

آسیب‌شناسی مکاشفات از منظر ابن عربی

محمد مهدی گرجیان*

حسن غروی**

چکیده: آسیب‌پذیری برخی از مکاشفات در عرصه تبیین و تفسیر و تأویل مورد انکار عرفای سترگ نبوده و نیست و ابن عربی نیز به برخی از این موارد اذعان می‌نماید. ایشان ذات مکاشفه را از حیث منشأ، آسیب‌ناپذیر دانسته تنها احتمال خطا را از ناحیه مکاشف ساری و جاری می‌داند. سخن اینجاست که این مطلب تا چه اندازه مقرون به صحت بوده و در چه مراحل و ساحتی امکان نفوذ آسیب به ساحت یافته‌های عرفانی وجود دارد؟ مراحل و موازین راستی‌آزمایی و سنجش صحت و سقم مکاشفه در مقام گزارش متکلم و مکاشف، و نقش مؤلفه‌های تبیینی و منشأ این خطاها مورد بررسی قرار گرفته راهکارهای رهایی از این آسیب احتمالی ارائه می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: مکاشفه شیطانی، مکاشفه نفسانی، مکاشفه رحمانی، آسیب‌شناسی مکاشفات، موازین صحت مکاشفه، ابن عربی

E-mail: Mmgorjian@yahoo.com

* دانشیار دانشگاه باقر العلوم (ع)

E-mail: hgharavi22@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقر العلوم (ع)

پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۷/۱۰

دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۵/۵

مقدمه

برخی گزارش‌های عرفا حاوی مطالبی خلاف واقع بوده که با قواعد و موازین علم عرفان سازگار نیست. مهم‌ترین عامل عدم اعتماد به مکاشفه، بروز آسیب در آن است. نوشته حاضر به بیان آسیب‌شناسی مکاشفات از منظر ابن عربی می‌پردازد. درحقیقت مکاشفه در چه مرحله‌ای در معرض بروز آسیب قرار دارد و مهم‌ترین موارد آسیب‌پذیری کدام است؟

حقیقت این است که ساختار هندسی مکاشفه و مراحل نفوذ آسیب در آن در کلام محققان روشن نیست. اهمیت شناخت ساختار و مراحل آسیب‌پذیری مکاشفه در آن است که فهم عمیقی نسبت به مکاشفه به دست می‌دهد و باعث می‌گردد که مکاشفه‌کننده و مخاطب در استفاده از گزارشات عرفانی و به کارگیری موازین در جای‌جای مکاشفه دقت ورزیده و مانع بیان مطالب خلاف واقع گردند.

نوشته پیش رو این هدف را با بیان منطقی ساختار مکاشفه، به بررسی مواضع آسیب‌پذیری و مهم‌ترین آسیب‌ها و ارائه راه‌کارهایی برای رهایی از آسیب می‌پردازد.

ابعاد آسیب‌پذیری مکاشفات

هرچند کلام ابن عربی در حجیت مکاشفات گاهی چنان عام می‌نماید که موهوم آن است که وی هیچ نوع آسیبی را در مکاشفه برنمی‌تابد، اما حقیقت این است که وی در جای‌جای آثارش بر این حقیقت تأکید دارد که خطای مکاشفه‌کننده نه مکاشفه فی‌الجمله مورد پذیرش است و برای رهایی از آن راه‌کارهایی ارائه می‌کند. وی در بیان حیثیات آسیب‌پذیری مکاشفات می‌نویسد: «فالكشف لا يخطيء ابدا، و المتكلم في مدلوله يخطيء و يصيب»، «کشف هیچ‌گاه خطا نمی‌کند و این تبیین‌کننده و مفسر کشف است که در بیان مقصود خود خطا می‌کند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۰)، از دیدگاه وی آسیب از ناحیه منشأ و ذات مکاشفه متوجه مکاشفه نمی‌گردد، بلکه آسیب‌پذیری مکاشفه صرفاً از جهت خود مکاشف و تفسیر و تعبیرهای لاحق او خواهد بود؛ به عبارت دیگر در بیشتر موارد خطا، در مقام تفسیر و تبیین است.

اما این سخن تا چه میزان با واقع مطابق است و می‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد؟ آیا این مطلب با ساختار عرفانی مکتب ابن عربی سازگار است؟ حقیقت این است که چنین نیست و مکاشفه همواره آسیب‌پذیر بوده و در تمامی مراحل نیازمند میزان است. گرچه ابن عربی در برخی سخنان فوق صرفاً آسیب در ناحیه تفسیر را پذیرفته، اما در مواضع دیگر رویکردی متفاوت داشته است.

هرکدام از محققان تنها به بخشی از آسیب‌های مکاشفه اشاره کرده‌اند. قیصری نیز در بیان اسباب صحت مکاشفات به مواردی چون؛ سوء مزاج دماغ و اشتغال نفس به لذات دنیوی و استعمال قوه متخیله در تخیلات فاسده و فرورفتن در شهوات و حرص بر مخالفت با شرع، اشاره می‌کند که اگر این عوامل اصلاح نشود در وقت خواب که نفس از ظاهر به باطن توجه می‌کند این گناهان و قبائح برای او تجسد پیدا می‌کنند و نمی‌گذارند به عالم حقیقی ارتباط پیدا کند و خواب او به اضطراب احلام تبدیل می‌شود (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۲۲). وی در اینجا صرفاً به آسیب‌های از ناحیه مکاشف که ناشی از نبود برخی اسباب و شرائط و وجود موانع است توجه کرده است.

عده‌ای نیز فقط به صورت فهرست‌وار به تعدادی از عوامل تأثیرگذار بر کیفیت گزارش و تعبیر عارف مانند میزان قدرت عقلانی، ویژگی‌های برخی داده‌ها، پیشینه‌های ذهنی، غنای زبانی، محیط آزاد و بی‌اختناق، اشاره کرده‌اند (امینی نژاد، ۱۳۸۴: ۶۵).

برخی نیز گرچه به موارد خطای زبانی نیز اذعان می‌کنند، آسیب‌های مکاشفه را صرفاً ناشی از خطای سلوکی و نه خطای معرفتی می‌دانند (گرجیان، ۱۳۸۸: ۱۶). مراد از خطای سلوکی، آسیب‌های ناشی از طی نمودن نادرست راه مکاشفه و ناآگاهی از شرایط و اسباب مکاشفه، و مراد از خطای معرفتی، آسیب‌های ناشی از خود مکاشفه و مطابقت و عدم مطابقت آن با واقع است. به عبارت دیگر کشف از لحاظ معرفتی و به عنوان علم حضوری خطاپذیر نیست و اگر خطایی متوجه آن است از لحاظ کاشف و سالک طریق است که با راه رسیدن به کشف صحیح، و رهن‌ها و مشکلات مکاشفه آشنا نبوده است. حقیقت آن است که ایشان نیز تنها به آسیب‌های از ناحیه مکاشف اشاره کرده‌اند. در نهایت عده‌ای از محققان عوامل آسیب‌پذیری را منحصر در آسیب از ناحیه منشأ (مکاشفه الهی و شیطانی) و همچنین تفسیر و تطبیق عوالم می‌دانند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۱۷).

به نظر می‌رسد مکاشفه در تمام جنبه‌های آن اعم از مکاشف، منشأ، مخاطب، ابزار (زبان) آسیب‌پذیر بوده و تا تمام منافذ آسیب بسته نشود، نمی‌توان از صحت مکاشفه مطمئن گردید. برای این منظور به اختصار به تمام جنبه‌های فوق به صورت اجمال اشاره خواهد شد.

در این میان آسیب از ناحیه مخاطب و ابزار (زبان) از امور ثانوی و خارج از مکاشفه، و آسیب از ناحیه مکاشف و معارف، داخلی و اولی محسوب می‌شود. از این رو امور داخلی بیشتر به خود سالک و امور خارجی به استفاده‌کنندگان از گزارش‌های عرفا مربوط می‌شود. پس نباید این امور را در یک سطح تلقی کرد و اشتباهات ثانوی را به مکاشفه عرفانی نسبت داد.

برای حفظ انسجام و پرهیز از تطویل صرفاً به بیان اهم اقسام که به صورت استقراء تدوین شده و قابل ازدیاد است، می‌پردازیم. بدیهی است برخی از مصادیق ذیل می‌توانند تداخل مفهومی یا مصداقی داشته باشند.

آسیب‌هایی از ناحیه مکاشف از منظر ابن عربی

آسیب از ناحیه مکاشف دارای تقسیمات مختلفی است که از دید ابن عربی مخفی نمانده است، که قوا نقش بسزایی در این مطلب دارا هستند.

