

فصل‌نامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر

شماره پیاپی: یازدهم - بهار ۱۳۹۱

از صفحه ۱۰۳ تا ۱۲۶

مفهوم معرفت در عرفان اسلامی و مکاتب روان‌شناختی*

دکتر علی محمد پشت‌دار^۱

دانشیار زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه پیام نور - تهران

محمد رضا عباسپور خرمالو^۲

دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن

چکیده:

«معرفت» شناخت موجودات است آن چنان که هستند. عرفای اسلامی برای رسیدن به این مرتبه دو سطح را برای سالک واجب‌انند. یکی سطح «ظاهری» که علم از طریق دریافت‌های حواس ظاهری و تحلیل آنها به وسیله قوه خرد که بدان، علم بحثی یا معرفت کسبی گویند، حاصل می‌شود. سطح «عالی‌تر» معرفت، عبارت است از دریافت‌های «قلبی» که به صورت «مکاشفات» و «مشاهدات» بی هیچ نیروی خود آگاه عارف کسب می‌شود، این نوع معرفت را معرفت کشفی یا شهودی گویند، ناخودآگاه جمعی مطمئن‌ترین راه رسیدن به حقیقت اشیا و خداست. در طول این سفر سالک به فنای فی الله و بقای بالله می‌رسد که مقصد نهایی شناخت شهودی یا معرفت قلبی است. علاوه بر دو سطح شناخت فوق‌الذکر، ملاصدرا به معرفت و حیاتی که شالوده و اساس معرفت شهودی است نیز اعتقاد دارد و این نوع معرفت را فراروی سالک می‌نهد تا به مقصود نهایی برسد. در این مقاله، اساساً شیوه کار بر طبق تقسیم‌بندی اوست. در مطالعات روان‌کاوی نیز روان‌کاو در پی یافتن راه مطمئنی است تا شخص به معرفتی شهودی برسد. این معرفت، اطمینان‌جاودانه در درون انسان و سطح ناخودآگاه اوست به عبارتی نیروی ناخودآگاه جمعی همان معرفت کشفی یا شهودی است که انسان را به ساحلی امن - جوار پروردگار - می‌رساند، و از نظر عارفان اسلامی بویژه اشراقیون وصول به این مهم جز با تصفیه باطن ممکن نیست.

واژه‌های کلیدی: معرفت، عرفان، اسلام، مکاتب روان‌شناختی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۱۵

* - تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۸

^۱ - پست الکترونیکی: am.poshtdar@pnu.ac.ir

^۲ - نویسنده مسؤل مقاله

۱. پیشینه تحقیق

در تاریخ تفکر ایرانی - اسلامی راه‌های وصول به حقیقت در چهار مشرب منحصر شده است:

۱. مشرب مشائی: به ریاست ابوعلی سینا، تنها راه وصول به حقیقت را در استدلالات عقلی می‌داند و بس.

۲. مشرب کلامی: به ریاست خواجه نصیرالدین توسی، تنها راه وصول به حقیقت را پذیرش تعبدی احکام دینی و شریعت نبوی (ص) می‌داند، اما از ابزار عقل و استدلال بر اثبات عقاید از پیش پذیرفته شده سود می‌جوید.

۳. مشرب عرفانی: به ریاست مولانا جلال الدین بلخی، که تنها راه وصول به حقیقت را تصفیه باطن و شهود قلبی می‌داند.

۴. مشرب اشراقی: منتسب به شهاب الدین یحیی سهروردی است که راه وصول به حقیقت و معرفت کامل را در تلفیق مشاء و عرفان می‌داند، با راه و روش اصطلاحاتی که خود ابداع کرده و مجموعه آن را حکمت اشراقی نام نهاده است.

یادآور می‌شود که راه وصول به حقیقت یا همان معرفت عارفانه منحصر به این مشرب‌ها نیست چه ممکن است در یک فرد در آن واحد گرایش به هر یک از این راه‌ها پیدا شود یا در ادواری از زمان هر چهار مسیر در هم ادغام شده و همه به یکی ختم گردد، چنان که صدرالدین شیرازی با ابداع مشرب متاله به حکیم متألّهین شهرت یافت، ایشان هر چهار مشرب را یکی دانست و از هر یک برای سلوک و وصول به معرفت کمک جست.

این تقسیم‌بندی مشرب‌ها در مقام تحقیق و مسایل مدرّسی است، و گرنه راه وصول به معرفه الله که به قولی سرنخ همه معارف است، ابتدا خودشناسی است که به عبارتی «انفع المعارف» است؛ و البته وصول به این معرفت در گرو گذشت زمانی خاص و جایی معین و به واسطه شخصی خاص نیست، اگر فردی بر طبق آنچه در

قرآن و نصوص دینی و مأثورات از نبی (ص) آمده صادقانه گام نهد «چشمه‌های حکمت از قلب و زبانش جاری» خواهد شد که گفته‌اند:

«نومید هم مباش که رندان باده نوش ناگه به یک خروش به منزل رسیده‌اند»
(غیاث الدین دشتکی شیرازی (۱۳۸۶): ۱۸۷)

در اینجا به جای بیان علمی راه‌های شناخت و معرفت و وصول به آن، بخشی از سخنان مولانا را از «فیه ما فیه» نقل می‌کنیم که خود شاید بهترین مقدمه و پیشینه تحقیق به حساب آید:

فرق زبان دل با زبان عضو

«این چه می‌گویند که «القلوب تتشاهد» گفتی است و حکایتی می‌گویند بر ایشان کشف نشده است و گرنه سخن چه حاجت بودی، چون قلب گواهی می‌دهد، گواهی زبان چه حاجت گردد؟ امیر نایب گفت آری دل گواهی می‌دهد، اما دل را حظی هست جدا و گوش را حظی هست جدا ...»

معنای استغراق

فرمود که اگر دل را استغراق باشد همه محو او گردند، محتاج زبان نباشند، آخر لیلی که رحمانی نبود و جسمانی و نفس بود و از آب و گل بود، عشق او را آن استغراق بود که مجنون را چنان فرو گرفته بود و غرق گردانیده که محتاج دیدن لیلی به چشم نبود ...»

خیالکَ فی عینی و اِسْمُکَ فی فَمی و ذِکْرُکَ فی قلبی اِلی اَینَ اَکْتُب
... چون یک عضو را استغراق حاصل شد همه در وی مستغرق شوند... استغراق آن باشد که او در میان نباشد و او را جهد نماند و فعل و حرکت نماند، غرق آب باشد»
(مولانا، ۱۳۸۶: ۵۷، ۵۸)

علم الیقین فلسفی

«... استغراق آن باشد که حق تعالی اولیا را غیر آن خوف که می‌ترسند ... از خود خایف گرداند و برو کشف گرداند که خوف از حق است، امن از حق است و عیش و

طرب از حق است و خورد و خواب از خداست... پس تعیین شود او را که خوف از خداست و امن از خداست و همه راحت‌ها و شاهد‌ها از خداست و اکنون این خوف او به خوف خلق نماند...

