

## شهود عرفانی و ارزش معرفت شناختی آن

دکتر محسن جوادی\*      علیرضا معظمی گودرزی\*\*

### چکیده

در این مقاله، سخن در بررسی ارزش معرفت شناختی راه و طریق اهل شهود است. در مقدمه تاریخچه، واژه شناسی و فرق میان تصوف و عرفان بیان خواهد شد. مفاهیم کلیدی که معرفت شناسی عرفانی با توجه به آن‌ها صورت می‌گیرد توضیح داده شده، دیدگاه عالمان و فیلسوفان مسلمان در مورد جایگاه شهود عرفانی مطرح می‌گردد. سپس ارزش معرفت شناختی شهود عرفانی از دیدگاه آیات و روایات بیان می‌شود و بالاخره، خطا ناپذیری مشاهدات عرفانی مورد بحث قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: ۱- عرفان ۲- معرفت ۳- شهود ۴- خطاناپذیری

### ۱. مقدمه

از دیرباز در تاریخ علم و اندیشه، برای رسیدن به حقیقت و آگاهی از راز هستی و آفرینش، به دو راه اصلی و اساسی بر می‌خوریم: راه عقل و راه عشق. انسان اندیشمند برای رهایی از سراب اوهام و رسیدن به سرچشمه حق و حقیقت، همواره در یکی از این دو راه ره پیموده است. اما کدام یک از این دو کاروان بزرگ، زودتر توانسته در سرای حقیقت منزل گزیند، طرفداران مکتب عقل، یا پیروان مذهب عشق؟

سرود زندگی عقلانی و زمزمه عشق و محبت عرفانی که پایه و مایه خوشبختی آدمی است، به وسیله اینان و هر کدام با شیوه خاص خویش، در فضای جهان طنین افکنده و راه و رسم زندگی را به آدمی نشان داده است. هر دوی این کاروانیان کوشیده‌اند تا در درون خود، آوای حیات و هستی را بشنوند و سپس آن را به گونه‌ای در جهان منعکس ساخته، برای

---

\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم

\*\* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام دانشگاه قم

بشر بازگویند. اما باید دید چه ربط و نسبتی میان شهود عارفان و نظر فیلسوفان وجود دارد و چگونه می‌توان با تکیه بر دست‌آورد آن دو، منازل کمال را تا آخر پیمود؟ بی‌تردید، این مهم نیازمند بررسی کشف و شهود عرفانی و چگونگی تحصیل معرفت از رهگذر آن از یک سو و کاوش در ماهیت استدلال عقلی و چگونگی ادراک حق از طریق آن از سوی دیگر است.

اصل مشترکی که در تعالیم این دو رویکرد بزرگ وجود دارد و در تعلیمات همه ادیان راستین نیز از آن حمایت شده است، اصالت روح انسان و نیروی عقل و عشق اوست؛ اما انسان امروز، که خود را به صورت ابزاری برای خدمت به ماشین اقتصادی مصنوع خود در آورده است و از جست و جوی هدف متعالی زندگی، یعنی رشد روحی و معنوی خود بازمانده و از این روی در دریای تشویش، اضطراب، سردرگمی و ابهام فرو رفته است، به آن توجهی ندارد.

عقل و عشق دو چراغ الهی‌اند که فرا روی انسان «جهول» در راه شناخت «امانت الهی» نهاده شده‌اند تا او بتواند این بار گران را که آسمان و زمین از حمل آن شانه خالی کردند، شناخته، به‌دوش کشد و به سر منزل مقصود برساند.

هر چند در این سیر و سفر بزرگ، برخی از این دو گروه به برخی دیگر خُرده گرفته‌اند و درکناره‌های راه، با ناشکیبایی به یک‌دیگر تنه زده‌اند، حقیقت این است که در این سفر دور و دراز، از هم سفری و همکاری یک‌دیگر بس بهره‌جسته‌اند و در این راه پرنشیب و فراز، از هم دیگر مدد گرفته‌اند.

همان گونه که عاقلان و عالمان از پرتو عشق و چراغ عرفان در راه خود روشنایی یافته‌اند، عاشقان و عارفان نیز از نیروی عقل و علم در راه خویش استمداد کرده، بهره برده‌اند. عاشق بی‌عقل دیوانه است و عاقل بی‌عشق سفیه! به گفته عبدالرحمن جامی «معرفت بی‌علم محال باشد و علم بی‌معرفت وبال».

از این رو، تاریخ فلسفه و عرفان اسلامی شاهد گرایش فیلسوفان زیادی به تصوف و عرفان است که پس از سال‌ها تحقیق و تفحص در مسایل فلسفی و نظری، روی به باطن و درون آوردند و دست به دامن کشف و شهود و عرفان و الهام زدند و برای وصول به مطلوب و رسیدن به محبوب و آگاه شدن از حقایق و اسرار هستی، عقل و استدلال را کافی ندانسته‌اند. چنان‌که گذشت، برای درک ربط و نسبت دو طریق معرفت، ابتدا باید آن دو را شناخت و مقاله حاضر کوششی است در این راه و گامی است در جهت معرفی سلوک کشفی.

## ۲. تاریخچه تصوف و عرفان اسلامی

زهد و پارسایی اسلامی تا پیش از آن که بر آن نام «تصوف»، به معنای فنی و اصطلاحی نهاده شود، حرکتی صرفاً اخلاقی و پرهیزکارانه بود که مبانی و مبادی عبادی-اجتماعی خویش را از شریعت می‌گرفت. حتی در سال‌های سخت مدینه و به رغم موقعیت اقتصادی دشوار، آن‌چه اصالت داشت، همان هسته اصلی نظام ارزشی اسلام، یعنی تقوی بود که بر زندگی پیامبر و مسلمانان نخستین سایه افکنده بود. با این همه، هرگز چنین تلقی نمی‌شد که اسلام منادی نوعی ریاضت و رهبانیت است؛ بلکه پارسایی سخت‌گیرانه آن روزها بیشتر متأثر از شرایط دشوار اقتصادی جامعه مسلمانان مدینه بود. زندگی سخت و طاقت فرسای اصحاب صفا نیز هرگز به عنوان یک اصل یا اسوه تلقی نمی‌شد، بلکه وجود آن یک واقعیت دردناک اقتصادی-اجتماعی بود. فراز و نشیب‌های زندگی سخت‌گیرانه پیامبر هم تا حدودی در جهت هم‌سوئی و هم‌دردی با زندگی پایین‌ترین قشر جامعه مسلمانان بود. البته جهت‌گیری اقتصادی-اجتماعی نهضت اسلام، حمایت از مستضعفان و محرومان بود و نفی فقر را در برداشت، چه این که دین اسلام بر اساس قرآن کریم و سنت پیامبر، دینی معتدل، میانه‌رو و جامع میان امور مادی و معنوی است که پیروان خود را به این میانه‌روی و اعتدال سفارش کرده، آنان را از افراط و تفریط بر حذر داشته است. به همین لحاظ، قرآن امت اسلام را به امت «وسط» تعبیر کرده است. مسلمانان باید از نعمت‌ها و لذت‌های مشروع این جهان بهره‌گیرند و برای آخرت نیز توشه اندوزی کنند.

بنابراین پیامبر همواره رویه‌ای معتدل را دنبال می‌کردند و اصحاب خود را به آن سفارش می‌نمودند. اما این رویه معتدل و ساده، دوام نیافت و بسط و گسترش قدرت مسلمانان و انحرافی که در مسیر خلافت اسلامی پیش آمد، پایه‌های استوار و محکم آن را گرفتار تزلزل نمود.

پیروزی اشراف عرب، که به مثابه شکست آرمان‌های انسانی-اجتماعی نهضت اسلام بود، عوارضی به دنبال داشت که باید از آن به ارتداد سیاسی و اجتماعی که به اعتزال سیاسی عامه مسلمانان انجامید یاد کرد.

بدین‌سان بخشی از مسلمانان نخستین که توان تحلیل واقعه و برخورد با آن را نداشتند، به اعتزال سیاسی روی آورده، زهد و عزلت پیشه کردند. اینان می‌کوشیدند تا با روی آوردن به پارسایی، بحران روحی و روانی خود را از این واقعه و شکست آرمان‌های اسلام توجیه نموده، خود را قانع و دین و ایمان خویش را از گزند آفات آن حفظ کنند.

با اقتدار امویان و آغاز امپراطوری اموی که همراه بود با بحران‌های حاد سیاسی-اجتماعی و اقتصادی، تشدید خشونت، مبدل ساختن هویت واقعی اسلام در اذهان و بالاخره

توجیه آن توسط دو مذهب کلامی - اموی جبریه و مشبّهه که پشتوانه کلامی رژیم اموی بودند، روند اعتزال سیاسی و روی آوردن مسلمانان متدین به زهد و عزلت شدت گرفت. متکلمان جبریه و مشبّهه از خدا و سرنوشت دردناک انسان تصاویر هولناکی ارائه می‌کردند که در آن، خداوند هم‌چون خلیفه یا سلطانی مقتدر، فعال مایشاء، خودکامه و خودخواه، مطلق العنان و سخت جبار و بی‌رحم، بر تخت و عرش تکیه زده بود و اوامر و نواهی‌اش را مأموران غلاظ و شدادش ابلاغ می‌کردند. در این نگاه، اعمال بندگان ناشی از مشیت او بود و عدل و ظلم نسبت به ذات باری بی‌معنا و هر چه بود و می‌شد، عین اراده و خواست او بود. در چنین هنگامه‌ای از استبداد سیاسی و تحریف مذهبی و فضای هول و هراس و ترس و یأس و حرمان، گوشه‌گیری و پناه بردن به پارسایی راه نجاتی از مرداب هولناک الحاد امویان تلقی می‌شد.

