معیارهای صحت شهودات عرفانی

مهدی افتخار[1]

مهدی زمانی[2]، سید علی علم‌الهدی[3]، علیرضا اژدر[4]

چکیده: تجربیات درونی و شهودهای شخصی ازلحاظ مرتبهٔ وجودی و یقین‌آوری ضعیف‌تر از تجربیات بیرونی نیست؛ پس نباید اهمیت و واقع‌نمایی حواس باطنی و تجربیات درونی را کمتر از تجربیات بیرونی دانست.

جهان درحالی‌که دارای طبقات است اما وحدت بر آن حاکم است. لایه‌های وجود انسان با لایه‌های هستی هم‌سنخ وهم‌طرازند. روح انسان مجرد است و محدودیت زمانی و مکانی برای اتصال با معلوم ندارد. تنها انصراف از جسم و دنیای مادی و توجه به ملکوت لازم است تا ماورای ماده و مادیات ادراک شود. اتصال با عالم غیب عبارت دیگری از این توجه است. اصل سلوک عرفانی نیز همین توجه به قدس عالم است. روش‌های سلوکی مثل تزکیهٔ نفس، عزلت، نفی خواطر و ذکر، همه هموارکنندهٔ مسیر این توجه است.

اعتدال جسمی، ذهنی و روحی، تزکیهٔ نفس، صیقلی کردن دل، مطابقت با صور عقلیه در لوح محفوظ از علل وجودی شهودات عرفانی صحیح است. بداهت (یقین‌آوری)، عقل، مطابقت با متون دینی، مطابقت با احکام دینی، اجماع اهل عرفان، آزمایش و تجربه، اثباتاً مشخص‌کنندهٔ ادراکات صحیح از غیرصحیح می‌باشد.

واژگان کلیدی: تمثل، آگاهی شهودی، معیار شناخت

---

۱. عضوهیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی سمنان E-mail: em45sh@yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه پیام‌نور ۳. استادیار دانشگاه پیام‌نور ۴. استادیار دانشگاه پیام نور

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۶/۲۰ پذیر ش مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۲۰

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

مقدمه

ادراکات عرفانی بیشتر شامل طیف شهودات باطنی اهل سلوک و عرفان است که به علم منامات و نبوات معروف است.

در عرفان عملی براثر تحولات روحی و روانی در شخص انواعی از ادراکات غیرمعمول نسبت به بخش‌هایی غیرقابل دسترس از واقعیات ظاهری و باطنی ایجاد می‌شود که یکی از مباحث اساسی عرفان را شکل می‌دهد. یکی از اهداف اصلی سلوک رسیدن به معارف حقیقی و انواع تکامل‌یافته‌ای از شناخت می‌باشد که طبعاً این‌گونه شناخت‌ها را هم می‌توان به ناقص و کامل و درست و نادرست تقسیم نمود؛ بنابراین تشخیص واردات قلبی صحیح از ناصحیح برای کسی که به سلوک به‌عنوان مسیری برای دسترسی به واقعیت می‌نگرد کمال اهمیت را دارد.

شهودات عرفانی ارتباط تنگاتنگی با روان و ذهن، همچنین مغز انسان دارد. در عرفان عملی از لزوم حفظ سلامت بدن به‌ویژه مغز و لزوم بازشناسی تخیل از کشف صحیح سخن به میان می‌آید؛ اما طبعاً محل اصلی بحث از سلامتی جسم و ذهن، عرفان نمی‌باشد، بلکه به‌عنوان مبادی تصوری و تصدیقی، باید در علم دیگری مورد بحث قرار گیرد. نزدیک‌ترین و وابسته‌ترینِ علوم تجربی در این مورد، فیزیولوژی مغز و اعصاب و روانشناسی است.

امروزه نوع جدیدی از روانشناسی تحت‌عنوان «فراروانشناسی» مطرح است که توجه خاصی به ادراکات فراطبیعی دارد. ازسوی‌دیگر ماهیت وجودی و پدیداری ادراکات باطنی و شهودی و میزان واقع‌نمایی آن و اینکه آیا چیزی به‌عنوان ادراکات عرفانی می‌تواند مکمل عقل محسوب شود، بخش مهمی از مبحث شناخت‌شناسی در فلسفهٔ قدیم و جدید را به‌خود اختصاص می‌دهد. به‌این‌ترتیب مسئلهٔ واقع‌نمایی ادراکات فراحسی مسئله‌ای میان‌رشته‌ای خواهد بود که برای حل آن چاره‌ای جز بررسی آن از سه جنبهٔ عرفان، فلسفه و روانشناسی نیست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

اصطلاحات

مسئلهٔ مورد تحقیق در این مقاله،آگاهی شهودی است. این قبیل ادراکات دربرابر ادراکات طبیعی قرار دارد که شامل حواس پنجگانه ظاهری است و به‌طور طبیعی در هر انسان سالمی یافت می‌شود و حتی در حیوانات نیز با شدت و ضعف و یا به اشکال دیگری وجود دارد. درحقیقت ارتباط ما با عالم و با خودمان و کسب علم و آگاهی از واقعیات درونی و بیرونی، از راه‌های گوناگونی صورت می‌گیرد. برخی از این راه‌ها در همهٔ انسان‌های سالم وجود دارد و برخی دیگر در افراد خاص و یا در شرایط خاص و ویژه‌ای رخ می‌دهد. و ازآن‌رو که این‌گونه ادراکات برای همهٔ انسان‌ها کمابیش امکان‌پذیر است،آن‌ها را می‌توان طبیعی نامید (مانند رؤیای صادقه که حاوی اخباری از آینده است). معلومات حاصله در این‌گونه ادراکات شامل طیف وسیعی از اطلاعات است و در افرادی دیده می‌شود که از لحاظ روحی و روانی در شرایط بهتر و سطح فکر بالاتر و تمرکز بیشتری نسبت به دیگر انسان‌ها قرار دارند و یا دست‌کم در شرایط خاصی به‌سر می‌برند که دسترسی آن‌ها را به اطلاعاتی که در دسترس دیگران نیست میسر می‌کند. روشن است که این‌چنین ادراکات از «ادراکات غیرطبیعی» به‌معنای ادراکات غیرواقعی کاملاً جداست و اصطلاح دوم مربوط به افرادی است که دارای مشکلات روحی و روانی و یا تحت‌تأثیر مواد روانگردان دچار توهم گردیده‌اند.

شهودات عرفانی بخشی از ادارکات فراطبیعی است که در آن‌ها اطلاعات در قالب تصاویر یا رنگ‌های قابل مشاهده درک می‌شود. به انواع شهود باطنی از آن لحاظ که ادراکی به‌شدت واقعی می‌نماید و مشاهدهٔ بصری شدیدترین حس ظاهری است، می‌توان شهود گفت.

ریخته شدن حقایق و معانی در قالب‌های محسوس توسط ذهن تمثل گفته می‌شود. البته حضور خارجی سطحی از موجودات نیز در عالم مثال و به شکل تمثل خارجی است. به اولی مثال مقید و به دومی مثال مطلق گفته می‌شود. بیشتر مکاشفات عرفانی در قالب‌های مثالی دیده می‌شود و اما شهود عرفانی انواع خاصی از شهودات فراطبیعی هستند که نتیجهٔ عرفان عملی و سلوک می‌باشند، رؤیای صادقه، انواع مکاشفه، الهام و وحی، از انواع روشن و متداول این‌گونه ادراکات است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

چون هدف عرفان شناخت خداوند و اسما و صفات اوست، خصوصیت اصلی شهودات عرفانی از دیگر شهودات، محتوا و سطح آن‌ها می‌باشد. دید باطنی عارفان مقصور بر مشاهده تجلیات الهی است و دیگر ادراکات فراطبیعی را نه‌تنها عرفانی تلقی نمی‌کنند بلکه توجه سالک به آن‌ها را استدراج و مایهٔ بازماندن از سلوک می‌دانند (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷: ۳۴۲؛ عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۲، ۸۱).

بررسی شرایط صحت و سقم مکاشفات

محققان از اهل عرفان به این حقیقت اذعان کرده‌اند که گاهی ساخته‌های خیال و القائات شیطانی در جامهٔ کشف و شهود برای سالک جلوه می‌کند، از جمله عارفانی که به این مطلب توجه کرده اند، صائن‌الدین علی بن محمد ترکه می‌باشد که از عارفان اهل نظر و شارح عقاید ابن‌عربی است، در پایان کتاب *تمهید القواعد* پس از بیان حقیقتِ دو راه برهان و عرفان و تشریح آن مقدار از تصفیه که به‌عنوان مبدأ مشترک از شروط عامه هر دو راه معرفت شمرده می‌شود، به برتری عرفان نسبت به برهان اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که کشف و شهود عرفانی همواره مصون از خطا و اشتباه نیست، ازاین‌رو نیازمند میزانی است که او را از این خطا مصون دارد. برای تشخیص حق از باطل در علوم عرفانی نیز نیاز به ابزار و ملاکی است؛ چنان‌که علم منطق برای فلسفه چنین نقشی را ایفا می‌کند (ابن ترکه، ۱۳۶۰ : ۲۷۳).

