

تحلیل و بررسی ملاک‌های اعتبار سنجی مکاشفه

عرفانی

سید علیرضا موسوی^۱

چکیده

تمام ساختار و نظام معرفت‌شناسی صوفیه، بر مسئله انحصار راه معرفت و شناخت در مکاشفه قلبی بنا شده است، با این حساب یکی از معضلات اساسی متصوفه در حوزه معرفت‌شناختی، وقوع کثرت خطا و اشتباه در فرایند شهود است. صوفیان، بهتر از هرکس دیگر به دخالت عوامل متفرقه در فرایند شهود عرفانی واقف بوده و دریافته‌اند در بسیاری از مکاشفات، پای قوه وهم و خیال در میان بوده و در برخی دیگر، تمثالات و تصویر سازی‌های شیطانی نزد سالک، امری ملکوتی و رحمانی جلوه می‌کند و در پاره‌ای از مقاطع، تجارب شهودی حاصل سوء مزاج و به هم خوردن تعادل جسم و ذهن و روان می‌باشد. از همین روی، به ذکر دو دسته از ملاک عام و خاص جهت اعتبار سنجی و ارزیابی مکاشفات صحیح از سقیم دست یازیدند که در این نوشتار، اهم این ملاک‌ها و موازین و معیارها مورد بررسی قرار گرفته و ثابت می‌شود که بعضی از این ملاک‌ها (مثل مرشد) قابلیت سنجش‌گری نداشته و بعضی دیگر از این ملاک‌ها نیز صرفاً در مقام ادعا بیان شده و صوفیان در فرایند سنجش شهود، به آن میزان و معیار ملتزم نبوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: شهود، مکاشفه، معرفت صوفیه، حجیت شهود، اعتبار کشف، تجربه عرفانی.

۱. طلبه سطح ۴ حوزه علمیه قم و مدیر گروه علمی تصوف پژوهشگاه خاتم النبیین (علیهم‌السلام).

بحث از حجیت مکاشفات عرفانی، یکی از مهم ترین مباحث مطرح در حوزه عرفان و تصوف است و چه بسا ریشه بسیاری از نزاع‌ها و اختلافات موجود بین صوفیان با دیگر مکاتب فکری می‌باشد. زیرا صوفیان، با ابزار کشف و شهود به دنبال چشیدن حقیقت بوده و در این مسیر، باورها و آراء و کردارهایی که بروز می‌دهند، همگی به نوعی تحت تاثیر مکاشفه است.

برخی از اعمال طریقتی، مثل تروک اربعه، رقص و سماع، ریاضت و چله نشینی و... مقدمه‌ای برای دستیابی به مکاشفه، و برخی دیگر اعمال طریقتی، حاصل آن چیزی است که در مکاشفه رؤیت شده است. به همین جهت، شاید کمتر بحثی را بتوان در حوزه عرفان و تصوف پیدا کرد که به اندازه بحث مکاشفه به آن پرداخته شده باشد. بنابراین تناقض‌ها، اشتباهات فراوان و مفسادی که در خلال برخی مکاشفات رخ داده، صوفیان را نیز وادار کرد به خطاپذیری مکاشفات اعتراف کنند. آنها نیز به صورت محدود و مقید و صرفاً برای سالکین مبتدی که در موطن نفس و خیال متصل هستند، پذیرفتند که مکاشفات می‌تواند منشأ و علل مختلفی مثل القاء شیطان، تلقین شیخ، القاء نفس و صورت سازی خیال و... داشته باشد و تمام مکاشفات لزوماً رحمانی و حق نیستند. به همین منظور، ملاک‌هایی را برای ارزیابی و صحت سنجشی مکاشفات پیشنهاد داده و مدعی شده‌اند که همچنان می‌توان از همان مسیر مکاشفه حرکت کرد و با این ابزار و ملاک‌ها، موارد خطا را مشخص نمود و موارد صحیح را دست گرفت.

پژوهشگر قصد درارد در این مقاله به بررسی این ملاک‌های ارزیابی پرداخته تا مشخص شود که اولاً آیا اینها، ملاک‌های درستی برای ارزیابی مکاشفه است و ثانیاً آیا خود صوفیان به این ملاک‌ها ملتزم بوده‌اند یا اینکه خود نیز از آن تخطی کرده‌اند؟

البته پیش از این پیرامون اعتبار و معرفت بخشی مکاشفه مقالات متعددی نگاشته شده از جمله: «بررسی انتقادی حجیت مکاشفات عرفانی با تأکید بر دیدگاه ابن عربی» از حسن غروی و محدثه مهربابی زاده و «بررسی و نقد خطاناپذیری مکاشفات عرفانی» از رضا حسینی فر که با نگاه انتقادی به موضوع شهود عرفانی و اعتبار آن پرداخته است. اما بسیاری از آثار تالیف شده در این زمینه، شامل کلیت جریان تصوف می‌شود و تنها چند شخصیت محدود مثل ابن عربی یا شارحین مکتب او مثل قیصری و ابن ترکه را ملاک

ارزیابی خود قرار داده‌اند و به همین جهت، نتوانسته‌اند نظر کلی جریان تصوف را به خوبی منعکس نمایند.

وجه تفاوت این مقاله با جستارهای مشابه این است که پژوهشگر ابتدا مهم‌ترین ملاک‌های ارزیابی شهود در نگاه صوفیه را جمع‌آوری کرده، سپس سعی کرده با توجه به منابع مختلف صوفیه، اشکالات و ابهامات وارده به هرکدام از این موارد را خاطر نشان سازد و در این زمینه، شواهد متعددی از خود منابع صوفیه ارائه نماید.

حجیت مکاشفه در کلام صوفیان

برای اینکه این مطلب به خوبی روشن شود، ابتدا به مفهوم شناسی دو واژه حجیت و میزان پرداخته می‌شود:

حجیت در لغت به معنای "واجب المطابعه" یا "ما یحتج به" و در اصطلاح علوم مختلف اسلامی، معانی گوناگونی دارد.^۱ اما «حجیت» در عرفان نظری و از جمله در این نوشتار، به معنای مطابقت با واقع و عدم نیاز به هرگونه دلیل، قرینه، ارزیابی و سنجش برای پذیرش و اتباع از آن است.^۲ همچنین میزان در اصطلاح متصوفه، ابزاری است که به وسیله آن، می‌توان آراء صحیح و اقوال محکم را از آراء باطل و نادرست باز شناساند. همانطور که در کتاب اصطلاحات صوفیه آمده است:

«میزان آن چیزی است که انسان به وسیله آن، آرا صحیح و اقوال محکم و

افعال نیک را شناخته و اینها را از ضد آنها تشخیص و تمییز می‌دهد.»^۳

صوفیان در طیف‌های مختلف، در بحث کشف و شهود گاهی از عدم حجیت ذاتی و لزوم ارائه میزان برای سنجش شهود صحیح از سقیم سخن گفته و گاهی هم به حجیت ذاتی مکاشفه تفوه کردند.^۴

۱. یزدان پناه، سید ید الله، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۱۱۹.

۲. مصطفی، حسن التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص: ۱۱۲.

۳. «المیزان، ما به یتوصل الإنسان إلى معرفة الآراء الصائبة والأقوال السليمة، والأفعال الجميلة، وتميزها من أضدادها.» کاشانی، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفیة، ص ۸۱.

۴. ابن عربی: «در این طریق هیچ وقت از جهت کشف، خطا واقع نمی‌شود ولی از جهت تفقه و فهم در آن چه کشف کرده-اگر کشف حروف و صور باشد-خطا واقع می‌شود.» ابن عربی، فتوحات مکیه، باب ۳۰۱

آنان مدعی شده‌اند که معیاری برای سنجش نیاز نیست و همه مکاشفات مصاب هستند.^۱

برای حل این تناقض گویی، برخی گفته‌اند که صوفیان مکاشفه را در دو مقام وادی متفاوت بررسی کرده و راجع به هرکدام حکمی متفاوت ارائه کرده‌اند.^۲ یعنی مکاشفاتی که مبتدیان از سلاک داشته و در وادی خیال متصل^۳ یا مقید است، که نیاز به ملاک سنجش و ارزیابی دارد و مکاشفاتی که سالک بعد از انخلاع و جدا شدن از جسم می‌بیند و مربوط به عالم خیال منفصل به بعد است که این مکاشفات حق یقینی است و فی نفسه حجیت دارد زیرا به اتحاد وجودی شاهد و مشهود می‌انجامد^۴ و اگر خطا و اشتباهی هم در آن رخ می‌دهد، مربوط به مقام تعبیر و تفسیر است و نه خود مکاشفه.^۵ چنانچه قیصری می‌نویسد:

«السالك إذا اتصل في سيره إلى المثال المطلق بعبوره عن خياله المقيد يصيب في جميع ما يشاهده.»^۶

اما به نظر می‌رسد مشکل تناقض گویی با تفکیک موطن شهود حل نمی‌شود، زیرا خود داود قیصری که در فصل ششم و هفتم مقدمه شرح فصوص الحکم از تفاوت شهود در عالم مثال متصل و منفصل سخن می‌گوید در فص حکمة سبوحیه می‌گوید:

۱. صائن الدین علی بن محمد بن ترکه اصفهانی در پایان کتاب تمهید القواعد (که از مهم ترین و اصیل ترین آثار تعلیمی این مکتب است) می‌گوید کشف و شهود عرفانی همواره مصون از خطا و اشتباه نیست، از این رو نیازمند میزان و ملاکی است که موارد خطا از صحیح را مشخص سازد. او خاطر نشان می‌سازد برای تشخیص حق از باطل در علوم عرفانی نیاز به ابزار و ملاکی است چنانکه علم منطق برای فلسفه چنین نقشی را ایفا می‌کند: «ان یحصلوا العلوم الفکرية و المعارف الیقینیة النظرية بعد تصفية القلب عن شوائب النسب الخارجیة بقطع العلايق المکدرة و تحلیته بمکارم الأخلاق و محامدها، حتی یصیری هذه العلوم النظرية التي من جملتها الصناعة الآلية المميّزة بالنسبة إلى المعارف الذوقية كالعالم الألی المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية الغير المنسقة المنتظمة.» ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۲۷۳. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ص: ۱۱۱. آیت الله جوادی آملی: «شکی نیست که برای تشخیص حق از باطل در علوم عرفانی نیز نیاز به آلتی است که عهده دار آن باشد. زیرا در صورتی که چنین وسیلتی برای تمییز حق از باطل در دریافت های گوناگون عرفانی نباشد، هیچ یک از آنها قابل اعتماد نبوده، در نتیجه راه عرفان کامل و تمام نخواهد بود» عین نضاح، ج ۳، ص ۲۷۹.

