

ملاک های معرفتی شهود عرفانی

مهدی ایمانی مقدم¹

چکیده:

ارائه راهکار درباره چگونگی کسب معرفت و ملاک ها و معیارهای صحت و سقم علوم و معارف بشری از مهمترین شاخص های مکاتب فکری و فلسفی و حتی دینی، عرفانی می باشد. وجود لایه های عمیق تر از محسوسات در هستی و نیز عدم امکان تحصیل تعیین از راه مشاهده و آزمون محسوسات، بشر را به بهره گیری از ابزار عقل و براهین فلسفی برای کسب معرفت سوق داد ولی محدودیت عقل در شناخت بسیاری از امور فرا حسی و نیز کلیت و اجمال احکام آن، خصوصا در شناخت عوالم فوق طبیعی، ضرورت توجه به « شهود به عنوان یقینی ترین و زلال ترین معرفت بشری » را بیش از پیش مورد توجه متفکران قرار داد. اما شخصی بودن شهود و نیز خلط و خطاهای برخی صاحبان کشف و شهود ضرورت بازنگری فلسفی - عرفانی ملاک های معرفتی شهود عرفانی را دو چندان نموده است. نوشته حاضر با نگاهی نظری و عقلانی و با استفاده از ملاک های معرفتی ارائه شده از سوی بزرگترین عارف عرفان نظری یعنی محی الدین ابن عربی و نیز اولین عارف شناخته شده عرفان نظری شیعی یعنی سید حیدر آملی به بازخوانی ملاک های معرفتی شهود عرفانی پرداخته است.

واژگان کلیدی:

معرفت شهودی، انسان کامل، کشف ولایی، کشف شیطانی، شهود عقلانی، شهود وحیانی

1- عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی.

طرح مسأله:

از بزرگترین عارفان دنیای اسلام شیخ محی الدین ابن عربی متولد رمضان 560 ه ق (= 1160 م) و متوفای سال 638 (= 1240 م) است.¹ او ضمن تدوین و تبویب میراث عرفای قبل از خود طلایه دار عصر ظهور عرفان نظری در صحنه معارف اسلامی می باشد.

ابن عربی پایه گذار عرفان نظری اسلامی است که از راه کشف و شهود و الهام شخصی و با توجه به برخی از مبانی حکمت اشراقی و مشائی و با استناد به قرآن و سنت نبوی و البته در پاره ای از موارد متأثر از افکار مسیحی و یهودی و نو افلاطونی مکتب خود را پایه گذاری نموده است. (ابوالعلاء، عقیفی، تعلیقات بر فصوص الحکم، 12-13) استدلالهای او در مباحث عرفان خصوصاً در بخش هستی شناسی آن و استفاده از اصطلاحات مستقر عرفانی و مباحث نوین و منسجم او درباره انسان کامل از جمله نوآوری های او در « عرفان نظری » می باشد. (یدالله، یزدانپناه، درسهای عرفان نظری، بخش اول، (چاپ نشده))

گروهی از فلاسفه و عرفا و متکلمین هم ضمن قبول و تأیید برخی آراء و آثار ابن عربی به نقد برخی آرای او همت گماشته اند همچون ملا محسن فیض کاشانی و محمد باقر موسوی صاحب روضات الجنات و ابن کثیر و ... و از جمع منتقدین ایشان رکن الدین حیدر بن علی بن حیدر علوی حسینی عییدی املی معروف به سید حیدر آملی می باشد (متولد 720 ق و متوفی بعد از 787 ق) می باشد. تسلط کافی و وافق سید حیدر بر عرفان و کلام اسلامی و فقه شیعی از او شخصیتی جامع و کامل ساخته بود و گستره ی معلوماتش او را از چهره های برجسته در میان عالمان شیعی قرار داده بود و نیز ریاضت ها و عبادت ها و توسل او به انوار مقدس ائمه هدی (س) او را صاحب کشف و کرامات بسیار نموده بود. او از شارحین و مروجین آثار و آرای ابن عربی است و با پذیرش و ترویج نظریه « وحدت شخصی وجودی » از ابن عربی در هستی شناسی و قبول تفوق طریق کشف و شهود بر سایر طرق تحصیل معرفت در معرفت شناسی، در اصول فکری مؤید و مبلغ مکتب شیخ اکبر

1- ابن عربی، گفته می شود تا نام او با نام قاضی ابوبکر بن العربی اشتباه نشود.

نموده است. در مسائلی مثل وهبی بودن علوم و معارف کشفی، وجود مراتب در کشف و شهود، محوریت انسان کامل در هستی‌های متعین، صفات حق تعالی و چینش تجلیات حق در قوس نزول و ... با او هم‌ساز و هم‌فکر بود؛ سه خصوصیت ممتاز در عرفان وی عبارتست از مسأله «ولایت»، مسأله «علم حروف» و مسأله «تفسیر انفسی و تطبیق عالم آفاقی و قرآنی بر عالم انفسی» و البته این سه را در مکتب ابن عربی هم می‌توان یافت.

شهود

مراد ما از «شهود» در این نوشتار مطلق «تجربه عرفانی اسلامی» است که اخص از تجربه دینی و تجربه باطنی می‌باشد و اینگونه تعریف می‌شود: «تجربه عرفانی هر تجربه باطنی و دینی است که به صورت معرفتی غیر حصولی و بلاواسطه و از راه تزکیه و تهذیب نفس و مراقبه و نفی خواطر و البته در چهارچوب احکام و معارف دینی حاصل آمده و باعث احساس سعادت و نشاط و آرامش حقیقی گردد، و عنصر اصلی در آن رفع حجابهای ظلمانی و جسمانی و اعتباری از مقابل دید عارف می‌باشد». (حسن، حسن زاده آملی، زندگی و مبانی تفسیری سید حیدر آملی، بیانات، 50)

در این نوشتار از «تجربه دینی» متمایز از تجربه مصطلح در کلام جدید غرب و متفکرانی چون شلایر ماخر و ویلیام آلستون و پروادفوت می‌باشد زیرا لازمه تجربه دینی در نظر ایشان نوعی پلورالیزم دینی و نسبییت معرفتی می‌باشد ولی در تجربه دینی و عرفانی و با توجه به ملاک‌های صدق در آن، که خواهد آمد، جای هرگونه هرج و مرج در ادعاهای باطل گرایانه و پلورالیستی مسدود می‌شود.

با توجه به اعتقاد عرفا مبنی بر وحدت شخصیه وجود، حقایق ثابت که مورد شهود عارف قرار می‌گیرد عبارتست از همان تجلیات اسمائی و صفاتی حق تعالی و با توجه به توحید صفاتی و افعالی مورد نظر ایشان این معارف وهبی بوده و تنها از سوی خدای تبارک و تعالی بر قلب و روح انسان عارف افزوده می‌شوند و به خاطر اختلاف ماهوی آنها با علوم حصولی و ماورائی بودن معلومات آن، بیان آنها در قالب الفاظ و مفاهیم بسیار دشوار و غیر دقیق می‌باشد. مقصود ما در این پژوهش بررسی معرفت‌شناسانه وجه جامع

بین انواع و مراتب معلومات عرفانی و ملاک های صدق آنهاست و در تدوین آن بر آراء دو متفکر بزرگ عرفان نظری یعنی ابن عربی و سید حیدر آملی تأکید شده است.

معرفت شناسی مکاشفه های عرفانی چرایی وقوع خطا در مکاشفه

با توجه به صفا و وضوح معرفت عرفانی و انطباق وحی و قرآن با عالم آفاقی و عالم انفسی و دیدن حق تعالی در وراء این سه، می توان ادعا نمود عارف در هنگام مشاهده حقیقت و باطن نهفته در وراء ظواهر آفاقی و انفسی و قرآنی هیچگاه خطا نمی نماید. عرفا هر گونه تقلید در کسب معارف عرفانی را رد نموده و معتقدند این علوم از سوی حضرت حق و بدون واسطه به ایشان هبه می شود. (عبدالله، جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص 135) و خود عارف بواسطه اشراق حقانی بر قلب او، هم ابزار تحقیق و کشف دارد و هم ابزار تطبیق و معیار صدق. عارف در حال مکاشفه، نه با مفاهیم ذهنی تصویری سرو کار دارد و نه با جملات تصدیقی. نه استدلال می کند و نه در پی کسب علوم نظری از بدیهی است؛ پس بنابراین نه فلسفه و نه منطق هیچکدام در آن مقام کاربردی ندارد. عارف در آن مقام حقایق را به معیار حق یا نور می سنجد و این معیار همان معیار اعمال همه انسانها در روز قیامت است. «الوزن یومئذ الحق». (اعراف-8) به عبارت دیگر عارف با شهود نور حق در شهود پی به مقام و مرتبه خود برده و مرتبه و جایگاه مشهود که با او اتحاد وجودی یافته را در می یابد (ابن عربی، الفتوحات المکیه، 2/487) که ابن عربی از این مقام به مقام «محبوبیت» تعبیر می کند. مقامی که خود حق، سمع و بصر و سایر قوای عارف می شود. (همو، 1/496) و چون وجود سریانی حق، متحد با حقیقت محمدیه یا انسان کامل می شود به همین خاطر جناب شیخ اکبر حتی در مقام کشف و شهود میزان ارتباط با انسان کامل را معیار و میزان صدق مکاشفه می داند. (همو؛ فصوص الحکم، 101) به بیان دیگر سالک با رسیدن به تعینات حقانی مجذوب حقایق ثابت شده و منشاء و سبب همه کثرات خلقی را مشاهده می نماید که البته این مشاهده و حضور در این مقام برای معصومین (س) به صورت دائمی است ولی غیر معصوم مادامی که در آن مرتبه حضور داشته باشد دارای عصمت شهودی است و اگر در مراتب خلقی باشد دلیلی بر عصمت شهود او یا عصمت در

تعبیر او از شهود عوالم حقانی وجود ندارد بنابراین عارف سالک بایستی همیشه خود را با انسان کامل و حقیقت محمدیه بسنجد.

