

معرفت شهودی در عرفان اسلامی

محمد فنائی اشکوری^۱

چکیده: معرفت شهودی یا شناخت عرفانی معرفتی است متفاوت با معرفت‌های متعارف حسی و عقلی. این نوع معرفت نه از راه تفکر نظری بلکه از راه یاد خدا، مراقبه، تهذیب نفس و زندگی عارفانه به دست می‌آید. در این نوع معرفت بین فاعل شناسائی و متعلق شناسائی فاصله و واسطه نیست و عارف و معروف یا شاهد و مشهود در آن نوعی وحدت یا اتحاد و اتصال دارند. از این‌رو، این نوع معرفت را مستقیم، بی‌واسطه و حضوری می‌دانند. متعلق این معرفت خدا، عوالم هستی و بهطورکلی وجه باطنی و پنهان عالم است که از نگاه عارف چیزی جز تجلیات الهی نیست. همان‌گونه که شناخت‌های عادی ما دارای تنوع و مراتب است، شهود عرفانی نیز تنوع و مراتب دارد. چنان‌که ادراکات عادی ما به حسی و عقلی تقسیم می‌شوند، کشف عرفانی نیز به کشف صوری و کشف معنوی تقسیم می‌شود. از دیدگاه عرفای اسلامی راه برتر در شناخت خدا و ایمان به او معرفت شهودی است. دو معیار مهم در ارزیابی شهود عرفانی به‌ویژه برای ناعارفان عقل و وحی است. جمع‌بندی و ارزیابی اجمالی دیدگاه عرفای اسلامی در این باب موضوع این نوشتار است.

واژگان کلیدی: شهود، کشف، معرفت عرفانی، علم حضوری، کشف صوری، کشف معنوی

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

E-mail:eshkevari@qabas.net

پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۸/۱۲

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۶/۲۶

مقدمه

شناخت‌های بشری انواع گوناگونی دارد: حسی، تجربی، عقلی محض، نقلی و تاریخی، و وضعی و قراردادی. به طور کلی همه اقسام یادشده یا ریشه در حس دارند و یا ریشه در عقل و یا محصول همکاری حس و عقل هستند. نوعی دیگر از شناخت آگاهی‌های درونی است که در فلسفه اسلامی به آن احساس باطنی یا علم حضوری گفته می‌شود، مانند آگاهی بی‌واسطه هر کس از خود و احوال درونی خود. در این نوع آگاهی از عضو حسی بیرونی استفاده نمی‌شود و صورت یا مفهوم ذهنی نیز دخالت ندارد؛ بلکه علم و عالم و معلوم وحدت دارند. این نوع آگاهی نه حسی است نه استنتاجی و عقلی. دو پرسش در اینجا قابل طرح است: آیا می‌توان از حقایقی بیرون از حیطه نفس آدمی به نحو حضوری و بی‌واسطه آگاه شد؟ آیا نوع دیگری از آگاهی برای آدمی ممکن است؟

پیروان ادیان الهی به نوعی آگاهی به نام وحی اعتقاد دارند که پیامبران از آن طریق از حقایق مافوق طبیعی آگاه می‌شوند و معارف دینی را دریافت می‌کنند. این معارف در کتاب‌های آسمانی همچون قرآن کریم منعکس است. این آگاهی قطعاً از سinx آگاهی‌های عادی حسی و عقلی نیست که در اختیار همگان هست، بلکه اختصاص به پیامبران دارد. از این رو می‌توان گفت که وحی یا از سinx علم حضوری است و یا نوعی دیگر از آگاهی است که برای ما شناخته شده نیست.

همچنین گروهی از افراد که در فرهنگ‌های مختلف با عنوانی همچون عارف و صوفی شناخته می‌شوند مدعی نوعی از آگاهی غیرحسی و غیرعقلی هستند که از آن به معرفت عرفانی یاد می‌کنند. این آگاهی نیز ممکن است از سinx آگاهی حضوری یا نوع دیگری از آگاهی متفاوت با آگاهی‌های متعارف باشد. چیستی، امکان، اعتبار و متعلق معرفت عرفانی موضوع بحث در معرفت‌شناسی عرفانی است. پرسش‌های اساسی در این باب عبارتند از: معرفت عرفانی چیست؟ متعلق یا موضوع آن کدام است؟ راه تحصیل آن چیست؟ آیا معرفت عرفانی معتبر است؟ معیار ارزیابی معرفت عرفانی چیست؟ آیا شناخت‌های غیرمعارف یا باطنی از یک ساخته‌ی دلخواهی هستند؟ آیا از سinx های گوناگونند؟

چیستی شهود

این نوع شناخت با عنوانی همچون شهود، کشف، تجربه عرفانی، احساس درونی، معرفت باطنی، قلبی، ذوقی، سرّی، رؤیت باطنی، بصیرت، وجود، فتح، وارد قلبی تعبیر می‌شود. از آنجاکه رایج‌ترین واژه‌ها در اینباره در عرفان اسلامی واژه‌های «کشف» و «شهود» است ما در این بحث بیشتر از این واژه‌ها استفاده می‌کنیم. مهم‌ترین ویژگی این نوع معرفت آن است که از راه‌های عمومی و رایج حسی و عقلی به دست نمی‌آید. دست کم برخی از اقسام این نوع معرفت از سخن علم حضوری بی‌واسطه هستند. تردیدی نیست که در فرهنگ‌های مختلف اعتقاد به چنین آگاهی‌هایی وجود دارد و این اعتقاد در زندگی انسان‌ها تأثیر عمیقی دارد. ویلیام جیمز می‌گوید:

بین همه نتایجی که به دست آوردم یک چیز بر من مسلم شد که هنوز در آن تردیدی حاصل نشده و آن این است که: درک و فهم معمولی، که ما آن را درک و فهم تعقلی می‌نامیم، یک نوع درک و فهم مخصوصی است که از یک عده شعور و فهم‌های بسیاری - گونیا به وسیله یک پرده بسیار نازکی - جدا شده است. این شعورهای باطنی همیشه متصرف و منتظر موقع‌های مناسب برای ظهرور و بروز خود می‌باشند. ممکن است که ما تمام عمر خود را بگذرانیم، بدون آنکه هیچ متوجه وجود آن‌ها شویم. اما وقتی که محركی برای آن‌ها پیدا شود، ظهرور و بروزی، بسیار واقعی و حقیقی، از خود نشان می‌دهند. محل است که بتوان جهان کایات را بشکل یک مجموعه واحدی به نظر آورد مگر آنکه از این شعورهای باطنی، همت خواسته شود. از کجا معلوم است که این‌ها میدان فعالیتی، که بر ما پوشیده است، نداشته باشند. مسئله این است که بینیم، چگونه باید به حساب این واقعیت رسیدگی کرد. زیرا بین آن‌ها و شعور و فهم ظاهری ما ارتباط و پیوستگی وجود ندارد. گرچه ما نمی‌توانیم آن‌ها را تحت نظم و قاعده‌ای دریابویم، اما آن‌ها اعمال ما را معین و مقدار می‌سازد؛ آن‌ها کشته زندگی ما را در اقیانوسی که برای ما هیچ جهتی از آن شناخته نیست و قطب‌نمایی برای آن در دست نداریم راهی می‌کنند (جیمز، ۱۳۷۲: ۷۰-۷۱).^(۱)

