

مکاشفه عرفانی و بررسی اعتبار آن در کلام خدا و کلام معصومین (ع)

لیلا افسری^۱

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ابهر

چکیده مقاله:

در این مقاله به بررسی مکاشفه و مشاهده عرفانی و اعتبار آن در کلام خدا و معصومین پرداخته می‌شود. چرا که بحث کشف و شهود پیوسته در عرفان اسلامی مطرح بوده است و اصلاً پایه عرفان اسلامی بر اساس مکاشفه و مشاهده عالم غیب است. سؤالی که مطرح است این است که آیا این قضیه در شریعت مقدسه نیز مطرح شده است و اگر مطرح شده است، چه بهایی به آن داده شده است؟ به همین منظور به دو منبع اصیل یعنی قرآن و روایات معصومین (ع) استناد می‌شود تا مشخص گردد که دیدگاه پیامبر عظیم الشان اسلام (ص) و جانشینان بر حقیقت چگونه بوده است و آیا آن بزرگواران نیز دارای مکاشفه بوده اند و اگر چنین بوده، تفاوت مکاشفات آنان (معصومین) با دیگران (غیر معصومین) چه بوده است؟ در این پژوهش پس از بررسی این نتیجه حاصل می‌شود که کشف به دو صورت کشف صوری که مربوط به ملکوت سفلی و کشف معنوی که مربوط به ملکوت علیا است می‌باشد. اولیای الهی و عرفا از مراتب کشف صوری تا کشف ذوقی و از مراتب کشف معنوی تا پایان مکاشفات سری می‌توانند راه پیدا کنند ولی مرتبه خفی و اخفی که استغراق در مقام احدیت است مخصوص رسول گرامی اسلام و (ص) و ائمه معصومین (ع) است؛ همچنین مکاشفات صحیح مربوط به معصومین (ع) است که در راستای شریعت الهی می‌باشد. بنابراین مکاشفه تامه محمدیه کامل ترین مکاشفه ای است که در امکان یک انسان است.

کلید واژه‌ها:

مکاشفه، مشاهده، کشف، شهود، میزان، صدق، کلام خدا، کلام معصومین (ع).

¹- Afsari_L72@yahoo.com

پیشگفتار

بنابر ادله واضحه شرع و براهین متقنه غیر قابل خدشه عقلی، انسان، مأمور به کسب معرفت و ایجاد وسائل قرب و اتصال به ملکوت مطلق است. طریقه این قرب در شرع مقدس اسلام، از جهات متعدد، بر حسب استعداد و حال خلایق بیان شده است.

ماده وجود انسان، قابل استکمال می‌باشد و هر انسانی که معرفت او به حق بیشتر و قرب او به مبدأ وجود کامل‌تر باشد وجود او کامل‌تر است و اساساً علت اشرفیت انسان از سایر مخلوقات، حتی ملائکه مقرب حق، به این جهت است که انسان قادر است، موجبات بُعد و حجاب‌های بین خود و معبود را با کسب معرفت از بین ببرد و خود را به حق تعالی نزدیک گرداند.

«از آن جا که انسان به اعتبار وجود در عالم ماده و ترکیب از قوای مختلف، استعداد مظهریت جمیع اسماء و صفات حق را واجد است، اگر این قوه را به فعلیت برساند، جامع جمیع مراتب وجودی می‌شود و اگر سیر در مراتب حیوانی نماید از راه مستقیم و صراط کامل انسانی منحرف می‌شود، در مراتب شقاوت و عرفان و دوری از حق افتد، از هر درنده‌ای انحطاط وجودی او بیشتر می‌شود. لذا قرآن کریم می‌فرماید: «أنا خلقنا الانسان فی احسن تقویم، ثم ردناه اسفل السافلین» (تین / ۵ و ۴)». بنابراین باید با جدّ و جهد به فکر تقرب به ملکوت بود و طرق وصول به آن را دریافت.

برای رسیدن به حق و تقرب به مبدأ وجود، دو طریق، وجود دارد؛ یکی طریقه اهل استدلال و شناسایی یقینی از طریق برهان که در نهاد هر انسان متوسطی این استعداد وجود دارد و

می‌تواند بر وجود مبدا و صفات کمالیه او برهان اقامه نماید که این روش حکمای الهی می‌باشد.

طریق دیگر جهت نیل به معارف الهیه، طریقه اهل کشف و شهود است که طریقه انبیا و اولیا (علیهم السلام) می‌باشد. در مقاله حاضر سعی به این است که «کشف و شهود» در کلام خدا و معصومین مورد بررسی قرار گرفته تا اعتبار روش شهودی و صحت و سقم قضیه تبیین گردد. و اساساً مکاشفه مورد نظر عرفا و مکاشفه از نظر کلام خدا و معصومین مورد تطبیق قرار گیرد، لذا ابتدا به تعریف آن از زبان عرفا می‌پردازیم تا مشخص گردد که آیا عرفا در تعریف خود از مکاشفه عرفانی از لسان قرآن و روایات نیز بهره جسته اند یا خیر؟ به امید آن که مقاله حاضر خاطر شریف اهل ذوق را معطوف خود گرداند.

معنای کشف و شهود

معنای معمول اصطلاح «کشف» که در سراسر سخنان صوفیه به کار می‌رود، «کنار زدن» حجاب است و همراه مشتقاتش اغلب به صورت اصطلاحی کلی در معنای «بصیرت» به کار می‌رود، بصیرتی که می‌توان در مورد عقل، قدرت و پیشگویی یا نوعی رؤیت به کار برد. عبد الرزاق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه می‌نویسد: «شهود عبارت است از مشاهده حق به حق (یعنی با وجود حقانی) و شهود مجمل در مفصل عبارت است از مشاهده وحدت در کثرت و شهود مفصل در مجمل عبارت است از مشاهده کثرت در ذات احدیت^۱».

داود بن محمد قیصری می‌نویسد: «کشف در لغت رفع حجاب (و برداشتن پرده از چیزی که نهان و پوشیده است) می‌باشد چنان که گفته می‌شود: «کشف المرء و حجبه» یعنی زن پرده از رخسار خود برگرفت، (و صورت خود را نمودار ساخت) و در اصطلاح عبارت است از اطلاع بر معانی غیبی و امور حقیقی که در وراء حجاب است، از روی وجود (حق الیقین)، یا از روی شهود (عین الیقین)^۲».

ابونصر سراج طوسی در کتاب اللمع، از «مشاهده» بیش از «مکاشفه» سخن گفته است. او شاهد را دو کس می‌داند: رب و قلب. آن جا که رب شاهد باشد، کون مشهود است و اگر قلب

۱- اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۵۳.

۲- شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۳۳.

در مقام مشاهده باشد، کون چه غیر رب است، از صحنه قلب خارج می‌شود. در این حالت، همه چیز جز عظمت حق غایب است و در دل، جز او باقی نمی‌ماند. وی می‌گوید: مشاهده، مقام لقای حق است. شهود آن است که وصل حاصل شود. اگر نزدیکی حاصل آید، انسان به مقام حضور خواهد رسید و شهود از جنس حضور است.^۱ ابونصر به آیه «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید» استشهاد می‌کند. حالت مشاهده به اعتقاد وی عبارت است از:

«المشاهده زوائد الیقین، سطعت بکواشف الحضور، غیر خارجه من تغطیه القلب»^۲.

