

معرفت شناسی عرفانی

رضارمضانی *

چکیده

این مقاله درصدد است پس از بیان رویکردها درباره فاعل شناسی و واقعیت عالم و امکان معرفت و تفاوت معرفت و علم، به مهم ترین مباحث معرفت شناسی عرفانی بپردازد؛ از این رو به مباحثی چون تعریف معرفت شناسی عرفان که نوعی شناخت شهودی و وجدانی است، از دیدگاه قرآن و سنت و نیز از منظر عارفان اشاره و نیز مبرهن شده است که «قلب و دل» یگانه ترین ابزار معرفت شهودی و عرفانی به شمار می رود و به سبب عللی که در متن آمده، این نوع معرفت نیز در بعضی مواقع از آفت خطا مصون نبوده است؛ از این رو باید برای تشخیص شهود معصوم از خطا، ملاک ها و معیارهایی ارائه شود؛ بدین جهت در مسیر بحث، به اتحاد معرفت عرفانی و شناخت عقلی با توجه به جایگاهی که عقل خالص در برابر عقل مشوب نزد اهل معرفت دارد، اشاره شده است. در ضمن، به مراتب و درجات معرفت عرفانی، مانند مکاشفه، محاضره، و مشاهده که به نوعی به مراتب مقام حضور اشاره دارد، پرداخته شده و از مباحث مهمی که مدنظر قرار گرفته، چگونگی رهیافت و دستیابی به این نوع معرفت با ابزارهایی مانند تقوا، مجاهده، اخلاص، ایمان، عمل صالح و عمل به علم است و در نهایت، عوامل انسداد معرفت شهودی و عرفانی نیز بررسی و بازنگری شده است.

مقدمه

این که مسأله واقعیت عالم خارج بر نظریه شناسایی، پیشی دارد یا بالعکس، در میان صاحب نظران، گونه گونه نقل شده است. برخی مانند کانت و بسیاری از فیلسوفان بعد از او معتقدند: عقل در نقش وسیله شناسایی، بر اصل واقعیت، مقدم بوده است^۱ و بعضی بر این باورند که مسأله

واقعیت عالم خارج بر نظریه شناسایی^۲ پیشی دارد؛ اما برخی از محققان و متألّهان برآنند که باید میان مقام ثبوت و اثبات فرق گذاشت؛ زیرا مسأله معرفت شناسی، در مقام ثبوت بر همه چیز، حتی مسأله واقعیت علم تقدم دارد؛ چرا که تانظریه معرفت روشن نشود، طرح مسائل کلان، هرگز سودی نخواهد داشت؛ ولی در مقام اثبات، بحث شناسایی پس از بسیاری مسائل خواهد بود.^۳ افزون بر آن چه گفته شد، حل مشکل و معمای دور و ارتباط دو سویه شناسایی و واقعیت، به این خواهد بود که مقداری از معرفت شناسی، بدیهی و غیر قابل بحث است و با آن می توان بخشی از اصل واقعیت، وجود عالم، اصل معرفت و واقع نمایی اجمالی را اثبات؛ سپس درباره مطالب دقیق آن فحوص و کاوش کرد.^۴ سخن در هستی شناسی و اصل معرفت، یعنی اثبات اصل وجود علم و بیان تجرد آن و رابطه میان ذهن و عین، از مسائل مربوط به فلسفه به شمار می آید.^۵

رویکردها درباره شناسایی

مبحث شناسایی، مانند مسأله اصل واقعیت، دارای رویکردها و آرای گوناگون است. گروهی که به «سوفسطی» مشهورند، هر نوع معرفت ثابت و غیر معارض را انکار

* محقق و نویسنده، عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۸۱/۴/۱ □ تاریخ تأیید: ۸۱/۴/۸

می‌کنند. «سَمَّیَه»^۶ به طور مطلق، منکر تفکر نتیجه دهنده‌اند و بر این پندارند که هیچ فکری مفید شناخت نیست.^۷

گروهی از مهندسان، تفکر مفید علم را در حساب و هندسه پذیرفته‌اند؛ ولی در الیهات آن را منکرند و اعتقاد دارند: هدف نهایی در علوم الهی آن است که آنچه را از همه سزاوارتر و شایسته‌تر است باید أخذ کرد و راهی برای جزم به آن‌ها وجود ندارد.^۸

معرفت شناسی با مبادی و احکام آن، قابل دستیابی است؛ البته در ابزار و نوع آن اختلاف فراوان به چشم می‌خورد؛ ولی وصول به هر نوع معرفت در هر حوزه‌ای با مقدمات و شرایط آن ممکن خواهد بود.

از مسائل قابل تأمل در فاعل شناسایی این است که آیا امکان وصول به معرفت ذوات اشیا برای جست‌وجوگر آن فراهم است یا شناخت به اشیا، به عوارض و ویژگی‌ها منحصر خواهد بود. در میان برخی از اندیشه‌وران اسلامی مانند ابن سینا این باور وجود دارد که آدمی به کنه و حقایق اشیا راه نمی‌یابد و در حوزه شناخت، فقط به شناسایی آشکارترین خواص و عوارض می‌تواند دست یابد.^۹ از جهتی می‌توان دلیل عدم شناخت اشیا را در حضور متجلی در تجلیات دانست؛ زیرا با توجه به محدودیت فاعل شناسایی، دستیابی به شیء که حضور حقیقی نامحدود را در خود دارد، به صورت حقیقی، ممکن نخواهد بود.

نوع نگرش‌ها و رویکردها در اندازه معرفت، منابع، ابزار آن، حدود و ثغور، و وصول به حقیقت از دیدگاه متکلمان، فیلسوفان و عارفان متفاوت است که گاهی به اختلاف جوهری و پایه‌ای می‌انجامد؛ با این حال، در این مقاله خواهیم کوشید تا معرفت‌شناسی را از دید عرفان مطمح نظر قرار دهیم.

پیش از ورود به بحث، بجا است درباره ضرورت شناسایی، نکته‌ای یاد آوری شود.

اهمیت و ضرورت معرفت‌شناسی از این جهت است که دستیابی به جهان‌بینی جامع و فراگیر، بلکه هر نوع نگرشی، بر مباحث زیربنایی و زیرساختاری معرفت مبتنی خواهد بود. مراحل و مراتب معرفت و درجات بشری به نوع نگرش در ابزار و منابع آن بستگی دارد.^{۱۰} افزون بر آنچه گذشت، از راه تقدّم معرفت‌شناسی بر وجودشناسی در مقام ثبوت نیز می‌توان به ضرورت معرفت‌شناسی پی برد.^{۱۱}

تعریف معرفت عرفانی

روشن است که علم و معرفت را به صورت اطلاق نمی‌توان تعریف کرد؛^{۱۲} زیرا بدیهی و وجدانی‌اند و تعریفشان مستلزم دور خواهد بود؛ گرچه بسیاری کوشیده‌اند تعاریفی برای آن ارائه دهند.^{۱۳} با این حال، تعریف معرفت‌های مضاف، چندان دشوار نخواهد بود؛ ولی شناساندن معرفت عرفانی با توجه به این‌که گروهی آن را بدیهی و وجدانی دانسته‌اند، کمی دشوار خواهد بود. در عین حال، به برخی از این تعریف‌ها که جامعیت بیش‌تری دارد، اشاره می‌شود.

داوود بن محمود قیصری در تعریف کشف عرفانی می‌گوید:

کشف عرفانی، عبارت از علم بر معانی غیبی و امور حقیقی است که از روی وجود (حق الیقین) با از روی شهود (عین الیقین) و رای حجاب قرار دارد.^{۱۴}

و با مراجعه به آنچه در مجموع این فصل آورده، به دست می‌آید که کشف عرفانی، همان معرفت خاصی است که دسترس به آن با مکاشفه، الهام و وحی امکان‌پذیر خواهد بود؛ بدین سبب، معرفت عرفانی، معرفت ذوقی، انجذابی،^{۱۵} شهودی و حضوری است. برخی معتقدند که یگانه راه رسیدن به حقایق، صفای نور و زدودن حجاب‌ها است.^{۱۶} معرفت عرفانی، یگانه معرفت یقینی است که با فضا سازی دل و جان آدمی با تجلی حق تعالی برای او فراهم می‌شود.^{۱۷} ابن عربی در بحث تعریف «علم و معرفت» آن را صفتی می‌داند که «قلب» آن را تحصیل می‌کند.^{۱۸} او معتقد است که هیچ معرفتی بدون عمل، تقوا و سلوک راه حق حاصل نمی‌شود؛ اما علمی که از عقل نظری به دست آید، هیچ‌گاه از شبهه و حیرت محفوظ نیست.^{۱۹} سیدحیدر آملی که از بزرگان تصوف اسلامی شیعی است، در تعریف معرفت عرفانی می‌نویسد:

معرفت نزد صوفیه، چیزی است که برای اهلش فقط از جانب خدا به صورت وحی یا الهام یا کشف، کشف می‌شود.^{۲۰}

برخی، شناخت عرفانی را چنین تعریف کرده‌اند:

شناخت عرفانی، عبارت است از درک جهان با همه اجزا و روابطش، مانند یک حقیقت شفاف و صیقلی که هر جزئی، جلوه‌ای از موجود کامل لم یزل و لا یزال و هرگونه ارتباط علمی با آن جزء، ارتباطی است با آن موجود کامل به وسیله جلوه‌ای از جلوه هایش. سخن گفتن درباره این شناخت برای

کسانی که از آن محرومند و خود را آماده وصول به این نوع شناخت نمی‌نمایند، مانند سخن گفتن درباره لذت همخوابگی با کودکی نابالغ است که هیچ چیزی از آن نخواهد فهمید و در برابر صدها نمط نهم اشارات ابن سینا یک جمله خواهد گفت که این سخنان، خیالانی بیش نیست و سپس به بازی‌های کودکانه خود مشغول خواهد گشت.^{۲۱}

معرفت عرفانی، نوعی شناخت است که از دل سرچشمه گرفته و ابزار آن، تزکیه و تصفیة روح است؛ بدین جهت، این نوع معرفت، از سنخ معارف حصولی نیست؛ بلکه معرفتی وجدانی و حضوری شمرده می‌شود که یافتنی است؛ گرچه برهانی بر آن نداشته باشند.

هذا حال اهل الاذواق و مذهبهم حیث یقولون.... و اما المتحصل لنا بطریق التلقی من جانب الحق و ان لم یتم علیه البرهان النظری فانه لا یشککنا فیہ مشکک و لاریب عندنا فیہ و لاتردّد.^{۲۲}

مذهب اهل ذوق و عرفان این است که می‌گویند: آنچه را از طریق کشف و شهود برای ما با عنایت پروردگار متعالی حاصل می‌شود، غیر قابل تردید است؛ گرچه هیچ گونه برهان عقلی و نظری بر آن اقامه نشده باشد.

آنچه از مجموع این تعاریف بر می‌آید، این است که معرفت عرفانی، حوزه‌ای خاص از معارف است که در دسترس هر کس نیست؛ بلکه برای آنان که دل را تصفیة کرده، و از تجلیات رحمانیه بهره‌مند شده، و همواره به مراقبت خود اهتمام ورزیده، و در موقعیت خاص قرار گرفته‌اند، حاصل می‌شود و به وسعت دید، نظر و بصیرت نائل می‌شوند و حقایق عالم را به قدر ظرفیت خود مکاشفه و مشاهده می‌کنند. چنین معرفتی با همه ویژگی‌هایش، شاخصه‌هایش و صف‌ناپذیر بوده،^{۲۳} شفافیتی بسیار ویژه برای صاحب آن دارد؛ به همین جهت، فراوانی تعاریف، به واسطه حالات و مقامات گوناگون عارفان بوده است.^{۲۴}

تفاوت علم و معرفت

خواجه عبدالله انصاری رحمته الله در فرق علم و معرفت گفته است که علم بر دلیل متکی بوده و در آن، هیچ نوع جهل و شکمی یافت نمی‌شود و دلیل را دو گونه (نقلی مثل کتاب و سنت و عقلی مانند برهان) دانسته است. او علم را به سه درجه و رتبه تقسیم کرده: اول علم جلی و آن علمی است که از طریق حواس ظاهری و باطنی به دست می‌آید و قضایای بدیهی مثل مشاهدات، وجدانیات، و مشهورات

در این مقوله می‌گنجد. دوم علم خفی که علم الوارثه نیز نامیده می‌شود و علمی است که در قلوب پاک و دل‌های ابرار می‌روید؛ دل‌هایی که از هر گونه علایق دنیایی و ارتکاب شهوات و گناهان پاکند و سوم، علم لدنی^{۲۵} که به ادراک شهودی اطلاق می‌شود و از ویژگی‌های این علم، آن است که نمی‌توان آن را وصف کرد و حاصل تجلیات الهی است که هنگام رفع حجاب عین عبد و رعیت رخ می‌دهد؛ سپس معرفت را در نخستین منزل واپسین قسمت کتاب خود، یعنی در نهایت آورده است و این حکایت می‌کند که به اعتقاد وی، معرفت فوق علم است. او معرفت را چنین تعریف کرده است:

المعرفة احاطة بعین الشیء كما هو.

اگر حقیقت شیء ادراک شود، معرفت، حاصل آمده، و اگر شیء از طریق صورت زاید ادراک گردد، علم پدید آمده است؛ پس ادراک دو گونه است: ادراک عرفان و ادراک علم. در اولی، واسطه که همان صورت زاید است، میان مدرک و مدرک نیست؛ اما در دومی، واسطه‌ای وجود دارد و نکته مهم از نظر خواجه این است که علم مربوط به عقل، با استدلال و تأملات و عملیات ذهنی به دست می‌آید. معرفت برای قلب و با تجلیات الهی حاصل می‌شود.^{۲۶} این عریبی در تفاوت میان علم و معرفت می‌نویسد:

اختلف اصحابنا فی مقام المعرفة و المعارف و مقام العلم و العالم فطائفة قالت مقام المعرفة ربانی و مقام العلم الهی و به اقول و به قال المحققون کسهل التستری و ابی یزید و ان العریف و ابی مدین و طائفة قالت مقام المعرفة الهی و مقام العلم دونه و به ایضاً اقول فانهم ارادوا بالعلم ما اردناه بالمعرفة و ارادوا بالمعرفة ما اردناه بالعلم فالخلاف فیہ لفظی و عمدتنا قول الله تعالی (وَ اِذَا سَمِعُوا مَا اَنْزَلَ اِلَى الرَّسُولِ تَرَى اَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ) فسماهم عارفین و ما سماهم علماء ثم ذکر ذکرهم فقال یقولون ربنا و لم یقولوا الهنا آمننا و لهم یقولوا علمنا و لا شاهدنا فافروا بالاتباع فاکتبا مع الشاهدین و ما قالوا نحن من الشاهدین و....