پس از سقوط امویان (۱۳۲ق) و روی کار آمدن عباسیان و ظهور نهضت کلامی معتزله که عصبانی علیه مجبره و مشبّهه قلمداد می‌شد و ایدیولوژی ضد اموی به حساب می‌آمد، در خلافت عباسیان، به صورت ایدیولوژی دولتی در خدمت قشری‌گری و جزمی‌اندیشی عباسیان درآمد. جنگ‌های کلامی عصر اول عباسی فضای اعتقادی را تیره و تار کرد و اعتدال زندگی مسلمانان را هم‌چنان با دشواری مواجه ساخت. در این میان، نفوذ فرهنگی ملت‌های دیگر در فرهنگ عربی و گسترش قلمرو خلافت و نفوذ آرا و عقاید فلسفی و عرفانی و شکل‌گیری اشرافیت که مستلزم بساط عیش و نوش بود، باعث ایجاد آلودگی‌های اخلاقی مضاعفی در جوامع مسلمانان شد. دقیقاً از همین مقطع است که پارسایی اسلامی نخستین، به تدریج به یک نهضت فراگیر و گسترده تبدیل می‌شود و آن‌چه بعدها نام تصوف اسلامی به‌خود گرفت، به لحاظ تاریخی، از همین مقطع یعنی نیمه اول قرن دوم هجری آغاز شد و بسیار فراتر از صورت نخستین نظم و نسق گرفت.

تصوف به مرور زمان، بلند آوازه شد و با وجود صوفیانی چون ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، حلاج و جنید بغدادی به اوج شهرت رسید. صوفیه بیشتر به مردم روی آوردند و از عشق، محبت و خدمت به خلق سخن گفتند. البته برخی از آنان، جانب افراط را گرفته و حتی مهر و محبت به مردم را فراموش کرده، در خلوت خود محصور ماندند؛ اما برخی هم‌چون جنید به اعتدال روی آورده، از ریاضت‌های افراطی دست کشیدند. به مرور زمان، جنبه علمی و نظری تصوف بر جنبه عملی آن برتری یافت و تصوف موضوع تأمل و دقت عقلی عالمان قرار گرفت که این بحث هم یکی از آن جمله است.

### ۳. واژه‌شناسی تصوف و عرفان

#### ۱.۳. تصوف

"تصوف" در لغت مصدر باب تفاعل و مصدری است که از اسم ساخته شده، به معنی «صوف پوشیدن» و «پشمینه پوشی» است؛ چنان که "نقمص" در همین باب از قمیص، به معنی پیراهن، گرفته شده و به معنای پیراهن پوشیدن است.

از میان وجوه اشتقاق مختلفی که برای کلمه صوفی و تصوف بیان شده است، منسوب دانستن آن به «صوف»، به معنی پشم، از نظر قواعد عربی، پذیرفتنی‌تر است. صوفی را از آن جهت صوفی گویند که لباس او پشمی است. ابونصر سراج در وجه تسمیه صوفیان بدین نام می‌گوید: «این اسم متوجه پوشاکشان است، زیرا پوشاک پشمی، لباس انبیا و اولیا و برگزیدگان خدا بوده است» (۱۷، ص: ۲۰).

استاد جلال الدین همایی بعد از نقل اقوال در واژه تصوف و شرح آن‌ها، اظهار می‌دارد: ظاهراً اصطلاح صوفی درباره زاهدان پشمینه پوش، از ساخته‌های فارسیان است که در عربی داخل شده و محتمل است که اول بار، ایرانی نژادان بصره و کوفه، این لقب را وضع کرده باشند و از آن‌جا به دیگر ممالک عربی رفته باشد و در باره‌اش وجوه اشتقاق مختلف و خارج از قواعد عربی نوشته باشند (۲۵، صص: ۸۱-۸۲).

اهل تصوف نیز تعاریف مختلفی از تصوف و صوفی ذکر کرده‌اند که به چند نمونه آن اشاره می‌کنیم. ابوالحسین نوری تصوف را این گونه تعریف می‌کند: «تصوف داشت، داشتن و ترک همه حظوظ نفسانی بود و گفت: صوفیان آنان‌اند که جان‌های ایشان از کدورت بشریت آزاد گشته است و از آفت نفس صافی شده و از هوی خلاص یافته، تا در صف اول و درجهٔ اعلی با حق بیارمیده‌اند. و از غیر وی اندر رمیده» (۳۳، ص: ۴۱).

شبلی در تعریف صوفی گوید: «صوفی آن است که اندر دو جهان هیچ چیز به جز خدای نبیند» (همان، ص: ۴۴).

در کشف اصطلاحات الفنون درباره صوفی آمده است: «الصوفی عند اهل التصوف هو الذی فان بنفسه، باق بالله تعالی، مستخلص من الطبايع، متصل بحقیقه الحقایق و المتصوف هو الذی یجاهد لطلب هذه الدرجه و المستصوف هو الذی یشبه نفسه بالصوفی و المتصوف لطلب الجاه و الدنيا و لیس بالحقیقه من الصوفی و المتصوف» (همان، ص: ۴۰).

یعنی صوفی کسی که فانی است در خود، باقی است به خدای تعالی، از طبایع آزاد است و به حقیقت حقایق پیوسته و متصوف کسی است که می‌کوشد به این درجه برسد. اما صوفی‌نما کسی است که خود را برای جاه و مال دنیا به صوفی و متصوف مانند می‌کند و در حقیقت، صوفی و متصوف نیست.

با تأمل در این تعاریف، معلوم می‌شود که این تعاریف بیش‌تر از طریق بیان حالات صوفی به تعریف تصوف می‌پردازد. ما با بیان مولانا این بحث را به پایان می‌بریم.

دفت‌ر صوفی سواد و حرف نیست	جز دل اسپید هم‌چون برف نیست
زاد دانشمند، آثار قلم	زاد صوفی چیست انوار قدم
آن دلی که مطلع مهتاب‌هاست	بهر عارف فتحت ابواب‌هاست
با تو دیوار است با ایشان در است	با تو سنگ و با عزیزان گوهر است

(۳۱، ص: ۱۰۸)

### ۲.۲. عرفان

«عرفان در لغت به معنای شناختن، بازشناختن، معرفت و شناخت حق تعالی، معرفت حق و به مفهوم عام، وقوف به دقایق و رموز چیزی است که در مقابل علم سطحی و قشری است. مثلاً می‌گویند: فلانی طیب عارفی است، یعنی به سطح خوانده‌ها و نوشته‌ها قناعت نمی‌کند» (۳۰، ص: ۲۲۹۲).

اما در اصطلاح به جنبه دینی خاصی اطلاق می‌گردد که در آن، امکان ارتباط مستقیم، شخصی و فردی انسان با خداوند جهان و معرفت او از راه آن چه که در اصطلاح «شهود» و تجربه باطن و حال نامیده می‌شود، جایز و ممکن الحصول می‌شمارد. به عبارت دیگر، عرفان طریقه‌ای است که از جهت نظری، عبارت از اعتقاد به امکان ادراک حقیقت است از راهی غیر از استدلال و نظر یا تجربه‌های معمولی حسی و از جهت عملی، عبارت از عبادت، مجاهدت و تمسک به زهد و ریاضت و گرایش به عالم درون برای نیل به چنان موضع معرفتی است که بتوان به صورت مستقیم به ادراک خداوند رسید.

### ۳.۳. فرق میان عرفان و تصوف

تصوف روش و طریقه زاهدانه‌ای است که بر اساس مبانی شرع و تزکیه نفس و اعراض از دنیا، برای وصول به حق و سیر به طرف کمال طی طریق می‌شود؛ اما عرفان بیش‌تر شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است، آن هم نه به طریق فیلسوفان و حکیمان، بلکه از راه اشراق، کشف و شهود.

بنابراین، تصوف روش و طریقه‌ای است که از سر چشمه عرفان فیض می‌گیرد و عرفان به معنای شیوه خاصی از نگرستن به عالم و آدم است که مبنای تصوف می‌باشد. عارف در معنایی عالی‌تر و فاضل‌تر از صوفی ذکر شده است. کسانی چون مولوی و حافظ صوفی را مبتدی و کوتاه اندیش و متوجه ظواهر تصوف مانند، لباس و خرقه و نظایر آن می‌دانند و او را ساده دل، متعصب و خرده‌بین می‌انگارند؛ در حالی که عارف را روشن‌بین و صافی درون و عالم روشن‌روان می‌دانند که دلش به نور حکمت الهی و اشراق، روشن و تابناک شده است.

در کتاب *اسرار التوحید* آمده است که خواجه امام مظفر نوغانی به شیخ ابوسعید گفت: «صوفیت نگویم و درویشت هم نگویم، بلکه عارف‌ت گویم به کمال، شیخ گفت: آن بود که گوید» (۶، ص: ۲۳۱).

هم‌چنین ابن سینا در بارهٔ فرق «عرفان»، «عبادت» و «زهد» می‌فرماید: «آن که از دنیا و خوشی‌های آن اعراض کرده، اختصاصاً «زاهد» نامیده می‌شود و آن کس که مراقب و مواظب اعمال عبادی خود، مانند نماز و روزه و امثال آن‌ها می‌باشد، «عابد» نام گرفته است و آن کس که اندیشهٔ خود را مصروف به سوی قدس و جبروت کرده و خود را در معرض اشراق نور حق قرار داده، به نام «عارف» مخصوص گشته است و گاهی هم بعضی با بعضی دیگر ترکیب یافته‌اند» (۴، ص: ۴۳۰).

#### ۴. مفاهیم کلیدی معرفت‌شناسانه در عرفان

##### ۴.۱. شهود

شهود پدیداری است معرفتی که مورد باور بسیاری از عارفان، فیلسوفان و دانشمندان است. این لغت از کلمهٔ «شهد» به معنای حاضر شدن، دیدن و گواهی دادن گرفته شده است. واژهٔ «شهود» یکی از اصطلاحات رایج در عرفان اسلامی است که در اصطلاح عرفا، آن را رؤیت حق به حق می‌گویند. منظور از شهود عرفانی آن است که عارف ملکوت خدا را شهود کند. سرانجام و آخرین مرتبهٔ این شهود، حالت جذب و فنای مطلق نام دارد، که در این مرحله، عارف همه چیز و از جمله خود را کاملاً از یاد می‌برد و مستغرق در خداوند می‌شود و چیزی غیر از مشهود در وی تأثیر نمی‌کند.