با توجه به تنوع بسیار زیاد ادراکات عرفانی اظهارنظر دربارهٔ صحت و سقم آن‌ها به‌صورتی کلی کاری بسیار سطحی و ناپخته خواهد بود. روش صحیح بررسی هر نوع با روشی متناسب با آن است. با دقت در انواع مکاشفات می‌توان ملاحظه کرد که برخی مربوط به عالم ماده و امور زمانمند و مکانمند است و برخی خبر از حقایقی ماورای عالم ماده دارد؛ برخی قابل تحقیق و برخی دیگر برخلاف آن است. برخی در قالب صور قابل فهم و سمبل‌های آشنا برای ذهن بشر است و برخی در قالب‌های ناآشنا؛ گروه سومی هم وجود دارد که بدون قالب است؛ ازسوی‌دیگر برخی در حدود اندیشهٔ بشری و دسته‌ای ورای طور عقل است؛ برخی با زبان خاصی مثل رمز و اشاره و امثال آن قابل بیان می‌شود و برخی دیگر به‌طورکلی غیرقابل بیان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

است. برخی مشاهدهٔ متن واقع و برخی دیگر محاکاتی مثالی از یک حقیقت می‌باشد. ازسوی‌دیگر از مرحلهٔ تلقی ادراکی ماورایی تا مرحلهٔ درک مخاطب مراحل متعددی وجود دارد که خطا در هرکدام از این مراحل ممکن است و جلوگیری از خطا در هر مرحله با مرحلهٔ دیگر متفاوت می‌باشد. بسیاری از خطاها در مرحلهٔ تفسیر ذهنی و بیان لفظی آن‌ها رخ می‌دهد که در این مرحله دیگر با علم حضوریِ خطاناپذیر روبه‌رو نیستیم بلکه با علمی حصولی مواجهیم. ازآنجاکه در این مرحله آنچه ارائه می‌شود از سنخ مفهوم و علم حصولی است، پس برای داوری نیز باید از ابزارهای متناسب با علوم حصولی بهره گرفت.

۱) اطمینان از سلامتی بدن و مغز

اطمینان از سلامتی جسم به‌ویژه مغزِ مرید در تمام مدت سلوک شرط اول است که نتیجهٔ آن اعتدال ذهنی است. عدم تعادل مزاج جسمانی به‌خصوص مغز، می‌تواند باعث مشاهدات غیرواقعی و یا مشاهدات غیرقابل تعبیر باشد. دربارهٔ تعیین ملاک سلامتی جسم یا ذهن مطلب زیادی در عبارات عارفان به چشم نمی‌خورد و ظاهراً تعریف آن را به عهدهٔ عرف و یا علم پزشکی زمان خود واگذار کرده‌اند. برای مثال مزاج سودایی مستعد انفعالات روحی است و سالکی که دارای چنین مزاجی است نباید این انفعالات را با حالات عرفانی اشتباه کند، اما اینکه مزاج سودایی چیست طبعاً بر عهدهٔ فهم متعارف خواهد بود.

از نظر ابن‌عربی نقص در ادراک ظاهری و باطنی به سوءمزاج جسمی و معنوی مربوط است. و هر نوع سوءمزاج یا مربوط به طبیعت شخص است، یا امری عارضی است. نوع طبیعی آن قابل درمان نیست؛ (برای مثال پسری را که خضر کشت کافر بود و درمان‌ناپذیر)، اما نوع عارضی جسمی با علم طب درمان‌شدنی است و نوع روحانی آن با تفکر صحیح دربارهٔ مرگ و آخرت و امثال آن و اکتساب صفات حمیده درمان‌پذیر می‌باشد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۶ و ۱۶۷). طبیب الهی که انحراف مزاج روحانی را برطرف می‌کند پیامبر یا وارث وی و یا حکیم است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۲۳۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

ابن‌عربی در بیان چگونگی تقسیم قوا در بدن انسان،آن را به شهری تشبیه می‌کند که بخش برتر آن سر می‌باشد، که جایگاه تمام قوای حسی و باطنی است و در نیم دیگر آن فقط قوهٔ لامسه قرار داده شده است و قلب فاصل بین این دو بخش است. وی نفس حیوانی و زیرمجموعهٔ آن (جاذبه، ماسکه و دافعه) را ضامن حفظ سلامتی بدن می‌داند. ابن‌عربی عامل اصلی بیماری را خارج شدن تغذیه از حد اعتدال می‌داند. وی در ادامه می‌گوید: این‌ها مربوط به نصف اسفل بدن است و اما نصف اعلی، محل وجود حیات خون و حیات نفس است و هر عضوی از اعضای رئیسهٔ بدن از بین برود یا در محل آن (یعنی مغز) خللی ایجاد شود موجب خبط دماغ می‌شود و علم صحیحی از آن به‌دست نمی‌آید. برای مثال اگر محل خیال یا عقل آسیب ببیند، قوهٔ خیال یا عقل باطل نمی‌شود، اما نمی‌توان به صحت داده‌های آن‌ها حکم کرد. باقی قوای باطنی هم به همین ترتیب است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۱۵۹).

مشکلی اساسی که در این رابطه ممکن است به‌وجود بیاید این است که خلوت و تنهایی همراه بی‌خوابی وکم‌خوراکی که ضعف بدن را در پی دارد زمینهٔ مناسبی برای به‌هم‌ریختگی ذهنی و هذیان ذهنی و حتی توهمات دیداری و شنیداری است. شیخ روزبهان بقلی شیرازی در *غلطات السالکین* می‌گوید:

> *....در خلوت بی‌حال قوم نتوان نشست وگرنه، مرض و مالیخولیا بیش باشد که حال و کشف. و غلط دیگر ضعفا راست؛ در عالم خیالات باشند و تمثیلات بینند. و پندارند که آن کشف است. و ذات و صفات حق را مانند نهند. متهم‌اند و خیال‌پرست. نعوذ بالله من شوم خاطرهم* (بقلی شیرازی، ۱۳۸۱: ۹۲).

تأکید زیاد ابن‌عربی و سمنانی بر عدم توجه سالک خلوتی به این‌گونه مشاهدات و مسموعات و عرضه کردن آن‌ها به شیخ از همین باب است. چون پیش از نفی کامل خواطر در خلوت و عزلت بالاخره توهماتی در میان واقعه‌ها و کشف‌های صوری داخل خواهد شد و جلوگیری از ورود آن کاری دشوار یا نشدنی است.

امروزه تشخیص سلامتی روانی فرد سهل است چون با استفاده از اسکن مغز به اثبات رسیده افرادی که دچار توهمات دیداری و شنیداری هستند مغزشان کوچک‌تر از اندازهٔ عادی است،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

چون برخی بخش‌های آن آترفی شده است (گراهام، ۱۳۸۰: ۵۳۷)؛ بنابراین می‌توان افراد سالم را از کسانی که دچار اسکیزوفرنیا هستند جدا کرد، همچنین در برخی از انواع صرع دراثنای حمله صرعی براثر تحریک الکتریکی هیپوکامپ شخص دچار توهماتی دیداری، شنیداری، بویایی و امثال آن می‌گردد (گایتون، ۱۳۸۴، ج۲: ۸۵۵). طبعاً این مشاهدات گویای هیچ واقعیتی نیست (فرضاً اگر محتوای آن وقوع اتفاقی در آینده باشد، این اتفاق هیچ‌گاه رخ نمی‌دهد، به خلاف پیشگویی‌های عارفان)؛ غیر از اینکه تشخیص صرع با الکتروآنسفالوگرافی (EEG) و دقت در نوار مغزی فرد، امکان‌پذیر است (آزاد، ۱۳۸۴: ۳)؛ همچنین تأثیر مواد توهم‌زا همچون حشیش و قارچ‌های حاوی LSD و نوع این تأثیر و حتی نوع توهماتی که ایجاد می‌کنند مشخص گردیده است (پورافکاری، ۱۳۷۵: ۹ و ۵۵ و ۸۶) و می‌توان تفاوت آن را با مشاهدات اهل سلوک تشخیص داد.

نوع توهمات بیماران روانی بی‌مناسبت است و پیرو هیچ منطقی نیست و معمولاً برای خود فرد تکراری و وسواس‌گونه است (مانند کابوس‌ها وخواب‌های تکراری) همچنین در بیماران روانی دچار توهم معمولاً توهم مشترکی وجود ندارد. برخلاف نوع دیده‌ها و شنیده‌های عارفان که مشترک است و حتی در ادیان و فرهنگ‌های گوناگون نیز شیوع یکسانی دارد و اگر چنین نبود امثال استیس نمی‌توانستند وجوه مشترک این‌گونه حالات و ادراکات را جمع‌آوری نمایند.

از دیگر علائم بیماران روانی ناآرامی، تحریک پذیری، بی‌خوابی مزمن، اختلالات خلقی شدید، خشونت و احساسات ناخوشایند و زجرآوراست (گایتون، ۱۳۸۴، ج۲: ۸۶۷)، که در اهل عرفان تمام این حالات برخلاف افراد بیمار است.

درحقیقت روانشناسی علائم بیماری و اختلال روانی را مشخص می‌کند نه علائم حالات روحی و روانی عارفان را. بنابراین با بودن علائم مشکلات روانی ادراکات شخص کاملاً مشکوک و یا مردود خواهد بود و در صورت نبودن آن علائم، برای بررسی صحت مکاشفه نوبت به ملاک‌های دیگر می‌رسد.

نکتهٔ آخر اینکه نباید رفتار یا احساسات متفاوت اهل عرفان را با عجله به‌حساب عدم تعادل روانی و بیماری گذارد. امام علی(ع) در خطبهٔ متقین که دربارهٔ بندگان خاص خدا و اولیای الهی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

است می‌فرماید: مردم عادی آن‌ها را دچار اختلاط ذهنی می‌پندارند «**قد خولطوا**» درحالی‌که آن‌ها مشکل ذهنی و روانی ندارند بلکه با امر عظیمی مواجه شده‌اند.

