

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 این رو، این نوع معرفت را مستقیم، بی‌واسطه و حضوری می‌دانند. متعلق این معرفت خدا، عوالم هستی و به‌طور کلی 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

مقدمه

شناخت‌های بشری انواع گوناگونی دارد: حسی، تجربی، عقلی محض، نقلی و تاریخی، و وضعی و قراردادی. به‌طور کلی همهٔ 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 فلسفهٔ اسلامی به آن احساس باطنی یا علم حضوری گفته می‌شود، مانند آگاهی بی‌واسطه هرکس 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 حقایق بیرون از حیطهٔ نفس آدمی به‌نحو حضوری و بی‌واسطه آگاه شد؟ آیا نوع دیگری از آگاهی برای آدمی ممکن است؟

پیروان ادیان الهی به‌نوعی 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 سنخ 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 سنخ 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 عناوینی 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 سنخ آگاهی حضوری یا نوع دیگری از آگاهی متفاوت با آگاهی‌های متعارف باشد. چپستی، 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 غیرمتعارف یا باطنی از یک سنخند یا از سنخ‌های گوناگونند؟

چیستی شهود

این نوع شناخت با عناوینی همچون شهود، کشف، تجربه عرفانی، احساس درونی، معرفت باطنی، قلبی، ذوقی، سرّی، رؤیت باطنی، بصیرت، وجد، فتح، وارد قلبی تعبیر می‌شود. از آنجا که رایج‌ترین واژه‌ها در این باره 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 سنخ 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 عقلی می‌نامیم، یک نوع درک و فهم مخصوصی است که از یک عده شعور و فهم‌های بسیاری - گوئیا به وسیله یک پرده بسیار نازکی - جدا شده است. این شعورهای باطنی همیشه مترصد و منتظر موقع‌های مناسب برای ظهور و بروز خود می‌باشند. ممکن است که ما تمام عمر خود را بگذرانیم، بدون آنکه هیچ متوجه وجود آن‌ها شویم. اما وقتی که محرکی برای آن‌ها پیدا شود، ظهور و بروزی، بسیار واقعی و حقیقی، از خود نشان می‌دهند. محال است که بتوان جهان کاینات را بشکل یک مجموعه واحدی به نظر آورد مگر آنکه از این شعورهای باطنی، همت خواسته شود. از کجا معلوم است که این‌ها میدان فعالیت، که بر ما پوشیده است، نداشته باشند. مسئله این است که ببینیم، 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 دریاوریم، اما آن‌ها اعمال ما را معین و مقدر می‌سازد؛ آن‌ها کشتی 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: ۷۱-۷۰).^(۱)

شاید نتوان همه انواع آگاهی‌هایی را که جیمز ذکر می‌کند از سنخ 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 نمی آید، بلکه به تعبیر عرفا معرفت عرفانی معرفتی ذوقی است که با مشاهده و تجربه مستقیم حقایق به دست می آید. قیصری در این باره می گوید:

المراد بالذوق ما یجده العالم علی سبیل الوجدان و الکشف لا البرهان و الکسب، و لا علی طریق الاخذ بالايمان والتقليد فان کلاً منهما و ان کان معتبراً بحسب مرتبته لکنه لا یلیق - مهما بلغ - بمرتبه العلوم الکشفیه اذ لیس الخبر کالعیان (قیصری، بی تا: ۲۴۵).^(۲)

شنیدن کی بود مانند دیدن، چنان که در حدیث آمده است: «لیس الخبر کالمعاینه» (ابن بابویه، ج ۴، ح ۵۷۸۸: ۳۷۸).

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

اعلم ان الکشف لغة رفع الحجاب ... و اصطلاحاً هو الاطلاع علی ما وراء الحجاب من المعانی الغیبیه و الامور الحقیقیه وجوداً او شهوداً (قیصری، بی تا: ۱۰۷).

هر موجودی دارای ظاهر و باطن است. ظاهر به اعتباری آیینۀ 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 مرتبه ای از عالم مکشوف می شود. انسان که در عالم طبیعت زندگی می کند برای شهود حق باید حجابهای عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقول مجرد را خرق کند تا به بارگاه اسما و صفات ربوبی و از آنجا تا به شهود احدیت بار یابد^(۳) عالم مادی را حجاب ظلمانی و عوالم فوق مادی را حجب نورانی می گویند.