فلسفی این را داند اما به دلیل داند. دلیل پایدار نباشد و آن خوشی که از دلیل حاصل بشود آن را بقایی نباشد» (همان: ۵۹)

عین الیقین عرفانی

«اما عاشقان چون خدمت‌ها کردند بنا را شناختند و عین الیقین دیدند و نان و نمک به هم خوردند... هرگز بنا را تصور و نظر ایشان غایب نشود، پس چنین کسی فانی حق باشد» (همان: ۵۹)

فرق عالم با عارف

«عالم از روی لغت این باشد که از عارف عالی‌تر باشد، زیرا خدای را عالم گویند، اما عارف نشاید گفتن. معنی عارف آن است که نمی‌دانست و دانست و این در حق خدا نشاید، اما از روی عرف، عارف بیش است، زیرا عارف عبارت است از آن چه بیرون از دلیل داند، عالم را مشاهده و معاینه دیده است، عرفا، عارف این را گویند.» (همان: ۶۱)

زهد بی علم مُحال است

«آورده اند که عالم به از صد زاهد، و عالم به از صد زاهد چون باشد؟ آخر این زاهد به علم زهد کرد. زهد بی علم مُحال باشد. آخر زهد چیست؟ از دنیا اعراض کردن و روی به طاعت و آخرت آوردن. آخر می‌باید دنیا را بداند و زشتی و بی‌ثباتی دنیا را بداند و لطف و ثبات و بقای آخرت را بداند و اجتهاد در طاعت که چون طاعت کنم و چه طاعت؟ این همه علم است، پس زهد بی علم مُحال بود، پس آن زاهد هم عالم است هم زاهد. این عالم که به از صد زاهد است حق باشد معنی‌اش را فهم نکرده‌اند» (همان: ۶۱-۶۲)

در این عبارات که به طور جداگانه ذکر شد، به خوبی روشن است که مولانا وصول به حقیقت را از راه قلب و دل می‌پسندد و در اثبات عقیده خود البته از قیاس و تمثیل هم بهره می‌جوید، شاید تمام خواسته مولانا و پیروان مشرب او هم همین نکته باشد.

شیخ اشراق سهروردی نیز با شیوه اشراقی برای وصول به معرفت و حقیقت عرفانی با بهره‌گیری از اصطلاحات حکمای مشائی، به این نتیجه می‌رسد. در مجموعه رسایل فارسی در «پرتو نامه» در بقای نفس و سعادت و شقاوت او پس از بیان مقدمات چنین گوید: «هر قوتی را از قوای مردم لذتی ست و آلمی. لذت بصر در دیدن چیزهای ملایم است و المّش در دیدن چیزهای ناملایم و لذت شمّ ... و لذت سمع ... و لذت قوّت شهوانی ... و لذت قوّت غضبی ... و کمال و لذت روان در یافت وجودست از مسبب الاسباب و عقول و نفوس و سماویات... تا منتقش شود به معقولات بعد از مفارقت، عالمی عقلی گردد به فعل از جمله وجوه» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۶۷-۶۸)

و نیز رمز‌گشایی شیخ در شرح عالم عقلی شدن روح و روان یا به تعبیر ما در این مقاله رسیدن به معرفت و حقیقت که آرام بخش و کمال یافتگی است:

«و اگر ما درین عالم معقولات لذت نیابیم و از رذایل و جهل دردناک نشویم از آن باشد که سُکر عالم طبیعت بر ما غالب است و از عالم خویش مشغولیم. و چون این شواعل برخیزد، آن کس که کمال دارد لذتی یابد بی نهایت به مشاهدت واجب الوجود و ملای اعلی و عجایب عالم نور و دایم در آن لذت بماند (فنا فی الله و بقا بالله) «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» (قمر/۵۵) و عقلی شود نورانی و از جمله فرشتگان مقرب شود و هرگز این خاکدان پلید را یاد نیارد و از نگرستن بدو ننگ دارد... و حق تعالی از انوار جلال خویش او را شربت ها دهد روحانی ... و از ظلمات بیرون شوند و به سرچشمه زندگی و دریا‌های نور حقیقی روحانی بیبوندند» (همان: ۷۰)

جناب شیخ در ادامه مدعی می‌شود بلکه افشای راز می‌کند و می‌گوید گروهی از حکیمان روشن روان در ایام حیات در همین جهان مادی به این جهان نور اتصال می‌یابند:

«و جماعتی از حکیمان روشن روان و مجردان صاحب بصیرت ازین لذت درین عالم نصیب یابند، و بدان ازین جهان مشغول گردند و نور عالم اعلی را صریح ببینند و در نور غرق شوند و در آن خوشی‌ها یابند هر چه عظیم تر «أفمن شرح الله صدره لئلاسلام فَهَوَ عَلٰی نُوْرٍ مِّن رَّبِّهِ» (زمر/۲۳) (همان: ۷۱)

آنچه از مطالب فیه ما فیه به نقل از مولانا و رساله پرتونامه از شیخ اشراق قابل توجه در موضوع این مقاله است، گرایش شدید و اعتقاد سدید این بزرگان راه یافته جهان معرفت است که خود به عین الیقین، قطع مراحل سلوک کرده اند و برای نوسفران، چیزی جز صفای باطن و اجتناب از تعلقات دنیوی و شواغل مادی تجویز نکرده اند، تا ایشان نیز همه نور گردند و به جهان نور اتصال یابند.

مشربی که با اصول روان‌کاوی جدید به ویژه یونگ براساس نظریه ناخودآگاه جمعی قابل قیاس است، همین سیره و نظریه عرفانی است که امثال مولانا و شیخ شهید یحیی سهروردی خود در آن گام نهاده اند و دیگران را هم به آن دعوت کرده‌اند.

۲. مقدمه

«معرفت» در لغت به معنی شناخت است و در اصطلاح اهل عرفان شناخت خود و جز خود به گونه ای که هست، یعنی با نیروی معرفت می‌توان حق را از باطل تمیز داد و با قوه حاصل شده از آن به اسرار حیات پی برد. معرفت، علم به اسراری است که جز با تزکیه و تصفیه دل از اشتغال غیر حق و شایبه و تردید علوم حسّی بر قلب صاحب معرفت پدید نمی‌آید.

عرفا شناخت را در مفهوم کلی آن به دو گونه تعبیر می‌کنند: ۱. علم عقلی، ۲. معرفت کشفی و شهودی که جز با راه دل بر عارف آشکار نمی‌شود. برای درک این دو مفهوم باید نخست به شیوه ارتباط آدمی با محیط بیرون اشاره کرد. این ارتباط از دو شیوه مدرکات حسّی و نیروهای فرا حسّی امکان پذیر است.