ابن‌عربی معتقد است که حال وکشفی که در پی به‌هم‌خوردن اعتدال مزاج حاصل شود قابل اعتماد نیست، اما عکس آن اشکالی ندارد و طبیعی است؛ یعنی ممکن است با حادث شدن واردی روحانی تعادل مزاج موقتاً به‌هم بخورد و این اشکالی ندارد؛ زیرا به‌طور طبیعی شاغلی روحانی نفس را از ادارهٔ بدن منحرف می‌کند و این سبب انحراف مزاج می‌شود. مثالی که وی برای این مورد می‌آورد احساس سرما کردن پیامبر(ص) پس از دریافت وحی است (ابن‌عربی، بی‌تا،ج۴: ۵۵).

بنابراین عزلت‌نشینی و خلوت‌گزینی یا بی‌توجهی به لذات جسمی اهل عرفان را در مراحلی از ریاضات نباید با بیماری افسردگی و روحیه ضداجتماعی اشتباه کرد، همچنین تغییر در احساسات و یا رفتار موجود در عارف را که به دلیل مشاهدهٔ برخی امور ماورایی رخ می‌دهد نباید با رفتارهای بی‌دلیل و احساسات غیرقابل کنترل بیماران روحی که براثر تغییرات در میزان ترشح هورمون‌ها و انتقال دهنده‌های عصبی مغز ایجاد شده است اشتباه کرد.

۲) تزکیه نفس

تزکیه نفس از انگیزه‌ها، صفات و افعال ذمیمه و نفسانی از اولین شرایط صحت کشف است. به‌ویژه در همین رابطه صدق نفسانی اهمیت بسیار دارد. فرد کاذب حتی در خواب و مکاشفه به خودش هم دروغ می‌گوید. نتیجه این تزکیه نوعی اعتدال مزاج ذهنی و روحی است که از زمینه‌های مهم صحت مکاشفات است (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۱۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۰).

در مفهوم تزکیهٔ نفس و تهذیب آن اختلافی وجود ندارد و در این زمینه اهل عرفان، شرع اسلام و روش بزرگان دین را ملاک می‌دانند، اما مشکلی که در عمل وجود دارد اختلاف آمادگی‌ها و استعدادهای سالکین است که باعث می‌شود روش عملی رسیدن به پاکی نفس در جزئیات در همه یکسان نباشد و درنهایت این شیخ کامل و مکمل است که با دید باطن‌بین خود مشخص می‌کند. هر سالکی (غیر از دستورات عمومی دینی) چه برنامه‌های خاصی را برای

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

رسیدن به صفا و پاکی باید در پیش گیرد، از نظر بزرگان عرفان شیخ و مرشد باید بینای عین ثابت مرید و از گذشته و آینده و افکار او باخبر باشد و حتی در تعیین دستورالعمل‌های شخصی نوع مزاج مرید را هم در نظر بگیرد (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۵۵). این می‌رساند شیخ باید تاحدی از پزشکی هم مطلع باشد.

در روانشناسی جدید نیز کسانی که ازلحاظ خصلت‌های روانی متعادل نیستند، دارای ادراکات صحیح تلقی نمی‌شوند که طبعاً این انحراف در ادراک، به ادراکات فراطبیعی آنان نیز سرایت خواهد کرد. برای مثال افراد مبتلا به وسواس در خواندن کلمات و جملات کوتاهی که زیاد خوانا و واضح نیست دقت بیش‌ازحد به خرج می‌دهند و آن تعدادی را که می‌توانند بخوانند به‌خوبی به خاطر می‌آورند، اما ممکن است در درک مطالب دیگر بی‌دقت باشند و یا به خاطر نیاورند. افراد مبتلا به هیستری و اضطراب دربارهٔ همان کلمات و جملات بی‌دقت، متغیر و بی‌ثبات می‌باشند. گاهی اوقات نیز کلمات و حروف دیگری را به‌جای کلمات و حروفی که به آنان نشان داده شده است به‌خاطر می‌آورند. افراد مبتلا به شیزوفرنی قادر نیستند رابطهٔ بین تصاویر را مانند افراد معمولی درک کنند. افراد مبتلا به پارانویا دربارهٔ اندازهٔ اشیا مبالغه می‌کنند. افراد عجول اغلب بخش‌های مهمی از میدان دید و عمل خویش را ادراک نمی‌کنند. افراد متجاوز بیش از دیگران در تصاویر، خشونت ادراک می‌نمایند و یا آنانی که دارای آرزوهای برتری‌طلبی هستند در تصاویر بیشتر نشانه‌هایی از قدرت را تشخیص می‌دهند (نادری، ۱۳۶۹: ۱۴۰ - ۱۴۲). پس روشن است که هریک از شخصیت‌های مذکور در برخورد با حقیقتی ماورایی (در ضمن یک مکاشفه) ممکن است بخش‌هایی از واقعیت را ملاحظه کرده و از بخش‌هایی دیگر غافل بمانند و یا اصلاً واقعیت را در قالب تحریف‌شده‌ای درک کنند. اما تعادل روانی می‌تواند یکی از عوامل مهم کشف صحیح باشد.

۳) صیقلی کردن دل

صیقلی کردن کامل صفحهٔ دل و توجه و تمرکز کامل بر غیب و باطن خود و عالَم شرط دوم است. وقتی با نفی خواطر تمام افکار و تصورات و آمال و دیگر صورت‌های ذهنی پاک گردد؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

دیگر زمینه‌های ذهنی با مداخله‌های بی‌جا کشف و شهود را مخدوش نخواهد کرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۷۱).

عزالدین کاشانی دراین‌باره می‌گوید:

اهل خلوت را گاه‌گاه در اثنای ذکر و استغراق در آن، حالتی اتفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی برایشان کشف شود، چنان‌که نایم را در حالت نوم؛ و متصوفه آن را واقعه خوانند. و گاه بود که در حال حضور بی آنکه غایب شوند این معنی دست دهد، و آن را مکاشفه گویند. و واقعه با نوم در اکثر احوال مشابه و مناسب است. و از جملهٔ واقعات بعضی صادق باشند و بعضی کاذب هم‌چنانکه منامات. و مکاشفه هرگز کاذب نبود. چه مکاشفه عبارت است از تفرد روح به مطالعهٔ مغیبات در حال تجرد او از غواشی بدن. در بیشتر وقایع و منامات، نفس با روح مشارک بود و در بعضی مستقل. و صدق صفت روح است، و کذب صفت نفس. پس مکاشفات همه صادق باشند و واقعات و منامات بعضی صادق و بعضی کاذب (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۷۱).

این معیار را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود: اول صیقلی کردن دل و دوم متوجه کردن آن به‌سوی عالم قدس یعنی ماوراء بدن و طبیعت مادی.

بخش اول با خلوت و عزلت و سکوت و نفی خواطر صورت می‌گیرد (ابن‌عربی، ج۲: ۱۵۲). صیقلی کردن صفحهٔ دل به‌معنای خالی کردن ذهن، و به‌تعبیر قدما «حس مشترک» از تمام صور حسی و وهمی و خیالی و عقلی است که بدون فاصله گرفتن از زندگی روزمره و خالی شدن از امیال و آرزوهایی که افکار متنوع و کشمکش‌های فکری ایجاد می‌نماید امکان‌پذیر نیست؛ غیراز اینکه دوره‌های طولانی از تمرین ذهن به سکوت ذهنی و نفی خواطر لازم دارد که روش‌های آن مثل تمرین تمرکز بر یک نقطه و امثال آن در کتاب‌های عرفان عملی موجود است (بحرالعلوم، ۱۳۶۰: ۱۶۳تا۱۸۹).

نکتهٔ شایان توجه در رابطه با نفی خواطر آن است که برخلاف پنداشت برخی، چنین نیست که هنگام ادراکات فراطبیعی بخشی از مغز که به‌طور عادی فعال نیست به فعالیت بیفتد؛ بلکه در این حال اصولاً فعالیت مغز کند و یا حتی متوقف می‌شود (درحالت مرگ اختیاری). درحقیقت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

صیقلی کردن دل با از فعالیت انداختن مغز همراه است نه با به فعالیت واداشتن مغز. با آزاد شدن روح از توجه و درگیری با فعالیت‌های ذهنی است که ادراکات فراطبیعی حاصل می‌شود. کم شدن فعالیت مغز در حال مراقبه مطلبی است که به‌تازگی با آزمایش حرارت‌سنجی مغز افرادی که در حال مراقبه بوده‌اند و با گرفتن نوار مغزی ازاین قبیل افراد درحال مراقبه به اثبات رسیده است (اتکینسون، ۱۳۸۵،ج۱: ۱۸۶). این همان حالتی است که در فلسفه عرفان جدید به «آگاهی محض» معروف است. در این حالت فقط خودآگاهی وجود دارد بدون هیچ صورت ذهنی. حتی ممکن است هوشیاری نسبت به محیط اطراف هم در این حال از میان برود. فورمن به این حالت صفر مطلق ذهنی می‌گوید که در آن فعالیت ذهنی آن‌قدر کند می‌شود که می‌توان به آن انجماد ذهنی گفت (فورمن، ۱۳۸۴: ۲۵۸).

