آسیب‌شناسی مکاشفات از منظر ابن‌عربی

محمدمهدی گرجیان*

حسن غروی**

چکیده: آسیب‌پذیری برخی از مکاشفات در عرصهٔ 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، آسیب‌ناپذیر دانسته تنها احتمال خطا را از ناحیهٔ مکاشِف ساری و جاری می‌داند. سخن اینجاست که این مطلب تا چه اندازه مقرون به صحت بوده و در چه مراحل و ساحتی امکان نفوذ آسیب به ساحت یافته‌های عرفانی وجود دارد؟ مراحل و موازین راستی‌آزمایی و سنجش صحت و سقم مکاشفه در مقام گزارش متکلم و مکاشِف، و نقش مؤلفه‌های تبیینی و منشأ این خطاها مورد بررسی قرار گرفته راهکارهای رهایی از این آسیب احتمالی ارائه می‌گردد.

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

---

* دانشیار دانشگاه باقر العلوم(ع) قم E-mail: Mmgorjian@yahoo.com

**دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقر العلوم (ع) قم E-mail :hgharavi22@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۵/۵ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۷/۱۰

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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. درحقیقت 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 به‌دست می‌دهد و باعث می‌گردد که مکاشفه‌کننده و مخاطب در استفاده از گزارشات عرفانی و به‌کارگیری موازین در جای‌جای مکاشفه دقت ورزیده و مانع بیان مطالب خلاف واقع گردند.

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

ابعاد آسیب‌پذیری مکاشفات

هرچند 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 جای‌جای آثارش بر این حقیقت تأکید دارد که خطای مکاشفه‌کننده نه مکاشفه فی‌الجمله مورد پذیرش است و برای رهایی از آن راه‌کارهایی ارائه می‌کند. وی در بیان حیثیات آسیب‌پذیری مکاشفات می‌نویسد: «فالکشف لا یخطیء ابدا، و المتکلم فی مدلوله یخطیء و یصیب»، «کشف هیچ‌گاه خطا نمی‌کند و این تبیین‌کننده و مفسر کشف است که در بیان مقصود خود خطا می‌کند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳ : ۱۰)، از دیدگاه وی آسیب از ناحیه منشأ و ذات مکاشفه متوجه مکاشفه نمی‌گردد، بلکه آسیب‌پذیری مکاشفه صرفاً از جهت خود مکاشِف و تفسیر و تعبیرهای لاحق او خواهد بود؛ به‌عبارت‌دیگر در بیشتر موارد خطا، در مقام تفسیر و تبیین است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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 مکاشفه همواره آسیب‌پذیر بوده و در تمامی مراحل نیازمند میزان است. گرچه ابن‌عربی در برخی سخنان فوق صرفاً آسیب در ناحیهٔ تفسیر را پذیرفته، اما در مواضع دیگر رویکردی متفاوت داشته است.

هرکدام از محققان تنها به بخشی از آسیب‌های مکاشفه اشاره کرده‌اند. قیصری نیز در بیان اسباب صحت مکاشفات به مواردی چون؛ سوء مزاج دماغ و اشتغال نفس به لذات دنیوی و استعمال قوهٔ متخیله در تخیلات فاسده و فرورفتن در شهوات و حرص بر مخالفت با شرع، اشاره می‌کند که اگر این عوامل اصلاح نشود در وقت خواب که نفس از ظاهر به باطن توجه می‌کند این گناهان و قبائح برای او تجسد پیدا می‌کنند و نمی‌گذارند به عالم حقیقی ارتباط پیدا کند و خواب او به اضغاث احلام تبدیل می‌شود (قیصری، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۲۲). وی در اینجا صرفاً به آسیب‌های از ناحیه مکاشِف که ناشی از نبود برخی اسباب و شرائط و وجود موانع است توجه کرده است.

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

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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

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

آسیب‌هایی از ناحیهٔ مکاشف از منظر ابن‌عربی

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

۱. آسیب‌هایی از ناحیهٔ قوا

ازآنجاکه مکاشفات توسط قوای نفس صورت می‌گیرند، بخشی از آسیب‌ها متوجه آن‌ها می‌باشد که بیشترین آسیب‌ها از ناحیهٔ قوای «واهمه، متخیله (مفکره) و خیال» صورت می‌گیرد.این قوا نه‌تنها محل نفوذ شیطان هستند، بلکه تا زمانی که تحت سیطرهٔ قوهٔ عاقله درنیایند به کژروی‌های خود ادامه می‌دهند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج۳: ۹۸ و۱۰۰). قوای فوق نه‌تنها 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 به‌دست این قوا به امانت سپرده می‌شوند نیز دستبرد فراوان می‌زنند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج۳: ۹۸)؛ زیرا بیشتر مکاشفاتی که در قوای مافوق صورت می‌گیرد بدون واسطه و به نحو شهودی است و اغلب حقایق غیرمحسوس و غیرملموسی القا می‌شود، اما نفس انسان برای