حال سؤال اینجاست که چگونه عارف از این ملاک بهره می‌برد و چگونه چنین ملاکی برای دیگران حجیت می‌یابد؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است در ابتدا مطالبی به صورت مقدمه بیان شود:

وقتی در علم حضوری (یا همان علم ذوقی در تعبیر ابن عربی) خطایی نباشد، به طریق اولی در معرفت عرفانی که مرتبه‌ای بس بالاتر دارد خطا راه نخواهد داشت زیرا در شهود عرفانی مبتنی بر وحدت شخیصه وجود هیچ تعددی بین شاهد و مشهود جز در اعتبار و فرض معنا ندارد. سؤال دیگری که اینجا مطرح می‌شود این است که برخی تناقض‌ها بین سخن عرفا و یا برخی اشتباهات فاحش در کلام عرفای بزرگی چون ابن عربی و قیصری و ... در بیان برخی مکاشفات خود چگونه توجیه می‌شود؟ اشتباهاتی که مخالف صریح اعتقادات عقلانی و قرآنی است. در حالی که ایشان مدعی وصول به مقام تجلی ذاتی می‌باشند؟!

پاسخ آن است که خطا در مرحله تعبیر و اخبار از کشف تعینات حقانی امکان وقوع دارد و الا، بخاطر اتحاد وجودی شاهد و مشهود خطا در مرتبه شهود امکان ندارد. ابن عربی در این خصوص می‌گوید:

الكشف لا يخطئ ابدأ والمتلکم فی مدلوله يخطئ و يصيب ... و يقع الخطاء فی التعبير لافی نفس مارأى. (الفتوحات المکیه، 3/ 311)

« کشف هرگز خطا نمی‌کند و [عارف] بعد از کشف خود آگاه در بیان مدلول کشفش خطا می‌کند و گاه خیر ... و خطا در تعبیر واقع می‌شود نه در خود کشف.»

توضیح آنکه هر چند همه انسانها سیر صعودی الی الله را انجام می‌دهند.

انا لله و انا الیه راجعون. (بقره/ 156)

« همه از خدائیم و به سوی او بر می‌گردیم»

یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه. (انشقاق/ 6)

« ای انسان: همانا تو با تمام تلاش و زحمت بسوی پروردگار برخواهی گشت و او را ملاقات

خواهی نمود.»

اما انسانهای محروم از نعمت معرفت هنگامی عالم مثال منفصل (= برزخ) را درک می کنند که دیگر عالم ناسوت را رها کرده و از دنیا رفته اند و خود به این مسئله واقفند و ثانیاً تا حدودی - به تناسب عالم مثال که برزخ ماده و مجرد است - اختیار خود را از دست داده اند. و هنگامی به عالم عقل و قیامت کبرا می رسند که کاملاً در سیطره حضرت حقند و باز خود به این ترک عالم برزخ و ورود به قیامت کبری واقفند:

«الملک یومئذ لله یحکم بینهم» (حج/56)

«پادشاهی مطلق در آن روز تنها از ان خداست و اوست که در بن شما حکم می کند.»
همه انسانها در آن هنگام همه حقایق مجرد را بی کم و کاستی مشاهده می نمایند و از زنگار حجب مادی رهایی می یابند.

«فبصرک الیوم حدید» (ق/22)

«پس دیدگان تو در آن روز بسیار تیزبین و دقیق خواهد بود.»

و البته برخی از بهشتیان از مرتبه لذائد حسی بهشت بالاتر می روند و از نعمت وصول به مقام قرب الی الله محروم نمی مانند.

«و رضوان من الله اکبر» (آل عمران/15)

«و بهشت الهی بس بزرگتر و والاتر است.»

اما عارف سالک در حالی که در نشئه ی ماده حضور دارد و روح او به تدبیر بدن و قوای بدنی مشغول است، در عالم مثال و یا عالم عقل و یا عوالم حقی سیر روحانی می نماید و بخاطر وحدت شخصی روح، در هنگام مشاهده حقایق عقلی و کشف معنوی صرف، می تواند به مشاهده صورت مثالی هم مشغول باشد و در همان آن، صورت مادی را هم لحاظ نماید. او در زمانی که در عالم ماده حضور دارد و هنوز عنان اختیار از کف نداده، ممکن است در همان لحظه ی حضور و شهود حقایق علوی، خواطر شیطانی یا القائات نفسانی در نشئه ی دنیوی و حتی مثالی بر او تأثیر گذاشته و یا اینکه قوای واهمه و متخیله ی او صورتهای خیالی و وهمی را بر نفس او تحمیل نمایند و لذا جز انسانهای کاملی که خداوند حتی نشئه ی دنیوی آنها را تحت سیطره خود قرار داده و عصمت آنها را

تضمین نموده، در مورد بقیه انسانها نمی‌توان به صرف صعودشان به منازل علوی دلیلی بر عصمت در گفتار و کردارشان یافت.

به بیان دیگر تنها «مخلصین» که از گزند القائنات شیطانی و نفسانی مصون هستند و تمام مراتب وجودی خویش را در سیطره نفس کامل خویش دارند، از عصمت و صدق در خود شهود و در تمثیل خیالی و تصویر ذهنی و تعبیر لفظی آن برخوردارند:

« قال فبِعِزَّةِ تَكِّ لِأَعْوَانِهِمْ أَجْمَعِينَ أَلَّا عِبَادَكُ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ » (ص/82، 83)

[شیطان خطاب به خداوند عرضه می‌دارد:] به عزت خودت قسم که همه بندگانت را فریب خواهم داد مگر بندگان خالص شده‌ات.

همانگونه که قرآن مراتب گوناگون وجودی داشته و از مرتبه ظاهری کتاب بین الدفتین تا مرتبه حقانی علم الهی عینیت یافته است و در هر مرتبه ای دارای طهارت و عصمت خاص خود است « فی کتاب مکنون لا یسمه أَلَّا الْمُطَهَّرُونَ » (واقعه/56). انسان کامل هم که طبق حدیث ثقلین عدل قرآن و طبق بیان امیرمؤمنان (ع) به سخن درآورنده و احیاء کننده قرآن است نیز دارای مراتب گوناگون و تشکیکی بوده و در هر مرتبه ای دارای عصمت خاص آن مرتبه می‌باشد.

«انما یرید الله لیزهب عنکم الرجس اهل بیت و یطهرکم تطهیراً» (احزاب/33)

« همانا خداوند اراده نموده که هر گونه پلیدی را از شما « اهل بیت » دور نماید و شما را به بهترین نحو پاک نماید».

به عبارت دیگر، برای عارف به هنگام مشاهده حقایق علوی، مثلاً حقایق در عالم عقل، اصلاً خطا متصور نیست. لازمه حضوری و شهودی بودن علم او همین است. ولی در همان لحظه او در مرتبه خیالی وجود خود برای آن شهود صورت مثالی تصور می‌کند، هر چند صورت مثالی نداشته باشد؛ اینجاست که احتمال وقوع خطا به طور جدی مطرح می‌شود. به طور نمونه « علم » به « شیر نوشیدنی » تمثیل خیالی می‌یابد و « رزق و افاضه حق » به نان و ... (تفلیسی؛ تعبیر خواب، 397) اینجاست که تصورات و اعتقادات و پیش‌زمینه‌های بدنی و روحی او دخالت می‌کنند و بایستی سالک شاهد با معیارهایی خاص به ارزیابی صحت و سقم و نحوه ی تمثیل خیالی مشهود خود پردازد و او را از تمثلات خیال متصل و

اوهام خود نیز جدا سازد.

در همان لحظه او در حالی که به هزاران مؤثر حسی احاطه شده، می خواهد در نشئه ی مادی به تمثیل مشهود خود پردازد و یا بخواهد آن را در قالب الفاظ و مفاهیم تصویری و تصدیقی تبیین نماید، اینجا از مهمترین مواضع امکان وقوع خطا برای عارف است که برای مصونیت از خط معیارهای خاص خود را می طلبد؛ البته اگر عارف به مقام تعینات حقی برسد و در قالب نفس رحمانی حق سریان توحیدی بیابد، دیگر این احتمالات درباره او مطرح نیست، زیرا تجلی تام حق گشته و قرآن وجودی می گردد و وحدت وجودی او در تمام مواطن، مانع از عروض خطا بر او می شود.

«انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون.» (الحجر/9)

« همانا ما خود ذکر را فرو فرستادیم و ما خود او را حفاظت می نمائیم»

توضیح آنکه در هنگام فناء در حق تعالی انسان عارف با اسماء حق متحد گشته، وجود حقانی می یابد و به معیار وجود نوری حق تعالی، جز حق تعالی و کلمات و صفات مطلق حق، چیز دیگری نمی یابد و در مرتبه ای بالاتر که مرتبه بقاء بعد از فناء است، او با توجه به حضور سریانی نفس رحمانی و به ملاک وجود حق تعالی، بر تمام عوالم مادون احاطه وجودی یافته و دیگر، هم تعبیرات مفهومی او و هم علم او به صورتهای حسی و خیالی و عقلانی او مصون از خطاء می شود. بر همین مبنا عرفا و خصوصاً ابن عربی و سید حیدر املی به تبیین ملاکهای صدق مکاشفه پرداخته و موضع کاربرد آنها را تبیین نموده اند.

ملاک های صدق مکاشفه های عرفانی

وحی

قبل از تبیین نحوه ی ملاک بودن وحی برای صحت مکاشفه لازم است به دو نکته اشاره شود:

الف - وحی در دو معنا اطلاق می شود: یکی وحی عام که همان پیام های دورنی برای همه موجودات است که بر طبق آن هر موجودی دارای سیر وجودی خاص خود برای وصول به هدفی معین می باشد و دیگری معنای رایج و مصطلح آن که بمعنای پیام های

الهی به پیامبران و اولیاء می باشد. (سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، صص 453) و مراد ما در این قسمت همان معنای رایج آن می باشد.