۱. آسیب‌هایی از ناحیه قوا

از آنجاکه مکاشفات توسط قوای نفس صورت می‌گیرند، بخشی از آسیب‌ها متوجه آن‌ها می‌باشد که بیشترین آسیب‌ها از ناحیه قوای «واهمه، متخیله (مفکره) و خیال» صورت می‌گیرد. این قوا نه تنها محل نفوذ شیطان هستند، بلکه تا زمانی که تحت سیطره قوه عاقله در نیایند به کزروی‌های خود ادامه می‌دهند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۹۸ و ۱۰۰). قوای فوق‌نه‌تنها در مکاشفاتی که در آن‌ها صورت می‌گیرد دخل و تصرف زیادی انجام می‌دهند، بلکه در مکاشفاتی که در قوای ما فوق مانند «عقل و قلب» صورت می‌گیرد و سپس به دست این قوا به امانت سپرده می‌شوند نیز دستبرد فراوان می‌زنند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۹۸)؛ زیرا بیشتر مکاشفاتی که در قوای ما فوق صورت می‌گیرد بدون واسطه و به نحو شهودی است و اغلب حقایق غیر محسوس و غیر ملموسی القا می‌شود، اما نفس انسان برای

درک آن‌ها و انتقال آن‌ها به غیر دست به صورت‌سازی زده، حقایق غیرمحسوس را به محسوس تبدیل می‌کند و این صورت‌سازی باعث خلل در مکاشفات می‌شود.

به‌راستی آیا قوا آسیب‌پذیر بوده و به‌گونه‌ای است که می‌توان آسیب را به خود قوا نسبت داد؟ یا قوا در ادراکات خود معصوم هستند؟ ظاهر کلام برخی از کبار محققان خود قوا را در معرض خطا می‌داند، گرچه در موارد دیگر خطا را به قضاوت و حکم عقل برمی‌گرداند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۹۸ و ۱۰۰). اما سخن ابن‌عربی متفاوت بوده و به‌روشنی خطا در قوا را انکار می‌کند. وی با رد خطای قوه حس، بیان می‌کند که منشأ خطای در حس عامل خارجی است. وی می‌نویسد «ان الحس الذی هو الشاهد مصیب علی کل حال و ان القاضی یخطیء و یصیب»؛ «حس که خود شاهد است در هر صورت مصیب به واقع است و این قاضی یعنی عقل است که گاهی خطا می‌کند و گاهی به واقع اصابت می‌کند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۴).

شیخ قوه خیال را نیز خطاناپذیر دانسته و می‌نویسد: «و فیه علم رتبه الخیال و انه حق ما فیه شی من الباطل الا ان المعبر عنه یصیب و یخطیء»؛ «و در عرفان جایگاه خیال و حقانیت آن بحث می‌شود و اینکه قوه خیال همواره حق است و در آن باطلی وجود ندارد، گرچه خطای مکاشف و معبر قابل انکار نیست» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۴۰). همین‌طور خطای در قوه عقل نیز از منظر ابن‌عربی ممکن نیست از این رو می‌نویسد: «ان العقل فیما یدرکه بالضروره لا یخطیء»؛ «به‌درستی که عقل در مدرکات ضروری‌اش خطا نمی‌کند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۶). گرچه در قضاوت‌های عقلی معصوم نیست.

پس منشأ خطای در قوا کجاست؟ وی پاسخ می‌دهد:

«فالحاکم اخطا لا الحس، کذلک الخیال ادرك بنوره ما ادرك و ما له الحکم و انما الحکم لغیره و هو العقل، فلا ینسب الیه الخطا»؛ «حاکم در مقام حکم خطا می‌کند نه قوه حس، همین‌طور خیال نیز آنچه درک می‌کند به وسیله نورش درک می‌کند و حکمی ندارد و حاکم دیگری است و آن عقل است، پس خطا به خیال نیز نسبت داده نمی‌شود» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۸۳). در این عبارات ابن‌عربی خطای حسی را مردود دانسته، آن را بر عهده قضاوت عقل می‌گذارد. بنابراین وی گرچه

عقل را در ادراکات خویش خطاناپذیر می‌داند، اما ادراکات عقل در هنگام قضاوت و حکم کردن درباره قوای دیگر را خطاپذیر می‌داند، و می‌نویسد: «عقل دو نوع ادراک دارد: ادراک ذاتی که مثل حواس خطا ندارد، و ادراک غیر ذاتی یعنی ادراکی که با آلت فکر انجام می‌دهد که خطاپذیر است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۱۷). در حقیقت هرگاه قوه مافوق بخواهد درباره قوه مادون قضاوت کند دچار خطا می‌شود، و قوه‌ای که مشاهده می‌کند در آن خطا وجود ندارد و در اینکه مطلب را دیده صادق است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۶ و ۳۸۳).

ابن عربی قوه مفکره را نیز معصوم نمی‌داند و می‌نویسد: «الفکر حال لا يعطى العصمه»؛ «قوه فکر قوه‌ای است که باعث عصمت نمی‌شود» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۲۷). وی در توصیف قوه فکر می‌نویسد: خداوند قوه‌ای به نام فکر خلق نموده و آن را خادم قوه عقل قرار داده و عقل را مجبور کرده که مدرکاتش را از فکر بگیرد و فکر هم مدرکاتش را فقط از قوه خیال می‌گیرد (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۶). در حقیقت وی منشأ احکام نادرست عقل را نیز اطلاعات ناصحیحی می‌داند که قوه مفکره در اختیار قوه عاقله قرار می‌دهد. وی تصریح می‌نماید: «العقل فیما یدرکه بالضروره لا یخطئ» و فیما یدرکه بالحواس او بالفکر قد یغلط»؛ «عقل در ادراکات مستقیم خود دچار اشتباه نمی‌شود و صرفاً در آنچه به واسطه حواس و مفکره درک می‌کند دچار اشتباه می‌شود» (ابن عربی، بی‌تا ج ۱: ۲۷۶).

در نتیجه ایشان دو قوه حس و خیال را به هیچ وجه خطاپذیر نمی‌داند. اما در بین مدرکات قوه عقل تفاوت می‌گذارد و ادراکات ضروری عقل را خطاناپذیر می‌داند، اما مدرکاتی از عقل که آن‌ها را از قوه مفکره و فکر می‌گیرد خطاپذیر می‌داند. به عبارت دیگر ابن عربی قوه مفکره را در برخی احيان منشأ فساد و خطا در قوا می‌داند. او معتقد است که همه قوا در مدرکات خود معصوم هستند و فقط زمانی که قوه‌ای در کار قوه دیگر دخالت می‌کند یا نسبت به قوه دیگر نظر می‌دهد و یا مدرکاتی را از قوه دیگر می‌گیرد یا به قوه دیگر می‌دهد احتمال بروز خطا پیدا می‌شود.

اما کلام فوق با این سخن ابن عربی که «و ما من قوه الا و لها موانع و اغالیط»؛ «هیچ قوه‌ای نیست مگر اینکه برای آن موانع و اغالیطی وجود دارد» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۶۲)، چگونه قابل جمع

است؟ به نظر می‌رسد که این جمله ناظر به موانع و حجاب‌های خارجی است، و قوا فی حد نفسه از منظر ابن عربی خطاناپذیرند.

بنابر مبانی فلسفه اسلامی هیچ‌کدام از قوای ادراکی اعم از حس، خیال، مفکره، عقل متصف به صدق و کذب نمی‌شوند، بلکه خطا در حکم که از شئون عقل است رخ می‌دهد (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۵۷). اما آیا آنچه ابن عربی درباره خطای مفکره می‌گوید با اینکه فلاسفه خطا را از ناحیه عقل و حکم می‌دانند، توافقی دارد؟ حقیقت آن است که خطا همواره متوجه احکام عقل است، گرچه منشأ قضاوت ناصحیح عقل، اطلاعات نادرستی است که مفکره با تکیه بر برخی مقدمات ناصحیح در اختیار آن می‌گذارد و براین اساس سخنان محیی‌الدین و فلاسفه قابل جمع است.

برخی از راه‌های پیشگیری از آسیب‌های قوا

اما چگونه می‌توان از آسیب‌های قوا جلوگیری کرد؟ درحقیقت برای جلوگیری از این آسیب باید قوا را تربیت و توسط قوه قلبیه کنترل کرد. استاد جوادی آملی می‌فرماید: دستورات شرع درباره تربیت قوایی مانند وهم و خیال و غضب و شهوت، برای حذف و تعطیل قوا نیست، بلکه برای تعدیل قوا و تربیت صحیح ایشان در مسیر صحیح است. قوه خیال خواهان تصویرگری است و می‌توان این نیاز را با توجه به عالم حس و غیب تأمین نمود، و در صورتی که در صورت‌گری غیب تربیت شود می‌تواند باعث برکاتی مانند رؤیای صادقه گردد. بنابراین باید قوای انسان تحت تبعیت قوه قدسیه درآید (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۰۹). راه دیگر برای کنترل قوا، ذکر گفتن و عشق حقیقی و گوش دادن به نغماتی است که سالک را به معارف مشتاق سازد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۴۸). درنهایت می‌توان با اشتغال قوا به ذهنیات و علوم نظری، قوه خیال را مسخر قوه عاقله کرد تا از دست‌اندازی و هدایت مکاشفات خود داری نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۰۰).