از این بیان چنین بر می‌آید که:

اولاً: شهود از مراتب یقین است؛ ثانیاً: مشاهده و مکاشفه، با هم اختلاف جوهری ندارند، بلکه هر دو از یک نسخ بوده، از جنس حضور و قرب اند. ثالثاً: شهود یا کشف پس از آن که «غطاء» از قلب برداشته شود، حاصل می‌گردد. اگر از روی قلب، حجاب و ستر کنار رود، قلب به مقام کشف و شهود نایل می‌شود.

خواجه عبد الله انصاری معروف به پیر هرات معتقد است: اگر باطن عارف، خواهان ملاقات با باطن امر غیبی شد و این دو باطن با یکدیگر، رو در رو شدند، مکاشفه پدید آمده است.^۳ به دیگر سخن، مکاشفه آن است که نفس عارف حجاب‌های ظلماتی و نورانی را درنوردد و با ایده شهود، به ماورای حجاب نایل آید و از اسرار غیبی بهره گیرد. این مکاشفه در اصطلاح، «مکاشفه معنوی» است. حاصل آن که:

اولاً: مکاشفه با باطن و قلب عارف سرو کار دارد.

ثانیاً: مکاشفه با وحی تمایز ذاتی ندارد. در این مورد به آیه شریفه «فاوحی الی عبده ما

اوحی» (۱۰/۵۳) استشهاد می‌نماید.

ثالثاً: کشف عرفانی جز با دریدن حجاب حاصل نمی‌شود.

درجات مکاشفه:

۱- اللمع، ص ۱۰۱.

۲- همان، ص ۱۰۱.

۳- شرح منازل السائرین، ص ۲۲۲.

خواجه عبد الله انصاری مکاشفه را بر سه درجه می‌داند:
 درجه نخست: مکاشفه ای است که دلالت بر تحقیق درست و صحیح که همان مطالعه تجلیات اسماء الهی می‌باشد، می‌کند.
 درجه دوم: اگر این مطالعه تجلیات اسماء الهی همیشگی و مستمر باشد، در این صورت درجه دوم خواهد بود.
 درجه سوم: مکاشفه با چشم بصیرت است، نه مکاشفه با علم (که حجاب معلوم است) و نه مکاشفه با حال (که غیر دائم است) و این مکاشفه نشانی از خود باقی نمی‌گذارد که به لذاتی اشاره کند. یعنی مکاشفه‌ای است که رسوم و آثار را محو می‌کند و هیچ اثر و نشانه‌ای باقی نمی‌گذارد تا لذتی احساس کند. نهایت این مکاشفه مشاهده است.^۱

مشاهده

از نظر پیر هرات مکاشفه در واقع از مقدمات مشاهده است و گاهی همراه با تلوین می‌باشد زیرا مکاشفه فنای صفات بنده، در صفات حق است و این مستلزم فنای ذات بنده در ذات احدیت نیست اما مشاهده فنای ذات بنده در ذات حق است که مستلزم فنای صفات بنده در صفات حق تعالی می‌باشد.

مشاهده نیز بر سه درجه است:

درجه نخست: مشاهده معرفتی است که بالاتر از حدود علم جاری می‌شود. در این درجه، خواجه عبدالله انصاری، مشاهده را به مسافری تشبیه کرده است که سوار بر مرکب مشاهده سفر می‌کند و حضرت جمع را به منزلی تشبیه کرده است که این مسافر مرکب خود را از گوشه ای از آن خوابانده است.

درجه دوم: معاینه‌ای است که ریسمان شواهد (پرتوهایی که طالب را به سوی مطلوب می‌کشاند) را می‌برد و لباس و نعوت قدس (صفاتی از قبیل: احد، سبوح، قدوس، سلام و...) بر تن می‌کند.

۱- همان، ص ۲۷۶ و ۲۷۷.

درجه سوم: مشاهده جمعی است یعنی بنده در حضرت جمع مستغرق و مستهلک شده و در آن فانی می‌شود که بنده در آن، حق را به حق شهود می‌کند.^۱

استشهاد پیرهرات در این باب به آیه شریفه «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید.» (۳۷/۵۰) محل استشهاد در این آیه شریفه «و هو شهید» است، زیرا شهید به معنای مشاهد می‌آید.

بنابراین از مجموع تعاریفی که گفته شد می‌توان گفت که: مشاهده و مکاشفه در اصطلاح عرفان و تصوف، دیدار حق است به چشم دل و قلب پس از گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال. البته مطالب فراوانی در باب تعریف کشف و شهود در کتب عرفانی یافت می‌شود که بررسی همه آنها در این مجال نمی‌گنجد و هدف، تنها بیان نمونه‌هایی از این تعاریف بود.

مراتب و انواع کشف

قیصری در مقدمه شرح خویش بر فصوص الحکم ابن عربی می‌نویسد:

کشف و شهود حقایق موجود در عالم مثال «کشف صوری» و انکشاف حقایق بعد از عالم برزخ و مراتب خیال مطلق و منفصل، «کشف معنوی»^۲ است. کشف صوری در عالم مثال و از طریق حواس پنج‌گانه حاصل می‌شود و کشف معنوی که ظهور معانی غیبی است و هر کدام مراتبی دارد:

کشف صوری که در عالم حاصل می‌شود، یا از طریق دیدن و مشاهده است، یا از طریق شنیدن مانند پیامبر که کلام وحی را می‌شنید و یا از طریق ذوق است مانند این که سالک شهود می‌کند که طعامی را می‌خورد، و با خوردن آن طعام بر معانی غیبی مطلع می‌گردد و نیز ممکن است این کشف به وسیله سایر حواس صورت گیرد. زیرا بنابر عقیده عرفا حواس پنج‌گانه در باطن نفس به اعتبار وجود برزخی و مثالی موجود است و حواس مادی از روزنه‌های حواس موجود در خیالند و نیز حواس موجود در وجود مثالی در عالم عقل به وجود واحد جمعی تحقق دارند. طبق نظر عرفا، نفس در باطن وجود در مقام تجرد تام خود به سمع عقلی می‌شنود

۱- همان، ص ۲۷۹ و ۲۸۰.

۲- شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۰۷.

و به بصر عقلی می‌بیند و به ذوق عقلی می‌چشد. و همچنین نسبت به سایر حواس^۱. بنا بر مطلب فوق می‌توان گفت کشف حسی به این مراحل تقسیم می‌شود. (۱) کشف بصری، (۲) کشف سمعی؛ (۳) کشف شمی؛ (۴) کشف ذوقی؛ (۵) کشف لمسی؛

کشف معنوی نیز دارای مراتبی است:

- (۱) کشف ظهور معانی در قوه مفکره بدون استعمال مقدمات و ترکیب قیاسات که آن را «حدس» می‌نامند.
- (۲) کشف معنوی در قوه عاقله جهت کشف حقایق، این کشف ادنی مراتب کشف به شمار می‌رود کشف قدسی نام دارد.
- (۳) کشف در مقام قلب که اگر دستاورد این کشف معانی غیبی باشد تعبیر به «الهام» می‌شود و اگر مکشوف روحی از ارواح مجرده یا عینی از اعیان باشد آن را «مشاهده قلبیه» می‌نامند.
- (۴) مکاشفه در مرتبه روح که از آن به «شهود روحی» تعبیر نموده اند. در این مقام روح مطابق استعداد ذاتی و اصلی خود معانی غیبی و حقایق را بدون واسطه از حق تعالی گرفته و به سایر قوای غیبی انسان مانند قلب، عقل و سایر مدرکات مجرده و قوای جسمانی می‌رساند.
- (۵) کشف حقایق و شهود معانی غیبی در مقام و مرتبه سر. در کشف سری باب اسرار هستی به روی انسان باز می‌شود و سالک مشمول عنایات خاصه پروردگار قرار می‌گیرد و به اندازه‌ای که خداوند اراده نماید از اسرار با خبر می‌شود.
- (۶) مقام و مرتبه خفی که بالاترین مقام و مرتبه کشف حقایق است. کشف حقایق در این مقام قابل اشاره نیست و عبارات نمی‌توانند حقایق مکشوفه در این مقام را نشان دهند. سالکی که به این مقام برسد علمش متصل به علم حق تعالی می‌شود، از قبیل اتصال فرع به اصل و رقیقت به حقیقت. در این مشهد و موطن بالاترین مقامات کشف و شهود برای سالک آن حاصل می‌شود که اختصاص به انبیای اولوالعزم دارد.
- (۷) مقام سر اخفی که مقام رتبه حقیقت محمدیه (ص) است. این بالاترین مراتب کشف و شهود است که منشا کشف اسرار ربوبیت و حقایق مکنون در احدیت وجود و استفاضه حقایق در مقام «قاب قوسین او ادنی» است بدون واسطه موجودی از موجودات؛ این مقام، همان مقام