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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

به‌راستی آیا قوا آسیب‌پذیر بوده و به‌گونه‌ای است که می‌توان آسیب را به خود قوا نسبت داد؟ یا قوا در ادراکات خود معصوم هستند؟ ظاهر کلام برخی از کبار محققان خود قوا را در معرض خطا می‌داند، گرچه در موارد دیگر خطا را به قضاوت و حکم عقل برمی‌گرداند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج۳: ۹۸و۱۰۰). اما سخن ابن‌عربی متفاوت بوده و به‌روشنی خطا در قوا را انکار می‌کند. وی با رد خطای قوهٔ حس، بیان می‌کند که منشأ خطای در حس عامل خارجی است. وی می‌نویسد «ان الحس الذی هو الشاهد مصیب علی کل حال و ان القاضی یخطیء و یصیب» ؛ «حس که خود شاهد است در هر صورت مصیب به واقع است و این قاضی یعنی عقل است که گاهی خطا می‌کند و گاهی به واقع اصابت می‌کند» (ابن‌عربی، بی‌تا ،ج۱ : ۲۱۴).

شیخ قوهٔ خیال را نیز خطاناپذیر دانسته و می‌نویسد: «و فیه علم رتبه الخیال و انه حق ما فیه شی من الباطل الا ان المعبر عنه یصیب و یخطیء»؛ «و در عرفان جایگاه خیال و حقانیت آن بحث می‌شود و اینکه قوهٔ خیال همواره حق است و در آن باطلی وجود ندارد، گرچه خطای مکاشِف و معبِر قابل انکار نیست» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳ : ۴۴۰). همین‌طور خطای در قوهٔ عقل نیز از منظر ابن‌عربی ممکن نیست ازاین‌رو می‌نویسد: «ان العقل فیما یدرکه بالضروره لا یخطیء»؛ «به‌درستی که عقل در مدرکات ضروری‌اش خطا نمی‌کند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱ : ۲۷۶). گرچه در قضاوت‌های عقلی معصوم نیست.

پس منشأ خطای در قوا کجاست؟ وی پاسخ می‌دهد:

«فالحاکم اخطا لا الحس، کذلک الخیال ادرک بنوره ما ادرک و ما له الحکم و انما الحکم لغیره و هو العقل، فلا ینسب الیه الخطا»؛ «حاکم در مقام حکم خطا می‌کند نه قوهٔ حس، همین‌طور خیال نیز آنچه درک می‌کند به وسیلهٔ نورش درک می‌کند و حکمی ندارد و حاکم دیگری است و آن عقل است، پس خطا به خیال نیز نسبت داده نمی‌شود» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۳۸۳). در این عبارات ابن‌عربی خطای حسی را مردود دانسته، آن را بر عهدهٔ قضاوت عقل می‌گذارد. بنابراین وی گرچه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

عقل را در ادراکات خویش خطاناپذیر می‌داند، اما ادراکات عقل در هنگام قضاوت و حکم کردن دربارهٔ قوای دیگر را خطاپذیر می‌داند، و می‌نویسد: «عقل دو نوع ادراک دارد: ادراک ذاتی که مثل حواس خطا ندارد، و ادراک غیر ذاتی یعنی ادراکی که با آلت فکر انجام می‌دهد که خطاپذیر است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۶۱۷). درحقیقت هرگاه قوهٔ مافوق بخواهد دربارهٔ 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، ج۱: ۲۷۶ و ۳۸۳).

ابن‌عربی قوهٔ مفکره را نیز معصوم نمی‌داند و می‌نویسد: «الفکر حال لا یعطی العصمه»؛ «قوهٔ فکر قوه‌ای است که باعث عصمت نمی‌شود» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲ : 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 (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱ : ۱۷۶). درحقیقت وی منشأ احکام نادرست عقل را نیز اطلاعات ناصحیحی می‌داند که قوهٔ مفکره در اختیار قوهٔ عاقله قرار می‌دهد. وی تصریح می‌نماید: «العقل فیما یدرکه بالضروره لا یخطیء و فیما یدرکه بالحواس او بالفکر قد یغلط»؛ «عقل در ادراکات مستقیم خود دچار اشتباه نمی‌شود و صرفاً در آنچه به‌واسطهٔ حواس و مفکره درک می‌کند دچار اشتباه می‌شود» (ابن‌عربی، بی‌تا ج۱ : ۲۷۶).