ادراکات حسّی شامل پنج نیروی شنوایی، بینایی، چشایی، بویایی و بساوایی است. چون ادراکات ما از این پنج حس ظاهر به دست می‌آید و با قدرت تفکر و اندیشه به

تأمل در آن‌ها می‌پردازیم، لذا برخی از امور فرا حسی را با ابزار حس ظاهر نمی‌توان ادراک کرد، از این رو به تکذیب آن‌ها می‌پردازیم. «پس، چون به تو رسد که عارفی از غیب خبر داد و راست آمد، چنان که از چیزی بشارتی دهد یا اندازی کند، او را راست دان و ایمان بدان آوردن بر خود سخت مدار، زیرا که آن را در مذهب طبیعت اسبابی معلوم است.» (ابو علی سینا، ۱۳۳۲: ۲۶۰-۲۶۱) این اسباب معلوم همان فراسات‌ها و دست آوردهای فرا حسی است که با ترک حواس ظاهر امکان رسیدن به این آگاهی‌ها بر وی میسر شده است. به هر روی «ادراکات فرا حسی عبارت است از: کسب اطلاع یا معرفت از یک امر یا شیء یا رویداد، بدون دخالت حواس عادی بشری که چند شعبه عمده دارد و موضوع تحقیقات روحی و فرا روان‌شناسی می‌باشد.» (خرمشاهی، ۱۳۶۵: ۴۷) ادراکات فرا حسی را می‌توان به دل نسبت داد و گفت چشم دل، گوش دل و ... آن چنان که **نجم الدین رازی** بدان اشاره می‌کند: «راه دل، راه شهود باطنی است. در این شهود، دل را چشمی است که مشاهدات غیبی بدان بیند و گوش‌ی است که استعمال کلام اهل غیب و کلام حق بدان کند و مشامی که روایح غیبی بدان شنود و کامی که ذوق محبت و حلاوت ایمان و طعم عرفان بدان یابد.» (رازی، ۱۳۸۰: ۱۹۳)

عرفا معرفت را به دو گونه عقلی و قلبی تقسیم بندی می‌کنند. «عرفان به دو طریق میسر است، یکی به طریق استدلال از اثر به مؤثر و از فعل به صفت و از صفات به ذات و این مخصوص علما است و دوم به طریق تصفیة باطن و تجلیة سیر از غیر و تحلیه روح و آن طریق معرفت خاصه انبیا و اولیا و عرفاست و این نوع معرفت کشفی و شهودی غیر از مجذوب مطلق هیچ کس دیگر را میسر نیست، مگر به سبب طاعت و عبادت و قالبی و نفسی و قلبی و روحی و سرّی و خفی است» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۷-۸)

اما **ملا صدرا** بر خلاف آرای عرفای پیش از خود میان معرفت شهودی دل و معرفت نبوی(ص) که از طریق وحی است تمایزی قایل است و می‌گوید: «راه‌های معرفت در سه طریق عمده خلاصه می‌شود. راه **عقل**، راه **کشف** و راه **وحی**. این سه طریق شیوه‌های متمایز و متفاوتی برای کسب معارف و حقایق هستند و هر یک به

سهم خویش در خدمت تبیین راه سعادت و هدایت انسان‌ها قرار می‌گیرند. **ملا صدرا** ضمن آن که عقل و برهان را میزان و معیار عرفان دانسته است، مکاشفات خرد ستیز را باطل و غیر معتمد می‌داند. اما راه کشف عرفان را از راه عقل و برهان یقین‌آورتر و مطمئن‌تر می‌داند. او شهود نبوی و وحی را مطمئن‌ترین و متقن‌ترین شیوه کسب معرفت دانسته و آن را معیار صحت و سقم سایر مشاهدات و مکاشفات عرفانی می‌داند. (حسین اشرفی، ۱۳۸۶: ۲۵) شهود نبوی (ص) یا وحی از آن روی اهمیت می‌یابد که پیامبر علاوه بر آگاهی و معرفت خود، باید دیگران را آگاه سازد. حال اگر پیامبر دارای مکتب و دین مستقلی باشد، حجت وی باید متقن‌تر و استوارتر گردد تا بتواند سایر افراد را متقاعد آیین و مذهب نو کند. این منبع معرفت و فراست نبوی (ص) باید مختص او باشد و اغیار بدان مرتبه نرسند تا مقامی معین برای او به شمار آید. بر طبق نظر **صدر المتألهین معرفت** در سه سطح آن بررسی و ارزیابی می‌شود.

۱- معرفت حصولی (علم) و آفت‌های آن:

معرفت حصولی یا «علم» عبارت است از درک ما از محیط پیرامون که با حواس ظاهری حاصل می‌شود و با استعداد نیروی خرد تجزیه و تحلیل می‌شود. از این رو عقل در کسب دانش ظاهری ارزشی ویژه می‌یابد که بدون آن علم وجود نمی‌یابد و آن ممیزه انسان از حیوان است. «اول همه چیز عقل است و عقل مایه دانش‌هاست. و بی مدد عقل هیچ کار راست نیاید، نیز همه چیزها را به علم حاجت است و علم را به عقل». (احمد جام، ۱۳۵۰: ۲۰) **شیخ احمد جام** حدیثی از رسول اکرم (ص) نقل می‌کند که گویند: «کار بی علم هیچ قیمتی ندارد» (احمد جام، ۱۳۴۷: ۱۰۹) نخستین و ساده‌ترین سطح علم همین دانش صوری و قشری است که در قوه عقل به درک می‌رسد.

۲- علم حصولی مقایسه‌ای است و در برابر اضداد قابل تبیین است:

علم در این لایه چون با حواس طبیعی دریافت می‌شود، پس باید هر موجودی با ضد خودش قابل فهم باشد و درک مفهوم شیرینی جز با تلخی که ضد آن است ممکن نیست. آن‌چنان که گویند «تُعرَفُ الأشياءُ بأضدادها» علم حصولی که با عقل و حواس

ظاهری به دست می‌آید اعتباری است و از راه مقایسه منتج به نتیجه می‌شود. ضعف و نقطه تیره این نوع معرفت در همین مسأله است که آیا این شیوه ما را به مقصود اصیل خود که شناخت خداوند است می‌تواند رهنمون باشد و یا چون او را ضدی نیست این شیوه ما را به غرض غایی آفرینش نمی‌رساند. «این که علم بحثی نمی‌تواند به معرفت منتهی شود مخصوصاً از آن روست که این علم اشیاء را از طریق اضداد آن‌ها می‌شناسد چنان که نور را به وسیله ظلمت و شادی را از طریق اندوه ادراک می‌کند، و البته حق که ضدی ندارد از دسترس شناخت آن خارج می‌ماند» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۴۳۲) مولانا گوید:

رنج و غم را حق پی آن آفرید تا بدین ضدّ خوش دلی آید پدید
(مولانا، ۱۳۷۵، دفتر اول ب ۱۱۳۰)

هم‌چنان که ذات پروردگار خود ندّ و ضدی ندارد، معرفت شهودی یا قلبی نیز متصل به ذات حق تعالی ست، پس از راه اضداد همانند علم حصولی (بحثی) قابل وصول نیست. شیخ اشراق در این باره گوید: «پس واجب الوجود را ندّ نیست و ضد نیز نیست، عوام ضدّ چیز آن را گویند که مُمانع و مُساوی چیز باشد در قوت، و چون همه معلول واجب الوجودند هیچ ضدّ او نباشد» (سهروردی، سابق: ۴۰-۳۹)

۳- علم حصولی مقلدانه و درگیر عادت است.