امکان و متعلق شهود

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

در معارف اسلامی از شهود و رؤیت خداوند بسیار سخن گفته شده است. امام علی (ع) در پاسخ ذعلب که پرسید آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ فرمود: «أفأعبد ما لا أرى؟ آیا خدایی را که نبینم می‌پرستم؟ آن‌گاه ذعلب پرسید: و کیف تراه؟ چگونه خدا را می‌بینی؟ فرمود: «لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان، ولكن تدرکه القلوب بحقائق الإیمان» (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: بلی
گر نمی‌دیدم خدا را بی‌گمان	بندگی او نمی‌کردم ز جان
هرچه دیدیم دیدمش او را عیان	پیش‌از آن و بعد از آن و باهمان
لیک نه با چشم سر ای تیزبین	بلکه با چشم دل و نور یقین

(صادقی اشکوری)

توفیق الهی، استعداد ذاتی، سلوک معنوی (بیداری، خداآگاهی، عشق به حق، ترک تعلقات، تأمل و مراقبه، انجام تکالیف الهی و ترک مناهی و زندگی در پرتو هدایت دین) و برخوردارگی از دستگیری استادی راه‌پیموده و به حقیقت رسیده عواملی است که زمینه را برای صبرورت وجودی سالک و گشایش 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 تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳). از این رو هنگامی که بنی‌اسرائیل از حضرت موسی خواستند که خدا را به آن‌ها نشان دهد مورد خشم خدا قرار گرفتند و مستحق عذاب الهی شدند: فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ (نساء: ۱۵۳). و به موسی خطاب شد که هرگز خدا را نخواهی دید:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ
 أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ
 مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (اعراف: ۱۴۳).

پس دیدن خدا در قیامت به نحو دیدن حسی نیست. «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ - ۲۳). اما می‌توان با چشم دل خدا را شهود کرد، چنان‌که از امام علی^(ع) نقل کردیم. قرآن کریم از شهود جهان پس از مرگ هم سخن گفته است. «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ *» (تکواثر: 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 ببینند^(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 در حالی 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 از سوی انبیا سخن به میان آمده است. حضرت ابراهیم^(ع) فرشتگانی را دید که نزد او آمدند و به او بشارت تولد فرزندی را دادند. «وَبَشِّرْهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ * قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ» (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 أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى. إِلَّا أَنْكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ».

در قرآن آمده است که خداوند ملکوت آسمان‌ها را به حضرت ابراهیم نشان داد. «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام: ۷۵). حضرت مریم فرستاده خدا را ملاقات کرد و از او بشارت تولد حضرت عیسی را شنید.^(۶) پیامبر اسلام^(ص) در لیلۃ الإسرا به معراج رفت و آیات الهی و حقایق عوالم علوی را مشاهده کرد.^(۷)

اولیا باطن امور را می‌بینند. آن‌ها از باطن دنیا آگاه می‌شوند. «إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ هُمُ الَّذِينَ نَظَرُوا إِلَى بَاطِنِ الدُّنْيَا إِذَا نَظَرَ النَّاسُ إِلَى ظَاهِرِهَا وَاسْتَغْلَوْا بِأَجْلِهَا إِذَا اشْتَغَلَ النَّاسُ بِعَاجِلِهَا» (نهج‌البلاغه: خطبه ۴۳۲)

آن‌ها می‌توانند باطن افراد را مشاهده و از سرّ 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» تعبیر می‌کند. او غیب را به عیان می‌بیند و ایمان او بر پایه این دیدن است؛ چنان‌که فرمود: «وَتُؤْمِنُ بِهِ إِيمَانٌ مِّنْ عَايِنِ الْغُيُوبِ وَ وَقَفَ عَلَى الْمَوْعُودِ إِيمَانًا نَفَى إِخْلَاصَهُ الشِّرْكَ وَ يَقِينُهُ الشُّكَّ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۱۴). این شهود و معرفت ممکن است به مرتبه‌ای برسد که فوق آن متصور نیست؛ چنان‌که علی^(ع) فرمود: «لَوْ كَشَفَ الْغَطَاءَ مَازِدَدْتُ يَقِينًا» (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 خاصش می‌کند و حقیقت را به آن‌ها می‌نمایاند. علی^(ع) به این حقیقت اشاره می‌کند آنجا که می‌گوید: «ماشککت فی الحق مذ اریته.» (نهج‌البلاغه: خطبه ۴). از وقتی که حق به من نشان داده شد هرگز در آن شک نکردم.