۲. آسیب‌هایی از ناحیه نبود شرائط معرفتی

آسیب‌پذیری از جهت فقدان شرائط از دو جهت؛ وجود اعتقادات فاسد و فقدان معارف کافی برای فهم (توسعه معرفتی) قابل بررسی است.

در این میان نقش توسعه معرفتی بسیار مهم است. این نقش را نیز می‌توان از دو جنبه مثبت و منفی آن بررسی کرد. جنبه منفی آن که بیشتر در کلام جدید و در فلسفه غرب مورد توجه قرار گرفته است، تأثیر منفی تئوری‌ها و مفاهیم و باورها و ساختارهای ذهنی و پیش‌زمینه‌ها و فرهنگ‌ها را بر این موارد مؤثر دیگر در قالب‌دهی و جهت‌بخشی در بیان مکاشفه است. برخی معتقدند که همواره باید ذهن را از هرگونه پیش‌زمینه تهی کرد تا بتوان صدای مکاشفه را بدون هیچ‌گونه مانع و حجابی و کاملاً مستقیم شنید. هر امری که بخواهد این موارد را جهت‌دهی کرده و از سوی اصلی آن منحرف کند ناپسند است. در برابر این دسته گروهی دیگر معتقدند که خالی کردن ذهن از هرگونه پیش‌زمینه غیر مقصور است (پالمر، ۱۳۸۲: ۱۵۰).

ملاصدرا نیز در بحث فهم قرآن نفس را به آینه تشبیه کرده، موانع بازتاب حقیقت و حجاب‌ها را به دو قسم داخلی و خارجی و هر کدام را به دو قسم وجودی و عدمی تقسیم می‌نماید و حجاب خارجی عدمی را به عدم تفکر، و خارجی وجودی را به اعتقادات فاسده مثال می‌زند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۱). بدیهی است که موارد فوق منحصر به فهم قرآن نبوده و مکاشفات انسان را نیز تهدید می‌نماید.

جنبه مثبت توسعه معرفتی آشنایی با عرفان و فلسفه و معارف دینی و داشتن ذوق عرفانی است که می‌تواند ما را در فهم مکاشفات یاری کند. این جنبه بیشتر مورد توجه عرفای اسلامی بوده است. فلسفه و عرفان و وحی به خاطر هم‌سنجی و نزدیکی نوعی با محتوای عرفانی و خاصیت معرفت‌بخشی می‌توانند وسیله‌ای مطلوب هم برای فهم مکاشفات و هم میزانی برای سنجش آن در اختیار ما قرار دهند. ناآشنایی با این علوم می‌تواند ما را هم در فهم و هم بیان معارف بسیار آسیب‌پذیر نماید. ملاصدرا درباره تأثیر توسعه معرفتی در بیان مقاصد عرفانی می‌نویسد:

فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية. لكنهم لا استغراقهم بما هم عليهم من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية و المناظرات العلمية، ربما لم يقدروا على تبين مقاصدهم و تقرير مكاشفاتهم على الوجه التعليم او تساهل و لم يبالوا عدم المحافظه على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهملهم من ذلك و لهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الايرادات؛

این مطلب تقریر مذهب عرفا بر وجه صحیح و مطابق با قواعد فلسفی است. اما عرفا به خاطر استغراق در ریاضات و مجاهدات و عدم تمرین در علوم بحثی و مناظره‌های علمی، چه بسا نتوانند که مقاصد و مکاشفات خود را بر سبیل تعلیم تبیین کنند و یا تساهل ورزیدند و اهتمام به حفظ بر اسلوب براهین نکردند، زیرا اشتغال به اموری آن‌ها را از این کار غافل نمود، و لذا در بیانات ایشان کم جایی پیدا می‌شود که از نقص و ایراد خالی باشد (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۶: ۲۸۴).

بنابراین فقدان توسعه معرفتی موجب عدم قدرت در فهم و بیان مقصود مکاشف می‌گردد.

۳. آسیب‌هایی از ناحیه نبود شرائط غیرمعرفتی

این نوع آسیب از جهات مختلفی قابل تصویر است که اهم آن، خطا از جهت نبود شرایط لازم بدنی و جسمی (سوء مزاج بدنی)، خطا از جهت شرایط روحی مناسب (سوء مزاج روحی)، خطا از جهت شرایط ریاضتی مکاشفه (عدم تهذیب، اشتغال به لذات دنیوی، طی منازل سلوکی) است. به بیان دیگر همان‌طور که برخی مزاج‌ها مانند مزاج اتم در نبی اکرم^(ص) سبب قدرت آن حضرت برای مکاشفات می‌شود، همین‌طور نبود مزاج مناسب سبب عدم حصول مکاشفات صحیح و قابل اعتماد می‌گردد.

مزاج آن چنان تاثیرگذار است که محیی‌الدین بیان می‌کند مسلمانان از حیث مزاجی برتر از امت‌های دیگر هستند، پس مکاشفه در ایشان بیش از ملل دیگر وجود دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۹۶). از این رو ابن عربی بیان می‌کند که واردی که از تغییر مزاج حاصل می‌شود قابل تکیه نیست (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۱۹۲) و هر کشفی که تهی از امور مزاجی نباشد، باطل است (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۲۰۱).

۴. آسیب‌هایی از جنس حجاب (موانع)

در اینجا از حجاب معنای عام‌تری قصد شده و هر نوع مانعی را قصد کرده‌ایم. ابن عربی در تعریف حجاب می‌نویسد: «ورد فی الصحیح تجلی الحق فی الصورة و تحوله فیها و هو مرادنا بالحجاب ثبت عقلا و شرعا و کشفا»؛ «در احادیث صحیح آمده که خداوند در صورتی تجلی نموده و در آن

نمود پیدا می‌کند و همین مراد ما از حجاب است که وجود آن عقلا و شرعا و کشفاً ثابت شده است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۲).

به راستی آیا قلب واقعاً مانع و حجاب پیدا می‌کند؟ پاسخ ابن عربی منفی است، وی به صراحت می‌نویسد: «فاعلموا ان القلب مرآه مصقوله کلها وجه لا تصدا ابدا»؛ «بدانید که قلب آینه‌ای صیقل یافته است که همه جوانب آن به صورت وجه است و هرگز غبار آلود نمی‌شود». پس اینکه در احادیث آمده که قلب گاهی صدا پیدا می‌کند به معنای حجاب نیست، بلکه به این معناست که قلب به اموری غیر از خدا اشتغال پیدا کرده و باعث «کنّ و قفل و عمی و رین» شده است. پس قلب‌ها همیشه جلاداده و صیقل داده شده‌اند، ولکن برخی قلوب به حضرت الهیه توجه دارند و برخی به حضرات پایین‌تر مثل صفات و افعال و برخی هم غافل‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۳۷).

مراد از موانع داخلی، موانعی است که ناشی از معرفت‌های سالک می‌شود. این باورها شامل باورهای پیشین و پیش‌زمینه‌های فرهنگی اعتقادی و علمی می‌شود، که پیش‌تر به آن اشارت رفت (گرجیان، ۱۳۸۸: ۱۷).

مهم‌ترین موانع خارجی عبارت از تلیسبات شیطانی است. اما ذکر این نکته ضروری است که بیشترین توان نفوذ شیطان در قوه واهمه است و به قوای مافوق راهی ندارد. البته روش شیطان برای نفوذ در انسان به شهادت قرآن کریم به یک صورت نبوده و از روش‌های گوناگونی بهره می‌برد که تلبیس و تزئین هم آن موارد است (گرجیان، ۱۳۸۸: ۱۷).

حال آیا می‌توان از حجاب‌ها رهایی یافت؟ پاسخ این است که از حجاب‌های خلقی و عملی می‌توان رهایی یافت. راه نجات از حجاب‌ها دو امر است: اول اینکه قوه خیال و واهمه و متخیله تحت کنترل قوه قدسیه درآیند و براساس برهان و قیاسی که زیر نظر قوه قدسیه انجام می‌دهند، مانع سرایت مغالطه در براهین گردند. راه دوم این است که دست به تزکیه و تهذیب و تصفیة نفس زد که هر کس اربعینی چنین کند پرده‌ها کنار می‌رود و حقایق را مشاهده خواهد نمود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۷۰).

