادت پروردگارش شریک نسازد.»^{۲۰}

لقا به معنای دیدار است. آیات فراوانی از «دیدار پروردگار» سخن گفته و به صورت‌های گوناگونی به آن اشاره کرده است؛ مانند «لقاء الله»،^{۲۱} «لقاء ربهم»،^{۲۲} «لقاء ربکم»،^{۲۳} «لقاء ربه»،^{۲۴} «لقاءنا»،^{۲۵} و «لقاءنا».^{۲۶}

آیه یاد شده، دیدار پروردگار را مقامی بلند می‌شمارد که شایسته است انسان به امید دستیابی به آن، کوششی مستمر را آغاز کند که هدف از آن راهی از دوزخ یا دست یافتن به بهشت و نعمت‌های آن نیست؛ بلکه دیدار پروردگار است. راه رسیدن به این مقصد ارجمند نیز انجام کار نیک و اخلاص در پرستش خداوند است.

روشن است که این قبیل آیات، مسلمانان را به تأمل درباره حقیقت دیدار پروردگار و سر مطلوب بودن، بلکه مطلوب نهایی بودن آن وامی‌دارد و پرسش‌هایی را پیش روی اندیشه‌وران می‌نهد؛ مانند: آیا دیدار پروردگار، افزون بر آخرت، در دنیا نیز ممکن است؟ حقیقت این دیدار چگونه است؟ دیدن خداوند چه تفاوت‌هایی با رؤیت اجسام دارد؟ دیدار پروردگار چه احوالی را در انسان پدید می‌آورد؟

۳. «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین؛ و این چنین ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم تا اهل یقین شود.»^{۲۷}

این آیه بیانگر آن است که ابراهیم علیه السلام ملکوت آسمان‌ها و زمین را دید و این دیدن، سبب شد تا در زمره اهل یقین

نزد جماعت صوفیان عبارت است از دیدن اشیا با دلایل توحید و دیدن حق در اشیا. حقیقت مشاهده، همان یقین عاری از هر گونه شک است.^{۲۰}

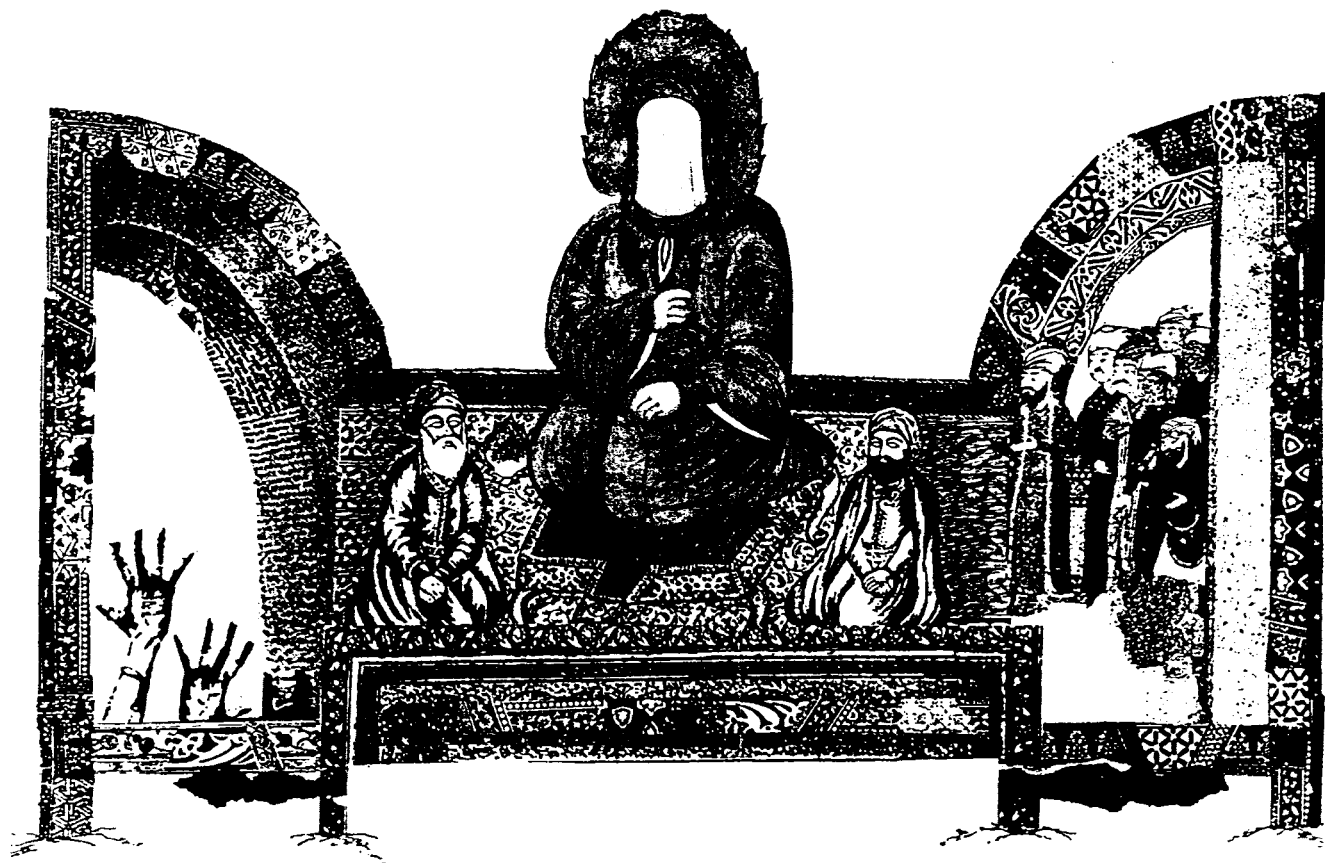
ابن عربی در این عبارت به سخن غزالی نظر دارد که درباره مشاهده می نویسد:

المشاهدة ثلاثة: مشاهدة بالحق وهي رؤية الاشياء بدلائل التوحيد، ومشاهدة للحق وهي رؤية الحق في الاشياء، ومشاهدة الحق وهي حقيقة اليقين بلا ارتياب؛ مشاهده بر سه قسم است: مشاهده به حق که عبارت است از دیدن اشیا با دلایل توحید، و مشاهده برای حق که همان دیدن حق در اشیا است، و مشاهده حق که همان حقیقت یقین عاری از شک است.^{۲۱}

از مقایسه این دو کلام دانسته می شود که سخن ابن عربی در تعریف مشاهده، به گونه ای مجمل، اقسام سه گانه مشاهده را بیان می کند. ابن عربی خود در ادامه سخن، ابهام را برطرف و تصریح می کند که مشاهده نزد جماعت صوفیان بر سه معنا اطلاق می شود:

۱. مشاهده خلق در حق و این همان دیدن اشیا با دلایل توحید است؛
۲. مشاهده حق در خلق و این همان دیدن حق در اشیا است؛
۳. مشاهده حق بدون خلق و این همان حقیقت یقین خالی از هر شکی است.^{۲۲}

مقصود از دیدن اشیا با دلایل توحید (قسم نخست) آن است که احدیت هر موجودی عین دلیل بر احدیت حق است و این امر دلیل بر احدیت (توحید و یگانگی) حق است، نه دلیل بر عین آن.



مقصود از دیدن حق در اشیا (قسم دوم) مشاهده همان وجهی است که خدای سبحان در هر یک از اشیا دارد و در آیه «اذا اردناه...» به آن اشاره کرده است. این توجه، همان وجهی است که خداوند در اشیا دارد؛ اما قسم سوم هنگامی است که مشاهده در حضرت مثال نباشد؛ مانند تجلی خداوند در آخرت که مورد انکار کسانی واقع می‌شود که خداوند را همواره در صورتی خاص شناخته‌اند.^{۲۳}

این قسم سوم همان است که رؤیت بر آن اطلاق می‌شود و هرگاه مشاهده در برابر رؤیت قرار گیرد، فقط دو قسم نخست را در بر می‌گیرد که جایگاه آن فروتر از رؤیت است. در آیه «رب ارنی انظر الیک، پروردگارا خود را به من بنمایان تا تو را ببینم»،^{۲۴} همان قسم سوم مشاهده، یعنی رؤیت ذات حق به صورت مطلق و عاری از هر صورت و علامت خاص مقصود بوده است. حضرت موسی، رؤیت را درخواست کرد، نه مشاهده را؛ زیرا مشاهده معنایی عام دارد و چون بعضی از مراتب آن (قسم اول و دوم) برای پیامبران حاصل است، مطلق مشاهده نیز برای ایشان تحقق دارد و درخواست کردن خصوص مشاهده ذات، نیازمند لفظی است که با صراحت، همین مقام را بیان کند و این لفظ، همان واژه رؤیت است.^{۲۵}

ناگفته نماند که گفته‌های بزرگان عرفان در بیان اصطلاحات عرفانی، یک‌سان نبوده، گاه اختلافاتی میان آن‌ها وجود دارد؛ به‌طور مثال، خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین می‌نویسد:

المشاهدة سقوط الحجاب بتأ؛ مشاهده آن است که هر گونه حجابی [میان بنده و حق] کنار رود.^{۲۶}

در این بیان، خواجه انصاری، مشاهده را همان رؤیت ذات حق می‌داند که هنگام فناى ذات و سقوط همه حجاب‌ها تحقق می‌یابد و این، همان قسم سوم از اقسام مشاهده در کلام ابن عربی است که نام رؤیت را به آن اختصاص داده است. مشاهده، همان زوال حجاب نیست؛ بلکه امری ملازم با زوال حجاب است. این تعریف، در واقع تعریف شیء به لازم آن است.