اهل تصوف، شهود را به معنای حضور در دل می‌دانند چنان که عزالدین کاشانی می‌گوید: «مراد از شهود حضور است. هر چه دل حاضر آن است، شاهد آن است و آن چیز مشهود اوست. اگر حاضر حق است، شاهد اوست و اگر حاضر خلق است، شاهد آن. و صوفیان مشهود را شاهد خوانند، به سبب آن که هرچه دل حاضر آن بود، آن چیز هم حاضر دل باشد و هرگاه لفظ شاهد مطلقاً بر صیغت واحد استعمال کنند، مرادشان حق بود تعالی و تقدس و چون شواهد گویند بر صنعت جمع، مرادشان خلق بود، به جهت وحدت حق و کثرت خلق و چون لفظ شهود، مجرد گویند مرادشان حضور حق بود، چه دل ایشان پیوسته شاهد و حاضر حق بود» (۱۶، ص: ۵۱۶).

از نظر اهل معرفت، نقطهٔ مقابل شهود، غیبت است که بر دو قسم است: غیبت مذموم، در مقابل شهود حق و غیبت محمود، در مقابل شهود خلق. غیبت محمود نیز بر دو قسم است: غیبت مبتدیان که منظور از آن، غیبت از محسوسات است، به سبب غلبهٔ شهود حق

و غیبت متوسطان که منظور از آن، غیبت از وجود خود است، به غلبه شهود حق. این مرحله نهایت غیبت و آغاز فناست. اما مقام منتهیان و رای حال غیبت است؛ زیرا غیبت حال کسی است که از ضیق وجود خود، خلاص کلی نیافته و به مقام سعت وجود نرسیده و بر غیبت و شهادت، احاطه نیافته است. اهل غیبت مذموم، به شاهد خلق، از شهود حق غایباند و اهل غیبت محمود، به شاهد حق، از شهود خلق، غایب و اهل کمال را نه شهود حق از خلق غایب گرداند و نه شهود خلق از حق. تعاقب و تناوب شهود و غیبت محمود برای سالکان است و واصلان و متمکنان را جز دوام شهود حق تعالی، حال دیگری نیست و ایشان را غیبت نمی‌باشد، چه مذموم و چه محمود.

این مشاهده و دیدار حق، به چشم دل و پس از گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال میسر است و در طی حال مشاهده برای صوفی و عارف، حالاتی پیش می‌آید که از آن به «اشراق» و «جذبه» و «بیخودی» و «فنا» تعبیر می‌کنند.

#### ۲.۴. معاینه

معاینه در لغت به معنی به چشم دیدن است و در اصطلاح، معاینات سه نوع‌اند: اول معاینه ابصار است؛ دوم معاینه عین القلب یا به چشم دل دیدن است که معرفت به چیزی است از روی صفت آن. این معاینه عملی است که شک را زایل می‌سازد و حیرت را در آن راه نیست. چنین معاینه‌ای در اصطلاح، معاینه با شواهد علم است؛ سوم معاینه عین الروح با چشم جان است و آن چنان است که حق را به عیان محض می‌نگرد و ارواح همواره بدان پاکی و طهارت و کرامت یابند تا به بلندای حضرتش روند و سرفرازی عزتش مشاهده کنند و دل‌ها را در فنای حضرتش جذب نمایند.

سالک در معاینه هر چه را که دیگران به علم خود دریافته‌اند، به چشم خویش می‌بیند و هیچ‌گونه شک و تردیدی که لازمه علم است در او باقی نمی‌ماند. در این مقام، همه امور و مسایل پس از مرگ بر وی آشکار می‌شود و مرتبه و مقام خود را در آن عالم به خوبی مشاهده می‌کند و از احوال رفتگان این راه دراز، آگاهی و معرفت کامل حاصل می‌نماید. مقام معاینه برتر از مقام مکاشفه است، زیرا سالک در این مرحله، به درجه ولایت رسیده و به مقام اولیای حق نایل می‌آید و پیوسته در حال دیدن امور غیبی است که بر دیگران پوشیده است.

#### ۳.۴. مکاشفه

«مکاشفه در لغت به معنی دشمنی را پیدا کردن و با کسی آشکارا جنگ کردن است و در اصطلاح، مکاشفات اطلاق بر معانی‌ای کنند که مدرکات پنج‌گانه باطنی ادراک می‌کنند، نه بر آن چه حواس پنج‌گانه ظاهری یا قوای بشری که تابع حواس هستند، ادراک کنند.



پس چون سالک صادق، به جذبۀ ارادت، از اسفل سافلین طبیعت روی به اعلیٰ علیین شریعت آرد، و به قدم صدق، جادۀ طریقت بر قانون مجاهده و ریاضت در پناه بدرقه متابعت سپردن گیرد، از هر حجاب که گذر کند، از آن هفتاد هزار حجاب او را دیده‌ای مناسب آن مقام گشاده شود و احوال آن مقام منظور نظر او گردد. اول دیدۀ عقل او گشاده گردد و به اسرار مقولات مکاشف می‌شود و این را «کشف نظری» گویند و چون از کشف مقولات عبور افتاد، مکاشفات دلی پدید آید و آن را «کشف شهودی» گویند. بعد از آن، مکاشفات سری پدید آید و آن را «کشف الهامی» گویند. بعد از آن، مکاشفات روحی پدید آید و آن را «کشف روحانی» گویند. در مبادی این مقام، کشف مفاریج و عرض جنات و رؤیت ملایکه و مکالمات ایشان پدید آید و چون روح به کلی صفا گرفت و از کدورت جسمانی پاک گشت، عوالم نامتناهی کشف شود، دایرۀ ازل و ابد نصب دیده گردد. این‌جا حجاب زمان و مکان برخیزد تا آن‌چه در زمان ماضی رفته است و در زمان مستقبل خواهد بود ادراک کند. چون حجاب زمان و مکان دنیاوی برخاسته بود، زمان و مکان آخرتی کشف می‌افتد و بیش‌تر خرق عادات، که آن را کرامات گویند، در این مقام پدید آید. از اشراف بر خواطر، اطلاع بر مغیبات، عبور بر آب و آتش و هوا و طی زمین و غیر آن. در این حال، اگر به صفت عالمی مکاشف شود «علم لدنی» پدید آید و اگر به صفت «سمعی» مکاشف شود استماع کلام و خطاب پدید آید و اگر به صفت «بصری» مکاشف شود رؤیت و مشاهده پدید آید و اگر به صفت «جمال» مکاشف شود ذوق شهود جمال حضرتی پدید آید و اگر به صفت «جلال» مکاشف شود فنای حقیقی پدید آید و اگر به صفت «قیومی» مکاشف شود بقای حقیقی پدید آید و اگر به صفت «وحدانیت» مکاشف شود وحدت پدید آید» (ص: ۳۱۱-۳۱۵).

کوتاه سخن این‌که وقتی سالک در طی طریق به مقام مکاشفه رسید دیدۀ بصیرتش به رؤیت و درک آن‌چه که دیگران از درک و رؤیت آن عاجزند گشوده می‌شود به‌طوری که اول دیدۀ عقل او گشوده می‌شود، سپس مکاشفات سرّی پدیدار شده، سرانجام به مکاشفات روحی نایل می‌گردد و سرمنشأ انواع مکاشفات دل آدمی است که به نور الهی منور می‌گردد.

#### ۴.۴. مشاهده

مشاهده به ضم اول و فتح‌ها، در لغت به معنی دیدن و معاینه کردن و با کسی در جایی حاضر بودن است و در اصطلاح، به رؤیت اشیا به دلایل توحید و رؤیت حق در اشیا به حقیقت یقین، بدون شک و شبهه اطلاق می‌شود. مشاهده بر سه نوع است: اول، «مشاهدۀ بالحق» که آن رؤیت اشیا است به دلیل توحید؛ دوم، «مشاهدۀ للحق» که رؤیت حق است به اشیا؛ سوم، «مشاهدۀ حق» که حقیقت یقین است، بدون هیچ شک و شبهه‌ای.

آن‌گاه که انسان از طبیعت و حدود آن درگذشت، از آلودگی هیولای جسمانیت و ظلمت عالم ماده پاکیزه شد و به عالم ملکوت رسید، مشغول مشاهده جمال حضرتش می‌شود هر چند هم‌چنان گرفتار حجب نورانی و ظلمانی است، تا این‌که از هیأت عالم ملکوت و تعلقاتش و تنگنای عالم خیال و مثال، مجرد شده و در بلد طیب و مقام قدس و طاعت اقامت گزیند؛ آن‌گاه به مشاهده جمالی می‌پردازد که هیچ گوشه‌نشینده و هیچ چشمی ندیده و هیچ وهمی بر آن احاطه ننموده و لکن باز در حجب تعیین‌ها و ماهیت‌ها است تا آن‌که به باب الابواب رسیده، جمال محبوب را بی‌حجاب مشاهده می‌کند و به مقام ولایت مطلق نایل می‌شود از دنیا و آخرت بیرون شده، از غیب و شهادت مجرد می‌گردد، در وجه الرب مستهلک، و نعلین امکان و تعیین را خلع می‌کند که مقامی بالاتر از این نیست، مگر مقام استقرار و تمکین در این مقام.

در شرح منازل السائرین آمده است: «مشاهده بر افتادن حجاب است به تمامه و به کله و آن برتر از مکاشفه است، زیرا که مکاشفه از جمله نعوت است و در آن، چیزی از رسم باقی باشد و مشاهده از جمله دیدار و ذات است و آن را سه درجت است: اول، مشاهده معرفت است که بالاتر از حد و علم جریان یابد و در فنای جمع منزل گیرد؛ درجه دوم، مشاهده معاینه است که رسن‌ها بگسلد و نعوت قدس را تلبیس کند و زبان‌های اشارات را لال سازد؛ درجه سوم، مشاهده جمع است که به سوی عین جمع کشد و جذب کند، و سوار بر دریا و بحر وجد باشد» (۲۴، ص: ۲۲۴).