۵. آسیب در تطبیق عوالم

از جمله عوامل بروز خطا، خطای در تطبیق عوالم است که خود ناشی از، تفاوت درجات مکاشفه و تطابق میان خیال متصل و منفصل است (گرجیان، ۱۳۸۸: ۱۸). مکاشفات در عالم خیال منفصل حجت و صحیح هستند، اما مکاشفات در خیال متصل و یا مکاشفاتی که موطن تحقق آن روشن نباشد آسیب‌پذیر خواهد بود.

برای مثال بنابر نکته‌ای که علامه حسن زاده فرموده‌اند که مکاشفه دیدن روح و احضار ارواح و ملک لزوماً به معنای دیدن خارجی آن‌ها نیست، بلکه در بیشتر موارد این مکاشفه در صقع نفس رخ می‌دهد و نفس به درجه‌ای از کمال می‌رسد که به کمالات ارواح خاصی می‌رسد و گمان می‌کند که آن‌ها بر او وارد شده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۵۲)، بنابر این مطلب باید گفت که بسیاری از مکاشفات مورد ادعای مردم و حتی عرفا بر فرض صحت، در صقع نفس واقع شده‌اند و استناد آن‌ها به خارج از باب خطای در تطبیق عالم مثال متصل و منفصل، و یا خطای در تطبیق مصداق خواهد بود.

۶. آسیب در تطبیق مصداق

از جمله عوامل خطای عارف خطای در تطبیق دادن مصداق است. ممکن است عارف نتواند شهود خود را درست بفهمد و در تطبیق مصداق آن دچار اشتباه شود. می‌توان به شهود مورد اشاره ابن عربی در فص اسحاقی *فصوص الحکم* اشاره نمود، که ذبیح الله را به اسحاق^(ع) نه اسماعیل^(ع) تفسیر کرده است (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۵۵۵).

۷. آسیب در تمایز علم حضوری و حصولی

از جمله موارد بروز خطا در مکاشفات، خطا در تمایز علم حضوری و حصولی و نسبت دادن احکام علم حصولی به حضوری است (گرجیان، ۱۳۸۸: ۱۷). از جمله این موارد، جایی است که سالک بین علم حضوری و حصولی دچار خلط گردیده و احکام علم حصولی مانند نیازمندی به واسطه، خطا‌پذیری، و معیار را به علم حضوری استناد می‌دهد. به عبارت دیگر سالک گمان می‌کند که همه مشاهدات حصولی بوده و نیازمند معیار است در حالی که چنین نیست.

مورد دیگر که اهم موارد نیز تلقی می‌شود، حضوری دانستن تمامی درجات مکاشفه است که سالک همه مکاشفات خود را صادق و غیر نیازمند به معیار بداند و به مجرد حصول مکاشفه، آن را مورد پذیرش قرار دهد. با عنایت به اینکه مکاشفات به سه قسم علم یقین، عین یقین و حق یقین تقسیم می‌شود، هرگاه کشف صوری و علم یقینی باشد به نحو علم حصولی خواهد بود. از آنجا که بیان تفصیل این مطلب بیان شده است، از ذکر مجدد آن پرهیز می‌شود. راه نجات از این آسیب‌ها تقویت بنیه فلسفی و اعتقادی است.

آسیب‌های از ناحیه مخاطب

۱. از ناحیه نبود شرائط

این نوع آسیب‌ها نیز طیف وسیعی از خطاها را دربر دارد. اگر کسی که به پای سخن سالک می‌نشیند تا از مشهوداتش بشنود اهل خبره نباشد از جهات مختلفی آسیب‌پذیر خواهد بود. این آسیب‌ها را می‌توان به دو دسته شرائط معرفتی و غیرمعرفتی بازگرداند. از آنجایی که عمده این آسیب‌ها با آسیب‌های از ناحیه مکاشف یکسان است از تطویل خودداری کرده و به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف. نبود توسعه معرفتی (نبود قوت و قدرت فلسفی برای هضم مکاشفه)

این نوع شرط ناظر به شرائطی است که به معلومات مخاطب باز می‌گردد. اگر مخاطب و کسی که به وسیله عقل سلیم به پای سخن عارف می‌نشیند از علوم فلسفی و عرفانی بی‌بهره باشد در فهم مقصود عارف ضعیف خواهد بود. شاید بتوان شایع‌ترین عامل مخالفت عموم مردم و متکلمین با سخنان عرفا را این امر برشمرد. برای مثال ابن عربی بیان می‌کند که گاهی یک عارف به خاطر عدم آشنایی با انتقالات صور، گمان می‌کند که چندین بار یک حقیقت را مشاهده کرده است، درحالی که بر طبق مبانی عرفانی، هیچ‌گاه تجلی تکرار نمی‌شود و تجلی همواره در حال نوشدن است و چه بسا همانند راه رفتن است که هر قدم شبیه قدم دیگر است، اما با یکدیگر متفاوت اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۲). بدیهی است همان‌گونه که فقدان توسعه معرفتی موجب ناتوانی مکاشف در بیان مقصود می‌گردد، موجب عدم توانایی مخاطب در فهم صحیح مقاصد عارف می‌گردد.

ب. آشنایی نداشتن با زبان عرفان

این شرط به معنای آن است که صرف آگاهی از علوم فلسفی و عرفانی مادام که با زبان عرفان آشنایی وجود نداشته باشد کافی نخواهد بود. زبان عرفان مانند زبان همه علوم خاص و با اصطلاحات ویژه آن است که آشنایی با آن برای فهم هرچه دقیق‌تر مقاصد لطیف و ظریف و درعین حال عمیق عرفا لازم است. از آنجاکه عرفا اغلب سخنانی را به زبان عرفی بیان کرده‌اند و همان‌طور که خواهد آمد زبان عرفی سرشار از زبان رمز و تمثیل و استعاره است، باید دانست که نباید به ظاهر کلام ایشان اعتراض کرد. برای مثال بیشتر عرفا خدا را به خورشید و مخلوقات را به شعاع نور آن و یا دریا و موج آن تمثیل نموده‌اند. این از باب تشبیه معقول و بلکه ماوراء عقل به محسوس است و نباید بر این مثال خرده گرفت زیرا که مطلب بسیار عمیق است و زبان قاصر. در نتیجه مخاطب باید بتواند هرچه بیشتر خود را با افق دید مکاشف و اصطلاحات زبانی او نزدیک کند.

ج. نبود قدرت تجرید و آشنایی صرف با معقولات و امور انتزاعی

از آن‌جا که غالب علوم عقلی اعم از فلسفی و عرفانی به صورت تجریدی و غیر ملموس است، توانایی‌های ذهنی برای فهم مقاصد بسیار مهم است. شاید مقصود افلاطون از این مطلب که کسی که هندسه نخوانده، حق دخول به آکادمی فلسفی او را ندارد نیز همین مطلب بوده باشد. بدیهی است که افلاطون بیش از قدرت فلسفی در امر مکاشفه و سیر و سلوک موفق بوده و نظریه مثل او نیز ریشه در مکاشفات او دارد.

د. پی‌نبردن به ملازمات و اشارات و لوازم و مقصود گوینده

سطحی‌ترین کلام عرفی نیز دارای زوایای پنهان است. به‌وضوح دیده شده است که حتی در محاورات عرفی مخاطبان مختلف از کلام گوینده مقصودهای گوناگونی را قصد کرده و آن را حمل بر مطالب مختلفی کرده‌اند. افراد مختلفی که یک حادثه محسوس مانند تصادف دو خودرو را دیده‌اند، گزارشات یکسانی ندارند. البته مقصود از این کلام نسبیّت نیست بلکه مقصود مراتب و سطوح و همچنین زوایای مختلف نگاه ناظران گوناگون است.

بنابراین ضروری است تا در فهم مکاشفه که از عمیق‌ترین علوم بوده و متعلق آن اعظم موجودات است دقت زیادی مبذول گردد و نباید به صرف ظاهر کلام گوینده او را متهم کرد، بلکه لازم است که به سطوح مختلف و زوایای آن دقت بیشتری شود. گاهی در بیان مکاشفه لوازم بین و غیر بین و حتی غیر مبینی وجود دارد که لازم است مورد توجه قرار گیرد. سیاق کلام عارف و همچنین حوزه اندیشه و فکری او باید لحاظ شود و کلام او در سیاق فکری او تفسیر شود. اگر عارفی خود را متعهد به شرع و دین معرفی کرد، نمی‌توان به صرف برخی ظواهر مجمل در کلام او، وی را متهم به بی‌دینی کرد. برای مثال یکی از مراتب مکاشفه، تحقیق الامانة بالفهم است که به معنای آن است که مکاشف به مراد خداوند از مکاشفه نیز پی ببرد، زیرا صرف شهود و دیدن حقایق بدون فهم مراد اصلی از ارزش مکاشفه می‌کاهد (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹۷).