او معرفت را نعمت الهی، و علم را از دو طریق قابل دسترس می‌داند: یکی از طریق نظر و فکر به دست می‌آید که از شبهه، شک و حیرت در امان نیست و دیگری از راه سلوک و تقوا حاصل می‌شود. او این علم را که کشف می‌داند، معرفت می‌نامد.^{۲۷}

سیدحیدر آملی در نسبت میان این دو می‌نویسد:

معرفت، اخص از علم است؛ زیرا به دو معنا به کار می‌رود که هر یک از آن دو، نوعی از انواع علم شمرده می‌شود. یکی فهم باطن کسی از روی نشانه‌هایی در ظاهر وی، و دیگری، درک دوباره کسی که مدتی پیش دیده بودی. مورد معرفت در نوع اول «غایب»، و در نوع دوم «شاهد» است؛ بنابراین، تفاوت عارف با عالم، جز بر اساس تفاوت معرفت‌ها نیست.^{۲۸}

او معتقد است که معرفت عارفان، پرواز به سمت شهود بوده که از شهود ذات، به معرفت اسما و صفات دست می‌یابد؛ بدین جهت، معرفت در نظر عارف، غیر از علم و برتر از آن بوده است؛ زیرا شناخت واجب و نیز ممکنات، جز با کشف و شهود ممکن نیست و اگر با دقت نظر مشاهده شود، ممکنات غیر از ظهورات و تجلیات حق تعالی چیزی نیستند.^{۲۹}

برخی در تفاوت میان این دو گفته‌اند: هر معنایی را که بتوان از آن تعبیر کرد، به گونه‌ای که ذهن شاگرد با یک یا چند بار شنیدن آن عبارت، با ذهن معلم یکسان می‌شود، آن را علم گویند و اگر معنایی را جز با عبارت‌های مشابه و نمادین نتوان از آن تعبیر کرد، معرفت شمرده می‌شود.^{۳۰}

معرفت عرفانی در قرآن و سنت

با توجه به گستره حقیقت شهود و حضور واقعیات در معرفت عرفانی، دین جایگاه ویژه‌ای را برای این نوع معرفت باز کرده است؛ بلکه تأکید می‌کند که با سلوک عرفانی، دستیابی به واقعیات، کامل‌تر و واقعی‌تر و توجه به قدسیات و وصول به حقایق برای انسان بازتر و مهیاتر خواهد شد و بر این اساس، عبادت او در برابر خدای محبوب، با انگیزه مهر و محبت و عشق توأم خواهد بود، نه به امید ثواب و نه از ترس عقاب، و در همه حوزه‌های حیات بشری این معرفت تأثیر خواهد گذاشت؛ بدین سبب، علامه طباطبایی رحمته‌الله درباره این معرفت می‌نویسد:

چنین معرفتی، انسان خداشناس را به عالم بالا متوجه ساخته و حجت خدای پاک را در دل انسان جایگزین می‌کند و همه چیز را فراموش می‌دارد و گرداگرد همه آرزوهای دور و دراز وی خط بطلان می‌کشد و انسان را به پرستش و ستایش خدای نادیده که از هر دیدنی و شنیدنی روشن‌تر و آشکارتر است، وا می‌دارد، و در حقیقت هم این کشش باطنی است که مذاهب خداپرستی را در جهان انسانی به وجود آورده است. عارف، کسی است که خدا را از راه مهر و محبت پرستش می‌کند، نه به امید ثواب و نه



از ترس عذاب، و از این جا روشن می‌شود که عرفان را نباید در برابر مذاهب دیگر، مذهبی مستقل شمرد؛ بلکه معرفت عرفانی راهی است از راه‌های پرستش (پرستش از راه محبت نه از راه بیم و امید) و راهی است برای درک حقایق ادیان در برابر راه ضواهر دینی و راه تفکر عقلی؛^{۳۱}

از این رو قرآن کریم از معرفتی سخن می‌گوید که نه از راه درس و بحث و مطالعه یا فکر و اندیشه به دست می‌آید و نه از طریق حس و تجربه دستیابی به آن ممکن خواهد بود؛ بلکه کسب آن فقط از راه سیر و سلوک و تزکیه باطن امکان‌پذیر است؛ بدین علت، چنین معرفتی را برترین و بالاترین نوع معرفت و شناخت می‌دانند. گذری به برخی از آیات، این ادعا را بدون کوچک‌ترین تردیدی به اثبات می‌رساند.^{۳۲}

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَكُمْ فُرْقَانًا^{۳۳}
وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ
وَأَتَوْا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.^{۳۴}

این سنخ از آیات تأکید می‌کند که از راه پاک‌سازی نفس از آلودگی‌ها، آدمی به معرفتی برتر دست می‌یابد.

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا.^{۳۵}

از این آیه به دست می‌آید که جهاد و مقابله با دشمن ظاهری و شیطان و نفس طغیانگر، بستری مناسب را برای وصول به معرفتی یقینی فراهم می‌سازد.^{۳۶}

از مجموع این آیات استفاده می‌شود که آدمی هر اندازه به تزکیه نفس توفیق یابد و از مقام شامخ تقوا برخوردار باشد، به همان اندازه به این معرفت دست خواهد یافت. از دسته دیگر آیات این نوع معرفت، با علم لدنی یا علم اعطایی تعبیر شده؛ مانند آیات ۱۲ یوسف، ۶۵ کهف، ۱۱۴ طه، ۷۹ و ۷۴ انبیا، ۱۵ نمل، ۱۴ قصص.

نتایجی که با تعمق در این نوع آیات به دست می‌آید، یکی اثبات علم و معرفتی غیر از علم حصولی اکتسابی به نام علم لدنی یا علم موهبتی است و دیگری، دستیابی به این نوع معرفت است که با بلوغ معنوی و آمادگی لازم و به تعبیری آماده‌سازی نفوس آدمیان ممکن خواهد بود.^{۳۷}

برخی آیات، به معرفتی یقین‌آور که هیچ نوع شک و شائبه^{۳۸} در آن یافت نمی‌شود، اشاره می‌کند؛ مانند آیه ۵ تا ۷ تکوین، ۹۵ واقعه، ۵۱ حاقه، ۴۷ مدثر، و ۹۹ حجر که ظاهر لفظ یقین، همان معرفت قطعی و جزم شهودی به‌شمار می‌رود که از هر تردیدی آراسته است. بر اساس



معنا و تفسیری از آیه سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ،^{۳۹} در صورتی که آیه از آیات پیشین مستقل دانسته شود، به دست می‌آید که خداوند متعالی از همه وصف‌هایی که وصف‌کنندگان برای او ذکر می‌کنند، منزّه و پیراسته است، مگر وصف‌هایی که بندگان مخلص برایش بیان می‌کنند. بر اساس این معنا فقط افراد خالص درگاه ربوبی از معرفت حقیقی برخوردارند که آنان را شایسته وصف واقعی خداوند می‌کند؛ پس میان مقام اخلاص که سرّ الاهی است و شناخت و معرفت خاص از صفات و اسمای الاهی ملازمه‌ای برقرار است و وصول به چنین مقامی فقط با سیر و سلوک معنوی و بریدن از غیر و دل بستن به او ممکن خواهد بود. علامه طباطبایی می‌نویسد:

دلیل بر این که مخلصان درگاه الاهی واقعی وصف می‌کنند، این است که در مسیر خود فقط خدای متعالی را مقصد و مقصود خود قرار می‌دهند و برای غیر حق تعالی سهمیه‌ای در نظر نمی‌گیرند؛ بدین سبب آن‌ها فقط خدای متعالی را می‌شناسند و غیر او را فراموش کرده‌اند و شناخت غیر خداوند برای این افراد به وسیله خود او است؛ از این رو اگر خداوند را در نفسشان وصف کنند، به اوصافی که شایسته و لاین حضرت حق است، وصف می‌کنند.^{۴۰}

آیاتی مانند آیه ۱۸ تا ۲۱ مطففین به معرفت و شهود عرفانی تصریح می‌کند و آیه وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ،^{۴۱} از هدایت و معرفت قلبی که از کجی و انحراف و گمراهی معزّاء و بر پایه ایمان استوار است، سخن می‌گوید. این نوع آیات در قرآن کریم بسیار است و با تتبع و تعمق در متن آیات می‌توان بر آن‌ها دست یازید.

روایات بسیاری نیز از معرفت و شهود عرفانی سخن گفته‌اند. این دسته از روایات، هم اصل معرفت شهودی را تأیید کرده و هم راه‌های وصول به آن را ارائه داده‌اند و نیز بر عوامل نگه‌داری آن تأکید ورزیده و از سوی دیگر به موانع دستیابی به این نوع معرفت نیز به طور دقیق اشاره کرده‌اند. در روایات نیز از علم و معرفتی خبر داده می‌شود که با سنخ علوم متداول، بیگانه است و آن علمی است که با اخلاص برای انسان حاصل می‌شود^{۴۲} یا اگر آدمی به دانسته‌های خود عمل کند، به دانشی دست می‌یابد که در هیچ جا برای او حاصل نمی‌شود.^{۴۳} توجه به این دسته روایات، ما را به معرفتی وجدانی و شهودی رهنمون می‌سازد. از امام صادق علیه السلام روایات شده است که به عنوان بصری فرمود:

دستیابی به این علم، با آموختن ممکن نیست؛ زیرا علم، بوری است که خداوند بر دل کسی که بخواهد هدایتش کند، می‌تابد؛ پس اگر خواهان علم و معرفت هستی، باید در ابتدا حقیقت بندگی را در خود بجویی و علم را با به کار بردن آن بطلبی و فهم را از خدا بخواهی تا به تو عنایت کند.^{۴۴}

در روایتی که علامه مجلسی در بحارالانوار به نقل از امام صادق علیه السلام در کتاب توحید آورده، معرفت شهودی و عرفانی استفاده می‌شود؛ زیرا در آن روایت آمده است که مردی به نام ذعلب یمانی از امام علی علیه السلام در حالی که مشغول سخنرانی در منبر کوفه بود، پرسید: آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ فرمود:

أَفَأَعْبُدُ مَا لَا أَرَى؟ آیا خدایی را که ندیده‌ام می‌پرستم؟ فَقَالَ وَكَيْفَ تَرَاهُ؟ او را چگونه دیده‌ای؟ فرمود: «لَا تَرَاهُ الْعُيُونُ بِمَشَاهِدَةِ الْعِيَانِ وَلَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ».^{۴۵}

با کمی تأمل و دقت در این حدیث شریف روشن می‌شود که مقصود حضرت، علم برهانی نیست؛ زیرا با رؤیت سازگاری ندارد؛ بدان سبب که در این روایت، از دیدن سخن به میان آمده است، نه از فهمیدن.

در حکمت ۲۴۷ پس از کلام نورانی حضرت درباره علم و طالبان آن، به علمی اشاره فرمود که بدون تردید، غیر از علوم حسّی و عقلی است:

هَبِّمَ بِهِمُ الْعِلْمَ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ وَ بَاشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ،^{۴۶}

و در خطبه ۲۲ به صراحت می‌فرماید: سالک الاهی بر اثر ریاضت و سلوک به مرتبه‌ای می‌رسد که حقایق اشیا به صورت انوار بر وی ظهور می‌کند.

در روایات به این نکته اشاره شده که اگر آدمی به دانسته‌هایش عمل کند، خداوند علمی را به او می‌دهد که در هیچ مرحله‌ای توفیق دستیابی به آن را ندارد. آنچه از مجموع آیات و روایات به دست می‌آید، این است که دستیابی به بخشی از اسرار هستی و حقایق عالم فقط با معرفت شهودی و وجدانی در دسترس خواهد بود.

موضوع علم عرفان

جلوه‌دهنده با همه تجلیاتش می‌تواند موضوع عرفان قرار گیرد؛ بنابراین، به تصریح عارفان، ذات احدیت و صفات ازلی‌اش و همه جلوات و ظهورات او، موضوع عرفان خواهد بود؛ منتها حدود این معرفت، به توسعه معنایی و وجودی عارف بستگی دارد؛ زیرا هر چه ظرف

وجودی انسان به واسطه تصفیه و تزکیه نفس گسترش یابد، قابلیت دستیابی به معرفت وجدانی و شهودی برای او بیش تر فراهم خواهد بود؛ از این رو همه جلوه‌های وجودی حق تعالی می‌تواند متعلق چنین معرفتی قرار گیرد. آنچه یادآوری آن ضرورت دارد، این است که در شناخت‌های به‌دست آمده به واسطه حس یا عقل، محدودیتی وجود دارد؛ زیرا حس با توجه به شرایط خاص می‌تواند به محدوده‌ای از اشیا، آن هم به ظواهر و عوارض دست یابد، و عقل خالص نیز گرچه دایره شناختش بسیار گسترده‌تر از حس است و حتی شناخت حس نیز در انتها به عقل منتهی می‌شود، با این حال دارای محدوده‌ای است و توانا خواهد بود ذوات مانند ذات لایزال الاهی و جواهر اشیا را به اثبات رساند؛ اما چنین شناختی به مرحله حضور و وجدان نمی‌رسد؛ بدین جهت، لذا معرفت شهودی و وجدانی، هم دایره‌اش گسترده است و هم عین معلوم، نزد عارف و عالم حضور می‌یابد و انسان، وجود معلوم و صفات آن را احساس و با چشم شهود و حضور مشاهده می‌کند.

قیصری در موضوع عرفان می‌نویسد:

فموضوع هذا العلم هو الذات الاحدیة و نعوتها الازلیة و صفاتها السرمدیة.^{۴۷}

موضوع علم عرفان، ذات احدیت و نعوت ازلی و صفات سرمدی او است.

ابن‌ترکه نیز موضوع این علم را «وجود مطلق»^{۴۸} دانسته؛ اما با توجه به این‌که در بینش عارفان، وجود موجود حقیقی، همان ذات احدی و صفات او است و به غیر آن حقیقت مطلق، همه، ظهور و جلوه اویند، سخن از ذات حق، بحث از همه عوالم هستی است و سیدحیدر آملی در موضوع علم عرفان آورده است:

موضوع علوم حقیقی، یعنی معرفت صوفیه، عبارت از معرفت ذات، اسما، صفات و افعال حق و معارف وابسته به این‌ها است.^{۴۹}

ابزار معرفت عرفانی

در این‌که آدمی از چند وسیله و دریچه می‌تواند در میدان شناخت گام نهد و هر کدام تا چه حد و مرتبه او را در عرصه شناخت قرار می‌دهد، در میان فلاسفه اسلامی و غیر اسلامی و نیز عارفان، فراوان سخن به میان آمده است و با توجه به این‌که در این مقاله، ابزار شناخت عرفانی بررسی شده، به شکل گذرا به آن‌چه دیگران در این باره گفته‌اند،

بسنده می‌شود.

دانشمندان در مقوله ابزار شناخت به دو گروهند: دسته‌ای معتقد به تک ابزاری‌اند و گروه دیگر، به چند ابزاری تمایل دارند. دسته نخست نیز به سه دسته حسّیون تقسیم می‌شوند؛ مانند مادّیون و پوزیتویست‌ها که معتقدند ابزار شناخت فقط از طریق حس و داده‌های حسّی امکان‌پذیر خواهد بود،^{۵۰} عقلیون مانند افلاطون از یونان و فلاسفه مشاء که از میان ابزار متعدد شناخت فقط به خرد و استنتاجات عقلی اعتماد می‌کنند،^{۵۱} و اشراقیون مانند فلاسفه اشراق که معتقدند: یگانه ابزار شناخت، قلب و دل است و فقط از طریق تصفیه نفس و تهذیب دل می‌توان به حقایق دست یافت که برخی از فیلسوفان غرب مانند برگسون^{۵۲} نیز آن را پذیرفته‌اند. اینان به ترتیب، حس، عقل و قلب را ابزار شناخت می‌دانند.

گروه دوم که معتقد به چند ابزاری‌اند نیز به چند دسته تقسیم می‌شوند: عده‌ای دو وسیله حس و عقل و برخی عقل، و دل، و بعضی حس و عقل و دل را ابزار شناخت معرفتی کرده‌اند.

آنچه مهم به نظر می‌رسد، توجه به نوع شناخت و معرفتی است که با تک ابزار به دست می‌آید و نزد عارفان، هر معرفتی که بدون وسیله دل و قلب به دست آید، قابل اعتماد نیست و معرفتی ناقص است. فقط معرفتی که با واقعیت مطابقت کامل دارد، معرفت شهودی و عرفانی است و قرآن کریم آن را مرکز فهم و کانون ایمان و وسیله ادراک حقایق معرفتی کرده است؛ چنان‌که می‌فرماید:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْقَالُهَا.^{۵۳}

این کریمه شریفه، تدبیر در قرآن را به قلب نسبت داده؛ چه این‌که آیه ۲۲ مجادله و آیات دیگر نیز از این مرکز ادراک فهم و شهود خبر می‌دهند.