قرب مطلق و مرتبه مختص به مقام جمعی محمد (ص) می‌باشد و فقط نصیب وارثان علم وصال می‌گردد.^۱

بنابراین آنچه براساس وحدت وجود به دست می‌آید این است که سالک از عالم طبیعت شروع به سیر الی الله می‌نماید، بعد از کشف حجب، اولین حقیقتی که برای او مشکوف می‌شود؛ حقایق موجود در عالم برزخ و خیال مطلق و منفصل است و بعد از عبور از مراتب برزخی، به عالم معنا و عقول مجرده و ارواح طاهره می‌رسد و حقایق را در این مشهد با چشم قلب شهود می‌نماید و عالم ارواح و حقایق موجود در آن عالم بر او مشکوف می‌گردد.

بعد از سیر از عالم عقول به عالم اسماء و صفات، متصل می‌شود. چون بنا بر اعتباری اسماء و صفات، و تعینات اسماء و صفات نیز حجاب بین حق و خلق اند، لذا شهود واقعی و کشف حقیقی حاصل نمی‌شود مگر به محو وجود مجازی و انغمار در وجود حقیقی حق و شهود وجود صرف در نظر سالک و اصل آنچه غیر حق است به حکم «الحقیقه صحو المعلوم و محو الموهوم» اوهام و اباطیل به شمار می‌رود و معلوم و مشهود حقیقی، حق تعالی است: محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است براساس وحدت شهود، سالک در سیر و سلوک خویش به مقام و مرحله ای می‌رسد که از انانیت خود و جمیع خواهش‌های نفسانی تهی می‌شود و در نتیجه به نوعی از هشجاری دست می‌یابد که در آن خود را با حق بیگانه می‌بیند و محب و محبوب و شاهد و مشهود یکی می‌شوند. در این مقام، که از آن به صحو الجمع یا صحو ثانی یا صحو بعد از محو تعبیر می‌شود. هستی شاهد در وجود مشهود فانی می‌شود و از او اثری بر جای نمی‌ماند، چنان که با حضور خورشید از ستارگان اثری نمی‌ماند. در این حالت سالک واصل، مجرای اراده حق می‌گردد و هر چه او می‌کند در حقیقت، کرده حق است.

در چنین حالتی سخنان او رنگ شطح به خود می‌گیرد، خود قبله و کعبه خود است برای خود نماز می‌گذارد، و به همین دلیل است که می‌گوید «رایت ربی بعین قلبی فقلت من انت؟ فقال: انت» و از آنجا که تنها چشم حق است که به مشاهده حق می‌پردازد کسانی که به این مقام معرفت نایل می‌شوند، از ظهور ذاتی حق سخن می‌گویند و در همین مقام است که حلاج می‌گوید: «اللهم انک المتجلی عن کل جهه المتخلی من کل جهه بحق قیامک بحق و بحق

۱- همان، ص ۱۰۷.

قیامی بحقک» یعنی «خدایا از هر طرف و جهت که مشاهده می‌کنم تجلی تو را می‌بینم و در عین حال تو در هیچ طرف و جهتی قرار نگرفته‌ای لحظه‌ای نیست که تو از من پنهان باشی، این ظهور تا جایی است که جسم من در انوار ذات تو متلاشی گردیده و ناسوت من در لاهوت تو مستهلک شده است.»^۱

نیازمندی کشف و شهود به میزان صدق

مکاشفه و مشاهده صور، گاهی در بیداری یا بین خواب و بیداری است و گاهی در خواب است. و همان گونه که خواب گاهی صادق است و گاهی کاذب، آن چه که در حال بیداری، به صورت مکاشفه ادراک می‌شود نیز گاهی اموری واقعی و نفس‌الامری است. و گاهی اموری خیالی و شیطانی است که حقیقتی برای آن نیست. برای دانستن این که نظر مکتب تشیع درباره این نحوه از معرفت چیست؟ و آیا اساساً چنین معرفتی را دست یافتنی می‌داند یا نه؟ و اگر آن را دست یافتنی می‌داند، چه ارزش و بهایی برای آن قایل است، بی شک باید به دو منبع اصیل و اصلی مکتب تشیع یعنی قرآن و سنت معصومین، مراجعه نمود و ملاحظه کرد که در آیات قرآنی و روایات معصومین چنین معرفت و ادراکی چه مقام و منزلتی دارد. اما قبل از بیان آیات و روایات مربوطه به نظر می‌رسد که بیان نقش برهان در این مقوله نیز ضروری است که آیا اساساً بین عرفان و برهان رابطه‌ای وجود دارد یا بین آن دو تضاد و جدایی برقرار است؟ بنابراین ابتدا به بیان این رابطه می‌پردازیم، سپس صحت و سقم «کشف و شهود» را در آیات و روایات بررسی می‌کنیم.

رابطه تکاملی بین عرفان و برهان

برخی گمان می‌کنند که بین فلسفه و عرفان، تضاد و جدایی وجود دارد و اهل عرفان از استدلال و برهان دورند، چون اینها بر کشف و ذوق و شهود تکیه می‌کنند. ولی حقیقت جز این است؛ واقعیت این است که بین عرفان و برهان، نوعی همکاری و کمال بخشی وجود دارد، چون هر یک در کنار دیگری برای تکامل انسان و رسیدنش به بالاترین درجات کمال علمی و عملی نقش بازی می‌کند.

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ص ۲۰۹.

نقش برهان در عرفان

می‌توانیم سه نقش اساسی برای برهان بر شماریم.