همین مطلب را محیی‌الدین با تمایز گذاردن میان فهم کلام و فهم متکلم بیان می‌کند، زیرا اینکه شخص بتواند تمام وجوه کلام شخصی را بفهمد، به مقدار فهم اینکه کدام یک از آن وجوه را متکلم قصد کرده نیست. وی معتقد است که هر که میان این دو بتواند تمییز دهد به خیر کثیر و حکمت دست یافته است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۲۹).

۲. وجود موانع

۱.۲. موانع معرفتی

از جمله موانع فهم مکاشفه وجود اعتقادات فاسد است که ذکر آن در بخش جداگانه‌ای صورت گرفت. کسی که خود دارای فساد عقیده است نمی‌تواند فهم درستی از مقصود مکاشف داشته باشد. برای مثال مجسمه و قائلان به تجسد خدا نمی‌توانند فهم دقیقی از وحدت شخصی داشته و حداکثر آن را به صورت حلول یا اتحاد تفسیر می‌کنند. یا فیلسوف مشایی معمولاً خدا را بیشتر تنزیهی تفسیر می‌کند. یا کسی که در علم کلام، قائل به تفویض شده است نمی‌تواند توحید افعالی عرفا را تبیین نماید. برای مثال گرایش شیخ اشراق و برخی عرفا به قبول تناسخ از همین قبیل ارزیابی می‌شود (امینی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۶۷).

ملاصدرا نیز بیان می‌نماید که برخی از متکلمان و متعصبان به خاطر اعتقادات تقلیدی‌شان از درک حقائق محبوب شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۹) و کسی که می‌خواهد از روی تقلید به حقیقت برسد به اموری که اهل کشف می‌رسند نمی‌تواند بار یابد (ملاصدرا، بی‌تا: ۵۹).

۲.۲. موانع غیر معرفتی

از جمله عوامل مشهور در فهم مکاشفات، وجود موانع غیر معرفتی مانند اعمال ناشایست است. صدرالمتألهین در جای‌جای کتاب *کسر الاضنام الجاهلیه* به مانعیت لذات دنیوی و قدرت‌طلبی و شهرت‌طلبی و نزدیکی به دربار سلاطین را مانع درک حقائق می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲ و ۵۴).

آسیب‌های از ناحیه زبان

در این نوشته بیشتر به جنبه معرفت‌شناختی و جنبه آسیب‌شناسی زبان در حوزه مکاشفات عرفانی توجه شده، که بخش زیادی از آسیب‌های مکاشفات عرفانی را شامل می‌شود. شاید بتوان مراحل عصمت در بیان معرفت و حیانی را در مکاشفات عرفانی نیز جست‌وجو کرد. عارف باید در تلقی دریافت فهم و بیان یافته‌های عرفانی دارای عصمت باشد. کوچک‌ترین خطایی در این زمینه منجر به عدم کاشفیت و حجیت مکاشفه می‌شود.

شاید بتوان گفت بیشترین آسیب‌ها در حوزه مکاشفات در حوزه بیان و زبان عرفان است. گاهی شخص در بیان مشاهده‌های خود ناتوان است. این ناتوانی می‌تواند بر اثر ناآشنایی با زبان عرفان، یا فقدان واژگان لازم عرفانی برای بیان مقصود و یا نداشتن قوه ذوق عرفانی باشد. برخی موارد آسیب‌های از ناحیه زبان را می‌توان به شرح ذیل بر شمرد:

۱. ضیق زبانی

از جمله مشکلات که در بیان مکاشفات موجب سوء فهم کلام عرفا و در نتیجه برخی اتهامات گردیده، ضیق زبانی است. محیی‌الدین ضیق زبانی را از ویژگی‌های تفسیر برخی از اقسام مکاشفه می‌داند و از این‌رو در تعریف لطیفه می‌نویسد: «هر اشاره دقیقی است که در فهم می‌آید و لکن زبان ظرفیت بیان آن را ندارد» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۲۹).

ملا صدرا نیز در مقام دفاع از برخی مدعیات عرفا به این مهم اشاره می‌کند و این موارد را ناشی از ضیق زبان می‌داند. وی در بحث تبیین کثرت ممکنات در عالم و بیان مقصود حقیقی عرفا می‌نویسد: «ولما كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه و دقة مسلكه و بعد غوره، يشتهه على الازهان و يختلط عند العقول، و لذا طعنوا في كلام هولاء الاكابر بانها مما يصادم العقل الصريح و البرهان الصحيح و يبطل به علم الحكمة»؛ «و از آنجا که زبان از بیان این مطلب به خاطر غموض و دقت و عمق آن قاصر بود، باعث اشتباه در ذهن‌ها و خلط در عقل‌ها می‌شود، و برای این در کلام این بزرگان خدشه نمودند که سخنان شما با عقل صریح و برهان صحیح در تعارض بوده و باعث نابودی حکمت است (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۲: ۳۲۱).

صدرا در مقدمهٔ *اسفار* بیان می‌کند که من سعی کردم که حقایق عرفانی را به زبان ساده و به سطح عامه در آورم و کلماتی مناسب آن‌ها بسازم (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۱). برای مثال می‌توان از دو واژهٔ وجود رابط و رابطی نام برد. حق این است، که در هر صورت با تکامل زبان عرفانی و واژگان‌سازی مناسب بتوان همهٔ امور را در قالب زبان ریخت. همان‌گونه که وحدت شخصی و مقامات عالی‌ه نیز تاکنون به قلم زبان در آمده‌اند.

۲. رمزی بودن

از جمله اموری که در کلام عرفا به‌ویژه عرفای اسلامی مشهود است سخن به زبان رمز است به‌طوری که همین امر سبب کج‌فهمی و عدم درک صحیح مقاصد عرفا گردیده است. ابن عربی که خود به این مسئله واقف است مطالب زیادی در توجیه این امر بیان کرده است.

اعلم ان اهل الله لم يضعوا الاشارات التي اصطالحوا عليها فيما بينهم لانفسهم فانهم يعلمون الحق الصريح في ذلك و انما وضعوها منعا للدخيل بينهم حتى لا يعرف ما هم فيه شفقته عليهم؛ «بدان که اهل الله اصطلاحات عرفانی را برای خویش وضع نکرده‌اند، زیرا آن‌ها حق صریح را می‌دانند، بلکه آن‌ها را برای دیگرانی که داخل می‌شوند وضع نموده‌اند تا معارف عرفانی را به خاطر شفقت و مهربانی با آن‌ها متوجه نشوند (شعرانی، ۱۴۲۸: ۲۰).

وی در بیان اینکه قرآن دو چهره دارد و چهره ظاهر را برای ظاهر‌گرایان و باطن آن را برای عرفا گذارده است و نخواستہ معانی خود را به صراحت برای عموم مردم بیان نماید و چشم عرفا را باز نموده که آن باطن را دریابند؛ به بیان تمایز ظاهر‌گرایان و عرفا در درک قرآن اشاره کرده و به شدت بر ظاهر‌گرایان حمله نموده و بیان کرده که خداوند معانی قرآن را برای عرفا گذارده و عرفا برای نجات از ظاهر‌گرایان به زبان اشاره و رمز متوسل شده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵۱).

در هر صورت شیخ اشراق وجود رمز در کلام عرفا را تأیید کرده و اشکالات را بر ظاهر کلام ایشان وارد می‌داند، اما مقصود آن‌ها را صحیح و غیر قابل اشکال دانسته، سخن رمزی قابل رد نمی‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۰). بنابراین نمی‌توان به ظاهر کلام عرفا ایراد وارد نمود، زیرا ظاهر کلام ایشان حاوی رموزی است که جز اهل آن، توان درک آن را ندارند. بلکه باید سعی کرد که باطن کلام ایشان را فهمید و به صرف ظاهر کلام آن‌ها قضاوت ننمود.

۳. آسیب در تعبیر و تفسیر

بیشتر کسانی که درباره حجیت مکاشفه و میزان‌های خطا صحبت کرده‌اند به این ملاک اشاره نموده‌اند. برخی سعی کرده‌اند که به کلی حوزه تعبیر و تفسیر را از حوزه مکاشفه متمایز سازند تا از ورود برخی اشکالات به مکاشفات جلوگیری کنند (استیس، ۱۳۷۵: ۲۱).