مکاشفه

ابن عربی درباره مکاشفه می‌نویسد:

اعلم ان المكاشفة عند القوم تطلق بازاء [تحقیق] الامانة بالفهم وتطلق بازاء تحقیق زیادة الحال وتطلق بازاء تحقیق الاشارة؛ بدان که مکاشفه نزد جماعت صوفیان بر سه

معنا اطلاق می‌شود: تحقیق امانت به فهم، تحقیق زیادت حال، و تحقیق اشاره.^{۲۷}

این تعریف نیز به عبارت غزالی ناظر است که مکاشفه را سه قسم می‌داند: مکاشفه علمی که تحقیق اصابت به فهم است و مکاشفه حال که تحقیق دیدن زیادت حال است، و مکاشفه توحیدی که تحقیق صحت اشارت است:

وهی ثلاث: مکاشفة بالعلم وهی تحقیق الاصابة بالفهم، ومکاشفة بالحال وهی تحقیق رؤیة زیادة الحال، ومکاشفة بالتوحید وهی تحقیق صحة الاشارة.^{۲۸}

چنان که از هر دو عبارت به دست می‌آید، مکاشفه نزد صوفیان و نیز ابن عربی به یک اعتبار بر سه قسم است. این سه قسم را ابن عربی به ترتیب، مکاشفه علمی، مکاشفه حال و مکاشفه وجد^{۲۹} می‌نامد. اکنون می‌کشیم با توجه به سخنان ابن عربی، هر یک از این سه قسم را شرح دهیم. ا. مکاشفه علمی: مکاشفه علمی آن است که شخص هنگام تجلی مشهود، آنچه را مقصود از آن تجلی برای او است، بفهمد و بشناسد؛ زیرا تجلی جز برای آن نیست که شخص چیزی را بفهمد که پیش از آن نمی‌دانسته است.

از نظر ابن عربی، مشاهده، راهی به سوی علم و معرفت، و غایت آن راه، کشف، یعنی حصول معرفت در نفس است؛ به‌طور مثال، هرگاه خداوند شخصی را مخاطب قرار دهد و سخنی به او بگوید، کلام خود را به او شنونده و او این سخن را شنیده است. این مرحله، همان شهود سمعی است؛ اما هدف از این شنوندن و شنیدن آن است که مخاطب، چیزی را بفهمد که پیش از این نمی‌دانسته است. این فهم، غایت آن تجلی است. از سویی، این فهم امانتی است برای شخص که باید آن را فقط نزد اهلس به ودیعت سپارد و اگر جز این کند، خیانت ورزیده است.^{۳۰} ابن عربی در ادامه سخن خود به این نکته اشاره می‌کند که مشاهده، همواره به قوای حسی مربوط است و در قالب دیدن، شنیدن، چشیدن و مانند آن‌ها تحقق می‌یابد؛^{۳۱} بنابراین، محادثه که سخن گفتن حق تعالی با بندگان خود در عالم ملک است، مانند سخن گفتن خدا با موسی عليه السلام میان شعله‌های سوزان درخت، از شعبه‌ها و اقسام مشاهده است؛^{۳۲} اما کشف، پیام و معرفتی است که از آن مشاهده حسی دریافت می‌شود:

فحظ المشاهدة ما أبصرت وما سمعت وما طعمت وما شممت وما لمست وحظ الكشف ما فهمت من ذلك كله؛ بهره مشاهده، چیزی است که تو دیدی و شنیدی و چشیدی و

بوییدی و لمس کردی و بهره کشف چیزی است که از این محسوسات فهمیدی.^{۳۳}

ب. **مکاشفه حال:** مکاشفه حال همان تحقیق زیادت حال است. مقصود از حال در این عبارت، هر صفتی است که شخص در زمانی بدان متصف بوده. در واقع، حال در این جا همان صفت است. در ادبیات عرب «حال» نقشی را در کلام ایفا می‌کند که جنبه فرعی و ثانوی دارد و از این رو کلام بدون آن تام و کامل است و در عین حال، نکته‌ای افزون بر آن چه مخاطب در طلب فهم آن بوده، به او افاده می‌کند که برای او سودمند و کارآمد است؛ از این رو به آن «زیادة الحال» گفته می‌شود؛ اما نزد صوفیه، مکاشفه حال آن است که عارف با مشاهده حالی از احوال شخص، به تأویل آن پی برد؛ پس اگر سالک، شخصی را در حالتی خاص مشاهده کرد و از آن حال به حقیقتی که تأویل آن است منتقل شد، دارای مکاشفه حال خواهد بود. از طریق مکاشفه حال، سالک به مقام و منزلت شخص نزد خداوند پی می‌برد.^{۳۴}

ج. **مکاشفه وجد:** مکاشفه وجد، همان تحقیق اشاره است که از آن، اشاره مجلس قصد می‌شود. مجالس حق بر دو گونه است: یک نوع به گونه‌ای است که در آن، شخص فقط به صورت تنها و منفرد حضور می‌یابد و دیگران نمی‌توانند با او در آن شرکت جویند. در این مجلس که خلوت خاص بنده با خداوند است، اشاره وجود ندارد. نوع دوم آن است که دیگران نیز با شخص مشارکت می‌جویند و آن هنگامی است که خداوند به صورتی بر شخص، تجلی می‌کند که حضور دیگران را نیز ممکن می‌سازد. در چنین مجلسی اشاره تحقق می‌پذیرد؛ زیرا کسانی که در یک مجلس گرد آمده‌اند، هر کدام حالی خاص و ارتباطی ویژه با خداوند دارند که دیگران تاب تحمل آن را نداشته، چه بسا منکر آن شوند و صاحب آن حال را کافر شمارند؛ از این رو، در چنین مجلسی افهام الاهی به گونه اشاره صورت می‌گیرد، نه با صراحت، تا هر کس به میزان ظرفیت علمی خود از آن، نکته یا نکته‌هایی را دریابد. در این موارد، کلمه، نزد خداوند یکی است و با نظر به اهل مجلس متکثر و متعدّد می‌شود و هر کدام از آنان با رضایت و خشنودی مجلس را ترک می‌گویند و می‌پندارند که مشمول لطف خاص خداوند بوده، و حضرت حق به او توجّهی ویژه داشته است؛ البته در این میان، بندگان خاصی نیز هستند که دارای ظرفیت بالایی بوده، در چنین مجالسی همه اشارات

مربوط به همه افراد اهل مجلس را می‌فهمند. اینان همان کسانی که خداوند را در هر جلوه‌ای می‌شناسند و او را در هر اعتقادی مشاهده می‌کنند.^{۳۵}

از نظر ابن عربی، تفاوت عمده مکاشفه با مشاهده در آن است که مکاشفه به معانی و مشاهده به ذات تعلق می‌گیرد. مشاهده به مسمّا و مکاشفه به حکم اسما تعلق می‌گیرد. و از این رو مکاشفه، از مشاهده برتر است؛^{۳۶} البته سخنان متصوّفه در این باره گوناگون است. برخی، مکاشفه را برتر از مشاهده و برخی، مشاهده را برتر از مکاشفه دانسته‌اند، و این به سبب آن است که هر یک از آن دو مراتب و اقسامی دارد و برخی از اقسام یکی از برخی از اقسام دیگری برتر است و به عکس. شاهد این سخن، آن است که خود ابن عربی در عین حال که به برتری مکاشفه بر مشاهده حکم می‌کند، تصریح می‌کند که مشاهده اگر به ذات حق تعلق گیرد، از همه اقسام مکاشفه برتر است؛ اما این که مشاهده ذات حق امری ممکن یا ناممکن است یا در وضعیتی ممکن و در موقعیتی ناممکن است، بحثی دامنه‌دار است که در علم کلام تحت عنوان جواز رؤیت خدا، و در عرفان با عنوان امکان مشاهده ذات حق از آن فراوان بحث شده است:

والمکاشفة عندنا اتم من المشاهدة الا لو صحت مشاهدة ذات الحق لكانت المشاهدة اتم وهي لا تصح؛ مکاشفه نزد ما تام‌تر [و برتر] از مشاهده است، مگر آن که مشاهده ذات حق امری ممکن باشد که در این صورت، مشاهده تام‌تر خواهد بود؛ اما مشاهده ذات حق ممکن نیست.^{۳۷}

اقسام کشف

چنان که گذشت، از نظر ابن عربی متعلق مکاشفه، معانی غیبی، و متعلق مشاهده، ذوات و امور حقیقی است. جامع میان این دو قسم، کشف به معنای عام آن است که همه اقسام مکاشفه و مشاهده را شامل می‌شود؛ چنان که قیصری می‌نویسد:

الكشف لغة رفع الحجاب. يقال: كشفت المرأة وجهها، اي رفعت نقابها؛ واصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والامور الحقيقية. وجوداً او شهوداً؛ کشف در لغت برداشتن پرده است. «کشف المرأة وجهها»، یعنی زن نقاب از چهره برگرفت. در اصطلاح، کشف عبارت است از آگاهی از معانی غیبی و امور حقیقی که پس پرده است، به نحو وجودی یا شهودی.^{۳۸}

در بینش ابن عربی، همه موجودات مادی و غیر مادی و به تعبیری همه ظهورها و تجلیات هستی مطلق که در نظر ما مراتب هستی را تشکیل می‌دهند، اعم از موجودات ملکی و ملکوتی و حتی اسما و صفات حق تعالی، حجاب‌هایی میان بنده و حق هستند. با کنار نهادن هر یک از این حجاب‌ها، حقایق برای سالک مکشوف می‌شود. و چون حجاب‌ها متعدّد و حقایق دارای مراتبند، کشف نیز انواع و مراتبی می‌یابد.