برخی ویژگی‌های شهود عرفانی

فلاسفه اسلامی شهود عرفانی را از سنخ علم حضوری می‌دانند، در نتیجه علم حضوری دارای ویژگی‌هایی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.^(۹)

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، در نتیجه نفس شهود به صدق و کذب متصف نمی‌شود؛
۳. شهود عرفانی قابل تصویر و تعبیر ذهنی و حصولی است. این تصویر و تعبیر می‌تواند متصف به صواب و خطا یا صدق و کذب باشد.
۴. شهود عرفانی امری کاملاً شخصی و غیرشُرکت‌پذیر 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 عرفا این تعابیر 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 موهوم 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 صورتی و معنوی تقسیم می‌شود. در کشف صورتی صورت و تمثیل حس گونه بینائی، شنوائی، بویائی، چشائی و بساوی مطرح است؛ چنان‌که در رؤیا همه این احساس‌ها و تمثیلات روی می‌دهد. از نظر فرغانی قسمی از کشف صورتی 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. آنجا که موانع و حجب کنار می‌روند و عارف امور طبیعی را می‌بیند، در واقع 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 برزخی نایل می‌شود.

انواع کشف صوری

به نظر برخی از عرفا در ازای 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 مکاشف حقایق روحانی را که تجسد مثالی یافته‌اند می‌بیند، مانند اینکه رسول خدا^(ص) جبرئیل را می‌دید.

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

در استنشاق باطنی رایحه نفحات الهی به مشام جان می‌رسد، چنان که رسول خدا^(ص) فرمود:
«إِنِّي أَسْمُّ رَائِحَةَ الرَّحْمَانِ مِنْ قَبْلِ الْيَمَنِ».

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

در کشف ذوقی حقیقتی باطنی به صورت غذایی مثالی چشیده می شود، چنان که رسول خدا در رؤیای صادق علم را به صورت شیر نوشید.

کشف صوری از تجلیات اسمائی است و عرفا هر نوع از کشف صوری را به ظهور اسمی از اسمای الهی مرتبط می دانند. مثلاً با ظهور اسم بصیر کشف دیداری و با ظهور اسم سمیع کشف شنیداری روی می دهد.

در کشف صوری اغلب مکاشف منفعل و دریافت کننده است. اما کاملان با قوت روحانی که دارند می توانند حقایق را در صورت های مثالی حاضر کنند و از حقیقت آن آگاه شوند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۶۹ تا ۶۷۱).

کشف معنوی

کشف معنوی معقول و غیر صوری است و تمثیل در آن راه ندارد و با تجلی اسم علیم حق تحقق می یابد. کشف معنوی به حقایق عالم عقل و فراتر از آن تعلق می گیرد. در این مقام روح با تجردش به عالم غیب و معانی مجرد توجه می کند و معانی غیبی و حقایق روحانی به صورت معنوی و نه با تمثیل طبیعی یا مثالی بر او منکشف می شوند. به این اعتبار این شهود را شهود کلی می دانند.

کشف معنوی اطوار و مراتب گوناگون دارد. مرتبه ای از کشف معنوی عین الیقین است. در این مرحله عارف به قرب و لقای معروف می رسد و به طور عیان و بی واسطه آن را مشاهده می کند، اما دوگانگی عارف و معروف همچنان محفوظ است. مرتبه برتر کشف، حق الیقین است که در آن این دوگانگی مرتفع می گردد و هر نوع حجابی برداشته می شود و شاهد به مشهود متصل و در او فانی می شود. فراتر از فنا مرتبه بقاء بعد الفنا یا فرق بعد الجمع و مرتبه اتحاد یا وحدت است.

