

آسیب‌شناسی مکاشفات از منظر ابن‌عربی

* محمد‌مهدی گرجیان

** حسن غروی

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

کلیدواژه‌ها: مکاشفه شیطانی، مکاشفه نفسانی، مکاشفه رحمانی، آسیب‌شناسی مکاشفات، موازین صحت مکاشفه، ابن‌عربی

E-mail: Mmgorjian@yahoo.com

E-mail :hgharavi22@gmail.com

* دانشیار دانشگاه باقر العلوم (ع) قم

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

پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۷/۱۰

دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۵/۵

مقدمه

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

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

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

ابعاد آسیب‌پذیری مکاشفات

هر چند کلام ابن‌عربی در حجیت مکاشفات گاهی چنان عام می‌نماید که موهم آن است که وی هیچ نوع آسیبی را در مکاشفه برنمی‌تابد، اما حقیقت این است که وی در جای جای آثارش بر این حقیقت تأکید دارد که خطای مکاشفه‌کننده نه مکاشفه فی‌الجمله مورد پذیرش است و برای رهایی از آن راهکارهایی ارائه می‌کند. وی در بیان حیثیات آسیب‌پذیری مکاشفات می‌نویسد: «فالکشفلای خطیء ابداً، و المتكلم فی مدلوله يخطيء و يصيّب»، «كشف هیچ گاه خطأ نمی‌کند و این تبیین کننده و مفسر کشف است که در بیان مقصود خود خطأ می‌کند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۰)، از دیدگاه وی آسیب از ناحیه منشأ و ذات مکاشفه متوجه مکاشفه نمی‌گردد، بلکه آسیب‌پذیری مکاشفه صرفاً از جهت خود مکاشف و تفسیر و تعبیرهای لاحق او خواهد بود؛ به عبارت دیگر در بیشتر موارد خطأ، در مقام تفسیر و تبیین است.

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

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

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

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

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

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

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

آسیب‌هایی از ناحیه مکاشف از منظر ابن‌عربی

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

۱. آسیب‌هایی از ناحیه قوا

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

در ک آن‌ها و انتقال آن‌ها به غیر دست به صورت سازی زده، حقایق غیر محسوس را به محسوس تبدیل می‌کند و این صورت سازی باعث خلل در مکاشفات می‌شود.

به راستی آیا قوا آسیب‌پذیر بوده و به گونه‌ای است که می‌توان آسیب را به خود قوا نسبت داد؟ یا قوا در ادراکات خود معصوم هستند؟ ظاهر کلام برخی از کبار محققان خود قوا را در معرض خطای می‌دانند، گرچه در موارد دیگر خطای در قضاؤت و حکم عقل برمی‌گردانند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۹۶۰ و ۱۰۰). اما سخن ابن عربی متفاوت بوده و به روشنی خطای در قوا را انکار می‌کند. وی با رد خطای قوۀ حس، بیان می‌کند که منشأ خطای در حس عامل خارجی است. وی می‌نویسد «ان الحس الذي هو الشاهد مصيبة على كل حال و ان القاضى يخطئ و يصيب»؛ «حس که خود شاهد است در هر صورت مصیب به واقع است و این قاضی یعنی عقل است که گاهی خطای می‌کند و گاهی به واقع اصابت می‌کند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۴).

شیخ قوۀ خیال را نیز خطاناً پذیر دانسته و می‌نویسد: «و فيه علم رتبه الخيال و انه حق ما فيه شي من الباطل الا ان المعتبر عنه يصيب و يخطئ»؛ «او در عرفان جایگاه خیال و حقانیت آن بحث می‌شود و اینکه قوۀ خیال همواره حق است و در آن باطلی وجود ندارد، گرچه خطای مکاشف و معتبر قابل انکار نیست» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۴۰). همین طور خطای در قوۀ عقل نیز از منظر ابن عربی ممکن نیست از این رو می‌نویسد: «ان العقل فيما يدركه بالضرورة لا يخطئ»؛ «به درستی که عقل در مدرکات ضروری اش خطای نمی‌کند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۶). گرچه در قضاؤت‌های عقلی معصوم نیست.