در یک تقسیم کلی، کشف به دو قسم صوری و معنوی تقسیم می‌شود:

۱. کشف صوری

کشف صوری، آن نوع از مکاشفه است که در عالم مثال و از طریق حواس پنجگانه تحقق می‌یابد. سالک، نخستین حجابی را که در سیر عرفانی خود کنار می‌زند، حجاب ماده است و نخستین حقیقتی که با کنار نهادن این حجاب برای او مکشوف می‌شود، حقایق مثالی و برزخی است. حضرت خیال در جهان‌بینی عرفانی، حضرتی میان عالم ماده و عالم تجرّد محض است و از این رو، پاره‌ای از اوصاف هر یک را منعکس می‌سازد. از سویی، ماده ندارد و از سویی دیگر، مقدار، رنگ، شکل و پاره‌ای دیگر از اوصاف ماده را واجد است؛ به همین دلیل حقایق موجود در عالم مثال، صورت دارند و کشف مربوط به این عالم، کشف صوری نامیده می‌شود.

از سوی دیگر، همان‌گونه که ارتباط ما با ظواهر عالم ماده از طریق حواس پنجگانه ظاهری صورت می‌پذیرد، ارتباط و اطلاع ما از حقایق صوری عالم مثال نیز از طریق حواس پنجگانه تحقق می‌یابد. در حقیقت، حواس پنجگانه انسان نیز دارای مراتبی است. مرتبه‌ای از آن، مربوط به عالم ماده و مرتبه‌ای از آن متعلّق به عالم مثال است، و مرتبه‌ای از آن نیز در مرتبه عقل به وجود جمعی و وحدانی تحقق دارد.

اقسام کشف صوری به لحاظ نوع ادراک: سالک در این مقام، به وسیله حواس پنجگانه باطنی خود با عالم مثال و خیال مطلق مرتبط می‌شود، و چون این حواس بر پنج قسمند، کشف صوری نیز دارای پنج قسم می‌شود:

یکم. دیدن: مثل آن‌که سالک، صورت‌های ارواح تجسّد یافته و انوار روحانی را در عالم برزخ مشاهده کند. در واقع صورت‌ها و تماتیل ارواح در عالم برزخ، تعین حقایق موجود در عالم ارواحند؛ زیرا آن‌چه در مراتب بالای وجود

است، در مراتب پایین نیز صورتی دارد.

دوم. شنیدن: نمونه این نوع کشف صوری آن است که پیامبر وحیی را که بر او نازل می‌شد، به صورت کلامی منظوم می‌شنید. گاهی نیز صدایی مانند زنگ شتر یا نغمه‌های زنبور عسل را می‌شنید و مقصود از آن را در می‌یافت.

سوم. بوییدن: کشف صوری، گاهی از طریق بوییدن حاصل می‌شود که از آن، به «تنسم به نفحات الهی» تعبیر می‌شود. در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود:

ان لله فی ایام دهرکم نفحات الافتعروضوا لها؛ خداوند شما را در طول عمر خود در معرض نسیم‌ها و بوهای خوشی قرار می‌دهد. خود را در معرض آن قرار دهید.^{۳۹}

نیز درباره اویس قرنی فرمود:

انی لاجد نفس الرحمان من قبل الیمن؛ من نفس رحمان را از جانب یمن [که محل سکونت اویس بود] استشمام می‌کنم.^{۴۰}

از دیگر موارد این نوع کشف که در قرآن کریم به آن اشاره شده، ماجرای حضرت یعقوب است که بوی یوسف را استشمام کرد:

اتّی لأجد ریح یوسف لولا ان تفتنون؛ اگر مرا به کم خریدی نسبت ندهید، بوی یوسف را می‌شنوم.^{۴۱}

چهارم. لمس کردن: این نوع کشف به سبب اتصال میان دو نور یا میان دو جسد مثالی تحقق می‌یابد. در روایتی از پیامبر آمده است:

رأیت ربّی - تبارک و تعالی - لیلۃ المعراج فی احسن صورة. فقال بم یخصم الملائع الی علی یا محمد؟ قلت: انت اعلم، ای رب! مرتین. قال: فوضع الله کفّه بین کتفی، فوجدت بردها بین ثدیّی، فعلمت ما فی السموات وما فی الارض، ثم تلاهذه الآیه: وکذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین؛ پروردگارم را در شب معراج در نیکوترین صورت دیدم. به من فرمود: ای محمد! ملائع اعلی در چه با هم خصومت و اختلاف می‌کنند؟^{۴۲} گفتم: پروردگارا! تو داناتری (و این عبارت دوبار تکرار شد)؛ آن‌گاه خداوند کف خود را میان دو کتف من نهاد؛ به گونه‌ای که سردی آن را در میان سینه خود حس کردم و پس از آن، آن‌چه را در آسمان‌ها و زمین است دانستم؛ آن‌گاه پیامبر این آیه را تلاوت کرد: و این‌گونه به ابراهیم، ملکوت آسمان‌ها و زمین را می‌نمایانیم.^{۴۳}

پنجم. چشیدن: مثل آن‌که سالک انواع گوناگون طعام‌ها



رویدادهای این جهانی مربوط است، مانند آگاهی یافتن از آمدن مسافری یا ولادت فرزندی یا مردن کسی و گاهی به حقایق آخرتی مربوط می‌شود.

قسم نخست را مکاشفات رهبانی می‌نامند؛ زیرا این نوع مکاشفه از طریق ریاضت و مجاهدت برای هر کس از هر دین و مذهبی قابل دستیابی است. مکاشفات رهبانی از آن‌جا که به امور دنیایی مربوط است، مورد توجه اهل سلوک قرار نمی‌گیرد؛ چرا که ایشان هم‌خویش را در راه دستیابی به امور و احوال آخرتی به کار می‌برند و حصول مکاشفات رهبانی را از قبیل مکر و استدراج می‌شمارند که اگر سالک بدان توجه کند و از آن نگذرد، مانع ارتقا به مقامات بالاتر می‌شود و اما سالکانی که به فنا در حق و بقا به حق توجه دارند، حتی به مکاشفات آخرتی نیز توجه نمی‌کنند و آن را مانع راه می‌دانند. هر چند عارف محقق که به خداوند و مراتب گوناگون ظهور او در دنیا و آخرت آگاه است، همواره با خدا است و جز او نمی‌بیند و همه را تجلیات خدا می‌شمارد و هر کدام را در جایگاه مناسب خویش می‌نهد. برای او حتی کشف رهبانی نیز مانع راه و سدّ طریق نیست.

در هر حال، در بیان کلی، قسم دوم کشف صوری که به امور حقیقی آخرتی و حقایق روحانی (از قبیل ارواح عالی و فرشتگان آسمانی و زمینی) مربوط می‌شود، مطلوب و معتبر، و از قسم نخست برتر و دستیابی بدان دشوارتر است.^{۴۶}

ب. کشف معنوی

کشف معنوی مجرّد و بدون صورت، عبارت از ظهور معانی غیبی و حقایق عینی است. در این نوع کشف، اصل جوهر ذات معنا مکشوف می‌شود، نه صورت ظاهر از آن در عالم مثال مطلق یا مقیّد.^{۴۷} کشف معنوی دارای مراتبی به شرح ذیل است:

یکم. ظهور معانی در قوه مفکره بدون به کار بردن مقدمات و ترتیب دادن قیاس. در این مرتبه از کشف که آنرا حدس نامیده‌اند، ذهن به‌طور مستقیم از مطالب به مبادی آن منتقل می‌شود. به دیگر سخن، در این مرتبه، حقایق مجهول، برای سالک بی‌آن‌که حرکت‌های فکری متعارف صورت پذیرد، معلوم می‌شود.

دوم. ظهور معانی در قوه عاقله است که قوه مفکره را به کار می‌گیرد. قوه عاقله، قوه‌ای روحانی و غیر حال در جسم است که نور قدسی نامیده می‌شود و حدس از پرتوهای انوار آن است. از آن‌جا که قوه مفکره نزد ابن عربی و شارحان

را در عالم برزخ مشاهده کند و آن‌گاه که از آن‌ها خورد و چشید، بر معانی غیبی آگاهی می‌یابد. در روایتی از پیامبر نقل شده است:

رأیت ائی اشرب اللبن حتی خرج الری من اظافیری؛ در رؤیا دیدم که شیر می‌نوشم تا آن‌جا که از سر انگشتانم بیرون می‌زد.

و حضرت، آن را به علم تأویل برد.^{۴۴}

انواع یاد شده ممکن است با هم جمع شوند و در یک مکاشفه، دو یا چند حس برزخی نقش داشته باشند؛ چنان‌که گاهی فقط یکی از آن‌ها فعال است. مکاشفات صوری از قبیل تجلیات اسمایی، رؤیت و مشاهده از تجلیات اسم بصیر، و شنیدن از تجلیات اسم سمیع است و به همین ترتیب. هر یک از این مکاشفات، تحت ربوبیت یکی از اسمای الهی است و همگی از شؤون اسم علیم هستند.^{۴۵}

اقسام کشف صوری به لحاظ متعلق ادراک: کشف صوری، گاهی به حوادث دنیایی و گاهی به امور آخرت مربوط است. به دیگر سخن، حقیقتی که سالک در کشف صوری از آن با خبر می‌شود، گاهی به حوادث و

او مانند فیصری و سید حیدر آملی، قوه‌ای جسمانی است، در مقایسه با نور، کاشف از معانی غیبی حجاب به شمار می‌رود و به همین دلیل، این نوع مکاشفه پایین‌ترین مرتبه کشف را تشکیل می‌دهد؛ از این رو گفته شده است که فتح بر دو قسم است: فتحی در نفس که مفید علم تام از طریق نقل و عقل است و فتحی در روح که معطی معرفت از طریق شهود است، نه از طریق عقل یا نقل.