محبی‌الدین که گاهی صراحتاً وجود هر نوع خطایی را در مکاشفه انکار می‌کند، مکاشفه را از این آسیب مصون نمی‌داند و می‌نویسد: «فالكشف لا یخطئ ابداء، و المتكلم فی مدلوله یخطئ و یصیب»؛ «کشف هیچ‌گاه خطا نمی‌کند و مکاشف در بیان کشف خود دچار خطا می‌شود» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۰). کشف هرگز خطا نمی‌کند و اگر خطایی وجود دارد از آنجاست که مکاشف با فکر، تأویل و تعبیر خود را داخل کشف کرده است. پس کشف را به صورت خالص نگه نداشته تا صحیح بماند. مثل رؤیا که هرگز خطا ندارد خطا از ناحیه تعبیر و نه از ناحیه خود رؤیا و کشف داخل می‌شود، از این رو محبی‌الدین بیان می‌کند که سعی دارد در بیان مکاشفات آنچه را دریافت نموده بیان نماید و چیزی بر آن نیفزاید (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۹۶).

اما موطن خطای در تعبیر کجاست و چه زمانی به وقوع می‌پیوندد؟ به نظر می‌رسد نفوذ خطا در چند مرحله اتفاق می‌افتد. اول زمانی که مکاشفه از فوق عالم خیال تنزل می‌کند و به قوه خیال می‌رسد تا مکاشف بتواند تصویر صحیحی از مکاشفات غیرصوری و غیرمحسوس خود داشته باشد. اینجا اولین جایی است که علم حضوری تبدیل به حصولی می‌شود و ذهن و قوه خیال شروع به صورت‌سازی برای امور غیرصوری می‌کند. در اینجا صورت‌هایی مطابق قالب‌های ذهنی و تصورات و عقاید مکاشف، کشف را محدود و متغیر می‌کنند تا جایی که شاید خلاف کشف را تصور نماید.

مرحله دوم زمانی است که مکاشف می‌خواهد این تصورات را به لفظ در آورد و علم شخصی و اختصاصی خود را به دیگران انتقال دهد. در اینجا نیز قالب‌های زبانی به میان می‌آیند تا بار دیگر مکاشفه را تغییر دهند. اگر مکاشف دارای کشف واضح و شفافی نبوده باشد یا دارای واژگان کافی نباشد در این مرحله دچار خلل می‌شود.

آسیب‌های از ناحیه معارف

۱. بیان‌ناپذیری

در کلام جدید و میان متکلمین غربی بهای زیادی به این مانع داده شده است. بسیاری از افرادی که به احساسی و غیرشناختی بودن تجارب دینی تمایل پیدا کرده ناظر به این مطلب بوده‌اند که مکاشفات عرفانی به نظر، اموری بیان‌ناپذیر می‌آیند و ناگزیر اموری احساسی خواهند بود (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۶۰). استیس معتقد است که تمام عرفای جهان مدعی بیان‌ناپذیری مکاشفات خود هستند، ولی خود او با این مطلب موافق نیست؛ چرا که با وجود این ادعا عرفا حالات خود را توصیف می‌کنند و نتیجه گرفته است که معنای اصطلاح بیان‌ناپذیری مبهم است (استیس، ۱۳۸۸: ۷۴). درباره عرفان اسلامی نیز از آنجا که برخی عرفای اسلامی از وجود تجاربی وراء طور عقل سخن به میان آورده‌اند و خصلت چنین اموری غیرزبانی بودن و غیر منطبق بر ساختار زبانی است، لذا بیان مشاهدات آن‌ها دشوارتر از سایر تجارب مادون خواهد بود و به یک معنا بیان‌ناپذیرند. در هر صورت علل بیان‌ناپذیری به چند صورت متصور است:

الف. عاطفی و غیر معرفتی بودن

این مطلب بیشتر در مکتب غربی مطرح شده و سبب خسارات زیادی شده است. شلایرماخر و اوتو از طرفداران عاطفی بودن هسته اصلی عرفان هستند که به معنای این است که مکاشفات بار معرفتی ندارند و صرفاً بیان احساسات شخص مکاشف‌اند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۴۱). رویکرد غرب به بحث تجربه دینی برای رهایی از ویران شدن پایه معرفت عقلانی در غرب توسط کانت است. کانت با انکار عقلانی بودن باورهای دینی آن‌ها را مبتنی بر حس اخلاقی نمود. این انحراف تا زمان کنونی در تمامی مکاتب غربی تأثیر نهاده است. متکلمین مسیحی برای رهایی از این مشکل به ابداع بحث تجربه دینی برای توجیه باورهای دینی دست زدند، اما کسانی مانند اوتو با عاطفی دانستن هسته مکاشفه آن را از بار معرفتی تهی نمودند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۶۰).

اما در عرفان اسلامی معرفتی بودن هسته اصلی مکاشفه امری بدیهی تلقی شده و شواهدی بر معرفت‌بخشی آن ارائه شده است. گرچه در تفکر اسلامی وجود عواطف و احساسات عرضی حول هسته معرفتی انکار نمی‌شود. به بیان دیگر در تفکر اسلامی وجود حالت هیبت و خوف و خشیت و سایر عواطف به عنوان امور عرضی پذیرفته می‌شود، اما اگر کسی هسته اصلی را اموری غیر معرفتی بداند، راه برای ادعای بیان‌ناپذیری مکاشفات هموار می‌گردد.

ب. طور وراء عقل بودن

محور دومی که می‌توان برای بیان‌ناپذیری حقایق عرفانی مطرح کرد، وجود حقایقی از جنس طور وراء عقل عرفی در مکاشفات است. اگر حقایق عرفانی و رای عقل عرفی تصویر شوند می‌توان مدعی شد که نمی‌توان آن‌ها را به چنگال فهم و بیان درآورد. همین مطلب باعث شده که کسانی مانند استیسی مدعی شوند که اصول ساحت عقل و ساحت عرفان دو ساحت مختلف هستند و زبان مشترکی بین آن‌ها وجود ندارد. ساحت عقل بر اصل عدم تناقض استوار است، درحالی که ساحت عرفان بر ساحت و رای عقل استوار است. پس نمی‌توان با معیارهای عقلی درباره حقایق عرفانی قضاوت نمود (استیسی، ۱۳۸۸: ۲۶۲). شاید عده‌ای ادعا نمایند که بتوان بیان‌ناپذیری مورد ادعای عرفا را به جنبه ماورائی آن برگرداند. می‌توان با تعمیم دادن این مطلب به بحث بیان، مدعی شد که همین مطلب باعث می‌شود که حقایق عرفانی بیان‌پذیر نیز نیستند. اما این مطلب براساس اصول متقدم رد

می‌شود و بیان شد که ساحت عقل و عرفان ساحت واحدی است که در صورت تلاش عقل برای رسیدن به عقل منور می‌تواند با آن اتحاد یابد و حقایق عرفانی را درک و بیان نماید.

ج. تجریدی بودن (غیرمحسوس بودن)

از خصوصیات مطالب عرفانی تجریدی بودن است. گاه تجریدی و انتزاعی بودن تا اندازه‌ای است که فهم آن هم برای مکاشف و هم برای مخاطب مشکل است. برای این مورد می‌توان به داستان مذکور در رساله لقاء الله اشاره نمود که در آن به عدم درک ماهیان از حقیقت آب مثال زده شده و طلب حضرت حق از جانب مردم را از این باب دانسته است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۶۶).

۲. به لحاظ منشأ

از مهم‌ترین اسباب آسیب‌پذیری مکاشفات، آسیب ناشی از ناحیه منشأ آن است. این مطلب در بیشتر کتب عرفانی به صورت مبسوط مورد بحث قرار گرفته است. هیچ انسانی نیست که واردات نداشته باشد. انسان همواره فکر می‌کند و با افکارش زنده است. فاعل خاطر خیر را ملک و فاعل خاطر شر را شیطان نامیده‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۶۳۳). شاید ابن‌عربی بهتر از هر کسی به نقش واردات پی برده است. او در تعریف خواطر می‌نویسد: «الخاطر: ما یرد علی القلب و الضمیر من الخطاب ربانیا کان او غیر ربانی و لکن من غیر اقامه فان اقام فهو حدیث نفس»؛ «مراد از خاطر آن خطابی است که بر قلب وارد می‌شود خواه ربانی یا غیر ربانی باشد، و لکن خاطر اقامت ندارد پس اگر اقامت کرد حدیث نفس خواهد بود» (ابن‌عربی، بی‌تا ج ۲: ۱۲۹). وی همچنین در تعریف وارد می‌نویسد:

الوارد: ما یرد علی القلب من الخواطر المحموده من غیر تعمل و کل ما یرد علی القلب

من کل اسم الهی و هو الذی یعطی احيانا حق اليقين؛

وارد خواطر محموده و هر اسم الهی است که بر قلب بدون تلاش وارد می‌شود، و

وارد چه بسا باعث حق اليقين بشود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۲۹).