ب- مناسب است در ابتداء به جایگاه «ولی»، «نبی» و «رسول» از دیدگاه شیخ اکبر و سید حیدر اشاره ای کوتاه داشته باشیم:

این دو شخصیت «ولایت» را اساس و محور هستی و لازمه ی آنرا علم به تمام حقایق غیبی و باطنی می دانند. ایشان همانگونه که «حقیقت» را سر و هدف برای «طریقت» می دانند و «طریقت» را غایت و باطن «شریعت»؛ «ولایت» را سر «نبوت» و «نبوت» را باطن و مرتبه بالاتر از «رسالت» می دانند و علم رسولان و انبیاء به اسرار باطنی و مغیبات هستی را معلول ولایت آنها می دانند، هر چند که خودشان از داشتن ولایتشان آگاه نباشند. (عفی‌فی؛ شرحی بر فصوص الحکم، 73) تمام مقام هایی که برای انسان در کلام عرفا آمده است به خاطر وجود نور ولایت در اوست. «ولی» انسان کاملی است که همه صفات هستی در او تحقق یافته و «قلب» که مخزن همه علوم غیبی است با نفس او متحد گشته است و در نتیجه او آینه تمام نمای صفات و کمالات حق است. (ابن عربی؛ حجاب هستی، ص 58)

بنابراین «شهود ولایی» همان شهود عارفی است که منور به نور «ولایت» گشته و به همین خاطر دارای سیر بی انتها در عوالم حقانی است و در شهود او همه چیز به محضر «ولایت» برده می شود و مادام که عارف به این شهود نرسد تنها به رب الاسم خود شهود داشته و البته احتمال خطا یا عدم وصول به سعادت ابدی هم درباره ی او وجود دارد، (سید حیدر آملی؛ جامع الاسرار، 340) ولی عارف بعد از وصول به مقام ولایت که همان مقام بقاء بعد الفناء و یا به تعبیری وصول به مرحله سوم و چهارم از اسفار اربعه می باشد، به اعتبار وحدت حقیقت انسانی خود با نفس رحمانی حق، وجودی حقانی می یابد و به تمام موجودات عوالم کونی و هستی های مادون احاطه وجودی می یابد و تمام قوای ادراکی او در تمام مراتب هستی او، مؤید و بلکه متقوی به علم حق تعالی می گردد و این مقام سبب می شود که علم و کلام و تصور او مصون از هر گونه خطا شود. «ولایت» باقی به بقاء حق است و برخلاف نبوت و رسالت هرگز منقطع نمی شود و نکته قابل ذکر آنکه، حقایق

ولایی به شخص ولی و بدون واسطه فرشته وحی، افاضه می شود و سپس سایر اولیاء از او کسب فیض می نمایند. (ابن عربی؛ فصوص الحکم، 62) عرفا تصریح می کنند که «خاتم الاولیاء» مقامی والاتر از «خاتم الانبیاء» دارد و البته این را باعث نقص پیامبر اسلام نمی دانند زیرا پیامبر اکرم علاوه بر جنبه نبوت و رسالت، کاملترین مظهر و مجلای ولایت تامه حقیقت محمدیه نیز می باشد. (جوادی آملی؛ تحریر تمهید القواعد، 426)

اصلی ترین و مهم ترین شاخصه مقام ولایت وصول به مقام تجلی ذاتی و صفاتی حق و فنای تام در ذات و صفات او می باشد. بنابراین وصول به مقام تعیین اول و یا مرتبه ای پائین تر، وصول به تعیین ثانی، لازمه داشتن مقام ولایت است. بنابراین اگر انبیاء بر خلاف اقتضائات مقام نبوت و رسالتشان به بیان اسرار باطنی می پردازند، آن به خاطر وجود نور ولایت در آنهاست، هر چند که این اسرار باطنی بر خلاف ظاهر شریعت باشد که نمونه آنرا در داستان حضرت خضر و موسی مشاهده می نمائیم. (ابن عربی، فصوص الحکم، 205) البته نکته مهم آن است که تمام انسانها و خصوصاً سالک عارف مأمور و مکلف به عمل بر طبق شریعت می باشد و بایستی حجتی قاطع در ترک عمل به ظاهر شریعت داشته باشند که در مورد حضرت خضر این چنین بود.

«فأردنا ان یبدلھما ربھما خیراً منھ» (کھف 80-81)

ابن عربی در این خصوص می گوید:

«فاذا رأیت النبی یتکلم بکلام خارج عن التشریح فمن حیث هو ولی و عارف.» (ابن عربی،

فصوص الحکم، 135)

«پس هر گاه دیدی نبی سخن گفت که خارج از چهارچوب تشریح است بدان که آن سخن از حیث مقام ولایت و عرفان اوست.»

بنابراین توجیه عارف در مواردی که بر خلاف ظاهر حکمی از احکام فقهاء عمل می کند این است که وی حافظ شریعت اصلی یقینی بوده و همانطور که مجتهد حق اعتراض به حکم مجتهد دیگر را ندارد، فقهاء هم نمی توانند با اجتهادهای ظنی خود مانع عمل به شریعت قطعی عارف شوند و البته وظیفه عارف هم کتمان علم باطنی خود از عموم مردم است. پس توجیه کلی سخنان عارف در مقام توکل، رضا، تسلیم، و ترک عبادت بخاطر

سکر و از خود بی خود شدن او در مقام فناء و مقام جمع و فرق او از همین قرار می باشد. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، 150/1) هر چند که اکثر اصحاب شریعت و فقهاء آنرا نمی پذیرند و مقدمات تحصیل چنین حالاتی را حرام می دانند ولی عرفا مدعی هستند که ما بر طبق تأکیدها و تأییدهای شرع مقدس درباره کسب علوم باطنی و ولایی به کسب حقایق نورانی مشغول گشته و در حالت وصول و فناء هم اختیار و تکلیف از ما ساقط نمی شود و استناد ایشان به عمل حضرت خضر در مقابل حضرت موسی که صاحب شریعت بود می باشد که در سوره کهف آمده است.

نکته قابل توجه در آراء ابن عربی این است که او علاوه بر احترام به فقه و لزوم وجود فقهاء برای هدایت مسلمان و بیان بسیاری از مباحث فقهی در آثار خود، خصوصاً در جلد اول کتاب «الفتوحات المکیه»، احکام ظنی فقه (یا ظنی الدلاله یا ظنی السند) را عاجز از ابطال علم حاصل از کشف و شهود عینی می داند و بلکه بهترین راه و یقینی ترین راه را برای تقرب به حضرت حق، شهود غیبی منابع وحی و اخذ احکام و معارف از آن معرفی می نماید (همانجا، 150) و جالب اینکه ایشان کشف عارف را یکی از مصادیق جابر ضعف سند می داند. (همانجا، 224)

البته این مطلب نباید مستمسک برخی صوفیان جاهل و تنبل نسبت به مناسک و اعمال دینی قرار گرفته و باعث کم توجهی به شریعت شود؛ زیرا همانگونه که گذشت راه رسیدن به حقیقت و کشف اسرار هستی از راه تعبد و عمل به شریعت مقدس است و آنچه که از مسیر غیر شریعت حاصل آید چه بسا القائنات شیطانی بوده که باعث ضلالت شاهد و مریدان او خواهد شد و سیره سلوکی ائمه اطهار (ع) نیز مؤید این سخن می باشد زیرا هیچگاه شنیده نشده که مثلاً امیرمؤمنان (ع) که سر سلسله عرفان اسلامی می باشند یا امام سجاد (ع) و یا سایر ائمه (ع) برای سلوک و شهود خویش به ترک واجبات یا انجام محرمانت دست زده باشند و بلکه ناب ترین حالات عرفانی خویش را در حال نماز و عبادات شرعیه و ذکر یافته اند.

باز نمودن راهی به جز راه شریعت برای وصول به حقیقت در نهایت منجر به اباحه

گری، حذف شریعت، قبول پلورالیزم و کثرت گرایی دینی و مذهبی شده و چه بسا مضرات او برای دین از هر مصلحت فرضی بیشتر باشد.

سخن ابن عربی در خصوص سند عمل سالک چنین است:

« حتی یراه (ص) و هو [ای العارف] مستیقظ کشفاً یخاطبه [ای یخاطب النبى العارف] و يأخذ عنه (ص) من الاحادیث ما وقع فيه الطعن من جهة طریقها. » (همانجا، 50/2)

« تا اینکه عارف پیامبر را در حال مکاشفه مشاهده نموده در حالی که در هوشیاری کامل است و پیامبر او را مورد خطاب قرار دهد و عارف از او کسب فیض نماید و در این حال احادیثی که می شنود برای او صحیح و حجت است هر چند که این احادیث از جهت سند مورد طعن باشد. »

وی شریعت قطعی را در درجه اول اهمیت و تبعیت از آنرا باعث افاضه علوم وهبی می داند (همانجا، 201/2) و البته شریعت حاصل از ظنون را بخاطر امکان خطاء در آن در چند مرتبه پائین تر از سایر ملاکها قرار می دهد:

« و لا یخطر لك علیه خاطر اعتراض ولو عایتته قد خالف الشریعه فان الانسان لیس بمعصوم » (ابن عربی؛ التدبیرات اللہیة، 110)

« هرگز اندیشه مخالف با مرشد طریقت در ذهن تو خطور ننماید هر چند گفته ی او را مخالف شریعت یافی زیرا انسان [فقیه] معصوم نیست. »