نقش اول: برهان، راه عرفان

حضرت امام خمینی (ره)، نقش برهان را در رسیدن به حقیقت توحید و دست یافتن به معانی واقعی و حقیقت آیات کریمه ای همچون «لا اله الا الله» (محمد ۱۱) و «وله ما فی السموات و الارض» (نحل ۵۲) و «بیده ملکوت کل شیء» (مومنون/۸۸) چنین بیان می‌کند: «برهان به ما می‌گوید که «لامؤثر فی الوجود الا الله» و این یکی از معانی «الا اله الا الله» است و به برکت این برهان، ما دست تصرف موجودات را از ساحت کبریایی وجود کوتاه می‌کنیم و ملکوت عوالم و ملک آنها را به صاحبش بر می‌گردانیم، حقیقت این آیات «و له ما فی السموات و الارض»، «بیده ملکوت کل شیء» و «و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» را آشکار می‌سازیم، و لکن باید این مطلب برهانی به قلب برسد تا به مطلب عرفانی و شهودی تحول پیدا کند.»^۱

از این رو امام (ره) معتقد است که «این اشتباه است که نقش حقایق عقلی و معارف فلسفی را نادیده بگیریم و به آنها به چشم موانع سیر عرفانی نگاه کنیم، چنانکه بعضی از علمای اخلاق می‌نگرند؛ آنها که خودشان را در یک گوشه و یک بعد محدود کرده اند و همواره حکما و فلاسفه را تکفیر می‌کنند.»^۲

خلاصه سخن آنکه استدلال و برهان است که راست ترین راه مکاشفات و مشاهدات و عرفان به شمار می‌آید اگر چه تنها راه نیست، چه آنکه مشاهدات، گاهی نتیجه علوم حقیقیه است و گاهی نتیجه اعمال قلبی.^۳

نقش دوم: برهان، میزان عرفان

برهان، نقش میزان و ترازو را دارد که عارف به وسیله آن، درجه شهودش را می‌سنجد و عرفانش را از خیالات فاسد و اوهام و گمان‌های باطل می‌زداید.

۱- چهل حدیث، ص ۱۷۶.

۲- همان، ص ۴۲۰.

۳- همان، ص ۴۲۹.

از همین رو عرفان بدون برهان، خطر غرق شدن در دریای ژرف را دارد؛ دریایی که «اذا اخرج یده لم یکد یراها» (نور / ۴۰) هر گاه غرق شده دستش را بیرون آورد به زحمت آن را می‌بیند. و نیز به همین جهت است که عرفا گفته‌اند: برهان، عرفان را تمییز می‌دهد و می‌پیراید و این از نظر عقل برای عرفان، ضروری است.^۱

نقش سوم: برهان، شکل دهنده عرفان

برهان به عرفان چهره ای فلسفی و آشنا برای ذهن می‌دهد تا مشاهدات حضوری و ادراکات باطنی و تجلیات قلبی به مفاهیم عمیق و به برهانی دقیق در آید و مایه هدایت دیگران قرار گیرد.

عارفی که عقلانیتی استوار و ذهن خوگرفته به استدلال نداشته باشد نمی‌تواند در چنین حالتی بیانش درست و صورت بندی‌اش عقلی و قابل پذیرش باشد و در نتیجه توفیق نخواهد یافت تا عرفان و حقایق عرفانی را به دیگران منتقل کند. عرفا می‌گویند: دریافته‌های حضوری اگر چه بزرگ و استوارند ولی انتقال آنها به دیگران آسان نیست، بلکه کاری سخت و دشوار است.

براساس همین واقعیت است که می‌بینیم عارفان حقیقی غالباً در برابر یک آیه قرآنی متوقف می‌مانند و از بیان احساسات باطنی و جذبه‌های روحی شان نسبت به آن عاجزند، و با آنکه از ژرف نگری فلسفی و توانمندی بالا در شکل و قالب دادن به مفاهیم برخوردارند، ولی با این حال، عجز و ناتوانی شان را از بیان و درماندگی قلمشان را از نوشتن و تفسیر اعلام می‌کنند. به عنوان مثال در تفسیر آیه «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» امام تصریح می‌کند که «متهای سلوک سالکان و غایت آمال عارفان، فهم همین یک آیه شریفه محکمه است» و از همین رو در حالی که در لذت مشاهده و جذبه دریافت عرفانی اش غرق است می‌نویسد:

«و به حقیقت عرفان و عشق قسم که عارف مجذوب و عاشق جمال محبوب از شنیدن این آیه شریفه اهتراز ملکوتی و انبساط الهی به او دست می‌دهد که لباس بیان به قامت آن کوتاه و هیچ موجودی تحمل آن را ندارد.»

و در رابطه با همان آیه می‌نویسد:

۱- هدایت در قرآن، صص ۱۱۲ و ۱۱۳.

«چیزی نیست که به بیان آید یا قلم را جرأت جسارت باشد پس بگذریم و ادراک آن را به قلوب محبین و اولیا واگذار کنیم.»^۱

از همه آنچه که راجع به نقش‌های سه گانه برهان در عرفان گفتیم می‌توانیم به اختصار چنین نتیجه‌گیری کنیم که برهان، یک ضرورت عقلی برای عرفان است، اولاً از آن رو که بستر و زمینه آن را هموار می‌کند و ثانیاً آن را پیراسته و نمودار می‌سازد و ثالثاً بیان‌کننده و انتقال‌دهنده آن است. از یک سو قواعد رسیدن به عالم کشف و شهود را آماده می‌سازد تا دل‌ها را آماده تجلی حق گرداند و از سوی دیگر نفوس و دل‌ها را از خیالات فاسد و اوهام باطل تهذیب می‌کند تا بازشناسی مشاهدات میسر شود و درستی مکاشفات مشخص گردد و از دیگر سو بیانگر حقایق عرفان و شهود در قالب الفاظ و مفاهیم به دیگران است تا شکلی فلسفی و برهانی پیدا کند.

اصل و حقیقت قرآن

آیات کریمه بر این مطلب تأکید دارد که قرآن، پیش از نزول در پوشش الفاظ، در «کتاب مکنون» و «لوح محفوظ» و «ام‌الکتاب» وجود داشته است. «انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون» (واقعه/۷۸) «بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ» (بروج/۲۲) و «انه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم» (زخرف/۴) در پرتو این آیات کریمه مفسران عرفانی می‌گویند که جایگاه اصلی قرآن در نزد خدا بلند است و عقل را توان رسیدن به آن نیست.

بر پایه همین واقعیت است که امام خمینی (ره) به ضرورت شناخت و فرا گرفتن «مقام» بلکه «مقامات و کینونت‌های» قرآن قبل از تنزل فرا می‌خواند، تا بدانیم که این کتاب که در کسوت عبارات و الفاظ ظهور نموده، در مرتبه ذات به صورت تجلیات ذاتیه، و در مرتبه فعل عین تجلی فعلی است، چنان که امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «انما کلامه فعله»^۲

نخستین جایگاه قرآن پیش از تنزل، عبارت است از:

«کینونت علمیه آن در حضرت غیبیه به تکلم ذاتی و مقارعه ذاتیه به طریق احدیت جمع، و ضمیر غایب در «انزلناه» شاید اشاره به آن مقام باشد و برای افاده این معنی به ضمیر غیبیت ذکر

۱- چهل حدیث، صص ۶۵۷ و ۶۵۸.

۲- آداب الصلاة، صص ۳۲۳ و ۳۲۴.

فرموده است، کانه می‌فرماید: همین قرآن نازل در «لَیْلَةُ الْقَدْرِ» همان قرآن علمی در سر مکنون و غیبی در نشئه علمیه است، که او را از آن مراتب که در یک مقام متحد با ذات و از تجلیات اسمائیه بود، نازل فرمودیم.^۱

بنابراین قرآن چنان که ایشان می‌گویند:

«تنزیل یافته تجلیات الهی و صورت نوشتاری اسماء حسناى ربوبی است» پس ناگزیر باید بر حسب درجه تجلیات دارای مراتب باشد که یکی از مراتب آن مرتبه تجلی به اسم اعظم الهی است که مستجمع جمیع اسماء و صفات است. مرتبه بعد تجلی آن در پوشش اسماء و صفات است که مظهر اول آن، اسماء جمالیه است که از مقام رحمانیت و رحیمیت ذاتی آغاز می‌شود و تجلی رحمانیت قبل از تجلی رحیمیت است «بسم الله الرحمن الرحیم» و سپس مظهر دوم آن اسماء جلالیه به حسب مقامات آن است.^۲

کشف و شهود در قرآن

کشف واژه‌ای است که در بیست آیه از قرآن به کار رفته است. در هفده آیه از این بیست آیه کشف به معنای بر طرف کردن و زدودن به کار رفته که معنای اصلی و حقیقی واژه است. در این موارد هفده گانه مراد از کشف، زدودن و بر طرف کردن تلخی‌ها، زیان‌ها، ناراحتی‌ها و عذاب‌هاست.