چون این راه شناخت قابل تجربه است و برای همه ممکن، لذا بر اثر تکرار شخص تجربه کننده امکان دارد به آن دانش توجه نکند و از این روی دچار تقلید کورکورانه و عادت شود که با اصل معرفت مغایر است. در هر تجربه نو باید هوشیاری خرد به کار گرفته شود. در این باب، شیخ محمود گوید:

مقدم چون پدر تالی چو مادر نتیجه چیست؟ فرزند ای برادر
ولی ترتیب مذکور از چه و چون بود محتاج استعمال قانون
دگرباره در آن چون نیست تأیید هر آئینه که باشد محض تقلید
(شبستری، ۱۳۷۱: ابیات ۱۰۸-۱۱۰)

و **لاهیجی** در شرح بیت اخیر نویسد: «بر آن ترتیب مخصوص که بر طبق قواعد منطقی واقع باشد اگر چنانچه تأییدات الهی که عبارت از استعداد فطری و صفای باطن است منضم نباشد و دل به انواع تجلیات الهی منور نگردد، از ترتیب دلایل و ترکیب حجج و براهین غیر از تقلید محض حاصل نخواهد شد.» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵۴)

۴- علم حصولی یقینی نیست بلکه ظنی است:

مسئله دیگر تردید و شک این دانش است که جایگاه آن را متزلزل می‌سازد و صوفی در پی یقین است تا دانشی پایدار او را در سلوک راهبر باشد. وجود تردید در علم بحثی است که **مولانا** در **مثنوی** از آن فاصله می‌گیرد و بر این باور است که: «نجات نهایی هر چند از علم حاصل می‌شود، اما آن علم معرفتی است که شک و تردید و چون و چرای اهل بحث در آن راهی ندارد، علمی است که با یقین قرین است و از طریق رؤیت و مکاشفه حاصل می‌آید. این است سرّ آن که **مولانا مثنوی** را وسیله تعلیم و تلقین عرفان عملی می‌خواهد، به عرفان نظری که در قونیّه عصر وی حوزه **شیخ صدر الدین قونوی** و حلقه درس **فصوص و فکوک** آن را تعلیم می‌کند و به اعتقاد **مولانا** برای نیل به نجات فایده ای ندارد و جز دعوی و طامات که مایه اشتغال اهل قشر و بی‌خبران از حقایق و اسرار قرآن است، حاصل نمی‌برد.» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۵۲۰)

چنان که پیشتر آمد صوفی معرفت را جز برای شناخت حق نمی‌خواهد و چون علم بحثی و حصولی نقص‌هایی دارد، لذا در پی معرفتی کامل تر است تا بدان خود و **خدای** خویش را بشناسد. «معرفت در معنی شناخت ربوبیت، که نزد مشایخ به حکم اشارت «**من عرف نفسه فقد عرف ربه**» به شناخت نفس مربوط و مشروط است.» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۸۰)

۵- در علم حصولی امکان خلع تن برای سالک نیست

از صفات خداوند **غیرت** است که در میانه دیگری را نخواهد و سالک نیز در پی آنست تا هر چه غیر اوست از خود دور کند، پس چون معرفت عقلی شناختی ناقص است و آدمی به طور کامل نمی‌تواند خود را در جهت شناخت او هموار سازد و از

سوی دیگر عارف هم باید از خویشتن خویش بیرون شود و خود را پشت سر نهد تا فقط حق بماند و این کار از علم حصولی نیاید. در این باره **لاهیجی** می‌فرماید: «چگونه عقل و علم وسیله معرفت آن حضرت تواند شد که به حکم **«فلما تجلی ربّه للجبیل جعل دکا»** (اعراف/۱۴۳) نور ذات در مظاهر گنجایی ندارد، زیرا که تجلی ذات که ظهور به صفت اطلاق است، مقتضی آن است که کثرات و تعینات که نقاب وجه وحدت اطلاق می‌شود مرتفع گردد و فانی شود. زیرا که سبحات جلالش، یعنی انوار عظمت و کبریایی حق قاهر است و غیرتش نقش غیر بر صفحه هستی نمی‌گذارد و در این مقام نه عقلی می‌ماند و نه عاقل و نه از مستدلّ اثر توان یافت و نه از دلیل... و هر که به طریق حال و شهود بدین مشهد نرسیده، به حقیقت این سخن نمی‌رسد.» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۹۰) او عدم موفقیت حواس طبیعی را در درک حقیقت غیرت حضرت حق می‌داند و چون در میانه دیگری باشد این وصول به معرفت او میسر نمی‌شود و باید در وجود وی فانی شد. برای این فنا باید در کنه ذات او مستغرق شد؛ زیرا درک صفات و اسماء و اعمال او نیز دویی را از میان بر نمی‌دارد. «نقل است که سلطان **بایزید بسطامی** قدس سرّه فرمود که **حضرت حق** را به خواب دیدم و پرسیدم که **خدا** راه به تو چون است؟ فرمود که ترک خود گوی که به من رسیدی.» (همان، ۳۴۵)

این چنین است که صوفی به سوی معرفت شهودی روی می‌آورد تا با استغراق وجود خویش به کمال معرفت نایل شود.

۶- از معرفت حصولی به معرفت شهودی

هر عارف پاک بازی باید پیش از ورود به مرتبه کشف و شهود از معارف حصولی و علم بحثی، شناخت کافی داشته باشد و پایه نخست در راه سلوک را بنا نهاد تا به مرتبه فنا برسد. این سفر از ظواهر دنیا آغاز می‌شود که با علم حصولی قابل درک است. چنان که اکثر عرفا پیش از رسیدن به مرتبه معرفت شهودی در قیل و قال علم حصولی سرآمد و برجسته عصر خویش بودند.

آنچه که مشهود است لازمه و مقدمه حصول معرفت شهودی و کشفی که عرفا از آن به عنوان ادراک دوم یاد می‌کنند، همان شناخت عقلانی و فیلسوفانه تلقی می‌شود که آغاز راه سلوک است. **عطار** این دو شناخت را به دو صورت سلوک تن و سلوک جان تعبیر می‌کند و هر یک را اعتباری خاص می‌بخشد، سپس معرفت شهودی را کمال یافته و شناخت فیلسوفانه را ناقص می‌یابد.

<p>هیچ ره در وی نه چون آن دیگر است باز جان و تن ز نقصان و کمال لاجرم بس ره که پیش آمد پدید کی تواند شد در این راه خلیل سیر هر کس تا کمال خود بود گر بپرد پشه چندان که هست لاجرم چون مختلف افتاد سیر معرفت زینجا تفاوت یافته است</p>	<p>سالک تن، سالک جان دیگر است هست دایم در ترقی و زوال هر یکی بر حد خویش آمد پدید عنکبوت مبتلا هم سیر پیل قرب هر کس حسب حال خود بود کی کمال صرصرش آید به دست هم روش هرگز نیفتد هیچ طیر این یکی محراب و آن بت یافته است (عطار، ۱۳۸۵، ابیات ۳۵۰۴-۳۵۱۱)</p>
---	--

او وجود هر دو شیوه معرفتی یعنی علم عقلی و معرفت شهودی را در وادی معرفت باز می‌یابد و هر کدام را بخشی از سلوک این وادی می‌داند. در شرح راه خلیل می‌توان گفت: «طریقی که ابراهیم خلیل در آن گام نهاده است و آن جاده معرفت الله است. به این دلیل تعبیر راه خلیل را به کار برده است که در میان انبیا حضرت ابراهیم بیشتر از دیگران در مسأله معرفت... در قرآن داستان و سخن و اشاره دارد.» (عطار، ۱۳۸۵: ۴۰۷)