سوم. ظهور معانی در مرتبه قلب است که خود بر دو قسم است: اگر امر ظاهر شده برای سالک از قبیل معانی غیبی باشد، آن را الهام خوانند و اگر از قبیل ارواح مجرد یا اعیان ثابت باشد، به آن مشاهده قلبی گفته می‌شود.

چهارم. ظهور معانی در مرتبه روح است که به آن شهود روحی گفته می‌شود. روح در این مقام، متناسب با استعداد ذاتی و اصلی خود، معانی غیبی و حقایق را بدون واسطه از حق تعالی گرفته، به دیگر قوای غیبی مانند قلب و عقل، و قوای جسمانی منتقل می‌کند؛ از این رو، روح همچون خورشیدی است که به آسمان‌های مراتب روح (قوای مجرد) و اراضی مراتب جسد (قوای جسمانی) پرتو می‌افکند؛ البته شخص در صورتی می‌تواند معانی غیبی را بدون واسطه از خدای علیم به میزان استعداد خود بگیرد که از کُمَلین و اقطاب باشد. سالکانی که بدین مرتبه نرسیده‌اند، در شهود روحی تابع قطب هستند و به اندازه استعداد خود از قطب یا روح جبروتی و ملکوتی که سالک تحت تربیت و حکم او است، حقایق غیبی را شهود می‌کنند.

پنجم و ششم. مراتب بعدی کشف معنوی، ظهور معانی در مرتبه سر و پس از آن در مرتبه خفی است. کشف حقایق در مرتبه خفی، از حد وصف و بیان بالاتر است و نمی‌توان بدان اشاره کرد. این معنا اگر برای سالک به صورت ملکه در آید و امری مستمر باشد، علم او به علم حق متصل، و بالاترین مقام کشف و شهود برای او حاصل می‌شود.

باید توجه داشت که در بسیاری موارد، به‌ویژه مکاشفات صوری مربوط به امور آخرتی، کشف صوری همراه با آگاهی از معانی غیبی و در بردارنده کشف معنوی، و این نوع کشف، از کشف معنوی محض ارزشمندتر و یقین‌آورتر است؛ چرا که میان صورت و معنا جمع کرده است. این نوع مکاشفات نیز مراتبی دارد.

بالاترین مرتبه آن، شهود اعیان ثابت در حضرت علم الاهی است.^{۴۸} در این مرتبه، سالک از اعیان اشیا و استعدادها و احوال و آثار آن‌ها در علم ازلی و کیفیت ظهور و بروز وجود آن‌ها در خارج و نیز علم به ارتباط میان حق و خلق و به طور کلی از نظام هستی آگاهی می‌یابد و به این

علم که برترین و بالاترین علوم است، سر القدر گفته می‌شود. کسی که از سر القدر آگاه باشد، از اسرار هستی و احوال و افعال بندگان آگاه بوده، قانون هستی و مسیری را که هر موجودی در پیش دارد، به خوبی می‌داند.

از نظر ابن عربی، انبیای الاهی از جهت ولایت از سر القدر آگاهند؛ اما از جهت رسالت چنین علمی ندارند. توضیح این‌که پیامبران از آن جهت که رسول و حامل رسالت الاهی هستند، احکام الاهی را دریافت می‌کنند که متعلق به افعال امت ایشان و سبب صلاح معاش و معاد آنان است. اینان در این جهت امانتدار بوده، جز آن‌چه را تحمّل کرده‌اند، تبلیغ نمی‌کنند؛ اما پیامبران الاهی به میزان استعداد خود، جهت ولایت را که همان فنای فی الله است نیز دارند. به عقیده ابن عربی، آن‌چه پیامبر از جهت رسالت خود از طریق وحی دریافت می‌کند، با استعداد امت او متناسب است، نه بیش‌تر و نه کم‌تر؛ اما از آن جهت که اولیای فانی در حقیقت، به سر القدر آگاهی دارند.^{۴۹} سالکی که از سر القدر آگاه می‌شود، همه حجاب‌ها را در نوردیده به عالم اعیان ثابت رسیده، در اسمای حق سیر می‌کند و از طریق آگاهی بر علل و اسباب پدیده‌ها به حاق حقیقت جمیع موجودات آگاهی می‌یابد و این بالاترین مرتبه کشف است.

در مرتبه فروتر، سالکانی هستند که به مرتبه عقل و ام‌الکتاب رسیده‌اند. اینان همه حقایق تنزل یافته در عقل را شهود می‌کنند. مرتبه فروتر، نیل به مقام نفوس کلی و کتاب مبین است. در این مرتبه، سالک حقایق را از دریچه لوح محفوظ و نفوس عالی و مجرد مشاهده می‌کند و در ارواح عالی و لوح محو و اثبات سیر می‌کند. کتاب‌های الاهی، عرش، کرسی، آسمان‌های هفتگانه و زمین‌های نه‌گانه در این مرحله مشاهده می‌شوند.

اگر بخواهیم مراتب کشف معنوی آمیخته با کشف صوری را بر کشف از طریق سماع (شنیدن) تطبیق دهیم، باید گفت: بالاترین مرتبه شنیدن حقایق، شنیدن سخن حق به‌طور مستقیم و بدون واسطه است. این نوع استماع برای پیامبر اسلام در شب معراج روی داد و در غیر آن نیز واقع می‌شد که در حدیث معروف «لی مع الله وقت لا یسهه ملک مقرب ولا نبی مرسل؛ من با خدا اوقاتی را می‌گذرانم که هیچ فرشته مقرب و پیامبر فرستاده شده‌ای ظرفیت شرکت در آن را ندارد»، به آن اشاره شده است. شنیدن «انی انا الله» از درخت شعله‌ور به وسیله حضرت موسی علیه السلام نیز از این قبیل است. این مقام برای امام معصوم نیز حاصل بود؛ چنان‌که از امام صادق علیه السلام نقل شده است که هنگام قرائت قرآن، در نماز برای حضرت غشوه روی می‌داد. وقتی علت

آن پرسیده شد، حضرت در پاسخ فرمود: آیه را تکرار می‌کنم و هنگام تکرار، از گوینده آن، آیه را می‌شنوم:

كان ذات يوم في الصلوة فخر مغشياً عليه، فسئل عن ذلك قال: ما زلت اكررها حتى سمعت من قائلها.

این همان تجلی حق در ولایت مطلقه بدون واسطه است. سهروردی، صاحب عوارف المعارف، پس از نقل این روایت از امام صادق علیه السلام می‌نویسد:

كان لسان جعفر بن محمد الصادق في ذلك الوقت كشجرة موسى عند نداءه باني انا الله؛ زبان جعفر بن محمد صادق در آن هنگام، همانند درخت موسی بود که ندا داد همانا من الله هستم. ۵۰

مرتبه فروتر، شنیدن سخن حق به وسیله جبرئیل است؛ مانند شنیدن آیات قرآن کریم. فروتر از آن، شنیدن کلام عقل اول و سایر عقول، و فروتر از آن، شنیدن کلام نفس کلی و فرشتگان آسمانی و زمینی با ترتیب خاص ایشان است. ۵۱

مراحل تکاملی کشف

نخستین مرحله وقوع مکاشفه برای سالک در خیال مقید واقع می‌شود. در این مرتبه، سالک در همان محدوده خیال خود سیر می‌کند و مشاهداتش نیز در این دایره است. با گذر از این مرحله و کنار نهادن خیال مقید، نفس به عالم مثال مطلق وارد شده، از اصول حقایق موجود در عالم عناصر و سپس حقایق موجود در آسمان‌ها آگاه می‌شود. این سیر صعودی ادامه می‌یابد تا آن‌که با لوح محفوظ ارتباط یافته، از حقایق موجود در آن آگاه می‌شود. پس از آن، سالک بلند همت با عقل اول متحد، و از حقایق موجود در آن به نحو شهودی آگاه می‌شود؛ سپس سالک در سیر صعودی خود به حضرت علم الاهی منتقل، و بر اعیان واقف می‌شود، و به میزانی که خدا می‌خواهد، از علم الاهی بهره می‌برد؛ چراکه:

لا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء؛ به هیچ مقدار از علم الاهی احاطه نیابند، مگر آن اندازه که خدا بخواهد. ۵۲

این بالاترین مرتبه شهود است که دستیابی به آن برای سالک امکان دارد؛ زیرا بالاتر از آن، شهود ذات است که هنگام تجلی، ذات بنده را فانی ساخته، در غیب می‌برد و هیچ اسم و رسمی از او باقی نمی‌گذارد.

سالکی که به مقام مشاهده عین ثابت رسیده، در واقع از تجلی ذاتی برخوردار شده است؛ اما این تجلی ذاتی از ورای استار اسماء است. ذات حق برای هر کس تجلی کند، فقط به اندازه ظرفیت و حیطة وجودی همان شخص تجلی

می‌کند، نه به‌طور مطلق:

التجلي من الذات لا يكون ابداً الا بصورة استعداد المتجلي له؛ تجلی ذات حق جز به صورت استعداد کسی که حق برای او تجلی می‌کند (متجلی له) نخواهد بود. ۵۳

سالک در این مقام در واقع صورت خود را در مراتب حق مشاهده می‌کند، و از آن‌جا که سالک، مقید و حق، مطلق و بزرگ‌تر از آن است که در صورت معینی محدود شود، او حق را به‌طور اطلاق ندیده است و نمی‌تواند ببیند. او در واقع صورت خود را در آینه حق مشاهده کرده است. این مقام، بالاترین مقامی است که برای مخلوق متصور است؛ از این رو نباید برای دست یافتن به بالاتر از آن خود را به رنج و تعب انداخت. ۵۴

قیصری در این باره می‌نویسد:

بدان که ظهور عین عبد برای عبد، عین ظهور حق برای او است و دیدن صورتش عین رؤیت حق است؛ زیرا عین ثابت عبد، مطلقاً مغایر حق نیست؛ بلکه شأنی از شئون حق و صفتی از صفات او و اسمی از اسمایش به‌شمار می‌رود؛ زیرا حق، به وجهی عین عبد، و به وجهی غیر عبد است؛ ۵۵

از این رو سالک وقتی عین خود را مشاهده می‌کند، حق را مشاهده کرده است.