۲. ابن فناری، مصباح الانس بین المعقول و المشهود، ص: ۱۴۵.

۳. خیال متصل که قوه ای از قوای نفس (متخیله) است که با آن کشف و شهود صورت می‌گیرد. خیال منفصل که عالمی است بین عالم عقول مجرد و عالم ماده و طبیعت؛ که به آن عالم مثال یا برزخ نیز گفته می‌شود. از این رو که بین عالم عقل و ماده حایل است، برزخ می‌گویند. و از آن جهت که مثال و نمونه هر امر عقلی و مجرد و هر موجود مادی در آن وجود دارد؛ عالم مثال گفته می‌شود.

۴. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱، ص ۲۲۳.

۵. البته صوفیان در موارد دیگری هم، قول به حجیت ذاتی مکاشفه را بیان کرده اند از جمله صاحبان مقام ولایت که کشف آنها حجت است. فناری، مصباح الانس، ص ۶۶۶.

۶. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، فصل ششم و هفتم، ص ۹۹ الی ۱۱۰.

«خواطر که نوعی از شهود است، هیچ گاه اشتباه و خطا پذیر نیست بلکه اشتباه هنگام تفسیر و تبیین آن رخ می دهد.»^۱

معیارهای ارزیابی مکاشفه:

در مجموع صوفیان چه مکاشفه را فی نفسه خطا پذیر بدانند یا ندانند، به این موضوع اقرار و تصریح دارند که شهود لاجرم برای انتقال، باید به قالب مفاهیم و گزاره‌ها درآید و تبیین و تفسیر شود و هنگام این تبیین و ترجمه و تفسیر ممکن است خطاهایی رخ دهد، از همین جهت ملاک‌هایی را برای ارزیابی و صحت سنجی آن بیان کرده‌اند که در ادامه با تبیین این ملاک‌ها، میزان اثر بخشی هریک و همچنین سنجش پایبندی صوفیان به این ملاک‌ها مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

سلامتی ذهن و جسم

یکی از معیارها و ملاک‌های مهم برای ارزیابی صحت مکاشفه عرفانی، سلامتی جسم و اعتدال ذهن در تمام مدت سلوک است.^۲ اگر سالک در شرایطی قرار بگیرد که مزاج جسمانی او مختل شود، مغز و قلب او هم از حالت اعتدال خارج شده و این به رویت امور غیر واقعی و غوطه ور شدن در تخیلات می انجامد.

اعتدال مزاج در متون عرفانی به حدی مورد تأکید است که حتی غلبه سودا^۳ را هم مستعد انفعالات روحی خطرناک دانسته و آن را برای سالک مهلک و ضلالت بار خوانده‌اند.^۴

ابن عربی معتقد است که به طور کلی خلل و نقصان در ادراک ظاهری و باطنی انسان، در سوء مزاج جسمی یا باطنی او ریشه دارد و اگر منشا آن جسمی باشد باید با علم طب

۱. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم (القیصری)، شرح قیصری، ص: ۵۳۷.

۲. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ص: ۱۱۱. «و اصح المکاشفات و آتمها انما يحصل لمن یكون مزاجه الروحاني أقرب إلى الاعتدال». شیخ محمد بهاری می نویسد: باید صحیح المزاج باشد. اگر علتی [مرضی] در مزاج هست باید به معالجه آن پردازد، چه اینکه اگر سودا غالب آید، پاره‌ای از حرکات سوداویه را شور عشق پنداشته مغرور گردد و اگر صفراء و حرارت غلبه کند خشکی دماغ و خفقان قلب و سوء الخلق فوق العاده حاصل گردد. اگر بلغم زیاد باشد، قصور در فهم دقیق پیدا خواهد کرد فلا بد من اعتدال المزاج. بهاری، تذکره المتقین، ص ۱۲۵-۱۲۷.

۳. از آنجایی که مزاج ریاضت‌ها و سلوک‌های صوفیانه، با سودا سازگار است، غالب عرفا و صوفیه دارای همین مزاج سودا می باشند. کسانی که مزاج سودا دارند معمولاً چنین ویژگی‌هایی را بروزی دهند: از دست دادن علاقه، بی حوصلگی، دلزدگی، ناتوانی از لذت بردن، احساس ناامیدی، بی حالی و خستگی، گوشه‌گیری اجتماعی، بی‌اشتهایی یا پرخوری، بیوسیت، از دست دادن میل جنسی و مشکل داشتن در تصمیم‌گیری.

۴. ای درویش! اگر در بدن آدمی یکی از این اخلاط اربعه غالب شود، مثلاً اگر صفرا غالب شود، قوت خیال چیزها زرد مصور کند... و اگر سودا غالب شود، قوت خیال چیزهای سیاه و جای‌های تاریک مصور کند و در خواب عرض کند. نسفی، الإنسان الکامل، ص: ۲۶۳.

آن را درمان کرد.^۱ ابن عربی در دستوراتی که راجع به خلوت دارد از جمله در رساله الانوار فی ما ینمخ صاحب الخلوۃ من الاسرار، از شروط مهم خلوت را، اعتدال مزاج و سلامتی جسم می‌داند.^۲

در همین رابطه عبد الکریم جیلی نقل می‌کند: «وقتی یکی از حکما از منزلش خارج شد، شخصی نزد او آمده و دستش را بوسید. درحالیکه حکیم متحیر مانده بود زیرا او را نمی‌شناخت. بعد از تامل در مزاج او، فهمید که او سوداوی است و به درمان او همت گمارد و بعد از اینکه معالجه شد این حالت کرنش و تواضع هم از او دور شد.^۳ ادهم خلخالی می‌نویسد:

«مراتب ریاضت و کم خوردن نظر به امزجه اشخاص متفاوت می‌باشد، و سودای مزاج را به احتیاط تمام به راه باید رفت که مبادا سودا زیادتی کند و به جنون کشد.»^۴

غزالی هم از مضرات و خطراک ریاضت و سلوک می‌نویسد:

«در اثنای این مجاهده، باشد که مزاج تباہ شود و عقل اختلال پذیرد و تن رنجور گردد و چون ریاضت نفس و تہذیب آن به حقایق علمها پیش از آن حاصل نشده باشد، خیالات فاسده در دل آویزد، و نفس با آن مدتی دراز بیارامد، تا آن گاه که زایل گردد و عمر سپری شود و نجحی پیدا نیاید. چه بسیار صوفی سالک این طریق شده است، پس بیست سال در خیالی مانده است و اگر پیش از آن در علم اتقانی حاصل کرده بودی، وجه التباس آن خیال وی را در حال روشن گشتی.»^۵

۱. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۶۶: أما سبب نقصها فامر ان إما سوء في المزاج في أصل النشاء أو فساد عارض في القوة الموصلة إلى ذلك.

۲. ابن عربی، رساله الانوار فی ما ینمخ صاحب الخلوۃ من الاسرار، بی تا، ص ۱۶۰.

۳. جیلی، عبد الکریم، مراتب الوجود و حقیقه کل موجود (الکھف و الرقیم)، ص: ۵۸. حکمی آنکه حکمی بعض الحکماء أنه خرج یوما من بیته فأقبل إليه رجل من المجانین یقبل کفه، فقال فی نفسه ذلك لولا أن یبني و یبنيه نسبة لما جاء إلي و قبل کفی، فتأمل فی مزاج نفسه فرأى الغلبة فيه للطبیعة السوداویة، فقال من هاهنا کان نسبیاً لی، فمکث مدة یعالج نفسه حتی اندفع عنه ذلك الطبع السوداوی.

۴. ادهم خلخالی، رسائل فارسی ادهم خلخالی، متن، ص: ۴۸۱.

۵. غزالی، محمد، ترجمه احیا علوم الدین، ج ۳، ص ۴۳.

نقد و بررسی

۱. نکته قابل توجه این است که صوفیان خود ملتزم به این ملاک و معیار نبودند و آن را در سنجش مکاشفات جاری نکره‌اند. بارزترین مثال نقض «عقلاء المجانین» هستند. توضیح بیشتر اینکه در جریان تصوف، یک گروهی وجود دارند که نزد غالب صوفیان از ابوطالب مکی تا ابن عربی، مقام و منزلت خاص و قرب والایی دارند که آن‌ها «عقلاء المجانین» می‌نامند.

عقلاء المجانین به اشخاصی گفته می‌شود که به کلی عقل معاش خود را از دست داده و مانند مجانین در بین مردم زندگی می‌کنند.^۱ عمده جنون اینها نیز به خاطر ریاضت‌هایی است که متحمل شده‌اند و مزاج آنها فاسد و مغز و قوای ادراکی آنها به کلی مختل شده است. با این حال، چگونه ممکن است گفته شود شهود، نیاز به سلامت مزاج و ذهن دارد، اما خود صوفیان حاضر به انکار عقلاء المجانین نشده، بلکه آنها را از کمترین اولیا دانسته‌اند و سخنان و مکاشفات آنها را نقل کرده و از آن آموزه‌هایی استخراج کردند؟! ابن عربی با اینکه به فساد مزاج آنها تصریح دارد در توجیه جنون آنها، سبب فساد مزاج را عشق الهی می‌داند و می‌گوید:

«ما كان سببه فساد مزاج عن أمر كوني من غذاء أو جوع أو غير ذلك وإنما

كان عن نجل إلهي لقلوبهم»^۲

۲. امهات و اصول دستورات سلوکی و ریاضتی صوفیان که مبتنی بر تروک اربعه (ترک صحبت، ترک خواب، ترک سخن، ترک غذا) است، به غلبه سودا و حصول بیماریهای روحی، ذهنی و جسمی منجر می‌شود.