۷- معرفت شهودی و مراتب برتری آن بر علم حصولی

«معرفت»: «تلاش ذهنی آدمی است که او را در تفسیر آنچه نام هستی می‌گیرد آن را در عالم خودی کشف کند و به تازگی‌ها، ابداع‌ها و دریافت‌های معرفتی توفیق یابد.» (ناصر، ۱۳۸۷: ۹۵) معرفت کشف چیزی در درون خود عارف است که بدان می‌تواند عالم بیرون را تفسیر کند. از این رو می‌توان گفت انسان عالم صغیر است. این

نوع معرفت با علم تفاوت دارد. در علم یا معرفت کسبی انسان دانش را از دنیای بیرون می‌گیرد و در قوه اندیشه به تفسیر و تحلیل آن می‌پردازد، اما در معرفت، مکاشفه در درون است و ما از بیرون علمی دریافت نمی‌کنیم بلکه جهان بیرون را با دریافت های درونی که از راه دل است تفسیر می‌کنیم مراد از تلاش ذهنی همان نیروهای فرا حسی است که منبع آن‌ها دل آدمی است و از راه عقل و خرد میسر نمی‌شود. نمونه این تلاش‌ها مکاشفه، الهام و کرامت است. در جایی مولانا در برابر چشم حس از دیده عقل استفاده کرده که مراد چشم دل است:

چشم حس را هست مذهب اعتزال	دیده عقل است سنی در وصال
سخره حسند اهل اعتزال	خویش را سنی نمایند از ضلال
هر که در حس ماند او معتزلی است	گرچه گوید سنی‌ام از جاهلی است
هر که بیرون شد ز حس سنی وی است	اهل بینش چشم عقل خوش پی است

(مولانا، همان، دفتر دوم ابیات ۶۱-۶۴)

«واژه عقل در بیت های اول و آخر مطلقاً ارتباطی با ذهنیت عقلانی در مفهوم یونانی و اعتزالی ندارد. در اینجا عقل بیشتر ناظر بر معرفت عقلی است و در حقیقت در تقابل با حس طرح شده است.» (توکلی، ۱۳۸۸: ۴۴)

۸- محیط در کسب معرفت شهودی بی تأثیر است

کسی که تلاش ذهنی می‌کند تا جهان بیرون را با قوای ذهنی خویش از راه مکاشفه تفسیر کند دیگر خود را با شرایط محیط موافق نمی‌سازد و این محیط است که موافق میل اوست. میل و توجه او جز حضرت حق جانبی را بر نمی‌تابد و لذا همه جهان برای او مظهر و جلوه ای از تجلیات خداست. آن‌چنان که عطار نیشابوری، معرفت حقیقی را شهود حضرت حق در سیمای همه ذرات عالم می‌یابد و این شهود منوط به دید باطنی است و نه قشری.

سر ذراتش همه روشن شود	گلخن دنیا بر او گلشن شود
مغز بیند از درون نه پوست را	خود نبیند ذره‌ای جز پوست او

هر چه بیند روی او بیند مدام ره ذره کوی او بیند مدام
(عطار، سابق، ابیات ۳۵۱۴-۳۵۱۶)

و شیخ محمود شبستری، در پاسخ به «شناسای چه آمد عارف آخر» سراید:
دل عارف شناسای وجود است وجود مطلق او را در شهود است
بجز هست حقیقی هست نشناخت و با هستی که هستی پاک درباخت
(شبستری، سابق، ابیات ۴۲۵-۴۲۶)

۹- یقین از ملزومات معرفت کشفی است

و لاهیجی نیز در شرح این دو بیت نویسد: «دل عارف از آن جهت فرمود تا بدانند که این دانش، دانش دل است و غیر صاحب دل را که ارباب تصفیه‌اند این معنی تحقیق و یقین حاصل نمی‌شود مگر تصدیق قول عرفاء به تقلید نماید، یعنی عارف آن است که بشناسد که وجود واحد مطلق است و به غیر از یک وجود هیچ شیئی دیگر نیست و وجودات مخصوصه همه نمایش و عکوس اویند که از مرایای تعینات نموده شده‌اند و پیوسته وجود مطلق مشهود او باشد و یک لحظه از شهود او غافل نشود و الا هنوز مشرک باشد.» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳۴۱) این جاست که عارف به مرتبه عین الیقین رسیده است و از ملزومات معرفت کشفی مرتبه یقین است. مولوی گوید:

علم را دو پر، گمان را یک پر است ناقص آمد ظن به پرواز ابتر است
(مولانا، سابق، دفتر سوم بیت ۱۵۱۰)

«آنچه می‌تواند به اوج رهایی دست یابد یقین است که دو بال قوی دارد و در صعود به اوج‌ها برایش مشکلی پیش نمی‌آید. و عارف که از طریق مکاشفه به معرفت رسیده است و علم یقینی برایش حاصل گشته است از نفور مستمع اندیشه ندارد و چون اشارت «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا أَرَدَدْتُ يَقِيناً» را نقد حال خویش می‌یابد، اگر تمام خلق وی را تأیید و تحسین کنند چیزی بر یقین وی نمی‌افزاید و اگر همه مردم وی را گمراه بخوانند نیز در یقین وی هیچ تلزللی پدید نمی‌آید.» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۵۳۰) در یقین است که عارف تمکین می‌یابد و از لغزش‌های احتمالی مصون می‌ماند.

۱۰- معرفت قلبی، کامل‌ترین شناخت است.

آنچه آشکار است و جمهور صوفیه بدان اتفاق دارند، معرفت عارف کامل‌ترین شناخت‌ها و راه نجات آدمی است. این علم نسبت به علم اهل خرد و عبادت زاهدان که بر ایمان صرف استوار است برتری دارد. «علم عارف چون به رؤیت مبتنی است بر علم زاهد که مبتنی بر مجرد ایمان است راجح است، اما اهل برهان چون حتی بر ایمان مبتنی نیست از مقوله‌ی ظن است و تا به یقین نپیوندد قابل اعتماد نتواند بود. به علاوه علم ایمانی که زاهد متشرع اهل آن است وقتی به یقین می‌رسد از مرحله‌ی دانش به مرحله‌ی بینش تعالی می‌یابد. در آن حال زاهد را به ذوق معرفت آشنا می‌کند و آنگاه به تجربه‌ی شهود و مکاشفه آنچه یقین نام دارد و اهل معرفت است صورت واقع را که مشاهده و بینش تعبیر آن است به وی ارائه می‌نماید. از این رو علم یقین برای آن کس که معرفت وی را به مرتبه‌ی بینش و مشاهده رسیده باشد منجر به عین یقین می‌شود و کمال او در همین است.» (همان: ۵۳۰) چنان که مولانا گوید:

اندر الهیکم بیان این بین که شود علم یقین عین یقین

(مولانا، همان، دفتر سوم ب ۴۱۲۵)

مثنوی معنوی که نمونه عرفان عملی اسلام است، معرفت اصیل را معرفت شهودی و عقل کشفی می‌یابد. «مخاطب مثنوی عقل بحثی که صوفیه آن را به فضولی و چون دارد و چرا جویی منسوب می‌دارد نیست، عقل کشفی است که بر وحی و نبوت اعتماد دارد و چون و چرا «باحث» و «مفلس» وی را از تسلیم بدان چه مضمون وحی و شریعت انبیاست منصرف نمی‌دارد. در برابر چنین مخاطبی البته گوینده بیشتر به حاصل کلام خویش که نیل به عمل و تقرب به حق است نظر دارد و از این که اجزاء کلام در نظام مضبوط واحدی قابل تلفیق نباشد و در برخی جزئیات تناقض‌هایی ظاهری یا واقعی به نظر رسد و احیاناً اشکال‌هایی که ناشی از عدم اعتماد تام یک مخاطب نا اهل بر مضمون وحی است پیش بیاید پروایی ندارد.» (همان: ۵۲۳) در این کتاب اعتماد بر یقین این نوع معرفت است.