درنتیجه ایشان دو قوهٔ حس و خیال را به‌هیچ‌وجه خطاپذیر 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 خطاپذیر می‌داند. به‌عبارت‌دیگر ابن‌عربی قوهٔ مفکره را در برخی احیان 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 اغالیط»؛ «هیچ قوه‌ای نیست مگر اینکه برای آن موانع و اغالیطی وجود دارد» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۳۶۲)، چگونه قابل جمع

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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

بنابر مبانی فلسفهٔ اسلامی هیچ‌کدام از قوای ادراکی اعم از حس، خیال، مفکره، عقل متصف به صدق و کذب نمی‌شوند، بلکه خطا در حکم که از شئون عقل است رخ می‌دهد (حسین‌زاده، ۵۷:۱۳۸۶). اما آیا آنچه ابن‌عربی دربارهٔ خطای مفکره می‌گوید با اینکه فلاسفه خطا را از ناحیهٔ عقل و حکم می‌دانند، تنافی دارد؟ حقیقت آن است که خطا همواره متوجه احکام عقل است، گرچه منشأ قضاوت ناصحیح عقل، اطلاعات نادرستی است که مفکره با تکیه بر برخی مقدمات ناصحیح در اختیار آن می‌گذارد و براین‌اساس 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 قوهٔ قلبیه کنترل کرد. استاد جوادی آملی می‌فرماید: دستورات شرع دربارهٔ 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. قوهٔ 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 قوهٔ قدسیه درآید (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج۳: 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، ج۱: ۲۴۸).

درنهایت می‌توان با اشتغال قوا به ذهنیات و علوم نظری، قوهٔ خیال را مسخر قوهٔ عاقله کرد تا از دست‌اندازی و هدایت مکاشفات خود داری نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج۳: ۱۰۰).

۲. آسیب‌هایی از ناحیهٔ 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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 هرگونه پیش‌زمینه تهی کرد تا بتوان صدای مکاشفه را بدون هیچ‌گونه مانع و حجابی و کاملاً مستقیم شنید. هر امری که بخواهد این موارد را جهت‌دهی کرده و از سوی اصلی آن منحرف کند ناپسند است. دربرابر این دسته گروهی دیگر معتقدند که خالی‌کردن ذهن از هرگونه پیش‌زمینه غیر مقدور است (پالمر، ۱۳۸۲: ۱۵۰).

ملاصدرا نیز در بحث فهم قرآن نفس را به آیینه تشبیه کرده، موانع بازتاب حقیقت و حجاب‌ها را به دو قسم داخلی و خارجی و هرکدام 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، ۶۱:۱۳۶۳). 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 جنبه 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. ناآشنایی 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 تقریر مذهبهم علی الوجه الصحیح المطابق للقوانین الحکمیه البحثیه. لکنهم لاستغراقهم بما هم علیهم من الریاضات و المجاهدات و عدم تمرنهم فی التعالیم البحثیه و المناظرات العلمیه، ربما لم یقدروا علی تبیین مقاصدهم و تقریر مکاشفاتهم علی الوجه التعلیم او تساهل و لم یبالوا عدم المحافظه علی اسلوب البراهین لاشتغالهم بما هو اهملهم من ذلک و لهذا قل من عباراتهم ماخلت عن مواضع النقوض و الا یرادات؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

این مطلب تقریر مذهب عرفا بر وجه صحیح و مطابق با قواعد فلسفی است. اما عرفا به خاطر استغراق در ریاضات و مجاهدات و عدم تمرین در علوم بحثی و مناظره‌های علمی، چه‌بسا نتوانند که مقاصد و مکاشفات خود را بر سبیل تعلیم تبیین کنند و یا تساهل ورزیدند و اهتمام به حفظ بر اسلوب براهین نکردند، زیرا اشتغال به اموری آن‌ها را از این کار غافل نمود، و لذا در بیانات ایشان کم جایی پیدا می‌شود که از نقض و ایراد خالی باشد (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج۶: ۲۸۴).

بنابراین فقدان توسعهٔ معرفتی موجب عدم قدرت در فهم و بیان مقصود مکاشِف می‌گردد.