ملاحسین کاشفی در لب لباب در شرح مشاهده می‌نویسد: «مشاهده و شهود، احاطه حق باشد به ذاته به هر شیء «اولم تکف بربک انه علی کل شیء شهید» و چون سالک بدین مقام رسید، پیوسته انوار غیبی مشاهده نماید و این به نظری دست دهد که محض جان و دل باشد نه عین آب و گل» (۲۶، ص: ۳۹۳).

از آن‌جا که سالک در مشاهده، تجلی ذات را شهود می‌کند مشاهد در مرتبه‌ای بالاتر از مکاشف و محاضیر قرار دارد؛ چرا که محاضیر تجلی افعال و مکاشف تجلی صفات را شهود می‌کند.

#### ۴.۵. تجلی

تجلی در لغت به معنی منکشف شدن و هویدا گردیدن است. در اصطلاح، آن‌چه از انوار غیبی بر دل‌ها آشکار شود، تجلی نام دارد؛ زیرا که جمع غیوب به اعتبار تعدد موارد تجلی است و هر اسمی از اسمای الهی به حسب حیطة وجودش، تجلیات مختلف دارد و امهات غیوب آن است که تجلیات از بطائن سبعة آن‌ها آشکار می‌شود به نام غیب الحق و حقایق

آن و غیب خفاء منفصل از غیب مطلق و غیب سر منفصل از غیب الهی و غیب الروح و غیب القلب، که محل تعاقب روح و نفس است، و غیب النفس و غیب الطایف البدنیه. در اصطلاحات آمده است: «آن چه از انوار غیبی بر دل ظاهر شود، تجلی نام دارد و آن دو نوع است: اول تجلی ذاتی که تجلی ذات است فقط برای ذات و آن حضرت احدیت است که نه نعتی دارد و نه رسمی، چون ذات عبارت است از وجود محض حق و وحدت عینی او، چه ماسوای وجود، هر چه هست عدم مطلق و لا شیء محض است. تجلی دوم آن است که بدان اعیان ممکنات ثابته‌ای که شوؤن ذاتی حق‌اند ظاهر و آشکارا می‌گردند و در این تجلی به نسبت اسمای حضرت احدیت به حضرت و احدیت تنزل می‌کند» (۲۳، ص: ۱۷۴). تجلی برقی است که عاشق در آتش وی ناتوان گردد و خواهد که وی همه جان گردد. تجلی ناگاه آید، اما بر دل آگاه آید. هر که را خبری نیست، تجلی را در وی اثری نیست. تجلی ذات است و صفات. عاشق را تجلی ذات، هست کند و تجلی صفات، پست کند. تجلی ذات هست کند و تجلی صفات نیست کند. مرد باید که در یافت، افروخته و در نیافت، سوخته. چون سوخته به سوخته رسد حالی درگیرد چون به افروخته رسد پای گیرد. این آتش را هر موم نشاید و این عاشق دیده عموم نشاید. در عشق تجلی جمال محبوب، نثار نفس معیوب نشاید.

خلاصه سخن این که تجلی عبارت است از شهود افعال و اسما و صفات و ذات الهی در سالک. در انواع تجلیات و تقسیم‌بندی آن اقوال مختلف است. در شرح تعریفات به سه نوع تجلی اشاره شده است به نام «تجلی ذات» که مکاشفه نیز خوانده می‌شود و آن چنان است که سالک، حق را در همه جا مشاهده نماید و این شهود در این جهان به چشم سر است و در آن جهان به چشم سر؛ دوم «تجلی صفات» و آن چنان است که صفات حق بر بنده کشف شود و سالک بدان صفات متصف شود؛ و سوم «تجلی حکم ذات است» که در آن جهان باشد تا میان سعید و شقی تمیز افتد.

#### ۴.۶. معرفت

معرفت در لغت به معنای شناخت و شناختن است و در اصطلاح، معرفت ادراک شیء است آن طور که هست و آن مسبوق به جهل است به خلاف علم، و از این جهت، خدای را «عالم» نامند نه «عارف». عارف کسی است که پروردگارش را به شهود شناسد و احوال بر او آشکار شود و معرفت حال اوست.

«در عبارت صوفیان، معرفت علمی است که در آن شک راه نیابد و آن معلوم شدن ذات و صفات حق تعالی است. معرفت ذات آن است که بداند خدای تعالی موجود، واحد، فرد، ذات و قائم است، به چیزی شبیه نیست و چیزی هم نمی‌تواند شبیه او باشد.

اما معرفت صفات آن است که خدای را حی، عالم، سمیع، بصیر، مرید، متکلم و جز آن از انواع صفات داند. پس معرفت یا استدلالی است که درجهٔ علمای راسخین است و یا شهودی است که درجهٔ صدیقین و اصحاب مشاهده است و بعضی از مشایخ گفته‌اند: خدای را پیش از هر چیز دیده‌ام و آن مرتبهٔ عرفان و ایقان و احسان است» (۹، ص: ۹۵۵).

در کتاب *انس/التائبین* دربارهٔ تحصیل معرفت آمده است: «بدان که معرفت نور است و شرح دل است و به کسب بنده نیست. معرفت عطایی است از حق سبحانه و تعالی که هیچ کس به شکر آن عطا و نعمت نتواند رسید، اما مقدمات آن نباید بریزد تا معرفت به تو روی نماید. اما مقدمهٔ معرفت اول، عقل است و حجت مهین است. مثل عقل و عاقل چون چشمست و مثل معرفت چون نور چشم است» (۱۰، ص: ۲۹).

و سپس دربارهٔ ثمره و نتیجهٔ معرفت می‌فرماید: «اما بار معرفت بدان که چیست؟ اخلاص است و صدق است و وفاست و صبر است و قناعت است و توکل است و تفویض است و تسلیم است و شفقت است و حرمت و نصیحت است و زهد است و خوف و رجاء است و مرگ را فرا ساختن، این همه بار معرفت است» (همان، ص: ۳۳).

معرفت در یک تقسیم کلی، به دو نوع معرفت شهودی و عقلی تقسیم می‌شود که هر کدام قلمرو مخصوص به خود دارد و لکن می‌توان یک پیوند و هماهنگی میان آن دو برقرار کرد؛ هر چند ظاهر کلام بعضی عرفا نشان دهندهٔ تباین و جدایی این دو از یکدیگر است. بیان قلمرو هر کدام از این دو و نحوهٔ هماهنگی آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد. آنچه مورد بحث ماست معرفت شهودی است که گاهی در عرفان با اصطلاح مکاشفه، معاینه و ... از آن یاد می‌شود.

## ۵. جایگاه شهود از دیدگاه عارفان و فیلسوفان مسلمان

در بالاترین درجه از معرفت شهودی، وقتی عارف به مقام «جمع» و یا «محو» می‌رسد، دیگر نمی‌توان مرز و یا تفکیکی میان سوژه و ابژه قایل شد و به عبارت دیگر، فاعل شناسا نمی‌تواند خود را به مثابهٔ امری شناساگر بر مورد شناسا تحمیل کند. البته انسان فاعل شناسای نهایی نیست و در رتبه‌ای پایین‌تر از آنچه حکمای اسلامی آن را عقل فعال می‌نامند قرار دارد. این عقل به دلیل اتصالش به منبع فیض به معرفت حقیقی دست می‌یابد. بنابراین عارف در حال اتحادش با خداوند، به عنوان اصل و اساس معرفت، به حالت هوشیارانه‌ای می‌رسد که نقطهٔ اوج معرفت اوست. به عبارت دیگر، فنا خود یک مرحله از شناخت است.

معرفت حاصل از شهود با وجود آن که ذی مراتب است و همه مراتب آن از اعتبار برخوردار است، دلیل بر تکثر صور شناختی نیست، چه این که آدمی باید همه این شعاع نوری را که در ادبیات عرفانی با مقامات و حالات و قوس صعود و نزول مرتبط است، طی کند و به مرکز نور برسد؛ چرا که تمامی شعاع‌های نور متصل به یک مرکزند و عارف در نهایت راه، به وحدت شناخت می‌رسد.

چنین علمی تنها و تنها در قلبی نقش می‌بندد که چون آینه‌ای صیقل داده شده است و معرفت حاصل از آن حصولی و نظری نیست، بلکه حضوری و ذوقی است. عرفای اسلامی به خوبی واژه کشف بر آن نهاده‌اند تا دلیل بر این باشد که شهود علمی است که در ظواهر عالم هویدا نیست، بلکه در باطن عالم وجود دارد و رسیدن به آن، به معنای کشفی است که بین الازدھانی نیست و شاید علت مخالفت بسیاری با آن همین باشد.

از نظر ابن عربی، عقل نظری قادر به شناخت حقایق اشیای مابعدالطبیعه و امور مربوط به آن نیست و انسان تنها با یاری گرفتن از کشف و شهود و تجلی انوار عرفانی می‌تواند به معرفت یقینی دست یابد. به باور او، اساس عالم هستی تجلیات است؛ زیرا تجلیات انوار غیبی بوده، در عرصه معرفتی فیض اقدسی هستند که افاده معرفت می‌نمایند. آن‌ها در عرصه وجودی فیض مقدس‌اند، که سبب تحقق این انوار و بروز آن‌ها در عالم هستی می‌شوند. محی‌الدین می‌گوید: «عقل فقط می‌تواند معارف را از راه تحصیل آن‌ها بپذیرد، یعنی عقل، معارف را از طریق فکر اخذ می‌کند در حالی که تحصیل بیش‌تر معارف از راه فکر نیست، بلکه از راه قلب است. بالاترین معارف، معرفت به خدا است و آن از طریق عقل حاصل نمی‌شود و خداوند به کشف و وحی و قلب شناخته می‌شود». هم‌چنین وی معتقد است هیچ معرفتی حاصل نمی‌شود، مگر به وسیله عقل و تقوا و سلوک راه حق؛ بر خلاف علم که برگرفته از عقل نظری و دارای شبهه و ایراد است (۵).