یعنی کم خوابی یا نخوابیدن، گرسنگی، تشنگی و جوع، عزلت و انزوا و سکوت مدام، زمینه را برای اختلاط مزاج و به هم زدن اعتدال و غلبه سودا فراهم کرده و منجر به هذیان گویی و خیالات می‌شود. به عنوان نمونه، محمد علی اصفهانی ملقب به نورعلیشاه، از بنیان‌گذاران طریقت نعمت‌اللهیه ایران در عصر زندیه می‌گوید:

۱. ابوطالب مکی، قوت القلوب فی معامله المحبوب، ج ۲، ص: ۱۲۱.

۲. ابن عربی، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۱، ص: ۲۴۸.

«لازمه رسیدن به کشف و شهود، (لاید من رکود حواسه) این است که حواس
 خمسه انسان تعطیل یا از کار افتاده شود. به همین منظور کافی است که در یک
 اربعین^۱، این چهار ریاضت را انجام دهد: خلوت و گوشه نشینی، سکوت،
 گرسنگی، نخوابیدن. اما دستور به سهر و بیداری اینگونه است که تا جایی که
 می تواند بیدار بماند، مگر اینکه خواب غلبه کرده و بیهوش شود. گرسنگی نیز
 همینگونه است و حتی المقدور باید از خوردن و آشامیدن پرهیز شود. اما
 دستور به خلوت و عزلت اینگونه است که در خانه ای تاریک بنشیند. تاریکی
 مهم است لذا اگر تاریک نبود، سر را با چیزی بپوشاند یا چشم ها را ببندد.
 سپس با عزمی راسخ، فکر و قلب خود را تهی و خالی کند و در این راستا،
 حتی قرآن خواندن و تفکر در آیات قرآن را هم رها کند زیرا فکر شما را از
 مرکزیت خارج می کند (لايفرق فکرة بقراءة القرآن و لا بالتأمل فى تفسيره و
 لا يکتب حديثاً و لا غيره) نه تنها هیچ خطی ننویسد بلکه جز خدا به هیچ چیز
 نیندیشد و پیوسته با حضور قلب الله الله الله الله ... بگوید. ذکر آن
 اندازه ذکر بگوید که زبان بی اختیار ذکر بگوید و سپس ذکر در قلب جاری
 شود و لسان از کار افتاده و فقط قلب ذکر بگوید. آنگاه بر ذکر قلبی مداومت
 کند تا صورت لفظی ذکر از قلب بیرون شود و مذکور را مشاهده کند:

تا به جاروب لا نرویی راه

کی رسی در سرای الا الله

پس از این مرحله، دیگر از خود اختیاری نخواهد داشت و به انتظار می نشیند
 تا علوم لدنی از درون قلب او بجوشد.^۲ شخصیت دیگر نجم الدین کبری
 است که لازمه حصول مکاشفه را تحمل ریاضت های شاقه می دانست و در
 این زمینه، بر ترک اربعه، (ترک طعام، خواب، غذا و زندگی اجتماعی) تأکید
 داشت. مثلاً می گفت: «سالک در آغاز سلوک اصلاً نباید به بستر رود و نباید
 بخوابد مگر اینکه ناخواسته بیهوش شود.»^۳

وی در جای دیگر می گوید:

۱. اربعینی با خلوص اعتقاد - سر برآورده ز طوق انقیاد. رک: اصفهانی، جنات الوصال، ص ۹۸.

۲. اربعینی با خلوص اعتقاد - سر برآورده ز طوق انقیاد. رک: اصفهانی، جنات الوصال، ص ۹۸.

۳. نجم الدین کبری، فوائج الجمال و فوائج الجلال، ص ۱۸۷.

«آنگاه که دل و روح از اجزای خاکی و عنصری رهایی پیدا کند و جنبه روحانیت آن تقویت بشود و سالک به جلوس در خلوت و شب زنده داری و ذکر حق تعالی ادامه بدهد به پایه‌ای ارتقاء پیدا می‌کند که هرگاه پهلو برای خوابیدن بر زمین بنهد بدون شک احساس می‌کند با آنکه خوابیده است [قالب مثالی] برای ذکر حق تعالی جلوس کرده و با چشم بیدار به یاد حضرت دلدار پرداخته و از این پیش آمد [سالک] بسیار به شگفت می‌آید.»^۱

او نیز در بحث ریاضت، به چند نکته تأکید بسیار می‌کند که از جمله آنها "دوام ذکر"^۲ و "خلوت گزینی" و "چله نشینی" است که اینها را اصل و اساس سلوک می‌خواند و خود نیز نزد بزرگان این مکتب مدت‌ها چله نشینی می‌کرد^۳ و اساساً بدون چله نشینی در خلوت و اشتغال به ذکر، هیچ عمل دیگری برای وصول به حقیقت متصور نیست.

از میان این تروک اربعه، خطرناک‌ترین آنها برای سلامت روح و جسم انسان، موضوع خلوت و عزلت است و بسیاری از جنون‌ها و افساد مزاج‌ها به خاطر این ریاضت رخ داده است، در ادامه به اهمیت خلوت در حصول مکاشفه پرداخته می‌شود.

نقد صوفیه بر ریاضت

طبق نظر مشهور مشایخ صوفیه، تضعیف جسم برای حصول مکاشفه ضروری است و اهمیت این مهم را فقط اهل سلوک و طریقت می‌فهمند. در پاسخ گفته می‌شود بسیاری

۱. نجم الدین کبری، فوائح الجمال و فوائح الجلال، ص ۱۸۶.

۲. در فوائح الجمال، ص ۲۰۲ آورده است: «ذکر حق تعالی آتشی است که هیزمه‌های آلودگی را می‌سوزاند و حرارت آتش نفس را سرد می‌گرداند و پنبه غفلت را از گوش بیرون می‌کند و خلوت، همانند کوره‌ایست که آهن هوسهارا در خود ذوب می‌نماید و روزه و طهارت آلتی است که آئینه‌ی دل را صیقل می‌دهد و سکوت و نفی خاطرات از ورود تاریکیها در دل ذاکر جلوگیری به عمل می‌آورد و ارتباط همانند شاگرد و وحدت مطلب مثابه استاد است.»

۳. در فوائح الجمال، ص ۱۸۳ آورده است: «آنگاه که ذاکر به ذکر بپردازد و ذکر حقتعالی در دل او جای بگیرد و دیده بصیرتش باز و بینا بشود علاقه‌ی ویژه‌ای به خلوت پیدا کند، چنانچه به غیر از مواقع ضروری و نیازمندی از آن بیرون نرود و پس از دفع نیازمندی وارد خلوت می‌شود و به ذکر اشتغال می‌ورزد و لشکریان ذکر بر او از اطراف هجوم می‌آورند و چون پای ملخی است که صدائی چون صدای زنبور عسل از وی به گوش می‌رسد و از پشت، بوی هجوم می‌آورد و مانند آتشی که بر هیزمی می‌افتد اطراف او را احاطه می‌کند. گاهی اتفاق می‌افتد شب هنگام از خلوت بیرون می‌آید و در بیابان به حرکت خود ادامه می‌دهد و تا چشم کار می‌کند. راست و چپ و میمنه و میسره بیابان را زیر نظر خود می‌گذراند و او خود مانند سلطانی در قلب لشکر بیابان قرار گرفته است. و گاهی درحالی که خارج از خلوت بسر می‌برد واردات شبانه بر او هجوم می‌آورد و به اندازه تحت تأثیر آنها قرار می‌گیرد که جمادات را نمی‌بیند و به غیر از شیشه‌ای که در درون شیشه دیگری باشد چیزی را مشاهده نمی‌نماید و این‌گونه نمایشات بر اثر صفای وجود است که در رنگ شیشه ظاهر می‌گردد و در این هنگام است که می‌تواند خورشید روح را از پس پشت آن مشاهده نماید. آتش ذکر همانا در جوف زمین و آسمان آتشی وجود دارد و هرگاه دل آدمی آتش ذکر و شوق و عشق را در خویش پنهان بدارد آتشیانی از آسمان بسوی آن نازل می‌شود و آتشیهای دیگر مانند شراره‌ای که از کوره شعله‌ور می‌باشد از زمین می‌جوشد.»

از اهل طریقت و تصوف، به مضرات و آسیب‌های این ریاضت‌ها تصریح کرده‌اند و رسیدن به شهود از این طریق را نادرست دانسته‌اند. کاشفی نقشبندی آورده است:

«گرسنگی و بیداری بیش از حد مغز را منحرف و ضایع می‌گرداند و از ادراک حقایق و دقایق باز می‌دارد و از این جهت است که در کشف باطنی بعضی از اهل ریاضت غلطها واقع شده است.»^۱

خواجه بهاء الدین نقشبند که رهبر و موسسه فرقه نقشبندیه بود، می‌گوید:

«بسیار آزمودیم، چیزی خوردن به از نا خوردن است.»^۲

خواجه احرار اشاره دارد که در فرقه نقشبندیه اساساً بر ریاضت جوع تکیه نمی‌شود:

«قَلَّتْ طعام و گرسنگی سبب کشف‌های صوری است و بعضی اوقات بیننده را به آن میل خاطر می‌شود و برای این است که بعضی اکابر آن را غولِ راه گفته‌اند و اکابر خانواده خواجگان به ملاحظه آنکه سالک را تقیّدی نشود در تقلیل طعام تجویز فرموده‌اند. به غیر مقصود اصلی و حقیقی التفات ننموده‌اند.»^۳

همچنین علاء الدوله سمنانی از مشایخ فرقه کبرویه می‌گوید:

«آنچه از فواید چیز خوردن در آخر حیات معلوم شد، اگر در اول معلوم می‌شد در تقلیل طعام اهتمام نمی‌نمودیم.»^۴

خلوت، عزلت و جوع

یکی از مهم‌ترین اعمال مقدماتی برای اینکه سالک بتواند به مکاشفه عرفانی دست یابد و به گمان خود قوای ادراکی باطنی خود را فعال نماید و حقایق را شهود کند، جوع، خلوت، عزلت، گوشه نشینی و دوری‌گزینی از مردم و خانواده و صحبت نکردن با دیگران است.