پس منشأ خطای در قوا کجاست؟ وی پاسخ می‌دهد:

«فالحاكم اخطأ لا الحس، كذلك الخيال ادرك بنوره ما ادرك و ما له الحكم و انما الحكم لغيره و هو العقل، فلا ينسب اليه الخطأ»؛ «حاکم در مقام حکم خطای می‌کند نه قوۀ حس، همین طور خیال نیز آنچه در ک می‌کند به وسیله نورش در ک می‌کند و حکمی ندارد و حاکم دیگری است و آن عقل است، پس خطای به خیال نیز نسبت داده نمی‌شود» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۸۳). در این عبارات ابن عربی خطای حسی را مردود دانسته، آن را بر عهده قضاؤت عقل می‌گذارد. بنابراین وی گرچه

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

ابن‌عربی قوهٔ مفکره را نیز معصوم نمی‌داند و می‌نویسد: «الفکر حال لا يعطى العصمة»؛ «قوهٔ فکر قوه‌ای است که باعث عصمت نمی‌شود» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۲۷). وی در توصیف قوهٔ فکر می‌نویسد: خداوند قوه‌ای به نام فکر خلق نموده و آنرا خادم قوهٔ عقل قرار داده و عقل را مجبور کرده که مدرکاتش را از فکر بگیرد و فکر هم مدرکاتش را فقط از قوهٔ خیال می‌گیرد (رك: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۶). در حقیقت وی منشأ احکام نادرست عقل را نیز اطلاعات ناصحیحی می‌داند که قوهٔ مفکره در اختیار قوهٔ عاقله قرار می‌دهد. وی تصریح می‌نماید: «العقل فيما يدركه بالضرورة لا يخطئ و فيما يدركه بالحواس او بالفکر قد يغلط»؛ «عقل در ادراکات مستقیم خود دچار اشتباه نمی‌شود و صرفاً در آنچه بهواسطهٔ حواس و مفکره در که می‌کند دچار اشتباه می‌شود» (ابن‌عربی، بی‌تا ج ۱: ۲۷۶).

درنتیجه ایشان دو قوهٔ حسن و خیال را به‌هیچ‌وجه خطاناپذیر نمی‌داند. اما در بین مدرکات قوهٔ عقل تفاوت می‌گذارد و ادراکات ضروری عقل را خطاناپذیر می‌داند، اما مدرکاتی از عقل که آن‌ها را از قوهٔ مفکره و فکر می‌گیرد خطاناپذیر می‌داند. به عبارت دیگر ابن‌عربی قوهٔ مفکره را در برخی احيان منشأ فساد و خطا در قوا می‌داند. او معتقد است که همهٔ قوا در مدرکات خود معصوم هستند و فقط زمانی که قوه‌ای در کار قوهٔ دیگر دخالت می‌کند یا نسبت به قوهٔ دیگر نظر می‌دهد و یا مدرکاتی را از قوهٔ دیگر می‌گیرد یا به قوهٔ دیگر می‌دهد احتمال بروز خطا پیدا می‌شود.

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

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

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

برخی از راههای پیشگیری از آسیب‌های قوا

اما چگونه می‌توان از آسیب‌های قوا جلوگیری کرد؟ درحقیقت برای جلوگیری از این آسیب باید قوا را تربیت و توسط قوه قلبیه کنترل کرد. استاد جوادی آملی می‌فرماید: دستورات شرع درباره تربیت قوایی مانند وهم و خیال و غضب و شهوت، برای حذف و تعطیل قوا نیست، بلکه برای تعدیل قوا و تربیت صحیح ایشان در مسیر صحیح است. قوه خیال خواهان تصویرگری است و می‌توان این نیاز را با توجه به عالم حس و غیب تأمین نمود، و در صورتی که در صورت‌گری غیب تربیت شود می‌تواند باعث برکاتی مانند رؤیای صادقه گردد. بنابراین باید قوای انسان تحت تبعیت قوه قدسیه درآید (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۰۹). راه دیگر برای کنترل قوا، ذکر گفتن و عشق حقیقی و گوش دادن به نغماتی است که سالک را به معارف مشتاق سازد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۴۸).