وحی

وحی در لغت دارای معانی گوناگونی است؛ از جمله اشاره، کتابت، نوشته، رساله، پیغام، سخن پوشیده و اعلام در خفا. ۵۶ این واژه در قرآن کریم در چهار مورد به کار رفته است: اشاره پنهانی، ۵۷ هدایت غریزی، ۵۸ سروش غیبی (الهام) ۵۹ و وحی رسالی. ۶۰

قرآن کریم همچنین وسوسه‌های شیاطین به دوستان خود را وحی خوانده است. ۶۱ به ظاهر در این موارد همان معنای عام لغوی وحی، یعنی سخن پوشیده و اعلام در خفا مورد نظر است که موارد پیشین همه از مصادیق آن به‌شمار می‌روند.

سید حیدر آملی، وحی را دارای دو معنا می‌داند: وحی خاص و وحی عام. وحی به معنای خاص آن، به انبیا و رسل اختصاص دارد و گاهی با واسطه فرشته و گاهی بدون واسطه فرشته تحقق می‌یابد. وحی با واسطه فرشته مخصوص رسل و اولی العزم، و وحی بدون واسطه فرشته ویژه انبیا است. می‌توان قسم نخست را وحی جللی (آشکار) و قسم دوم را وحی خفی (پنهان) نامید. بسیاری از انبیا از وحی جللی بی‌بهره بودند؛ مانند انبیای بنی اسرائیل. ۶۲

وحی به معنای عام آن در همه موجودات، اعم از حیوان، جماد، انسان و شیطان وجود دارد. سید حیدر آملی پس از بیان مستندات قرآنی این مدعا، می‌نویسد:

والحق انّ (الوحی بمعناه) الخاص، اصطلاحی، و (بمعناه العام) لغوی؛ حقیقت آن است که معنای عام وحی، همان معنای لغوی وحی است و معنای خاص آن، امر اصطلاحی است.^{۶۳}

در واقع، معنای اصطلاحی وحی نیز از مصادیق معنای لغوی آن، یعنی سخن پوشیده و اعلام در خفا، و خود از مصادیق مکاشفه است؛ به همین دلیل خواجه عبدالله انصاری، باب مکاشفه را با آیه «فأوحی الی عبده ما أوحی، پس خداوند به بنده خود وحی کرد، آنچه را وحی کرد،^{۶۴} آغاز می‌کند و عبدالرزاق کاشانی در توضیح آن می‌نویسد:

معنای وحی، اشاره پنهان است و معنای لغوی مکاشفه، آن است که شخص با همراز خود دیدار کند و سرّ خود را برایش بازگوید که جز با اشاره پنهان نیست.^{۶۵}

عبدالرزاق در ادامه تصریح می‌کند که اختصاص دادن وحی به نبی و کشف به ولی، مربوط به اصطلاح و برای رعایت ادب و فرق گذاشتن میان کسی است که مبعوث شده و کسی که مبعوث نشده است.^{۶۶} گفتنی است به عقیده قیصری، معنای اصطلاحی وحی فقط موردی را شامل می‌شود که القای کلام الهی با واسطه فرشته صورت می‌گیرد و آنچه بدون واسطه است، حتی درباره پیامبران، وحی نیست؛ بلکه الهام است.^{۶۷}

الهام

الهام در لغت به معنای القای مطلبی در نفس و جان است.^{۶۸} سید حیدر آملی، الهام را نیز مانند وحی، دارای دو معنا می‌داند: معنای عام و معنای خاص.

معنای خاص الهام، ویژه اولیا و اوصیا است که گاهی با واسطه و گاهی بدون واسطه است. الهام با واسطه به وسیله صدایی که از شخص بیرون می‌آید و آن‌گاه شنیده و معنای مقصود از آن فهمیده می‌شود، صورت می‌پذیرد. این حالت، مانند رؤیا، در حالات اولیة انبیا رخ می‌دهد و اهل حق، آن را از نوع دوم وحی (وحی خفی) به شمار می‌آورند؛ گرچه بهتر آن است که آن را از نوع الهام بدانیم؛ اما الهام بدون واسطه عبارت از القای معانی و حقایق در قلوب اولیا از عالم غیب است که امکان دارد به صورت دفعی و ناگهانی باشد و ممکن است به تدریج صورت پذیرد.

معنای عام الهام نیز گاهی با سبب و گاهی بدون سبب، و نیز گاهی حقیقی و گاهی غیر حقیقی است. الهام حقیقی

با سبب، از راه تزکیه و تصفیه نفس و آراستن نفس به اخلاق نیکو و پسندیده موافق با شرع و مطابق با اسلام به دست می‌آید. الهام غیر حقیقی و بدون سبب، برای افرادی که استعداد خاصی دارند، به مقتضای ویژگی‌های خاص نژادی و جغرافیایی، حاصل می‌شود؛ مانند براهمه، کشیش‌ها و راهبان. تفکیک این دو نوع الهام نیازمند معیار و میزان الهی است که عبارت از نظر انسان کامل محقق و نبی مرسل است که بر باطن اشیا و استعداد موجودات و حقایق آن‌ها آگاهند.^{۶۹}

چنان که اشاره شد، قیصری، معنای اصطلاحی وحی و الهام را به گونه‌ای دیگر توضیح می‌دهد. از نظر او، الهام مربوط به جنبه ولایت، و وحی مربوط به جنبه رسالت و نبوت است. او تصریح می‌کند که «الهام فقط از نوع کشف معنوی صرف است»؛^{۷۰} از این رو، وحی از خواص نبوت و متعلق به ظاهر، و الهام از خواص ولایت و مربوط به باطن است.^{۷۱} و چون ولایت بر نبوت، تقدم شرفی دارد، الهام نیز از وحی برتر خواهد بود. از دیگر تفاوت‌های وحی با الهام نزد قیصری آن است که وحی مشروط به تبلیغ است، برخلاف الهام.

دیدگاه‌های ابن عربی درباره وحی و الهام

آنچه گذشت، بیان فشرده‌ای درباره وحی و الهام، و اقسام و تفاوت‌های آن دو با یکدیگر بود. با مراجعه به فتوحات مکیه نکته‌های جالب توجهی در این باره به چشم می‌خورد که برای آگاهی تفصیلی از دیدگاه‌های شیخ اکبر، تأمل در آن‌ها ضرورت دارد.

بحث را با سخن ابن عربی درباره حقیقت وحی آغاز می‌کنیم. از نظر ابن عربی، حقیقت وحی چیزی است که اشاره به آن واقع، و در آن، اشاره جایگزین عبارت می‌شود.^{۷۲} تفاوت عبارت با اشاره در آن است که عبارت واسطه‌ای میان انسان و معنای مراد است که باید آدمی از آن عبور کند و به معنای مراد برسد و به همین دلیل «عبارت» نامیده شده است؛ بر خلاف اشاره که ذات مشارالیه است و وحی که از نوع اشاره شمرده می‌شود، همان مفهوم نخست و افهام نخست است. به دیگر سخن، در وحی، فهم، افهام و مفهوم یکی می‌شوند.^{۷۳}

از نظر ابن عربی، حقیقت وحی با معنای لغوی آن، یعنی سرعت، تناسب دارد؛ زیرا افهامی که به وسیله وحی صورت می‌گیرد، سریع‌ترین نوع افهام است که هیچ واسطه‌ای میان آن و فهم وجود ندارد؛ بر خلاف دیگر انواع انتقال معنای به دیگران: «فالوحی مایسرع اثره من کلام الحق تعالی فی نفس السامع؛ وحی، کلامی از حق تعالی است که به

سرعت در نفس شنونده اثر می‌گذارد.^{۷۴}

وحی به همین معنای یاد شده امری عام است که همه اصناف مخلوقات را فرا می‌گیرد، اعم از فرشته، جن، انسان، حیوان، نبات و جماد: «واعلم انه ما من جنس من اجناس المخلوقین الا وقد اوحی الیه من ملک و جن و انسان و حیوان و نبات و جماد».^{۷۵} این معنا از وحی در همه انسان‌ها، همچون دیگر اصناف موجودات، عمومیت دارد؛ اما به لحاظ تفصیل نه مجموع، بدین صورت که اجزای وجودی انسان آن‌گاه که جداگانه در نظر گرفته شوند، همگی همچون همه موجودات دیگر، مشمول وحی الاهی، و از این رو، عالم به الله هستند: «فما من شیء فیه من شعر و جلد و لحم و عصب و دم و روح و نفس و ظفر و ناب الا وهو عالم بالله تعالی بالفطرة بالوحی الذی تجلی فیه؛ همه اجزای وجودی انسان از قبیل مو، پوست، گوشت، عصب، خون، روح، نفس، ناخن و دندان به طور فطری، با وحیی که حق در آن تجلی کرده، عالم به الله است»؛^{۷۶} اما همین انسان به لحاظ مجموعیت خود، جاهل به الله بوده با نظر و فکر و تأمل در خود این جهل را به معرفت بدل ساخته، سبب می‌شود، او بفهمد صانعی دارد که او را ساخته و خالقش دارد که او را آفریده است: «فالانسان من حیث تفصیله عالم بالله، و من حیث جملته جاهل بالله حتی یتعلم، ای یعلم بما فی تفصیله؛ پس انسان از جهت تک تک اجزای وجودی‌اش عالم به الله، و از جهت وجود مجموعه‌ای خود، جاهل به الله است تا زمانی که این علم را به دست آورد؛ یعنی از آن‌چه در تفصیل وجودش می‌گذرد، آگاه شود».^{۷۷}