به نظر ابن عربی چون فقیه از راه علوم نظری به استنباط حکم شرعی پرداخته و احتمال خطاء در آراء او وجود دارد، رأی او تاب مقابله با علوم وهبی شهودی افاضه شده بر مرشد کامل را ندارد. بر این اساس و با توجه به این تعریف از وحی و شریعت عرفا همیشه اولاً بر لزوم عمل به شریعت قطعی تأکید داشته و ثانیاً بر ملاک بودن وحی قطعی برای مکاشفات عرفانی تأکید می ورزند و بلکه آنرا کشف اتم و اکمل معرفی می نمایند بگونه ای که طریقت بدون شریعت را عاجز از رسیدن به مقام حقیقت معرفی کرده اند. (الفتوحات المکیه، 39/3)

البته همانگونه که قبلاً اشاره شد ملاک ها و مستندهای شهودی و شخصی عارف برای هیچ کس جزاوحجیت شرعی و عقلی نداشته و آنچه ما به حکم عقل و دین به آن

مکلف هستیم عمل به شریعت ظاهری استنباط شده از منابع چهار گانه کتاب، سنت، عقل و اجماع می باشد و در غیر آن هیچ حجت و عذری برای ما وجود ندارد و نباید از داستان حضرت موسی و خضر برداشت ناصواب در اهمال سنت به شریعت حاصل شود زیرا هیچ عارفی نباید به خود اجازه هم ترازوی با حضرت خضر دهد و هیچ سالکی نیز برهان و حجتی مانند موسی (ع) در عمل برخلاف ظواهر نخواهد داشت و مفسران حقیقی قرآن و قرآن‌های ناطق یعنی ائمه اطهار چه در قول و چه در عمل تعبد محض خویش را به شریعت ابراز داشته اند.

ابن عربی در لزوم تبعیت از شریعت قطعی می گوید:

«فكان من قال من اهل الكشف انه مأمور بامر الهی فی حرکاته و سکناته مخالف لامر شرعی محمدی تکلیفی فقد التبس علیه الامر» (فصوص الحکم، 206)

«هر عارف صاحب کشفی که مدعی شود مأمور به اوامر الهی در افعال و رفتارش شده که ان اوامر مخالف امر شرعی اسلامی است، حقیقت بر این عارف مشتبه شده [و این کشف معنوی او به طور صحیح در قالب کشف صوری در نیامده است].»

با توجه به مجموع آراء ابن عربی: کلمه «محمدی» در عبارت فوق را می بایست کنایه از شرع صحیح و قطعی دانست چرا که او رؤیت نبی در حالت مکاشفه و اخذ پیام از او را از مصادیق وحی می داند و با توجه به این اصل بر لزوم اتباع از وحی تأکید می کند تا آنجا که او حضرت عیسی (ع) [که مدعی مقام ختم ولایت برای اوست] را تابع شریعت محمدی می داند هر چند که حضرت عیسی (س) از کشف و الهام خود نیز استفاده می کند. به بیان دیگر ولایت حضرت عیسی را مختوم به ولایت محمدی می داند. (فتوحات المکیه، 335/7 و ابن عربی؛ دیوان، 100)

وی در ملاک بودن وحی برای مکاشفات عرفا می گوید:

کل علم من طریق الکشف و الالقاء او اللقاء و الکنایه بحقیقه تخالف شریعه متواتره لایعول علیه و یکون ذلک الالقاء او اللقاء او الکنایه معلولاً غیر صحیح ... کل علم حقیقه لا حکم للشریعه فیها بالرد فهو صحیح و الا فلا یعول علیه (ابن عربی، رسایل، 2)

«هر علم کشفی و الهامی یا علم حاصل از دیدار مستقیم یا کنایه ای باشد که به چیزی اشاره

داشته باشد که ان چیز مخالف متواترات شرعی باشد، غیر قابل اعتماد است و چنین علمی معیوب و غیر صحیح است و هر حقیقت [حاصل از کشف] که شرع در رد او سخنی نگفته باشد آن هم صحیح است و اگر شرع او را رد کرد آن هم غیر قابل اعتماد است.

نکته استطرادی که در پایان بحث جایگاه «وحی» در نزد عرفا اشاره به آن مناسب است آنکه از برخی تصریحات یا تلویحات ابن عربی و سید حیدر آملی بوی تکثرگرائی دینی استشمام می شود. (فتوحات المکیه، 465/3 و سید حیدر آملی؛ المقدمات من کتاب نص النصوص، 479)

ابن عربی:

عقد الخلائق فی الاله عقائداً و انا اعتقد جمیع ما عقده. (ابن عربی، ترجمان الاشواق، 194)
«مخلوقات خداوند در مورد معبود اعتقادات مختلفی دارند و من به تمام آن اعتقادات معتقدم».

و می گوید:

لقد صار قلبی قابلاً لكل صوره	فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
و بیت الاوثان و کعبه طائف	و الواح تورات و صحف القرآن
ادین بدین الحب انی توجهت	رکائبه فالحب دینی و ایمانیت

«قلب من ظرفیت تمام صورتها را دارد، چراگاه آهوان است و معبد راهبان، خانه بتان است و کعبه طواف کنندگان و اوحهای تورات است و کتابهای قرآن. دین من دین عشق به هر کجا که سواران او رو کنند می باشد پس عشق، دین و ایمان من است.» (همانجا)

نقد و توضیح این مسأله پژوهشی مستقل را می طلبد ولی بطور خلاصه و با توجه به تمام آراء و نظرات ابن عربی و سید حیدر آملی در کتب مختلفشان می توان مدعی شد پلورالیسم ظاهری در عبارات ایشان مربوط به بحث کثرت تجلیات در عین وحدت شخصی وجودی در هستی شناسی بوده و از لوازم وحدت شخصیه و اندماج تکوینی کثرات در ذات حق تعالی می باشد که هر یک از کثرات در تحت یکی از اسماء حق قرار دارد و با ذم و تعذیب بدکاران و لزوم اتباع و پیروی از کاملترین و جامعترین دین که همان شریعت محمدی (ص) که خاتم ادیان است و با مأجور بودن هر فرد به قدر فهم و قدرت او منافاتی

ندارد. هر چند توجیه ظاهر عبارت‌های مذکور به این مطلب اندکی دشوار به نظر می‌رسد. در دید عارفان اسلامی و به ویژه عرفای شیعه و با استناد به قرآن کریم «ان‌الدین عندالله الاسلام» (آل عمران/19) و سیره ائمه اطهار (س) تعبد به احکام و مناسک شریعت به عنوان جوهر اسلام معرفی شده است که شرط تقرب و معرفت نیز همین تعبد می‌باشد.

جناب سید حیدر آملی قایل به ترادف و بلکه وحدت شریعت، طریقت و حقیقت می‌شود و اختلاف آنها را اختلافی اعتباری دانسته و البته با استناد به ادله عقلی و نقلی، وحی را شامل قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم (ص) و ائمه هدی (س) می‌داند و ما در ملاک سوم برای صدق مکاشفات عرفانی به مسأله «ملاک بودن کشف معصوم» اشاره می‌نمائیم. (سید حیدر آملی؛ تفسیر المحيط الاعظم، 1971/1)

عقل

به هنگام مطالعه برخی آثار عرفانی عقلانیت و عاجز دانستن عقل انسانی و علم و فلسفه و منطق از درک علوم عرفانی و فهم حقایق هستی و وصل به حق تعالی و اسماء و صفات او به چشم می‌خورد. (الفتوحات المکیه، 660/2 و 114 و سید حیدر آملی، جامع الاسرار، 173)

سید حیدر آملی:

العلوم الرسمیه بأسرها منحصره فی المعقول و المنقول... و لیس یحصل لهم من هذین العلمین معرفه الله و معرفه الاشیاء قدر راس ابره بل تزید منها الشکوک و الشبهه. (جامع الاسرار و منبع الانوار، 474)

«علوم ظاهری و رسمی بطور کلی در دو قسم منحصر است و آن عبارتست از علوم عقلی و نقلی و از ایندو، شناخت خدا و معرفت به اشیاء به اندازه سر سوزنی بدست نمی‌آید بلکه این دو تنها باعث زیاد شدن شک و شبهه می‌شوند.»

از سوی دیگر با دقت بیشتر در آثار عرفا مشاهده می‌شود اولاً در خیلی از موارد ایشان حکم عقل را معتبر و آن را برای عارف حجت دانسته و بلکه عقل را قادر به فهم بسیاری از حقایق غیبی معرفی کرده اند و خود نیز به استدلال عقلی برای اثبات مدعیات عرفانی خود روی آورده اند.

در مقام جمع این دو رأی ابتدا لازم است به انقسام عقل به دو قسم «عقل مستدل» و «عقل منفعل» از سوی ابن عربی و سید حیدر آملی اشاره ای داشته باشیم؛ عقل مستدل یا همان عقل منطقی و فلسفی، عقلی است که به توسط آن به استدلال نظری برای اثبات حقایق پرداخته و از طرق مختلف استدلال، عمل می نماید ولی «عقل منفعل» یا «عقل منور» یا «بصیرت»، یا به تعبیر نویسنده «عقل عرفانی» عقلی است که با توجه به پیش فرضهای اثبات شده قبلی و انوار اشراق شده بر او، مدعیات کشفی عارفان را می پذیرد، هر چند که در ظاهر و در وهله اول و بدون توجه به آن پیش فرض های عقلی مخالف احکام عقل فلسفی به نظر آیند. و نیز گاهی خود استدلال از طریق الهام و کشف بر قلب عاف افاضه می شود. (ر ک: التفحات المکیه، 311/3 و 80/1 به نقل از شیرینی؛ فلسفه و عرفان، 388)

شاید بتوان عقل منفعل را مساوق حالت التفات نفس عارف دانست که چون در مراتب و تعینات متعدد وجود دارد به راحتی قادر به فهم و جمع دو امر متضاد و متناقض می باشد. کثرت را با وحدت جمع می نماید و حق تعالی را در کثرات شأنی او می بیند. و البته این تناقض نمایی ها با اندکی دقت در تعدد مراتب تنزلی و تشکیکی به راحتی توسط عقل حل می شود و به بیان منطقی چون وحدت «شرط موضوع» در اینجا نیست بنابراین این مدعیات از نوع تناقض محال منطقی نمی باشد.