این واژه در دو آیه به معنای پس زدن جامه از ساق پا به کار رفته است. در سوره نمل خداوند می‌فرماید: «فلما رآته حسبته لجه و کشف عن ساقیها» (نمل / ۴۴) هنگامی که ملکه سبا آبگذر را دید گمان کرد که آبی است و ساق پاهای خود را آشکار کرد.

وقتی انسان لباس را از ساق پا بالا می‌زند آن گاه ساق پا نمایان و آشکار می‌شود؛ یعنی قابل رؤیت و دیدن و کشف می‌شود. در این جا کشف به معنای حقیقی و اصلی آن نیست؛ زیرا مراد کنار زدن لباس و جامه از روی پاست.

در جای دیگر می‌فرماید: «یوم یکشف عن ساق» روزی که جامه از روی ساق کنار زده می‌شود. (قلم / ۴۷)

۱- همان، ص ۳۲۳.

۲- مصباح الهدایه، ص ۱۵۱.

در یک جای دیگر می‌فرماید: «فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید» اینک پرده تو را بر طرف کردیم و به یک سو زدیم و در نتیجه دیده تو تیز شده است و تیز بین هستی. این آیه در مورد بر طرف کردن مانع دیده و تیز بین شدن است. کشف در این جا به معنای بر طرف کردن مانع رؤیت و مانع دید در قیامت است. تا این جا چنین ظاهر شد که واژه کشف در قرآن به معنای مکاشفه عرفانی به کار نرفته است.

اما واژه دیگری در قرآن است که باید بررسی شود که به مفهوم مکاشفه و شهود عرفانی است یا نه؟ این واژه، شهود است؛ از ریشه شهود در قرآن ترکیبات با معانی گوناگونی به کار رفته است: (۱) به معنای گواهی و گواهی دادن مانند (یس / ۶۵، ۲) به معنای حضور، حاضر و ناظر بودن حسی مانند (نمل / ۳۲ و حج / ۲۸، ۳) به معنای مسافر نبودن مانند (بقره / ۱۸۵) در تمام کاربردهای قرآنی، واژه شهود به معنای شهود عرفانی و معنوی نیامده است. از دیگر واژگانی که گمان کاربرد عرفانی از آن می‌رود، واژه اشراق است. این واژه در چند جای قرآن به کار رفته است ولی مراد از آن همان تابش خورشید است؛ مانند (ص / ۳۸ و زمر / ۶۹) در همه موارد کاربرد این واژه اشراق به معنای مصطلح آن به کار نرفته است. واژه دیگری که گمان عرفانی در آن می‌رود واژه رؤیت است. رؤیت به معنای دیدن است. این اصطلاح در قرآن به کار رفته است. در عموم موارد کاربرد آن مراد همان معنای دیدن یا رؤیت حسی است؛ هر چند در برخی از آیات به معنای رؤیت فکری و بینش آمده است؛ مانند (فاطر / ۸) و یا به معنای یافتن درونی مانند (علق / ۷) به کار رفته است ولی در همه موارد منظور از رؤیت، مفهوم عرفانی آن نبوده است.

یکی از معانی رؤیت همان رویا و دیدن در خواب است مانند (یوسف / ۴) ولی در این موارد دیدن در خواب، مکاشفه عرفانی نیست؛ البته می‌توان این را پذیرفت که رؤیت پیامبران رؤیت‌های حسی تنها نیست بلکه رؤیت‌های وحیانی و شهودی است؛ مانند (نجم / ۱۷ و ۱۸) که به معنای دیدن آیات و نشانه‌های خداست؛ ولی آن چه می‌توان در این جا بیان داشت این است که این قابلیت عمومیت ندارد و ویژه پیامبران است. (نساء / ۱۰۵؛ تکویر / ۲۳ و یوسف / ۲۴).

این احتمال درباره رؤیت حضرت یوسف (یوسف / ۲۴) می‌توان داده شود که رؤیت آن حضرت یک نوع حالت عرفانی هم باشد ولی باز هم ویژه پیامبری است و عمومیت ندارد.

از آن چه گذشت این نتیجه به دست می‌آید که کشف، شهود، اشراق و رؤیت در قرآن به معنای مکاشفه عرفانی و مصطلح به کار نرفته است.

اما واژه الهام، این واژه تنها یک جای قرآن به کار رفته است. خداوند می‌فرماید: «و نفس و ما سواها * فالهمها فجورها و تقواها» سوگند به جان آدمی و آن چه جان آدمی را پرداخت و تعدیل نمود؛ سپس به او فجور و تقوایش را الهام کرد. (شمس / ۷ و ۸)

مراد از الهام چیست؟ خداوند در این آیه می‌فرماید که تبه کاری، نیکوکاری، مسئولیت شناسی، وظیفه شناسی و وظیفه گذاری را، که روح تقواست خداوند به انسان الهام کرده است. در انسان صفاتی است که فطرت و دل‌های همهٔ مردمان آن را می‌پسندند چنان چه ضد آن را که تبه کاری و فجور است نمی‌پسندند. تنفر از خود خواهی، رغبت، شوق و عشق به ایثارها و از خودگذشتگی‌ها و فداکاری‌ها فطری است. قرآن این امور را فطری می‌داند و می‌گوید: «فالهمها فجورها و تقواها» (شمس / ۸)

با نگاهی به آیات دیگر قرآن به ویژه آیاتی که درباره و پیرامون امر به معروف و نهی از منکر وارد شده است، این نتیجه گیری به دست می‌آید که انسان به طور فطری به معروف گرایش دارد و از منکر بیزاری می‌جوید.

معروف به معنای شناخته شده، پذیرفته شده و چیز مقبول مردم است؛ چنان چه منکر امر نا شناخته ناجور و زشت تلقی می‌شود؛ یعنی عموم مردم به چیزهایی گرایش و از چیزهایی بیزار هستند و این واکنش امری فطری است.

از آیه سوره شمس «فالهمها فجورها و تقواها» به دست می‌آید که فطرت انسان وقتی که خداوند جان و نفس آدمی را آفرید و آن را ساخت و پرداخت، در پی آن ریشه‌های فطری معروف و منکر، زشت و زیبا، خیر و شر شناسی، نقص‌گریزی و کمال‌گرایی را در درون آن نهاده است.

پس این الهام ناظر به یک پایه شناختی است یعنی شناخت فطری خیر و شر و مانند آن‌ها. اکنون این پرسش مطرح است که آیا این شناخت ارتباطی با کشف و شهود عرفانی دارد یا نه؟ بی‌گمان یکی از راه‌های روشن و مناسب برای شناخت، درون‌نگری و مشاهدات درونی مربوط به دریافت‌های خیر و شر در انسان است؛ چون در انسان روحی است که از لوازم و خصلت‌های این روح شناخت این امور و گرایش و یا گریز از آن‌هاست. ادراک ارزش‌ها به ویژه نوع مقدس آن - که برتر از خود محوری و خود خواهی‌های بشر است - نشان از وجود

فطری در انسان دارد. ادراک گرایش‌های فجوری و تقوایی و باز شناسی این‌ها از یکدیگر نشانه‌ای از کسی نیز می‌دهد که این ادراک و باز شناسی را در ما آفریده است.