ویژگی مهم وحی به معنای عام آن این است که مخاطب آن به هیچ وجه تاب تخلف از آن را نداشته، بی‌هیچ تردید و تردیدی طبق آن عمل می‌کند؛ از این رو است که وقتی خداوند به مادر موسی وحی کرد «موسی را شیر ده، و چون بر او بیمناک شدی، او را در نیل بینداز»،^{۷۸} او بر خلاف همه عواطف مادرانه که افکندن کودکی شیرخوار در رود خروشان را نمی‌پذیرد، طبق آنچه بدو وحی شده بود، عمل کرد: «فدل علی انّ الوحی اقوی سلطاناً فی نفس الموحی الیه من طبعه الذی هو عین نفسه؛ این کلام الاهی دلالت می‌کند بر این‌که سلطه (و حاکمیت) وحی در نفس کسی که به او وحی می‌شود، از (سلطه) طبع وی، که عین خود او است، قوی‌تر است».^{۷۹}

از این‌جا می‌توان ملاکی برای تمییز وحی از غیر وحی به دست آورد، و آن این‌که هرگونه خطاب، وارد، القا و دریافتی که با تردید توأم باشد و جایی برای مخالفت در نفس باقی گذارد، وحی نیست؛ زیرا وحی، هیچ مجالی

برای فکر و تدبیر باقی نگذاشته، به گونه‌ای تام و کامل بر وجود شخص حاکم می‌شود.^{۸۰}

از مجموع این سخنان می‌توان نتیجه گرفت که از نظر ابن عربی، وحی در همان مفهوم گسترده‌اش، حقیقتی یگانه است که در موارد گوناگون به شکل‌های مختلف ظهور می‌کند: در زبور عسل به گونه‌ای و در پیامبر و ولی به گونه‌ای دیگر؛ از این رو، حقیقت وحی نه تنها به پیامبر اختصاص ندارد، بلکه در ولی نیز منحصر نبوده، همه موجودات را شامل می‌شود، با این تفاوت که اگر انسان بخواهد به لحاظ وجود مجموعی خود این وحی را داشته باشد، باید مشمول عنایت خاص الاهی شود که در پاره‌ای موارد، تهذیب نفس و عمل به شرع و قطع تعلقات، زمینه برخورداری از آن را فراهم می‌سازد.

از سویی، در مواردی ابن عربی تصریح می‌کند که پس از موت رسول خدا ﷺ وحی به طور کلی قطع شد و اولیا و اهل معرفت جز الهام بهره‌ای ندارند:

واعلم ان لنا من الله الالهام لا الوحی، فان سبیل الوحی قد انتقطع بموت رسول الله ﷺ؛ بدان برای ما از سوی خدا فقط الهام است و نه وحی؛ زیرا راه وحی با مرگ رسول خدا قطع شد.^{۸۱}

روشن است که در این موارد مقصود ابن عربی، همان وحی به معنای خاص آن است که در سخن قیصری^{۸۲} و سید حیدر آملی^{۸۳} بدان اشاره و از اختصاصات پیامبران دانسته شد.

افزون بر جنبه رعایت ادب در مختص دانستن وحی به معنای خاص آن برای پیامبر، این تفاوت میان پیامبر و دیگران وجود دارد که امر و نهی و به طور کلی احکام شریعت فقط به پیامبر القا می‌شود و دیگران از آن بی‌بهره‌اند. در واقع، ولی در شریعت تابع پیامبر است، و هر تکلیفی که برای تابعان یک پیامبر وجود دارد، در شریعت آن پیامبر بوده است و تکلیف تازه‌ای برای کسی پس از پیامبر خاتم نیست؛ «فکل من قال من اهل الکشف انه مأمور بأمر الاهی فی حرکاته و سکنااته مخالف لامر شرعی محمدی تکلیفی فقد التبس علیه الامر؛ هر کس از اهل کشف بگوید: من در اعمال و رفتار خود مأمور به امری الاهی هستم که مخالف با امر شرعی و تکلیفی شریعت محمد ﷺ است، (بدان‌که) امر بر او مشتبه شده است».^{۸۴} منشأ اشتباه او ممکن است آن باشد که یک تجلی الاهی در صورت پیامبر برای او رخ داده و پیامبر او را به امر یا نهی خطاب کرده باشد یا آن‌که در مقامی قرار گرفته باشد که آن‌چه را خطاب به پیامبر گفته شده، بشنود. در مورد اخیر، ولی می‌گوید: خداوند مرا امر کرد که چنین کنم؛ در حالی که

مخاطب اصلی این امر پیامبر است و او خطابی را که در اصل برای پیامبر بوده، شنیده است:

فَيَقُولُ أَمْرِي الْحَقُّ وَإِنَّمَا هُوَ فِي حَقِّهِ تَعْرِيفٌ بَأَنَّهُ قَدِ امْرَأَةٌ؛ او می‌گوید حق مرا امر کرد؛ در حالی که [مخاطب اصلی این امر پیامبر بوده] درباره او فقط آگاهی یافتن به آن امر صدق می‌کند؛^{۸۵}

حَتَّىٰ دَرَبَارَةَ حَضْرَتِ عِيسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَمَا فِي آخِرِ الزَّمَانِ رَجَعْتَ مَعِيَ كُنْتُ، وحی وجود ندارد و جز الهام نیست؛ چرا که او هنگام رجعت، تابع سنت پیامبر بوده، طبق شریعت او حکم می‌کند: «فَلَمَّا كَشَفَ إِذَا نَزَلَ وَاللَّهَامُ؛ عِيسَىٰ هُنَّكَ رَجَعْتَ، كَشَفَ وَاللَّهَامُ دَارِدٌ».^{۸۶}

ابن عربی درباره الهام، عقیده دارد که نوعی اخبار الاهی است که دو گونه واقع می‌شود: با واسطه و بدون واسطه. الهام با واسطه، به وسیله فرشته‌ای صورت می‌گیرد که از دیده شخص الهام شده پنهان است و مشهود او واقع نمی‌شود. الهام بدون واسطه با ارتباط مستقیم به حضرت حق و از وجه خاصی که میان حق و عبد برقرار است، صورت می‌گیرد.^{۸۷}

در قسم نخست الهام، تفاوت میان وحی نبی و الهام ولی در آن است که پیامبر فرشته‌ای را که واسطه در وحی است، هنگام القای وحی به رؤیت بصری مشاهده می‌کند؛ اما ولی فقط اثر او را حس می‌کند و با رؤیت بصری او را نمی‌بیند.^{۸۸} ابن عربی در جایی دیگر از فتوحات، تفاوت میان ولی و نبی را در دریافت علوم و معارف این گونه بیان می‌کند که ولی تنزل ارواح بر قلب خود را مشاهده می‌کند؛ اما فرشته‌ای را که نازل می‌شود نمی‌بیند، بر خلاف پیامبر؛ آنگاه می‌گوید:

فَالْوَلِيُّ يَشْهَدُ الْمَلَائِكَةَ وَلَكِنْ لَا يَشْهَدُهَا مَلَكِيَةً عَلَيْهِ، او يشهدون الالتقاء ويعلمون انه من الملك من غير شهود. فلا يجمع بين رؤية الملك والالتقاء منه اليه إلا نبي أو رسول؛ ولی فرشته را مشاهده می‌کند؛ اما در حال القای علوم و معارف [بر خودش او را نمی‌بیند. گاهی نیز [اولیا] الف را مشاهده می‌کنند و می‌دانند که از سوی فرشته است بی آنکه او را مشاهده کنند؛ بنابراین، فقط نبی یا رسول است که هم فرشته، و هم الفا از ناحیه او را مشاهده می‌کند.^{۸۹}

قسم دوم الهام که بدون واسطه صورت می‌گیرد، برترین و شریف‌ترین نوع القای حقایق به بنده است و این نوع القا میان نبی و ولی مشترک است.^{۹۰}

از این جا دانسته می‌شود که افزون بر تفاوت محتوایی میان وحی و الهام، این تفاوت میان نبی و ولی وجود دارد

که پیامبر در القای با واسطه، فرشته را می‌بیند؛ اما ولی او را مشاهده بصری نمی‌کند. برای جمع میان این مطالب و سخنان قیصری در وجه تمایز میان وحی و الهام^{۹۱} می‌توان گفت: آنچه به صورت شریعت به پیامبر القا می‌شود، همواره با واسطه فرشته‌ای است که پیامبر او را با رؤیت بصری مشاهده می‌کند و این از اختصاصات پیامبر است؛ اما از آنجا که پیامبر افزون بر شأن نبوت و رسالت، دارای مقام ولایت نیز هست، از انواع دیگر القائات ربانی نیز بهره می‌برد و چنین القائاتی که مشترک میان نبی و ولی است، وحی به معنای خاص آن نبوده به مقام باطن، یعنی ولایت، مربوط می‌شود؛ از این رو می‌توان نکات ذیل را نتیجه گرفت:

۱. این گونه نیست که هر چه به پیامبر القا شود، او مأمور به تبلیغ آن به مردم باشد؛ بلکه این حکم فقط به القائاتی مربوط است که به شأن نبوت ارتباط یابد.