شاید نتوان همه انواع آگاهی‌هایی را که جیمز ذکر می‌کند از سخن آگاهی عرفانی دانست، اما دست کم آگاهی عرفانی بخشی از این‌هاست و همه این‌ها با آگاهی‌های عادی متفاوتند. این

معرفت از راه تفکر نظری و تجربه حسی به دست نمی‌آید، بلکه به تعبیر عرفا معرفت عرفانی معرفتی ذوقی است که با مشاهده و تجربه مستقیم حقایق به دست می‌آید. قیصری در این باره می‌گوید:

المراد بالذوق ما يجده العالم على سبيل الوجдан والكشف لا البرهان والكتسب، ولا على طريق الاخذ بالايمان والتقليد فان كلّا منهما و ان كان معتبراً بحسب مرتبته لكنه لا يحق - مهما بلغ - بمرتبة العلوم الكشفية اذ ليس الخبر كالعيان (قیصری، بی‌تا: (۲). ۲۴۵)

شنبden کی بود مانند دیدن، چنان که در حدیث آمده است: «لیس الخبر كالمعاينة» (ابن‌بابویه، ج ۴، ح ۵۷۸۸).

در معرفت عرفانی حایل و مانع بین انسان و امر واقع برداشته می‌شود که از آن به «کشف» تعبیر می‌شود. «کشف» به معنای رفع حجاب است. در کشف عرفانی سرّ و باطن انسان به باطن عالم راه می‌یابد (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۱۷-۵۱۱). قیصری در معنای کشف می‌نویسد:

اعلم ان الكشف لغة رفع الحجاب ... و اصطلاحا هو الاطلاع على ماوراء الحجاب
من المعانى الغيبية و الامور الحقيقية وجوداً او شهوداً (قیصری، بی‌تا: ۱۰۷).

هر موجودی دارای ظاهر و باطن است. ظاهر به اعتباری آینه باطن اوست و به اعتباری دیگر حجاب باطن و پوشاننده آن است. کشف، عبور از ظاهر هر چیز به باطن آن و از ظاهر هستی به باطن هستی و برگرفتن حجاب از چهره هستی است.

اصل و حقیقت هستی از نظر عرفا خداوند است؛ بنابراین معرفت راستین، شهود حق تعالی است. اما بین انسان و خدا مراتبی از عالم هست که حجاب بین انسان و حق و مانع شهود اویند. کنار زدن این حجاب‌ها کشف است. با رفع هر حجابی مرتبه‌ای از عالم مکشوف می‌شود. انسان که در عالم طبیعت زندگی می‌کند برای شهود حق باید حجاب‌های عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقول مجرد را خرق کند تا به بارگاه اسماء و صفات ربوی و از آنجا تا به شهود احادیث بار یابد^(۳) عالم مادی را حجاب ظلمانی و عوالم فوق‌مادی را حجب نورانی می‌گویند.

امکان و متعلق شهود

آیا تجربه عرفانی و شهود باطنی ممکن است؟ بهترین دلیل بر امکان چیزی وقوع آن است. چنان که گفته‌یم، افراد بی‌شماری از ملت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون در زمان‌های گوناگون به وقوع تجربه عرفانی گواهی داده‌اند. انبیاء، اولیا و بنیان‌گذاران و پیشوایان دینی در ادیان مختلف بر اتصال و ارتباط باطنی با عوالم غیبی سخن گفته‌اند. اگر اعتماد نسبی به عرف و رهبران دینی داشته باشیم در اصل تحقق چنین پدیده‌ای شک روا نخواهیم داشت. اعتبار و حجت آن بحث دیگری است.

در معارف اسلامی از شهود و روئیت خداوند بسیار سخن گفته شده است. امام علی^(ع) در پاسخ ذعلب که پرسید آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ فرمود: أَفَأَعْبُدُ مَا لَا أُرَى؟ آیا خدای را که نبیم می‌پرسم؟ آن گاه ذعلب پرسید: و کیف تراه؟ چگونه خدا را می‌بینی؟ فرمود: لَا تَدْرِكَ الْعَيْنَ بِمَشَاهَةِ الْعَيْنِ، وَلَكِنْ تَدْرِكَ الْقُلُوبَ بِحَقَائِقِ الإِيمَانِ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۷۹). البته با چشم سر و دیده ظاهر نمی‌توان خدا را دید، اما دیده دل‌های سرشار از ایمان خدا را می‌بینند. همو در جایی دیگر فرمود: «مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ» (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۱: ص ۴۹). هرگز چیزی را ندیدم جز اینکه پیش از آن خدا را دیدم.

گفته شد چون بر علی مرتضی
هل رأیت ربک قال: بلى
گر نمی‌دیدم خدا را بی‌گمان
بندگی او نمی‌کردم ز جان
هرچه دیدیم دیدمش او را عیان
پیش از آن و بعداز آن و باهمان
لیک نه با چشم سر ای تیزین بلکه با چشم دل و نور یقین
(صادقی اشکوری)

توفیق الهی، استعداد ذاتی، سلوک معنوی (بیداری، خدا آگاهی، عشق به حق، ترک تعلقات، تأمل و مراقبه، انجام تکالیف الهی و ترک مناهی و زندگی در پرتو هدایت دین) و برخورداری از دستگیری استادی راه‌پیموده و به حقیقت رسیده عواملی است که زمینه را برای صبورت وجودی سالک و گشايش ابواب معارف باطنی فراهم می‌کند.