۱۱- مقصد معرفت قلبی استغراق است.

تقرّب تا جایی پیش می‌رود که عارف در وجود ذات حضرت حق مستغرق شود و این مرتبه را فنا گویند که کمال و غایت معرفت شهودی است. نیل به معرفت فقط از طریق نیل به فنا و تجربه شهود که اتحاد عارف و معروف را الزام می‌کند. (انصاری، ۱۳۵۲: ۲۴۶)

۱۲- نهایت معرفت قلبی فنا در حق است.

شاگرد مکتب تصوف به سرّ وحدت وجود اعتقاد دارد که رسیدن به آن، شرایط مشخصی چون حذر از همه امور دنیوی و معنوی، حتی وجود روح و جسم خویش دارد. در حقیقت باید عارف نفی ما سوی الله گوید. چون نفی گفت به فنا می‌رسد که او را عین بقا است. قطره چون خود را در دریا یافت دیگر خویش را آن قطره مجزا و منفرد از دیگران نمی‌داند و خود را مستغرق دریا می‌بیند. پس فنای عارف فنای فی الله است که به بقای بالله ختم می‌شود. این بقا جاودانگی است و حقیقت علم و معرفت همین ابدیت در ذات حضرت احدیت است. کمال مطلق که عین آرامش و سکون است و پیش از آن عارف در اضطراب قرب و رسیدن بود. هرگز این معرفت به علم و عقل ناقص ظاهری بشر که با حواس طبیعی درک می‌شود ممکن نیست و محلّ حصول به این مقام، سویدای دل است و این استغراق سرّ آن می‌باشد. تقرّب عارف و معروف که در قلب خالص بی هیچ حجاب هویدا می‌گردد.

کمال معرفت شناخت حق است که امری ذوقی و از طریق دل پدید می‌آید و مکاشفات و مشاهدات سبب تجلی اسرار ربوبی می‌شود که راه حقیقی شناخت است و با یقین به یقین محقق می‌شود. «معرفت و هدایت و توجه جزئی به کلی با عارضه یقین منتج به شوق بود و از جهت جزوی و جذب از جهت کلی.» (شبستری، ۱۳۷۱: ۲۸۸)

۱۳- معرفت و حیانی، مرتبه ای برتر از معرفت قلبی است که بر نبی (ص) وارد

می‌شود.

معرفت و حیانی از طریق وحی بر نبی سرازیر می‌شود. او علاوه بر دریافت شهودی باید آن را به صورت علم حصولی در اختیار دیگران قرار دهد. تجربه شخصی خویش را به سایرین انتقال دهد. این نوع معرفت خاص انبیاست و سایرین از آن به صورت مستقیم بهره نمی‌یابند و از طریق نبی بدان واقف می‌شوند. نزدیک‌ترین نمونه به این تجربه مکاشفه عرفا و الهامات ایشان است.

معرفت و حیانی، پاک‌ترین و مطمئن‌ترین راه است در جهت خداشناسی. چرا که نبی خود واسطه وحی و مردم است و صدیق‌ترین و پاک‌ترین ایشان. اگر کسی از او صادق‌تر بود باید وی جانشین پیامبر حامل وحی می‌گشت. این طریق ناب‌ترین و سریع‌ترین راه حصول به حقیقت است؛ از این روی اهل طریقت با تمسک به آیات الهی، مسیر سلوک را تبیین و تعریف می‌کنند. **لاهیجی در طهارت این راه** چنین می‌آورد: «علم دینی که موجب قدس و پاکی نفس انسانی است، از اخلاق فرشته است، فلهمذا واسطه وحی، ملائکه می‌باشند و اخلاق مَلَکی را با صفات سگی که آرزو و حرص است، منافات و بُعد هر چه تمام‌تر است و آن علوم اخلاق فرشته است در دلی که صفات سگی در او سرشته باشد، هرگز در نمی‌آید و اگر در صورت علم نماید، معنی علم و خاصیت آن اصلاً در آن دل قرار نمی‌گیرد. چون بیان نمود که آرزو و حرص که صفت سبعی است، منافات و بُعد تمام با علوم دین دارد» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۶۱) پس باید پیامبر از حرص و آرزو نسبت به دنیا و آنچه در اوست، چشم پوشیده باشد و به سیری از آن رسیده باشد. این ویژگی همانی است که پس از کوشش و دریافت معرفت حقیقی عارف بدان دست می‌یابد و بدان خرسند می‌شود. پیامبر از نظر روحانی به تکامل انسانی رسیده است که برگزیده خدا می‌گردد. چون ضمیر نبی پاک است، پس معارف از واسطه وحی به صورت وحی انتقال می‌یابد بی آن که در آن آرایش و نقصان و یا تحریفی با غرض یا بی غرض پدید آید. پس نبی به هنگام دریافت وحی از فرشته باید در هوشیاری تمام باشد.

۱۴- معرفت از دید مکاتب روان کاوی

عرفان یعنی معرفت **الله**، برای رسیدن به این مفهوم روانی باید به قسمت ژرف روان که تیره است سیر کرد و شناخت دقیق از آن یافت. هر چه شناختی از نا خود آگاه بیشتر باشد، عرفان کامل تر خواهد بود. «اگر از راه درست وارد نشوید، یعنی کار را از سایه آغاز نکنید، جستجوهای آیینی شما سر از بیراهه در می آورد. آغاز صحیح از درون است. جنبه تاریک خود را بشناسید تا بتوانید به عرفان بپردازید. عرفان یعنی شناخت **خدا**. آیا ما می‌توانیم؟ آسمان را نه! خودت را بشناس، آن گاه چیزهایی خواهی دانست.» (یونگ، ۱۳۸۶/۲: ۱۲۵) شناخت خود همان شناخت زوایای روشن و تاریک شخصیت است که به صورت ضمیر خود آگاه (روشن) و نا خود آگاه (تاریک) می باشد. سرانجام معرفت از شخصیت خود به معرفت **خدا** ختم می‌شود. «**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**»