۲. القائات مربوط به شأن نبوت، همواره به وسیله فرشته‌ای که با رؤیت بصری مشاهده می‌شود، صورت می‌گیرد.

۳. این القائات که وحی به معنای خاص آن است، از ویژگی‌های نبوت بوده، محتوای آن محدوده شریعت را شامل می‌شود.

۴. از آنجا که مقام ولایت مربوط به باطن، و در شخص نبی از مقام نبوت برتر است، حقایق القا شده در الهام به ولی، چه بسا از مطالب وحی شده به پیامبر برتر باشد؛ هر چند پیامبر به لحاظ برخورداری از مقام ولایت، با آن حقایق آشنا است.

۵. وحی که با شهود فرشته و شنیدن سخن او همراه است، از نوع کشف شهودی (صوری) توأم با کشف معنوی به‌شمار می‌رود؛ در حالی که الهام می‌تواند از نوع کشف معنوی محض باشد.

با توجه به نکات یاد شده، سخن غزالی در بیان فرق میان نزول حقایق بر قلب پیامبر (وحی) و نزول آن بر قلب ولی نامتمام است. غزالی اعتقاد دارد: تفاوت میان ولی و نبی در آن است که درباره نبی فرشته نازل می‌شود، بر خلاف ولی. از نظر ابن عربی، این سخن نادرست است. منشأ خطای او این است که از آن نوع الهام که با واسطه فرشته صورت می‌پذیرد، بی بهره بوده و آنچه را که خود از آن بهره‌مند بوده، تمام چیزی دانسته است که اولیا می‌توانند از آن بهره ببرند. بی شک اگر او با انسان کاملی مواجه می‌شد که از وقوع این نوع الهام آگاهی می‌ساخت، از او می‌پذیرفت.^{۹۲} ابن عربی تصریح می‌کند: تفاوت میان نبی و ولی که بیانگر تفاوت میان وحی و الهام نیز هست، در اصل نزول فرشته نیست؛ بلکه در چیزی است که فرشته آن را نازل

می‌کند. حاصل سخن او به آن باز می‌گردد که فرشته برای نبی، شریعت مستقل می‌آورد بر خلاف ولی که اگر هم امری در محدوده شریعت بر او نازل شود، از باب آگاه ساختن ولی از احکام شریعتی است که بر پیامبر نازل شده و او از آن ناآگاه بوده، یا به سبب خطا در اجتهاد، خلاف آن را باور داشته است؛ از این رو، امکان ندارد که به ولی تابع یک پیامبر، حکمی الهام شود که بر خلاف شریعت واقعی آن پیامبر باشد؛ هر چند ممکن است حکم الهام شده، با فتاوی مجتهدان مخالف باشد که همین امر از خطای آنان در استنباط حکم مذکور حکایت می‌کند.^{۹۳}

در عین حال، این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که همه القائات بر اولیا، القای ربّانی نبوده است و همه تمثّلات، نشانه تنزل فرشته نیست؛ بلکه گاهی شیطان برای سالک تمثّل یافته، باطلی را بر قلب او القا می‌کند. سالک باید به‌طور کامل هوشیار باشد و آنچه را بر قلب او القا می‌شود با میزان کتاب و سنت بسنجد و چنانچه میان آن‌ها ناسازگاری یافت، بداند که آن القا، شیطانی است.^{۹۴} بر همین اساس، ابن عربی سخن کسانی چون غزالی را نادرست می‌شمرد که گفته‌اند:

انسان تا زمانی که در عالم عناصر است، در معرض تلبیس قرار دارد، و آن‌گاه که از این عالم بالا رود و درهای آسمان برایش گشوده شود، از تلبیس در امان خواهد بود؛ چرا که آن عالم، عالم حفظ و عصمت از رانده‌شدگان درگاه الهی و شیاطین است؛ از این رو هر چه انسان در آن عالم می‌بیند حق است.

از نظر ابن عربی، این سخن در صورتی صحیح است که جسم سالک نیز همراه با روح او عروج کند؛ آن گونه که برای رسول خدا ﷺ در معراج روی داد؛ اما سالکی که جسد او به معراج نرفته و فقط روحانیت او در عوالم بالا سیر کرده و بدنش در خانه مانده است، از تلبیس مصون نیست، مگر آن‌که نشانه‌ای داشته باشد که به وسیله آن، حق را از باطل تمییز دهد:^{۹۵} «فان كان له علامة يكون بها على بينة من ربه والا فالتلبيس يحصل له وعدم القطع بالعلم في ذلك ان كان منصفاً وقد يكون الذي شاهده حقاً ويكون معصوماً محفوظاً في نفس الامر ولكن لا علم له بذلك؛ پس هر گاه برای او نشانه‌ای باشد که به وسیله آن شاهدی آشکار از پروردگارش داشته باشد [می‌تواند به صحت مشاهده خود اطمینان یابد]، وگرنه ممکن است تلبیس برای او حاصل شود و اگر منصف باشد [به صحت شهود خود] علم قطعی نمی‌یابد؛ هر چند ممکن است در واقع آن‌چه را مشاهده کرده، حق، و از تلبیس مصون و محفوظ باشد؛ اما او به این امر علم ندارد.^{۹۶}

از این جا تفاوت مهم دیگری که میان وحی و الهام وجود دارد، روشن می‌شود و آن این‌که وحی همواره از تلبیس ابلیس مصون بوده است و پیامبران در همه مراحل فهم، درک و دریافت آن، در عصمت الهی قرار دارند، برخلاف الهام. ابن عربی در جایی دیگر به مسأله مهم تفکیک تجربه و تعبیر اشاره، و تصریح می‌کند که ممکن است سالک در شهود خود، امر حقی را مشاهده کند؛ اما در تعبیر آن دچار اشتباه شود:

وإذا خالف الكشف الذي لنا كشف الانبياء ﷺ كان الرجوع الى كشف الانبياء ﷺ و علمنا ان صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل يكونه زاد على كشفه نوعاً من التأويل بفكره، فلم يقف مع كشفه، كصاحب الرؤيا، فان كشفه صحيح واخبر عما رأى ويقع الخطأ في التعبير لا في نفس ما رأى. فالكشف لا يخطئ ابداً والمتكلم في مدلوله يخطئ ويصيب؛ هر گاه کشفی که برای ما روی می‌دهد، با کشف پیامبران ﷺ مخالف باشد، باید کشف ایشان را مرجع قرار دهیم و بدانیم که نارسایی برای صاحب آن کشف وجود داشته است، بدین صورت که بر اساس اندیشه خود، نوعی تأویل را بر کشف خود افزوده و به کشف خود بسنده نکرده است؛ [یعنی در بیان و گزارش کشف عناصر، تعبیری و تفسیری را افزوده و به گزارش نفس آن‌چه دیده بسنده نکرده است] مانند کسی که رؤیایی می‌بیند [و آن را تعبیر و تفسیر می‌کند]، کشف او صحیح است و از آن‌چه دیده، خبر داده، و خطا در تعبیر آن صورت گرفته، نه در آن‌چه دیده است؛ پس کشف هرگز خطا نمی‌کند؛ هر چند گوینده [در مقام گزارش از آن‌چه در کشف یافته] درباره مدلول آن گاهی خطا می‌کند و گاهی درست می‌گوید.^{۹۷}

این کلام بر چند نکته در خور توجه دلالت دارد: یکم. از نظر ابن عربی کشف پیامبر که در قالب کتاب و سنت گزارش شده، کشفی مصون از خطا و صدق محض است که همواره باید به‌صورت ملاک ارزیابی کشف و شهودها مورد توجه اهل معرفت باشد.

دوم. گاهی سالک در تعبیر خود دچار خطا می‌شود؛ هر چند شهودش صحیح و مطابق با واقع است؛ مانند کسی که در مشاهدات ظاهری، شخصی را در تاریکی شب مشاهده می‌کند که از دیوار خانه‌ای بالا رفت؛ آن‌گاه می‌گوید: «دزد وارد آن خانه شد»؛ در حالی که او همان صاحب خانه بوده که کلیدش را گم کرده و به ناچار از دیوار بالا رفته است. او در این‌که دیده کسی از خانه همسایه بالا رفته، خطا نکرده، و آن‌چه را دیده، در خارج واقع شده است؛ اما در گزارش خود خطا کرده است. منشأ این خطا، آن است که در گزارش

به بیان همان چیزی که دیده، بسنده نکرده، و اموری را نیز بر آن افزوده است.