درنهایت می‌توان با اشتغال قوا به ذهنیات و علوم نظری، قوه خیال را مسخر قوه عاقله کرد تا از دست اندازی و هدایت مکاشفات خود داری نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۰۰).

۲. آسیب‌هایی از ناحیه نبود شرائط معرفتی

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

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

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

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

فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكميه البحثيه. لكنهم لا يستغراقهم بما هم عليهم من الرياضيات والمجاهدات وعدم تمزنهم فى التعاليم البحثيه و المناظرات العلميه، ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم و تقرير مکاشفاتهم على الوجه التعليم او تساهل ولم يبالوا عدم المحافظه على اسلوب البراهين لاشغالهم بما هو اهملهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم مانحالت عن مواضع النقوص والايرادات؛

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

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

۳. آسیب‌هایی از ناحیه نبود شرائط غیرمعرفتی

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

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

۴. آسیب‌هایی از جنس حجاب (موانع)

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

نمود پیدا می‌کند و همین مراد ما از حجاب است که وجود آن عقلاً و شرعاً و کشفاً ثابت شده است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۲).

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

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

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

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

۵. آسیب در تطبیق عوالم

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

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

۶. آسیب در تطبیق مصدق

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

۷. آسیب در تمایز علم حضوری و حصولی

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

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

آسیب‌های از ناحیهٔ مخاطب

۱. از ناحیهٔ نبود شرائط

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

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

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

ب. آشنایی نداشتن با زبان عرفان

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

ج. نبود قدرت تجربید و آشنایی صرف با معقولات و امور انتزاعی از آن‌جا که غالب علوم عقلی اعم از فلسفی و عرفانی به صورت تجربیدی و غیرملموس است، توانایی‌های ذهنی برای فهم مقاصد بسیار مهم است. شاید مقصود افلاطون از این مطلب که کسی که هنرمند نخوانده، حق دخول به آکادمی فلسفی او را ندارد نیز همین مطلب بوده باشد. بدیهی است که افلاطون بیش از قدرت فلسفی در امر مکاشفه و سیر و سلوک موفق بوده و نظریه مثل او نیز ریشه در مکاشفات او دارد.

د. پی نبردن به ملازمات و اشارات و لوازم و مقصود گوینده

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

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

همین مطلب را محبی‌الدین با تمايز گذاردن میان فهم کلام و فهم متکلم بیان می‌کند، زیرا اینکه شخص بتواند تمام وجوده کلام شخصی را بفهمد، به مقدار فهم اینکه کدام‌یک از آن وجوده را متکلم قصد کرده نیست. وی معتقد است که هر که میان این دو بتواند تمیز دهد به خیر کثیر و حکمت دست یافته است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۱۲۹).

۲. وجود موانع

۱. موانع معرفتی

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

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

۲. موافع غیر معرفتی

از جمله عوامل مشهور در فهم مکاشفات، وجود موافع غیرمعرفتی مانند اعمال ناشایست است. صدرالمتألهین در جای‌جای کتاب *كسر الأصنام الجاهلية* به مانعیت لذات دنیوی و قدرت طلبی و شهرت طلبی و نزدیکی به دربار سلاطین را مانع درک حقائق می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۰ و ۵۴).

آسیب‌های از ناحیه زبان

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

شاید بتوان گفت بیشترین آسیب‌ها در حوزه مکاشفات در حوزه بیان و زبان عرفان است. گاهی شخص در بیان مشاهده‌های خود ناتوان است. این ناتوانی می‌تواند براثر ناآشنایی با زبان عرفان، یا فقدان واژگان لازم عرفانی برای بیان مقصود و یا نداشتن قوه ذوق عرفانی باشد.