متعلق معرفت عرفانی حقایق باطنی، نهانی و غیبی است که از نگاه عرفانی خدا و جلوه‌های اوست. خدا چون مادی نیست و شکل و رنگ ندارد به ادراک حسی در نمی‌آید؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ الْأَطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳). از این رو هنگامی که بنی اسرائیل از حضرت موسی خواستند که خدا را به آن‌ها نشان دهد مورد خشم خدا قرار گرفتند و مستحق عذاب الهی شدند: **فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهَرًا فَأَخَذْتُمُوهُمُ الصَّاعِقَةَ بِظُلْمِهِمْ** (نساء: ۱۵۳). و به موسی خطاب شد که هر گز خدا را نخواهی دید:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَمَةً رَبِّهِ قَالَ رَبِّيْ أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَيْ الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقْرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّ رَبِّ الْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَّى وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبَثِّ إِلَيْكَ وَإِنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (اعراف: ۱۴۳).

پس دیدن خدا در قیامت به نحو دیدن حسی نیست. «وَجُوُهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَيْ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ - ۲۳). اما می‌توان با چشم دل خدا را شهود کرد، چنان‌که از امام علی^(۴) نقل کردیم. قرآن کریم از شهود جهان پس از مرگ هم سخن گفته است. «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوْنَ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوْنَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (تکاثر: ۵-۷). مراد این است که کسانی که به مرتبه یقین رسیده‌اند پیش از مرگ می‌توانند برخی حقایق مربوط به جهان پس از مرگ را بینند^(۴) اما در قیامت همه می‌بینند، نه فقط صاحبان علم یقینی.

در حکایت زید بن حارثه آمده است که روزی رسول خدا^(ص) از او پرسید که چگونه صبح کردی؟ پاسخ داد: صبح کردم درحالی که نسبت به ایمانم در یقین هستم. آن‌گاه پیامبر علامت یقینش را از وی خواست. حارثه گفت چنانم که گوئی بهشت و جهنم و اهل آن را می‌بینم.^(۵) در منابع دینی فراوان از رؤیت فرشتگان ازسوی انبیا سخن به میان آمده است. حضرت ابراهیم^(ع) فرشتگانی را دید که تزد او آمدند و به او بشارت تولد فرزندی را دادند. «وَبَيْهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ فَقَالُوا لَا تَوْجِلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامَ عَلِيهِمْ» (حجر: ۵۱-۵۳).

پیامبر اسلام^(ص) وحی الهی را توسط جبرئیل دریافت می‌کرد. حتی حضرت علی^(ع) نیز که همراه و مصاحب او بود با اینکه پیامبر نبود جبرئیل را می‌دید و پیام وحی را می‌شنید؛ چنان‌که حضرت رسول^(ص) فرمود: «إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعَ وَ تَرَى مَا أَرَى. إِنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ». در قرآن آمده است که خداوند ملکوت آسمان‌ها را به حضرت ابراهیم نشان داد. «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَيَكُونَ مِنَ الْمُوْقِنِينَ» (انعام: ۷۵). حضرت مریم فرستاده خدا را ملاقات کرد و از او بشارت تولد حضرت عیسی را شنید. ^(۶) پیامبر اسلام^(ص) در لیله الإسراء به معراج رفت و آیات الهی و حقایق عوالم علوی را مشاهده کرد.^(۷)

ولیا باطن امور را می‌بینند. آن‌ها از باطن دنیا آگاه می‌شوند. «إِنَّ أُولَيَاءَ اللَّهِ هُمُ الَّذِينَ نَظَرُوا إِلَى باطنِ الدِّنِيَا إِذَا نَظَرَ النَّاسُ إِلَى ظَاهِرِهَا وَ اشْتَغَلُوا بِآجِلِهَا إِذَا اشْتَغَلَ النَّاسُ بِعَاجِلِهَا» (نهج البلاغه: خطبه ۴۲۲)

آن‌ها می‌توانند باطن افراد را مشاهده و از سر آن گاه شوند.

مراتب عالی ایمان حاصل نوعی شهود حقیقت است به گونه‌ای که راه را بر هر گونه شک و تردید می‌بندد. امام علی^(ع) از این مرتبه به «دیدن حق» تعییر می‌کند. او غیب را به عیان می‌بیند و ایمان او بر پایه این دیدن است؛ چنان‌که فرمود: «وَ تُؤْمِنُ بِإِيمَانَ مَنْ عَانَ الْغُيُوبَ وَ وَقَعَ عَلَى الْمَوْعِدِ إِيمَانًا نَفَى إِخْلَاصُهُ الشِّرْكُ وَ يَقِيْنُهُ الشَّكُ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۱۴). این شهود و معرفت ممکن است به مرتبه‌ای برسد که فوق آن متصور نیست؛ چنان‌که علی^(ع) فرمود: «لَوْ كَشَفَ الْغُطَاءَ مَا زَدَتْ يَقِيْنًا» (مجلسی، ج ۴۰: ۱۵۳). اگر پرده کنار رود بر یقینم افزوده نمی‌شود.

شهود حق و حقیقت انسان را از گناه مصون می‌دارد، چنان‌که در حکایت حضرت یوسف^(ع) در قرآن کریم آمده است که اگر وی برهان پروردگار را نمی‌دید ممکن بود به گناه آلوده شود.^(۸) البته این خداست که چنین لطفی در حق بندگان خاکش می‌کند و حقیقت را به آن‌ها می‌نمایاند. علی^(ع) به این حقیقت اشاره می‌کند آنجاکه می‌گوید: «ماشکكت فى الحق مذ اريته.» (نهج البلاغه: خطبه ۴). از وقتی که حق به من نشان داده شد هرگز در آن شک نکردم.

برخی ویژگی‌های شهود عرفانی

فلسفه اسلامی شهود عرفانی را از سinx علم حضوری می‌دانند، درنتیجه علم حضوری دارای ویژگی‌هایی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.^(۴)

۱. بی‌واسطه است، به این معنا که بین عالم و معلوم صورت یا مفهوم واسطه نیست، بلکه نفس معلوم نزد عالم حاضر است؛
۲. چون در علم شهودی واسطه ذهنی بین عالم و معلوم نیست مطابقت یا عدم مطابقت با واقع در آن طرح نمی‌شود، درنتیجه نفس شهود به صدق و کذب متصرف نمی‌شود؛
۳. شهود عرفانی قابل تصویر و تعبیر ذهنی و حصولی است. این تصویر و تعبیر می‌تواند متصرف به صواب و خطأ یا صدق و کذب باشد.
۴. شهود عرفانی امری کاملاً شخصی و غیرشروع‌پذیر است و به همین جهت عین آن تجربه قابل انتقال به غیر نیست، هرچند تعبیر حصولی آن برای دیگران ممکن است. بنابراین خود تجربه به بیان در نمی‌آید اما می‌توان تعبیر و تفسیری از آن را در قالب الفاظ ارائه نمود، گرچه بسیاری از عرفانی‌انواع تعبیر را نارسا می‌دانند؛
۵. شهود عرفانی انواع و مراتب گوناگون دارد که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد.
۶. شهود ممکن است اصیل و خالص باشد، چنان‌که ممکن است موهو و مشوب باشد.