قلب که یگانه ابزار معرفت نزد عارفان به‌شمار می‌رود، به معنای مرکز معرفت‌ها و ادراکاتی است که سالک را به حقایق می‌رساند که وصول به چنین مقامی از طریق حس و عقل ممکن نیست.^{۵۴}

ابن عربی در این باره می‌گوید:

قلب، وسیله و ابزار تحصیل معرفت خدا و اسرار الاهی است؛ بلکه تحصیل هر آنچه تحت علم باطن واقع می‌شود؛ بنابراین، قلب، وسیله و ابزار ادراک و ذوق است، نه مرکز حب و عاطفه.^{۵۵}

شهید مطهری دربارهٔ قلب در نقش ابزار شناخت می‌گوید:

انسان در عین این که موجودی واحد است، صدها و هزارها بُعد وجودی دارد. «من» انسانی عبارت است از مجموعهٔ بسیاری اندیشه‌ها، آرزوها، ترس‌ها، امیدها، عشق‌ها و... همهٔ این‌ها در حکم رودها و نهرهایی هستند که همه در یک مرکز، به هم می‌پیوندند. خود این مرکز دریایی عمیق و ژرف است که هنوز هیچ بشر آگاهی ادعا نکرده است از اعماق این دریا اطلاع پیدا کرده است. فلاسفه و عرفا و روان‌شناسان، هر یک به سهم خود، به غور در این دریا پرداخته‌اند و هر یک تا حدودی به کشف رازهای آن موفق شده‌اند؛ اما شاید عرفا در این زمینه موفق‌تر از دیگران بوده‌اند. آنچه را قرآن «دل و قلب» می‌نامد، عبارت است از واقعیت خود آن دریا که همهٔ آنچه را که روح ظاهر می‌نمایم، رشته‌ها و رودهایی است که به این دریا می‌پیوندد و حتی خود عقل نیز یکی از رودهایی است که به دریا متصل می‌شود.^{۵۶}

در قرآن، واژه‌ای که به این وسیلهٔ معرفتی اشاره داشته باشد، سه واژگان است: ۱. قلب در ۱۳۲ مورد؛ ۲. صدر در ۴۴ آیه؛ ۳. فؤاد که در شانزده آیه وارد شده است.

قلب معانی متعددی دارد؛ از جمله دگرگون ساختن، حذف و انصراف، قطعه‌گوشتی که در سینهٔ انسان قرار دارد،^{۵۷} خالص و ناب هر چیزی، دگرگون ساختن،^{۵۸} ظاهر و باطن را تغییر دادن، وجه خالص، و فؤاد و عقل.^{۵۹} در قرآن کریم نیز قلب به معانی متعددی آمده است؛ از جمله به معنای روح که آیهٔ ۴۶ حج بدان اشاره دارد:

وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ،

و به معنای عقل و فهم نیز آمده است؛^{۶۰} مانند آیه ۸۷ توبه که می‌فرماید:

وَ طَبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ.

دل‌های آن‌ها نقش کفر و ظلمت گرفت تا دیگر حقایق را درک نکردند.

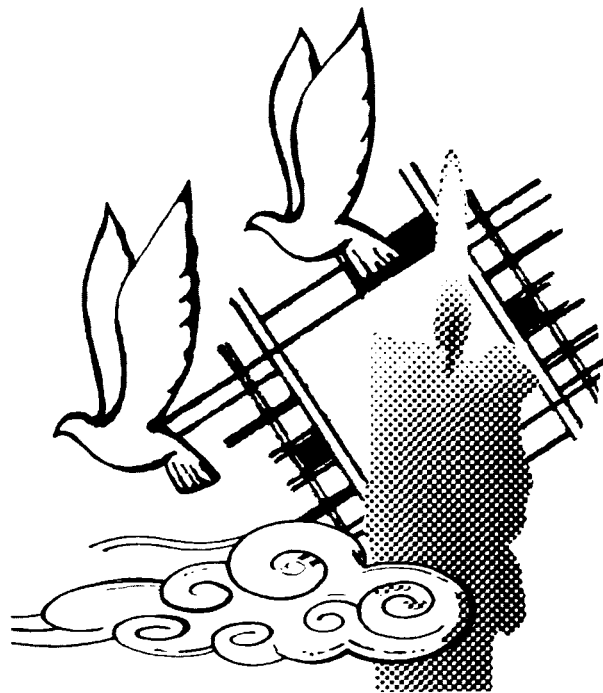
طبق تفسیری از امام موسی کاظم علیه السلام قلب در آیه ۳۷ سورهٔ ق (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ) به معنای عقل آمده که مرکز ادراکات منطقی و تعقلی است.^{۶۱} معانی دیگری که می‌توان از بعضی آیات به دست آورد، این است که قلب به مرکز معرفت‌های ویژهٔ الاهی اطلاق می‌شود و این معنای نزدیک یا همان معنایی است که عارفان از آن سخن گفته‌اند؛ چه این‌که در آیهٔ شریفهٔ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَيَّ قَلْبِكَ،^{۶۲} بی شک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به واسطهٔ سعهٔ وجودی باطنی خویش و کانون قلب، مجموعهٔ حقایق و حیاتی را دریافت؛ بدین سبب، شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد:

قرآن آن جا که از وحی سخن می‌گوید، هیچ سخنی از عقل به میان نمی‌آورد؛ بلکه تنها سروکارش با قلب پیامبر است. معنای این سخن آن است که قرآن، به نیروی عقل و یا استدلال عقلایی برای پیامبر حاصل نشده؛ بلکه این قلب پیامبر بود که به حانتی رسیده بود غیر قابل تصور ما و در آن حالت، استعداد درک و شهود آن حقایق متعالی را پیدا کرده است.^{۶۳}

بعضی از اندیشه‌وران از واژه‌های سه‌گانهٔ «قلب، فؤاد و صدر» که حدود ۱۹۲ بار در قرآن آمده، نتایج ذیل را به دست آورده‌اند.

۱. قساوت و سختی دل، از سختی سنگ شدیدتر است؛ زیرا سنگ قابل انفجار است؛ ولی هنگامی که قلب قسی شد و به مرحلهٔ فرعون و چنگیزی رسید، نیروهای همهٔ دنیا قدرت انفجار آن را ندارد.

۲. الهامات، وحی و بارقه‌های سازنده، به قلب مربوط است، نه تعقل معمول حرفه‌ای که کارگر استخدام شدهٔ خود



طبیعی است.

۳. اتحاد میان انسان‌ها از راه قلب است، نه عقول نظری جزئی که قدرت رها شدن از چنگال حواس تجزیه طلب و خود طبیعی سودجو را ندارد.

۴. اطمینان و آرامش در حیات معقول، از آن قلب است. این آرامش و اطمینان از حق آغاز می‌شود و در حق، پایان می‌پذیرد و تا هنگامی که قلب، نسخ نشده و هویت طبیعی خود را از دست نداده است، اضطراب و تشویش در سرشت انسانی دست از آن بر نخواهد داشت تا رابطه خود را با خدا به‌طور درستی برقرار سازد. استناد اطمینان و آرامش به قلب، در سوره‌های مائده، آیه ۱۱۳، انفال، آیه ۱۰ و نحل، آیه ۱۰۶ و ۱۱۲ آمده است.

۵. آنچه آدمی می‌تواند به صورت محصول حیات معقول و ارمغان وجود خویش، به بارگاه خداوندی ببرد، فقط و فقط قلب سلیم است که برای به دست آوردن و ساختن آن در این دنیا، حداکثر کوشش باید انجام گیرد. فقط قلب سلیم می‌تواند جهان و انسان و ارزش‌های آن دورا بشناسد. ۶. کبر و نخوت، و خودآرایی و خود نمایی که پدیده‌هایی از بیماری خود محوری به‌شمار می‌روند، معلول بسته شدن فعالیت‌های سازنده قلب هستند. هنگامی که این قطب نمای انسانی مختل، و این مهمانسرای الهی ویران، و این مدار انسانیت منحرف شد، دیگر نیک و بد و احترام ذات و به‌طور کلی، هست و نیست، باید و نباید و شاید و نشاید، مسخره‌ای بیش نخواهد بود. ۶۴

در روایات نیز قلب، ابزار مشاهده عوالم غیبی است؛ در صورتی که حجاب‌های قلبی او با تزکیه و تهذیب برداشته شود. از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روایت شده است:

و عَيْنَانِ فِي قَلْبِهِ يَبْصُرُ بِهِمَا أَمْرَ آخِرَتِهِ، فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَتَحَ عَيْنَاهُ اللَّتَيْنِ فِي قَلْبِهِ فَابْصَرَ بِهِمَا مَا وَعَدَهُ بِالْغَيْبِ، فَأَمَّنَ بِالْغَيْبِ عَلَى الْغَيْبِ. ۶۵

انسان‌ها دو چشم در قلب دارند که با آن‌ها امور غیبی و نامحسوس و آنچه را به حیات آخرتی مربوط است مشاهده می‌کنند. هرگاه خداوند خیر کسی را بخواهد، دو چشم قلب او را باز می‌کند، و او با دیده‌های قلب، وعده‌های غیبی خدا را می‌بیند، و با آن، به غیب ایمان می‌آورد. ۶۶

روایاتی که از این ابزار معرفتی حکایت داشته باشد، بسیار است. در بعضی از آن‌ها تصریح شده که قلب مؤمن، یگانه وسیله‌ای است که گنجایش دریافت حقایق را با تمام

گسترش دارد؛ همان‌گونه که در این حدیث قدسی آمده است:

لَا يَسْعَى أَرْضِيَّ وَلَا سَمَائِيَّ وَلَا كُنَّ وَ يَسْعَى قَلْبِي
عَبْدِي الْمُؤْمِن. ۶۷

خدای متعالی «قلب» و «دل» را بزرگ‌ترین ابزار معرفتی قرار داده است تا انسان به هر حدی از توسعه نائل شود، قابلیت چنین معرفتی را داشته باشد؛ بدین سبب، اهل عرفان با همه اختلافاتی که ممکن است در روش علمی و عملی داشته باشند، در این حقیقت اتفاق نظر دارند که رسیدن به حقایق، فقط از راه کشف و شهود قلبی قابل دسترس است و این نتیجه نه با ریاضت فکری و علمی، بلکه با تزکیه نفس به دست می‌آید. ۶۸

آینه دل چون شود صافی و پاک

نقش‌ها بسینی برون از آب و خاک

هم بسینی نقش و هم نقاش را

فرش دولت را و هم فرش را ۶۹

آینه بی‌نقش شد یا بدبها

زانکه شد حاکی جمله نقش‌ها ۷۰

چون ز خود رستی همه برهان شدی

چونک بنده نیست شد، سلطان شدی ۷۱

از این رو عارفان، علوم حاصل از مکاشفات و مشاهدات را به نتایج حاصل از براهین عقلی ترجیح می‌دهند. ۷۲

گروهی تصریح کرده‌اند که قلب، محلّ معارف، و عقل، رکن معرفت است؛ ولی عقل نمی‌تواند به حقایق پنهانی، معرفت یابد. ۷۳

سید حیدر رَحِمَهُ اللهُ تفاوت اساسی و بنیادی عرفان با حکمت و کلام را در روش تحقیق آن‌ها دانسته و معتقد است که موضوع این سه علم، به یک حقیقت بر می‌گردد. تفاوت فقط در روش آن‌ها است؛ زیرا در حکمت، دستیابی به معارف حکمی از راه برهان‌های عقلی و مقدمات قیاس و ترتیبات منطقی امکان‌پذیر است و در کلام، وصول به معارف، بر ادله عقلی و شواهد نقلی استوار بوده، از این راه، عقاید درست را از نادرست تشخیص می‌دهند؛ اما در عرفان، از راه کشف و شهود، معارفی به دست می‌آید که بر قلب عارف القا می‌شود؛ بنابراین، فقط با کشف و شهود بر قلب و دل است که به معارف می‌رسد؛ آن هم با تجلی خدای متعالی است که با توجه به مراتب قلب عارف، از آن به «وحی» و «الهام» و «کشف» تعبیر می‌شود. ۷۴

جایگاه عقل نزد اهل معرفت

باشد؛ زیرا در صورتی دو چیز با هم مقایسه می‌شود که هر کدام در یک حوزه کاری قرار گرفته باشد؛ سپس بتوان آن دو را با هم مقایسه، و یکی را أخذ و دیگری را طرد کرد؛ اما وقتی حوزه هر کدام از هم متمایز باشد، مقایسه، امری نامطلوب است؛ بدین جهت، وقتی از عقل خالص نه مشوب، به درستی بهره برداری شود، نتایج فراوانی را در اختیار صاحب معرفت قرار می‌دهد؛ چه عقل نظری و چه عقل عملی. توجه به آیات و روایات، این حقیقت را به درستی آشکار می‌سازد که حوزه فعالیت عقل، اولاً بسیار گسترده و ثانیاً نتیجه‌بخش است؛ چه این‌که در حوزه عقل عملی، وقتی از امام صادق علیه السلام پرسیده می‌شود: عقل چیست، می‌فرماید:

العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان.^{۷۸}

نتیجه نزدیک بهره‌گیری بهینه از عقل، عبادت خدای متعالی، و نتیجه پس از آن، رسیدن به بهشت جاودانه است؛ بدین سبب، حجت و راهنمای باطنی شمرده شده است.^{۷۹} عقل در مرتبه خودش، چه در مقام راهبردی و چه کاربردی، آثار بسیاری را در جنبه تکاملی برای انسان به ارمغان خواهد آورد. فرمانبرداری و امانتداری و ثواب و عقاب، همه جا به برکت بهره‌گیری درست از عقل است؛^{۸۰} به همین دلیل، خداوند آن را محبوب‌ترین آفریدگان معرفی می‌کند^{۸۱} و به تعبیر امام صادق علیه السلام برای عقل، لشکرهایی^{۸۲} ذکر می‌شود که اگر آدمی به آن‌ها دست یابد، به مقام کمال خواهد رسید؛ از این رو توجه به معنای عقل، در کارایی و قضاوت‌ها بسیار نقش آفرین خواهد بود؛ پس این گونه نیست که عقل سمت حق‌شناسی نداشته باشد؛ بلکه این سمت برای عقل در مراتب گوناگون و گسترده‌ای مطرح است؛ بنابراین، باید به مراتب آن ارج نهاد و جایگاه آن را محفوظ دانست؛ چه این‌که بسیاری چون عطار به این نکته اشاره کرده‌اند:

عقل انلر حق‌شناسی کامل است

لیک کامل‌تر ازو جان و دل است

گر کمال عشق می‌باید تورا

جز ز دل، این پرده نگشاید تورا^{۸۳}

عین القضاة برای عقل این اندازه کاربرد را پذیرفته و معتقد است که عقل، برای اثبات واجب الوجود توان دارد؛ گرچه از درک حقایق امور الهی یعنی ماورای طبیعت ناتوان است.^{۸۴} آن‌چه مهم به نظر می‌رسد، این است که باید جایگاه عقل را در نظام هستی تبیین کرد و وظایف و مسؤولیت آن

اعتبار استدلال‌های عقلانی بر کسی پوشیده نیست؛ از این رو، عارفان نیز همانند دیگران آن را معتبر می‌شمرند؛ اما آن‌چه نزد عارفان در این زمینه مطرح است، رجحان معرفت حاصل از مکاشفات و مشاهدات بر نتایج به دست آمده از براهین عقلی است؛ زیرا نزد آنان در باب معرفت، اصالت با شهود و وجدان و حضور است؛ بدین جهت برای دستیابی به حقایق اشیا که بالاترین مرتبه معرفتی است، راهی جز عرفان وجود ندارد و راه عقلانی، توان دستیابی به چنین معارفی را ندارد. بر این اساس، توجه به این نکته ضرور است که بررسی این مسأله، به مراتب معرفت بستگی دارد؛ اما راه استدلال و تعقل در حوزه خاص است و برای اثبات بسیاری از حقایق، بسیار مفید و کارساز خواهد بود؛ البته رسیدن به آن حقیقت، بدون کشف و شهود امکان‌پذیر نخواهد بود؛ از این رو برخی تصریح کرده‌اند که «عقل»، به هیچ وجه به حقایق اشیا و مبادی عالی راه ندارد.^{۷۵} آنان گرایش عرفانی را بر دانش عقلی و فلسفی ترجیح می‌دهند و برای کشف حقایق، راه و شهود و وجدان را لازم می‌دانند.^{۷۶}

نکته‌ای که لازم است به دقت مطالعه شود، معنای عقل، و بعد، بررسی مقایسه‌ای میان عقل و دل است. بدون تردید، وجود چنین حقیقتی در انسان با حکمت الهی، روزنه‌ای برای رسیدن به حقیقت است؛ منتها هر کدام در حوزه متعلقات خود می‌تواند معارفی را فرا روی انسان قرار دهد. از عقل به اندازه توان و سعه وجودی‌اش و از دل نیز به قدر ظرفیت خود باید انتظار داشت.