۱. رشحات عین الحیات، جلد ۲، صفحه ۵۰۱.

۲. نوشاهی، عارف، احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار، ص ۲۶۹.

۳. نوشاهی، عارف، احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار، ص ۲۱۱.

۴. نوشاهی، عارف، احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار، ص ۳۲۰.

ابن عربی اشاره دارد اولین چیزی که بعد خلوت و نفی خواطر کشف می‌شود، عالم حس است چنانکه دیوارها و حجاب‌ها دیگر برای او حجاب نیست و مغیبات کشف می‌شوند.^۱

در رساله اصول العشرة نجم الدین کبری به عنوان یکی از قواعد دهگانه سلوک در اقرب الطرق الی الله، درباره شرط پنجم می‌نویسد:

«و خامسها (العزلة): و هی الرجوع عن مخالط الخلق، بالانزواء و الانقطاع،
کما هو بالموت.»

«اصل پنجم از اصول دهگانه، عزلت است و عزلت، بیرون آمدن است از آمیزش خلق به اختیار و بریدن از ایشان، چنان که به موت.

موضوع خلوت، هم در علوم و پزشکی جدید و هم در نزد اطباء قدیم، یکی از اصلی ترین عوامل ابتلا به بیماری‌های روانی و روحی شمرده شده است. حتی بزرگان جریان تصوف هم هشدار داده‌اند که خلوت و عزلت، منجر به مرض و مالیخولیا می‌شود و بعد از آن، افراد چون غرق اوهام و خیالات فاسد می‌شوند، گمان می‌کنند که اهل مکاشفات ربانی شده‌اند. روزبهان بقلی در رساله «غلطات السالکین» می‌نویسد:

«هرگز و در خلوت بی‌حال قوم نتوان نشست و اگر نه مرض و مالیخولیا بیش باشد که حال و کشف... در عالم خیالات باشند و تمثیلات بینند و پندارند که آن کشف است و ذات و صفات حق را مانند نهند. متهم‌اند و خیال پرست.
نعوذ بالله من شئوم خاطرهم.»^۲

چنانچه خود صوفیان اذعان داشته‌اند، خلوت در بسیاری از موارد آنها را تا حد مرگ و جنون سوق داده است. نجم الدین کبری که از مشاهیر و بزرگان این جریان است و کمتر کسی با مقام و رتبه او در فرقه کبرویه یافت می‌شود، می‌گوید:

«در خلوت، به حالت جنون و مرگ رسیده بودم»:

«در یکی از اوقات که به خلوت نشسته و در به روی غیر بسته و به ذکر اشتغال ورزیده بودم، صداهای بوق و کرنا و امثال آنها را همراه با دردهای جانکاهی احساس می‌کردم و من در آن هنگام با کمال صدق و صفا بسر می‌بردم و

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۱۵۰.

۲. روزبهان بقلی، رساله غلطات السالکین (رسالة القدس)، ص: ۱۰۳.

بهترین اعضای وجودی خودم را که پاره دلم باشد، فدای آن آستان نموده بودم؛ بدنبال آن صداهائی ناهنجار و جانکاه. گزارش حال خودم را به اطلاع شیخم رسانیدم خطاب به من گفت اینک صلاح در آنست که از خلوت بیرون آئی و ذکر را رها کنی مبادا آنکه از این راه دیوانه شوی و یا قالب تهی کنی.^۱

مرشد

اصلی ترین و پر اهمیت ترین ملاک ارزیابی و سنجش مکاشفات صحیح از سقیم، مرشد است. «المیزان الإلهی فی کلّ زمان هو کامل ذلک الزمان و حاله و کشفه»^۲ به طوری که برخی از محققین عرفا مثل داود قیصری تنها به ملاک مرشد برای ارزیابی و سنجش مکاشفات اشاره کرده اند. قیصری می نویسد:

«مشاهدة الصور تارة یكون فی الیقظة و تارة فی النوم، و کما ان النوم ینقسم بأضغاث احلام و غیرها، کذلک ما یری فی الیقظة ینقسم إلى امور حقیقیة محضنة واقعة فی نفس الامر و إلى امور خیالیة صرفة لا حقیقة لها شیطانیة و قد یخالطها الشیطان بیسیر من الأمور الحقیقیة لیضل الرأی. لذلك یحتاج السالک إلى مرشد یرشده و ینجیه من المهالك».^۳

برخی هم مانند ابن ترکه در انتهای کتاب تمهید القواعد، ابتدا بیان کرده است که سالک باید علوم نظری را تحصیل کند تا مکاشفات را با آنها بسنجد و میزان و ملاکی برای سنجش شهود شیطانی از رحمانی داشته باشد، در انتها می گوید:

«هذا إذا لم یکن له شیخ مکمل یرشده فی کل مقام و منزل».^۴

نقد و بررسی:

۱ - تردیدی نیست که مقصود عرفا از شیخ، در زمان حاضر که دسترسی به امام معصوم علیه السلام امکان پذیر نیست، فرد غیر معصوم و غیر از امامان اثنی عشری شیعه است. حال باید پرسید، کلام غیر معصوم در این موارد چگونه و بر اساس کدام مبانی کلامی و معرفتی، حجیت ذاتی است؟

۱. نجم الدین کبری، ترجمه فوائج الجمال، ص ۱۱۱.

۲. قونوی، صدر الدین، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، ص: ۱۶۴.

۳. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم (القیصری)، مقدمه قیصری، ص: ۱۰۰.

۴. ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۲۷۰.

ممکن است گفته شود، شیخ طریق مانند فقیه جامع الشرایط تقلید، عالم به کتاب و سنت است و حکم خدا را از وحی استخراج کرده است. در این صورت گفته می‌شود:

۱. فقیه جامع الشرایط، عالم به کتاب و سنت است و هویت اصلی او همین علم دین است و از همین جهت، برای فهم نظر دین، از او تقلید می‌شود و دین دستور به تبعیت از عالم به علم دین را داده است. اما مرشد صوفی، چنین هویتی ندارد و اساساً لازم نیست عالم به کتاب و سنت باشد. از نظر صوفیان، شیخ طریق لازم نیست علوم حصولی مثل فقه و شریعت و تفسیر قران و ... را بداند، بلکه باید محیط بر استعدادها در عالم غیب باشد.^۱ کسانی مثل شمس تبریزی، بایزید بسطامی از متقدمین و از متاخرین، مانند محمد کاظم تنباکوفروش، سعادت علیشاه و سید هاشم حداد که طبق اذعان شاگردش سید محمد حسین طهرانی، تنها تا کتاب سیوطی از علوم حوزوی درس خوانده بود. علم با ارزش نزد عرفا چنانچه بایزید می‌گوید علم شهودی است: «اخذتم علمکم میتاً عن میت اخذنا علمنا عن الحی الذی لایموت.»^۲ آنچه برای مقام شیخوخیت مهم است، این است که خود مسیر سلوک را طی کرده باشد و از مخاطرات و آسیب‌ها و چالش‌های سلوک مطلع بوده و خود اهل کشف و شهود باشد. لذا حافظ می‌گوید:

قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن

ظلمات است بترس از خطر گمراهی

۲. عرفا، کتاب و سنت را در عرض مرشد ذکر کرده و قسیم هم دانسته‌اند و همانطور که قرآن کریم را یک منبع ارزیابی شهود معرفی کرد، شیخ را هم در عرض آن یک منبع مهم تر دانسته‌اند، درحالیکه اگر مقصود آنها این بود که شیخ، از ظاهر

۱. فرغانی، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، متن کتاب، ص: ۴۱۶.

۲. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۱.

کتاب و سنت ملاک را به دست آورده است، دیگر اینها را در عرض همدیگر ذکر نمی‌کردند.

۳. صوفیان معتقدند نظر استاد طریق، حجیت ذاتی دارد و حتی لازم نیست با کتاب و سنت سنجیده شود و در عرض کتاب و سنت است، اما نظر فقیه حجیت ذاتی ندارد، بلکه چون کشف از قول معصوم می‌کند و نظر دین را بیان می‌کند، در عصر غیبت که به معصوم دسترسی نداریم ناچار به رجوع به عالم هستیم و قول فقیه باید مطابق کتاب و سنت باشد و در طول آن بوده است. اساسا پیروی از نظر فقیه، موضوعیت ندارد، زیرا فقیه به نفس الامر دسترسی ندارد، لذا شیعیان می‌توانند احتیاط کرده و از هیچکس تقلید نکنند، اما پیروی از حکم استاد طریق موضوعیت دارد، زیرا او به نفس الامر و حقیقت دسترسی دارد و کسی که شیخ ندارد، شیطان شیخ اوست.^۱

۴. در مواجهه با مرشد صوفی، صرف پذیرش نظر و قول او مطرح نیست و سالک باید خود را تسلیم او کرده و ولایتش را بپذیرد و کالمیت بین یدی الغسال، مطیع و فرمانبردار او باشد و حتی باورها و اصول اعتقادی خود را هم از او اخذ کند. درحالیکه در مواجهه با فقیه جامع الشرایط، چنین اموری مطرح نیست و حتی قول او، در غیر از فقه و احکام شریعت مسموع و حجت نیست.