بخش دوم با اذکار خاصی که باز متکفل مشخص کردن آن خود شیخ است محقق می‌شود. و اینجا مشکل یافتن شیخ کارآزموده مطرح می‌گردد. غیر از اینکه خلوت و سکوت و نفی خواطر اگر با نظارت شیخی قادر بر تصرف باطنی انجام نشود خطر اختلال روانی مرید را در پی دارد، و از همین روست که ابن‌عربی تأکید می‌کند که تا مرید بر قدرت تصرف بر افکار و خیالات خود اطمینان نیافته نباید وارد خلوت شود (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۵۷).

۴) بداهت (یقین‌آوری)

نفس الامر به‌معنای متن هستی با لایه‌های مختلف آن است. اتحاد با واقعیت و نفس الامر عامل چهارم صحت و اعتبار ادراکات فراطبیعی است. علم حضوری با توجه به ماهیت آن، اتصال با متن واقع است (نه تصور موضوع و محمول و سپس حکم عقل و ذهن بشری بر صدق محمول بر موضوع)؛ بنابراین جایی برای شک منطقی نمی‌ماند و ابزار سنجش علم حصولی در آنجا کارایی ندارد و اصولاً سنجشی در کار نیست تا عدم انطباق و خطایی در کار باشد. طبعاً این نوع علم معیار تمیز حق از باطل است.

بداهت را می‌توان به‌عنوان میزان ارزیابی مکاشفات عرفانی تلقّی کرد؛ بدین معنی که آنچه سالک شهود می‌کند و با تمام وجود می‌یابد و به وضوح و بدون هیچ تردیدی مشاهده می‌کند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

حق است. همان‌گونه که ادراکات عقلی، به تأیید «دلیل نقلی» نیاز ندارند (زیر ا حجّیت آن‌ها به‌عنوان رسول باطنی امری مفروغ‌عنه است). واردات قلبی و مکاشفات عرفانی نیز با فرض اینکه علمی حضوری است و با احاطه بر وجود معلوم یا اتصال با آن حاصل می‌شود، یقینی خواهد بود و به تأیید عقل یا نقل محتاج نیست. در کلمات عرفا، گاهی از این حالت به «برد الیقین» تعبیر شده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۱۲). عارف در آن لحظه حالی خواهد داشت که خود می‌تواند درستی یا نادرستی کشف خود را تشخیص دهد. سمنانی در نامه‌ای که در جواب عبدالرزاق کاشانی و خرده‌گیری‌های او می‌نویسد بر این نکته تأکید می‌کند که دارای حقیقت حق الیقین است؛ بنابراین با متن واقع در ارتباط می‌باشد و هیچ تردیدی در یافته‌های عرفانی خود ندارد و خطا در آن‌ها راهی ندارد (سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۴۶).

یقین چیست و حجیت آن در چه حد است؟ اطمینان کامل به مطلبی تعریف روشن یقین است. چنین اطمینانی حالتی نفسانی است که هرکه آن را تجربه کرده باشد معنای آن را خواهد فهمید. از دید فلسفی ملاصدرا یقین تام به اشیا وقتی حاصل می‌شود که صورت عقلی بعینه مطابق با وجود خارجی باشد و این یقین از راه علم به علت حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج۳: ۳۹۶). پس از نظر وی برهان لمّی است که یقین کامل ایجاد می‌نماید. و برهان انّی و پی بردن از معلول به علت آن توان اطمینان‌آوری را ندارد (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج۹: ۱۹۹).

میان عارفان در معنای یقین اختلاف است: ۱ـ تحقیق تصدیق به غیب به‌واسطهٔ ازالهٔ هر گمانی است؛ ۲ـ مکاشفه؛ ۳ـ چیزی است که قلوب بیند نه عیون؛ ۴ـ مشاهده؛ ۵ ـ ظهور نور حقیقت؛ ۶ ـ مشاهدهٔ غیوب به کشف قلوب و ملاحظهٔ اسرار به مخاطبهٔ افکار. ذوالنون می‌گوید: «آنچه چشم سر بیند علم خوانند و آنچه دل بیند یقین خوانند» (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۵۴۸). عبدالرزاق کاشانی یقین را مساوی با چشم دل می‌داند (کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۸۲). وجه جمع تعاریف عارفان دربارهٔ یقین رسیدن به شهود باطنی و علم حضوری است؛ یعنی تجربهٔ مستقیم معلوم.

اطمینان‌آوری چنین تجربه‌ای کاملاً واضح و بی‌نیاز از اثبات است. افزون‌برآن روشن است که اطمینان حاصل از چنین تجربه‌ای ازلحاظ شدت و وضوح برتر از اطمینان و یقین حاصل از راه‌های دیگر مانند تجربهٔ حسی یا استنتاج عقلی است. از همین روست که یقین را از لحاظ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

شدت به‌ترتیب به سه مرحلهٔ علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین تقسیم می‌کنند. یعنی غیر از یقین علمی که با استدلال حاصل می‌شود و یقین عینی که با شهود حاصل می‌شود، حالت شدیدتری نیز در نظر گرفته می‌شود که با وحدت و فنای در معلوم به‌دست می‌آید (کاشانی، ۱۳۶۷: ۷۵). البته این نوع سوم تنها در نهایات مقامات عرفانی اتفاق می‌افتد و نادرالوجود است.

درهرحال مطلبی که اینجا به‌کار می‌آید حجیت ذاتی یقین برای خود فرد می‌باشد. یقین فی‌نفسه برای خود فرد حجت است، و در این حجیت حتی اینکه از چه راهی به‌دست بیاید لحاظ نمی‌شود. درحقیقت مدار تمام فعالیت‌های فکری و عملی ما بر حجیت یقین قرار گرفته است. بنابراین چون قطع از هر راهی به دست بیاید معتبر است، کشفی که برای خود فرد در حد بدیهیات یقین‌آور است برای خودش حجت می‌باشد، هرچند برای دیگران حجت نخواهد بود و اگر محتوای آن متضمن تحمیل ضرر و زیانی به دیگری باشد و شخص مکاشف آن را به دیگری وارد نماید، قابل پیگرد می‌باشد؛ چنین کشفی (یعنی کشف غیرمعصومین) برای محکمه حجیتی ندارد.

۵) عقل

مطابقت با احکام و قواعد عقلی شرط بعدی است. همان‌گونه که منطق میزان ارزیابی علوم عقلی است، معرفت‌های عقلی نیز به‌نوبهٔ خود معیار سنجش تعبیرها و تفسیرهای مکاشفات عرفانی می‌باشد. بدین‌سان آنچه عارف در مقام کشف و شهود یافته است در مرحلهٔ بعد، پس از تنزّل به عالم مثال متصل با عقل مورد تفسیر و تحلیل قرار می‌گیرد. این تفسیر چون از مقولهٔ علم حصولی است، داوری از همین سنخ می‌طلبد. این داور و میزان عبارت از تطابق با قواعد عقلی است؛ یعنی مسائل برهانی و فلسفی برای یافته‌های سالک در حال کشف و شهود در مواردی که موضوع و مرتبه کشف ورای طور عقل باشد کارایی ندارند همان‌گونه که ابزارهای هندسی از سنجش و ارزیابی قواعد فلسفی عاجز و ناتوان‌اند؛ اما در مرحلهٔ تفسیر می‌تواند مطرح گردد (نباید ورای طور عقل را با غیرعقلی اشتباه کرد).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

در بسیاری موارد اگر مکاشفه‌ای با معیارهای عقلانی مطابقت نداشته باشد یا- اصلاً- مکاشفه نیست و یا به‌گونه‌ای نادرست مورد تفسیر قرار گرفته است. ازاین‌رو، می‌توان در اینجا منطق معیار اوّلی و قواعد عقلی فلسفی معیار ثانوی (به‌معنای غیراول) به‌حساب آورد.

پیش از بررسی میزان انطباق فکر با قواعد منطق مطلبی که باید در نظر گرفته شود اطمینان از سلامت فکر شخص است. معنای تفکر با روند صحیح و سالم در منطق، حرکت به‌سوی مبادی و استفاده از آن‌ها برای رسیدن به مقاصد است. از دید روانشناسان تفکر طبیعی عبارت است از جریان معطوف به هدف عقاید، رمزها و تداعی‌ها که در مواجهه با یک مسئله آغاز شده و به نتیجه‌گیری متکی به واقعیت منتهی می‌گردد (پورافکاری، ۱۳۷۵: ۱۳). تفکر شخص بالغ و سالم از نوع تفکر انتزاعی است. یعنی نوعی تفکر که در آن شخص قادر است به‌طور ارادی مسیر افکارش را از یک وجه موقعیتی خاص به وجهی دیگر تغییر دهد و وجوه مختلف موقعیت را هم‌زمان در ذهن نگاه دارد. نکات اساسی یک موضوع را در نظر بگیرد و درضمن قادر به تجزیهٔ آن به اجزای کوچک باشد. پیشاپیش طرح بریزد و از نمادگری (سمبل‌ها) استفاده کند (پورافکاری، ۱۳۷۵: ۱۴).