اگر این دو حقیقت که به صورت دو ابزار شناخت^{۷۷} مطرحند، به گونه‌ای شایسته و دقیق بازنگری شوند و در حوزه فعالیت معرفتی آن‌ها مذاقه شود، چه بسا چنین نتیجه‌ای به دست آید که هر کدام در حوزه خود، آدمی را به نتایجی خواهد رساند و انسان به مرتبه‌ای از معرفت دست خواهد یافت و نتیجه نهایی این خواهد بود که هیچ‌گاه نباید این دو را در برابر هم قرار داد؛ بلکه به لحاظ سیر و سلوک در طول هم قرار دارند، نه در عرض هم؛ بنابراین، آدمی پس از سیر عقلانی به سیر قلبی توفیق خواهد یافت و از دانایی به دارایی سیر خواهد کرد؛ البته این سیر طبیعی سلوک آدمیان است و اگر به غیر این طریق باشد، آن سیر به روال و سبک طبیعی صورت نخواهد پذیرفت.

گویا قرار دادن این دو در برابر همدیگر، امری نادرست

را به درستی شناخت و انتظاراتی را که از عقل خالص باید داشت، بازشناخت؛ سپس باید روشن ساخت که آیا عقل به وظیفه خود به درستی عمل می‌کند یا خیر؛ بدین جهت، به نظر می‌رسد که آنچه در طعن یا تحقیر عقل ذکر شده است، باید به عقل مشوب مربوط باشد، نه عقل خالص، وگرنه اگر غرض از آفرینش عقل در نظام هستی به درستی روشن شود، چنین طعن‌هایی زبیده آن نخواهد بود؛ از این رو به تعبیر بعضی، با عقل می‌توان خداجویی، و با عرفان خداخوی شد.^{۸۵}

اتحاد معرفت عرفانی و معرفت عقلی

اتحاد میان دو معرفت عرفانی و عقلی، از مباحث پایه‌ای است که در معرفت‌شناسی عرفانی جایگاه ویژه‌ای دارد. گرچه برخی از عارفان بر عقلگرایی طعنه زده و آن را چوبین و سست دانسته‌اند، توجه به این نکته ضرورت دارد که خدای حکیم در آفرینش «عقل»، حکمت فراوانی را مقرر کرده است و وجود آدمی را به حقایق بسیاری خواهد رساند؛ بدین سبب در عین حال که میان این دو نوع معرفت، امتیازها و تفاوت‌هایی وجود دارد، و ابزار معرفت در هر کدام، خاستگاه و جایگاه ویژه خود را دارا است، و قلمرو هر کدام از این معرفت‌ها ویژگی خاصی دارد می‌توان ادعا کرد که این دو نوع معرفت، دو مقوله متباین از هم نیستند؛ بلکه هر دو از مظاهر و تجلیات نفس هستند و هر یک در قلمرو خود، اعتباری خاص دارد؛^{۸۶} از این رو بجا است که ابتدا، به اختصار درباره قلمرو آن‌ها سخن بگوییم تا در نهایت چه بسا این دو معرفت در نقطه‌ای به هم پیوند خورند. روشن است که جدایی این دو نوع معرفت از چند جهت است: نخست این‌که ابزار هر کدام با دیگری تفاوت دارد؛ زیرا معرفت عقلی و فلسفی، دستمایه عقل و اندیشه، و معرفت عرفانی، دستمایه بصیرت باطنی که از مجاهده، ریاضت، تزکیه و تهذیب حاصل می‌شود است. دوم آن‌که کوشش عقل با اصول و مبادی خویش، در تجرید محوری و انتزاع صورت‌های ذهنی خلاصه می‌شود؛ بنابراین، از ادراک‌کنه حقایق عینی ناتوان است؛ اما در بصیرت عرفانی، دریافت حقایق عوالم مُلک و ملکوت امری دست‌یافتنی است. سوم آن‌که این دو در شیوه کار و فعالیت نیز با هم متفاوتند؛ زیرا عقل با همین اُولیات و حقایق معلوم، با یک سری عملیات ذهنی و فعالیت‌های عقلانی و به کمک برهان و استدلال، مجهولات را معلوم خود خواهد ساخت؛ اما در معرفت «بصیرت عرفانی»، حقایق ازلی به صورت

حدس درک می‌شود با این تفاوت که یقین حاصل از بصیرت، قوی‌تر و صریح‌تر از یقین دست‌یافته از استدلال و برهان است. تفاوت چهارم، در نتایج این دو معرفت است؛ زیرا معرفت فلسفی نتیجه‌ای جز ادراک ندارد؛ اما نتیجه معرفت عرفانی، «وصول» است.^{۸۷}

برخی، تفاوتی دیگر را افزوده‌اند که کار عقل و اندیشه، زمانمند و مکانمند و در حوزه جهان طبیعت و محدود بوده؛ اما کار بصیرت عرفانی، در حوزه ازلی و فزونی از زمان و مکان است.^{۸۸}

نکته دیگری که در این خصوص باید بدان توجه شود، این است که با توجه به مرتبه برتر معرفت‌های عرفانی، دستیابی به آن، چون بر تهذیب و تزکیه مبتنی است، دشوارتر خواهد بود.

تاکنون روشن شد که عقل نیز در حوزه معرفت، جایگاهی بس رفیع دارد؛ منتها منزلت‌ش در مقایسه با معرفت عرفانی و قلبی، کم‌تر است. توجه به حفظ محدوده این دو، جایگاه هر دو را روشن خواهد ساخت؛ بنابراین، نه باید در ستیز معرفت عارفان قرار گرفت و نه به هیچ‌انگاری و بی‌توجهی معرفت فیلسوفان فتوا داد؛ بلکه باید هر کدام را در ساحت و حوزه خود ارج نهاد و از هر دو برای دستیابی به حقایق عالم بهره جست. به نظر می‌رسد که بخشی از انتقاد عارفان واقعی به معرفت علمی و عقلی، همین است که نباید معرفت عقلی را از محدوده خود فراتر ساخت؛ بلکه رعایت حدود آن معرفت، امری ضرور است و نیز نباید فقط به آن معرفت بالید و شناخت برتر از آن را انکار کرد؛ بلکه در برابر این خود بینی‌ها و حجاب‌ها باید ایستاد. اکنون هنگام آن رسیده که درباره پیوند این دو معرفت نیز نکاتی یاد آوری شود.

۱. عقل در صورتی که در سیر عقلانی خود دچار آسیب و انحراف نشود، به درک تجارب کشفی و شهودی، توانا خواهد بود؛ البته بخشی از حقایق، بدون واسطه برای عقل، قابل دستیابی نیست؛ اما با کمک قوه دیگری به چنین ادراکی راه خواهد یافت؛ چه این‌که صائِن الدین علی بن محمد ترکه، در پاسخ اشکالی که مبنای آن، عدم درک عقل از معارف کشفی است، گفته است:

ما نمی‌پذیریم که چون تجارب عرفانی، فوق عقلند. دیگر عقل امکان درک آن‌ها را ندارد. بلی، پاره‌ای از حقایق، پنهان، بالذات و بی واسطه برای عقل قابل وصول نیستند؛ بلکه آن‌ها را با کمک گرفتن از قوه دیگری که از خود عقل شریف‌تر است، در

می‌یابد؛ اما چون با این قوه به دست آمده، آن‌ها نیز مانند مدرکات دیگر، در دسترس عقل و اندیشه قرار می‌گیرند. هر نیرویی که معنای کلی را دریابد، چه با نظر و برهان و چه از راه کشف و وجدان، حد و رسم عقل بر آن صدق می‌کند. «عقل» به معنای متداول آن که مبنای علوم رسمی است و از راه استدلال، از معلوم به مجهول می‌رسد (همان قوه فکریه) نباید با مطلق عقل و اندیشه انسان که این هم یکی از مراتب و درجات آن است، اشتباه شود.^{۸۹}

۲. عقل، به نظر برخی می‌تواند معیار تجربه‌های عرفانی شود؛ زیرا تجربه‌های عرفانی در صورتی که به اتفاق، متوافق باشد می‌توان کشف کرد که اگر این تجربه‌ها به شکلی درست تحصیل شود، کشف به دست آمده از آن تجربه‌ها نیز واقعی است؛ اما در صورتی که میان مکاشفه و مشاهده سالکان و عارفان تناقض وجود داشته باشد، باید معیاری برای شهود درست از نادرست وجود داشته باشد. برخی معتقدند که شهود معصوم علیه السلام با توجه به این‌که از هر زیاده و نقیصه‌ای مصون است می‌تواند برای مکاشفات و مشهودات عارفان ملاک باشد؛ اما برخی دیگر در چنین صورتی، علوم فکری و نظری را برای دستیابی به مکاشفات واقعی سفارش می‌کنند؛ چه این‌که این‌ترکه در این باره می‌گوید:

از آن‌جا که یافته‌های سالکان، گاهی متناقض می‌نماید، برای آنان لازم است که نخست، علوم حقیقی فکری و نظری را تحصیل کنند تا از آن علوم که منطبق هم جزو آن‌ها است، به صورت علم آلی و منطبق برای معارف ذوقی استفاده کنند... و وجه حقایق و صواب ادراکات این علم را هم با ملکاتی که در علوم فکری و نظری به دست آورده‌اند، تشخیص دهند.^{۹۰}

۳. ابن عربی برای عقل، دو جهت را ذکر می‌کند و می‌گوید:

عقل از آن جهت که مفکر است به حدی معین محدود است که نمی‌تواند از آن فراتر رود و از آن جهت که «پذیرای» حقایق است، به هیچ حدی محدود نیست.^{۹۱}

او معتقد است که مقداری از علوم انسانی، به واسطه فکر قابل دستیابی است و بخشی را فکر، ممکن می‌داند؛ ولی عقل از راه فکر نمی‌تواند به آن دست یابد؛ بدین جهت، عقل با توجه به استحاله‌نگری به آن، از استدلال بر آن خودداری می‌کند؛ اما در صورتی که مشمول رحمت و موهبت الاهی قرار گیرد، خداوند، علم به این گونه امور را به

او می‌بخشد؛^{۹۲} پس در نظر او، جایگاه عقل در علوم رسمی، معتبر و محترم شمرده شده، در عین حال، وصول به مقام یقین از آن طریق را نمی‌پذیرد.^{۹۳}

در این‌که چه کسی می‌تواند از رحمت الاهی برخوردار باشد، ملاصداً علیه السلام درباره خود به صورت تجربه عینی می‌نویسد:

در اثر ریاضت‌های سخت و مجاهدت‌های طولانی، باطنم شعله‌ور، و با انوار عالم ملکوت و اسرار جهان جبروت، روشن، و پذیرای پرتو الطاف و عنایات خداوند شده است؛ در نتیجه به اسرار و رموزی دست یافتم که تا آن هنگام از آن‌ها آگاه نبودم و مسائلی برابم حل شد که از راه برهان برابم حل نشدنی مانده بود؛ بلکه هر چه تا آن روز از راه دلیل و برهان دانسته بودم، با اضافاتی از راه شهود و عیان، آشکارا دیدم و به واقعیت آن‌ها رسیدم.^{۹۴}

۴. اگر عارفی، علوم عقلی و نظری را داشته باشد، بی‌تردید در تنظیم یافته‌ها و بیان حقایق عرفانی موقعیت چشمگیری خواهد داشت؛ بنابراین، هم در حوزه تبلیغ و هم در مقام دفاع، از توان بیش‌تری بهره‌مند خواهد بود. عارفانی مانند قیصری از این ویژگی برخوردار بودند. او در برخورد با فیلسوفان و متکلمان از این شیوه استفاده، و با آنان مقابله و مناظره علمی می‌کرد.

برخی از متألهان معاصر در امتیاز معرفت فلسفی و عقلی و عرفانی آورده‌اند:

فلسفه حرف می‌آورد، و عرفان سکوت. آن، عقل را پر و بال می‌دهد و این، عقل را پر و بال می‌کند. آن نور است و این نار. آن درسی بود و این در سینه. از آن دلشاد شوی و از این دلدار. از آن، خداجوی شوی و از این، خداجوی. آن به خدا کشاند و این به خدا رساند. آن راه است و این مقصد. آن شجر است و این ثمر. آن فخر است و این فقر. آن کجا و این کجا؟^{۹۵}

از بیان و به‌ویژه تعبیر «آن راه است و این مقصد»، استفاده می‌شود که نهایت معرفت عقلی، بدایت معرفت عرفانی و شهود است؛ گرچه اتحاد میان این دو، منحصر در این مرحله نیست؛ بلکه میان دو نتیجه معرفت عقلی و معارف شهودی می‌تواند اتحاد محقق شود.

گرچه بهره‌گیری از علوم عقلی برای بیان حقایق عرفانی و شهود کشفی، امکان دارد، چون با واسطه و بالعرض است، ممکن است با خطا و شک و توهم آغشته شود؛ از این‌رو برخی این حقایق را بیان‌ناپذیر و غیرقابل انتقال می‌دانند.^{۹۶}



پس اگر در سرزنش عقل ابیاتی از مولوی یا حافظ دیده می‌شود، عقل مؤید حق تعالی نیست؛ بلکه عقل مشوب و جزئی است و در صورتی که عقل جزئی انسان، به تأیید نور الاهی برسد، سالک اهل طریقت را به حقایقی و الارهنمون خواهد ساخت؛ چه این‌که جناب ملاصدرالعلیه در این زمینه می‌نویسد:

اشتعلت نفسی لطول المجاهدات اشتعالا نوریا و التهب
قلبی لکنرة الریاضات التهابیا قویا ففاضت علیها انوار
الملکوت، و حلت بها خیابا الجبروت و لحقها الاضواء
الاحدیة و تدارکها الالطاف الالهیة فاطلعت علی اسرار
لم اکن اطلع علیها الی الان، و انکشفتم لی رموز لم تکن
منکشفة هذا الانکشاف من البرهان بل کل ما علمته من
قبل بالبرهان، عابنته مع زوائد بالشهود و العیان من
الاسرار الالهیة و الحقایق الربانیة و الودائع الالاهوتیة و
الجنایا الصمدانیة.^{۹۷}

نتیجه تزکیه و تهذیب نفس که نزد عارفان، مشاهدات و مکاشفات و مشهوداتی را در پی دارد، انسان را در وضعیت خاصی قرار می‌دهد و آدمی از معارف ویژه‌ای برخوردار می‌شود.

یادآوری این نکته ضرورت دارد که قرار گرفتن در موقعیت‌های ویژه، ممکن است حالاتی را برای انسان در

۵. از مجموع سخنان مولوی با تمایزی که برای عقل جزئی و کلی قائل است، بر می‌آید که او، دیدگاه واقع‌گرایانه‌ای را ارائه می‌دهد و اتحاد عقل و دل را به صورت اصل می‌پذیرد و عقل کل یا کلی را که بالاترین مرتبه عقل است، به اولیا اختصاص می‌دهد و شاید بتوان ادعا کرد که قرآن، از بالاترین مرتبه عقل به «لب» و «بصیرت» تعبیر می‌کند و در روایات، از آن به عقل مؤید به نور، و حجت باطن تعبیر شده است.^{۹۷}

از نظر مولوی عقل در صورتی که درست عمل کند و حقایق، در حد توان ادراکی‌اش باشد می‌توان آن را با حقایق قلبی پیوند داد. وی در این باره می‌گوید.

ای خنک آن‌کس که عقلش نه بود
نفس دستش ماده و مضطر بود^{۹۸}
بسند معقولات آمد فلسفی
شهبوار عقل عقل آمد صفی
عقل عقلند اولیا و عقل‌ها
بر مثال اشتران تا انتها
عقل عقلت مغز و عقل پوست پوست
معدۀ حیوان همیشه پوست جوست
عقل دفترها کند یک‌سر سیاه
عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه^{۹۹}

پی داشته باشد که در نتیجه، سالک را به ارتباطی خاص می‌رساند.