عقل

یکی دیگر از شاخص‌هایی که برخی عرفا برای سنجش مکاشفات ذکر کرده‌اند، عقل است. اگر عارف با استناد به مکاشفه، مطلبی را ادعا کند که عقل آن را محال شمارد و به نادرستی آن فتوا دهد، از او پذیرفته نخواهد شد. غزالی می‌گوید:

«بدان که در طول ولایت چیزی که عقل حکم به محال بودن آن کند، جایز و روا نیست. مگر اینکه در طور ولایت چیزی آشکار شود که دست عقل از آن کوتاه باشد. بدین معنا که امری باشد که به مجرد عقل، ادراک نمی‌گردد و کسی

۱. محمد محسن طهرانی، سیره صالحان، در حجیت افعال و گفتار اولیاء الهی، ص: ۴۳۴. محمد محسن طهرانی، نفحات انس، ص:

۸۷. محمد صادق طهرانی، نور مجرد ص ۵۵۴.

که میان آنچه عقل آن را محال می‌شمارد و آنچه عقل بدان دست نمی‌یابد، تفاوت نمی‌گذارد، مقامش پایین تر از آن است که طرف سخن قرار بگیرد.»^۱

نقد و بررسی

۱. معیار بودن عقل برای کشف و شهود، مطلبی است که مشهور عرفا به ویژه ابن عربی و ابن ترکه و دیگر بزرگان این وادی آن را نپذیرفته‌اند. ابن عربی بارها و در مواقع مختلف بیان کرده است که در برخی وادی‌های عرفانی، مثل خیال منفصل و برزخ، سالک، اموری را شهود می‌کند که جمع یا رفع نقیضین است.^۲

عبارت مشهوری از عرفا وجود دارد که زبازد کتب عرفانی است و بسیاری از عرفا آن را در آثار خود از ابوسعید خراز نقل کرده‌اند که گفت: «اللَّهِ لَا يَعْرِفُ إِلَّا بِجَمْعِهِ بَيْنَ الضُّدِّينَ وَ النَّقِیضِیْنَ»^۳ خدا شناخته نمی‌شود مگر به جمع بین ضدین و نقیضین! درحالی‌که از نظر عقلی و منطقی، جمع بین ضدین محال است اما عرفا می‌گویند اساسا خدا، با امور محال و مکاشفات محال شناخته می‌شود.^۴

ابن عربی در فتوحات مکیه تصریح می‌کند بسیاری از یافته‌های عارف، از نظر عقل محال است، اما باید به آن ایمان بیاورد «ما أعجب هذا الأمر مع ما يتضمنه من التناقض المحقق و الايمان بالطريقتين المتناقضتين فيه واجب»^۵ وی در جایی می‌نویسد:

اینجا مقام دیگری است که فوق فکر است، که خداوند به بنده اش علم به امور مختلف عطا می‌کند، برخی از آنها را ممکن است از حیث فکر دریابد و برخی از آنها را فکر جازم می‌داند و اگرچه عقل از راه فکر به آنها نمی‌رسد و بعضی را فکر جازم می‌داند، اما شناسایی و وصول به آن از طریق فکر محال می‌نماید و بالاخره بعضی از آن امور را فکر اصلا محال می‌شمارد و عقل نیز آن را به عنوان امری مستحیل از فکر می‌پذیرد و از اثبات امکانش فرومی‌ماند. ولی چون عقل مورد رحمت الهی قرار گیرد، خداوند علم به این گونه امور را به وی

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۳۲۳.

۲. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص: ۶۳۵.

۳. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم (القیصری)، شرح قیصری، ص: ۵۵۳.

۴. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص: ۱۸۴.

۵. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص: ۶۳۵.

موهبت می فرماید و او آن را به عنوان واقعه‌ای صحیح و غیر مستحیل پذیرا می شود ولی از حیث فکری همچنان محال و ناممکن می نماید.^۱

ابن عربی در جای دیگر مدعی می شود وحی که از جانب خداوند به انسان افاضه می شود با حکم عقل در تضاد است^۲ «و این با توجه به ادله نظری جایز نیست. چراکه چنین امری همان جمع ضدین در ناحیه محکوم علیه و موضوع این امر غیر از اینجا، در جای دیگر مصداق ندارد.»^۳ نامبرده به همین اندازه اکتفا نمی کند و در سخنان دیگری مدعی می شود که اموری که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره خداوند و در مقام معرفی حضرت حق بیان شده است از نظر حکم عقلی محال است «کان الدلیل العقلی یحیلها»^۴ یا می گوید: «أن الله قادر علی المحال العقلی کادخال الجمل فی سم الخیاط مع بقاء هذا علی صغره و هذا علی کبره» خدا بر (فعل مستلزم) محال عقلی قادر است، مانند داخل کردن شتر از سوراخ سوزن، در حالیکه سوزن کوچک، و شتر بزرگ باشد.^۵

این درحالیست که اصل تناقض «ام القضایا»^۶ نام گرفته زیرا نه تنها مسائل منطقی، بلکه قضایای تمام علوم، مبنی بر این اصل است. این اصل زیر بنای همه اندیشه‌های انسان محسوب می گردد به طوری که اگر خراب شود، دیگر نه خدا و نه واقعیت و نه هیچ اصلی قابل اثبات نمی باشد.^۷

فارغ از ابن عربی و عرفان نظری، عرفای مکتب خراسان و ایران هم به این تصریح دارند که عقل، نباید ملاک داوری قرار بگیرد. مثلاً شاه نعمت الله ولی در ابیات ذیل

۱. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص: ۱۱۴.

۲. قال و هكذا رأیت سیرتهم فی کل أمر لا یقوم به إلا واحد لکن له وزعة و أهل هذه الأرض أعرف الناس بالله و کل ما أحاله العقل بدلیله عندنا وجدناه فی هذه الأرض ممکنا قد وقع و إن الله علی کل شیء قدير فعلمنا إن العقول قاصرة و إن الله قادر علی جمع الضدین و وجود الجسم فی مکانین و قیام العرض بنفسه و انتقاله و قیام المعنی بالمعنی و کل حدیث و آیه وردت عندنا مما صرفها العقل عن ظاهرها وجدناها علی ظاهرها فی هذه الأرض و کل جسد یتشکل فی الروحانی من ملک و جن و کل صورة یری الإنسان فیها نفسه فی النوم فمن أجساد هذه الأرض لها من هذه الأرض موضع مخصوص و لهم رقاقات ممتدة إلى جمیع العالم الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۱، ص: ۱۳۰.

۳. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص: ۴۷۶.

۴. فتوحات مکیة (عثمان یحیی)، ج ۴، ص: ۳۱۴.

۵. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص: ۲۱.

۶. شهید مطهری در این رابطه می گوید: «اصل امتناع تناقض و اصل اثبات واقعیت دو اصل متعارف عمده ای است که مورد استفاده استدلال و براهین فلسفی قرار می گیرد. در حقیقت این دو اصل به منزله دو بال اصلی است که سیر و پرواز فلسفی قوه عاقله را در صحنه پهنای هستی میسازد.» مجموعه آثار ج ۶، ص: ۴۸۴.

۷. همان، ج ۲، ص: ۴۷۶.

می‌گوید: ما قائل به وحدت وجود هستیم و اگر عقل خلاف این را گفت، قول عقل را دور بی‌اندازید:

زید و عمرو و بکر و خالد هر چهار

چهار باشد، نزد ما ایشان یکی است

عقل اگر گوید خلاف این سخن

حرف او مشنوه که ابله مردکی است^۱

یا لاهیجی می‌گوید:

«عقل با برخی مقامات عرفانی، مانعة الجمع است و اگر در آن مقام عرفانی قرار گرفتید، عقل کنار می‌رود: و جبرئیل که صورت متمثله عقل و مظهر علم است و در مقام فنا، راه ندارد. زیرا در مرتبه فنا فی الله علم و عقل و ادراک و شعور و سایر صفات محو می‌گردد و فنا صرف را با علم و شعور، منع جمع است.»^۲

۲. حکم عقل نسبت به محتوای مکاشفات صوفیان سه حالت دارد:

اول) عقل پذیر است و برهان عقلی آن را تایید می‌کند.

دوم) عقل گریز است به این معنا که عقل نمی‌تواند قضاوتی راجع به درستی یا بطلان آن داشته باشد.

سوم) عقل ستیز است یعنی برهان عقلی بر نفی آن گواهی می‌دهد.

به طور عادی، هنگامی که گفته می‌شود عقل، معیار سنجش یک آموزه است، معنای اول مد نظر است، مانند وقتی که عقل را معیار سنجش آموزه‌های دینی می‌دانند. لذا گفته‌اند: «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع» حتی آموزه‌هایی مانند تعداد رکعات نماز و تعداد شوطهای طواف هم عقل پذیر است، زیرا عقل، برای نبوت انبیا برهان دارد و حکم عقل شامل تمام گفتارهای انبیا و تعالیم آنها می‌شود. وقتی دین، خود را ذیل حکم عقل قرار داده است، چگونه اشخاصی می‌توانند از زیر حکم آن شانه خالی کنند؟ مقصود عرفایی مثل غزالی که از سنجش شهود با عقل سخن گفته‌اند، مورد دوم است یعنی

۱. دیوان شاه نعمت‌الله ولی، متن، ص: ۲۱۲.

۲. دیوان شاه نعمت‌الله ولی، متن، ص: ۲۱۲.