اما عقل - فعال - در اصطلاح عرفانی آن - یا همان عقل فلسفی با ابزار منطق در مقام تبیین مفهومی مکاشفات عرفانی سعی در فهم و سپس اثبات حقایق مشهود عارف دارد. این کار دقیق، مشکل و حتی گاه محال است. زیرا مفاهیم، مربوط به موجودات عالم ناسوت و خیال هستند و مشهود عارف مصداقی در آنجا ندارد و عارف در تبیین مفهومی آن ناچار است از مثالهایی استفاده کند که از یک جهت مقرب و از جهات مختلف مبعده است و این سبب اختلاف ظاهری عقل و کشف می شود. بنابراین عرفا به نفی مطلق عقل و علوم استدلالی معتقد نیستند بلکه بر کاربرد صحیح آن تأکید می ورزند. مرتبه علوم عقلی مادون مرتبه علوم وهبی عرفانی است و احتمال خطای او بخاطر حصولی بودن آن و به خاطر احتمال مغالطات صوری و مادی بیشتر از علوم وهبی است. ولی یقیناً در عرفان نظری و

تیسین مفهومی مکاشفات عرفانی ابزاری بهتر از منطق و فلسفه وجود ندارد. (رک: عیفی، شرحی بر فصوص و الفتوحات المکیه، 597/1)

العالم اشرف ما يؤتیه من منح والكشف اعظم منهاج و اوضحه
فان سألت أله الحق فی طلب فسله كشفاً فان الله يمنحه

« شریف ترین چیزی که از میان هدایا عطا می شود علم است و بزرگترین و واضح ترین راه کشف است، پس اگر خواستی که حق تعالی را دریایی پس از راه کشف در پی او باش که خدا عطا می کند آن را». (ابن عربی؛ التدبیرات الالهیه، 106)

ابن عربی و جناب سید حیدر آملی در جهت رفع اختلاف بین عقل و کشف به مسأله «تأویل» روی می آورند. «تأویل» به عارف این مجال را می دهد که از حصر و محدودیت الفاظ و مفاهیم رهایی یابد و به روش فلسفی و عقلانی به انطباق حقایق موجود در عوالم با نفس عارف و نیز با کتاب قرآنی پردازد. ایشان «تأویل» را تحت عنوان «مرشد عام» یا «لوازم اصل ولایت» مطرح نموده اند و از قوه خیال در تبیین نحوه ی ارتباط کشف صوری با معنوی استمداد می جویند و در پرتو آن حتی «شطحیات» عرفا را هم قابل توضیح و توجیه می داند. (رک الفتوحات المکیه 129/2 و 518/3)

کشف انسان کاملتر و کشف معصوم

عرفا تأکید فراوانی بر لزوم داشتن مرشد طریقت برای سلوک الی الله دارند و به سالکین توصیه می کنند که خاک قدم مرشد را بر چشم کشند و مانند طفلی خردسال جویای کمال از پدر، در تبعیت مرشد بکوشند و البته هر قدر که مرشد دارای تعالی مرتبه باشد، ارشاد او دقیق تر و وجود او برای حوادث اتفاقی در مسیر سلوک دارای حجیتی کامل تر است.

مولوی:

هر کسی اندازه روشن دلی غیب را ببیند به قصد صیقلی
هر که صیقل بیش کرد او بیش دید بیشتر آمد و را صورت پدید

(مولوی؛ لب اللباب مثنوی، 393)

بالاترین کشف، کشف حقیقت محمدیه یا همان انسان کامل است و انسان کامل با حضور در تعینات حقی در مراتب هستی، حقانی شده و در اتحاد با نفس رحمانی حضرت حق، حضور شهودی در تمام مراتب حقی و خلقی می یابد و چون مظهر اسم جامع است در تمام تعینات و کثرات ظهور اشراقی می یابد. بنابراین کشف او حجت و ملاک برای سایر مکاشفات عرفانی می باشد.

ابن عربی:

«فاذا خالف الكشف الذی لنا كشف الانبياء (ع) كان الرجوع الی كشف الانبياء (ع)»
(فتوحات المکیه، 3/311)

«اگر کشف ما مخالف کشف انبیاء بود می بایست کشف انبیاء را مرجع و معیار قرار داد»
و حتی وجود حقانی او معیار صدق برای عارف در حال مکاشفه می باشد.
قرآن کریم نیز مرتبه اولوالعلم بر توحید را در مرتبه شهادت ملائکه و خود خداوند قرار می دهد و می فرماید:

«شهد الله انه لا اله الا هو والملائکه و اولوالعلم قائماً بالقسط.» (آل عمران/18)

«خداوند شاهد است که همانا معبودی [موجودی] نیست مگر الله [ذاتی] و همچنین ملائکه و همچنین صاحبان علم در حالیکه نگهبان عدل و قسط هستند.»

اولاً کلام انبیاء و اولیاء مثبت مبادی تصدیقی عرفان است زیرا مبادی تصدیقی هر علم باید در علم بالاتر بحث شود و علمی بالاتر از عرفان نیست؛ بنابراین این مبادی در کلام معصوم و وحی تبیین و اثبات می گردد و ثانیاً وجود نوری و حقی آنها معیاری برای مکاشفات تمام سالکان در هر مرتبه ای از مراتب کشف می باشد و ثالثاً کلام آنها در مرحله تبیین مفهومی مکاشفه و تبعد و تفسیر آن نیز معیار و ملاک می باشد. (رک: جوادی آملی؛ تحریر تمحید القواعد، 130)

آنها باز یافتگان وادی اخلاصند و به همین خاطر از گزند هر وسوسه جنی و انسی محفوظند و همانگونه که قبلاً ذکر شد به خاطر اتحادشان با نفس رحمانی، وجود مادی و خیالی آنها به عین وجود حقانی آنهاست و لذا حتی در نشئه ی خلقی از گزند آفات آن محفوظند.

« قال فبعزتک لاغونینهم اجمعین الاعدادک منهم المخلصون. » (ص/82-83)
 « شیطان گفت بار پروردگارا به عزتت قسم که تمام بندگانت را اغوا خواهم نمود
 مگر بندگانی که مخلص [درگاه تو] شده اند.»

بنابراین با همین معیار هر انسانی که وجود حقانی در او جلوه‌های بیشتر یابد و مظهریت
 او برای اسماء و تخلق او به اسماء حق بیشتر باشد و اخلاص و لوازم آن در او بیشتر باشد
 دارای کشف کامل تر و صحیح تری است و کشف او برای سالکی که در مراتب پایین تر
 سیر شهودی می‌نماید می‌تواند معیار قرار گیرد.

اما بایستی توجه داشت که سیر غیر معصوم هر چند که او در مراتب والای عرفانی
 سلوک نماید حجت و ملاک نیست و دستورها و سفارش‌هایی که درباره تبعیت محض از
 مرشد راه است مشروط به عدم مخالفت صریح با کشف معصوم می‌باشد. لزوم تبعیت از
 مرشد به خاطر دشواری طی طریق عرفانی بدون راهنمایی مرشد است و این دشواری به
 خاطر موارد زیر می‌باشد:

- الف - کثرت راهزن طریق و کثرت راههای انحرافی.
- ب - ابتلاءها و امتحانهای زیاد در مسیر الی الله
- ج - امراض روحی زیاد حاصل از دشواری‌های طریق.
- د - « تأویل » عرفانی، هنری خاص است که نیاز به مرشد دارد.
- ه - بدون استاد سلوک بسیار طولانی خواهد شد. (رک: فعالی؛ تجربه دینی و مکاشفه
 عرفانی، 316)

و چون تمام این موارد درباره مرشد غیر معصوم نیز صادق می‌باشد، مرجع‌نهایی و
 ملاک‌اتم برای مکاشفه عرفانی کشف معصوم می‌باشد.

دلیل دیگر برای ارجاع سایر مکاشفات به کشف معصوم این است که هر موجودی
 تحت اسمی خاص قرار دارد؛ بنابراین هر سلوکی تحت تجلی اسمی خاص قرار دارد و یا
 اینکه بخاطر نکاح اسمائی تحت چند اسم قرار دارد و هر عارفی راهی درونی از نفس خود
 آغاز و به اسم خاص خود ختم می‌نماید « الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق » (تفسیر

المحیط الاعظم؛ 47). «مرشد» و «استاد راه» کسی است که بر اسماء و رابطه آنها با یکدیگر و خصائص هر اسم تسلط دارد و از طرف دیگر بر اندرون نفس سالک نیز اشراف دارد و با مشاهده حال یعنی دیدن تأویل صفات و حالات شخص سالک پی به جایگاه عرفانی او می برد و از این طریق می تواند نفس او را به بهترین شکل سلوک دهد و کامل ترین مرشد کسی است که بر تمام اسماء و خصائص آگاه و خود در نفس سالک اشراق وجودی بیابد، و آن همان انسان کامل و اسم جامع وجودی است. چرا که مظهر اتم تجلی حق و مجرای فیض اوست، (رک: الفتوحات المکیه، 497/2)

«این باب الله الذی منه یؤتی این وجه الله الذی الیه یتوجه الولیاء این السبب المتصل بین الارض و السماء.» (مفاتیح الجنان، دعای ندبه)

«کجاست آن در خزینه ی الهی که از طریق آن فیض الهی عطا می شود؛ کجاست آن وجه خدایی که اولیاء حق بسوی او متوجهند و کجاست آن واسطه ارتباط بین زمین [تعینات خلقی] و آسمان [تعینات حقی]»