شیخ اشراق نیز از آن‌جا که حکمت بحثی محض را رسا نمی‌داند، «شهود» را بر «حصول» مقدم می‌شمارد و هم‌چنین مقدمه شهود را که «تهذیب و تزکیه» است، بر مقدمه بحث حصولی، که «منطق» است مقدم می‌دارد. او وجود منطق را تنها در جایی که شهود میسر نبود، آن‌هم نه به‌طور مطلق، لازم می‌داند. وی در این باره چنین می‌فرماید: «اگر چیزی مجهول بود و با تنبیه و آگاه کردن جاهل معلوم نشد و در علم به آن صرف تنبیه کافی نبود و نیز چیزی نبود که از راه «شهود» به آن وصول حاصل شود، چنان که بر حکیمان بزرگ است، در این حال، چاره‌ای جز ترتیب امور معلوم برای رسیدن به آن مجهول نمی‌باشد» (۱۸، صص: ۵۰-۵۲).

از این بیان، چنین استفاده می‌شود که نیاز به منطق، در صورت عدم امکان شهود و کشف حضوری لازم است. لذا در پایان حکمه/الاشراقی می‌فرماید: «قبل از شروع در خواندن این کتاب چهل روز ریاضت بکشد...» (۱۸، ص: ۵۶۱).

شیخ ابن سینا در *مقامات العارفین* می‌فرماید: «تنبیه: انّ للعارفین مقامات و درجات یخصون بها و هم فی حیاتهم الدنیا دون غیرهم، فکانهم و هم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس و لهم امور خفیه فیهم و امور ظاهر عنهم یستنکرها من ینکرها و یستکبرها من یعرفها»؛ «همانا برای عرفا و خدانشناسان واقعی مراتب و مقاماتی در همین دنیا وجود دارد، که مخصوص خود آنهاست و دیگران را نصیبی از آن مقامات و مراتب نیست. آنها در عین این که پرده بدن، حجاب چهره آنهاست و روحشان با بدن است، مانند این است که جامه بدن را کنده و از آن عریان گشته و آهنگ عالم قدس نموده‌اند و همانا اهل معرفت و اهل الله را اسراری است که فقط خودشان از آن آگاه‌اند و بس. برخی امور دیگر است که از آنها ظاهر و هویدا می‌گردد. کسانی که این امور آشکار آنها را نمی‌شناسند، آنها را مستنکر می‌شمارند و شگفت می‌شوند و کسانی که آنها را می‌شناسند به دیده اعجاب و بزرگی بدان می‌نگرند» (۴، ص: ۳۶۳).

عین‌القضاء همدانی در مورد نارسایی عقل برای درک واقعیت و حقیقت ازلی می‌فرماید: «تا بر آنی که حقیقت علم ازلی خداوند را با تلاش‌های عقلی دریابی، هنوز بر آهن سرد می‌کوبی، زیرا که درک واقعی آن، در گرو پیدایش یک روشنایی درونی است. این روشنایی که گفتیم، زمانی در درون انسان پدید می‌آید که وارد حوزه‌ای در آن سوی عقل و اندیشه شده باشد. تو این موضوع را بعید و غیرممکن می‌شمار، زیرا که در آن سوی عقل و اندیشه قلمروهای بی‌شماری هستند که جز خداوند کسی از شمار آن آگاه نیست. چیزهایی که در این قلمرو درک شوند، کمتر نیازمند استدلال و مقدمات‌اند، زیرا آن که چیزی را می‌بیند نیازی به استدلال ندارد و این نابینایان‌اند که باید از راه استدلال، آن را دریابند. چنان که با لمس می‌توان به وجود چیزی پی برد که راه استدلال در چنین مواردی بسته است» (۲۰، ص: ۱۶).

هم‌چنین صدرالدین قونوی در مورد معرفت صحیح می‌فرماید: «خردمندان و اهل بصیرت بر این باورند که برای رسیدن به معرفت درست، دو راه بیش‌تر در پیش نداریم؛ یکی راه استدلال و اندیشه است و دیگری راه کشف و شهود، و چون دشوار بودن و کافی نبودن راه اندیشه و استدلال با توضیحاتی که دادیم روشن گردید، چاره‌ای جز رفتن به راه دیگری، یعنی راه کشف و شهود ناشی از مجاهده و تصفیة باطن و پناه بردن به حضرت حق باقی نمی‌ماند. بنابراین صلاح در آن است که به راه کشف رفته و خود را از همه تعلقات جدا

کرده، دست از دل‌بستگی‌های دنیوی کشیده، درون را از علوم ظاهری و قوانین اندیشه و استدلال پاک سازیم، آن‌گاه رو به سوی حق آورده و برای رسیدن به حقیقت تلاش کنیم» (۲۱، صص: ۲۰-۲۱).

استاد حسن‌زاده آملی نیز در شرط کمال انسانی می‌فرماید: «اعراض کلی از شواغل و اعداد محل از برای قبول فیض به تصفیه نفس و تطهیرش از رذایل، شرط استحصال کمال انسانی است، هم به طریق ریاضت و هم به طریق نظر و استفاده؛ خداوند سبحان فرمود «ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً» (۱۴، ص: ۲۲۹).

استاد محمدتقی جعفری درباره «ادراک شهودی» می‌نویسد: «شناخت شهودی عبارت است از تماس مستقیم درون با واقعیت غیر قابل تماس حسی، طبیعی و عقلانی... و حقیقت شهود عبارت است از بینایی درونی واقعیت، با روشنایی خاصی که از بینایی حسی و شناخت عقلانی قوی‌تر و روشن‌تر است و با نظر به حالات گوناگون درونی در تماس با واقعیات، این نوع بینایی قابل انکار و تردید نیست. شناخت شهودی در حالات رؤیایی و تجربیدی بیش‌تر بروز می‌کند تا در حالات طبیعی» (۱۱، صص: ۸۱-۸۲).

## ۶. جایگاه معرفت عرفانی در آیات و روایات

متون دینی ما پر از آیات و روایاتی است که هر کدام به گونه‌ای درصددند انسان را متوجه نیروی معرفت‌زا کنند که مرکز آن قلب است. این نیرو که به‌وسیله آن مرزهای زمان و مکان درهم پیچیده می‌شود و انسان تا ساحت قدس ربوبی پیش می‌رود. معرفتی ناب و یقین‌آور را نصیب آدمی می‌سازد. این معرفت که تبلور «کنت کتراً مخفياً» است، نه از راه درس و بحث و مطالعه به دست می‌آید - چه این که سرسلسله عارفان، رسول اُمی بود - و نه از راه حس و تجربه تحصیل می‌شود بلکه تنها از طریق سیر و سلوک به سوی خداوند و تزکیه باطن کسب می‌گردد. سنت دینی ما نه تنها چنین معرفتی را به رسمیت می‌شمارد، بلکه جایگاهی والا برای آن قایل است، که با سایر قوای ادراک بشری قیاس ناپذیر است. ما به فراخور مقام، به چند دسته از آیات و روایات اشاره می‌کنیم.

الف) یک دسته آیاتی هستند که تقوا را عامل تمیز میان حق و باطل و مایه فزونی علم و معرفت می‌دانند:

«یا ایها الذین امنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً» (انفال/۲۹)؛

«واتقوا الله و یعلمکم الله والله بكل شیء علیم» (بقره/۲۸۲).

در آیه نخست خداوند تقوا را وسیله‌ای قرار داده که به واسطه آن بین حق و باطل تمیز نهاده می‌شود و در آیه دوم، می‌فرماید: تقوا داشته باشید تا خداوند از علم بی‌کران خود به شما بیاموزد.

علامه طباطبایی می‌فرماید: «فرقان» به معنای وسیله‌ای است که میان دو چیز فرق می‌گذارد و آن دو را از یکدیگر متمایز می‌سازد. از این آیه شریفه به قرینه سیاق و متفرع ساختن فرقان بر تقوا، دانسته می‌شود مقصود، فرقان میان حق و باطل است چه در اعتقادات و چه در عمل. فرقان در اعتقادات، همان جدا کردن ایمان و هدایت از کفر و ضلالت و جداساختن اطاعت و عمل مورد رضایت الهی از معصیت و عمل مورد غضب الهی است و فرقان در عمل، جدا کردن فکر و رأی صحیح از فکر و رأی باطل است. همه این‌ها نتیجه و ثمره‌ای است که از درخت تقوا به دست می‌آید» (۱۹، ص: ۵۶).

بنابراین آیه فوق تأکید می‌کند که از راه پاک‌سازی نفس از آلودگی‌ها و گناهان و عمل به شریعت می‌توان، به نوعی معرفت دست یافت که مایه روشن‌بینی و بصیرت قلبی شده و باعث می‌گردد که انسان رأی و نظر صحیح را از ناصحیح تشخیص دهد.

ب) دسته دیگر، که «واژه علم» در آن‌ها به صورت علم لدنی یا علم اعطایی به کار رفته است: «و لما بلغ اشدّه آتینا حکماً و علماً...» (یوسف/۲۲)؛ «فوجد عبداً من عبادنا آتیناه رحمه من عندنا و علّما من لدنا علماً» (کهف/۶۵)؛ «ولمّا بلغ اشدّه واستوی آتیناه حکماً و علماً...» (قصص/۱۴).

از چنین آیاتی دو نکته استفاده می‌شود: یکی این‌که علاوه بر علم اکتسابی، علمی به نام علم لدنی وجود دارد؛ دوم این‌که این علم بی دلیل حاصل نمی‌شود، بلکه پس از بلوغ معنوی و آمادگی لازم و تمهید مقدمات، به نفوس تعلق می‌گیرد. استاد محمدتقی جعفری آن‌جا که مضمون آیات درباره رابطه علم و تقوا را خلاصه می‌کند، می‌نویسد: «یکم: خداست که انسان را از نعمت شناخت برخوردار نموده است؛ دوم: شناخت واقعیات صحیح، نوری است که خداوند متعال بر انسان‌ها عنایت فرموده است؛ سوم: هر اندازه که انسان موفق به تزکیه نفس شده و به مقام تقوا برسد، به همان مقدار، بر شناخت او درباره مسایل «حیات معقول» افزوده خواهد شد» (۱۱، ص: ۲۱۹).