۳. آسیب‌هایی از ناحیهٔ نبود شرائط غیرمعرفتی

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

مزاج آن چنان تاثیرگذار است که محیی‌الدین بیان می‌کند مسلمانان از حیث مزاجی برتر از امت‌های دیگر هستند، پس مکاشفه در ایشان بیش از ملل دیگر وجود دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۹۶). ازاین‌رو 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 الصحیح تجلی الحق فی الصوره و تحوله فیها و هو مرادنا بالحجاب ثبت عقلا و شرعا و کشفا»؛ «در احادیث صحیح آمده که خداوند در صورتی تجلی نموده و در آن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

نمود پیدا می‌کند و همین مراد ما از حجاب است که وجود آن عقلا و شرعا و کشفا ثابت شده است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴ : ۲۲).

به‌راستی آیا قلب واقعاً مانع و حجاب پیدا می‌کند؟ پاسخ ابن‌عربی منفی است، وی به‌صراحت می‌نویسد: «فاعلموا ان القلب مرآه مصقوله کلها وجه لا تصدا ابدا»؛ «بدانید که قلب آیینه‌ای صیقل‌یافته است که همهٔ 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 اشتغال پیدا کرده و باعث «کنّ و قفل و عمی و رین» شده است. پس قلب‌ها همیشه جلاداده و صیقل‌داده شده‌اند، ولکن برخی قلوب به حضرت الهیه توجه دارند و برخی به حضرات پایین‌تر مثل صفات و افعال و برخی هم غافل‌اند (ابن‌عربی، بی‌تا ، ج۱: 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 تلبیسات شیطانی است. اما ذکر این نکته ضروری است که بیشترین توان نفوذ شیطان در قوهٔ واهمه است و به قوای مافوق راهی ندارد. البته روش شیطان برای نفوذ در انسان به شهادت قرآن کریم به یک صورت نبوده و از روش‌های گوناگونی بهره می‌برد که تلبیس و تزیین اهم آن موارد است (گرجیان، ۱۳۸۸: ۱۷).

حال آیا می‌توان از حجاب‌ها رهایی یافت؟ پاسخ این است که از حجاب‌های خلقی و عملی می‌توان رهایی یافت. راه نجات از حجاب‌ها دو امر است: اول اینکه قوهٔ خیال و واهمه و متخیله تحت کنترل قوهٔ قدسیه درآیند و براساس برهان و قیاسی که زیر نظر قوهٔ قدسیه انجام می‌دهند، مانع سرایت مغالطه در براهین گردند. راه دوم این است که دست به تزکیه و تهذیب و تصفیهٔ نفس زد که هر کس اربعینی چنین کند پرده‌ها کنار می‌رود و حقایق را مشاهده خواهد نمود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج۳: ۲۷۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

۵. آسیب در تطبیق عوالم

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

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

۶. آسیب در تطبیق مصداق

از جمله عوامل خطای عارف خطای در تطبیق دادن مصداق است. ممکن است عارف نتواند شهود خود را درست بفهمد و در تطبیق مصداق آن دچار اشتباه شود. می‌توان به شهود مورد اشاره ابن‌عربی در فص اسحاقی *فصوص الحکم* اشاره نمود، که ذبیح الله را به اسحاق(ع) نه اسماعیل(ع) تفسیر کرده است (قیصری، ۱۳۸۲، ج۱ : 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 جملهٔ این موارد، جایی است که سالک بین علم حضوری و حصولی دچار خلط گردیده و احکام علم حصولی مانند نیازمندی به واسطه، خطاپذیری، و معیار را به علم حضوری استناد می‌دهد. به‌عبارت‌دیگر سالک گمان می‌کند که همهٔ مشاهدات حصولی بوده و نیازمند معیار است درحالی‌که چنین نیست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