خواطر از منظر ابن‌عربی منحصر در چهار دسته ربانی، ملکی، شیطانی و نفسانی، است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۶). قیصری واردات را به چهار قسم رحمانی و ملکی و جن مؤمن و جن شیطانی تقسیم می‌کند (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۳۷). درحقیقت در تقسیم قیصری سه قسم حق و یک قسم باطل است

بنابراین تقسیم طولی است. قیصری می‌نویسد: میزان کشف این اقسام به دست خود سالک است و میزان کلی ندارد. زیرا شیطان برای هر کسی به طریقی می‌آید، مثلاً می‌داند فلانی دنبال شهرت است پس او را با زهد و نماز شب که وسیله کسب شهرت است مشغول می‌کند تا دنبال خدا نرود؛ یا او را به واجبی می‌کشاند تا دنبال واجب اهم نرود. از این‌رو شناسایی آن مشکل است. با این حال قیصری به برخی از این میزان‌ها اشاره می‌کند:

الف. مکاشفه رحمانی

اگر مکاشفه به مکاشف توان تصرف در ملک و ملکوت را داد که احیا و اماته کند یا در عالم برزخ تصرف کند یا شاگردان را داخل عوالم روحانی کند وارد رحمانی است (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۳۸).

به نظر می‌رسد که تعریف فوق کافی نیست و معیار صحیح آن است که در مصباح الانس مطرح شده و خواطر مربوط به علوم و معارف را رحمانی نامیده است (فناری، ۱۳۷۴: ۵۰). درحقیقت این تعریف مربوط به خواطر ربانی به معنای اخص است. اما خواطر رحمانی به معنای عام آن شامل دو نوع رحمانی و ملکی می‌شود. قیصری در تعریف معنای اعم می‌نویسد؛ هر کدام از واردات که سبب خیر شود، و عاقبت نیکویی داشته باشد، و به صورت ملکه باشد و حال و سریع‌الزوال نباشد، و پس از آن توجه تام به خداوند و همچنین لذتی در پی داشته باشد که انسان را به عبادت ترغیب کند، رحمانی بالمعنی الاعم است (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۳۷). می‌توان گفت پدیده «نفث» از مصادیق آن است. محیی‌الدین در فص شیشی در تبیین معنای نفث می‌نویسد «نفث استعاره از القای خداوند، علوم وهبی و عطایایی الهی در سینه پیامبر و قلب اوست» (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۱۷)، و در مثال آن می‌نویسد که پیامبر فرمود: «روح القدس در سینه من دمید که هیچ نفسی نمی‌میرد مگر آنکه رزق خود را به تمامه استفاده کند، آگاه باشید که در طلب روزی قناعت کنید» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۱۴۸). بنابر اینکه معیار خاطر رحمانی، تصرف در عوالم و دخول سالکان در عوامل باشد، کرامت امام سجاد که به شخصی حقیقت را نشان داد و فرمود: «مَا أَكْثَرَ الضَّجِيجِ وَ أَقَلُّ الحَجِيجِ»؛ «چه بسیارند ضجه کنندگان و کم‌اند حج کنندگان» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴: ۱۲۳) نام برد.

ب. مکاشفه ملکی

اگر وارد به امور اخروی یا اطلاع از قلب و ضمیر دیگران مربوط بود ملکی است (قیصری، ۱۳۸۲، ج: ۱: ۱۳۸). زیرا جن توان چنین اموری را ندارد و فقط می‌تواند در وهم و سینه و سوسه کند و در مرحله علم و عقل راه ندارد. اما در مصباح الانس در تعریف خاطر ملکی بیان می‌کند که؛ خاطری که دعوت به خیر می‌کند ملکی است (فاری، ۱۳۷۴: ۵۰).

شاید بتوان وحی به مادر حضرت موسی را از این قبیل دانست: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ»؛ «او به مادر موسی وحی کردیم که: شیرش بده، و اگر بر او بیمناک شدی به دریایش بینداز» (قصص: ۷). همین‌طور مکاشفه حارثه بر بهشت و جهنم (کلینی، بی‌تا، ج: ۲: ۵۴)، و مکاشفه مرحوم داماد بر مشاهده بواطن انسان‌ها (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۱۷۷) از این گونه است.

ج. مکاشفه جنی

اگر متعلق به امور دنیوی مثل احضار شیء خارجی غایب باشد مثل احضار میوه تابستانی در زمستان و خبر دادن از آمدن کسی این وارد جنی است و نزد عرفا معتبر نیست و عرفا طالب لقاء الله هستند. همچنین طی‌المکان و طی‌الزمان و عبور از دیوار از خواص جن و فرشتگان ارضی است. اگر ائمه و کاملان هم چنین اموری را انجام دادند آن‌ها نیز به کمک جن و فرشته انجام داده‌اند (قیصری، ۱۳۸۲، ج: ۱: ۱۳۸).

مثال این قسم در قرآن داستان حضرت مریم است که در آیه شریفه به آن اشاره رفته است: «كَلَّمَآ دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا»؛ «هر وقت که زکریا به محراب نزد او می‌رفت، پیش او خوردنی می‌یافت. می‌گفت: ای مریم این‌ها برای تو از کجا می‌رسد؟ مریم می‌گفت: از جانب خدا؛ زیرا او هر کس را که بخواهد بی‌حساب روزی می‌دهد» (آل‌عمران: ۳۷)، تفسیر شده که در تابستان میوه زمستانی و در زمستان میوه تابستانی می‌دیده است. تفاوت ساحر و کاهن هم در این است که کاهن با جن کار می‌کند و ساحر با پارچه و طناب و امثال آن به مقصود خود می‌رسد.

د. مکاشفه شیطانی

مکاشفه‌ای که باعث خوف و ناراحتی شود و سریع‌الانتقال و به صورت حال و زودگذر باشد الهی نیست و شیطانی است (قبصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۳۷؛ ابن عربی، ۱۴۲۱: ۱۲۶).

محبی‌الدین وارد شیطانی را نیز به چند بخش تقسیم نموده، می‌نویسد:

اعلم ان الشیاطین قسمان، قسم معنوی و قسم حسی، ثم القسم الحسی من ذلک علی قسمین: شیطانی انسی و شیطانی جنی یقول الله عز و جل شیاطین الانس و الجن؛ بدین‌گونه هر پیغمبری را دشمنی نهادیم از دیونهادان انس و جن که برای فریب، گفتار آراسته به یکدیگر القا می‌کنند؛ (انعام: ۱۱۲)؛ بدان که شیاطین بر دو قسم هستند: شیطان معنوی و شیطان حسی، و شیطان حسی نیز خود به دو بخش انسی و جنی تقسیم می‌شود و خداوند می‌فرماید: شیطان‌های انسی و جنی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵۴).

شاید برای مثال بتوان به سخن حضرت علی^(ع) در خطبه همام نسبت به کسی که به او اشکال نمود که «فانما نفث الشیطان علی لسانک»؛ «شیطان بر زبان تو سخن گفت» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴: ۳۱۷) اشاره کرد؛ زیرا نه تنها الهام به آن شخص متضمن معارف الهی نبود بلکه در مخالفت با خداوند و ولی او بوده و این میزانی است که حضرت علی^(ع) گفتار او را شیطانی خطاب فرمود. البته صرف مشاهده شیطان در مکاشفه باعث شیطانی بودن آن نیست، از این رو مکاشفه مرحوم نخجوانی که شیطان را بالای کوه دید و شیطان برای نشان دادن عدم رحم و مروت خود او را تهدید به پایین انداختن نمود، مکاشفه‌ای شیطانی محسوب نمی‌شود (حسینی طهرانی، ۱۴۲۴: ۷۲).

ح. مکاشفه نفسانی

مراد از مکاشفات نفسانی خطورات نفس و حدیث نفس است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۶). این نوع مکاشفات بنابر این مبنا صحیح است که نفس به غیر از قابل بودن‌شان فاعلیت و خاطر سازی را داشته باشد.