برخی موارد آسیب‌های از ناحیه زبان را می‌توان به شرح ذیل بر شمرد:

۱. ضيق زبانی

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

ملا صدر ا نیز در مقام دفاع از برخی مدعیات عرفا به این مهم اشاره می کند و این موارد را ناشی از ضيق زبان می داند. وی در بحث تبیین کثرت ممکنات در عالم و بیان مقصود حقیقی عرفا می نویسند: «و لما كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصود لغموضه و دقة مسلكه و بعد غوره، يشتبه على الذهان و يختلط عند العقول، ولذا طعنوا في كلام هولاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل الصريح و البرهان الصحيح و يبطل به علم الحكمة»؛^{۱۱} او از آنجا که زیان از بیان این مطلب به خاطر غموض و دقت و عمق آن قاصر بود، باعث اشتباه در ذهن‌ها و خطأ در عقل‌ها می شود، و برای این در کلام این بزرگان خدشه نمودند که سخنان شما با عقل صريح و برهان صحيح در تعارض بوده و باعث نابودی حکمت است (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۲: ۳۲۱).

صدر ا در مقدمه اسفرار بیان می کند که من سعی کردم که حقایق عرفانی را به زبان ساده و به سطح عامه درآورم و کلماتی مناسب آن‌ها بسازم (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۱). برای مثال می توان از دو واژه وجود رابط و رابطی نام برد. حق این است، که در هر صورت با تکامل زبان عرفانی و واژگان‌سازی مناسب بتوان همه امور را در قالب زبان ریخت. همان‌گونه که وحدت شخصی و مقامات عالیه نیز تاکنون به قلم زیان درآمده‌اند.

۲. رمزی بودن

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

اعلم ان اهل الله لم يضعوا الاشارات التي اصطلاحوا عليها فيما بينهم لانفسهم فانهم يعلمون الحق الصريح في ذلك و انما وضعوها منعا للدخليل بينهم حتى لا يعرف ما هم فيه شفقة عليهم»؛^{۱۲} بدان که اهل الله اصطلاحات عرفانی را برای خویش وضع نکرده‌اند، زیرا آن‌ها حق صريح را می دانند، بلکه آن‌ها را برای دیگرانی که داخل می شوند وضع نموده‌اند تا معارف عرفانی را به خاطر شفقت و مهربانی با آن‌ها متوجه نشوند (شعرانی، ۱۴۲۸: ۲۰).

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

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

۳. آسیب در تعبیر و تفسیر

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

محیی‌الدین که گاهی صراحتاً وجود هر نوع خطای را در مکاشفه انکار می‌کند، مکاشفه را از این آسیب مصون نمی‌داند و می‌نویسد: «فالکش لایخطی ابداً، المتکلم فی مدلوله يخطي و يصيّب»؛ «کشف هیچ‌گاه خطای نمی‌کند و مکاشف در بیان کشف خود دچار خطای شود» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۰: ۳). کشف هرگز خطای نمی‌کند و اگر خطای وجود دارد از آنجاست که مکاشف با فکر، تأویل و تعبیر خود را داخل کشف کرده است. پس کشف را به صورت خالص نگه نداشته تا صحیح بماند. مثل رویا که هرگز خطای ندارد خطای ناحیه تعبیر و نه از ناحیه خود رویا و کشف داخل می‌شود، از این‌رو محیی‌الدین بیان می‌کند که سعی دارد در بیان مکاشفات آنچه را دریافت نموده بیان نماید و چیزی بر آن نیفرازید (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۹۶).

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

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

آسیب‌های از ناحیه معارف

۱. بیان‌ناپذیری

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

الف. عاطفی و غیرمعرفتی بودن

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

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

ب. طور وراء عقل بودن

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

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

ج. تجربیدی بودن (غیرمحسوس بودن)