۱۵- منشاء علم درون خود ماست

تردیدی نیست که بُعد متعالی آدمی که عارف بدان دست یافته، نه از راه فکر و اندیشه، بلکه از طریق مکاشفه درونی بدان رسیده است. حتماً در درون انسان منبع سرشاری از انرژی است که انسان را بر علوم مختلف آگاه می‌سازد. این نیروی فرا حسی همان سرمون‌ها و سر ریزهای نا خود آگاه هستند. «این یک واقعیت است که نا خود آگاه برخوردار از ادراکاتی متعالی است که میدان آن مبهوت کننده است. ... ضمیر نا خود آگاه را به عنوان سرچشمه ای از دانش مورد اهمیت بسیار قرار دادن به هیچ وجه خیالی باطل نیست. در تحلیل نهایی باید گفت: ما متمایل به این تصوریم که کل دانش از بیرون فرا می‌رسد. با وجود این، امروز به قطع و یقین می‌دانیم که نا خود آگاه واجد محتویاتی است که اگر می‌توانستند به خود آگاهی برسند، موجب افزایش بی حد دانش می‌شدند.» (یونگ، ۱۳۸۲: ۱۶۹) علاوه بر هویت علمی و معرفتی نا خود آگاه عقده‌هایی در آن وجود دارد که هرگز برای ما وجود خارجی نداشته اند و درکی از آنها را ما نداریم «و نمی‌توان گفت به وسیله یک عمل ارادی از خود آگاه طرد شده‌اند. این‌ها در نا خود آگاه تولید می‌شوند و سپس به همراه اعتقادات عجیب و شکست‌نا پذیر و نیروهای محرکی که از آن‌ها ناشی می‌شوند به خود آگاه حمله می‌کنند و آن را فرا می‌گیرند.» (یونگ، ۱۳۸۶/۳: ۱۲-۱۳)

۱۶- ارتباط روح و روان با معرفت قلبی

روح بُعد الهی انسان را تشکیل می‌دهد. روح به دو دلیل فنا ناپذیر است. اول آن که سرچشمه آن جاودانه است و دوم آن که محصور در زمان و مکان نیست و جوهری لطیف است که در کالبد مادی در حصار زمان و مکان قرار دارد. اگر آدمی به شناخت کاملی از روح و روان خویش دست یابد، می‌تواند جاودانه و فنا ناپذیر شود. او خود درمان‌گر و شفا بخش امراض و بیماری‌های خویش می‌شود و حتی از بروز آنها به روان خود جلوگیری می‌کند. اگر روان سالم باشد، جسم نیز سالم است. اکثر بیماری‌های جسمی منشأ روانی دارند.

«انسان جانی دارد. این جان ماهیت دارد و از طبیعت الهی و در نتیجه فنا ناپذیر است. نیرویی ذاتی در آن نهفته است که جسم را می‌سازد، زندگی را حفظ می‌کند، بیماریش را شفا می‌دهد و جان را قادر می‌سازد که مستقل از جسم زندگی کند و این که ارواح غیر جسمانی وجود دارند که جان با آنها ارتباط دارد و فرا سوی زمان حال تجربی ما، دنیایی روحانی وجود دارد که جان معرفت به چیزهایی روحانی را که نمی‌توان سرچشمه‌اش را در این دنیای مرئی یافت، از آن دریافت می‌دارد.» (یونگ، ۱۳۸۲: ۱۶۲)

در هر حال با آن که روح در کالبد خاکی است، اما اصالت الهی خود را گم نکرده و به ما فوق عالم طبیعی متمایل است. این تمایل با تجربه دینی آشکار می‌شود و ضمیر پنهان آدمی کار واسطه را انجام می‌دهد. «ضمیر نا خود آگاه واسطه‌ای است که ظاهراً تجربه دینی از آن جاری می‌شود. اما علت دیگر چنین تجربه ای چه می‌تواند باشد؟ پاسخش و رای مرتبه انسان است. معرفت خداوند مسئله‌ای شهودی و فوق طبیعی است.» (یونگ، ۱۳۸۶/۴: ۷۱)

برای رسیدن به کمال باید توجه زیادی به امور معنوی داشت. اموری که با ندای غیر ارادی در درون ما هدایت می‌شوند و فراست‌ها در مسیر زندگی ما آشکار می‌شود. کمال در جاودانگی و بی‌مرگی است که با نیروهای غیر ارادی درونی میسر می‌گردد. «باید به ندای آن مرجعیت درونی که می‌توان آن را ضد اراده نامید، گوش فرا داد و به تعادل رسید. تعادل میان نیروهای نامعقولی که می‌خواهند کامل شوند و خواست‌های من.

از کشمکش اضداد است که وحدت و تمامیت حاصل می‌شود که نماد هایش را نتوان از آن پس از نماد های تصویر **خدا** تمیز داد. خود یابی، یعنی اتصال به آن چیزی که جاودانه و از بین رفتنی نیست؛ یعنی بر آن تقلید ازلی روان عینی. بدین سان، فرد آدمی خود را در مسیر جریانی جاودانه قرار می‌دهد که در آن مرگ و زندگی فقط حکم توقف گاه های میان راه را دارند.» (مورنو، ۱۳۷۶: ۸۲-۸۳)

۱۷- اشتراک مقصد معرفت شهودی با دانش روان کاوی یونگ

علم روان شناسی در صدد یافتن راهی برای سعادت درونی فرد است که با آن به آرامش مطلق رسد. آرامش هنگامی صورت می‌گیرد که امراض و رنج ها از همه جوانب زندگی رخت بندد و آدمی به رضایت برسد. این رضایت مندی رخ نمی‌دهد الا با ابدیتی الوهی. یافتن این ابدیت الوهی، بالاترین درجه کمال یافتگی است و انسان به درجه والای کرامت های معنوی می‌رسد. «برای آدمی مهم است که بکوشد وضعیتی درونی ایجاد کند که سبب سعادت درونیش شود. تجربه نشان می‌دهد که در بعضی از شرایط روانی انسان به ثمرات ابدی می‌رسد. کیفیتی از ابدیت، جاودانگی، کیفیت فراتر رفتن انسان. این گونه افراد کیفیتی **الهی** دارند و کیفیتی کسب می‌کنند که با چیزهای مصنوعی حاصل نمی‌شود.» (یونگ، ۱۳۸۶/۲: ۴۸۳) ابدیت و جاودانگی همان بقای بالله عرفا است که در وجود حق به فرا تر از حالت انسانی می‌روند. اما این عروج با عوامل بیرونی (امور مصنوعی) مقدور نیست و فرد باید قابلیت را در درون خویش نشان دهد. در علم روان شناسی نیز والا ترین و برترین معرفت، تجربه شهودی است که در درون آدمی نهفته است و به صورت سرنمون های روان نا خود آگاه سر بر می‌آورد و در قالب تجربه دینی به کمال می‌رسد. تجربه ای که انبیا بدان دست می‌یابند و می‌توان آن را عقل و حیانی خواند. سیر نهایی آن تجربیات، الوهیت مطلق است که با شناخت ندای درونی به انجام می‌رسد. ندایی که محرمانه ترین و بی واسطه ترین است و جز فرد تجربه کننده نه کسی آن را متوجه می‌شود و نه از کیفیت آن آگاه می‌شود. این ندای درونی، همان خدای درون است. چون آن را ضدی نیست، پس برای آن تعریفی دقیق

نیست و هرکه از آن حالت روحانی سخن بگوید جز گرفتاری در حجاب اوهام به کاری دست نزده است.