بنابراین تمام مکاشفات عرفا باید با معیار وحی و عقل و کشف معصوم سنجیده شود. به همین خاطر سید حیدر آملی چندین بار به مکاشفه ها و ادعاهای ابن عربی و قیصری درباره ختم ولایت مطلقه و مقیده و جایگاه ائمه هدی (س) و شیعه اعتراض نموده و با ملاکهای فوق آنها را ابطال می نماید. نکته قابل توجه اینکه تمام انسان های غیر معصوم به حکم عقل و شرع می بایست در امور اعتقادی و عملی خود به معصوم رجوع نمایند ولی فرق عارف و غیر عارف در این زمینه این است که رجوع عارف بعد از طی مراحل عقل و کشف است و این رجوع، رجوعی تکوینی و فوق حکم فلسفه و عرفان است ولی رجوع دیگران از نوع تعبد محض می باشد. (تفسیر المحیط الاعظم، 1/الج)

اجماع مکاشفات

یکی از ملاکهای صحت که خصوصاً از سوی جناب سید حیدر آملی مورد تأکید قرار می گیرد اجماع مکاشفه های عرفا در مورد حقیقتی واحد می باشد. سید حیدر آملی در ابطال کشف ادعایی شیخ اکبر درباره ختم ولایت خاصه

محمدی معتقد است که: دلیل حجیت اجماع در کشف همان دلیل حجیت آن در محسوسات است. وقتی اخبار افراد عادی از محسوس واحد باعث ایجاد یقین روانشناختی در ما می‌شود و حتی باور قبلی ما را نیز زایل می‌نماید، به طریق اولی اجماع مشاهدات حضوری انسانهای وارسته و فانی به راحتی می‌تواند معیار برای مکاشفه‌های غیر متواتر قرار گیرد. البته شاید مکاشفه‌ها کاملاً با هم منطبق نباشند ولی عناصر مشترک آنها را می‌توان به عنوان مکاشفه مورد اجماع تلقی نمود. (رک: فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، 430)

ملائکه

قبلاً بیان شد که علت اصلی وقوع اشتباه در مکاشفه عارف حضور او در چند عالم با خصائص متفاوت است و اگر انسان بعد از مرگ حقایق را بی‌تردید و اشتباه می‌بیند این به خاطر این است که تنها در یک منزل قرار دارد.

با همین استدلال بیان می‌شود که ملائکه به خاطر تجرد محضشان و از طرف دیگر اشرافشان بر عوالم مادون خود و ثالثاً به خاطر عدم تعلق شهوانی و خواهش‌های نفسانی و پیش‌زمینه‌های اعتقادی، مصون از خطا بوده و معیار بسیار خوبی برای مکاشفات عرفانی می‌توانند باشند.

للملائکه علم بالله لایعلمه احد من البشر حتی یتجرد عن بشریته و یتجرد عن حکم ما فیہ لطبیعته من حیث نشأته حتی یبقی بما فیہ الا الروح المنفوخ فحینئذ یتخلص الی العلم بالله من حیث تعلمه الملائکه ... و هی العلامه فیمن ادعی انه یعلم الله بصوره ما تعلمه الملائکه فمن ادعی ذلک من غیر هذه العلامه فدعواه زور و بهتان. (الفتوحات المکیه، 473/3)

«علم ملائکه به حضرت حق در اختیار بشر نیست مگر اینکه او از بشریت خود خارج شود» و از نشئه‌ی مادی بیرون رود] و از خصائص طبیعی خود نیز مجرد شود تا آنجا که جز همان روح دمیده شده [از سوی خداوند در ابتدای خلقت] چیز دیگری باقی نماند؛ در این هنگام خالص می‌شود [از همه شوائب] برای علم به حق تعالی و با تعلیم ملائکه و در جایگاه عبادت ملائکه، خداوند را عبادت می‌کند و این نشانهایی است در کسی که مدعی تعلیم خدا بوسیله ملائکه به او می‌باشد. پس کسی که چنین ادعایی کند و این نشانه را نداشته باشد ادعای او حرف باطل و دروغ است.»

در جای دیگر شیخ اکبر ضمن استشهاد به آیه «ما یلفظ من قول الا لدیه رقیب عتید»)

ق/18) ملائکه را وسیله تحصیل معرفت به حضرت حق و حافظ آن معرفی می نماید. (الفتوحات المکیه، 188/4)

ولی نکته قابل توجه اینکه اولاً این ملاک، ملاکی شخصی بوده و خود نیاز به ملاکی دیگر دارد. ثانیاً چگونه می توان از این معیار استفاده نمود و با ملائکه تماس حاصل نمود؟ و ثالثاً خود شهود ملائکه یک تجربه عرفانی است و احتیاج به ملاکی دیگر دارد و نکته آخر آنکه بر فرض چشم پوشی از ایرادهای قبلی و قبول ملاک بودن القائنات ملکی، این ملاک تنها برای شهودات صوری و یا معنوی مادون عالم عقل کاربرد دارد و عارف بعد از وصول به مقام تعین اول و ثانی در مقام فناء و بقاء دیگر محتاج چنین ملاک هایی نیست.

ملاکهای عام

شناخت صحت و سقم مکاشفه از طریق تحلیل و بررسی خصائص و صفات سالک یا نحوه‌ی سلوک او و یا خصائص مکاشفه نیز ممکن است. به این معیارها تحت عنوان « ملاکهای عام برای مکاشفه » اشاره شده است:

الف) مدت زمان تحقق ناسوتی حقایق مکشوف

انسان در عالم ناسوت محصور در زمان و مکان است. بنابراین علم حسی یقینی او فقط مربوط به حوادث زمان حال می باشد؛ علم او به گذشته اولاً ناقص و محدود بوده و ثانیاً معلوم او همان صور خیالی در ذهن اوست و نسبت به آینده هم علمی احتمالی و آن هم بشکل صور خیالی می باشد.

انسان اگر بتواند به عالم خیال منفصل راه یابد از بسیاری از این قیدها و موانع رهایی می یابد و چون نقش زمان و مکان کم رنگ تر شده و علم او شفافیت بیشتری یافته، دیدن حقیقتی خیالی مستلزم علم وسیعتری به حقایق مادی است، درست مانند فزونی وسعت دید کسی که از دامنه کوه به صحرا می نگرد نسبت به فردی که از پائین کوه صحرا را می بیند و اگر سالک موفق به طی عالم عقول مجرد گردد علم او بسیار شفاف و محدوده وجودی بسیار وسیعی را در عالم ماده تحت پوشش معرفت خود قرار می دهد. وسعت علم ملائکه و اجنه به حقایق مادی آینده یا گذشته با همین استدلال قابل توجیه است.

«قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يفسك الدماء.» (بقره/30)

«فرشتگان گفتند آیا در زمین کسی را قرار می دهی که فساد و تباهی کند و به خونریزی پردازد.»

تعبیر «من یفسد» در این آیه بر این مطلب دلالت دارد که فرشتگان از آینده بشر و فسادها و تباهی های او کاملاً آگاه بودند و خداوند هم در مقابل این استفهام تعجیبی که همراه با اندوه و نگرانی بود، سخن فرشتگان را رد نمی کند بلکه می فرماید: شما تنها یک طرف حقیقت را می بینید، آری انسانها عموماً در اثر غلبه شهوت یا غضب به فساد و خونریزی می پردازند؛ اگر تنها وجود خلقی انسان لحاظ شود، اری شما از او منزّه تر و بالاتر هستید ولی انسان دارای خصوصیتی است که شما ذاتاً- نه به خاطر قصور یا تقصیر- حتی از درک آن هم عاجز هستید و آن داشتن علم اسماء و رسیدن او به مقام تعینات حقانی است. علم اسماء، علمی وجودی و اشراقی است و بنابر ظاهر روایات معصومین (ع) و با تبیین عرفانی منشاء پیدایش اعیان ثابته و حقایق عالم کونی می شود. منظور نویسنده این است که علم فرشتگان که بر قله عوالم کونی ایستاده اند و در ظرف فرازمان و فرامکان بر عوالم مادون احاطه دارند، باعث این سؤال تعجیبی و نگرانی ایشان شده بود. (با استفاده از تفسیر المیزان، اثر علامه محمد حسین طباطبائی و تفسیر تسنیم، اثر ایت الله جوادی آملی و اسرارالآیات، اثر صدر المتأهلین شیرازی و روض الجنان و روح الجنان اثر ابوالفتوح رازی که درباره آیه سی ام بقره بیان داشته اند.)

حال با این استدلال اگر کشف عارف ناظر به حقایق دورتر زمانی باشد نشانه قوت آن می باشد و تعجیل در تعبیر و وقوع آن دلیل بر ضعف آن می باشد. اگر عارفی در مقام فناء و بقاء به تعینات حقی برسد و به اعیان ثابته اشیاء آگاه گردد حتی از آینده حتمی کثرات به علم الهی آگاه می گردد. چنین فردی ظرف وجودی فیض مقدس حق می گردد و تجلی حق در احکام و آثار اعیان ثابته را شهود می نماید. چنین عارفی به اخبار از مغیبات می- پردازد و یا مانند خضر نبی (س) بر طبق قضاء و قدر الهی عمل می نماید. (رک: قونوی؛ الفکوک، 73-78، فصوص الحکم، 49، قیصری؛ شرح فصوص الحکم، 102)