عرفا برای کشف معنوی انحاء و مراتب گوناگون ذکر کرده اند:

ظهور معانی در قوه مفکره بدون استفاده از مقدمات و ترتیب قیاسات که آن را حدس

گویند؛

ظهور معانی در قوه عاقله یا نور قدسی که به کارگیرنده مفکره است؛
 ظهور معانی غیبی در قلب که الهام نامیده می شود؛
 ظهور ارواح مجردة یا اعیان ثابتة در قلب که مشاهدۀ قلبی نام دارد؛
 ظهور حقایق در روح که در کاملان بی واسطه از اسم علیم می رسد و در غیر آنان بوساطت
 قطب یا ارواح ملکوتی و جبروتی که سالک تحت حکم تربیت آن هاست؛
 ظهور حقایق در سرّ که عارف به سرّ قضا و قدر واقف می شود؛
 ظهور حقایق در خفی که عارف به تجلی صفاتی می رسد؛
 ظهور حقایق در مرتبۀ اخفی که به تجلی ذاتی نایل می شود و این مقام فوق بیان و مختص
 حضرت خاتم^(ص) و اهل بیت معصوم^(ع) اوست (رک: قیصری، بی تا: ۱۰۷-۱۱۱؛ آشتیانی، ۱۳۶۵: ۵۴۴-
 ۵۶۰).

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

چنان که ادراک حسی خدا ممکن نیست، شهود خیالی و مثالی خدا هم ممکن نیست. او نه
 در خیال متصل می گنجد نه در خیال منفصل. به طور 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 می شود از سنخ کشف معنوی است و نمی تواند از گونه کشف صوری باشد.
 البته ممکن است مخلوقی به عنوان آیۀ الهی و مظهر او و آیینۀ 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 غشوه موسی^(ع) شد. عارف می تواند به حق در مقام اسما و صفات
 راه یابد، اما عرفا اصرار دارند که شهود ذات حق یا هویت مطلق لابشرط مقسمی ممکن نیست؛
 چنان که قیصری می گوید: «أما الذات الإلهية، فحار فيها جميع الأنبياء والأولياء» (قیصری، بی تا،

فص آدمی: ۶۹). عارف در جست‌وجوی حق در مقام اسما و صفات است. حتی انبیا نیز به مقام ذات راه ندارند و سخنشان این است که: «ما عرفناک حق معرفتک» (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، ضیق 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 لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ *» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۴).

در روایات نیز قلب را موطن علم دانسته‌اند. «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِرُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ». جایگاه ایمان عمیق نیز قلب است، چنان‌که در دعا آمده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيْمَانًا تَبَاشِيرٌ 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 فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶). قرآن از کسانی سخن می‌گوید که در دنیا و آخرت نابینا هستند و حقیقت را نمی‌بینند. «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء: ۷۲). چنان‌که از کوری و گنگی باطنی نیز سخن می‌گوید: «صُمُّ بَكْمٌ عُمَى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۱). کوری قلبی در برابر بینایی قلبی است. پس افزون‌بر کوری و بینایی ظاهری، کوری و بینایی دیگری هست. به عبارت دیگر، حواس پنجگانه باطنی نیز ممکن است بر اثر دوری از خدا اختلال یابند. گاه بر اثر

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

ارزش معرفتی و معیار حق و باطل در شهود

چنان‌که پیش‌ازاین 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 موهوم، 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 غیر گزاره‌ای است و در آن صورت و مفهوم و قضیه مطرح نیست، در نتیجه از مطابقت و عدم مطابقت در آن نمی‌توان سخن گفت، پس علم حضوری خطاناپذیر است و نمی‌تواند کاذب باشد، در نتیجه یافت حضوری و شهودی بطور صددرصد حق است، لازم است تأملی دوباره شود. زیرا همان‌طور 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 خطاناپذیر است صواب‌ناپذیر 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 مدعا این است که علم حضوری و شهودی به‌طور کلی حق است و مصون از هر آسیبی است، برای اثباتش به بیانی دیگر جز این بیان نیاز است. اما چنان‌که در بحث از انواع شهودات گفته می‌شود که شهود نیز ممکن است مشوب گردد و به طریقی در معرض انواع خلل واقع شود، در نتیجه به معیاری برای شناخت صحت و سقم آن نیاز است، معلوم می‌شود که به‌صرف اینکه چیزی از

سنخ 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 نمی توان 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 به تبع آن ارزش معرفتی آن تابع مرتبه وجودی دریافت کننده و مکاشف است و متناسب با آن به عامل القاکننده آن بستگی دارد. برخلاف ادراک حسی ظاهری که ارزش آن فقط به سلامت عضو حسی وابسته است و ادراک عقلی که به میزان قوت عقلی و دانش و دقت شخص بستگی دارد، معرفت و خلوص آن در شهود باطنی به شخصیت و مرتبه وجودی شخص ارتباط دارد. برحسب اینکه شخص متناسب با مرتبه وجودی خود تحت تأثیر و تصرف چه عامل القاکننده ای است، القائات درونی را به روحانی، ملکی، شیطانی و نفسانی تقسیم می کنند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۸۱). قطعاً القای شیطانی و نفسانی باطل است و ارزشی ندارد.