نتیجه گیری

راه‌های شناخت از سه طریق علم حصولی، معرفت شهودی و وحی حاصل می‌شود که هر یک در جایگاه خود حایز اهمیت است، اگر معارف با حقیقت واقع موافق باشند هرگز هیچ یک از سه طریق فوق یکدیگر را نفی نمی‌کنند. اگر اختلافی هست، نشان از نسبی بودن اندیشه و بینش ماست. علم زمانی اهمیت دارد که پدیده دارای ضدی باشد و چون **خداوند** را ضدی نیست باید شناخت او را در معرفت کشفی و وحیانی یافت. برای شناخت حقیقت او باید تفرقه و دویی را از میان برداشت، لذا عارف و معرفت از میان برود و آن دو در معروف (حضرت حق) مستهلک شوند. این کمال معرفت و غرض عرفان است که با فنای فی الله به بقای بالله برسی. (= استغراق)

در تمایز علم و معرفت می‌توان گونه ای دیگر هم عمل کرد. هرگاه حضرت حق در آئینه ممکنات در آید معرفت باشد و عکس آن یعنی ممکنات مظهري از ذات او باشند علم باشد. در علم روانکاوی نیز کوشش می‌شود تا علمی به دست آید که در نهایت سلامت باشد و بتوان بدان اطمینان و اعتماد نمود. مدرکات حسی به سبب نسبی بودن نمی‌توانند از تردید و شائبه به دور باشند. اما منبع عظیم ناخود آگاه جمعی از کائنات و آنچه در هستی است دقیق است و علمی قابل اطمینان. بر پایه علم روانکاوی عارف با نیروی درونی خویش به **خدا** و آفریده هایش شناخت پیدا می‌کند و این سخن بیانی دیگر از حقیقت تجربه های عرفانی است که از طریق کشف و شهود قلبی بر عارف پدید می‌آید. سر نمونها و سرریزهای ناخودآگاه او به صورت تجربه مکاشفه، واقعه، الهام و... ظهور می‌یابد و پس از اثر گذاری در خودآگاهی باز به جایگاه اصلی و اصیلش (ضمیر ناخودآگاه) باز می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱- برای درک بهتر از نا خود آگاه ذهن، بیان این نکته ضروری است که، اگر امکان داشت این لایه از ذهن را شخصیتی مستقل بخشید آن را باید بشر جامع مرکب از هر دو جنس، ما فوق جوانی و پیری، ولادت و مرگ خواند و چون تجربه بشر یک یا دو میلیون ساله را در اختیار داشت، کمابیش فنا نا پذیر دانست. (یونگ، ۱۳۸۲: ۱۷۰)

۲- در جایی دیگر نیز یونگ گوید: «ثابت شده، افزون بر خاطره های دوری که در خود آگاه بوده اند، انگاره های جدید از نا خود آگاه سر بر آورند. انگاره هایی که هرگز پیش از آن در خود آگاه نبوده اند و همچون جواهری از ژرفای تیره ذهن پدید می آیند و بخش بسیار مهمی از روان نیمه خود آگاه را اشغال می کنند. (یونگ، ۱۳۸۶/۳: ۴۴-۴۵)

Archive of SID

فهرست منابع و مآخذ:

- ۱- ابو علی سینا، شیخ رئیس، (۱۳۳۲): اشارات و تنبیهات، با مقدمه و حواشی و تصحیح احسان یار شاطر، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی.
- ۲- انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۵۲)، منازل اسلترین، شرح محمود الفرکاوی القادری، قاهره، الاب البورکی.
- ۳- توکلی، حمید رضا، (۱۳۸۸): تأویل در مولانا، مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، سال هشتم، شماره ۲۸، صص ۳۷-۵۳.
- ۴- جام، احمد، (۱۳۴۷): مفتاح النجات، تصحیح علی فاضل، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۵- _____، (۱۳۵۰): انس الثائین، تصحیح علی فاضل، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۶- حسین اشرفی، احمد، (۱۳۸۶): رابطه عقل، عرفان و وحی از دیدگاه صدر المتألهین، (منبع: نشریه معرفت، شماره ۶۲)، سایت: noor.ir.
- ۷- خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۶۵): جهان غیب و غیب جهان، تهران، انتشارات کیوان، چ اول.
- ۸- رازی، نجم الدین، (۱۳۸۰): مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ نهم.
- ۹- زرین کوب، عبد الحسین، (۱۳۶۴): سرّ نی (دو جلد)، تهران، انتشارات علمی، چ اول.
- ۱۰- سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات فارسی به تصحیح سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، چ سوم.
- ۱۱- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۷۱): مجموعه آثار، به اهتمام دکتر صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری، چ دوم.
- ۱۲- _____، (۱۳۸۲): گلشن راز (باغ دل)، شارح حسین محی الدین الهی قمشه ای، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ پنجم.
- ۱۳- شیرازی، دشتکی، غیاث الدین، (۱۳۸۶): اخلاق منصوری، تحقیق و تصحیح علی محمد پشت دار، تهران، امیرکبیر، چ اول.
- ۱۴- عطار، شیخ فرید الدین محمد بن ابراهیم نیشابوری، (۱۳۸۵): منطق الطیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن، چ دوم.
- ۱۵- کاشانی، عز الدین، (۱۳۸۱): مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال الدین همایی، تهران، نشر هما، چ ششم.

۱۲۶ فصل‌نامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر - بهار ۱۳۹۱، (ش.پ: ۱۱)

- ۱۶- لاهیجی، شیخ محمد، (۱۳۷۱): شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران، انتشارات سعدی، چ پنجم (چ اول ناشر).
- ۱۷ - مورنو، آنتونیو، (۱۳۷۶): یونگ، خدایان و انسان مدرن (از مجموعه فلسفه امروز)، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، نشر مرکز، چ اول.
- ۱۸ - مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۷۵): مثنوی معنوی، تصحیح رینولد ال نیکلسن، تهران، انتشارات توس.
- ۱۹- _____، (۱۳۸۶): فیه ما فیه، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، نگاه، چ دوم.
- ۲۰ - ناصح، محمد مهدی، (۱۳۷۸): مبانی معرفتی در فرهنگ و ادب عرفانی فارسی، مجله کلک خیال انگیز دانشگاه بیرجند، سال اول شماره ۲، صص ۹۴-۱۰۴.
- ۲۱- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۲): انسان امروزی در جستجوی روح خود، ترجمه فریدون فرامرزی و لیلا فرامرزی، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چ اول.
- ۲۲- _____، (۱۳۸۶/۱): انسان و سنبول هایش، ترجمه محمود سلطانی، تهران، نشر دیباچه، چ ششم.
- ۲۳- _____، (۱۳۸۶/۲): تحلیل رؤیا (گفتارهایی در تعبیر و تفسیر رؤیا)، ترجمه رضا رضایی، تهران، نشر افکار، چ سوم.
- ۲۴- _____، (۱۳۸۶/۳): روان‌شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ چهارم.
- ۲۵- _____، (۱۳۸۶/۴): ضمیر پنهان (نفس نا مکشوف)، ترجمه ابو القاسم اسماعیل پور، تهران، انتشارات کاروان (چاپ الوان).