ب- حالات عارف

عارف در هر مرتبه ای از مراتب سلوک و متأثر از نحوه ی شهود، دارای حالتی خاص می باشد؛ مثلاً اگر در مرتبه فناء ذاتی و مشاهده تجلی ذاتی باشد کثرات را غایب می بیند و در مرتبه تجلی صفاتی و افعالی، افعال و صفات آنها را منکر می شود و در مرتبه بالاتر که مرتبه بقاء بعد الفناء است، اتحاد با نفس رحمانی می یابد در این مرتبه هم کثرات را نمی بیند و هم می بیند و مجمل را مفصل می بیند و بالعکس و جامع اسماء و صفات می شود. اگر حق در لحظه و آن بر سالک تجلی یابد او اصطلاحاً دارای کشف «لوائح» است و اگر ظهور بیشتری یابد و دوام کشف او بیشتر شود دارای کشف «لوامح» است و سیطره و دوام بیشتر کشف باعث کشف «طوالع» می گردد که هر کدام از این حالات دارای احکام خاصی است. مثلاً در کشف «لوائح» بخاطر زودگذر بودن آن عارف باید توجه داشته باشد که کشف های قبل و بعد آن را با کشف لحظه ای عالم تعینات حقانی خلط نماید و نیز نفس عارف در این مرتبه بخاطر انس بیشتر او با شرایط عوالم خلقی گاه به تحمیل دانسته های خود در تعبیر و تأویل «لوائح» می پردازد. این عوامل در کشف «لوامح» کمتر و در «طوالع» وجود ندارد. زیرا در کشف طوالع نفس عارف حقانی گشته و دیگر اوهام و خیالات نفسانی و شیطان یارای نفوذ در نفس باریافته به عوالم حقانی را ندارد. (رک: جامع الاسرار، 114، الفتوحات المکیه، 487/2، قیصری؛ شرح فصوص الحکم، 427-433)

گاه عارف «ذوالعقل» است و خلق را در ظاهر می بیند و حق را در باطن و گاه «ذوالعین» است و حق را در ظاهر می بیند و خلق را در باطن و گاه «ذوالعقل و العین» است و حق را در خلق و خلق را در حق می بیند (رک: الفتوحات المکیه؛ 487-484/2) و یا با فهم و درک اینکه کدام یک از انوار و اسماء حق در او تجلی نموده می توان میزان صحت کشف او را فهمید. هر یک از انوار معانی مجرد، انوار ملائکه، انوار اسماء، انوار طبیعت، انوار مولدات، نورالانوار و ... دارای میزان حجتی خاص می باشد. به عبارت دیگر هر نوع از این مکاشفه ها باعث حالات و صفاتی خاص در سالک می شود و می تواند

نشانه‌ی مرتبه صعودی عارف بوده و می‌توان با سنجش ادعای کشفی او با آن مرتبه به میزان صدق کشف او پی برد. چرا که:

«المشاهدات موارث المجاهدات»

« شهودها نتیجه تلاشها و مجاهدتهای عارف است.» (رک: الفتوحات المکیه 485/2 و 91/1)

حالات دیگری که عرفا آنها را در فهم میزان صدق کشف دخیل دانسته اند عبارتند از:

- 1- میزان استغراق در ذکر.
- 2- میزان غیبت از محسوسات.
- 3- میزان تجرید درون از ملاحظه اغیار.
- 4- میزان وهبی بودن معارف و ساختگی نبودن آن توسط نفس به این معنا که اگر عارف چیزی را مشاهده کند که قبلاً انتظار او را می‌کشیده است، این کشف قابل اطمینان نیست. (ابن عربی؛ رسایل، 198)
- 5- بررسی نحوه‌ی تمثیل خیالی یافتن تجلیات حقانی و روحانی، مثلاً تجلی در صورت و شکل موجود دارای روح مدبر، مورد اطمینان نیست. یا مشاهده جبرائیل و لوح محفوظ در صورتی صحیح و قابل اعتماد است که همراه با التفات و توجه جبرائیل به عارف باشد. (ابن عربی؛ حجاب هستی، 56)
- 6- عدم تأثیر پذیری عارف از محرکهای حسی خارجی یا طبع و مزاج درونی و یا تواجدهای نفسانی بلکه به هر میزان که عارف اعتدال مزاج روحانی خود را به مزاج معصومین که دارای اعتدال تام هستند نزدیک نماید دارای کشفی صحیح تر و کاملتر خواهد بود. (رک: قیصری؛ مطلع خصوص الکلم، 92، ابن عربی؛ رسایل، 198)
- 7- میزان اتحاد عارف با وجود مطلق. (همو، رسایل، 199-201)
- 8- میزان مفید بودن کشف و میزان تأثیر آن در سلوک و میزان بقاء آثار آن بعد از کشف. (همانجا)
- 9- میزان انطباق کشف با حالات و مراتب نفس عارف به این معنا که مثلاً ادعای کشف اسماء و اعیان از سوی سالکی که هنوز به مقام «ولایت» نرسیده است، قابل توجیه و اعتماد نیست

- و یا ادعای تجلی حق در مقام احدیت یا مقام ذات محال است. (همانجا، 204)
- 10- میزان بدهات و شفافیت مشهود و عدم توجه به ظن و گمان در مشاهدات. (همانجا، 200)
- 11- میزان مطابقت مشهود با صور عقلیه در لوح محفوظ یا با عین ثابت خودش برای عارفی که هم در تعینات خلقی سیر می کند و هم به عوالم حقانی بار یافته است.
- 12- نحوه ی ورود کشف به قلب عارف بگونه ای که مکاشفاتی که از پشت و چپ او وارد می شوند القائات شیطانی می دانند. (قیصری، مطلع خصوص الکلم، 93)
- 13- نقش شهود در تقوا و تعبد عارف به شریعت و دوری او از لذائذ دنیوی و شهوات نفسانی. (الفتوحات المکیه، 154/1، رسایل، 198)
- 14- زمان دریافت شهود مثلاً ابن عربی بیان می دارد که شهود در هر روزی از ایام هفته دلالت بر مرتبه وجودی مخصوص به آن مشهود می کند. (الفتوحات المکیه؛ 155/1)
- در نقد ملاک های فوق باید گفت که فهم بسیاری از این موارد تنها برای شخص تجربه کننده ممکن است و یا برای استاد آگاه به سر او و برای سایر افراد مقدور نیست و همچنین بسیاری از این موارد معیار قطعی و ثابت و کلی نبوده و تنها مفید ظن شخصی می باشند.
- در مورد ملاک (12) لازم به ذکر است که این ملاک باطل و خلاف تصریحات قرآنی است. زیرا در آیه هفدهم از سوره اعراف خداوند به صراحت می گوید که شیطان از تمام جهات می تواند بر نفس انسان وارد شود. در مورد ملاک «13» نظرات متفاوتی ارائه گردیده است و ابن عربی و برخی عرفای دیگر شهود را وهبی دانسته و حتی تقوا و عمل به شریعت را در حصول آن دخیل نمی دانند بلکه آنها را علت معده و زمینه ساز برای دریافت تجلیات الهی می دانند. بنابراین عرفا نتیجه شهود را تعبد بیشتر به شریعت دانسته و شریعت را ملاک شهود معرفی نموده اند. (رک: عمید زنجانی؛ با تاریخ تصوف، 200)
- ابن عربی و برخی چون آیت الله قمشه ای شهود را از مراتب ایمان دانسته و همانطور که مجرای ایمان را در عمل و اعتقاد می دانند شهود را ملازم با تعبد و عمل به شریعت و

تهذیب نفس می‌داند. (رک: قیصری؛ شرح فصوص الحکم، 440، شیروان؛ عرفان دینی و دین عرفانی، 53)

ج) ابزار صحت قوا ادراکی عارف

این معیار در طول معیارهای وحی، عقل و مرشد می‌باشد. زیرا سالکی که بدون استاد راهنمایی طریق می‌نماید مانند این است که در تاریکی شب در بیابانی بدون چراغ و راه طی مسافت می‌کند؛ ظلمات شب اژدهای خفته را در چشم او طوق رنگین جلوه می‌دهد و هر لحظه احتمال هلاکت او می‌باشد.

طی این مرحله بی‌همری خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی (حافظ) و حکیمی که ترک کشف و وحی را نموده و در سلوک عقل خود بماند، فردی است که تنها چراغی بر دست دارد و در بیابان تاریک که راهی در آن معین نشده سرگردان است. چنین فردی به سر منزل مقصود نمی‌رسد و متشرع‌گریزان از کشف و عقل بمانند همان فرد است در آن بیابان که در راهی قرار دارد ولی چراغی برای توضیح طریق در اختیار ندارد. بنابراین سه ابزار کشف و وحی و عقل برای سلوک ضروری است. ولی هر کدام از این طریق سه گانه اگر در جایگاه مناسب خود استفاده شوند، نظام عرفان عملی و نظری بسیار مستحکمی را تشکیل می‌دهند و البته میزان سعه وجودی نفس عارف و صحت قوای دماغی و حسی و خیالی او نیز در، دریافت تجلیات الهی بسیار مؤثر است؛ زیرا بسیاری از انسانها توانایی تشرف به حریم قدسی الهی را ندارند و از درک حقایق آن عاجزند. اینکه ائمه هدی و عرفای بزرگ اصحاب سر داشته و اسرار عرفانی خود را حتی المقدور از عوام الناس کتمان می‌کردند و باریافتگان به وادی معنا و عرفان را هم به کتمان سر سفارش می‌نمودند، به همین خاطر است.