آموزه‌های آنها بر خلاف عقل نباشد. درحالی‌که طبق این فرض نیز همچنان سخنان آنها عقل‌گریز است و نمی‌توان گفت عقل آنها را سنجیده و ارزیابی کرده و تایید نموده است به همین جهت برخی از شارحین مکتب ابن عربی مثل خواجه پارسا در شرح فصوص الحکم خود، میزان بودن عقل را نپذیرفته‌اند.^۱

ابن عربی می‌گوید:

«... و منها ما يجوزها الفكر و إن كان يستحيل أن يعينها الفكر و منها ما يستحيل عند الفكر و يقبلها العقل من الفكر مستحيلة الوجود لا يمكن أن يكون له تحت دليل الإمكان فيعلمها هذا العقل من جانب الحق واقعة صحيحة غير مستحيلة و لا يزول عنها اسم الاستحالة و لا حكم الاستحالة عقلا.»^۲

ضمن اینکه عرفا می‌گویند مکاشفه، علم حضوری است. اما علم حضوری هنگام تبیین و انتقال، در قالب علم حصولی ریخته می‌شود. علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و این تصدیق است که یا قیاس است یا استقرا و یا تمثیل و قیاس است که به شعر، برهان، خطابه، جدل و سفسطه تقسیم می‌شود و صناعات خمس پدید می‌آید. پس اساسا استدلال در حیطه علم حصولی جریان دارد که در آن، مستدل از مفاهیم مشترک میان خود و مخاطب استفاده کرده و با عبور از مفاهیم یا احکام بدیهی به مفاهیم و احکام نظری دست می‌یابد و مطلب خویش را اثبات می‌کند. اگر مطلبی در قالب علوم حصولی بوده و همچنان گفته شود عقل درباره آن حکمی ندارد، بین علم حصولی و حضوری خلط کرده است.

۳. عمده نزاعی که درباره مکاشفات عرفا، وجود دارد راجع به سیر عوالم و دیدن مغیبات آنها نیست، بلکه راجع به اظهار نظری است که درباره باورها و اصول دینی مثل توحید، نبوت، ولایت، معاد دارند. این موضوعات اعتقادی نیز از سنخ گزاره و مفاهیم هستند و باید مبتنی بر استدلال و برهان باشند، لذا عقل درباره آن نظر و رای دارد. پس نمی‌توان گفت، عقل نظر و سخنی درباره محتوای مکاشفه ندارد؛ مثلا عمده مکاشفات عرفا، در زمینه وحدت وجود عرفانی

۱. خواجه پارسا، شرح فصول الحکم، ص ۴۳۹.

۲. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۲، ص: ۱۱۴.

است، درحالی‌که ابن عربی تصریح دارد عقل و برهان، این نظریه را رد می‌کند و عقل ستیز است.

۴. مقصود آن دسته از عرفا، که عقل را معیار ارزیابی شهود قرار داده‌اند، عقل مصطلح بدیهی و فلسفی نیست. بلکه طبق اذعان خودشان، عقل منور یا عقلی کلی (عقل حضوری) است که عبارت اخری همان قوه شهود است و ارتباطی به علوم حصولی و براهین عقلی ندارد.^۱ طبق نظر آنها، خداوند به سالک عنایتی می‌کند که آن مکاشفهٔ خلاف عقل، دیگر برایش خلاف عقل جلوه نکند و از نظر خودش، مطلبی که بدان رسیده، عقلانی جلوه کند و وجدان او درگیر این موضوع نباشد.^۲ چنانچه قیصری می‌گوید:

«القلب إذا تنور بالنور الإلهی، يتنور العقل أيضاً بنوره ويتبع القلب»^۳

مولوی در این زمینه چنین سروده است:

قل جزوی گاه چیده، گه نگون

عقل کلی ایمن از ریب المنون^۴

قل کل را گفت ما زاعَ البَصْرُ

عقل جزوی می‌کند هر سو نظر^۵

جلال الدین همایی می‌نگارد:

«چون درباره وحی و الهام به عقیده مولوی اشارتی رفت این توضیح را می‌افزایم که وحی و الهام در نظر مولانا؛ یا «وحی دل» باصطلاح صوفیان، همان تفرّسات ذهنی و دریافتهای باطنی است که... به لسان شریعت «لوح محفوظ» و... به طور عموم یا «عقل کلی» و «نفس کلی» و به تعبیر اشراقیان

۱. ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۵۴۳.

۲. آشتیانی، جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص: ۵۵۶.

۳. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ص: ۳۴۷.

۴. مثنوی معنوی، متن، ص: ۳۴۷.

۵. مثنوی معنوی، متن، ص ۵۴۲. شرح مثنوی (سبزواری)، ج ۱، ص: ۱۷.

«انوار اسفهدیه» و... به قول عرفا با ملاحظه اعتبارات و جنبه‌های مختلف

«عالم ملکوت» و... می‌گویند.^۱

بدیهیات و وجدانیات

برخی دیگر گفته‌اند یافته‌های عرفانی، از نوع علم حضوری است و در علم حضوری، نفس الامر و حقیقت خارجی با عالم متحد می‌شود و هیچ واسطه‌ای در میان نیست و معلوم برای مکاشف، بدون هیچ تردیدی بوده و بدیهی و وجدانی خواهد بود و چون بدیهیات و وجدانیات از یقینیات هستند، نیازی به سنجش با ابزار دیگر ندارند که در کلمات عرفا از این نوع مکاشفات با عنوان "برد الیقین" هم یاد کرده‌اند.^۲

نقد و بررسی

ابتدا باید گفت بدیهیات به بخش‌هایی تقسیم می‌شود که یکی از آنها محسوسات است. محسوسات هم به حواس ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود. محسوسات ظاهری به اموری گفته می‌شود که محصول حواس ظاهری باشد و انسان توسط این حواس، حکمی صادر کند. مثل: این گل زیبا است. اما اگر مفاد آنها از راه حواس ظاهری معلوم نشود و عقل هم کمک آن حکمی را صادر کند، وجدانیات نام دارد. مثل: من خوشحال هستم.^۳ اما وجدانیات هم به دو قسم مطلق و مقید تقسیم می‌شود. آن دسته از وجدانیات که همه انسان‌ها در یافتن آنها مشترک هستند، مثل حس‌های درونی چون درد، خوشحالی، غمگینی و... وجدانیات مطلق بوده و برای همگان معتبر است؛ اما آن دسته از وجدانیات که با قوای باطنی و کشف و شهود به دست آید و نزد همگان یکسان نباشد، وجدانیات به معنای خاص است که حجیت آن ذاتی نیست.

ابن ترکه می‌نویسد:

«ممکن است گفته شود که این گونه از علوم و معارف از وجدانیات و ذوقیات است و همانطور که نسبت به علوم اولی و بدیهی جای تردید و انکار نیست، نسبت به این یافته‌ها و مکاشفات نیز بحث و سخنی نیست؛ اما این ادعا ناصواب است و در صورتی صحیح بود که آنچه عرفا یافته‌اند از قسم وجدانیات مطلق باشد که چنین نیست، زیرا بالوجدان می‌یابیم که آنچه برخی

۱. تفسیر مثنوی مولوی، مقدمه، ص: ۱۱.

۲. ابن عربی، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۱، ص: ۴۱۲.

۳. ابن سینا، الشفا، ص ۶۳.

عارفان و سالکان در کشف و شهود خود می‌یابند، با برخی دیگر متناقض است
(مناقضاً لما يجده البعض الآخر منهم) از این رو، هر یک در صدد انکار ادعا
و کلام دیگری بر می‌آیند و این نشان دهنده امکان عدم درستی هر ادعای
عرفانی است.^۱

اما اگر ملاک بر یقین باشد، باید گفت راه رسیدن به یقین نیز حائز اهمیت است و اگر
سالک از مسیری که شرع و عقل آن را امضا نکرده است، به مطلبی دست یابد و بدان یقین
حاصل کند اما آن مطلب صحیح نباشد، در روز قیامت بابت فعلی که انجام داده است
عقاب خواهد شد، چنانکه علمای علم اصول هم بدین مهم اشاره کرده‌اند.

آیات و روایات (ظاهر دین)

یکی دیگر از ملاک‌های ارزیابی مکاشفات، آیات و روایات است،^۲ که از آن تحت عنوان
میزان عام و کلی یاد شده است. چنانکه قیصری می‌گوید: «منها ما هو میزان عام و هو
القرآن و الحدیث المنبئ کل منهما عن الکشف التام للمحمدی، صلى الله عليه وآله وسلم»^۳
ابن عربی در همین رابطه می‌نویسد:

«هرگاه کشفی که برای ما واقع می‌شود با کشف پیامبران مخالف باشد، به
کشف ایشان باز می‌گردیم و پی می‌بریم که صاحب آن کشف در کارش خلل
و نقصانی رخ داده است بدین نحو که به واسطه اندیشه اش نوعی از تاویل را
برای کشف خویش افزوده و در نتیجه به بیان کشف بسنده نکرده است. مانند
کسی که رویایی دیده است که صادق است و آنچه را دیده باز می‌گوید، اما در
تعبیر رویایش خطا می‌کند نه در خود آنچه دیده است.»^۴

نقد و بررسی

۱. محتوای مکاشفات عرفا نسبت به سازگاری و ناسازگاری با آیات و روایات می‌تواند سه
حالت داشته باشد:

۱. ابن ترکه، تمهید القواعد، ص: ۲۷۲.

۲. ابن فناری، مصباح الأئسن بین المعقول والمشهود، ص: ۱۴۵.

۳. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ص: ۱۰۱.

۴. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۷؛ «وإذا خالف الکشف الذي لنا کشف الأنبياء ع كان الرجوع إلى کشف الأنبياء ع و علمنا إن صاحب ذلك الکشف قد طرأ علیه خلل بكونه زاد علی کشفه نوعاً من التأویل بفرقه فلم يقف مع کشفه كصاحب الرؤيا فان کشفه صحیح و أخبر عما رأى و يقع الخفاء في التعبير لا في نفس ما رأى فالکشف لا یخطئ أبداً و المتکلم في مدلوله یخطئ».