برطبق اعتقاد شیعی در کاملان معصوم شیطان راه ندارد، چنان که رسول خدا (ص) فرمود: «شیطانی اسلم بیدی». آنان بر تمایلات نفسانی نیز غالب و فائق شده اند. وهم و پندار نیز در معصومین راه ندارد. نفس ضعیف و کوچک مورد هجوم واقع می شود و حقیقت بر او مشتبه می شود، چنان که بدن رنجور و بیمار در معرض انواع میکرب و ویروس است و آسیب پذیر. از نظر عرفای اسلامی شهود دارای مراتب است و در برخی از آن مراتب شهود خطا راه دارد، اما مراتبی از شهود خطاناپذیرند. شهود جزئی یا صوری خطا پذیر 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 خطاها 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 متمایز 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 حجیت عقل ذاتی است و هیچ معرفت‌شناسی‌ای نمی‌تواند منکر حجیت عقل باشد. اگر مدعای کشفی موافق با عقل باشد به طوری که بتوان بر صحت 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 و حیانی، عرفای اسلامی مدعای کشفی را که مخالف تعالیم قطعی و صریح دینی باشد که در کتب مقدس به ویژه قرآن کریم آمده و در سنت انبیا و اولیا به ویژه چهارده معصوم^(ع) ظهور یافته است را غیرمعتبر می‌دانند؛ چنان که مطابقت با این تعالیم نشان اعتبار و صحت مدعاست.

البته کشف و شهود شیطانی یا نفسانی نداریم. بلکه تعابیری را که عرفا در این مقام به کار می‌گیرند خواطر، القائات، خطابات و واردات است. خواطر را برحسب عامل القاکننده به ربانی،

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

باید خاطر نشان نمود که معیارهای یادشده به‌رغم اهمیتشان فقط در مقام نفی 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 تجربه‌ی 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 تجربه‌ی تجلی از خدا یا دیدار با اولیای خدا می‌داند در واقع توهم باشد، یا در مقام تطبیق و تعبیر دچار خطا باشد، گرچه اصل وقوع چنین تجربه‌ای عقلاً 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 تجربه‌ی عرفانی قابل طرح است و هم برای دیگران. در مواردی صاحب تجربه در چنان یقینی به‌سر می‌برد که به‌طور کلی تردیدی در او راه نمی‌یابد 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 تجارب 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 تجربه‌هایی با مضمون خاص به اعتبار آن تجربه‌ها اطمینان یابند. اما این طرق البته قاطعیت منطقی ندارند و برای همگان نمی‌توانند مضمون الحقایق باشند و الزام منطقی به بار نمی‌آورند.

به نظر می‌رسد 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 یادآور شد که هیچ نوع کشف و شهود عرفانی به تنهایی حجیت فقهی ندارد و نمی‌تواند مبنای افتا 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 وادارد یا از کاری که ترک آن به منع شرعی نیاز دارد بازدارد.

از دیدگاه عرفا، کشف معنوی برتر از کشف صوری است و از آسیب‌ها و خطاهایی که ممکن است در کشف صوری روی دهد مصون است. مؤمن به برکت فراست، حقیقت و باطن را مشاهده می‌کند و معنا و صورت را می‌تواند یک‌جا ببیند و مطابقت یا عدم آن را دریابد. او با توجه باطنی حقیقت معانی بدون صورت را نیز می‌تواند دریابد. در حدیث آمده است: «تَقْوَا

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

اما آیا می‌توان گفت کشف معنوی عارفان به طور مطلق مصون از هر نقصی است؟ عرفا بین کشف عین الیقینی و کشف حق الیقینی تفاوت قائل می‌شوند. در کشف عین الیقینی هرچند معلوم نزد عالم حاضر است، اما چون دوگانگی 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 الیقینی را که مقام اتحاد است مصون از شک و وهم و خطا می‌دانند. از نظر استاد جوادی، عارف در شهود عقلی و فوق عقلی چنان حقایق محیط بر خود را می‌یابد که مجالی برای شک نیست (جوادی آملی، بی تا: ۲۵۹).