۶. ادعای دیگری نیز که اتقان و احکامی ویژه دارد، اتحاد میان برهان و عرفان و قرآن است که اگر حقایق این سه کشف شود، برهان از آن جهت که برهان است و نیز عرفان از آن جهت که عرفان است و قرآن با محتوایش یکی خواهد بود و قلب سلیم و عقل بی شائبه، توان دستیابی به این حقیقت غیر قابل انکار را خواهد داشت.^{۱۰۱}

در نهایت، آنچه از این دو حوزه معرفت به دست می‌آید، این است که حقایق عرفانی از حقایق عقلی برتر و بالاتر است؛ اما این بدین معنا نیست که در نقطه‌ای با هم تلاقی و توافق نداشته باشند؛ بلکه عقل خالص، گرچه توان وصول به مقام شهود و کشف را ندارد، منکر کشف و شهود هم نیست و بلکه به نظر برخی، برای کشف درست از نادرست می‌تواند ملاک و معیار باشد و راه‌یابی به این درجه برای عقل، همان نقطه تلاقی میان معرفت عقلی و معرفت عرفانی است. افزون بر آنچه گذشت، با توجه به سیر طولی که میان این دو معرفت و سیر وجود دارد، نهایت معرفت عقلی، بدایت معرفت است. در این مرحله نیز از این اتحاد می‌توان سخن گفت. دیگر آن‌که حقایق عقلی به ادراک عقل در آمده و قطعی و جزمی شده، در مرحله‌ای بالاتر، همان حقایق به صورت شهود و حضور در می‌آید؛ چه این‌که ملاحظه فرمایید از این نکته عمیق، به صورت تجربه عین یاد کرده و اظهار داشته است: آنچه به برهان دست یافته بود، با افاضه ربّانی به چشم شهود مشاهده کرد.^{۱۰۲}

مراتب و درجات شناخت عرفانی

شناخت عرفانی مانند همه شناخت‌های حسی و عقلی، دارای مراتب و مدارج بوده، دستیابی به برترین و بالاترین نوع شناخت، به بهره‌گیری کامل او از ابزار شناخت و برقراری ارتباط با متعلقات شناخت بستگی دارد.

آنچه در مباحث مربوط به مدارج معرفت عرفانی در این ساحت، مهم به نظر می‌رسد، بررسی واژگانی مانند مشاهده و مکاشفه و معاینه است؛ زیرا بعضی، سه مرحله «محاضره»، «مکاشفه» و «مشاهده» را از مراتب و مدارج معرفت عرفانی شمرده، این سه را به این ترتیب، اشاره به آن مقامات می‌دانند؛ زیرا محاضره که در ابتدای امر قرار دارد، همان حاضر آمدن دل، و آن از تواتر برهان، و هنوز واری پرده است؛ گرچه با غلبه حقیقت ذکر حاضر می‌باشد سپس

مکاشفه برای سالک عارف به دست می‌آید که حالتی بدون تأمل و فکر است و هیچ‌گاه در چیزی شک نمی‌کند و از نعمت ارتباط با غیب تا حدی برخوردار است. در مرحله سوم، به مقام مشاهده می‌رسد که اوج معرفت بوده، دستیابی به شهودی فراگیر است.^{۱۰۳}

۱. محاضره^{۱۰۴}

مقام محاضره به مقامی اطلاق می‌شود که قلب به حالت حضور دست یافته است؛ حضوری که غیر حق را در آن راهی نیست و هیچ‌گاه نسیان و غفلتی در آن پدید نمی‌آید. اگر حضور به صورت دائم برای قلب باشد، مشاهده نامیده می‌شود و در صورتی که درک حضور حق، دوام بیش‌تری یافت، به آن مکاشفه گفته می‌شود. امام قشیری میان کشف و شهود و حضور، ترتیبی قائل است. وی اعتقاد دارد: کشف بعد از حضور، و شهود پس از آن دو تحقق می‌یابد.^{۱۰۵}

محاضره، حضور دل است که پس از بیان‌های لطیف برای قلب آماده، حاصل می‌شود؛ اما مکاشفه آن است که سرانسان هنگام مواجهه و معاینه رو در رو با حق تعالی به تحیر افتد و در فرق میان محاضره و مکاشفه گفته است:

بدان‌که محاضره بر حضور دل افتد اندر لطایف بیان، و مکاشفه بر حضور تحیر سر افتد اندر حظیره عیان.^{۱۰۶}

۲. مکاشفه

مکاشفه، نوعی حضور است که با بیان، قابل وصف نباشد^{۱۰۷} و برای سالک پس از ریاضت و مجاهدات نفسانی به دست می‌آید. او در چنین موقعیتی به حریم اسمای الهی راه می‌یابد. پرده‌های ظلمانی و نورانی بر اثر آن ریاضات، یکی پس از دیگری برداشته می‌شود و قلب عارف به حضوری تام می‌رسد و از حقایق غیبی خبر می‌دهد و چنین مقام و حالتی در همین دنیا، دست‌یافتنی است و برخی برای آن، سه درجه را ذکر کرده‌اند. نخستین از آن مرتبه را کشف معنوی گویند که با حقایق ایمان و همراه یقین پدید می‌آید و با هیچ حد و صورتی همراه نیست. دومین آن مرتبه، از طریق معجزات برای انبیای الهی و به روش کرامت برای اولیای الهی حاصل می‌شود و سومین مرتبه آن، در قیامت برای قلب پدید می‌آید.^{۱۰۸} مکاشفه را به سه درجه علمی، صوری و معنوی تقسیم کرده‌اند.

شهود، رؤیت حق به حق است. ۱۰۹ مشاهده، مقام لقای حق است که در آن حال، برای سالک عارف، مقام وصل حاصل، و از مقام حضور و قرب برخوردار می‌شود. در کتاب اللمع، واژه مشاهده به کار رفته است و ۱۱۰ او مشاهده را از مراتب یقین می‌داند. ۱۱۱ به نظر ابو نصر، میان مشاهده و مکاشفه، اختلاف جوهری نیست؛ بلکه از یک سنخ، و از جنس حضور و قربند:

المشاهدة بمعنى المداناة والمحاضرة والمكاشفة و
المشاهدة تتقاربان فی المعنى. ۱۱۲

نکته مهم این است که اگر پرده‌ها از قلب برداشته شود، سالک به مقام شهود یا کشف می‌رسد؛ بدین سبب برای دستیابی به این مقام رفیع، قلب باید در همه حال حاضر باشد و با کنار رفتن حجاب‌ها، این حالت برای انسان حاصل می‌شود و قلبی که غایب باشد، از این حالت‌ها محروم، و از درک حضور حق، دور خواهد بود و با توجه به این‌که شهود و حضور، دارای مرتبه تشکیک است، هر چه سالک به وحدت نزدیک‌تر شود و از کثرت خود بکاهد، حضورش قوی‌تر و شفاف‌تر خواهد بود و سرانجام به مظهریت نائل شده که با اتحاد و اتصال همراه خواهد بود و هر قدر نفس، کدورت‌های نفسانی و حجاب‌های ظلمانی داشته باشد، از مقام شهود و حضور، دورتر و صورت تمثیل آن حجاب‌ها نفس را به‌طور کامل از هر حضور و شهودی غایب خواهد کرد؛ پس با وصول به کشف عرفانی، قلب او نورانی، و از مقام قرب برخوردار و دیدگانش روشن خواهد شد.

کلاباذی، مشاهده را این‌گونه تعریف می‌کند:

المشاهدة استهلاك و للمستهلك لاخبر عما استهلاك
فيه. ۱۱۳

از نظر ابوالحسن هجویری، مشاهده، نوعی دیدار دل است که به واسطه آن، حق تعالی را در خلوت و آشکارا می‌بیند، ۱۱۴ و حقیقت آن بر دو گونه است: یکی از صحت یقین و دیگر از غلبه محبت که چون دوست اندر محل محبت به درجه‌ای رسید که کلیت وی، همه حدیث دوست گردد، جز او را نبیند. ۱۱۵

مشاهدات دل و مکاشفات سر، عارف را به مقام فنا و استهلاك می‌رساند.

مشاهده را به مشاهده معرفت، معاینه و جمع، و معاینه

را به بصری، قلبی و روح تقسیم کرده ۱۱۶ و برای الهام نیز سه درجه الهام نبی، عینی و عین تحقیق را آورده‌اند. ۱۱۷
زمانی که برای سالک عارف، حالت مشاهده حاصل شود، بدون واسطه بیرونی به هر چیزی احاطه می‌یابد و در این حالت، به اشراق و جزیه رحمانی و فنای در حق می‌رسد. او پیوسته انوار غیبی و آثار عینی را مشاهده می‌کند؛ چنان‌که مولوی به این مقام اشاره دارد:

هر که را جان از هوس‌ها گشت پاک
زود بیند قصر و ایران سماک
ای برادر تو نبینی قصر او
زان‌که در چشم دلت رسته است مو
چشم دل از سوء علت پاک کن
تا ببینی قصر فیض من لدن
چون محمد پاک بُد زان نار و دود
هر کجا رو کرد وجه الله بود ۱۱۸
حق پدید است از میان دیگران
همچو ماه اندر میان اختران ۱۱۹
جان نامحرم نبیند روی دوست
جز همان جان کاصل او از کوی اوست ۱۲۰
هر کس اندازد روشن دلی
غیب را بیند به قدر صیقلی
هر که صیقل بیش کرد او بیش دید
بیش‌تر آمد بر او صورت پدید ۱۲۱
پس چو آهن گرچه تیره هیقلی
صیقلی کن صیقلی کن صیقلی
تا دلت آینه گردد پرصور
اندر و هر سو ملیحی سیم بر
آهن ار چه تیره و بی‌نور بود
صیقلی آن تیگی از وی زدود
صیقلی دید آهن و خوش کرد رو

تا که صورت‌ها توان دید اندرو
گر تن خاکسی غلیظ و تیره است
صیقلی کن زانک صیقل گیره است
تا در او اشکال غیبی رو دهد
عکس حوری و ملک در وی جهد ۱۲۲

از مجموع مباحثی که درباره مکاشفه، محاضرة، مشاهده و معاینه به صورت گسترده ۱۲۳ در کتاب‌های عرفانی آمده، این نتیجه مهم که در طرح همه آن مباحث مشترک است، به دست می‌آید که مرکز همه این مراحل

عرفانی از کشف و حضور و شهود، «قلب» است. هر کدام از این حالات به صورت تشکیک برای قلب حاصل می‌شود؛ البته در ترتب میان این احوال و مقامات، اختلاف یافت می‌شود اما همه آن‌ها در این نکته مشترکند که قلب، ابزار این مقامات بوده؛ مراتب هر کدام نیز در قلب سالک عارف محقق می‌شود.

اقسام علم شهودی (شهود معصوم و شهود مشوب به خطا)

برخی، علم شهودی را به شهودی که از خطا معصوم، و شهودی که از خطا مشوب است، تقسیم کرده‌اند. مقصود از اولی، همان شهود انبیا و اولیای معصوم الاهی است که هم در تلقی مشهودات و در حفظ و نگه‌داری آن در مخزن علمی و هم در ابلاغ و املائی آن از هر گونه اشتباه معصوم و مصونند و دومی، همان شهود عرفانی غیر معصوم است که به عللی که در جای خود از آن بحث خواهد شد، شهودشان ممکن است به خطا مشوب باشد و به گونه‌ای، در آن اشتباه رخ دهد و برای پیراستگی از عروض اشتباه، باید کشف معصوم را اصل قرار داد؛ زیرا در کشف معصوم، هیچ خطایی در هیچ حوزه و مقام و مرتبه‌ای راه نمی‌یابد؛ بلکه به تعبیر امام صادق علیه السلام وقتی از حضرت پرسیدند: چگونه پیامبران می‌فهمند که به این مقام رسیده‌اند، فرمود:

يَكْشِفُ لَهُمُ الْغَطَاءَ ۱۲۴

برده آنان برداشته می‌شود؛

بنابراین، هیچ تردیدی در آنان راه نمی‌یابد؛^{۱۲۵} به همین سبب، زمانی که موسای کلیم علیه السلام تجلی حق تعالی را شنید، هیچ شک نکرد که آن، سخن خدا نیست؛ بلکه برای او یقینی و بدیهی بود؛ از این رو این سخن که انبیا با برهان می‌فهمند که مسموع و مشهود آنان وحی است، سخن تامی نیست؛^{۱۲۶} زیرا وقتی مسأله‌ای آن هم با شهودی که برای پیامبران حاصل شود، بدیهی باشد، به برهان و استدلال نیازی ندارد.^{۱۲۷}

آنچه بررسی‌اش ضرورت دارد، چگونگی عصمت و عدم عصمت معرفت عرفانی است؛ زیرا با توجه به این که قلب، یگانه وسیله این نوع معرفت است، هر چه آدمی دل را از کدورات تصفیه کند و به تهذیب و تزکیه بیش تر نفس توفیق یابد، از معرفت بیش تری برخوردار خواهد شد؛ اما پرسش قابل پیگیری این است که آیا معرفت عرفانی به صورت اطلاق، از خطا مصون است یا در آن حوزه معرفتی نیز خطا و اشتباه راه خواهد یافت.

پاسخ این پرسش در خور تحقیق این است که در این حوزه معرفتی نیز خطا به عللی راه خواهد یافت و برای پی بردن به معرفت درست از نادرست، باید مرجع و منبعی وجود داشته باشد تا با ارجاع به آن، به خطا یا صحت آن معرفت پی برده شود؛ بنابراین همان‌گونه که در معرفت حصولی ملاکی وجود دارد که می‌توان معرفت‌های درست را از نادرست تمیز داد، در معرفت شهودی و حضوری نیز مقامی از شهود باید وجود داشته باشد تا در مقام تشخیص، ارزیابی درستی صورت گیرد.

برای صاحبان معرفت حصولی روشن است که معرفت‌های نظری باید به بدیهی ارجاع داده شوند و پایان پذیرند تا صحت معرفت آشکار شود و در صورتی که در انتها به این بداهت، پایان نپذیرند، حکم به صحت در نهایت ناممکن خواهد بود.

نکته قابل تأمل در معرفت‌های حصولی این است که ارجاع نظریات به بدیهیات برای دستیابی به صحت در معرفت، در توان هر کسی نبوده؛ بلکه برای آشنایان به آن مصطلحات و چینش درست مقدمات، چنین توفیقی نصیب خواهد شد و این‌که بتواند تشخیص دهد غفلت در کجا و کدام بخش از مقدمات رخ داده و چه حجابی مانع رسیدن به معرفت درست شده است؛ از این رو، چنین ارجاعی بدون توانمندی ممکن نخواهد بود. همین نکته به‌عینه در معرفت شهودی وجود دارد بدین معنا که برای صحت معرفت شهودی باید به مرجعی رجوع کرد تا درستی آن آشکار شود و ملاک در ارجاع، بدون تردید همان که در معرفت حصولی است، نخواهد بود؛ زیرا نوع معرفت حصولی، ابزار، منابع و دستیابی به آن با معرفت شهودی و با شرایط و مقدماتش متفاوت است؛ از این رو، مهم، شناخت این نکته دقیق است که چگونه و با چه معیاری می‌توان شهودات صحیح از سقیم را از یک‌دیگر تمیز داد.

در پاسخ باید گفت: معیار در این امر، شهود معصوم علیه السلام است که از هر خطا مصون بوده، برای هر نوع شهود در هر درجه و مرتبه، ملاک خواهد بود؛^{۱۲۸} زیرا شهود معصوم علیه السلام از هر زیاده و نقیصه مصون بوده، هیچ نوع خطا و ناصوابی در آن یافت نمی‌شود و عین اقلیت را آن گونه که هست، مشاهده می‌کند؛ از این رو اختلاف در مکاشفات، گاهی به مرتبه سالک مربوط می‌شود و چون به صورت تشکیک است، تطاردی را در پی نخواهد داشت. گاهی در چگونگی ارائه مکاشفه دچار خطا می‌شود و گاهی ممکن است به جهت سلوک و ریاضت افراطی یا تفریطی، با

انحرافی یا مکاشفه‌ای شائبه‌خیز مواجه شود؛ بدین سبب نمی‌توان به صحت همه مکاشفه‌ها حکم کرد و باید مکاشفه‌ها و مشهودات را با ملاک ارزیابی کرد.