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

۲. به لحاظ منشأ

از مهم‌ترین اسباب آسیب‌پذیری مکاشفات، آسیب ناشی از ناحیه منشأ آن است. این مطلب در بیشتر کتب عرفانی به صورت مبسوط مورد بحث قرار گرفته است. هیچ انسانی نیست که واردات نداشته باشد. انسان همواره فکر می‌کند و با افکارش زنده است. فاعل خاطر خیر را ملک و فاعل خاطر شر را شیطان نامیده‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۶۳۳). شاید ابن عربی بهتر از هر کسی به نقش واردات پی برده است. او در تعریف خواطر می‌نویسد: «الخاطر: ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربانياً كان أو غير ربانياً ولكن من غير إقامته فإن أقام فهو حديث نفس»؛ «مراد از خاطر آن خطابی است که بر قلب وارد می‌شود خواه رباني یا غير رباني باشد، و لكن خاطر اقام ندارد پس اگر اقامت کرد حدیث نفس خواهد بود» (ابن عربی، بی تا ج: ۱۲۹).

الوارد: ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة من غير تعامل وكل ما يرد على القلب

من كل اسم الهمي وهو الذي يعطي احياناً حق اليقين؛

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

وارد چه بسا باعث حق اليقين بشود (ابن عربی، بی تا، ج: ۱۲۹).

خواطر از منظر ابن عربی منحصر در چهار دسته رباني، ملکي، شیطاني و نفساني، است (ابن عربی، بی تا، ج: ۵۵۶). قيسري واردات را به چهار قسم رحماني و ملکي و جن مؤمن و جن شیطاني تقسيم می‌کند (قيصرى، ۱۳۸۲، ج: ۱: ۱۳۷). درحقیقت در تقسیم قيسري سه قسم حق و یک قسم باطل است

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

الف. مکافه رحمانی

اگر مکافه به مکافیف توان تصرف در ملک و ملکوت را داد که احیا و اماته کند یا در عالم بزرخ تصرف کند یا شاگردان را داخل عوالم روحانی کند وارد رحمانی است (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۳۸).^۱ به نظر می‌رسد که تعریف فوق کافی نیست و معیار صحیح آن است که در مصباح الانس مطرح شده و خواطر مربوط به علوم و معارف را رحمانی نامیده است (فناری، ۱۳۷۴: ۵۰). در حقیقت این تعریف مربوط به خواطر ربانی به معنای اخص است. اما خواطر رحمانی به معنای عام آن شامل دو نوع رحمانی و ملکی می‌شود. قیصری در تعریف معنای اعم می‌نویسد؛ هر کدام از واردات که سبب خیر شود، و عاقبت نیکویی داشته باشد، و به صورت ملکه باشد و حال و سریع الزوال نباشد، و پس از آن توجه تام به خداوند و همچنین لذتی در پی داشته باشد که انسان را به عبادت ترغیب کند، رحمانی بالمعنى الاعم است (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۳۷). می‌توان گفت پدیده «نفت» از مصاديق آن است. محی‌الدین در فصل شیئی در تبیین معنای نفت می‌نویسد «نفت استعاره از القای خداوند، علوم و هبی و عطا‌یایی الهی در سینه پیامبر و قلب اوست» (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۱۷)، و در مثال آن می‌نویسد که پیامبر فرمود: «روح القدس در سینه من دمید که هیچ نفسی نمی‌میرد مگر آنکه رزق خود را به تمامه استفاده کند، آگاه باشید که در طلب روزی قناعت کنید» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۱۴۸). بنابر اینکه معیار خاطر رحمانی، تصرف در عوالم و دخول سالکان در عوامل باشد، کرامت امام سجاد که به شخصی حقیقت را نشان داد و فرمود: «ما أَكْثُرُ الضَّجِيجِ وَ أَقْلَ الْحَجِيجِ»؛ «چه بسیارند ضجه کنندگان و کمند حج کنندگان؛ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲: ۱۲۳) نام برد.

ب. مکاشفهٔ ملکی

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

شاید بتوان وحی به مادر حضرت موسی را از این قبیل دانست: «وَأُوْحِيَ إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتَ عَلَيْهِ فَالْقِيَهِ فِي الْأَيْمَ»؛ (و به مادر موسی وحی کردیم که: شیرش بدء، و اگر بر او بیمناک شدی به دریايش بینداز) (قصص: ۷). همین طور مکاشفهٔ حارثه بر بهشت و جهنم (کلینی، بی‌تا، ج: ۲: ۵۴)، و مکاشفهٔ مرحوم داماد بر مشاهدهٔ بواطن انسان‌ها (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۱۷) از این گونه است.