به‌راستی آیا علائم و نشانه‌هایی نیز برای مکاشفات فوق وجود دارد؟ علاوه بر تعریف فوق فاری برای تمایز گذاردن میان واردات، علائم و نشانه‌هایی نیز بیان نموده و می‌نویسد:

در پی «القاء الهی» لذتی نهفته است که سراسر وجود انسان را می‌گیرد و گاهی باعث می‌شود که مکاشف مدت زیادی غذا نخورد، اما «القا روحانی» غیر از القاء لذت اثر دیگری ندارد و اگر اثری دارد مال علم حاصل از آن یا اثر باقی از آن است و دو گونه است یا تنزیل قلبی و همراه با شدت و سختی و انحراف مزاج است مانند «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ»؛ «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ» و آن را روح الامین نازل کرده، به قلب تو تا از بیم‌دهندگان باشی (شعراء: ۱۹۳، ۱۹۴) و یا به صورت تمثل است که باعث سختی و انحراف مزاج نمی‌شود و اگر تأثیر بگذارد تأثیر کمی خواهد بود... باید به «القاء جنی» توجه کرد مگر کسی که موازین صحیح و فاسد را می‌شناسد یا تحت نظر عارف کاملی است که باید به استاد عرضه کند و اگر استاد تأیید کرد آن را به خاطر قول استاد و نه به خاطر القاء جنی بودنش می‌پذیرد و اگر استاد آن را رد نمود، سالک نیز آن را رد می‌کند، و علامت القاء جنی این است که در پی آن شدت و قبض و حرارت حاصل می‌شود (فناری، ۱۳۷۴: ۵۱).

ملاصدرا در بیان علائم خواطر می‌نویسد؛ اگر خواطر موافق علم و یقین یعنی محصول عقل بود ملکی، و اگر موافق هوا و شهوت که محصول واهمه بود، شیطانی هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۶۳). شیخ اشراق نیز درباره تمیز خواطر کلامی دارد که:

خاطر شیطانی درخصوص وهم مجرد و یا دعوت به عمل صالح برای ریا است. خاطر نفسانی خاطری است که از قوه نزوعیه و به شهوت یا غضب بکشاند. خاطر ملکی آن است که در مورد اصلاح قوه عملیه و تحصیل عدالت باشد. مراد از خاطر الهی نیز آنچه به کمال قوه نظری و تعرض آن به اشراق انوار لذیذ باشد است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۳۲).

به‌راستی متعلق خواطر مذکور چگونه است؟ متعلق خاطر شیطانی عمدتاً حرام و مکروه است، به‌طوری که برای عوام از نوع انجام حرام و ترک واجب، و برای خواص از نوع ترک مستحب و عمل به مکروه است. اما این روش یکنواخت نیست و حسب حال افراد متغیر است به‌گونه‌ای که گاهی شیطان مبتدیان را امر به مباح و عارفان را به وسیله واجبات فریب می‌دهد، به این معنا که او را با عمل به واجب از واجب اهم یا واجب مورد تأکید شرع دور می‌سازد. اما عمدتاً خاطر حرام و

مکروه، شیطانی و خاطر مباح، نفسانی و خاطر واجب، ملکی است و اگر خاطر مستحبی صورت گرفت ممکن است شیطانی باشد. اما متعلق خاطر ربانی از سنخ طاعت نیست بلکه از سنخ معارف و علوم است (فناری، ۱۳۷۴: ۵۰).

اما راه‌هایی از خواطر منفی چیست؟ محیی‌الدین پاسخ می‌دهد؛ راه‌هایی از خواطر فوق این است که اگر واجب بود انجام می‌شود، و اگر حرام بود ترک شود، و اگر مباح بود انسان مخیر است، اما اگر عمل‌کردی به این نیت باشد که شارع مباح کرده و گرنه عمل نمی‌کردم تا مأجور باشد، و اگر مستحب بود ممکن است شیطانی باشد بنابراین به خاطر اول عمل می‌شود ولی اگر به ذهنت خطور کرد که مستحبی را به خاطر مستحب دیگر ترک کند، باید هر دو را انجام دهد تا شیطان خوار شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۳۵۶).

به‌راستی آیا حصر خواطر در این چند قسم صحیح است؟ به نظر می‌رسد این حصر کافی نیست زیرا ممکن است بر فرض خطورات فکر، توسط انسانی دیگر صورت بگیرد، و یا اینکه استاد سلوک خاطری را به قلب ما بیندازد، همچنین پیش‌زمینه‌ها و اندوخته‌های ذهنی و شرایط جامعه و فرهنگ باعث فکری جدید شود، بنابراین به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی حصری نباشد. شاید بتوان از توسعه‌ی خواطر شیطانی در کلام ابن عربی بر تعمیم شیطان بر انسی و جنی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵۴) نیز این نکته را اصطیاد نمود.

پرسش دیگری که مطرح است این است که رابطه‌ی مکاشفه و خواطر چیست؟ آیا موازین خواطر در بحث مکاشفه نیز قابل استفاده بوده، قابل تعمیم است؟ به عبارت دیگر چرا احکام خواطر به بحث مکاشفه سرایت داده می‌شوند؟ پاسخ این است که بنا بر تعریف‌های ارائه شده باید گفت که گرچه در ابتدا بین این دو رابطه عموم خصوص من وجه برقرار است، اما دقت نظر نشان می‌دهد که رابطه‌ی آن‌ها عموم خصوص مطلق است و مکاشفه اخص از خواطر است؛ زیرا هرچه به قلب انسان خطور کند لزوماً مکاشفه نیست، ولی هر مکاشفه‌ای در قلب انسان به معنای اعم آن رخ می‌دهد. شاهد این مطلب هم این است که عرفا در کتب خود این بحث را معیاری برای مکاشفات نیز مطرح کرده‌اند، اما چرا محققان به‌صراحت به این نکته اشاره نکرده و موازین را در یکدیگر سرایت داده‌اند؟ پاسخ روشن است؛ زیرا اولاً حتی در صورتی که رابطه‌ی این دو من‌وجه باشد

ابن عربی به صراحت جملاتی در میزان بودن شریعت در مکاشفه دارد که حکم آن را روشن نموده است. ثانیاً حجیت عقل و میزان بودن آن نیز ذاتی است و نیاز به بیان نداشته است. بنابراین به راحتی می توان موازین را به صورت عام بیان نمود. این مطلب وقتی واضح تر می شود که خطورات را اعم از مکاشفه دانسته و هر مکاشفه‌ای را نوعی خاطر قلبی بدانیم.

نتیجه

در این نوشته ابتدا به بیان انواع آسیب‌ها در کلام محققان پرداختیم و نشان داده شد که هر کدام تنها به بخشی از آن‌ها اشاره کرده‌اند و حق این است که آسیب‌ها از تمام چهار ناحیه: مکاشف، منشأ، مخاطب و ابزار (زبان) جاری است و تا تمامی منافذ احتمال آسیب، مسدود نشود نمی توان از صحت مکاشفه مطمئن گردید. همچنین بیان کردیم که بیشترین آسیب از ناحیه مکاشف از جهت تعبیر و از ناحیه مخاطب، نبود شرائط معرفتی و از لحاظ منشأ مکاشفات، نفسانی و شیطانی و در نهایت از ناحیه زبان، ضیق زبانی است.

کتاب‌نامه

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۰)، شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی تا)، الفتوحات المکیه (فی اسرار المالکیه و الملکیه)، دوره چهارجلدی، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۴۲۱ق)، رسائل ابن عربی، دار الکتب العلمیه، لبنان: دار الکتب العلمیه.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۸)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ هفتم، تهران: سروش.
- امینی‌نژاد، علی. «سنجه‌ها و میزان‌های عرفان اسلامی»، فصلنامه تخصصی معارف عقلی، پیش شماره ۳، زمستان ۱۳۸۴
- پالمر، ریچارد ا. (۱۳۸۲)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ دوم، تهران: هرمس.

- جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۵) تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن)، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۷۸)، عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد)، قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵)، ترجمه رساله لقاء الله، ترجمه ابراهیم احمدیان، قم: قیام.
- _____ (۱۳۷۹)، انسان در عرف عرفان، چاپ چهارم، تهران: سروش.
- حسین زاده، محمد. (۱۳۸۶)، منابع معرفت (کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی)، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۹۰)، نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۴)، رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب، چاپ دوازدهم، مشهد: علامه طباطبایی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شعرانی، عبدالوهاب. (۱۴۲۸ق)، البواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (بی‌تا)، اصول کافی، بی‌جا، بی‌نا.
- گرجیان، محمد مهدی. (زمستان ۱۳۸۸)، «فلسفه پژوهشی در فلسفه عرفان»، فصلنامه علمی پژوهشی قبسات، شماره ۵۴.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (بی‌تا)، ایقاظ النائمین، با مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۸۱)، کسر الاصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحیح جهانگیری، تهران: صدرا.
- _____ (۱۴۲۳ق)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- فناری، محمدبن حمزه. (۱۳۷۴)، مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب)، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.

-
- فیضری، داوود، (۱۳۸۲)، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
 - مایکل پترسون و دیگران. (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
 - مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳)، بحار الانوار، چاپ دوم، لبنان: الوفاء.