در اینجا پس از اطمینان از سلامت فکر و بهره‌برداری کامل از منطق، دو اشکال مطرح می‌شود: یکی اینکه قواعد فلسفی که حاصل اندیشهٔ اندیشمندان و حاصل فعالیت ذهنی بشری است در موارد متعددی یک‌دست نیست، بلکه ناهماهنگ و حتی متناقض است. اشکال دوم اینکه در موارد زیادی موضوع مکاشفه چون دربارهٔ احوال عوالم ماورای ماده می‌باشد از حدود عقل و تجربیات متعارف ما خارج است. چنان‌که درک عقلانی مشاهدهٔ وحدت وجود یا اول و آخر و ظاهر و باطن بودن همزمان خداوند (حدید: ۳) یا هم‌زمان داخل و خارج بودن و مخلوط و جدا نبودن خداوند نسبت به عالم (چنان‌که در کلمات امام علی(ع) به چشم می‌خورد) (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج۲: ۲۶۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳). با عقل طبیعی کاری نشدنی است. و تشخیص و تفکیک مواردی که در محدودهٔ عقل بشری است، از موارد دیگر، خود مشکل دیگری است.

عقل ما برپایهٔ تجارب حسی بنا شده است و شناخت از حس شروع می‌شود، سپس ذهن با انتزاع و تعمیم، معقولات اولیه و پس از آن معقولات ثانویه فلسفی و منطقی را به‌دست می‌آورد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

تجارب حسی نیز گویای قوانین حاکم بر جهان مادی است که لزوماً همهٔ این روابط حاکم بر جهان مادی در عوالم دیگر جاری نیست و این باعث می‌شود که یافتن روابط حاکم میان اجزای یک مکاشفه، با فکر بشری در مقام تفسیر کاری مشکل باشد. از همین روست که حتی تعبیر خواب نیز نوعی علم لدنی محسوب شده است که پس از پشت سر گذاردن مراحلی از سلوک و مبارزه با هوا و هوس به شخص هبه می‌شود؛ چنان‌که در مورد علم تعبیر خواب که به حضرت یوسف(ع) داده شد منقول است و اهل عرفان نیز بر این مطلب صحه گزارده‌اند. به یاد بیاوریم که حتی حضرت موسی(ع) نتوانست با فکر خود کارهای خضر را که بر اساس علمی لدنی انجام می‌شد برای خود توجیه کند و بالاخره قضاوت‌های نابجای او موجب جدایی آن دو گردید (کهف: ۸۷).

بنابراین باید با دقت این مطلب روشن شود، کارکرد عقل در تشخیص صحت مکاشفه تا چه حد است؟ هرچند که به قول حضرت علی(ع) یک نقش مهم پیامبر(ص) آشکار کردن دفائن عقول است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۱۱: ۶۱). یعنی یادآوری برخی دریافت‌های عقلی بشری و تأیید عقل در برخی دریافت‌هایش می‌باشد. اما اگر عقل بشری واقعاً می‌توانست به همهٔ حقایق دسترسی پیدا کند دیگر نیازی به زحمات پیامبران و پیمودن راه‌های مشکل سلوک باطنی و رسیدن به علوم حضوری نبود. از نظر ابن‌عربی بدیهیات عقل نظری کاملاً قابل قبول است بلکه دانش انسان نسبت به آن‌ها خود نوعی علم وهبی و لدنی است. اما وقتی پای فکر بشری و فعالیت عقل نظری و تفسیرها و تأیید و تکذیب‌های آن به میان می‌آید حتی داده‌های حسی نیز در مواردی توسط عقل به غلط تفسیر می‌شود چه رسد به داده‌های بصیرت باطنی (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۵۷)؛ از اینجاست که در حدیث است عقول رجال دورترین فاصله را به بطون قرآن دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۸۹: ۹۱). به‌ویژه وقتی از عقل و تفکر سخن به میان می‌آید طبعاً عقل یک فرد پخته وکامل و خالی از تمایلات نفسانی و مهذب از کدورت‌های باطنی، و تفکری براساس قواعد عقلی و منطق مورد نظر است. اما واقعاً این‌چنین عقل و منطقی را کجا باید یافت؟ چه کسی می‌تواند ادعا کند که ازلحاظ عقلی میزان حق و باطل است؟ بالاخره صاحب این عقل نیز بشر است و ذهن بشری با انواعی از نواقص روبه‌رو است. حتی فکر یک فرد کاملاً عاقل نیز همیشه ازلحاظ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

شدت فعالیت در یک حد نیست و خسته می‌شود و یا به‌تبع تغییر مزاج گاهی اشتباه می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۳۳۳). پس پیشنهاد کردن عقل به‌عنوان ملاک کشف ما را درگیر دُور می‌نماید و باید دید چگونه می‌توان از این دور نجات یافت؟ در این رابطه خود عارفان میان عقل جزوی و عقل به‌معنای مطلق آن تفاوت فاحشی قائلند. تاحدی‌که عقل جزوی را لایق اطلاق کلمهٔ عقل نمی‌دانند بلکه آن را مایهٔ بدنامی عقل حقیقی می‌شمارند. چنان‌که مولوی می‌گوید :

عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را ناکام کرد
عقل جزوی آلت وهم است و ظن زانکه در ظلمات او را شد وطن

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت‌های ۴۶۳ و ۴۶۷)

واقعیت این است که خود عقل و تعقل امری تشکیکی است و در همه به یک اندازه یافت نمی‌شود. کلام حضرت علی(ع) و عارفان در تأیید عقل مربوط به عقل امثال پیامبر(ص) است. اگر عقلی می‌خواهد مفسر کشف پیامبر باشد آن عقل خود پیامبر است که در حدیث است به اندازهٔ همهٔ بشر به او عقل داده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۱۶ :۳۸۳).

قیصری تصریح می‌کند مراد از مطابق بودن کشف و عقل نه عقل عامه است بلکه عقلی مراد است که چیزی نزدیک به حدس و کشف است. او در این رابطه می‌گوید: مراد ازمکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند حصول علم نظری بی‌حاجت دلیل و برهان نیست؛ زیرا حصول علم نظری بی‌حد وسط محال است؛ بلکه مراد مشاهدهٔ نتیجهٔ برهان مجرد از اغشیهٔ اوهام و خیالات است. تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه هرچند با شهوت و غضب و قوای دیگر جسمانیه آمیخته‌تر باشد، ادراک عقل نسبت به معقول به پرده‌های وهم و خیال مشوب‌تر خواهد بود و هرچند به ترک عادات و رسوم معتادتر شود و از آمیزش محسوس و موهوم مجردتر شود، مشاهدهٔ عقل نسبت به معانی مجرده بی‌پرده‌تر و روشن‌تر خواهد بود. عقل غیرمرتاض که مباشر رسوم و عادات و اصطلاحات و عبارات است، معلومش همان مفهومات است و مفهومات چون از قوالب الفاظ و عبارات و اوضاع و اصطلاحات در ذهن حاصل می‌شود، نمی‌تواند از عوارض حسی و وهمی خالی باشد؛ پس مشاهدهٔ او نسبت به حقایق اشیا درضمن مفهومات محفوف به عوارض جزئیه، به دیدن شخصی محسوسات را از پس پرده‌ای که میان چشم و مرئی حائل

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

باشد شبیه خواهد بود. و ناچار این دیدن به اختلاف پردهٔ حائل در رقت و غلظت و لطافت و کثافت، در ظهور و خفا یکسان نخواهد بود؛ هرچند پردهٔ تفکر و حجاب لطیف‌تر، مرئی روشن‌تر، تا به مرتبه‌ای که هیچ حجاب و پرده‌ای در میان نباشد. و این مثال مشاهدهٔ عقل عارفی است که با ریاضت ترک رسوم و عادات مرتاض است و به تجرید و تنزیه معانی از پرده‌های اوهام و خیالات عادت کرده است؛ و این نیز از جهت قوه و ضعف مراتب ریاضات متفاوت است. پس عالم رسمی اشیا را اگرچه به یقین می‌داند، اما در پرده می‌داند و عالم محقق منزوی معرض از رسوم و عادات، اشیا را بی‌پرده ملاحظه می‌کند و این نسبت به شخص اول، دیدن نسبت به شنیدن است و معنی کشف همین است که اشیا بی‌پرده مشاهده و ملاحظه شود. پس روشن شد که معلوم به کشف بعینه معلوم به برهان است و مگر در خفا و جلا تفاوتی وجود ندارد و ممکن است چیزی پیش از آنکه به برهان معلوم شده باشد به کشف معلوم، اما حکم به صحت کشف ناچار موقوف به برهان خواهد بود. پس اگر کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب است (قیصری، ۱۳۷۵: ۷؛ ابن‌عربی، ج۲ : ۵۵۶).

بنابر مطالب گذشته ملاحظه می‌شود که مطرح کردن عقل به‌عنوان میزانی برای کشف صحت کشف با مشکلاتی روبروست و برای همه امکان‌پذیر نیست. این معیار نقاط قوتی دارد و در بسیاری از موارد از کارایی بالایی برخوردار است (به‌ویژه در بدیهیات عقلی که خود ابن‌عربی آن را نوعی علم لدنی و وهبی می‌داند). لکن محدود به مواردی است که عقل را به آن راهی باشد، و ورای طور عقل نباشد و صحت برهانی که له یا علیه آن کشف اقامه می‌شود غیر قابل تردید بوده و محل اختلاف نباشد.

در تحلیل نهایی می‌توان گفت که یافته‌های عارف، می‌تواند عقل‌پذیر یا عقل‌ستیز و یا عقل‌گریز باشد. بعضی از یافته‌های عارف را عقل تأیید می‌کند. در این موارد، عقل و عرفان مؤیّد یکدیگرند. در پاره‌ای از موارد دیگر، عقل به ستیز با تفسیرهای مکاشفات عرفانی می‌رود و این بدان معناست که معیار فوق در اینجا هم کارایی دارد؛ نظیر شهود تثلیث که با بدیهیات اولیه عقلی مخالف است و توسط عقل رد می‌شود و اما مکاشفاتی هم هستند که تعبیر و تفسیر می‌شوند، درعین‌حال، عقل از تأیید و برهانی کردن آن و یا از ابطال و ستیز با آن ناتوان است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

شایان ذکر است تشخیص اینکه کدام گزاره تفسیری در مکاشفات عرفانی، عقل‌ستیز، عقل‌گریز و یا عقل‌پذیر است به عهدهٔ خود عقل است.