برای کاملان معیاری جز شهود لازم نیست. حقیقت برای آنان عیان است و مراتب هستی نزدشان آشکار و تطابق آن‌ها مکشوف است. نه شیطان، نه نفس، نه خطا و نقص و نه وهم و پندار در آنجا راه دارد. «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (حجر: ۴۰-۳۹). معرفت و حیانی مصون از هر نوع خطاست. انبیا 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 هر نوع خطا و نقص است. آنان هم در مقام دریافت، هم در مقام تفسیر و هم در مقام بیان مصونند. از این رو، 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 روبه‌رو می‌شویم: تجربه‌های عام دینی، کشف صوری مؤمنان و عرفا، کشف معنوی عرفا، الهام صاحبان ولایت کلی و وحی انبیا. در تجربه‌های عام دینی و کشف صوری امکان لغزش و خطا هست. درباره کشف معنوی نیز هرچند بسیاری از عرفا بر خطاناپذیری آن تأکید دارند، اما ادعای عصمت در مرتبه عین الیقین دشوار است. تنها در باره وحی انبیا و الهام معصومین می‌توان قاطعانه ادعا کرد که مصون از هر خطا و لغزشی است. موارد دیگر اگر با معیارهای عقلی یا شرعی قابل سنجش باشند نتیجه سنجش متبع خواهد بود، در غیر این صورت معقول‌ترین موضع تعلیق دآوری 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 بی دلیل شخصی که ارزش معرفتی ندارد. از این رو در سنت اسلامی حکمت ذوقی را در برابر حکمت بحثی قرار می دهند. 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 می شود (رک. مهدی حائری، ۱۳۸۴: ۴۲۸).

۳. خواجه عبدالله انصاری شهود را برتر از کشف می داند. از نظر وی غایت مکاشفه مشاهده است (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۱۱-۵۱۷). ابن عربی کشف را بالاتر از شهود می نشاند. از نظر وی مشاهده به ذوات تعلق می گیرد؛ مکاشفه به معانی. مکاشفه لطیف تر و حوزه آن برتر است (ابن عربی، ج ۲: ۴۸۶).

۴. می کشد دانش به پیش ای علیم گر یقین گشتی بینندی جحیم

۵. گفت پیغمبر صباحی زید را کیف اصبحت ای رفیق با وفا
گفت عبدا مومنا بازوش گفت کو نشان باغ ایمان گر شکفت
گفت تشنه بوده ام من روزها شب نخفتستم ز عشق و سوزها
گفت خلقان چون ببینند آسمان من بیتنم عرش را با عرشیان

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

۷. سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ
آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (الإسراء: ۱).

۸. وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا
الْمُخْلِصِينَ (يوسف: ۲۴).

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

۱۰. چنان که ابن فارض مصری می گوید:

و فیما تراه الروح کشف فراسة خفیت عن المعنی المعنی بدقة
(فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۷۱)

منابع

- قرآن کریم
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۵)، شرح مقدمه قیصری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، حیدر. (۱۳۶۸)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، با تصحیح هانری کرین، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی. (بی‌تا)، من لا یحضره الفقیه، تصحیح حسین اعلمی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ابن‌عربی، محمد. (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- تلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان. (۱۳۷۱)، شرح منازل السائرین، قم: انتشارات بیدار.
- جوادی آملی، عبدالله. (بی‌تا)، براهین اثبات وجود خدا، قم: اسراء.
- _____ . (۱۳۸۵)، حیات عارفانه امام علی(ع)، قم: اسراء.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۷۲)، دین و روان، ترجمه مهدی قائمی، 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 ابن‌فارض، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فنائی اشکوری، محمد. (۱۳۷۵)، علم حضوری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیض کاشانی، محسن. (بی‌تا)، عین‌الیقین، قم: بیدار.
- قیصری، داود. (بی‌تا)، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدارفر.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۴۰)، *کسر اصنام الجاهلیة*، با تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۶)، *مثنوی*، با تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: ققنوس.