به نظر برخی از محققان معاصر، حکمت متعالیه و عرفان نظری میرهن می‌تواند میزان خوبی برای تشخیص شهود مشوب از کشف خالص باشد؛ زیرا سالکی که به شهودی دست یافته است، در آن حال، احتمال خلاف نمی‌دهد؛ اما بعد از تنزل از منزلت شهود دل و هبوط به جایگاه فکر، احتمال می‌دهد که آن‌چه را مشاهده کرده، ناصواب بوده است؛ بدین جهت، در صورتی که کشف معصوم علیه السلام در دسترس او باشد، بهترین ملاک برای وصول به کشف حقیقی، شهود معصوم علیه السلام خواهد بود و در غیر این صورت، بهترین راه برای تشخیص شهود سره از ناسره، مددجویی از مبانی متقن حکمت متعالیه است. ^{۱۲۹}

بستر سازی معرفت عرفانی

تا زمانی که بستر و زمینه برای معرفت عرفانی حاصل نشود، این نوع معرفت دست‌یافتنی نخواهد بود؛ از این رو سالک عارف با ریاضات و مجاهدات سلوکی، همواره زمینه و بستر را فراهم می‌سازد تا از این معرفت زلال، بیش‌ترین بهره را ببرد؛ زیرا بسیار آشکار است که قلب ظلمت‌کده و تاریک، شایسته چنین معرفتی نخواهد بود؛ پس آن‌چه برای عارفان اهمیّت ویژه‌ای دارد، مراقبت‌های خاصی است که آنان همواره از خود نشان می‌دهند تا اولاً ظرف وجودی خود را برای بهره‌گیری از این معارف فراهم سازند و ثانیاً روزه‌های ورود حجاب‌ها را ببندند تا سیر سلوکی خود را در مسیر طبیعی پیمایند و در حدّ وجودی و به اندازه‌ی مجالی و مظاهر به مقام مظهریّت نائل شوند. به تعبیر قرآن، این عده با این‌گونه زمینه‌سازی، به حیات واقعی دست می‌یازند و مانند چراغ فروزان، نور فزاینده خود را به اطراف ساطع می‌گردانند:

أَوْ مَن كَانَ مِثْلًا قَاحِيْنًا وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ
كَمَن مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا؛ ^{۱۳۰}

بنابراین، سالک تا چنین شرایطی را بر خود هموار نسازد، هیچ‌گاه از چنین معرفتی بهره‌مند نخواهد شد و همواره در امور جزئی و معرفت‌های متزلزل غوطه ور خواهد بود؛ چه این‌که از امام کاظم علیه السلام روایت شده:

مَنْ لَمْ يُغْفَلْ عَنِ اللَّهِ لَمْ يُعَقَدْ قَلْبُهُ عَلَى مَعْرِفَةِ نَائِبَةِ بَصُرْهَا وَ
تَجَدُّ حَقِيقَتِهَا فِي قَلْبِهِ. ^{۱۳۱}

کسی که از خداوند کمک فکری نگیرد، قلبش به معرفت ثابتی که آن را ببیند و حقیقتش را در دل بیابد، معتمد نمی‌شود.

در این‌که چه اموری زمینه‌ها، شرایط و بستر این نوع معارف را فراهم می‌سازد، در میان عارفان سخن بسیار آمده است که اکنون به مواردی در این زمینه اشاره می‌شود.

۱. تقوا

تقوا صیانت درونی را بر سالک حاکم می‌کند و بهترین زمینه را برای آموزش الاهی فراهم می‌سازد؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید:

وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمُكُمْ اللَّهُ. ^{۱۳۲}

در برخی تفاسیر، ذیل آیه آمده است: این وعده الاهی است که هر کس تقوا پیشه کند، خداوند به او تعلیم می‌دهد؛ یعنی در قلبش نوری قرار می‌دهد که آن‌چه را به او القا می‌شود، درک می‌کند. ^{۱۳۳} آیات ۲۹ انفال و ۲۸ حدید با صراحت، تقوا را عامل فرقان که معرفتی برای تمییز و تشخیص حق و باطل و عامل روشن‌بینی و روشننگری است، معرفی می‌کند و در روایات ^{۱۳۴} نیز این فضیلت، مهم‌ترین زمینه ساز معرفتی خاص معرفی شده است.

اگر آیات ۳ و ۴ سوره مبارک علق را که در آن از آموزش خدا سخن به میان آمده (الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) در کنار بخشی از آیه ۱۳ حجرات (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) قرار دهیم، این نتیجه به دست خواهد آمد که تعلیم خدای اکرم، برای انسان کریم و شایسته، با تقوای الاهی صورت خواهد پذیرفت و بدون تردید، تعلیم پروردگار، نوری خواهد بود که بر قلب بنده شایسته تابیده می‌شود.

۲. مجاهده

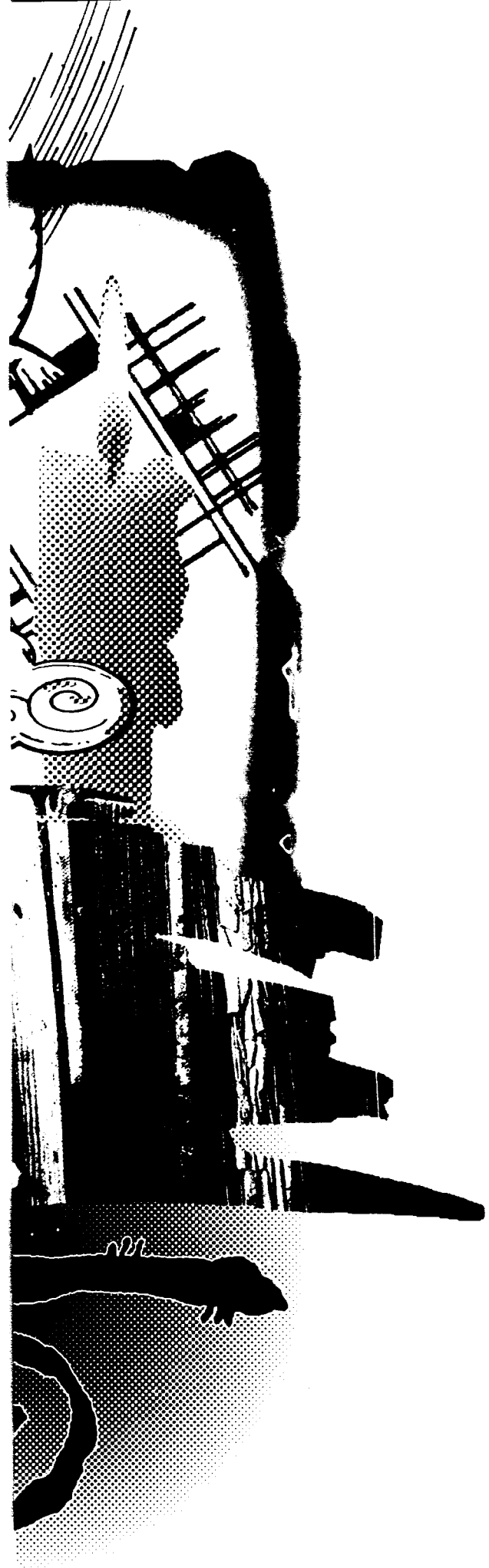
جهاد درونی نیز از عوامل زمینه ساز معرفت و هدایت خاصه است؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا. ^{۱۳۵}

آدمی با مجاهده الاهی از هدایت پاداشی که به نوعی، روشننگری و رسیدن به مطلوب را در پی دارد، بهره‌مند خواهد شد.

۳. اخلاص

اخلاص، سرّی از اسرار الاهی است که خداوند آن را به دوستان خود هدیه کرده است و انسان با داشتن چنین موهبتی، همه کارها را برای خداوند انجام می‌دهد و با این



فضیلت، بدون تردید، چشمه‌های حکمت و معرفت زلال بر قلب او گشوده می‌شود؛ چه این‌که روایات از این بصیرت باطنی پرده می‌دارد؛ همان‌طور که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود.

مَا أَخْلَصَ عَبْدٌ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا إِلَّا جَزَتْ يَتَابِعُ الْحِكْمَةَ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ. ۱۳۶

سالک اهل حقیقت، با مراقبت از لطافت این ظرف وجودی، به معرفتی لطیف، صاف و زلال دست می‌یابد.

۴. ایمان ۱۳۷

ایمان را به عشق و نفرت (عشق به همه زیبایی‌ها و نفرت از همه زشتی‌ها) می‌توان معنا کرد. برخوردار از این باور درونی که باروری آن در معرفت و عمل جلوه می‌کند، از عوامل قطعی رسیدن به معرفتی ثابت خواهد بود و قرار گرفتن در جایگاه ایمان، آدمی را به خواسته‌ای برتر رهنمون، و فضای درون را برای دریافت و تلقی حقایق از معرفت آماده می‌سازد. قلبی مملو از ایمان، عشقی فزاینده را در انسان سالک بارور، و به میزان این باور و با نور الاهی حقایق را ادراک می‌کند ۱۳۸ و به این وسیله، کاخ علم و معرفت او آباد می‌شود. ۱۳۹

در بعضی آیات، ۱۴۰ حیات که همراه با نور است، به ایمان پس از کفر تفسیر شده، ۱۴۱ و مقصود از نور نیز همان معرفت و شناختی است که چون سالک در موقعیت ویژه قرار گرفته، از آن برخوردار است و آیات دیگری، افراد بی‌ایمان را به ظلمات تشبیه کرده که در دل اقیانوس عمیقی قرار گرفته و بر فراز آن، موج‌های متعدّد و بر بالای موج‌ها در میان فضا، ابرهای تیره رنگ است به شکلی که هر گاه کسی آن جا باشد و دست خود را خارج کند، ممکن نیست آن را ببیند:

أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا. ۱۴۲

یا [مَثَلِ اَعْمَالِ كَافِرَانِ] مانند تاریکی‌ها در دریای عمیقی است که امواج آن [= که شک و جهل و اعمال زشت] بعضی دیگر دریا را بپوشاند و ابر تیره کفر نیز فراز فراز آن برآید تا تاریکی‌ها چنان بالای یک‌دیگر قرار گیرند که چون دست بیرون آید، هیچ نتواند ببیند؛

در نتیجه، بی‌ایمانی، ظلمت آفرین بوده، توان فهم حقایق را از انسان سلب می‌کند؛ اما ایمان، روشنائی‌بخش و نورآفرین بوده، توان ادراک حقایق برتر از اندیشه را به آدمی عطا می‌کند.

مرحوم علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱۲۲ انعام (وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهٖ فِي النَّاسِ) می‌گوید: مقصود از نور در این آیه شریفه، علمی است که از ایمان متولد شود، نه علمی که از تعلیم و تعلم پدید آید.^{۱۴۳}

۵. عمل صالح

از جمله عواملی که فضای معرفت را زمینه سازی می‌کند، پایبندی به عمل صالح است؛ زیرا تقید به این نوع اعمال و تکرار آن، این اثر وضعی را بر جای خواهد گذاشت که افزون بر حُسن فاعلی و داشتن ایمان، از حُسن فعلی نیز برخوردار می‌شود و اجتماع بین دو حُسن (فعلی و فاعلی) تأثیری دیگر را در جان و قلب آدمی خواهد گذاشت و او را برای شناختی برتر آماده خواهد ساخت.

۶. عمل به علم

از بعضی آیات و نیز روایات استفاده می‌شود که عمل به علم، تولید علم و معرفت را در پی خواهد داشت؛ چنان‌که رسول اکرم ﷺ می‌فرماید:

مَنْ تَعَلَّمَ فَعَمِلَ عَلَّمَهُ اللهُ مَا لَمْ يَعْلَمْ. ۱۴۴

کسی که معرفتی را کسب و به دانسته‌ها و معارف خود عمل کند، خداوند درباره آن چه نمی‌داند، به او معرفت می‌دهد.

از برخی روایات استفاده می‌شود که دوام علم و معرفت به دوام عمل بستگی دارد.^{۱۴۵} دستیابی به این معرفت فقط با چنین بستری فراهم خواهد شد؛ چنان‌که این نکته لطیف، از بعضی روایات به دست می‌آید:

من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم.

هرکس به چیزی که می‌داند عمل کند، به معرفتی دست خواهد یافت که هرگز به غیر این طریق به آن نخواهد رسید.

عوامل انسداد معرفت عرفانی

ابزار معرفت در حوزه‌های خود، در صورتی بستر معرفت را زمینه سازی می‌کند که از آسیب و آفت مصون و محفوظ باشد و در صورت مواجهه با آفت‌های درونی و بیرونی، تأثیر و بازدهی خود را از دست خواهد داد. این حکم به همه ابزارهای شناخت مربوط می‌شود و در همه حوزه‌های شناختی چه علوم طبیعی و چه فلسفی و چه عرفانی، ساری و جاری است. بی شک به اندازه خللی که به ابزار شناخت وارد می‌شود، از شناخت محرومیت خواهد بود.

سالک در معرفت عرفانی که وسیله شناخت آن قلب



است، در صورتی می‌تواند به اوج معرفت برسد که صفای باطنی داشته باشد و چون بستر سازی این وسیله معرفتی با تهذیب و تزکیه نفس پدید می‌آید، بدین جهت هر چه قلب و دل از این پاکی و صفا بیش‌تر برخوردار باشد، از معرفتی زلال‌تر و کشف و شهود و حضوری برتر بهره‌مند خواهد شد و هر چه قلب، با آسیب و آفت مواجه شود، سالک از این معرفت زلال محروم خواهد شد و با توجه به این‌که مانع در هر وسیله معرفتی، به آن وسیله و نوع به‌کارگیری آن بستگی دارد، مناسب است بر این بحث مهم گذری صورت گیرد تا در صورت لزوم، با حضور چنین موانعی، سالک عارف، توان مقابله با آن را داشته باشد. برای رسیدن به معرفت عرفانی، بدون شک باید این حجاب‌ها را درید تا معارف کشفی بر قلب عارف جلوه کند. باید توجه داشت که مانع در این حوزه معرفتی، به تدریج و بسیار مرموزانه وارد عرصه دل می‌شود. آن را از بهره‌وری محروم می‌سازد. توان بازدهی را از او می‌ستانند، و چشمه‌های دل را برای دستیابی به معرفت‌های زلال کور می‌کند؛ از این رو قرآن کریم از این حجاب‌ها و پرده‌ها به «اکتة» تعبیر می‌فرماید:

وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا. ۱۴۶
 بر دل‌های آنان پوشش‌هایی قرار دادیم تا آن را نفهمند و در گوش‌هایشان سنگینی [نهادیم].

واژه «وقر» بر قلب‌ها به معنای سنگینی قوای ادراکی و در نتیجه، ناتوانی و عدم کارایی آن‌ها خواهد بود. واژه‌هایی مانند «مرض قلب» در آیه ۱۰ بقره، ۱۴۷ و «زیغ و انحراف قلب» در ۵ آیه، از جمله آیه ۷ و ۸ آل‌عمران، ۱۱۷ توبه و ۵ صف، «قساوت قلب» ۱۴۸ در آیه ۴۳ انعام، و «رین» ۱۴۹ و «زنگاری» در آیه ۱۴ مطففین، «غلاف قلوب» ۱۵۰ در آیه ۸۸ بقره، و «طبع و مهر نهادن» ۱۵۱ بر قلب‌ها در آیات ۱۰۰ اعراف و ۸۷ توبه، و «قفل‌های قلب» ۱۵۲ در آیه ۲۴ «محمد»، و «کوری قلب» ۱۵۳ و «مرگ قلب» ۱۵۴ و مانند این نوع آیات، از ناکارآمدی قلب و جان، برای وصول به معارف کشفی و شهودی حکایت می‌کند و در صورتی که روزنه‌های معارف کشفی و شهودی، بلکه هر نوع شناختی بسته شود، دستیابی به هر نوع معرفتی ناممکن خواهد بود. در حوزه معرفت‌شناسی عرفانی که لطافت و ظرافت خاصی دارد، توجه و دقت بیش‌تری لازم است تا آسیب، آفت و حجابی در این حوزه معرفت، تهدیدی را در پی نداشته باشد. از نظر عارفان که رسیدن به معرفت زلال، با تصفیه و آراستن دل، امری ممکن خواهد بود، تعلقات و

وابستگی‌های غیر شایسته در عرصه پهناور دل، جایی را برای حضور در معرفتی شهودی بر جای نخواهد گذاشت؛ از این رو قرآن کریم و نیز روایات که به حق، بیان لطافت‌ها، اشارت‌ها و حالات دقیق عارفان نیز شمرده می‌شود، از این موانع پرده می‌برد و بر همه منت گذاشته، آن‌ها را معرفتی می‌کند تا با ورود در این قافله، معرفت با موانع غیر قابل شناخت مواجه نشود و به نوعی، بر او نیز همچون دیگران، حجت و برهان تمام شده باشد. اکنون بر موانع شناخت در حوزه معرفت‌شناسی گذری می‌کنیم.