الف) سازگاری؛ مورد تایید دین باشد و آیات و روایاتی درباره جواز (بالمعنی الاعم) آن موضوع وارد شده باشد.

ب) عدم سازگاری؛ مورد تایید دین نباشد به این معنا که در آیات و روایات، آن موضوع حرام یا ناصواب عنوان شده باشد.

ج) ابهام در سازگاری؛ در آیات و روایات آن موضوع وجود ندارد و نسبت به آن موضوع حکمی وارد نشده است.

مقصود ابن عربی و شارحین مکتب او، از ذکر آیات و روایات به عنوان ملاک ارزیابی، تنها مورد دوم است یعنی جایی که مکاشفه بر خلاف دین باشد. اما در مواردی که مکاشفه، امری جدید و بدیع باشد و دین نسبت به آن حکمی نداشته باشد، می توان از آن تبعیت کرد و اگر در حوزه امور دینی باشد، می توان آن را به دین نسبت داد.^۱ درحالیکه از نظر شیعیان امامیه، بدعت به معنای ادخال ما لیس من الدین فی الدین است؛ هر مطلبی اگرچه مستحسن و خوب باشد اگر در دین وارد نشده باشد، نمی توان آن را به دین نسبت داد.

۲. سخن ابن عربی و شارحین مکتب او را نمی توان به عنوان نظر تمام صوفیان تلقی کرد. ابن عربی، تنها نماینده بخشی از جریان علمی - فرهنگی تصوف آن هم صرفاً در غرب جهان اسلام بود و ما برای دانستن نظر تمام صوفیان باید اصحاب مکتب خراسان، مکتب بغداد و شرق و... نظر مشاهیر و بزرگان جریان های مختلف تصوف را مورد بررسی قرار دهیم. غالب مشاهیر تصوف و مشهور بین این جریان، چنین است که مکاشفات خود را در عرض آیات و روایات می دانند. به عنوان مثال شمس تبریزی به عنوان یکی از صوفیان مکتب ایران و خراسان، بر این باور بود که مکاشفات هر عارفی، در حکم قرآن کریم است و لازم نیست آن را با قرآن بسنجیم، بلکه جمود بر ظواهر و الفاظ، عارف را از حقیقت دور می کند.^۲ حسین بن منصور حلاج نیز چنین نظری داشت، با این تفاوت که حلاج، در حال نگارش کتابی علیه قرآن کریم و نقد

۱. ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، ج ۱، ص: ۹۴.

۲. شمس تبریزی، مقالات، ص ۱۴۷.

آیات شریفه بود و قرآن را برای این منظور مضر می‌دانست.^۱ بازید بسطامی علمی که از آیات و روایات حاصل می‌شد را بی ارزش می‌دانست.^۲ از نظر تاریخی نیز این ملاک ارزیابی نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا اساساً نزاع صوفیان و فقها در طول تاریخ به خاطر این بود که آنها بر علوم حاصل از آیات و روایات واقعی نمی‌نهادند و خود مدعی کشف و شهود و دریافت بی واسطه علم بودند که اگر این علوم شهودی، با دین سازگار بود هرگز نزاعی رخ نمی‌داد.^۳ تا مدرسه و مناره ویران نشود

اسباب قلندری به سامان نشود^۴

عمر من در کار علم و عقل ضایع گشته بود

آدمم تا عذر خواهم ساعتی از کار خود^۵

۳. نکته دیگر آنکه ابن عربی و کسانی که این ملاک را مطرح کرده‌اند، خود ملتزم به این مبنا نبودند و به نظر می‌رسد این سخنان صرفاً برای پاسخ به منتقدین و فقها بیان شده است تا در موارد حساس، به کارآید. روش ابن عربی در این موضوع چنین بود که ابتدا با مکاشفه به مطلبی دست می‌یافت و سپس تمام آیات و روایات را به روشی غیر منضبط و نامشخص برای اثبات مبانی خود، به تاویل می‌برد. او که از پیش به وحدت شخصی رسیده بود، ناچار بود محکمت و نصوص زیادی را به تاویل برده و معنای ظاهری آن را پشت پا زند. مثلاً در نظام فکری او، واژه پربسامد کافر که در آیات فراوانی در معنای مشخص خود یعنی منکرین حق تعالی به کار رفته است، از این معنای حقیقی خود خارج شده و به مومنانی گفته می‌شود که حقیقت را تصدیق نموده و از عرفای بالله هستند، اما این حقیقت را در قلب خود مخفی کرده و به اصطلاح تقیه می‌کنند.^۶ تمام کفار مثل فرعون

۱. ابوالقاسم قشیری، رساله قشیری، ص ۵۸۹: و من المشهور أن عمر بن عثمان المکی رأی الحسین بن منصور یکتب شیئا، فقال: ما هذا؟ فقال: هو ذا أعارض القرآن، فدعا علیه و هجره؛ قال الشیوخ: ان ما حل به بعد طول المدة كان لدعاء ذلك الشیخ علیه.

۲. إحياء علوم الدین، ج ۸، ص: ۴۳.

۳. غزالی، کیمیای سعادت، ص ۹۱.

۴. مولوی، دیوان کبیر شمس، ص: ۱۳۶۷.

۵. حلاج، دیوان، ص: ۳۵.

۶. یا محمد إنَّ اللّٰدینَ کَفَرُوا سَتَرُوا مَحَبَّتَهُمْ فِي عَنَتِهِمْ فَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلَذَّتْ لَهُمْ بِوَعِيدِكَ الَّذِي أَرْسَلْتَكَ بِهِ أَمْ لَمْ تَنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِكَلَامِكَ فَإِنَّهُمْ لَا يَعْقِلُونَ غَيْرِي وَأَنْتَ تَنْذِرُهُمْ بِخَلْقِي وَ هُم مَّا عَقَلُوهُ وَ لَا شَاهِدُوهُ وَ كَيْفَ يُؤْمِنُونَ بِكَ وَ قَدْ خَتَمْتَ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلِمَ أَجْعَلُ فِيهَا مَتَسَعًا لَغَيْرِي وَ عَلَيَّ سَمْعَهُمْ فَلَا يَسْمَعُونَ كَلَامًا فِي الْعَالَمِ إِلَّا مِنِّي وَ عَلَيَّ أَبْصَارَهُمْ غَشَاوَةٌ مِنْ بَهَائِي عِنْدَ مَشَاهِدَتِي فَلَا يَبْصُرُونَ سِوَايَ ... ابن عربی، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۱، ص: ۱۱۵.

و حتی ابلیس و نمرود که در قرآن نماد طغیان و استکبار هستند، ستایش و تمجید می شوند. یا همو هنگامی که می خواهد بحث خلقت را زیر سوال ببرد می گوید: «مخلوق از اختلاق به معنای دروغ است»^۱ و یا اصطلاح عذاب را از ریشه عذب و به معنای شیرینی و گوارایی می داند و این چنین منکر عذاب کفار و مشرکین و عاصیان در جهنم می شوند. بنابراین کسی که اینگونه نصوص دینی را به تاویل می برد، چگونه می تواند از ملاک بودن آیات شریفه سخن بگوید؟ آیا با این روش اساسا آیه ای دارای معنای محصلی خواهد بود که بحث ارزیابی و سنجش مکاشفات امکان داشته باشد؟

از سوی دیگر، ابن عربی اعتبار خود نقل را با شهود می سنجد و در موارد متعددی تصریح می کند که علی رغم ضعف سند و منبع یک حدیث، اما با کشف و شهود اعتبار آن به اثبات رسیده است: «فی روایة یصحها الکشف و إن لم تثبت عند أصحاب النقل»^۲ از آنجایی که صوفیان علم و معرفت راستین را از سنخ معرفت شهودی می دانند، هنگامی که از میزان بودن وحی سخن می گویند، مقصودشان، وحی به تقریر و نظر فقها که با علوم حصولی و حواس ظاهری و عقل به آن دست یافته اند نیست، بلکه مقصودشان همان شناخت ذوقی و شهودی است که خود حضورا و وجدانا از وحی و نقل پیدا کرده اند. پس میزان و ملاکی که آنها ذکر کرده اند، نمی تواند برای دیگران نافذ و موثر بوده باشد.^۳ ابن عربی و دیگر صوفیان این مبنا را در بحث از چیستی و حقیقت وحی بیان کرده اند که اساسا وحی، منحصر در قرآن کریم نیست و هر برداشتی از قرآن کریم، مصداق وحی است.^۴

به عنوان مثال، وقتی ابن عربی قصد دارد اعتبار همین میزان عام یعنی احادیث و روایات را بسنجد، به سراغ مکاشفه می رود و می گوید: «در روایتی که کشف، آن را تصحیح می کند هر چند نزد اصحاب نقل صحت آن ثابت نشده است.»^۵ پس اعتبار همین میزان عام، باز به مکاشفه باز می گردد و این دوری آشکار است.

۱. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۴، ص: ۲۷۹. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص: ۲۵۹.
 ۲. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۲، ص ۴۹۰.
 ۳. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۱، ص ۲۸۰.
 ۴. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۹۶ و ۲۱۰ و ۷۳. احمد، افلاکی، مناقب العارفین، ج ۱، ص: ۳۹۵.
 ۵. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۲، ص ۴۹۰؛ و فی روایة یصحها الکشف و إن لم تثبت عند أصحاب النقل.