اقسام و مراتب شهود

چنان‌که ادراک‌های متعارف بشری به حسی و عقلی تقسیم می‌شوند، در عرفان اسلامی شهود یا کشف نیز به صوری و معنوی تقسیم می‌شود. در کشف صوری صورت و تمثیل حس گونه بینائی، شنائی، بويائی، چشائی و بساوایی مطرح است؛ چنان‌که در رؤیا همه این احساس‌ها و تمثیلات روی می‌دهد. از نظر فرغانی قسمی از کشف صوری به عالم طبیعت تعلق می‌گیرد. در این کشف موانع و حجب طبیعی همچون بعد مسافت یا دیوارها و کوه‌ها گویی از میان مکاشف و مرئی برداشته می‌شود و مرئی با همه مشخصاتش بر مکاشف آشکار می‌شود. قسم دوم کشف

آن است که به صور مثالی تعلق می‌گیرد؛ خواه حقیقت متمثل شده امر مثالی یا حسی باشد مانند شهود بهشت و جهنم، خواه امر روحانی باشد مانند تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی، و خواه امر معنوی باشد همچون تمثیل علم به صورت شیر برای رسول خدا^(ص) (فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۶۹). کشف در مورد اخیر هم صوری است و هم معنوی.

متعلق کشف صوری در همه موارد عالم مثال است. آنجاکه موافع و حجب کنار می‌روند و عارف امور طبیعی را می‌بیند، درواقع وجود مثالی آن پدیده طبیعی را مشاهده می‌کند؛ چنان که امور معنوی و روحانی را نیز در صورت‌های مثالی متناسب با آن‌ها مشاهده می‌کند. کشف صوری جزئی است، به این معنا که به حقایق فروتر از عالم عقول تعلق می‌گیرد. عارف در این شهود به ادراک صور مثالی و بروزخی نایل می‌شود.

انواع کشف صوری

به نظر برخی از عرفای حواس پنجگانه بیرونی یا ظاهری، انسان دارای حواس پنجگانه درونی یا باطنی نیز هست.

پنج حسی هست جز این پنج حس آن چو زر ناب باشد این چو مس
حواس ظاهری پنجره‌های حواس باطنی‌اند. ابزار یا قوه کشف صوری حواس باطنی است.
در رؤیت باطنی مکافف حقایق روحانی را که تجسد مثالی یافته‌اند می‌بینند، مانند اینکه رسول خدا^(ص) جبرئیل را می‌دید.

در سمع باطنی مکاشف حقایق باطنی را که به گونه صوت تمثیل یافته‌اند می‌شنود، چنان‌که رسول خدا^(ص) وحی را به صورت کلام ملغوظ می‌شنید، چنان‌که برخی عارفان تسبیح موجودات را می‌شنوند.

در استناد باطنی رایحه نفحات الهی به مشام جان می‌رسد، چنان‌که رسول خدا^(ص) فرمود: «اَنِّي اَشَمُّ رَايحة الرَّحْمَانِ مِنْ قَبْلَ الْيَمَنِ».

در لمس باطنی اتصال دو نور یا دو جسد مثالی احساس می‌شود. عارف ممکن است نسیم رحمت الله، و گرمای نور معنوی را احساس کند.

در کشف ذوقی حقیقتی باطنی به صورت غذایی مثالی چشیده می‌شود، چنان‌که رسول خدا در رؤیای صادقه علم را به صورت شیر نوشید.

کشف صوری از تجلیات اسمائی است و عرفا هرنوع از کشف صوری را به ظهور اسمی از اسمای الهی مرتبط می‌دانند. مثلاً با ظهور اسم بصیر کشف دیداری و با ظهور اسم سمیع کشف شنیداری روی می‌دهد.

در کشف صوری اغلب مکافف منفعل و دریافت‌کننده است. اما کاملان با قوت روحانی که دارند می‌توانند حقایق را در صورت‌های مثالی حاضر کنند و از حقیقت آن آگاه شوند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۶۹ تا ۶۷۱).

کشف معنوی

کشف معنوی معقول و غیرصوری است و تمثیل در آن راه ندارد و با تجلی اسم علیم حق تحقق می‌یابد. کشف معنوی به حقایق عالم عقل و فراتر از آن تعلق می‌گیرد. در این مقام روح با تجربه‌ش بعالم غیب و معانی مجرد توجه می‌کند و معانی غیبی و حقایق روحانی به صور معنوی و نه با تمثیل طبیعی یا مثالی بر او منکشف می‌شوند. به این اعتبار این شهود را شهود کلی می‌دانند.

کشف معنوی اطوار و مراتب گوناگون دارد. مرتبه‌ای از کشف معنوی عین اليقین است. در این مرحله عارف به قرب و لقای معروف می‌رسد و به‌طور عیان و بی‌واسطه آن را مشاهده می‌کند، اما دو گانگی عارف و معروف همچنان محفوظ است. مرتبه برتر کشف، حق اليقین است که در آن این دو گانگی مرتفع می‌گردد و هر نوع حجابی برداشته می‌شود و شاهد به مشهود متصل و در او فانی می‌شود. فراتر از فنا مرتبه بقاء بعد الفنا یا فرق بعد الجمع و مرتبه اتحاد یا وحدت است.

عرفا برای کشف معنوی انحصار و مراتب گوناگون ذکر کرده‌اند: ظهور معانی در قوهٔ مفکره بدون استفاده از مقدمات و ترتیب قیاسات که آن را حدس گویند؟

ظهور معانی در قوهٔ عاقله یا نور قدسی که به کارگیرنده مفکره است؛
 ظهور معانی غیبی در قلب که الهام نامیده می‌شود؛
 ظهور ارواح مجرده یا اعیان ثابته در قلب که مشاهده قلبی نام دارد؛
 ظهور حقایق در روح که در کاملان بی‌واسطه از اسم علیم می‌رسد و در غیر آنان بواسطت
 قطب یا ارواح ملکوتی و جبروتی که سالک تحت حکم تربیت آن‌هاست؛
 ظهور حقایق در سر که عارف به سرّ قضا و قدر واقف می‌شود؛
 ظهور حقایق در خفی که عارف به تجلی صفاتی می‌رسد؛
 ظهور حقایق در مرتبه اخفي که به تجلی ذاتی نایل می‌شود و این مقام فوق بیان و مختص
 حضرت خاتم^(ص) و اهل بیت معمصوم^(ع) اوست (رک: قیصری، بی‌تا: ۱۰۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۵: ۵۴۴-۵۶۰).