این مشاهده درونی موجب می‌شود که پرده مادیگری کنار برود و حقیقت را در یابد؛ به این معنا که انسان اگر توانست به ادراک خیر و شر در مشاهده درونی خویش نایل شود، راهی به سوی شناخت خیر و حق مطلق و نیز کمال و عدل مطلق گشوده است؛ و پرده از پیش چشم باطن و بینش باطنی اش برداشته شده است. این همان مکاشفه و شهود است که ریشه آن را می‌توان در تقوا و بازدارندگی و وادارندگی آن جستجو کرد.

پس واژه الهام در قرآن به معنای همین کشف و شهود عرفانی به کار رفته است و بر خلاف آن واژگان دیگر چون کشف و شهود و اشراق در این معنا به کار نرفته است و تنها واژه رؤیت است که آن نیز در معنای شناخت خاص پیامبران وارد شده است و اختصاص به ایشان دارد و هیچ عمومیتی در آن نسبت به دیگران یافت نمی‌شود.

الهام از نظر قرآن همان کشف و شهود عرفانی و شناخت درونی است. وحی زیر شاخه همین الهام است با ویژگی‌های خاص خود.

ب) آیات رؤیت و شهود

«و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين» (انعام / ۷۵)

«كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (تكاثر / ۵ و ۶)

«فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعْقًا» (اعراف / ۱۴۳)

«و قل اعملوا فسيرى الله عملكم و رسوله و المؤمنون و ستردون الى عالم الغيب و الشهاده

فينبعثكم بما كنتم تعملون»

از این آیات کریمه و آیات دیگری غیر از اینها استفاده می‌شود که خداوند در کلام خودش نوعی از رؤیت و مشاهده را اثبات می‌کند که فراتر از رؤیت بصری حسی است. این رؤیت، نوعی شعور و ادراک در انسان است که خود شیء را بدون بهره گیری از ابزار حسی یا فکری شناسایی و درک می‌کند. پس انسان یک نوع شعور و درک خاصی نسبت به پرودگارش دارد - غیر از اعتقاد به وجود او که از راه فکر و به کار گیری دلیل پیدا کرده است - که بالوجدان او را می‌یابد بدون آنکه پرده ای آن را بپوشاند، و عاملی که موجب غفلت انسان از او شود نیز وجود ندارد جز اشتغال به وجود و به معاصی و گناهانی که مرتکب شده است که اگر این

گناهان نبود به شرف مشاهده دست می‌یافت. «کَلَّا بَل رَانَ عَلٰی قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. کَلَّا اَنْهَم عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ» (مطففین / ۱۴ و ۱۵).

در پرتو آنچه گفته شد معلوم می‌شود که «برای رسیدن به لقاء الله و تحقق یافتن رؤیت و شهود، به جای جمع کتاب باید به رفع حجاب پرداخت که این امر از طریق مجاهده و ریاضت میسر می‌شود، برای اینکه وقتی سالک پرده‌های تاریک را پاره کرد ظهور حق را در اشیاء و احاطه او را به آنها مشاهده خواهد کرد و خواهد دید که اینها نشانه‌ها و دلایل روشنی هستند که با کمالات شان از کمال خالق و آفریننده شان حکایت می‌کنند»^۱

«سنرهبهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» (فصلت / ۵۳)

امام صادق (ع) فرمود: هیچ چیز را ندیدم جز آنکه خدا را قبل از او و با او و پس از او مشاهده کردم، زیرا سالک وقتی به این مقام رسید، هر چیز را آیت و نشانه‌ای از آنچه که در غیب است می‌بیند زیرا هر موجودی حتی جماد و نبات، کتاب الهی است که سالک الی الله و مجاهد در راه خدا (به اندازه گنجایش وجودیش) از آن اسماء و صفات الهی را می‌خواند.^۲

در حدیثی از امام صادق (ع) می‌خوانیم که در تفسیر این آیه فرمود:

«خداوند پرده‌ها را از آسمان‌های هفت گانه از برابر دیدگان ابراهیم کنار زد تا نگاه به ما فوق عرش افکند، همچنین پرده‌ها را از زمین‌های هفت گانه برای او کنار زد، و همین کار را با محمد (ص) انجام داد... و با امامان بعد از او».

راه کشف و شهود در قرآن

قرآن راه کشف و شهود را این گونه مشخص می‌کند: «کَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» شما اگر معارف دین را با برهان و یقین بدانید و به آن عمل کنید، هم اکنون که در دنیا هستید جهنم را می‌بینید.

افرادی مثل حارثه بن مالک که مرحوم کلینی در اصول کافی قصه آن را نقل می‌کند در محضر رسول اکرم (ص) می‌گفتند: گویا با ما عرش و بهشت و دوزخ و اهلشان را می‌بینیم. اگر ما واقعاً به آن چه که از حلال و حرام می‌دانیم عمل کنیم و چشم و گوش و دست و پا

۱- شرح دعای سحر، ص ۱۵۶.

۲- همان، ص ۱۵۸.

و... را تطهیر کنیم و علم همراه با عمل صالح داشته باشیم به این مقام می‌رسیم، خلاصه راه مکاشفه از نظر قرآن کریم، بندگی خداوند است.

بررسی مکاشفه عرفانی از نظر روایات

پس از قرآن کریم، دلیل دوم بر مشروعیت روش کشف و شهود عرفانی برای رسیدن به حقایق قرآنی و فهم دلالت‌ها و اسرارش، روایات شریفه ای است که بر این تأکید دارد که مشاهده عرفانی و رؤیت قلبی راهی از راه‌های معرفت و دستیابی به معرف الهی است که غیر از استدلال و برهان می‌باشد. علامه طباطبایی در المیزان می‌نویسد:

«این اخبار و روایات، اخبار و روایاتی هستند، صحیح و متقن که کتاب خدا بر صحت آنها گواهی می‌دهد.»^۱ اکنون تا حد امکان به معرفی آن دسته از روایاتی که بیان گر صحت کشف و شهود می‌باشند می‌پردازیم:

از محمد بن فضیل نقل شده است که از امام کاظم (ع) پرسیدم: آیا رسول خدا (ص) پرودگارش را دیده است؟ فرمود: با چشم سر ندید ولی با قلبش مشاهده کرد.^۲ روایات دیگر از امیر المومنین علی (ع) در مناجات شعبانیه است: خداوندا گسستگی کامل از جهان و توجه به سوی خودت را ارزانیم فرما و دیدگان دل ما را با پرتو دیدار خودت روشن گردان. تا دیده دل‌ها حجاب‌های نور را بدرد و به معدن بزرگی و جلال رسد و جان‌هایمان به درگاه عزّ قدس تو در آویزد.

همچنین در فقرات شریفه روایت «لم عبد ربّاً لم اره» به مشاهده حق به حسب مقام قلبیه و رؤیت مبدأ مطلق وجود به وسیله چشم دل تصریح شده است که این ادراک، درک عقلی حاصل از برهان نمی‌باشد، زیرا شهود قلبی با ادراک نظری متفاوت است و چون ذات اقدس الهی به لحاظ غیب ذات مدرک نمی‌شود ((ولا یحیطون به علماً)) (طه / ۱۱۰) ولی از طرفی در مقام تجلی و ظهور، احاطه قیومه با اشیاء دارد، لذا صاحبان ولایت کلیه، با چشم دل او را می‌بینند. که اهل تحقیق از این احاطه قیومه تعبیر به وحدت در کثرت کرده اند.