ج) دسته دیگری از آیات، آیاتی هستند که به مراتب یقین مانند: «علم الیقین»، «عین الیقین» و «حق الیقین» اشاره دارند، از صریح‌ترین آیات در این زمینه، آیه ۹۹ سوره حجر است که می‌فرماید: «و اعبد ربک حتی یأتیک الیقین».

ظاهر لفظ «یقین» همان معرفت جازم و قطعی شهودی است که خالی از هرگونه شک و تردید است و در این آیه عبادت و پرستش واقعی خداوند، موجب این نوع معرفت است.



د) دسته‌ای دیگر، آیاتی هستند که لقای خداوند را منوط به عمل صالح کرده‌اند: «قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الہکم الہ واحد فمن یرجو لقاء ربہ فلیعمل عملاً صالحاً و لا یشرک بعبادہ ربہ احدا» (کہف/۱۱۰).

این آیه یکی از آیاتی است که در آن از لقای خداوند سخن به میان آمده است. معنای لغوی «لقاء» همان دیدار است؛ اما این‌جا مراد، دیدار بصری نیست، بلکه نوعی دیگر از دیدار و مشاهده است که با بصیرت قلبی صورت می‌گیرد. در زمینه‌ی لقا و نحوه‌ی آن بحث‌های فراوانی صورت گرفته است؛ از جمله این‌که آیا دیدن خداوند ممکن است و اگر ممکن است، آیا این دیدن در دنیا محقق می‌شود یا در آخرت؟ بر فرض هر کدام، نحوه‌ی دیدن به چه صورت است؟

از آن‌جا که مشبیه و مجسمه خداوند را موجودی جسمانی می‌دانستند، دیدن او را در همین دنیا و با چشمان ظاهری امکان‌پذیر می‌پنداشتند و در مقابل، معتزله و جهمیه رؤیت خداوند را فرع جسمانیت او قلمداد می‌کردند و چون خداوند را جسم نمی‌دانستند، رؤیت او را نیز انکار کردند، هر چند در این‌که آیا می‌شود خداوند را با چشم دل دید یا نه با یکدیگر اختلاف داشتند.

اما آن‌چه در این‌جا مورد نظر است همان رؤیتی است که حضرت امیر فرمود: «ما کنت اعبد رباً لم اره»؛ یعنی قرار گرفتن بنده در مقام و موقعیتی که میان او و پروردگارش هیچ حایل و حجابی نباشد. بنابراین، مقصود از لقای خداوند، نوعی معرفت ویژه نسبت به خدای متعال است. اما این‌که این معرفت از چه راهی حاصل می‌شود، از آیه‌ی مذکور چنین برمی‌آید که تنها راه حصول به آن ایمان به یگانگی خداوند و انجام عمل صالح است.

چنان‌که گفته شد، آیات در زمینه‌ی معرفت و شهود عرفانی فراوان است که به چند دسته از این آیات اشاره شد. اما از کلام معصومین (ع) هم در این زمینه، روایات زیادی وارد شده که به اختصار به چند روایت اشاره می‌کنیم.

حضرت امیر (ع) می‌فرمایند: «عرفوا الله بالله و الرسول بالرساله و اولی الامر بالامر بالمعروف و العدل و الاحسان» (۲۷، ص: ۱۱۳).

مقصود و شاهد ما در فراز اول این حدیث شریف است که حضرت می‌فرماید: خدا را به وسیله‌ی خدا بشناسید. از این جمله، تفسیرهای زیادی شده است، اما تفسیری که امام خمینی (ره) در کتاب *چهل حدیث* آورده‌اند، بیش‌تر به ذهن نزدیک است. ایشان پس از این‌که مسلک بعضی علما از جمله صدر المتألهین را به اختصار، در شرح این فقره از حدیث ذکر می‌کنند، می‌فرمایند: «پنجم، احتمالی است که به نظر نویسنده رسیده، بعد مقدمه‌ای در علم اسما و صفات ذکر می‌کنند مبنی بر این‌که برای ذات مقدس حق اعتباراتی است

که برای هر اعتباری اصطلاحی مقرر شده و پس از ذکر این اعتبارات می‌فرمایند: و باید دانست که این اعتبارات که در لسان اهل معرفت و اصحاب قلوب است، اخبار از نقشه تجلیات حق بر قلوب صافیۀ آنهاست و از مقام ظهور اسما و صفاتی که مقام «الوهیت» می‌باشد شروع می‌شود و به مقام غیب احدی و به مرتبۀ اسمای ذاتیه و اسم «مستأثر» ختم می‌شود».

و در ادامه، پس از ذکر مقدمه می‌فرمایند: «انسان تا به قدم فکر و استدلال، طالب حق و سایر الی الله است، سیرش عقلی علمی است و اهل معرفت و اصحاب عرفان نیست؛ بلکه در حجاب اعظم و اکبر واقع است؛ چه این که از ماهیات اشیا نظر کند و حق را از آنها طلب کند، که حجب ظلمانیه است، و چه از وجودات آنها طلب کند که حجب نورانیه است».

سپس می‌فرماید: «پس از آن که سالک الی الله به قدم ریاضت و تقوای کامل از خانه خارج شده و علاقه و تعیناتی همراه برداشت و سفر الی الله محقق شد، اول تجلی که حق تعالی بر قلب مقدسش کند، تجلی به الوهیت و مقام ظهور اسما و صفات است و این تجلی نیز به یک ترتیب منظمی است تا این که منتهی شود به رفض کل تعینات عالم وجود، چه از خود و چه از غیر، که در منازل و مراحل بعد آن نیز از خود است و پس از رفض مطلق، تجلی به الوهیت و مقام الله، که مقام احدیت جمع اسمای ظهوری است، واقع شود، اعرفالله بالله به مرتبۀ نازله اولیه ظهور پیدا کند و در انوار تجلیات قدم زند تا آن که اسما و صفات در مقام احدیت بر قلب او تجلی کند و به مقام احدیت جمعی و مقام اسم اعظم ظهور نماید و در این مقام اعرفالله بالله به مقام عالی تحقق یابد» (۸، صص: ۶۲۳-۶۲۶).

بنابراین، به تعبیر امام خمینی (ره)، تزکیۀ نفس و مهاجرت از بیت مظلم نفس به سوی خداوند، باعث می‌شود که بر این قلب تجلی شود و به معرفتی نایل شود که خداوند را بشناسد. این است معنای شناختن خداوند به خداوند، که بهترین نوع معرفت و شناخت محسوب می‌شود. و در روایت، امر شده که خداوند را این گونه بشناسیم. در این راه، هر چه عارف سیر و سلوکش کامل تر شود به مراحل بالاتری خواهد رسید.

نسفی در این زمینه می‌گوید: «ای درویش! بعضی از سالکان گفتند که ما حرفت نقاشی بیاموزیم و لوح خود را به مداد تحصیل و قلم تکرار به جمله علوم منقش گردانیم تا جمله علوم در دل ما مکتوب و منقش شود و هر چیز که در دل ما مکتوب و منقش شد، محفوظ ما گشت؛ پس دل ما لوح محفوظ گردد. و بعضی از سالکان گفته‌اند که ما حرفت صیقلی بیاموزیم و آیینۀ دل خود را به مصقل مجاهده و روغن ذکر پاک و صافی گردانیم، تا دل ما شفاف و عکس‌پذیر شود، تا هر عملی که در عالم غیب و شهادت است، عکس آن در

دل ما پیدا آید و عکس بی شبهت‌تر و درست‌تر از کتابت باشد، از جهت آن که در کتابت سهو و خطا ممکن است، و در عکس، سهو و خطا ممکن نیست و حکایت صورت‌گران چین و ماچین معروف است» (۳۲، ص: ۱۴۳).

احادیث دیگری هم در این زمینه وجود دارد که صراحت بیش‌تری در مقصود ما دارند که تنها به ذکر بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

(۱) روایتی که به طرق مختلف از سید رسل و هادی سبیل روایت شده است، حدیثی است که عبارت آن به صورت‌های مختلف وارده شده، ولی معانی متحدی دارد. حضرت می‌فرماید: «ما اخلص عبدا لله عزّ و جل اربعین صباحاً الا جرت ینابیع الحکمه من قلبه علی لسانه» هیچ بنده‌ای چهل روز برای خداوند اخلاص نورزید الا این که خداوند چشمه‌های حکمت را از دل او بر زبانش جاری ساخت (۲۸، ص: ۲۴۲).

(۲) هم‌چنین حضرت امیر(ع) در حکمت ۱۴۷، پس از تقسیم طالبان علم، جایگاه عالمان ربانی و حجت‌های خدا را چنین می‌فرماید: «هجم بهم العلم علی حقیقه البصیره و با شروا روح الیقین...»؛ علم و معرفت با حقیقت بینایی به آن‌ها روی آورده و روح یقین را لمس کرده‌اند (۱، ج: ۱۰۴۷).

ابن ابی الحدید می‌گوید: «علی(ع) کسانی را حاملان راستین علم خویش می‌داند و دلش از شوق دیدارشان پر می‌زند که با تزکیه نفس و قطع تعلقات مادی و حیوانی راه را برای علم‌ایتمانی خداوند گشوده‌اند. از همین رو، علم واقعی بدون پرده و با حقیقت خویش، بر عقل و دلشان هجوم آورده است» (۳، ص: ۳۵).

آن حضرت در خطبه ۲۲۰ تصریح می‌فرماید که سالک در اثر ریاضت و سلوک به مرتبه‌ای می‌رسد که حقایق به صورت لمعات و انوار بر وی آشکار می‌گردد.

(۳) هم‌چنین در روایتی از رسول اکرم نقل شده که خداوند پرده‌ها را کنار زده، ملکوت آسمان‌ها، یعنی اسرار قدرت و حاکمیت خود را بر سراسر جهان آفرینش به ابراهیم ارائه نمود. بعد فرمود: «لولا ان الشیاطین یحومون الی قلوب بنی آدم لنظروا الی الملكوت» (۲۹، ص: ۵۹)؛ اگر شیاطین دل‌های فرزندان آدم را احاطه نکنند، می‌توانند به جهان ملکوت نظر افکنند.