سوق به خیرات

یکی دیگر از راه‌های سنجش مکاشفات، این است که گفته‌اند اگر مکاشفه انسان را به امور خیر سوق دهد رحمانی و اگر به امور شر سوق دهد، شیطانی است. قیصری می‌نویسد:

«هرچه سبب خیر شود، به طوری که از شر و بدی در پایان کار مصون بوده و به طور سریع به غیر منتقل نشود، و پس از آن توجه کامل به خداوند و لذت فراوانی که انسان را تشویق به عبادت کند، ایجاد شود، آن وارد ملکی یا رحمانی است و عکس آن شیطانی است.»^۱

نقد و بررسی:

۱. یکی از مهم‌ترین لغزش‌گاه‌های جریان‌های عرفانی و صوفیانه همین بوده است که عبادت‌های شدید و خضوع و خشوع در رفتار را ملاک حقانیت و درستی مسیر اشخاص دانسته و با اتخاذ همین ملاک، از آنها پیروی کردند.^۲ درحالی‌که علاوه بر اینکه از نظر تجربی و تاریخی، دیده‌ایم بسیاری از فرقه‌ها و جریان‌های گمراه مثل خوارج، اتباع بنی امیه و بنی عباس و عثمانی‌ها و... در عبادات شرعی و ظواهر دینی، نهایت التزام و پایبندی را داشتند. در نصوص دینی هم به این مهم تصریح شده است که عبادات ظاهری، ممکن است از جانب عادت‌های نفسانی^۳ یا دعوت‌های شیطانی باشد و شیطان دعوت به خیرات زیادی می‌کند، تا انسان را نهایتاً فریب دهد.^۴ حتی شیطان قدرت و توانایی درمان امراض و بیماری‌های صعب‌العلاج انسان را هم دارد چنانکه به همسر ایوب پیشنهاد داد که ایوب را درمان کند به این شرط که ایوب بگوید شیطان مرا درمان کرد.^۵

در روایت جالب توجهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرمایند:

۱. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۳.

۲. چنانکه در مجرای صفین، مالک اشتر به عبادت‌های خوارج اشاره کرده و گفت: كُنَّا نَنْظُرُ أَنْ صَلَاتِكُمْ زَهَادَةٌ فِي الدُّنْيَا وَ شَوْقٌ إِلَى لِقَاءِ اللَّهِ. نصر بن مزاحم، وقعة صفین، ص ۴۹۱.

۳. امام صادق علیه السلام فرمودند: «لَا تَنْظُرُوا إِلَى طُولِ رُكُوعِ الرَّجُلِ وَ سُجُودِهِ فَإِنَّ ذَلِكَ سَيِّئٌ اِغْتَاةٌ فَلَوْ تَرَكَهُ اسْتَوْحَشَ لِدَلِّكَ وَ لَكِنْ اَنْظُرُوا إِلَى صِدْقِ حَلِيْبِهِ وَ اَدَاءِ اَمَانِيهِ.» کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، ص: ۱۰۵.

۴. امام صادق علیه السلام: «فَإِنَّهُ يَفْتَحُ لَكَ تِسْعَةَ وَ تِسْعِينَ بَابًا مِنَ الْخَيْرِ لِيُظْفِرَ بِكَ عِنْدَ تَمَامِ الْمِائَةِ...» مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۶۹، ص: ۱۲۵.

۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص: ۷۴۶: «و روی عن ابن عباس أنه قال كان السبب في ذلك أن إبليس لقيها في صورة طيب فدعته لمداواة أيوب عليه السلام فقال أدويه على أنه إذا برىء قال أنت شفيتي لا أريد جزءا سواء قالت نعم فأشارت إلى أيوب بذلك...».

«مَنْ عَمِلَ فِي بُدْعَةٍ خَلَّاهُ الشَّيْطَانُ وَالْعِبَادَةَ وَاللَّعْنَةَ عَلَيْهِ الْخُشُوعَ وَالْبُكَاءُ»^۱

شیطان، اشخاص بدعت گذار را با عبادت هایشان تنها می‌گذارد و به آنها خشوع و چشمانی اشک بار القا می‌کند.

۲. از سوی دیگر، بسیاری از مشایخ صوفیه تصریح دارند که مکاشفه و دیدن صورت غیبی و خیالی، انسان را از رسیدن به مقامات بالاتر باز می‌دارد. چه اینکه مکاشفه در عالم خیال منفصل است و اگر انسان در این مقام بماند از رسیدن به عوالم عقول و غیره باز می‌ماند.^۲

یکی از مشایخ صوفیه می‌گوید:

«مکاشفات صوری غالباً سالک را از سلوک، مانع می‌شود. مکاشفه ملاقات دو باطن با همدیگر به سرّ خویش می‌باشد... چنین مکاشفه‌ای از خلف، حجاب و از کشف، صوری است و از باب طریق نیست، بلکه این کشف از عالم مثال است و اغلب، سالک را از سلوک مانع است و به همین خاطر همه مذاهب در این شریکند.»^۳

نتیجه

مشایخ صوفیه و سردمداران و رهبران این جریان، تصریح کرده‌اند که برای پی بردن به صحت و اعتبار مکاشفه، باید آنها را با میزان و معیارهایی سنجید. در این کوتاه، با بررسی اهم این ملاک‌ها، مشخص گردید که اولاً ملاک قرار دادن برخی از این موارد، صحیح نیست مثل تمسک به بدیهی بودن مکاشفه و ثانیاً عمده این ملاک‌ها از جانب خود رهبران تصوف ترک شده و بدان عمل نکرده‌اند. در نتیجه، اگر نتوان ابزاری برای سنجش دقیق و مورد اطمینان مکاشفه ارائه کرد، نمی‌توان مسیر کشف و شهود را مسیری معتبر و مشروع برای رسیدن به علم و معرفت معرفی کرد.

۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۶۹، ص: ۲۱۶.

۲. آملی، عقلا نیت شهود (تحریر فصوص الحکم قیصری)، ج ۳، ص ۴۶۷.

۳. کاشانی، شرح منازل السائرین، ج ۱، ص ۶۶۵.

- ۱) ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، ۱ جلد، دار إحياء الكتب العربية قاهره، چاپ اول، ۱۹۴۶م.
- ۲) ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، تصحیح عثمان یحیی، ۱۴ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۹۴م.
- ۳) ابن عربی، محیی الدین، مجموعه رسائل ابن عربی، ۳ جلد، دار المحجة البيضاء، بیروت، چاپ اول ۱۴۲۱ق.
- ۴) ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵ جلد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر - بیروت، چاپ: سوم، ۱۴۱۴ق.
- ۵) ابن بابویه، محمد بن علی، الأمالی (للمصدق)، ۱ جلد، کتابچی - تهران، چاپ: ششم، ۱۳۷۶ش.
- ۶) ابن سینا، الشفا، الفن الخامس من المنطق البرهان، تحقیقی عفیفی. القاهرة، المطبعة الاميرية، ۱۳۷۵ق.
- ۷) اسیری لاهیجی، محمد بن یحیی، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح میرزا محمد ملک الکتاب، ۱ جلد، بمبئی ۱۳۱۲ش.
- ۸) باخرزی، یحیی، أورداد الأجاب و فصوص الآداب، تصحیح ایرج افشار، انتشارات دانشگاه تهران، تهران چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.
- ۹) غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، تهران: زوآر، ۱۳۸۰ش.
- ۱۰) ابو علی هجویری، کشف المحجوب، تصحیح و - ژوکوفسکی، ۱ جلد، طهوری، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۵ش.
- ۱۱) قیصری، داود، رسائل قیصری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ۱ جلد، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران تهران ۱۳۸۱ش.
- ۱۲) جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح جلال الدین آشتیانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱ جلد، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۰ش.
- ۱۳) سهروردی، شهاب الدین ابو حفص، عوارف المعارف، مصحح: احمد عبد الرحیم السایح / توفیق علی وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، قاهرة، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
- ۱۴) جامی، عبد الرحمن، نفحات الأنس، به تصحیح ولیام ناسولیس، مطبعة لیسى کلکته - ۱۸۵۸م.
- ۱۵) بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، ۱ جلد، طهوری، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۴ش.
- ۱۶) کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ۸ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران ۱۴۰۷ق.
- ۱۷) کاشفی، حسین بن علی، رشحات عین الحیات، تحقیق علی اصغر معینیان؛ تهران، بنیاد نیکوکاری نوریانی، ۱۳۵۶ش.
- ۱۸) ابوحامد محمد غزالی، کیمیای سعادت، ۲ جلد، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی - تهران، چاپ: یازدهم، ۱۳۸۳.
- ۱۹) فرید الدین عطار نیشابوری، تذکره الأولیاء، ۲ جلد، مطبعة لیدن - لیدن، چاپ: اول، ۱۹۰۵م.
- ۲۰) یثربی یحیی، فلسفه و عرفان اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۰ش.
- ۲۱) والتر استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۸ش.

- (۲۲) مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط - بیروت)، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- (۲۳) زرین کوب عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹ش.
- (۲۴) زرین کوب عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰ش.
- (۲۵) جوادی آملی، عبدالله، عین نضاح، اسراء، قم، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
- (۲۶) جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، اسراء، قم، ۱۳۸۵ش.
- (۲۷) صدر الدین، محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
- (۲۸) سعید الدین فرغانی، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۹ش.
- (۲۹) مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش، تهران، چاپ اول.
- (۳۰) اصفهانی، مخزن الاسرار، تهران، خانقاه نعمت اللهیة، ۱۳۵۰ش.
- (۳۱) اصفهانی، دیوان نورعلیشاه اصفهانی، کتاب فروشی میرکمالی، ۱۳۷۴ش.
- (۳۲) اصفهانی، نورعلیشاه، چهاررساله عرفانی از نورعلیشاه، تصحیح محمد ابراهیم ضرابیها، چاپ اول، کهکشان علم، ۱۳۹۸ش.
- (۳۳) اصفهانی، نورعلیشاه، جنات الوصال، به سعی جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت اللهیة، تهران، ۱۳۴۸ش.
- (۳۴) نوشاهی، عارف. احوال و سخنان عبیدالله احرار، ملفوظات احرار به تحریر عبدالاول نیشابوری، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ش.