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۱۷۶.

۲- همان، ج ۸، ص ۲۶۵.

نیز در توحید صدوق منقول است، که: «سئل امیر المومنین بما عرفت ربک؟ فقال بما عرفنی نفسه...»^۱ یعنی زمانی حق تعالی خود را مشهود عبد مخلص می‌گرداند که حجب بین عبد و معبود به وسیله عبادات برداشته شود و عبد به مقام مکاشفه و مشاهده برسد و به ارباب قلوب بپوندد. هر چند، خدای متعال به مقتضای «قرب وریدی» مذکور در آیه شریفه «نحن اقرب الیهم من حبل الوريد» (ق / ۱۶) و «تولیه» مذکور در آیه شریفه «ولکل وجهه هو مولیها» (بقره / ۱۴۸) نزدیک ترین اشیاء به اشیاء و حقایق وجودیه است و نزدیک تر از نفس ما به نفس ماست. ولی تا زمانی که انسان منغم در امور نفسانیه و شهوات بهیمی باشد از دیدن حق ناتوان است. به همین دلیل امیر المؤمنین (ع) می‌فرماید: «پروردگارت را عبادت کن گویا که او را می‌بینی. اگر تو او را نمی‌بینی، او تو را می‌بیند.»^۲ که این رتبه، پیش از مرتبه «لم اعبد رباً لم اراه» می‌باشد.^۳

امیر المؤمنین علی (ع) به لحاظ این که حق متعال را اظهر و اجلی از همه اشیاء مشاهده نمود فرمود: «یا من دل علی ذاته بذاته»^۴ و مراد از لقاء حق هم در آیه شریفه «الا انهم فی مریه من لقاء ربهم الا انه بکل شیء شهید» (فصلت / ۵۴) نیز همین است، ولی چون مشاهده غیب ذات به شهود عیانی محال است، لذا این مشاهده برای کمال از انبیا و اولیا (ع) علی قدر مراتبهم واقع می‌شود و از این روست که علی (ع) با کلام روح پرور «عرفت ربی برّبی»^۵ مقام معرفت خود را بیان می‌کند، که این شهود ناشی از قرب به حق، رؤیت ملکوت سماوات و ارض به بصیرت و چشم قلب نه با چشم سر است که غایت وجود کمال از انبیا و اولیاء (ع) می‌باشد.^۶

روایت دیگر راجع به پایه مشاهده و مکاشفه می‌باشد که از مولی الموالی علی (ع) منقول است؛ به این ترتیب که از ایشان سؤال شد: حقایق قرآن را به چه وسیله می‌توان فهمید؟

۱- توحید صدوق، ص ۲۸۵.

۲- بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۲۰۴.

۳- در حکمت و معرفت، ص ۳۵.

۴- همان، ج ۸۴، ص ۳۳۹.

۵- اصول کافی، ج ۱، ص ۸۵.

۶- در حکمت و معرفت، ص ۳۸.

حضرت فرمودند: کسی که دارای شرح صدر باشد به این مقام می‌رسد (با تفاوت درجات). آخرین توصیه ایشان در این باب جمله جان پرور «علیک بالعلم فان العمل لا یعد له شیء» است. بنابراین پایه مکاشفه و مشاهده در سالکان مجذوب، بر اساس عمل و تقوا نهاده شده است اما آنها از تعلم دانش لازم سلوک، بی‌نیاز نمی‌باشند. پس محبت حق در قلب انسان بعد از ادامه به علم و عمل، ظهور پیدا می‌کند و در قلب انسان خضوع و خشوع غیر قابل توصیف پیدا می‌شود و ملازمت به عبادات بر خضوع می‌افزاید و کم‌کم به عشق تبدیل شده، خرمن وجود عبد عاشق را می‌سوزاند و خانه نفس اماره را بر سرش ویران می‌کند و به صاحب دلان می‌پیوندد، فلذا حضرت امیر (ع) می‌فرماید: «اللهم نورّ ظاهری بطاعتک و باطنی بمحبّتك و قلبی بمعرفتک و روحی بمشاهدتک و سرّی باستقلال اتصال حضرتک»^۱.

نیل به مقامات مذکور در کلام امام (ع)، اختصاص به ارباب عصمت دارد. ما به عقل نظری این مطالب را که امام (ع) بیان می‌فرمایند، می‌فهمیم، اما به حقیقت آن نائل نمی‌شویم زیرا علم به حقایق عینیه از آن جهت که عینیه اند، محال است.^۲

روایت دیگر از دعای عرفه منسوب به حضرت سید الشهداء، حسین بن علی (ع) می‌باشد با توضیح این که حضرت حسین (ع) در این دعای شریف مراتب شهود را بیان می‌کند و ادراک حق متعال توسط موجودات را با علم بسیط امری بدیهی دانسته و مراتب اوج ادراک خویش را با بیاناتی لطیف هویدا می‌سازد:

«انت الله الذی لا اله غیرک، تعرفت لکل شیء فما جهلک شیء» چرا که حیات به اعتبار تجلّی حق متعال به اسم «حی» در همه اشیا سریان دارد، لذا هر موجودی با علم بسیط به اندازه وجود خود، حق را ادراک می‌کند و این ادراک در انسان‌ها از نهایت ظهور، مخفی می‌نماید، در حالیکه همه اشیا با علم بسیط، عارف به حق می‌باشند و کفر و ایمان ترتیب بر علم مرکب است:

«خلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند»

بنابراین همه موجودات به زبان مناسب خود، حق را تسبیح می‌گویند، «و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم» (بنی اسرائیل / ۴۴) و این تسبیح متفرع بر حیات

۱- موسوعه مؤلفی الامامیه، ج ۲، ص ۵۹۹.

۲- در حکمت و معرفت، ص ۵۶.

است و صاحب ولایت کلیه ختمیه محمدیه (ص) این حمد و تسبیح را می شنود. لذا سنگریزه در دست محمد مصطفی (ص) تسبیح گفت و آن حضرت حجاب را از جلوی دیدگان اصحاب برداشت، آنها هم شنیدند.

حضرت سید الشهدا (ع) در دعای عرفه بعد از مشاهده حق، قبل و بعد از هر چیز به مقام بطون مبدا وجود توجه کرده می فرماید «یا من استوی برحمانیه فصاره العرش غیباً فی ذاته»^۱ زیرا حق متعال در عین ظهور به واسطه اضافه اشرافیه، محیط برایشیاست و چون امام معصوم (ع) به جهت مقام و مرتبه، دارای مقام جمع الجمع است، مبدا طلوع و ظهور شمس الشموس عالم آفاق وانفس را به چشم قلب مشاهده می کند و جهت حقی را غالب و جهت امکانی را مغلوب و مستور در حجب نوریه می بیند و از ناحیه تجلی به اسماء جلالیه، همه مظاهر را فانی دیده می فرماید: «محقت الآثار و محوت الاغیار بمحیطات فلک الانوار»^۲ و چون بر همه حجب نورانی و ظلمانی احاطه دارد، حق متعال را محیط برایشی و اظهر از اشیاء مشاهده می کند و می فرماید: «یا من احتجب فی سرادقات عرشه عن ان تدرکه الابصار»^۳ و بدیهی است که احاطه و معیت قیومیه حق را ظاهر و خلق را پنهان و مخفی نسبت به این قیومیت مشاهده می کند و می فرماید: «هو الظاهر و الباطن و انک علی کل شی قدیر»^۴ و نیز «کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک، ایکون لغيرک من الظهور، شهد الله انه لا اله الا هو»^۵ که یکی هست و نیست کسی جز او وحده لا شریک الا هو بعد از مشاهده حق در مرآت خلق و مشاهده خلق در مرآت حق می فرماید:

«فارجعنی الیک بکثره الانوار و هدایه الاستبصار حتی ارجع الیک منها کما خلت الیک منهما مصون السر عن النظر الیها»^۶

تفاوت شهود عرفانی معصوم (ع) و غیر معصوم

۱- دعای عرفه.