بنابراین ادراک شهودی و اشراقی، که تابش واقعیت بر ذهن آدمی بدون مقدمات حسی و برهانی است، مورد تأکید و تشویق قرآن کریم است و امکان آن را نیز با برهان و مشاهدات عینی قابل اثبات نمود. این قبیل از شناخت‌ها در اولیا به صورت کشف و شهود و در انبیا به صورت وحی و نبوت به کمال می‌رسد؛ یعنی وحی بالاترین مرتبه شهود است که خداوند بر استعدادها خاص افاضه می‌کند.

## ۷. خطا ناپذیری شهود عرفانی

پیش از ورود در این بحث، بهتر است به این مقدمه پرداخته شود که از آن چه در تعریف کشف و شهود و جایگاه آن در آیات و روایات و کلام عرفا ارائه شد، به خوبی معلوم می‌شود که معرفت شهودی یکی از مصادیق بارز علم حضوری است. بنابراین شناخت ویژگی‌های علم حضوری برای درک هر چه بهتر ارزش معرفت شناختی شهود امری لازم است که ما به اختصار به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

اولین و مهم‌ترین خصوصیت علم حضوری را می‌توان خطاناپذیری آن دانست. در این مورد اتفاق نظر وجود دارد که علم حضوری، منهای تفسیرها و تعبیرها از آن که خود نوعی علم حصولی است، خطاناپذیر است. شاید کمترین مسأله فلسفی را می‌توان یافت که چنین مقبولیت همگانی داشته باشد.

راز این خطاناپذیری را می‌توان با بیان ویژگی دوم فهمید و آن این است که در این علم، میان عالم و معلوم و مدرک و مدرک واسطه‌ای هم‌چون صور و مفاهیم ذهنی وجود ندارد. خطا در مورد ادراکی متصور است که این واسطه وجود داشته باشد. مثلاً وقتی شما شیئی را با آینه مشاهده کنید، این امکان وجود دارد که آینه به سبب محدب یا مقعر بودنش، در ارائه شیء مورد نظر، آن چنان که هست خطا کند؛ اما آن‌جا که ذات شیء را بدون هیچ واسطه‌ای هم‌چون مفاهیم و صور ذهنی، درمی‌یابیم، چگونه ممکن است خطا تحقق یابد؟

از همین جا این ویژگی را درمی‌یابیم که در علم حضوری، بر خلاف علم حصولی، واقعیت معلوم، عین واقعیت علم است؛ زیرا در علم حصولی، واقعیت علم، مفهوم یا صورتی است که در ذهن ما موجود است و واقعیت معلوم ذاتی است که بیرون از ذهن ما در خارج موجود است، اما در علم حضوری، علم ما همان واقعیت معلوم است که نزد ما حاضر است. اگر اکنون شاد یا غمگین هستیم واقعیت معلوم نزد ما موجود است، پس علم ما به شادی و غم همان وجود شادی و غم در ماست. همین ویژگی ما را به ویژگی بعدی رهنمون می‌کند که اتحاد عالم و معلوم و اتصال وجودی میان آن دو در علم حضوری است. این اتحاد و اتصال در علم ذات به ذات فراتر از اتحاد می‌رود و به مرز وحدت می‌رسد. هر چند ممکن است کسانی قایل به اتحاد عالم و معلوم در علم حصولی باشند، در علم حصولی معلوم بالذات صور و مفاهیم ذهنی است و اتحاد در واقع، میان عالم و معلوم بالذات بوده، شیء خارجی معلوم بالعرض است که هیچ‌گونه اتحادی با عالم ندارد.

آخرین ویژگی‌ای که در این‌جا بیان می‌کنیم، این است که دست‌یابی به حقیقت وجود و واقعیت هستی صرفاً از طریق علم حضوری ممکن است؛ زیرا معرفتی که در علم حصولی به‌دست می‌آید، شناخت مفهوم و صور ذهنی است و نمی‌توان از راه مفاهیم و صور ذهنی به

نفس هستی و واقعیت اشیا دست یافت؛ چرا که خارجی بودن که عین واقعیت هستی است، هیچ گاه به ذهن راه نمی‌یابد؛ بنابراین تنها طریق ممکن برای شناخت حقیقت و واقعیت هستی، علم حضوری است.

با توجه به آن چه ذکر شد، مهم‌ترین ویژگی علم حضوری خطاناپذیری است و شهود عرفانی یکی از مصادیق علم حضوری است. نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که شهود عرفانی خطاناپذیر است. اما این‌جا جای یک پرسش اساسی است و آن این است که عرفا خود شهود را در یک تقسیم به دو قسم کرده‌اند.

(۱) شهودی که از خطا معصوم است؛ (۲) شهودی که از خطا مشوب است.

مقصود از شهود اولی، همان شهود انبیا و اولیای معصوم الهی است که هم در تلقی مشهودات و حفظ و نگهداری آن در مخزن علمی، و هم در ابلاغ و املائی آن از هر گونه اشتباه معصوم و مصونند. زیرا به تعبیر امام صادق (ع) «یکشف لهم الغطاء» (۲۹، ص: ۲۰۱)؛ یعنی پرده از جلوی چشمان آن‌ها برداشته می‌شود و همه حقایق را می‌بینند. لذا زمانی که موسای حکیم (ع) تجلی حق تعالی را شنید، در این‌که آن سخن خداست هیچ شکی نکرد. اما مقصود از شهود دومی، شهود عرفانی غیر معصوم است که امکان خطا و القائات شیطانی در آن راه دارد. قیصری در مورد خطای مکاشفات عرفانی می‌فرماید: «چنین نیست که معارف و مکاشفات عرفانی همواره مصون از خطا و اشتباه باشند؛ بلکه در بسیاری موارد، آن‌چه مکاشفه و شهود حقیقت به نظر می‌رسد، در واقع، ساخته‌ی خیال و جزو القائات شیطانی است که نه تنها پرده از حقیقت بر نمی‌گیرد، بلکه حقیقت را واژگونه می‌نمایاند و موجب گمراهی و ضلالت می‌شود» (۲۲، ص: ۷).

پاسخی که به اجمال می‌توان به این ابهام داد این است که آن‌چه از مکاشفات رخ می‌دهد، حتی آن قسم از مکاشفات نفسانی و القائات شیطانی، همه از علوم حضوری و خطاناپذیر محسوب می‌شوند؛ تعبیرها و تفسیرهایی که با آن‌ها همراه است و یا پس از شهود به آن‌ها ضمیمه می‌شود، در شمار علوم حصولی و خطاپذیرند و خطا در آن‌ها از این رو است که ما القائات شیطانی را ربانی می‌پنداریم. این پندار یا پس از کشف و هنگام ارزیابی مکاشفه، از راه علم حصولی صورت می‌گیرد و یا در حین کشف، پیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌های خود را در کشف دخالت می‌دهیم و با چشم‌احول و مبتنی بر ساختارها یا ذهنیت‌های پذیرفته شده به مشاهده می‌پردازیم و واقع را آن‌چنان که هست نمی‌بینیم بلکه بر اساس چارچوب‌های ذهنی و ساختارهای فکری و اعتقادی که در قلبمان انباشته شده است می‌بینیم و با تمایلات و گرایش‌های نفسانی خود شهود می‌کنیم.

ابن عربی در این مورد می‌گوید: «جن قوای عقلانی بعضی از افراد را به بازی می‌گیرد و آن‌ها را وامی‌دارد که خیال کنند به معرفتی خاص دست یافته‌اند و ساحرها نیز چنین می‌کنند» (۵، ص: ۶۲۱).

استاد جوادی آملی نیز می‌فرماید: «در علم حضوری و شهودی، در صورتی که شاهد عین عالم منفصل را بیابد، هرگز خطا در او راه ندارد، چون تعدد و اختلاف بین علم و معلوم وجود ندارد تا مطابقت و عدم مطابقت در آن راه یابد؛ ولی گاهی خطا در آن نفوذ می‌کند و آن در حالی است که آن‌چه را عارف در مثال متصل خود مشاهده می‌کند، مخالف با مثال منفصل می‌باشد» (۱۳، ص: ۴۷۰).

همو در عبارتی دیگر، برای نفوذ خطا در کشف و شهود، دو دلیل ذکر می‌کند و می‌فرماید: «یکی از علل نفوذ خطا در کشف و شهود و معرفت عرفانی، در اثر خلط مثال متصل با مثال منفصل است؛ یعنی آن‌چه را که یک سالک غیر واصل در عالم مثال متصل خود می‌بیند، آن را جزء عالم مثال منفصل می‌پندارد و چون در مثال منفصل که صنع بدیع خدای منزله از گزند و عیب و آسیب است، هیچ‌گونه فتور و تفاوت و خلأ رخنه ندارد، چنین باور می‌کند که حق غیرمشوب را دیده است...» (همان، ص: ۴۷۶).

او در مورد علت دوم می‌فرماید: «راه دیگر نفوذ خطا در یافته‌های شهودی این است که گاهی در اثر یافته‌های عقلی و باورهای پیشین، با چشم حولا به سراغ عالم مثال منفصل می‌رود و آن را با نگرش خاص خود از زاویه بینش احوالی می‌بیند؛ لذا ممکن است اشتباه کند، چنان‌که ممکن است گاهی حق را در مثال منفصل و یا برتر از عالم مثال مشاهده نماید، لیکن وقتی از حالت شهود که دولت مستعجل است به نشئه علم حصولی تنزل کرد و خواست یافته‌های خود را در قالب اندیشه‌های بشری شرح دهد، چون مسبوق به یک سلسله افکار خاص می‌باشد، در تبیین آن دچار اشتباه می‌شود» (همان، ص: ۴۷۶).