در مواردی مشخص فایدهٔ عقل در فهم و استفاده از کشف نمایان است. موارد مهم آن عبارتند از:

۱) اولین فایدهٔ عقل تشخیص صحت و سلامت ذهنی از بیماربودن فرد است.

۲) تعریف ذهن و توضیح منطقی مکانیزم مکاشفه و مشخص کردن طبقات هستی که پایهٔ نظری در طبقه‌بندی مکاشفات می‌باشد باز بر عهدهٔ عقل است، و از این رهگذر می‌توان مشخص کرد هرنوع مشاهده‌ای در کدام عالم است؛ اعیان ثابته در حضرت علم الهی، عالم عقلی، نفوس مجرده وکتاب محو و اثبات، یا عناصر و مرکبات.

۳) یکی از فواید عقل اثبات کامل‌ترین کشف بودن کشف محمدی است. امثال ابن‌عربی و دیگر عارفان درحالی‌که به مقام و افق دید حضرت محمد(ص) اشراف ندارند به کامل‌ترین بودن کشف محمدی و ملاک بودن آن برای دیگر مکاشفات اذعان دارند و این عقل آنان است که با قیاس و استدلال به کامل‌ترین بودن کشف محمدی(ص) اذعان می‌کند.

۴) عقل با توجه به اندوخته‌های ذهنی و مناسبات موجود می‌تواند حکم کند فلان مشاهده خاص خارج از ذهن من نیست، بلکه ساختهٔ ذهن من است.

۵) عقل می‌تواند با درک خصوصیات کشف (به‌ویژه در کشف صوری) با توجه به معنی‌دار بودن محتوای آن یا هماهنگی درونی آن به صحت آن حکم کند. چنان‌که گذشت یک عقل کامل و روشن می‌تواند وسیله‌ای برای سنجش مکاشفات صوری باشد که وهم و خیال در آن‌ها دخیل است که اگر محتوای آن با عقل صریح مخالفت داشت کنار گذارده شود.

۶) آخرین فایدهٔ مهم عقل در این رابطه آنکه زبان عقل زبان ضمیر خودآگاه و فهم طبیعی است و در برگردان بسیاری از مکاشفات به زبان عقل است که پرده از بسیاری از اسرار عالم پنهان برای غیر مکاشفین برداشته می‌شود. متون عرفان نظری حاصل همین ترجمهٔ عقل است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

۶) مطابقت با متون دینی

همان‌گونه که انبیا و اولیای الهی در حین کشف و شهود، میزان حق‌اند، در مرحله تنزّل از شهود نیز مطابقت با ره‌آوردهای آنان می‌تواند ضامن صحت تفسیرها و تعبیرهای مکاشفات باشد. از نظر ابن‌عربی پیامبر معتدل‌ترین مزاج ظاهری و باطنی را دارد و خداوند در هرکسی به اندازهٔ اعتدال مزاجش تجلی می‌کند، بنابراین برای پیامبر اسلام به کامل‌ترین وجه تجلی کرد و دیگران باید در ایمان و عمل او را آیینهٔ حق‌نما قرار دهند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۵۱ و ۲۵۲).

قیصری در فصل هفتم از مقدمهٔ شرح خود بر *فصوص الحکم*، مکاشفات را بر دو قسم می‌داند: مکاشفاتی که مربوط به حوادث آینده است؛ همچون آمدن شخصی از سفر یا بیماری و صحت کسی. این‌گونه شهودات در پی ریاضت و مجاهدت حاصل می‌گردد و آن را «رهبانیت» گویند و صاحبان همت والا به این نوع مکاشفات اعتنایی ندارند. میزان حقانیت و بطلان و صحت و سقم آن‌ها به مقدار اطلاع از تعبیر و سبب آن بستگی دارد. نوع دیگری از مکاشفات به «حوادث» مربوط نیست بلکه حاوی علوم و معارف است. در این نوع، میزان صواب از خطا، قرآن و حدیث است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۵).

چنان‌که صدرالمتألهین از قول عرفا، از جمله ابن‌عربی و شاگردش صدرالدین قونوی نقل می‌کند، مشاهدات و معتقدات آنان بیش از دیگران بر ظواهر قرآن و حدیث منطبق است و با توجه به تطابق مدلول کشفیات آنان با قرآن و حدیث کمتر نیاز به تأویل متون دینی مطرح می‌شود:

> *و کتب العرفاء کالشیخین العربی و تلمیذه صدرالدین القونوی مشحونة بتحقیق عدمیة الممکنات و بناء معتقداتهم و مذاهبهم علی المشاهدة و العیان و قالوا نحن إذا قابلنا و طبقنا عقائدنا علی میزان القرآن و الحدیث وجدنا منطبقة علی ظواهر مدلولاتهما من غیر تأویل فعلمنا أنها الحق بلا شبهة و ریب و لمّا کانت تأویلات المتکلّمین الظاهریین من العلماء فی القرآن و الحدیث مخالفة لمکاشفتنا المتکرّرة الحقّة طرحناها و حملنا الایات و الاحادیث علی مدلولاتها الظاهرة و مفهومها الاول* (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج۲: ۳۴۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

یعنی حتی دربارهٔ مطلب بسیار مهمی مثل نحوهٔ وجود ممکنات که معرکه آراء است، عدمیت ممکنات که مورد نظر اهل عرفان می‌باشد با ظواهر آیاتی مثل: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۵)؛ سازگارتراست؛ بدون آنکه نیازی به تأویل آیه باشد.

در زمان غیبت و عدم دسترسی به معصوم راه تحصیل علم منحصر به رأی معصوم است، البته در ضمن روایاتی که دارای شرایط ذیل باشد:

۱) سند آن قطعی باشد، یعنی متواتر یا محفوف به قراین اطمینان‌بخش باشد؛

۲) از نظر جهت صدور، عاری از تقیّه و برای بیان واقع باشد؛

۳) دلالت آن نص و قطعی باشد.

نکتهٔ دیگری که شایان توجه می‌باشد اینکه در اینجا دوری مطرح است اما نه دور باطل؛ زیرا برای دریافت و تبیین تفسیر و فهم حقیقت هرچیز، حتی قرآن و حدیث، به استمداد از عقل و برهان می‌شتابیم و برای رفع نقیصهٔ برهان و ترمیم آن به کشف و مکاشفه پناه می‌بریم، اما آن‌گاه که دانستیم مکاشفه‌ای می‌تواند دارای خلط شیطانی باشد، برای تشخیص رحمانی از شیطانی دوباره به برهان رو می‌آوریم، سپس قرآن و حدیث را برای تبیین درستی عرفان و برهان به‌کار می‌بریم. این سه رکن را از هرکجا شروع کنیم باز درگیر همان دور خواهیم بود؛ اما برطرف شدن این دور ممکن است؛ زیرا همچنان‌که در ادراکات حسی یک راه مطمئن برای تصحیح یک حس سنجیدن داده‌های آن حس با داده‌های حواس دیگر است در اینجا نیز قرآن و حدیث و عقل و کشف در کنار هم و معاضد هم می‌توانند ما را به بیشترین درک از واقعیات این‌جهانی و آن‌جهانی برساند.

۷) مطابقت با احکام دینی

تفاوت این معیار با معیار پیشین در این است که این معیار دربارهٔ کشفی است که محتوای آن دستوری عملی باشد که طبعاً با احکام فقهی تداخل می‌یابد. هرچند احکام فقهی همچون وجوب و حرمت اموری انشایی و ناظر به بایدها و نبایدها هستند، درحالی‌که آنچه عارف

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

مشاهده می‌کند مربوط به حقایق اشیا و هست‌ها و نیست‌هاست، اما در مکاشفات مواردی وجود دارد که شخص مکاشف زمینه‌های واقعی و نفس الامری دستوری را مشاهده می‌کند و همچنین مکاشفه می‌تواند مستقیماً گویای دستورالعملی باشد. ازاین‌رو ممکن است میان مؤدای مکاشفه و حکمی فقهی هماهنگی و یا عدم هماهنگی رخ دهد. غیر از اینکه می‌دانیم احکام فقهی نیز قراردادی صرف نیستند و زمینه‌های تکوینی دارند.

از دید عارفان واردات قلبی و مکاشفات به چهار دسته تقسیم می شوند:

۱) وارداتی که به علوم و معارف مربوط‌اند. این نوع واردات «ربانی» نامیده می‌شوند؛

۲) وارداتی که به خیرات و ملکات فاضله فرامی‌خوانند. این دسته، «مَلَکی» خوانده می‌شود؛

۳) وارداتی که به لذّت‌های نفسانی دعوت می‌کنند. این قسم، «نفسانی» نامیده می‌شوند؛

۴) وارداتی که به تمرّد و عصیان از حق فرا می‌خوانند. این نوع «شیطانی» خوانده می‌شوند (ابن‌عربی،۱۳۶۷،ج۱:۲۸).