مراتب کشف که به هفت شهر عشق هم موسوم است مناسب با لطایف هفتگانه روح انسان
 و مراتب سبعه بطون قرآن است.

چنان‌که ادراک حسی خدا ممکن نیست، شهود خیالی و مثالی خدا هم ممکن نیست. او نه
 در خیال متصل می‌گنجد نه در خیال منفصل. به‌طور کلی تمثیل خدا و کشف صوری او ممکن
 نیست، زیرا او از ماده و مقدار مبراست.

تنها راه ادراک حضوری ذات اقدس خدا شهود قلبی است و چنین حضوری بهره دل
 مؤمن است که حقیقت ایمان در متن آن نهاده شده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۵).

اما اینکه حقیقت شهود قلبی چیست نیازمند کاوش و تأمل است. شهودی که نسبت به
 خداوند حاصل می‌شود از سخن کشف معنوی است و نمی‌تواند از گونه کشف صوری باشد.
 البته ممکن است مخلوقی به عنوان آیه‌الهی و مظهر او و آیینه ظهور خداوند به کشف صوری
 منکشف گردد، مانند ظهور حق در درخت شعله‌ور که حضرت موسی^(ع) دید، یا تجلی
 حق تعالی در کوه که موجب غشه موسی^(ع) شد. عارف می‌تواند به حق در مقام اسماء و صفات
 راه یابد، اما عرفا اصرار دارند که شهود ذات حق یا هویت مطلق لاپشرط مقسومی ممکن نیست؛
 چنان‌که قیصری می‌گوید: «أَمَا الْذَاتُ الْإِلَهِيَّةُ، فَحَارَ فِيهَا جَمِيعُ الْأَبْيَاءِ وَ الْأُولَيَاءِ» (قیصری، بی‌تا،

فص آدمی: ۶۹). عارف در جست‌وجوی حق در مقام اسما و صفات است. حتی انبیا نیز به مقام ذات راه ندارند و سخشنان این است که: «ما عرفناک حق معروفتک» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸: ۲۳).

قلب موطن شهود

در منابع اسلامی شهود حقایق باطنی به قلب نسبت داده شده است. قلب اشاره به آن بعد از روح آدمی است که محل یا قوه شهود است. قلب هم مرکز معرفت و هم مرکز عواطف است. از این رو از احوالی همچون فتح قلب، ضيق قلب، قساوت قلب و رقت قلب سخن رفته است.

در فرهنگ اسلامی دیدن حقیقت را به دیده دل نسبت می‌دهند، چنان‌که از گوش دل یا جان نیز سخن می‌گویند. پیامبر وحی را با قلب دریافت می‌کرد. قلب محل نزول وحی است. «وَإِنَّهُ لَتَنزِيلٌ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُذَكَّرِينَ» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۴).

در روایات نیز قلب را موطن علم دانسته‌اند. «الْعِلْمُ نُورٌ يَضْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ». جایگاه ایمان عمیق نیز قلب است، چنان‌که در دعا آمده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ أَيْمَانًا تُبَاشِرُ بِهِ قَلْبِي». در برخی احادیث آمده است که قلب مؤمن عرش پروردگار است: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ».

قلب همچنان‌که می‌تواند مرکز علم، نور، قدس و طهارت باشد می‌تواند تاریک، ناپاک، و آلوده باشد. قرآن از کوری قلب سخن می‌گوید. «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَلُ الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَلُ الْفُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶). قرآن از کسانی سخن می‌گوید که در دنیا و آخرت نایینا هستند و حقیقت را نمی‌بینند. «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء: ۷۲). چنان‌که از کری و گنگی باطنی نیز سخن می‌گوید: «صُمُّ بُكْمُ عُمُّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۱). کوری قلبی دربرابر بینایی قلبی است. پس افزونبر کوری و بینایی ظاهری، کوری و بینایی دیگری هست. به عبارت دیگر، حواس پنجگانه باطنی نیز ممکن است براثر دوری از خدا اختلال یابند. گاه براثر

گناه مشاعر باطنی از کار می‌افتد. به تعبیر قرآن خداوند به عنوان مجازات بر قلب و گوش و چشم افرادی مهر می‌زند. «خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره:۷).

ارزش معرفتی و معیار حق و باطل در شهود

چنان که پیش ازین اشاره شد، شهود عرفانی چون از سنخ علم مفهومی و گزاره‌ای نیست، متصف به صدق و کذب نمی‌شود؛ اما به ناب و مشوب، اصیل و موهم، حق و باطل یا معتبر و نامعتبر متصف می‌شود. همچنین هنگامی که تعبیر می‌شود و به بیان در می‌آید متصف به صدق و کذب می‌شود. پس هرچند بالذات از صدق و کذب آن نمی‌توان سخن گفت اما بالعرض قابل صدق و کذب است. بنابراین لازم است مناشی خلل آن شناخته و معیار درستی و نادرستی آن معلوم گردد.

در اینکه گفته می‌شود چون علم حضوری و شهودی غیرگزاره‌ای است و در آن صورت و مفهوم و قضیه مطرح نیست، درنتیجه از مطابقت و عدم مطابقت در آن نمی‌توان سخن گفت، پس علم حضوری خطاپذیر است و نمی‌تواند کاذب باشد، درنتیجه یافت حضوری و شهودی بطور صدرصد حق است، لازم است تأملی دوباره شود. زیرا همان طور که کذب عدم مطابقت است، صدق نیز مطابقت است و همان‌گونه که در علم حضوری از کذب نمی‌توان سخن گفت از صدق هم نمی‌توان دم زد. مطرح نبودن مطابقت تنها به سود صدق و به زیان کذب نیست، بلکه نسبتش با صدق و کذب یکسان است. پس به این معنا اگر علم حضوری خطاپذیر است صواب ناپذیر هم هست. به این معنا هیچ تجربه‌ای حتی تجربه حسی نیز صدق و کذب و صحیح و خطا ندارد، بلکه به نظر بسیاری از حکما خطا در تجربه حسی مستند به عقل است. اگر مدعای این است که علم حضوری و شهودی به طور کلی حق است و مصون از هر آسیبی است، برای اثباتش به بیانی دیگر جز این بیان نیاز است. اما چنان که در بحث از انواع شهودات گفته می‌شود که شهود نیز ممکن است مشوب گردد و به طرقی در معرض انواع خلل واقع شود، درنتیجه به معیاری برای شناخت صحت و سقم آن نیاز است، معلوم می‌شود که به صرف اینکه چیزی از