میزان افاضه حق به میزان ظرف وجودی قابل است:

التجلی علی قدر المعرفه (الفتوحات المکیه؛ 377/2، 346/3)

از جهت دیگر هر کشفی متناسب با تجلی اسمی خاص از اسماء حق صورت می‌گیرد چرا که هر شیء مظهر اسمی خاص می‌باشد و طریقت هر سالکی از نفس او آغاز و

به اسم خاص او ختم می شود؛ لذا استعداد او، خصائص روحی او، میزان توجه سر او، همه در صحت کشف او دخیلند. صحیح ترین کشف برای سالکی است که از اعتدال کامل مزاج و صحت قوای جسمانی و روحانی برخوردار باشد و هر چقدر این اعتدال بیشتر باشد صحت کشف هم بیشتر است. (رک: قیصری، شرح فصوص الحکم، 33)

Archive of SID

فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

- 1- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، الاشارات و التنبیها، تهران، دفتر نشر کتاب، 1362
- 2- ابن عربی، محی الدین، اصطلاحات الصوفیه، بیجا، عالم الفکر، بی‌تا.
- 3- ابن عربی، محی الدین، التجلیات الالهیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1367.
- 4- ابن عربی، محی الدین، التذییرات الالهیه فی اصلاح مملکه الانسانیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1420
- 5- ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دارأحیاء تراث العربی، بی تا.
- 6- ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر، بی‌تا.
- 7- ابن عربی، محی الدین، الفصوص الحکم، تهران، الزهراء، 1370
- 8- ابن عربی، محی الدین، الوصایا، دمشق، عبدالعزیز الکریم، 1985 م.
- 9- ابن عربی، محی الدین، ترجمان الاشواق، بیروت، دار صادر، 1386 ق.
- 10- ابن عربی، محی الدین، حجاب هستی، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، شفیعی، 1379.
- 11- ابن عربی، محی الدین، ده رساله فارسی شده، تهران، مولی، 1367
- 12- ابن عربی، محی الدین، رسایل، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- 13- ابن عربی، محی الدین، شجره الکون، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، طریق کمال، 1376.
- 14- ابن عربی، محی الدین، کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی، قم، بخشایش، 1419 ق.
- 15- ابن عربی، محی الدین، مواقع النجوم و مطالع اهل الاسرار و العلوم، قاهره، مکتب محمد علی صبیح، 1384 ق.
- 16- ابن عربی، محی الدین، مواقع النجوم و مطالع اهل الاسرار و العلوم، قاهره، مکتب

محمد علی صبیح، 1384 ق

- 17- استیس، و.ت، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش، 1361.
- 18- اعوانی، غلامرضا، مسأله وجود در مکتب ابن عربی، کیهان فرهنگی، سال چهارم، ش 7، مهر 1366.
- 19- اکبریان، سید محمد، عرفان شیعی در اندیشه سید حیدر آملی، قائم شهر، دانشگاه آزاد، واحد قائم شهر، 1381.
- 20- ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1362
- 21- البدوی، عبدالرحمن، تاریخ التصوف الاسلامی من البدایه حتی نهایه القرن الثانی، کوویت، و کاله المطوعات، 1978 م.
- 22- ترابی، علی اکبر، نظری در تاریخ ادیان، تهران، انتشارات اقبال و شرکاء 1341.
- 23- توشیهیکو ایزوتسو، صوفسیم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران، روزانه، 1378
- 24- التوحید، الشیخ، الصدوق، مجمع التبحوث الاسلامیه، مشهد، آستان قدس رضوی، 1366.
- 25- جهانگیری، محسن، محی الدین ابن عربی، چهره بر جسته عرفان اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، 1375.
26. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، تهران، الزهراء، 1372.
- 27- جوادی آملی، عبدالله، معرفت شناسی در قرآن، قم، اسراء، 1378 ش.
- 28- حائری یزدی، مهدی، هرم هستی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1361.
- 29- حجازی، سید محمد رضا، مفهوم شهود در فلسفه اسلامی، معرفت، ش 4، سال 1372.
- 30- حسین زاده، محمد و محسن قمی، مکاشفه و تجربه دینی، معرفت، سال پنجم، ش 19، زمستان 1375.

- 31- حیدر خانی، حسین، سماع عارفان، تهران، سنای، 1374.
- 32- خمینی، روح الله، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس.
- 33- دائرالمعارف علوم اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرالمعارف اسلامی، 1367.
- 34- دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر مصطفی میر سلیم و غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائره المعارف اسلامی، 1369.
- 35- دود قیصری، مطلع خصوص الکلام فی معانی فصوص الحکم، قم، انوار المهدی، 1374.
- 36- ربانی گلپایگانی، علی، تجربه دینی و مسأله عینیت، قیسات، سال پنجم، ش 26، زمستان 1381.
- 37- رحیمیان، سعید، امام و جهان‌نگری اسمائی، پگاه حوزه، ش 95، خرداد 1382.
- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیر کبیر، 1362.
- 39- سید حیدر آملی، اسرار شریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1362.
- 40- سید حیدر آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، تهران، توس، 1367.
- 41- سید حیدر آملی، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1372.
- 42- سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه، 1368.
- 43- سید حیدر آملی، رساله نقد النقود فی معرفه الوجود، تهران، اطلاعات، 1364.
- 44- شجاعی، محمد، مقالات، تهران، سروش، 1364.
- 45- شیروانی، علی، اعتبار ادراک، شهود عرفانی از دیدگاه کتاب و سنت، معرفت، سال سوم، ش 12، 1374.

- 46- شیروانی، علی، اعتبار ادراک و شهود عرفانی از دیدگاه کتاب و سنت، معرفت، سال چهارم، ش 13، 1374.
- 47- شیروانی، علی، چیستی و انواع تجربه عرفانی از نگاه ابن عربی، قیسات، سال هفتم، ش 26، زمستان 1381.
- 48- شیروانی، علی، دین عرفانی و عرفان دینی، قم، دارالفکر، 1377.
- 49- شیروانی، علی، مبانی نظری تجربه دینی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1381.
- 50- صدرالدین، محمد شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت دار احیاء التراث العربی، 1981 م.
- 51- عاطف الزین، سمیح، ابن عربی: دراسته و تحلیل، بیروت، الشركه العلمیه للکتاب، 1408 ق.
- 52- عبدالرحمن جامی، نقد النصوص فی شرح نقش النصوص، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1370.
- 53- عبدالکریم القشیری، الرساله القشیریه، بیروت، دارالجل، [بی تا].
- 54- العطار، سلیمان، الخیال عنه ابن عربی، قاهره، دارالثقافه، 1991 م.
- 55- عفیفی، ابوالعلاء، تعلیقه بر فصوص الحکم، ترجمه نصر الله حکمت، تهران، الهام، 1380.
- 56- عمید زنجانی، عباسعلی، پژوهشی در پیدایش تصوف و عرفان، تهران، امیر کبیر، 1366.
- 57- فعالی، محمد تقی، امام و مراتب کشف و هود عرفانی، پگاه حوزه، ش 97، تیر 1382.
- 58- فعالی، محمد تقی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران، مؤسسه دانش و اندیشه اسلامی، 1379.
- 59- فنایی اشکوری، محمد، تعهد به حقیقت، قم، مؤسسه امام خمینی، 1378.
- 60- فنایی اشکوری، محمد، ناکامی زبان در توصیف کامیابی عارف، معرفت، سال پنجم، ش 19، زمستان 1375.

- 61- قمی، عباس، مفاتیح الجنان، قم، مسجد جمکران، 1371.
- 62- قونوی، صدرالدین، الفکوک، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، 1371.
- 63- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، شرح جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1365.
- 64- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، 1362.
- 65- کاکائی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس، 1381.
- 66- کاویانی، منصوره، زندگی، آثار و عقاید ابن عربی، کیهان فرهنگی، سال 6، ش 5، مرداد 1368.
- 67- کلینی، محمد، اصول کافی، تهران، اسوه، 1372.
- 68- کنگره ملی علامه سید حیدر آملی، مجموع مقالات کنگره ملی سید حیدر آملی، ساری، دانشگاه آزاد اسلامی ساوه، 1381.
- 69- کیانی، محسن، تاریخ خانقاه در ایران، تهران، طهوری، 1369.
- 70- گوهری، محمد جواد عرفان شیعی، تنکابن، دانشگاه آزاد اسلامی، 1381.
- 71- مایکل پتروس و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، 1376.
- 72- محمد ابن فناری، شرح مصباح الانس، تهران، فجر، 1363.
- 73- محمود غراب، محمود، الشیخ الاکبر محی الدین ابن عربی، دمشق، نصر، 1369 ق.
- 74- مدرسی، سید محمد تقی، مبانی عرفان اسلامی، ترجمه صادق پرهیزکار، قم، کانون نشر اندیشه های اسلامی، 1369 ش.
- 75- مطهری، مرتضی، آشنائی با علوم اسلامی، قم، صدرا، 1358.
- 76- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، 1370.
- 77- ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، 1379.

- 78- منصوری، اسماعیل، مسافری غریب، تهران، چاپ نشر بین الملل، 1381 .
- 79- موسوی خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، بیروت، دارالاسلامیه، 1411 ق.
- 80- نصر حامد، ابوزید، فلسفه التأویل، بیروت، المرکز الثقافی العربی، 1998 م.
- 81- نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان ترجمه احمد آرام، تهران، امیر کبیر، 1361 .
- 82- نفیسی، سعید، سرچشمه تصوف در ایران، تهران، فروغی، 1346 .
- 83- نهج البلاغه، علی نقی، فیض الاسلام، تهران، فقیه، 1367.
- 84- نوری، عبدالله، نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، تهران، دانش و اندیشه معاصر، 1379 .
- 85- نیکلسون، رینولد، توصف اسلامی و رابطه انسان و خدا، تهران توس، 1358 .
- 86- نیکلسون، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، دانشگاه فردوسی، 1372.
- 87- الهامی، داود، داوری های متضاد درباره ابن عربی.
- 88- هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران کویر، 1373 .
- 89- واحدی، سید تقی، صالح علیشاه از کوی صوفیان تا حضور عارفان، بیجا، مؤلف، 1375 .
- 90- ویلیام جیتیک، عوالم خیال، ترجمه شفق، (چاپ نشده).
- 91- یثربی، یحیی، عرفان نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1372 .
- 92- یثربی، یحیی، فلسفه عرفان، قم، دفتر تبلیغات، 1377 .
- 93- یزدان پناه، یدالله، درآمدی بر تاریخ عرفان اسلامی، (چاپ نشده)
- 94- یزدان پناه، یدالله، درسهای عرفان نظری، (چاپ نشده)
- 95- یزدان پناه، یدالله، نوارهای درسی حکمت اشراق.