برای تشخیص اینکه یک مکاشفه و شهود از چه قسمی است، باید از میزان شرع بهره گرفت؛ به این معنی که اگر در واردات قلبی اثری از تقرّب به خدا باشد الهی و ربانی خواهند بود و اگر در آن‌ها کراهتی از جانب خدا باشد نفسانی و شیطانی‌اند. ازاین‌رو آنچه در این مقام مورد امر الهی، اعم از وجوبی و استحبابی، واقع شده باشد رحمانی و الهی و آنچه منهی باشد، اعم از مکروهات و محرّمات، القائات و واردات شیطانی است. در مباحات نیز ملاک، نزدیکی و موافقت با هوای نفسانی و یا مخالفت با آن است.

سخن ابن‌عربی در رسالهٔ *لایعوّل علیه* به این معیار اشعار دارد، همان‌گونه که با معیار پیشین نیز سازگار است. آنجاکه می‌گوید:

> *کلّ علم من طریق الکشف و الالقاء او اللقاء و الکنایة بحقیقة تخالف شریعة متواترة لا یعوّل علیه، و یکون ذلک الالقاء او اللقاء او الکنایة معلولاً غیر صحیح... .کلّ علم حقیقة لا حکم للشریعة فیها بالرّد فهو صحیح و الاّ فلایعوّل علیه* (ابن‌عربی، ۱۴۲۵: ۱۹۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

شایان توجه است که علاءالدوله سمنانی رساله‌ای در بیان احکام شرعی به نام *مالابد منه فی الدین* دارد و در آنجا احکام شرعی را به‌نحو احتیاط بیان می‌کند که با مذاهب مختلف فقهی سازگار باشد. شاید یک جهت در این کار همین باشد که اگر فرضاً محتوای مکاشفه‌ای با حکمی شرعی مخالف بود بتوان با قاطعیت به دور انداختنی بودن آن کشف حکم نمود.

۸) شیخ و مرشد

از دید عارفان یک ملاک اصلی معیار ارزیابی مکاشفات «شیخ» و «مرشد» است و سالک با عرضه یافته‌های خود به مرشد و تأیید یا رد او، می‌تواند صحت یا بطلان آن‌ها را دریابد (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۲۷۴). عزالدین کاشانی در مورد تعبیر و تأویل انواعی از ادراکات غیبی که به آن کشف مخیل می‌گوید مطالبی دارد که اینجا قابل ذکر می‌باشد:

و آن چنان بود که روح انسانی در خواب یا در واقعه بعضی از مغیبات دریابد، و نفس به جهت تشبث و تعلق بدو، با وی در آن ادراک مشارکت و مداخلت نماید و به قوت متخیله آن را از خزانهٔ خیال، کسوت صورتی مناسب از محسوسات درپوشاند و در آن کسوتش مشاهده کند. پس معبر یا شیخ در تعبیر و تفسیر آن نوم یا واقعه به وجه مناسب از صورت خیالی عبور کند و حقیقت آن را که مدرَک روح بُوَد دریابد و بیان کند... . در این قسم امکان مداخلت کذب باشد ولکن کذب محض در آن صورت نبندد به سبب آنکه از ادراک روح خالی نباشد. پس اگر در حال ادراک روح خواطر نفسانی با مدرک روحانی منضم نشود و متخیله جز حقایق مدرکات روح را لباس خیالی نپوشاند، آن واقعه یا خواب همه صادق بود. و اگر بعضی از خواطر نفسانی با مدرکات روحانی پیوندد و متخیله جمله را کسوت‌های خیالی پوشاند، بعضی از آن صادق بود و بعضی کاذب.

مدرکات روح با القائات نفس درآمیخته است پس معبر و مؤوِّل به قوت علم تعبیر و تأویل، حقایق مدرکات روحانی را از شوایب خواطر نفسانی منقح و خالص گرداند و آن را تعبیر و تأویل کند (کاشانی،۱۳۶۷: ۱۷۴و۱۷۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

به‌این‌ترتیب چنان‌که اهل عرفان تأکید دارند مهم‌ترین میزان شناسایی صحت و سقم مکاشفه انبیا و امامان و پس از آنان عرفای بزرگ می‌باشند که محو شده در حق و آمیخته با متن واقعند وآیینهٔ تمام‌نمای متن حقیقت می‌باشند. ولی مشکلی که در این رابطه وجود دارد این است که ولی یا عارف کامل بودن یک فرد معین چگونه معلوم می‌شود که طبعاً صرف ادعای خود فرد و یا حتی محتوای کشفی از خود او نمی‌تواند اثبات‌کنندهٔ این مطلب باشد چون مستلزم دور منطقی است.

بنابراین در تحلیل این شرط یعنی لزوم تأویل و تفسیر شیخ باید گفت اگر منظور از شیخ و مرشد، ولیّ معصوم و کلام اوست بازگشت آن به معیار ۶ و۷ خواهد بود. در غیر این صورت معیار بودن مرشد یا شیخ تنها درصورتی به‌طور کامل قابل استفاده خواهد بود که کامل و مکمل بودن او و واصل بودن او به نهایات و اتصال او به معصوم اثبات شده باشد. همان‌گونه که صحت روایتی از معصوم را با اثبات اتصال سلسله روات آن حدیث به معصوم و اثبات موثق بودن همهٔ روات به اثبات می‌رسانیم.

۹) مطابقت با صور عقلیه در لوح محفوظ

چنان‌که گذشت قیصری در فصل هفتم *شرح فصوص* خود دربارهٔ مراتب مکاشفات و ملاک صحت آن‌ها معتقد است در ابتدای سلوک، مکاشفات در خیال سالک و مثال مقید حاصل می‌شود، پس‌ازآن به‌تدریج به عالم مثال مطلق منتقل می‌شود و از آنجا به عقل اول (لوح محفوظ) صعود می‌کند، آن‌گاه به حضرت علم الهی (مقام احدیت) می‌رسد و سالک بر اعیان ثابته، (هراندازه خدا بخواهد)، اطلاع می‌یابد و این بالاترین درجات شهود و مکاشفه است و فوق این مرتبه، شهود ذات است که با فنای در حق صورت می‌پذیرد.

اگر سالک در سیر خود از خیال مقید عبور کند و به مثال مطلق متصل گردد در همهٔ مشاهدات و مکاشفاتش مصیب خواهد بود، زیرا آنچه مشاهده می‌شود با صور عقلیه‌ای که در لوح محفوظ است، مطابقت دارد و اگر مشاهدات و مکاشفات سالک در خیال متصل (مثال مقید) انجام پذیرد، گاهی بر صواب و گاهی بر خطا خواهد بود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

بنابراین می‌توان گفت کشف به‌طور کلی به دو صورت، امکان تحقق دارد:

۱) کشف صوری؛ ۲) کشف معنوی.

کشف صوری آن است که در مثال مقیّد (خیال متصل) حاصل گردد و ابزار آن وجود مثالی حواس ظاهری در باطن نفس است. که این نوع از لحاظ محتوا به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف)آن‌هایی که دربارهٔ وقایع دنیوی قابل تحقیق‌اند؛

ب)آن‌ها که مربوط به مطالب غیرقابل تحقیق یا معنوی باشند. (معمولاً صاحبان چنین مکاشفاتی هنوز به نهایات تصفیهٔ باطن و مقام مخلَصین که برطبق قرآن کریم شیطان را بر آنان راهی نیست (ص:۸۳)، نرسیده‌اند).

درتفسیر و تأویل و رد و قبول نوع (الف) ملاک تحقیق خارجی است. به این معنا که دربارهٔ اعتبار کشفیات یک مکاشف خاص تحقیق می‌نماییم تاحدی‌که به این اطمینان برسیم که مکاشفاتش معمولاً مطابق واقع است. در این صورت پس‌ازآن می‌توان بر مکاشفات بعدی او تکیه کرد و در کشف اعتبار و معنای مکاشفه در نوع (ب) سالک نیازمند مرشد است افزون‌بر دیگر ملاک‌هایی که بیان می‌گردد.

اما نوع دوم کشف، که از آن به کشف معنوی تعبیر می‌شود و در مراحل متعالی سیر و سلوک برای سالک حاصل می‌شود، سالک با مثال مطلق (خیال منفصل) اتصال می‌یابد و از آنجا به عالم عقل اول (لوح محفوظ) صعود می‌کند، سپس به حضرت علم الهی (مقام احدیّت) راه می‌یابد. در این مرحله، چون سالک بر اعیان ثابته کائنات دست یافته و به آن‌ها علم پیدا کرده همواره کشف او حق و غیرقابل تکذیب است.آیهٔ کریمه: «**اِنَّکَ لَتُلَقَّی القُرآنَ مِن لَدُن حَکیم عَلیم**» (نمل: ۶)، که دال بر تلقی و دریافت آن از موضع و افقی والاست که علم و حکمت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

جزء لاینفک آن است دال بر چنین کشفی می‌باشد. البته اگر محتوای کشف معنوی در قالبی خیالی مشاهده شود باز مسئلهٔ لزوم تأویلگرِ شایسته مطرح خواهد شد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷تا۱۱۷).

قیصری دربارهٔ تفاوت‌هایی که می‌توان میان انواع مکاشفات گذارد می‌گوید:

ارباب الذوق و الشهود بحسب مکاشفاتهم، کما ان للحکماء میزاناً یفرق بین الصواب و الخطاء، و هو المنطق. منها ما هو میزان عام و هو القرآن و الحدیث المنبئی کل منهما علی الکشف التام المحمدی(ص)، و منهما ما هو خاص، و هو ما یتعلق بحال کل منهم الفایض علیه من الإسم الحاکم، و الصفة الغالبة علیه (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۰).