سخ علم حضوری یا شهودی باشد کافی نیست که به طور مطلق قابل اعتماد باشد. ادراک حسی و حال و تجربه شهودی در معرض تأثیرپذیری از عوامل مختلف است که با اعتبار و ارزش آن ارتباط دارد. شهود ممکن است تیره یا شفاف باشد. ممکن است چیزی خود را به جای چیزی دیگر به ما نشان دهد و ما را بفریبد. اینکه مشهود چیست و چه معنا و پیامی دارد همیشه روشن نیست. معرفت تنها آن حس و حال و تجربه نیست. آن رویداد اغلب گذرا و ناپایدار است. معرفت اعتقاد برگرفته از آن حس و حال و تجربه است که صدق و کذب پذیر است. بنابراین نمی‌توان گفت که هر تجربه دینی و عرفانی به حکم اینکه شهودی و حضوری است بدون تحلیل و بررسی ارزش معرفتی غیرقابل مناقشه دارد.

از نظر عرفای اسلامی نوع کشف و شهود و بـهـتـرـآـن اـرـزـش مـعـرـفـتـی آـن تـابـع مـرـتـبـه وجودـی درـیـافتـکـنـنـدـه و مـکـاـشـفـ است و مـتـنـاسـبـ با آـن به عـاـمـلـ القـاـكـنـنـدـه آـن بـسـتـگـی دـارـد. برـخـلـافـ اـدـرـاـکـ حـسـیـ ظـاهـرـیـ کـهـ اـرـزـشـ آـنـ فـقـطـ بـهـ سـلامـتـ عـضـوـ حـسـیـ وـاـبـسـتـهـ است وـ اـدـرـاـکـ عـقـلـیـ کـهـ بـهـ مـیـزـانـ قـوـتـ عـقـلـیـ وـ دـانـشـ وـ دـقـتـ شـخـصـ بـسـتـگـیـ دـارـد، مـعـرـفـتـ وـ خـلـوصـ آـنـ درـ شـهـودـ باـطـنـیـ بـهـ شـخـصـیـ وـ مـرـتـبـهـ وجودـیـ شـخـصـ اـرـتـبـاطـ دـارـد. بـرـحـسـبـ اـینـکـهـ شـخـصـ مـتـنـاسـبـ باـ مـرـتـبـهـ وجودـیـ خـودـ تـحـتـ تـأـثـیرـ وـ تـصـرـفـ چـهـ عـاـمـلـ القـاـكـنـنـدـهـایـ است، القـائـاتـ درـونـیـ رـاـ بـهـ رـوـحـانـیـ، مـلـکـیـ، شـیـطـانـیـ وـ نـفـسـانـیـ تقـسـیـمـ مـیـ کـنـنـدـ (ابـنـ عـرـبـیـ، بـیـ تـاـ، جـ ۱: ۲۸۱). قـطـعاـًـ القـائـاتـ شـیـطـانـیـ وـ نـفـسـانـیـ باـطـلـ است وـ اـرـزـشـیـ نـدارـد.

برطبق اعتقاد شیعی در کاملان معصوم شیطان راه ندارد، چنان‌که رسول خدا^(ص) فرمود: «شیطانی اسلم بیدی». آنان بر تمایلات نفسانی نیز غالب و فائق شده‌اند. وهم و پندار نیز در معصومین راه ندارد. نفس ضعیف و کوچک مورد هجوم واقع می‌شود و حقیقت بر او مشتبه می‌شود، چنان‌که بدن رنجور و بیمار در معرض انواع میکروب و ویروس است و آسیب‌پذیر.

از نظر عرفای اسلامی شهود دارای مراتب است و در برخی از آن مراتب شهود خطرا راه دارد، اما مراتبی از شهود خطانپذیرند. شهود جزئی یا صوری خطاب‌پذیر و شهود کلی یا معنوی مصون از خطاست. به اعتقاد قیصری قوه خیال ممکن است مشوب باشد و حقایق مجرد را در مرتبه خیال بر صور دیگر منطبق کند (قیصری، بی تا: ۶۰۵).

شخص ممکن است بین خیال متصل و منفصل خلط کند، به این معنا که آنچه بر خیال متصل او گذشته به خیال منفصل نسبت دهد. خیال منفصل عالم حقایق مثالی و برزخی است و شهود امری در خیال منفصل شهود حقایق مثالی است. اما خیال متصل در حیطه نفس آدمی است و مصون از وهم و بازیگری‌های ذهن نیست. به تعبیر استاد جوادی، اگر نفس مثال منفصل یا عقل منفصل یا متن موجود مادی خارجی را شهود کند مسئله انطباق طرح نمی‌شود و صدق و کذب جریان نمی‌یابند، ولی شهود در مثال متصل خطاب‌دار است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۸). بسیاری از خطاهای در مرحله تفسیر و تطبیق است. شهود در مثال منفصل نیز گرچه خطاب‌دار نیست، اما در تفسیر و تعبیر آن خطا ممکن است.

حال که در کشف صوری یا در تفسیر آن وقوع خطا ممکن است، معیار سنجش و ارزیابی چیست و چگونه می‌توان کشف ناب و معتبر را از تخیل مشوب یا تعبیر نامناسب یا خطا تمیز داد. چگونه می‌توان القای شیطانی و نفسانی را از القای ملکی و ربانی تمایز کرد؟ به این منظور عرفا دو معیار اصلی معرفی کرده‌اند.

۱) مطابقت با احکام قطعی عقل (قیصری، بی‌تا: ۴۷۱). اگر مدعای کشفی ناسازگار با احکام قطعی عقل باشد، آن مدعا کاذب و آن کشف باطل است. مثلاً اگر مدعایی مشتمل بر تناقض درونی باشد یا با اصول قطعی عقل در تناقض باشد پذیرفتنی نیست؛ زیرا حجت عقل ذاتی است و هیچ معرفت‌شناسی‌ای نمی‌تواند منکر حجت عقل باشد. اگر مدعای کشفی موافق با عقل باشد به‌طوری‌که بتوان بر صحبت آن برهان عقلی اقامه نمود، آن مدعا معتبر است. حال اگر در موردی عقل ساکت بود و قضاوتی به اثبات یا به نفی نداشت، در آنجا باید توقف نمود.