ج. مکاشفهٔ جنی

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

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

د. مکاشفه شیطانی

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

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

اعلم ان الشیاطین قسمان، قسم معنوی و قسم حسی، ثم القسم الحسی من ذلك على

قسمین: شیطانی انسی و شیطانی جنی يقول الله عز و جل شیاطین الانس والجن؛

بدین‌گونه هر یغمبری را دشمنی نهادیم از دیون‌هادان انس و جن که برای فریب،

گفتار آراسته به یکدیگر الفا می‌کنند؛ (انعام: ۱۱۲)؛ بدان که شیاطین بر دو قسم هستند:

شیطان معنوی و شیطان حسی، و شیطان حسی نیز خود به دو بخش انسی و جنی تقسیم

می‌شود و خداوند می‌فرماید: شیطان‌های انسی و جنی (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۵۴).

شاید برای مثال بتوان به سخن حضرت علی^(ع) در خطبه همام نسبت به کسی که به او اشکال

نمود که «فانما نفت الشیطان علی لسانک»؛ (شیطان بر زبان تو سخن گفت) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴: ۳۱۷)

شاره کرد؛ زیرا نه تنها الهام به آن شخص متضمن معارف الهی نبود بلکه در مخالفت با خداوند

و ولی او بوده و این میزانی است که حضرت علی^(ع) گفتار او را شیطانی خطاب فرمود. البته صرف

مشاهده شیطان در مکاشفه باعث شیطانی بودن آن نیست، از این‌رو مکاشفه مرحوم نجخوانی که

شیطان را بالای کوه دید و شیطان برای نشان دادن عدم رحم و مروت خود او را تهدید به پایین

انداختن نمود، مکاشفه‌ای شیطانی محسوب نمی‌شود (حسینی طهرانی، ۱۴۲۴: ۷۲).

ح. مکاشفه نفسانی

مراد از مکاشفات نفسانی خطورات نفس و حدیث نفس است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۵۶). این نوع

مکاشفات بنابر این مبنای صحیح است که نفس به غیر از قابل‌بودن‌شان فاعلیت و خاطرسازی را داشته

باشد.

به راستی آیا علائم و نشانه‌هایی نیز برای مکاشفات فوق وجود دارد؟ علاوه‌بر تعریف فوق

فناری برای تمایز گذاردن میان واردات، علائم و نشانه‌هایی نیز بیان نموده و می‌نویسد:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نتیجه

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

کتاب‌نامه

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

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن)*، قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵)، *ترجمه رساله لقاء الله*، ترجمه ابراهیم احمدیان، قم: قیام.
- حسینزاده، محمد. (۱۳۸۶)، *منابع معرفت (کاوشی در ثرفای معرفت‌شناسی)*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۴)، *رساله لب الباب در سیر و سلوک اولی الاباب*، چاپ دوازدهم، مشهد: علامه طباطبائی.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراف*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شعرانی، عبدالوهاب. (۱۴۲۸ق)، *الیوقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر*، بیروت: دارالكتب العلمیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (بی‌تا)، *اصول کافی*، بی‌جا، بی‌نا.
- گرجیان، محمدمهدی. (زمستان ۱۳۸۸)، «فلسفه پژوهشی در فلسفه عرفان»، *فصلنامه علمی پژوهشی قبسات*، شماره ۵۴.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (بی‌تا)، *ایقاظ النائمین*، با مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- . (۱۳۸۱)، *كسر الاصنام الجاهلية*، مقدمه و تصحیح جهانگیری، تهران: صدرای.
- . (۱۴۲۳ق)، *الحكمة المتعالىة فی الاسفار العقلانية الاربعة*، لبنان: دار احیاء التراث العربي.
- . (۱۳۶۳)، *مفایح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- فنازی، محمدبن حمزه. (۱۳۷۴)، *مصابح الانس (شرح مفتاح الغیب)*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مولی.

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