۱۰) آزمایش و تجربه

چنان‌که در ملاک پیشین اشاره شد در مواردی امکان سنجش صحت کشف با تجربه امکان‌پذیر است. مثلاً اگر محتوای کشف وجود صفتی قابل سنجش در فردی یا خبر از وقوع واقعه‌ای در زمانی نزدیک، یا قرار داشتن چیزی در جایی قابل دسترسی باشد؛ در این گونه موارد امکان کشف صحت مکاشفه هست. ابوالبرکات بغدادی دراین‌باره نقل می‌کند سالکی عین واقعه‌ای را در حین رخداد آن، از مکه در بغداد مشاهده کرد و بعداً صحت آن به اثبات رسید و می‌گوید چنین مشاهده‌ای مربوط به دیدهٔ روح است و اصلاً کذبی در آن رخ نمی‌دهد (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۷۲).

درهرحال تجربیات شخصی که قابل بررسی نباشد دور انداخته نمی‌شود. در صورت وجود راهی غیرمستقیم مورد بررسی قرار می‌گیرد (مثل هم‌سنخ بودن با مواردی اثبات شده). در غیر این صورت اگر برای خود فرد واقعیت آن به حد قطعیت رسیده باشد برای خودش حجت خواهد بود و برای دیگران در بوتهٔ تردید و بررسی قرار می‌گیرد و نه انکار؛ البته اگر حاوی دستوری برای دیگران باشد برای آن‌ها لازم‌الاجرا نخواهد بود و برای خود فرد نیز اگر به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

لازم‌الاجرا بودن آن یقین دارد و عمل به محتوای آن مستلزم ورود به حریم دیگران و یا نقض قانون است، طبعاً باید تبعات وارد شدن به حریم دیگران و یا زیر پاگذاردن قوانین را هم پذیرا باشد و دیگران می‌توانند از اعمال او جلوگیری نمایند.

۱۱) اجماع اهل عرفان

در کنار تفاوت‌هایی که در انواع و اصناف و افراد مکاشفه در میان اهل عرفان وجود دارد؛ درعین‌حال چنان‌که در جمع‌بندی قیصری از انواع مکاشفات نیز ملاحظه شد مشترکات فراوانی در شکل و صورت و همچنین در محتوای مکاشفات می‌توان یافت. ارواح و سخن گفتن با آنان، مشاهدهٔ حقایق ماورایی در قالب رنگ‌هایی که گزارش‌های مشترکی دربارهٔ آن‌ها وجود دارد، شنیدن صدای تسبیح اشیا، بوییدن روایح خوب یا بد (بسته به مورد)، مشاهدهٔ مشترک صورت باطنی افراد، مشاهدهٔ نورانیت نفس خود شخص، مشاهدهٔ بدن خود و دیگران در حالتی خارج از بدن، مشاهدهٔ تجلیات صفات الهی، مشاهدهٔ سریان حق در هستی و موارد فراوان دیگری از مکاشفات مشترک وجود دارد که دال بر حقیقی‌بودن این ادراکات است. درست همان‌طورکه وقتی چند نفر یک رنگین‌کمان را به یک شکل و رنگ و در یک موقعیت می‌بینند، دیگر در حجیت درک خود تردیدی نمی‌کنند و پس‌ازآن نیز به چشم خود اعتماد پیدا می‌کنند و هربار پس از هر مشاهده‌ای نیازی نیست که آن را با مشاهدات دیگران مقایسه کنند. شیخ اشراق نیز یک ملاک صحت مکاشفه را اجماع شهود بزرگان عرفا می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۳: ۳۹۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

نتیجه

تجربیات درونی و شهودهای شخصی ازلحاظ مرتبهٔ وجودی و یقین‌آوری ضعیف‌تر از تجربیات بیرونی نیست؛ بنابراین نباید اهمیت و واقع‌نمایی حواس باطنی و تجربیات درونی را کمتر از تجربیات بیرونی دانست.

جهان درحالی‌که طبقاتی دارد اما وحدت بر آن حاکم است. لایه‌های وجود انسان با لایه‌های هستی هم‌سنخ و هم‌طرازند و همه از جنس نور و ظهورند؛ هر لایه تأویل لایهٔ پیش است. فقط انصراف از جسم و دنیا و توجه به ملکوت لازم است تا ماورای ماده و مادیات ادراک شود. ماهیت ادراکات فراطبیعی توجه به غیب عالم است. روح انسان مجرد است، پس محدودیت زمانی و مکانی برای اتصال با معلوم ندارد و مشکل عدم توجه است، بنابراین همهٔ انسان‌ها بالقوه مُدرِک غیب می‌باشند.

اصل سلوک عرفانی همین توجه به قدس عالم است که باعث مجانست با موجودات آن می‌گردد. روش‌های سلوکی مثل تزکیه نفس، عزلت، نفی خواطر، ذکر و امثال آن هموارکنندهٔ مسیر این توجه است.

اعتدال و سلامتی ذهنی و روحی، تزکیهٔ نفس، صیقلی کردن دل، مطابقت با صور عقلیه در لوح محفوظ، از علل وجودی و ثبوتی ادراکات فراطبیعی صحیح است. بداهت (یقین‌آوری)، عقل، مطابقت با متون دینی، مطابقت با احکام دینی، اجماع اهل عرفان،آزمایش و تجربه، اثباتاً مشخص‌کننده ادراکات صحیح از غیرصحیح می‌باشد. شیخ و مراد ازاین‌رو که تشریعاً و تکویناً، سالک را به‌سوی ادراکات فراطبیعی صحیح رهسپار می‌کند؛ ثبوتاً دراین‌گونه ادراکات نقش دارد و اما ازاین‌رو که با تجربیات شخصی و بینش معنوی خود می‌تواند مکاشفه صحیح از غیرصحیح را مشخص کند، اثباتاً ملاک اعتبار این‌گونه ادراکات است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

منابع

- ابن‌ترکه، صائن‌الدّین علی بن محمّد. (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، با مقدّمه و تصحیح جلال‌الدّین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین محمد بن علی. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه (دوره ۴ جلدی)*، بیروت: دارصادر.
- ـــــــــــ . (۱۳۶۷)، *رساله اسرار الخلوة*، از مجموعه رسائل ابن‌عربی، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی،تهران: مولی.
- ـــــــــــ . (۱۳۶۷)، *التدبیرات الالهیه*، از مجموعه رسائل ابن‌عربی، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ـــــــــــ . (۱۴۲۵)، *رساله ما لا یعول علیه*، از مجموعه رسائل ابن‌عربی، وضع حواشیه محمد عبد الکریم النمری، بیروت: دارالکتب الاسلامیة.
- اتکینسون، ر. لی و همکاران. (۱۳۸۵)، *زمینهٔ روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمهٔ محمدنقی براهنی و دیگران)، تهران: رشد.
- بحرالعلوم، مهدی. (۱۳۶۰)، *رساله سیر و سلوک*، مقدمه و توضیحات محمدحسین حسینی طهرانی، تهران : حکمت.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۸۱)، *رساله القدس و رساله غلطات السالکین*، تصحیح جواد نوربخش، تهران: یلدا.
- بنتلی، اوی. (۱۳۸۲)، *حالتهای آگاهی*، ترجمه میر مجید خلخالی زاویه، مشهد: آستان قدس رضوی.
- پورافکاری، نصرت‌الله. (۱۳۷۵)، *نشانه‌شناسی بیماری‌های روانی*، تهران: آزاده.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

- تهانوی، محمدعلی. (۱۹۹۶)، *موسوعه کشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، تقدیم و اشراف و مراجعه رفیق العجم، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۵)، *مرصاد العباد*، به‌اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی فرهنگی.
- سمنانی ، احمد بن محمد. (۱۳۶۹)، *رساله شرح حدیث ارواح المؤمنین، (از مجموعه مصنفات فارسی)*، به‌اهتمام نجیب مایل هروی تهران: علمی و فرهنگی.
- ــــــــــ . (۱۳۶۹)، *رساله نوریه*، (از مجموعه مصنفات فارسی)، به‌اهتمام نجیب مایل هروی تهران: علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۳)، *حکمة الاشراق*، ترجمه و شرح از جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- فورمن،کی بی. (۱۳۸۴)، *عرفان ذهن آگاهی*، ترجمه عطاءالله انزلی، قم: دانشگاه مفید.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی وفرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲)، *شرح منازل السائرین*، تحقیق وتعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۶۷)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، به‌تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: وفا.
- گایتون، آرتورسی. (۱۳۸۴)، *فیزیولوژی پزشکی*، ترجمهٔ احمدرضا نیاورانی، تهران: سماط.
- گراهام، رابرت.بی. (۱۳۸۰)، *روانشناسی فیزیولوژیک*، ترجمه علی‌رضا رجایی و علی‌اکبر صارمی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، *بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: مؤسسة الوفاء.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۹) *الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مولوی، جلال‌الدّین محمّد. (۱۳۷۹)، *مثنوی معنوی*، رینولد نیکلسون، تهران: امیر کبیر.
- نادری، عزت‌الله و مریم سیف‌نراقی. (۱۳۶۹)، *احساس و ادراک از دیدگاه روانشناسی*، تهران: بدر.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۶۳)، *زبدة الحقایق*، به‌اهتمام حق‌وردی،تهران: طهوری.
- هجویری، ابوعلی ابن عثمان. (۱۴۰۴)، *کشف المحجوب*، روسیه: لنینگراد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]