۲) مطابقت با تعالیم وحیانی، عرفای اسلامی مدعای کشفی را که مخالف تعالیم قطعی و صریح دینی باشد که در کتب مقدس به‌ویژه قرآن کریم آمده و در سنت انبیا و اولیا به‌ویژه چهارده معصوم^(۴) ظهور یافته است را غیرمعتبر می‌دانند؛ چنان‌که مطابقت با این تعالیم نشان اعتبار و صحبت مدعاست.

البته کشف و شهود شیطانی یا نفسانی نداریم. بلکه تعبیری را که عرفا در این مقام به کار می‌گیرند خواطر، القایات، خطابات و واردات است. خواطر را بر حسب عامل القاکننده به ربانی،

ملکی، نفسی و شیطانی تقسیم می کنند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۱؛ ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۷۴؛ آملی، ۱۳۶۸: ۴۵۵)). معیارهای یادشده در تشخیص القائات حقانی و الهامات ملکی و تمیز آن‌ها از هواجس نفسانی و وساوس شیطانی به کار می‌آیند.

باید خاطر نشان نمود که معیارهای یادشده به رغم اهمیتشان فقط در مقام نفسی و ابطال قاطعیت دارند؛ یعنی با این معیارها می‌توان دانست که مدعای مخالف عقل و شرع باطل است. اما اگر مدعایی مخالف عقل یا شرع نباشد، صرف این عدم مخالفت دلیل اعتبار آن تجربه و صحت آن نمی‌تواند باشد. چنین تجربه‌ای ممکن است معتبر باشد و ممکن است معتبر نباشد. مثلاً صحت و اعتبار تجربه آگاهی از خبری در گذشته یا آینده یا اطلاع از باطن افراد را نمی‌توان در هر صورت با این معیارها سنجید. عدم مخالفت با عقل و شرع فقط امکان تجربه‌ای را نشان می‌دهد، نه وقوع آن را. ممکن است چیزی را که شخص تجربه تجلی از خدا یا دیدار با اولیای خدا می‌داند درواقع توهمند باشد، یا در مقام تطبیق و تغییر دچار خطا باشد، گرچه اصل وقوع چنین تجربه‌ای عقلًا و شرعاً محال نباشد.

بنابراین، محال نبودن تجربه‌ای ملازم با صحت، اعتبار و حجیت آن نیست. پس آیا راهی برای اثبات اعتبار و حجیت تجربه‌های عرفانی و دعاوی کشفی و شهودی وجود دارد؟ این پرسش هم برای صاحب تجربه عرفانی قابل طرح است و هم برای دیگران. در مواردی صاحب تجربه در چنان یقینی به سر می‌برد که به‌طور کلی تردیدی در او راه نمی‌باید و چنین پرسشی برای او طرح نمی‌شود. اما در مواردی که چنین یقینی وجود ندارد صاحب تجربه می‌تواند به کمک برخی شواهد و قرائن درونی اصالت و اعتبار آن را احراز کند. احوال مثبت و مطلوب مقارن و ملازم با تجربه مانند انقطاع از تعلقات دنیوی، حضور قلب و استغراق در یاد خدا، امید به رحمت حق، رغبت یافتن به اعمال نیک و مانند آن می‌توانند قرائن و شواهدی بر حقانیت و اعتبار تجربه باشند. همچنین نظر استاد و پیر راهرفته در این باب ممکن است برای صاحب تجربه اطمینان‌بخش باشد. عارفان دیگر نیز که خود دارای تجارب عرفانی در آن سطح یا برتر از آن باشند ممکن است بتوانند حقانیت تجربه او را دریابند.

اما غیرعارفان هم ممکن است از طریق مشاهده احوال و رفتار شخص و دیدن ثمرات مثبت تجربه عرفانی در رفتار و منش شخص و به طور کلی از طریق اعتمادی که به شخص دارند تجربه او را معتبر بدانند. همچنین ممکن است از طریق مشاهده اتفاق نظر یا تواتر تجربه هایی با مضمون خاص به اعتبار آن تجربه ها اطمینان یابند. اما این طرق البته قاطعیت منطقی ندارند و برای همگان نمی توانند مضمون الحقایق باشند و الزام منطقی به بار نمی آورند.

به نظر می رسد یک معیار قاطع در تعیین ارزش یک تجربه عرفانی نظر معصوم است، که متأسفانه پس از عصر غیبت جز در موارد نادری برای نوادری دسترسی به آن نیست.

باید یادآورشد که هیچ نوع کشف و شهود عرفانی به تنها بی حیت فقهی ندارد و نمی تواند مبنای افتاد و حکم شرعی یا الزام قانونی باشد. بنابراین، کسی مجاز نیست به صرف استناد به کشف و شهود خود برای دیگران تکلیف و الزام شرعی تعیین کند و دیگران را به کاری که انجام آن به حکم شرعی نیاز دارد و ادارد یا از کاری که ترک آن به منع شرعی نیاز دارد بازدارد.

از دیدگاه عرفا، کشف معنوی برتر از کشف صوری است و از آسیب ها و خطاهایی که ممکن است در کشف صوری روی دهد مصون است. مؤمن به برکت فراتست، حقیقت و باطن را مشاهده می کند و معنا و صورت را می تواند یکجا ببیند و مطابقت یا عدم آن را دریابد. او با توجه باطنی حقیقت معانی بدون صورت را نیز می تواند دریابد. در حدیث آمده است: «اتَّقُوا

فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۶۹).^(۱۰)

اما آیا می توان گفت کشف معنوی عارفان به طور مطلق مصون از هر نقصی است؟ عرفا بین کشف عین اليقینی و کشف حق اليقینی تفاوت قائل می شوند. در کشف عین اليقینی هرچند معلوم نزد عالم حاضر است، اما چون دو گانگی بین شاهد و مشهود محفوظ است و انانیت به طور کلی محو نشده است امکان خطا یا عروض شک منتفی نیست. اما عرفا کشف حق اليقینی را که مقام اتحاد است مصون از شک و وهم و خطا می دانند. از نظر استاد جوادی، عارف در شهود عقلی و فوق عقلی چنان حقایق محیط بر خود را می یابد که مجالی برای شک نیست (جوادی آملی، بی تا: ۲۵۹).