۲- همان.

۳- همان.

۴- مستدرک الوسائل، ج ۵، ص ۳۹۱، باب ۴۱.

۵- دعای عرفه.

۶- همان.

برخی از سالکان ناقص در همان تجلیات افعالیه^۱ در سلک مجذوبین در می‌آیند و حالت خاموشی و عزلت به آنها روی می‌آورد و میل به غذا و آب در آنها کم می‌شود و از خود نیز غافل شده و در حالت سکوت در می‌آیند. این دسته از مردم بعد از رد به بقاء، استعداد جلب تجلیات اسمائیه^۲ را ندارند.

حافظ این‌راز عجب با که توان گفت که ما بلبانیم که در موسم گل خاموشیم

برخی دیگر در تجلی افعالی و جذبه خاص این حال، ثابت نیستند و لا ینقطع در حالت بین جذبه و رجوع به حال طبیعی قرار دارند و شور و حال خاصی به آنها دست می‌دهد، شاید بیت:

گفتش درعین وصل این همه فریاد چیست گفت ما را جلوه معشوق بر این کارداشت

اشاره ای به احوال این قسم از سالکان باشد.

برخی دیگر از نفوس کامله هستند که از برخی تجلیات اسمائیه نصیبی دارند و به مقام جذبه و فنا هم می‌رسند، اما در حال فنا باقی می‌مانند. «اولیایی تحت قبایی لایعر فهم گیری»^۳ اشاره به این جماعت دارد.

اما اولیای دین و وارثان مقامات و احوال و علوم پیامبر مکرم اسلام (علیهم السلام)، مظهر تجلیات کلیه اسماء و صفات الهیه اند و مظهر اعظم، دارای چنان استعداد ذاتی است که در یک آن، از مقام فناء مخصوص تجلیات اسمائیه، به مقام بقاء بعد از فنا برگشته و بعد از سیر در السماء ظاهر و نیل به مقام قرب نوافل، سیر او در اسماء باطنه ادامه یافته و بعد از نیل به مقام قرب فرائض، به مقام جمع بین این دو قرب واصل می‌شوند. آیات شریفه «الذین یبایعونک انما یبایعون الله» (یس / ۱۰) و «مارمیت اذا رمیت» (انفال / ۱۷) اشاره به این مقام ائمه معصومین (ع) دارد.

۱- در تجلیات افعالی، سالک حق را ظاهر و خلق را پنهان می‌بیند.

۲- در تجلیات اسمائیه، سالک خود را متحقق به مقام جمعیت اسماء ظاهره و باطنه مشاهده می‌کند.

۳- بحارالانوار، ج ۱۹ ص ۲۲۳ و همان، ج ۲۶، ص ۲۳۰.

اما در مقام سیر سالکان الهی، صدر ارباب یقین صدراى شیرازی تصریح کرده است: «کمل از اولیا که اقطاب به شمار می‌روند و زمین هرگز از آنان خالی نیست؛ چون سیر آنان، سیر محبوبی است، لسان استعداد ذاتی آنان چنان تام و تمام و بلکه فوق التمام است که در نیل به مقام ولایت کلیه و ختمیت ولایت، مصون و محفوظ از لغزش و مبرا از ارجاس لازم عالم ماده و بری از سهو و نسیان اند. مطلقاً دامن آنها به معاصی آلوده نشود و صاحب مقام عصمت و طهارت اند». آیه شریفه «انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیراً» اشاره به این مقام است.

بنابراین باید توجه داشت که شهود معصوم (ع) هم صادق است و هم حجّت، ولی شهود مومنین صادق است ولی حجّت نیست. به عنوان مثال علامه مجلسی (ره) از ابوحمزه ثمالی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که: امام باقر (ع) دیدار پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین را هنگام مرگ نقل می‌کنند و بشارتی که آن دو بزرگوار به مؤمن هنگام مرگ می‌دهند را بیان می‌فرمایند. سپس حضرت به ابوحمزه فرمودند: مطلبی که گفتم خدای متعال در قرآن کریم در آیات شریفه ۶۳ و ۶۴ سوره مبارکه یونس تذکر داده است.

نتیجه گیری:

از مطالب مذکور در مقاله حاضر چنین بر می‌آید که «مکاشفه و مشاهده» یکی از منابع اصیل برای یافتن حقایق می‌باشد که در کلام خداوند و معصومین (ع) نیز بر آن صحنه گذاشته شده است.

قرآن کریم با زبانی که خاص این کتاب مبین است به نحوی حیرت آور به السنه مخصوص هر قوم از مردم سخن می‌گوید. خوشا به حال کسانی که از ناحیه علم و عمل دارای شرح صدر شده اند و از ناحیه انس با حق و کثرت عبادات و تنظیف نفس از آلودگی‌ها وارد مقامات قلب شده و ابواب مکاشفه و مشاهده بر آنها گشوده شده است. در سوره فصلت از طریق استدلال به آیات آفاق و انفس، به حق تعالی، استدلال شده است و آن را مقدمه قرار داده است برای محب سالک، جهت وصول به مقام معرفت حقیقی «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم، حتی یتبین له انه الحق» (فصلت، ۵۳) کسی که به مقام قلب برسد حق را مبدا انکشاف انبیاء یا مرآت شهود خلاق می‌بیند، همچنین باب اعظم سلوک الی الله که صاحب ولایت کلیه خواهد بود و انبیا مظاهرامهات اسماء حقند و این امهات داخل در طلیعه اسم اعظم است که

مظهر آن حقیقت محمدیه است بنابراین مکاشفه تامه محمدیه کامل ترین مکاشفه ای است که در امکان یک انسان کامل است.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- آشتیانی، سید جلال الدین، در حکمت و معرفت، به کوشش حسن جمشیدی، سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ش.
- ۴- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ش.
- ۵- اشعری، ابوالحسن، اللمع، مصر، ۱۳۹۶ق.
- ۶- انصاری، خواجه عبدالله، شرح منازل السائرین، به کوشش عبدالرزاق کاشانی، تهران، ۱۳۷۹ش.
- ۷- امام خمینی، سید روح الله، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ش.
- ۸- -----، شرح دعای سحر، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۱ش.
- ۹- -----، چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸ش.
- ۱۰- شیخ صدوق، التوحید، تصحیح سیدهاشم حسینی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۴۶ق.
- ۱۱- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ترجمه سید محمد باقر همدانی، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۷ش.
- ۱۲- -----، -----، ج ۸.
- ۱۳- کاشانی، عزالدین محمدبن علی، مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة، به تصحیح جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۷۲.
- ۱۴- کاشی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، ۱۳۷۷ش.
- ۱۵- کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، به تصحیح غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- ۱۶- قیصری رومی، محدبن داود، شرح قیصری بر فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ش.

- ۱۷- مجلسی، محمد تقی، بحار الانوار، ج ۸، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۸- _____، _____، ج ۱۹.
- ۱۹- _____، _____، ج ۲۵.
- ۲۰- _____، _____، ج ۲۶.
- ۲۱- محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۵، مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۸ ق.
- ۲۲- موسوعة مؤلفی الامامیه، ج ۲، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.