۱. حجاب کفر و شرک و نفاق: این پرده‌های آتشین، خطرناک‌ترین موانع معرفتی خواهند بود؛ بنابراین، اگر ذره‌ای کفر و شرک و نفاق به قلب سالک راه یابد، نه تنها به هیچ معرفتی دست نخواهد یافت، بلکه هستی و حیات خود را نیز از دست خواهد داد.

۲. حجاب عناد: این حجاب، پرده‌ای دیگر از حجاب‌های ظلمانی است که اگر به سوی قلب راه یابد و عناد با حق و آیات حق در دل پدید آید، از معرفت تهی خواهد شد.

۳. حجاب عقاید و اخلاق و اعمال: این سه (عقیده و اخلاق و عمل) که شخصیت واقعی انسان را تکوین می‌دهند، بی شک ارتباط تنگاتنگی با همدیگر دارند و در صورتی که با آفت و آسیب مواجه شوند، سالک را از معارف حق محروم خواهند ساخت.

۴. هواها و تمایلات نفسانی: در صورتی که مهار خواهش‌های نفسانی به دست گرفته نشود، معبود انسان می‌شود و هر جا خواسته او ظهور یابد، همان را جامه عمل می‌پوشاند و به خواسته حق به‌طور مطلق نمی‌نگرد و در چنین صورتی، چشم و گوش و دل او مهر می‌خورد و با حضور پرده‌ای، شایستگی برای ادراکات شهودی از او سلب خواهد شد. آیه ۲۳ جاثیه می‌فرماید:

أَفْرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ.

از این آیه استفاده می‌شود که گروهی، هواها و تمایلات نفسانی خویش را معبود خود قرار داده‌اند و خداوند، نتیجه این تمایلات را گمراهی آنان قرار داده و بر گوش و قلب آنان مهر نهاده و بر چشمشان پرده گذاشته است؛ بدین سبب، خود را از آگاهی‌های زلال محروم می‌کنند.

رہیافت شہودی عرفان

از مباحث مهمی که در معرفت عرفانی، قابلیت بازنگری دارد، میزان چگونگی راه‌یابی به معرفت‌های واقعی عرفانی است بدین معنا که عارف چگونه می‌تواند مکاشفات، مشهودات و معاینات خود را یقینی بداند؛ گرچه ممکن است بعضی در نظر ابتدایی، چنین رویکردهایی را معماً بیندارند؛ زیرا عارف وقتی عین حقیقت را مشاهده و مکاشفه کند، دیگر خطایی نخواهد ماند. به بیان دیگر، خطا و تردید در حضور و شهود مشاهده، منتفی است؛ از این رو با چنین رویکردی، بی‌معنایی معیارشناسی و ملاک‌یابی در معرفت عرفانی و شهودی، روشن خواهد بود.



به این نکته باید التفات جدی شود؛ زیرا در مقام ثبوت، چنین سخنی حق خواهد بود؛ اما مقام اثبات این نوع معرفت نیز از ضابطه کلی معیارشناسی و ملاک‌یابی بی‌نیاز نخواهد بود؛ زیرا اولاً بسیاری از کشف‌های عارفان درباره همدیگر مطاردند و چه بسا همدیگر را نفی کنند؛

همان‌گونه که در اندیشه‌های حصولی، چنین آفتی یافت می‌شود و به همان دلیل در قضایای منطقی برای دستیابی به اندیشه‌های درست، طرح چنین بحثی ضرورت دارد؛ بنابراین در کشف شهودی و عرفانی نیز اگر ضرورت آن به سبب حساسیت و ظرافت و لطافت معرفت‌های عرفانی بیش‌تر احساس نشود، بی‌شک کم‌تر نخواهد بود. به تعبیر دیگر، پاسخ این پرسش یا پندار که چگونه کشفیات و مشاهدات نیز از آسیب و آفت خطا مصون نیست، این است که قلب، مرکز مشاهدات، مکشوفات و مشهودات است؛ اما القائات شیطان در این مرحله نیز راه می‌یابد و تلقیات پنداری و تخیلات در آن نیز رخنه می‌کند؛ از این رو به خوبی روشن می‌شود که این بستر نیز از آفات مصون نیست، مگر در صورتی که سالک و عارف به کشف و شهود تام برسد و قلب او به همه حقایق راه یابد. و آن، فقط قلب معصوم علیه السلام و انسان کامل است که از هر کمی و زیادی مصونیت دارد.

برخی از پژوهشگران معاصر در علت خطاپذیری شناخت شهودی می‌نویسند:

یکی از علل نفوذ خطا در کشف و شهود و معرفت عرفانی، در اثر خلط مثال متصل با مثال منفصل است؛ یعنی آنچه را که یک سالک غیر واصل در علم، مثال متصل خود می‌بیند، آن را جزو عالم مثال منفصل می‌پندارد و چون در مثال منفصل که صنع بدیع خدا، منزّه از گزند هر عیب و آسیب و هر نقضی است، هیچ‌گونه فتور و تفاوت و شکاف و خلا رخنه ندارد، چنین باور می‌کند که حق غیر مشوب را دیده است؛ نظیر رؤیاهای غیر صادق که هواجس نفسانی متمثل می‌شود و بیننده می‌پندارد که جزئی از اجزای نبوت انبایی نه تشریحی نصیب وی شده است؛ در حالی که اخطار خاص یا اوصاف مخصوص وی برایش متمثل شده است. راه دیگر نفوذ خلط در یافته‌های شهودی، این است که گاهی در اثر یافته‌های قبلی و باورهای پیشین، با چشم حولا به سراغ عالم مثال منفصل می‌رود و آن را بانگ‌رش خاص خود و از زاویه بینش احوالی می‌بیند؛ لذا ممکن است اشتباه کند؛ چنان‌که ممکن است گاهی حق را در مثال منفصل و با برتر از عالم مثال مشاهده نماید؛ لیکن وقتی از حالت شهود که دولت مستعجل است، به نشئه علم حصولی تنزل کرد و خواست یافته‌های خود را در

قالب اندیشه‌های بشری شرح دهد، چون مسبوق به یک سلسله افکار خاص می‌باشد، در تبیین آن دچار اشتباه می‌شود؛^{۱۵۵}

بدین جهت، برخی از عارفان بزرگ در حساسیت بیشتر تر معرفت عرفانی به ملاک بر این باورند: با توجه به این‌که عرفان، برترین علم به‌شمار می‌رود، زیرا موضوعش، یعنی «حق تعالی» از همه موضوعات برتر است، شناخت موازین، معیارها و اصول و ضوابط در این معرفت باید بیشتر باشد؛ اما این‌که گفته‌اند: عرفان در برابر منطوق و علم میزان، سر فرود نمی‌آورد، نه بدین معنا است که معرفت عرفانی علمی بدون معیار و میزان و ضابطه است؛ بلکه این معرفت به سبب منزلتی که از موضوع و نیز روش خود گرفته، در قالب و حیطه قانون منطقی نمی‌گنجد؛ پس این علم نزد همه کاملان و اصلاان به سوی حق، برای هر مرتبه اسم، مقام، موطن، حال، وقت (لحظه)، دارای منطوق و میزان و ملاکی است؛ بدین جهت با رابطه‌ای واقعی که با اسمای الهی می‌یابد و با افاضات ربّانی که برای او حاصل می‌شود، این مقامات را از یک‌دیگر تشخیص و آن را از القای شیطانی تمییز می‌دهد.^{۱۵۶}

با توجه به این نکات، برخی به ضرورت نیاز شناخت شهودی به معیار، تصریح کرده‌اند؛ چه این‌که قیصری در مقدمه کتاب خود این‌گونه اشاره کرده است.

این‌طور نیست که معارف و مکاشفات عرفانی همیشه از اشتباه مصون بوده باشد؛ بلکه در بسیاری موارد، آن‌چه مکاشفه و شهود حقیقی به نظر می‌آید، در حقیقت ساخته و پرداخته خیال و از القانات شیطانی است که نه تنها از حقیقت پرده بر نمی‌دارد، بلکه حقیقت را واژگونه می‌نماید و موجب گمراهی می‌شود.^{۱۵۷}

ابن ترکه نیز پس از ذکر مقدمه‌ای با این مضمون که در علوم فلسفی برای تشخیص خطا از صواب به منطوق نیاز است، اما در علوم عرفانی چنین نیازی احساس نمی‌شود، زیرا علمی که از راه پالایش دل تحصیل می‌شود، مانند اولیات و بدیهیات عقلی از امور وجدانی و ضرور بوده، تردیدی در آن راه نمی‌یابد تا به ملاکی برای تشخیص صحیح از سقیم نیاز داشته باشد، در پاسخ می‌گوید:

یافته‌های اهل عرفان مانند ضروریات یا وجدانیات نیست که میان همگان مشترک باشد؛ بلکه بسیاری از این یافته‌ها، مطارد و مخالف و گاهی متناقض با یک‌دیگر است و نمی‌توان این اختلاف را به مراتب تشکیکی حمل کرد؛ زیرا بسیاری از آن

اختلافات متناقض یک‌دیگرند؛ حال آن‌که اختلاف تشکیکی مراتب، هیچ‌گاه متناقض همدیگر نخواهد بود؛ از این رو باید در پی میزان و ملاکی رفت که در تشخیص این مشاهدات و مکاشفات با نفس الامر مشکلی پدید نیاید.^{۱۵۸}

در این‌که چه معیارها و ملاک‌هایی می‌تواند میزان صدق کشفیات و مشاهدات باشد، بزرگان اهل معرفت گونه‌گون سخن گفته‌اند که مجموع آن‌ها در چند امر خلاصه می‌شود.

۱. یکی از ملاک‌ها می‌تواند علوم برهانی و نظری باشد. گرچه برهان و استدلال، برای همه کشفیات میزان نخواهد بود، در مقایسه با بسیاری از کشفیات می‌تواند میزان باشد؛ البته سالک در مقام شهود شیء، هیچ‌گاه احتمال خلاف نمی‌دهد؛ ولی زمانی که تنزل یابد و در وادی فکر و اندیشه سیر کند، این احتمال را در نظر می‌گیرد که آن‌چه مشهود او بوده، در واقع و نفس الامر تحقق نداشته و خیالی بیش نبوده است؛ بنابراین با حکمت متعالیه و علوم برهانی و نظری تا حدی این توان برای او خواهد بود که بتواند کشف درست از نادرست را تمییز دهد.^{۱۵۹}

۲. تحقق مکشوف و مشهود یا مطابقت با قرآن و حدیث: قیصری، ملاک و میزان دیگری را ذکر کرده است. او پس از تقسیم مشاهدات به مشاهداتی که به حوادث و پدیده‌های این جهانی تعلق می‌گیرد، مانند آمدن مسافر از سفر و مانند آن، و مشاهداتی که از همت‌های بلند صاحبان آن سرچشمه می‌گیرد، در بیان صدق این مکاشفات و مشاهدات می‌گوید:

دسته اول از مشاهدات در صورتی که آن اخبار یا پیشگویی با واقع تطابق داشته باشد، مکاشفای صادق خواهد بود و در غیر این صورت، ساخته و پرداخته تخیلات و از القانات شیطانی شمرده می‌شود؛ اما دسته دوم از مشاهدات که عمده مشاهدات در کشفیات عرفانی است، با قرآن و حدیث سنجیده می‌شود.^{۱۶۰}

۳. برخی در این زمینه، سخن دیگری دارند و آن این‌که اگر دستیابی به کشف و شهود معصوم، ممکن بود، با توجه به این‌که شهود معصومان علیهم‌السلام از هر زیاده و نقیصه مصون است، ارجاع مکاشفات و مشاهدات به شهود معصومان علیهم‌السلام سره را از ناسره و صواب را از ناصواب تمییز خواهد داد؛ ولی چون چنین ارجاعی برای همگان آسان نیست، چنان‌که ارجاع نظری به بدیهیات نیز برای

همگان امکان ندارد، قوانین منطقی و حکمت متعالیه و علوم عقلی برای رهایی از غوطه ور شدن مغالطه‌ها به مکاشفات غیر واقعی، یگانه راه خواهد بود. ۱۶۱

آنچه از عبارات‌های جناب سیدحیدر^{علیه السلام} در این خصوص بر می‌آید، این است که ملاک و میزان برای همه مقامات و مدارج عرفانی، مقام انسان کامل است که همان شهود معصوم^{علیه السلام} به‌شمار می‌رود؛ زیرا او به همه مسائل و مقامات شریعت، طریقت و حقیقت احاطه کامل، و از همه آفات نفوس و درد و درمان آگاهی دارد و می‌تواند همه ابعاد در این مقامات را تشخیص دهد. ۱۶۲

پی‌نوشت‌ها:

۱. ژال وال: بحث در مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، ص ۴۹۹.
۲. همان.
۳. عبدالله جوادی آملی: معرفت‌شناسی در قرآن، ج ۱، مرکز نشر اسراء، زمستان ۱۳۷۸، ش، ص ۲۱.
۴. همان، ص ۲۳.
۵. همان.
۶. به ضم سین و فتح میم، به بت پرستان و فائلان به تناسخ گفته شده است. نسبت آن‌ها به «سومنات»، بت بزرگی از بت‌های هندو است. (ر.ک: محمد اعلی بن علی التهانوی: کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تصحیح: محمد وجیه، عبدالغنی و غلام قادر، ج ۱، ص ۹۷۱)
۷. عبدالله جوادی آملی: معرفت‌شناسی در قرآن، ص ۳۹.
۸. همان، ص ۳۰.
۹. ابن سینا: تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، رساله فی الحدود، مؤسسه مکتب اهل البيت^{علیهم السلام}، ۱۳۷۰، ش، ص ۱۹۲.
۱۰. مرتضی مطهری: مسأله شناخت، ص ۱۳-۱۶، صدرا، ۱۳۶۸، ش.
۱۱. عبدالله جوادی آملی: معرفت‌شناسی در قرآن، ص ۳۰.
۱۲. ر.ک: ملاحظه: الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۷۸؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۷۲، المسأله الثانیة عشر فی البحث عن العلم.
۱۳. ابن سینا: اشارات و التنبیها، الجزء الثانی فی بیان معنی الادراک، ص ۳۱۳؛ جعفر سبحانی: نظریه المعرفة، ج ۱، انتشارات مرکز عالمی، ص ۱۷.
۱۴. محمد داوود قیصری: شرح فصوص الحکم، مقدمه الفصل السابع فی مراتب الکشف و انواعها اجمالاً، ص ۱۰۷. با مقدمه و

- تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی.
۱۵. کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، به نقل از تاریخ فلسفه در تمدن اسلامی، ج ۱، ص ۲۹۷.
 ۱۶. محمد داوود قیصری: مقدمه فصوص الحکم، ص ۲۲.
 ۱۷. ر.ک: محیی‌الدین ابن عربی: مقدمه فتوحات مکیه. نیز ر.ک: همو: مجموعه رسائل، (رساله الوصایا).
 ۱۸. همو: الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۹۱ و ۹۲.
 ۱۹. همان، ج ۲، ص ۲۹۷.
 ۲۰. سیدحیدر آملی: نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، بخش ۳، رکن ۳، فصل ۱.
 ۲۱. محمد تقی جعفری: شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن، ص ۱۸۹.
 ۲۲. عبدالله فاطمی‌نیا: فرجام عشق، ص ۷۷.
 ۲۳. عین القضاة همدانی: زیادة الحقایق، تصحیح عقیف عسیران، دانشگاه تهران، فصل ۶ و ۶۲.
 ۲۴. برای اطلاع بیشتر ر.ک: اسرار التوحید، امیر کبیر؛ تذکرة الاولیاء به تصحیح نیکلسن، ج ۲، ص ۷۳؛ عوارف المعارف، آخر باب ۵. کشف المحجوب، ص ۴۱ و ۴۲؛ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، ص ۸۳۹ و ۸۴۰.
 ۲۵. منازل السائرين، ص ۹۲ و ۹۳، دارالعلم، ۱۴۱۷ ق، با مقدمه علی شیروانی.
 ۲۶. همان، ص ۱۳۳ و ۱۳۴. برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: محمد تقی فعالی: تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۱۴۸ به بعد.
 ۲۷. محیی‌الدین ابن عربی: الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۲۹۸.
 ۲۸. سیدحیدر آملی: نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، بخش ۳، رکن ۳، فصل ۱، ص ۴۷۴.
 ۲۹. همان، ص ۴۷۵-۴۷۷.
 ۳۰. عین القضاة همدانی: زیادة الحقایق، تصحیح عقیف عسیران، دانشگاه تهران، فصل ۶۱.
 ۳۱. ر.ک: محمد حسین طباطبایی: شیعه در اسلام، ص ۶۳ و ۶۴.
 ۳۲. برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: تفسیر قرطبی، ج ۲، ص ۱۲۱۴؛ محمد حسین طباطبایی: المیزان، ج ۹، ص ۵۶؛ مجمع البیان، ج ۴، ذیل آیه ۲۹ انفال.
 ۳۳. انفال، (۸): ۲۱.
 ۳۴. طلاق، (۶۵): ۲ و ۳.
 ۳۵. عنکبوت (۲۹): ۶۹.
 ۳۶. محمد حسین طباطبایی: المیزان، ج ۱۶، ص ۱۵۱.
 ۳۷. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: محمد حسین طباطبایی: المیزان، ج ۸، ص ۱۱۸ و ۱۱۹ و ج ۱۶، ص ۱۵۱ به بعد؛ محمد تقی جعفری: شرح و تفسیر نهج البلاغه، ج ۷، ص ۲۱۹.
 ۳۸. محمد حسین طباطبایی: المیزان، ج ۲۰، ص ۳۵۱.
 ۳۹. صافات (۳۷): ۱۵۹ و ۱۶۰.
 ۴۰. محمد حسین طباطبایی: المیزان، ذیل آیه ۱۵۹ و ۱۶۰ صافات.

۴۱. تغابن (۶۴): ۱۱.
۴۲. رسول اکرم ﷺ: مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَ تَبَائِعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ. (کلینی: اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶؛ محمدباقر مجلسی: بحار الانوار، ج ۵، ص ۸۵؛ ابن فهد حلی: عدّة الداعی، ص ۱۷۰).
۴۳. محمدباقر مجلسی: بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۲۸؛ المیاه، ج ۱، ص ۲۸۴؛ رساله الولاية، ص ۴۴.
۴۴. محمدباقر مجلسی: بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۲۵.
۴۵. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱۷۹؛ محمدباقر مجلسی: بحار الانوار، ج ۴، ص ۵۲ و ج ۱۰ ص ۱۱۸ و ج ۴۱ ص ۱۵.
۴۶. نهج البلاغه، صبحی صالح، حکمت ۱۴۷.
۴۷. مقدمه قیصری بر شرح نائیه، ابن فارض.
۴۸. ابن ترکه اصفهانی: تمهید القواعد، ص ۱۱ - ۱۷.
۴۹. سیدحیدر آملی: نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، ص ۴۷۴.
۵۰. احمد احمدی: مکاتب فلسفی، جزوه دوم، بخش یوزیتویسم؛ ایان باربور: علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، فصل ۶، ص ۵۱ و فصل ۹، ص ۳۷۸.
۵۱. ر.ک: غلامحسین ابراهیمی دینانی: قواعد فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۴۲۸.
52. H.Bergson.
۵۳. محمد (۴۷): ۲۴.
۵۴. ر.ک: تاج الدین خوارزمی: شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۴۱.
۵۵. ر.ک: ابو العلاء عقیفی: تعلیقات فصوص الحکم، فص ۱۲، حکمت قلبیه.
۵۶. مرتضی مطهری: آشنایی با قرآن، ص ۶۰.
۵۷. ابن منظور: لسان العرب، ج ۱، ص ۶۸۵ - ۶۸۹.
۵۸. ابن فارس: معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۱۷ و ۱۸.
۵۹. مجدالدین فیروزآبادی: القاموس المحیط، ج ۱، ص ۲۷۶ و ۲۷۷.
۶۰. ر.ک: دانشنامه امام علی علیه السلام، جلد اول، حکمت و معرفت، مقاله قلب و معرفت قلبی، محمدتقی فغالی، ص ۵۱ و ۵۳.
۶۱. کلینی: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶.
۶۲. شعراء (۲۶): ۱۹۳ و ۱۹۴.
۶۳. مرتضی مطهری: آشنایی با قرآن، ص ۶۰.
۶۴. محمد تقی جعفری: شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن، ص ۴۴۲.
۶۵. هندی: کتذ العمال، ج ۳، ص ۴۳؛ محمد محمدی ری شهری: میزان الحکمه، ج ۱، ص ۱۶۶۴۲.
۶۶. محمدباقر مجلسی: بحار الانوار، ج ۷، ص ۳۳.
۶۷. ر.ک: ابوالعلاء عقیفی: مقدّمات و تعلیقات فصوص الحکم، فصل دوازدهم، حکمت قلبیه، ص ۱۴۰.
۶۸. محیی الدین ابن عربی: فصوص الحکم، شرح مویّدالدین جندی، ص ۸.
۶۹. مولوی: مثنوی معنوی، ج ۱، دفتر دوم ص ۲۵۰.
۷۰. همان، ج ۳، دفتر پنجم، ص ۱۷۰.
۷۱. همان، ج ۱، دفتر دوم ص ۳۱۸.
۷۲. ر.ک: نقد النصوص، ص ۲۶۷؛ محیی الدین ابن عربی: الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، ج ۱، ص ۱۳۹، ج ۲، ص ۲۹۷؛ محمد داوود قیصری: مقدمه شرح نائیه، ابن فارض.
۷۳. رساله قشیریه، تصحیح فروزانفر، ص ۱۱۷.
۷۴. ر.ک: سیدحیدر آملی: نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، ص ۴۸۱ - ۴۷۹.
۷۵. ر.ک: محمد داوود قیصری: رساله التوحید و النبوة و الولاية، ص ۷ و ۲۲ و ۶۹.
۷۶. ر.ک: مقدمه قیصری بر شرح نائیه، ابن فارض و مقدمه او بر فصوص الحکم.
۷۷. چنانکه گذشت، وسیله معرفت نزد عارفان «دل» است و اگر عقل به صورت ابزار معرفت آورده شده، بدین معنا است که در حوزه خود، عقل، آدمی را به یک سری معارف خواهد رساند؛ ولی آن معرفت که عارفان به دنبال آنند، عقل را در آن بهره‌ای نیست. گرچه به طور کلی به صحت چنین معرفتی حکم می‌کند. این معرفت برای خود عقل حاصل نشدنی است و نزد عارفان، حقیقت به معرفت شهودی اطلاق می‌شود، نه به ادراک مفاهیم و معانی کلی یا جزئی.
۷۸. کلینی: اصول کافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ج ۳.
۷۹. همان.
۸۰. همان، ج ۱.
۸۱. همان، ج ۱.
۸۲. همان.
۸۳. فریدالدین محمد عطار: مصیبت نامه، تصحیح وصال نورانی، ص ۳۳۷.
۸۴. عین القضاة همدانی: تمهیدات، مقدمه ۱۲۴.
۸۵. حسن حسن زاده آملی: هزار و یک نکته، نکته ۱۹۶.
۸۶. ر.ک: صدر المتألهین: مبدأ و معاد، ص ۲۷۸؛ ابن ترکه: تمهید القواعد، ص ۲۷۰.
۸۷. ر.ک: عین القضاة همدانی: زبدة الحقایق، ص ۵.
۸۸. ر.ک: همان، ص ۲۸.
۸۹. ابن ترکه: تمهید القواعد، ص ۲۴۸ و ۲۴۹.
۹۰. همان.
۹۱. محیی الدین ابن عربی: مجموعه رسائل، (کتاب المسائل)، ج ۲، ص ۲.
۹۲. همو: الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۱۱۴.
۹۳. همان، ج ۱، ص ۵۶.
۹۴. ملاصدرا: الاسفار الاربعه، مقدمه.
۹۵. حسن حسن زاده آملی: هزار و یک نکته، ص ۱۹۶.
۹۶. ر.ک: تحقیق در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، بخش دوم، فصل اول، موضوع عرفان و مبادی و مسائل آن.

۹۷. کلینی: اصول کافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل.
۹۸. مولوی: مثنوی معنوی، ج ۳، دفتر پنجم ص ۱۵۸.
۹۹. همان، ج ۲، دفتر سوم ص ۱۴۴.
۱۰۰. ملاًصدرا: الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸.
۱۰۱. برای اطلاعات بیشتر، رک: حسن حسن زاده آملی: قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، ص ۲۹ - ۳۸.
۱۰۲. ملاًصدرا: الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸.
۱۰۳. ترجمه رساله قشیریّه، تصحیح فروزانفر ص ۱۱۷ و ۱۱۸.
۱۰۴. برای اطلاعات بیشتر تراز وازه های محاضره، و مکاشفه، مشاهده، رک: محمدنقی فعالی: تجربه دینی یا مکاشفه عرفانی، بخش دوم، و بخش اول، ص ۱۳۱ - ۳۳۲.
۱۰۵. رساله قشیریّه، ص ۱۷۹.
۱۰۶. همان، ص ۴۷۸.
۱۰۷. التعریفات الجرجانی.
۱۰۸. ابو نصر سراج طوسی: اللع، ص ۱۰۲.
۱۰۹. عزالدین کاشانی: مصباح الهدایه، باب ۴، ۱۳۳ به بعد.
۱۱۰. ابو نصر سراج طوسی: اللع، ص ۱۰۰ و ۱۰۱.
۱۱۱. همان، ص ۱۰۱.
۱۱۲. همان، ص ۴۱۲.
۱۱۳. همان، ص ۲۵۶.
۱۱۴. کشف المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۴۲۷.
۱۱۵. همان، ص ۴۳۲.
۱۱۶. خواجه عبدالله انصاری: منازل السائین، ص ۲۲۴.
۱۱۷. همان، ص ۱۵۴ و ۱۵۶.
۱۱۸. مولوی: مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۸۶، دفتر اول.
۱۱۹. همان، ج ۱، دفتر اول ص ۸۶.
۱۲۰. همان، ج ۲، دفتر سوم ص ۲۶۸.
۱۲۱. همان، ج ۲، دفتر چهارم، ص ۴۵۰.
۱۲۲. همان، ج ۲، دفتر چهارم ص ۴۲۴.
۱۲۳. رک: الرساله القشیریّه، ص ۷۵ و ۸۶ و ۱۷۹ و ۳۲۴ و ۳۳۱.
- ابو الحسن هجویری: کشف المحجوب، ص ۲۳۰، ۲۳۴، ۳۱۱، ۴۲۷، ۴۹۸، ۵۳۸.
- عزالدین کاشانی: مصباح الهدایه، ص ۵۶ و ۱۱۴.
- ابو نصر سراج طوسی: اللع، ص ۱۰۰ و ۱۰۱.
۱۲۴. محمدباقر مجلسی: بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۰۱ و ج ۲، ص ۲۰۵.
۱۲۵. عبدالله جوادی آملی: معرفت شناسی در قرآن، ص ۱۱۴.
۱۲۶. ملاًصدرا: شرح اصول کافی، ابتدای کتاب الاضطرار علی الحجّه.
۱۲۷. عبدالله جوادی آملی: معرفت شناسی در قرآن، ص ۱۱۸.
۱۲۸. همان، ص ۱۱۳ به بعد.
۱۲۹. همان، ص ۱۱۵.
۱۳۰. انعام (۶): ۱۲۲.
۱۳۱. کلینی: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۸.
۱۳۲. بقره (۲): ۲۸۲.
۱۳۳. تفسیر قرطبی، ج ۲، ص ۱۲۱۴.
۱۳۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۴۴ - ۱۹۸؛ محمدباقر مجلسی: بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۲۷ و ج ۲، ص ۵.
۱۳۵. عنکیوت (۲۹): ۶۹.
۱۳۶. هندی: کنز العمال، ح ۵۲۷۱؛ محمدباقر مجلسی: بحار الانوار، ج ۷، ص ۲۴۲.
۳. برای اطلاعات بیشتر درباره رابطه میان معرفت و ایمان، رک: عبدالله جوادی آملی: معرفت شناسی در قرآن، ص ۲۷۷ به بعد.
۱۳۸. امام باقر علیه السلام: الْمُؤْمِنُ يَنْظُرُ بِتَوَرُّهِ عَلَى قَدْرِ إِيْمَانِهِ. (عیون الاخبار، ج ۲، ص ۲۰۰)
۱۳۹. قال علی علیه السلام: وَ بِالْإِيْمَانِ يَعْمُرُ الْعِلْمُ. (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶)
۱۴۰. انعام (۶): ۱۲۲.
۱۴۱. رک: محمدحسین طباطبایی: المیزان، ج ۸، ص ۳۳۹؛ تفسیر قرطبی، ج ۴، ص ۲۵۱۴.
۱۴۲. نور (۲۴): ۴۰.
۱۴۳. محمدحسین طباطبایی: المیزان، ج ۷، ص ۳۳۹.
۱۴۴. هندی: کنز العمال، ح ۲۸۶۶۱.
۱۴۵. محمدباقر مجلسی: بحار الانوار، ج ۲، ص ۴۰.
۱۴۶. اسراء (۱۷): ۴۶.
۱۴۷. در قرآن کریم «مرض» ۱۱ مورد درباره بیماری های جسمی و سیزده بار درباره بیماری های قلبی و روحی به کار رفته و در روایات، مباحث فراوانی در این باره آمده است. (رک: محمد ری شهری: میزان الحکمه، باب ۳۴۰۴، ما یمرض القلب)
۱۴۸. این واژه در مجموع ۷ بار و در ۶ آیه وارد شده است (آیات ۷۴ بقره، ۱۶ حدید و ۵۳ حج).
۱۴۹. این واژه فقط یک بار در قرآن کریم آمده است.
۱۵۰. فقط یک بار در قرآن آمده است.
۱۵۱. در قرآن، واژه «طبع» یازده بار و واژه «ختم» پنج بار تکرار شده است.
۱۵۲. این واژه فقط یک بار در قرآن آمده است.
۱۵۳. این واژه ۳۳ بار در قرآن کریم آمده که ۴ مورد آن مربوط به کوری ظاهری و ۲۹ مورد دیگر کوری باطنی و قلبی است.
۱۵۴. فقط یک بار در قرآن آمده است (آیه ۸ نحل).
۱۵۵. رک: عبدالله جوادی آملی: شناخت شناسی در قرآن، ص ۱۱۳.
۱۵۶. سیدحیدر آملی: نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، ص ۴۹۰ - ۴۸۹.
۱۵۷. رک: محمد داوود قیصری: شرح فصوص الحکم، ص ۷.
۱۵۸. رک: ابن ترکه: تمهید القواعد.
۱۵۹. همان، ص ۲۷۲ - ۲۷۴.
۱۶۰. محمد داوود قیصری: مقدمه فصوص الحکم، فصل هفتم.
۱۶۱. عبدالله جوادی آملی: شناخت شناسی در قرآن، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.
۱۶۲. سیدحیدر آملی: نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، ص ۴۹۰.