برای کاملان معياری جز شهود لازم نیست. حقیقت برای آنان عیان است و مراتب هستی نزدشان آشکار و تطابق آن‌ها مکشف است. نه شیطان، نه نفس، نه خطأ و نقص و نه وهم و پندار در آنجا راه دارد. «قَالَ رَبٌّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُرِينَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا غُوَيْتَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخَاصِّبِينَ» (حجر: ۳۹-۴۰). معرفت وحیانی مصون از هرنوع خطاست. اینیا از خلط مثال متصل و منفصل و عقل جزئی و کلی، و نفوذ ابلیس محفوظاند؛ چنان‌که الهام در صاحبان ولایت کلیه که معصومین هستند نیز مصون از هرنوع خطأ و نقص است. آنان هم در مقام دریافت، هم در مقام تفسیر و هم در مقام بیان مصونند. از این‌رو، سخن آنان حجت و الزام‌آور است.

نتیجه

از ادراکات عادی و علوم حضوری عام و مشترک که فراتر رویم، بر پایه استقراء با پنج نوع شهود یا تجربه معرفتی در حوزه دین و حقایق قدسی رو به رو می‌شویم: تجربه‌های عام دینی، کشف صوری مؤمنان و عرفاء، کشف معنوی عرفاء، الهام صاحبان ولایت کلی و وحی انبیا. در تجربه‌های عام دینی و کشف صوری امکان لغزش و خطأ هست. درباره کشف معنوی نیز هرچند بسیاری از عرفاء بر خطاناپذیری آن تأکید دارند، اما ادعای عصمت در مرتبه عین اليقین دشوار است. تنها در باره وحی انبیا و الهام معصومین می‌توان قاطع‌انه ادعا کرد که مصون از هر خطأ و لغزشی است. موارد دیگر اگر با معيارهای عقلی یا شرعی قابل سنجش باشند نتیجه سنجش متبوع خواهد بود، در غیر این صورت معقول‌ترین موضع تعلیق داوری است.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته برای کسانی که به وحی قائلند سرنوشت جهان و انسان چنین نامعلوم نیست، لیکن آشنائی مستقیم با آن عوالم و معرفت عمیق آن از طریق شهود عرفانی است. اما برای جیمز که تنها از این راه می‌خواهد به عوالم غیب راه یابد چاره‌ای جز این نیست.

۲. از این عبارت و سایر سخنان عرفا روشن است که مراد عرفا از «ذوق» معرفت کشفی و شهودی است که دسترسی مستقیم و بدون واسطه مفاهیم و الفاظ است، نه ذوق به معنای تمایلات و ترجیحات بی‌دلیل شخصی که ارزش معرفتی ندارد. از این‌رو در سنت اسلامی حکمت ذوقی را دربرابر حکمت بحثی قرار می‌دهند. بنابراین، اشکال آقای مهدی حائری نسبت به تعبیر «ذوق» در بیان معرفت عرفانی وارد نیست و به طور کلی مراد عرفا از ذوق غیر از آن چیزی است که در محاورات عرفی از این واژه فهمیده می‌شود (رک، مهدی حائری، ۱۳۸۴: ۴۲۸).

۳. خواجه عبدالله انصاری شهود را برتر از کشف می‌داند. از نظر او غایت مکافشه مشاهده است (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۱۱-۵۱۷). ابن عربی کشف را بالاتر از شهود می‌نشاند. از نظر او مشاهده به ذات تعلق می‌گیرد؛ مکافشه به معانی. مکافشه لطیف‌تر و حوزه آن برتر است (ابن عربی، ج ۲: ۴۸۶).

۴. می‌کشد دانش به بینش ای علیم

کیف اصبحت ای رفیق با وفا
کو نشان باغ ایمان گر شکفت
شب نخستم ز عشق و سوزها
من ببیشم عرش را با عرشیان

۵. گفت پیغمبر صباغی زید را
گفت عبداله مومنا بازاوش گفت
گفت تشه بوده ام من روز ها
گفت خلقان چون ببینند آسمان

۶. فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحًا فَمَتَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا. قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَانِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا. قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولٌ رِّبُّكَ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (مریم: ۱۷-۱۹).

۷. سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعِنْدِهِ لَيَلَّا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِرُبِّيهِ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (الإسراء: ۱).

۸. وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِتُصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخَلَّصِينَ (یوسف: ۲۴).

۹. درباره علم حضوری و احکام آن رک: محمد فتائی اشکوری، علم حضوری.

۱۰. چنان‌که ابن فارض مصری می‌گوید:

و فيما تراه الروح كشف فراسة

خفيت عن المعنى المعنى بدقة

(فرغاني، ۱۳۷۹: ۶۷۱)

منابع

- قرآن کریم
- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۶۵)، *شرح مقدمه قیصری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، حیدر. (۱۳۶۸)، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، با تصحیح هانری کربن، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (بی‌تا)، *من لا يحضره الفقيه*، تصحیح حسین اعلمی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ابن عربی، محمد. (بی‌تا)، *الفتوحات المکییه*، بیروت: دار صادر.
- تلمذانی، عفیف الدین سلیمان. (۱۳۷۱)، *شرح منازل السائرين*، قم: انتشارات بیدار.
- جوادی آملی، عبدالله. (بی‌تا)، *براهین اثبات وجود خدا*، قم: اسراء.
- ———. (۱۳۸۵)، *حيات عارفانه امام علی(ع)*، قم: اسراء.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۷۲)، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴)، *جستارهای فلسفی*، به اهتمام عبدالله نصری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- دشتی، محمد. (۱۳۷۹)، *ترجمه نهج البلاغه*، قم: دانش.
- صادقی اشکوری، عبدالله. (۱۳۸۶)، *در سایه سار عرفان*، قم: نشر فرهنگ اهل بیت.
- فرغانی، سعید بن محمد. (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری: شرح تائیه ابن فارض*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناei اشکوری، محمد. (۱۳۷۵)، *علم حضوری*، قم: مؤسسه آمزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیض کاشانی، محسن. (بی‌تا)، *عین اليقین*، قم: بیدار.
- قیصری، داود. (بی‌تا)، *شرح فصوص الحكم*، قم: انتشارات بیدار.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.

- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۴۰)، کسر احتمام *الجاهلية*، با تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۶)، *مثنوی*، با تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: ققنوس.