می‌توان به طور خلاصه گفت که خطا در کشف و شهود یا از طریق خود کشف و شهود است که از ناحیه تلبیس ابلیس صورت می‌گیرد و سالک آن‌چه را در عالم مثال متصل دیده، جزو عالم مثال منفصل پندارد، چنان‌که ابن عربی هشدار می‌دهد که شیطان و جنیان پیروان او عهده‌دار به گمراهی کشیدن انسان‌اند و وظیفه اصلی آنان در کل عالم همین است؛ و یا از طریق خطای تعبیرات، یعنی درست همان طور که امکان دارد کسی رؤیای صادق‌های برایش رخ دهد ولی در تفسیر و تعبیر آن اشتباه کند، در مکاشفه نیز ممکن است چنین امری پیش آید. اما آن‌چه در این‌جا مهم است میزان و معیار صدق کشف و شهود است.

## ۸. معیار صدق شهود عرفانی

از مهم‌ترین معیارها برای تشخیص شهود عرفانی از القانات شیطانی، قرار دادن علاماتی است که خداوند برای بعضی از خواص قرار داده است. از نظر ابن عربی، این علامات نقش اساسی در بازشناسی تمثلات خیالی به عهده دارد و بدون آن، مردم حتی نمی‌توانند بین ظهورات خیالی ارواح و ظهورات خود خدا تمیز قائل شوند. لذا هنگامی که بدون داشتن چنین علاماتی به مکاشفه دست یابند، در چشمشان، حکم جانب الهی و جانب روحانی کاملاً یکسان است.

ابن عربی در این زمینه می‌فرماید: «بعضی از افراد، حقیقت روحانی را که در خارج تجسد پیدا می‌کند، از غیر آن، اعم از انسان یا صورت‌های هم جنس با آن، باز می‌شناسند، اما همه کس چنین شناختی را ندارند. افراد دسته اول، هم‌چنین به مدد علاماتی که به آن واقف‌اند، بین صورت روحانی معنوی متجدد در خارج و صورتی که در درون خود انسان تمثیل یافته است فرق می‌گذارند. من به این علامات علم دارم و به آن متحققم» (۵، ج ۳، ص: ۱۷۳).

معیار دوم، عرضه کردن مکاشفه و شهود خود بر شهود معصوم و شهود معصوم را اصل قرار دادن است. استاد جوادی آملی پس از تشبیه شهود معصوم و غیر معصوم به علم بدیهی و نظری در مصونیت از خطا و خطاپذیری، می‌فرماید: «شهود مشوب به خطا، همان کشف و شهود عرفانی غیر معصوم است. که به برخی از علل اشتباه آن‌ها اشاره شد و برای صیانت از خطا یا تنزیه آن از پیرایستگی اشتباه طاری، باید کشف معصوم را اصل قرار داد و در پرتو آن، کشف غیرمعصوم را تصحیح کرد؛ چنان که سالکان شاهد به این اصل تصریح فرموده‌اند» (۱۳، ص: ۴۷۰).

اما از آن‌جا که عرضه شهود خود به کشف معصوم برای همگان آسان نیست، معیار سومی هم پیشنهاد داده شده است که دین، یعنی کتاب و سنت می‌باشد البته می‌دانیم که خود دین نیز حاصل کشف معصوم است. به عبارت دیگر عارف باید مکاشفات خود را در میزان کتاب و سنت قرار دهد و به وسیله آن‌ها، آن را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد. سهل ابن عبدالله در این مورد می‌فرماید: «هر وجدی که شاهی از کتاب و سنت نداشته باشد باطل است» (۱۷، ص: ۱۴۶).

ابوسلیمان دارانی نیز گفته است: «گاهی حقیقت چهل روز در قلبم را می‌گوید اما من اجازه ورود را به او نمی‌دهم، مگر با دو شاهد از کتاب و سنت» (همان). ابن عربی نیز تابع همین اصول است، چنان‌که از قول جنید آورده است: «علم ما در عرفان، مقید به کتاب و سنت است که میزان‌اند» (۵، ج ۳، ص: ۸۰).

او از قول دیگر عرفا می‌گوید: «فتح و کشفی که کتاب و سنت آن را تأیید نکنند، هیچ ارزشی ندارد» و ادامه می‌دهد «علم ولی به هیچ وجه از حدود کتاب و سنت خارج نیست؛ اگر کسی از این حد خارج شود علمش علم نیست» (۵، ج ۳، ص: ۵۶).

یعنی به اعتقاد او، علم، ذوق، مکاشفه، شهود، تجلی و هر چیز دیگری که با ظاهر قرآن و حدیث تناقض داشته باشد، باید به دور انداخته شود.

### ۹. نتیجه‌گیری

از مجموع بحث معرفت‌شناسی شهود عرفانی با توجه به آنچه از آیات و روایات و کلام عرفا نقل شد، می‌توان نتیجه گرفت که یکی از زلال‌ترین، روشن‌ترین و قوی‌ترین معرفت‌ها، معرفتی است که از طریق شهود عرفانی و در پی تزکیه نفس حاصل می‌شود. آنچه از مکاشفات رخ می‌دهد، حتی آن قسم از مکاشفات نفسانی و القائات شیطانی، همه از علوم حضوری و خطاناپذیر محسوب می‌شوند، اما تعبیرها و تفسیرهایی که با آنها همراه است و یا پس از شهود به آنها ضمیمه می‌شود، از علوم حصولی و خطاپذیرند و خطا در آنها از این رو است که ما القائات شیطانی را ربانی می‌پنداریم. این پندار یا پس از کشف و هنگام ارزیابی مکاشفه از راه علم حصولی صورت می‌گیرد و یا در حین کشف، پیش فرض‌ها و ذهنیت‌های خود را در کشف دخالت می‌دهیم و با چشم احوال و مبتنی بر ساختارها یا ذهنیت‌های پذیرفته شده به مشاهده می‌پردازیم. اما همیشه عارفان اصلی هستند که خداوند برای آنها علایمی قرار می‌دهد تا القائات ربانی را از شیطانی تمییز دهند، که ما از ابن عربی نقل کردیم. اگر عارفی این علایم را نداشت باید کشف خود را بر کشف معصوم که همان آیات و روایات است عرضه کند و با شاهی از آن دو، صدق آن را دریابد.

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، صبحی صالح .
۳. ابن ابی الحدید، (بی تا)، شرح نهج البلاغه، ج ۱۸، بیروت: دارالاحیاء الکتب العربیه.
۴. ابن سینا، شیخ‌الرئیس، (۱۳۷۹)، الاشارات و التنبيهات، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، نمط ۷ و ۹، تهران: المطبعة الحیدری، دفتر نشر کتاب.
۵. ابن عربی، محی‌الدین، (بی تا)، مقدمه الفتوحات المکیه، بیروت: دار الصادر.



۶. ابو سعید، محمد بن المنور، (۱۳۱۳)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابو سعید*، به اهتمام احمد بهمنیار، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۷. امام خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۶)، *چهل حدیث*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چهاردهم.
۸. امام خمینی، (۱۳۶۰)، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، تهران: پیام آزادی.
۹. التهاونی، محمد اعلی ابن علی، (۱۸۶۲م)، *کشاف اصطلاحات الفنون*، تصحیح محمد وجیه عبدالغنی و غلام قادر، ج ۲، چاپ هند.
۱۰. جام نافع، احمد، (ژنده پیل)، (۱۳۶۸)، *انس التائبین*، توضیح و تصحیح دکتر علی فاضل، (بی‌نا).
۱۱. جعفری، محمد تقی، (۱۳۶۴)، *شرح و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۷، تهران: دفتر فرهنگ.
۱۲. جندی، مؤیدالدین، (۱۳۶۱)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (بی‌تا)، *شناخت شناسی در قرآن*، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۴)، *هزار و یک نکته*، نکته ۲۲۹، تهران: مؤسسه فرهنگی رجاء.
۱۵. رازی، شیخ نجم‌الدین، (۱۳۵۲)، *مرصاد العباد*، به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات نشر کتاب.
۱۶. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۰)، *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*، تهران: کتابخانه طهوری.
۱۷. سراج، ابو نصر، (۱۳۸۰)، *اللمع فی التصوف*، مصر: دارالکتب الحدیثه.
۱۸. شیرازی، قطب‌الدین، (بی‌تا)، *شرح الحکمه الاشراف*، قم: انتشارات بیدار، چاپ افسر.
۱۹. طباطبایی، علامه سیدمحمد حسین، (۱۳۶۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۰. عین‌القضاة همدانی، عبدالله، (۱۳۸۱)، *زبدہ الحقایق*، تصحیح عنیف عسیران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. قونوی، صدرالدین، (۱۳۶۸)، *اعجاز البیان فی تأویل القرآن*، تفسیر سوره الفاتحه، (بی‌نا).
۲۲. قیصری، محمد داود، (۱۳۸۰)، *مقدمه شرح فصوص الحکم*، شرح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

۲۳. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، *اصطلاحات الصوفیه*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات الزهرا .
۲۴. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۱۵ق)، *شرح منازل السائرين*، تهران: کتابخانه حامدی.
۲۵. کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۶۷)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، با تصحیح و مقدمه جلال‌الدین همایی، چاپ دوم، ۱۳۶۷ به نقل از سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۰) فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۶. کاشفی سبزواری، ملا حسین، (۱۳۱۹)، *لب لباب*، تصحیح سعید نفیسی، تهران: انتشارات بنگاه افشار.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (بی‌تا)، *اصول کافی*، جلد ۱، کتاب التوحید، باب انه لا یعرف الا به، حدیث اول، تهران.
۲۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ج ۷۰، باب الاخلاص و معنی قربه تعالی حدیث ۱۰.
۲۹. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ج ۷۰، باب القلب و صلاحه، حدیث ۳۹.
۳۰. معین، محمد، (۱۳۷۱)، *فرهنگ فارسی*، تهران: انتشارات سپهر، چ نهم.
۳۱. مولوی، (۱۳۲۰)، *مثنوی*، اصفهان: انتشارات کتاب فروشی فردوسی.
۳۲. نسفی، (۱۳۷۹)، *بیان التنزیل با شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق از علی اصغر میرباقری فرد*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۳. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۵)، *کشف المحجوب*، به اهتمام و تصحیح ژوکوفسکی، تهران: کتابخانه طهوری.