سوم. کشف هرگز خطا نمی‌کند. این نکته به ظاهر با آنچه پیش‌تر از سخن ابن عربی نقل کردیم، در تعارض است. ابن عربی از تلبیس ابلیس سخن می‌گوید و این‌که گاهی ابلیس منظره‌ای شبیه آنچه سالک در مشاهداتش می‌بیند، در خیال او پدید می‌آورد و امر را بر او مشتبه می‌سازد. ابن عربی در باب دویست و هشتاد و سوم فتوحات مکیه به تفصیل در این باره سخن گفته،^{۹۸} تأکید می‌کند که ابلیس همواره مراقب سالک است تا او را با القائات باطل خود از راه به در برد.^{۹۹} شاید اگر القائات ابلیس را مکاشفه‌نما نام نهمیم بتوانیم در این حکم که «کشف هرگز خطا نمی‌کند»، با ابن عربی همراهی کرده، تعارض ظاهری میان سخنان او را برطرف سازیم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. ر.ک: توشیه‌کو ایزوتسو: صوفیسم و نائویسم، ترجمه محمدجواد گوهری، اول، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۸، ص ۴۰.
۲. صافات (۳۷): ۱۵۹ و ۱۶۰.
۳. کهف (۱۸): ۱۱.
۴. انعام (۶): ۳۱؛ یونس (۱۰): ۴۵؛ عنکبوت (۲۹): ۵.
۵. انعام (۶): ۱۵۴؛ روم (۳۰): ۸؛ سجده (۳۲): ۱۴؛ فصلت (۴۱): ۵۴.
۶. رعد (۱۳): ۲.
۷. کهف (۱۸): ۱۱.
۸. کهف (۱۸): ۱۰۵؛ عنکبوت (۲۹): ۲۳؛ سجده (۳۲): ۲۳.
۹. یونس (۱۰): ۷ و ۱۱ و ۱۵؛ فرقان (۲۵): ۲۱.
۱۰. انعام (۱۶): آیه ۷۵.
۱۱. حجر (۱۵): آیه ۹۹.
۱۲. اسراء (۱۷): ۱؛ نجم (۵۳): ۱۸.
۱۳. مطففین (۸۳): ۱۸ - ۲۱.
۱۴. تکوین (۱۰۲): ۵ و ۶.
۱۵. انفال، (۱۸): ۲۹.
۱۶. تغابن (۶۴): ۱۱.
۱۷. عنکبوت (۲۹): ۶۹.
۱۸. اعراف (۷): ۱۷۲.
۱۹. ابن عربی: الفتوحات المکیه، چاپ مکزور، بیروت، دار صادر، بی‌تا، ج ۲، باب ۲۰۹ و ۲۱۰، ص ۴۹۴ - ۴۹۸.
۲۰. همان، ص ۴۹۵.
۲۱. محمد غزالی: الاملاء فی اشکالات الاحیاء، چاپ مکزور، بیروت، دارالمعرفة، بی‌تا، ص ۱۶.

۲۲. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۹۵.

۲۳. همان.

۲۴. اعراف (۷): ۱۴۳.

۲۵. همان.

۲۶. خواجه عبدالله انصاری: منازل السائرین، به اهتمام علی شیروانی، اول، قم، انتشارات دارالعلم، ۱۴۱۷ق، ص ۱۲۴.

۲۷. ابن عربی: الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۹۶.

۲۸. محمد غزالی: الاملاء فی اشکالات الاحیاء، ص ۱۷.

۲۹. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۹۷.

۳۰. همان.

۳۱. همان. چنان‌که خواجه آمد، ابن فیصل مشاهدات را کشف صوری می‌نامند.

۳۲. همان، ص ۱۳۲.

۳۳. همان، ص ۴۹۷.

۳۴. همان، ص ۴۹۷ و ۴۹۸.

۳۵. همان، ص ۴۹۸.

۳۶. همان، ص ۴۹۶.

۳۷. همان.

۳۸. داوود قیصری: شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سید جلال

الدین آشتیانی، اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵،

ص ۱۰۸. همین عبارات را سید حیدر آملی در جامع الاسرار و منبع

الانوار، ص ۴۶۱، به تبع قیصری آورده است. عبارت «وجوداً او

شهوداً» از سوی ناظران بر کلام قیصری به گونه‌های مختلف

تفسیر شده است. برخی گفته‌اند: صحیح آن است که به جای

«او»، «ای» باشد که در این صورت، مقصود از «وجودی» همان

«شهودی» خواهد بود. سخنان خواجه عبدالله در منازل السائرین و

عبدالرزاق کاشانی در شرح آن، این معنا را تأیید می‌کند. (ر.ک:

عبدالرزاق کاشانی: شرح منازل السائرین، اول، قم، انتشارات بیدار،

۱۳۷۲، ص ۵۱) در آنجا خواجه عبدالله می‌نویسد: «وهی فی هذا

الباب بلوغ ماوراء الحجاب وجوداً» و عبدالرزاق در شرح آن

می‌گوید: «وجوداً ای شهوداً». (ر.ک: تعلیقه غلامعلی بر شرح

فصوص الحکم قیصری، ص ۱۱۲)

۳۹. مولانا با اشاره به این حدیث در دفتر نخست مثنوی معنوی

(تصحیح نیکلسون، نیات ۱۹۵۱ - ۵۵)، نیات زیر را سروده است:

گفت پیغمبر که نفعات‌های حق

اندردین ایام می‌آرد سبق

گوش‌هش‌داربید این اوقات را

در رباید این چنین نفعات را

نفعه‌ای آمد شما را دید و رفت

هرکه را می‌خواست جان بخشید و رفت

نفعه‌ای دیگر رسید آگاه باش

تا از این هم وانمانی خواجه ناش

جسان آتش یسافت زان آتش کشی

جان مرده یسافت از وی جنبی

۴۰. سید حیدر آملی: جامع الاسرار و منبع الانوار، دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایرانشناسی فرانسه، ۱۳۶۸، ص ۴۶۲.
۴۱. بوسف (۱۲): ۹۴.
۴۲. ملأعلا بر دو قسم است: قسمی از آن مظهر جمال و امر تشبیهی، و قسمی از آن مظهر جلال و امر تنزیهی است و این دو با هم مختلفند و انسان کامل میان آن دو جمع می‌کند. در واقع خصومت آن دو در آن است که اهل جمال جانب تشبیه و اهل جلال جانب تنزیه را می‌گیرند؛ در حالی که کمال در جمع میان آن دو است و روایت اشاره به آن دارد که پیامبر خاتم، واجد این کمال است و مظهر اسمای تشبیهی و تنزیهی هر دو است.
۴۳. داوود قیصری: شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۸. سید حیدر آملی پس از نقل این روایت می‌نویسد: «خداوند خبر داده است که خود را در صورت آتش و درخت به موسی علیه السلام نمایانده است؛ از این رو بعید نیست که ذات خود را در صورت نور یا صورت انسان به محمد (ص) نمایانده باشد. در حقیقت محمد صلی الله علیه و آله خدا را در صورت خودش دیده که بر حسب ظاهر و باطن، نیکوترین صورت‌ها است. (جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۶۳)
۴۴. سید حیدر آملی: جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۶۴. چنان‌که در ادامه بحث اشاره خواهد شد، در بسیاری موارد، کشف صوری توأم با کشف معنوی است. خواننده هشیار این نکته را در مثال‌های یاد شده برای اقسام کشف صوری به خوبی می‌یابد.
۴۵. داوود قیصری: شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۸.
۴۶. همان.
۴۷. سید جلال‌الدین آشتیانی: شرح مقدمه قیصری، دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۵۵۸.
۴۸. ابن عربی: فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، اول، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶، ص ۶۰ و ۱۳۲.
۴۹. محسن جهانگیری: محیی‌الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چهارم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، ص ۴۰۲.
۵۰. سید جلال‌الدین آشتیانی: شرح مقدمه قیصری؛ ص ۵۵۵.
۵۱. سید حیدر آملی: جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۶۶ - ۴۶۷.
۵۲. بقره (۲): ۲۵۶.
۵۳. ابن عربی: فصوص الحکم، ص ۶۱.
۵۴. همان، ص ۶۲.
۵۵. داوود قیصری: شرح فصوص الحکم، ص ۴۳۵ - ۴۳۶.
۵۶. ابن منظور: لسان العرب، اول، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۳۶۳، ج ۱۵، ص ۳۸۰.
۵۷. مریم (۱۹): ۱۳.
۵۸. نحل (۱۶): ۶۸ و ۶۹.
۵۹. قصص (۲۸): ۷؛ طه (۲۰): ۳۷ - ۴۰.
۶۰. شوری (۴۲): ۷.
۶۱. انعام (۱۶): ۱۲۱.
۶۲. سید حیدر آملی: جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۵۴.
۶۳. همان.
۶۴. نجم (۵۲): ۱۰.
۶۵. عبدالرزاق کاشانی: شرح منازل السائرین، ص ۵۱.
۶۶. همان.
۶۷. داوود قیصری: شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۱. از نظر قیصری، تفاوت احادیث قدسی با قرآن در آن است که قرآن همواره با واسطه جبرئیل بر پیامبر نازل می‌شد، بر خلاف احادیث قدسی که در عین حال که کلام خدا بود وحی و قرآن نبود؛ چون فرشته در آن وساطت نداشت. (همان)
۶۸. ابن منظور: لسان العرب، ج ۱۲، ص ۵۵۵.
۶۹. سید حیدر آملی: جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۵۴ و ۴۵۵.
۷۰. داوود قیصری: شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۱.
۷۱. همان.
۷۲. ابن عربی: الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۷۸.
۷۳. همان.
۷۴. همان.
۷۵. همان، ص ۶۳۱ - ۶۳۲.
۷۶. همان، ص ۷۸.
۷۷. همان.
۷۸. قصص (۲۸): ۷.
۷۹. همان.
۸۰. همان.
۸۱. همان، ج ۳، ص ۲۳۸.
۸۲. داوود قیصری: شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۱.
۸۳. سید حیدر آملی: جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۵۴.
۸۴. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۷۹.
۸۵. همان.
۸۶. همان، ج ۳، ص ۲۳۸.
۸۷. همان.
۸۸. همان، ج ۳، ص ۲۳۸ - ۲۳۹.
۸۹. همان، ج ۲، ص ۵۶۹.
۹۰. همان، ج ۳، ص ۲۳۹.
۹۱. داوود قیصری: شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۱.
۹۲. ابن عربی: الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۳۱۶.
۹۳. همان.
۹۴. همان، ص ۳۹.
۹۵. همان، ج ۲، ص ۶۲۲.
۹۶. همان.
۹۷. همان، ج ۳، ص ۷.
۹۸. همان، ص ۶۲۰ - ۶۲۴.
۹۹. همان، ص ۶۲۲.