مورد دیگر که اهم موارد نیز تلقی می‌شود، حضوری دانستن تمامی درجات مکاشفه است که سالک همهٔ 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 الیقین، عین الیقین و حق الیقین تقسیم می‌شود، هرگاه کشف صوری و علم الیقینی باشد به نحو علم حصولی خواهد بود. ازآنجاکه 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 خطاها را دربر دارد. اگر کسی که به پای سخن سالک می‌نشیند تا از مشهوداتش بشنود اهل خبره نباشد از جهات مختلفی آسیب‌پذیر خواهد بود. این آسیب‌ها را می‌توان به دو دسته شرائط معرفتی و غیرمعرفتی بازگرداند. ازآنجایی‌که عمدهٔ این آسیب‌ها با آسیب‌های از ناحیهٔ مکاشِف 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 به‌وسیلهٔ عقل سلیم به پای سخن عارف می‌نشیند از علوم فلسفی و عرفانی بی‌بهره باشد در فهم مقصود عارف ضعیف خواهد بود. شاید بتوان شایع‌ترین عامل مخالفت عموم مردم و متکلمین با سخنان عرفا را این امر برشمرد. برای مثال ابن‌عربی بیان می‌کند که گاهی یک عارف به خاطر عدم آشنایی با انتقالات صور، گمان می‌کند که چندین‌بار یک حقیقت را مشاهده کرده است، درحالی‌که بر طبق مبانی عرفانی، هیچ‌گاه تجلی تکرار نمی‌شود و تجلی همواره در حال نوشدن است و چه‌بسا همانند راه رفتن است که هر قدم شبیه قدم دیگر است، اما با یکدیگر متفاوت‌اند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۶۲). بدیهی است همان‌گونه که فقدان توسعهٔ معرفتی موجب ناتوانی مکاشِف در بیان مقصود می‌گردد، موجب عدم توانایی مخاطب در فهم صحیح مقاصد عارف می‌گردد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

ب. آشنایی نداشتن با زبان عرفان

این شرط به‌معنای 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 همهٔ علوم خاص و با اصطلاحات ویژهٔ آن است که آشنایی با آن برای فهم هرچه دقیق‌تر مقاصد لطیف و ظریف و درعین‌حال عمیق عرفا لازم است. ازآنجاکه عرفا اغلب سخنانی را به زبان عرفی بیان کرده‌اند و همان‌طورکه خواهد آمد زبان عرفی سرشار از زبان رمز و تمثیل و استعاره است، باید دانست که نباید به ظاهر کلام ایشان اعتراض کرد. برای مثال بیشتر عرفا خدا را به خورشید و مخلوقات را به شعاع نور آن و یا دریا و موج آن تمثیل نموده‌اند. این از باب تشبیه معقول و بلکه ماوراء عقل به محسوس است و نباید بر این مثال خرده گرفت زیرا که مطلب بسیار عمیق است و زبان قاصر. درنتیجه مخاطب باید بتواند هرچه بیشتر خود را با افق دید مکاشِف و اصطلاحات زبانی او نزدیک کند.

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

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

د. 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 حادثهٔ 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

بنابراین ضروری است تا در فهم مکاشفه که از عمیق‌ترین علوم بوده و متعلق آن اعظم موجودات است دقت زیادی مبذول گردد و نباید به صرف ظاهر کلام گوینده او را متهم کرد، بلکه لازم است که به سطوح مختلف و زوایای آن دقت بیشتری شود. گاهی در بیان مکاشفه لوازم بیّن و غیر بیّن و حتی غیر مبیّنی وجود دارد که لازم است مورد توجه قرار گیرد. سیاق کلام عارف و همچنین حوزهٔ اندیشه و فکری او باید لحاظ شود و کلام او در سیاق فکری او تفسیر شود. اگر عارفی خود را متعهد به شرع و دین معرفی کرد، نمی‌توان به صرف برخی ظواهر مجمل در کلام او، وی را متهم به بی‌دینی کرد. برای مثال یکی از مراتب مکاشفه، تحقیق الامانة بالفهم است که به‌معنای ان است که مکاشف به مراد خداوند از مکاشفه نیز پی ببرد، زیرا صرف شهود و دیدن حقایق بدون فهم مراد اصلی از ارزش مکاشفه می‌کاهد (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۹۷).

همین مطلب را محیی‌الدین با تمایز گذاردن میان فهم کلام و فهم متکلم بیان می‌کند، زیرا اینکه شخص بتواند تمام وجوه کلام شخصی را بفهمد، به مقدار فهم اینکه کدام‌یک از آن وجوه را متکلم قصد کرده نیست. وی معتقد است که هرکه میان این دو بتواند تمییز دهد به خیر کثیر و حکمت دست یافته است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۱۲۹).

۲. وجود موانع

۲ . ۱. موانع معرفتی

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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. ۲. موانع غیر معرفتی

از جمله عوامل مشهور در فهم مکاشفات، وجود موانع غیرمعرفتی مانند اعمال ناشایست است. صدرالمتألهین در جای‌جای کتاب *کسر الاصنام الجاهیله* به مانعیت لذات دنیوی و قدرت‌طلبی و شهرت‌طلبی و نزدیکی به دربار سلاطین را مانع درک حقائق می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۱:۲ و۵۴).

آسیب‌های از ناحیه زبان

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

شاید بتوان گفت بیشترین آسیب‌ها در حوزهٔ مکاشفات در حوزهٔ 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 قوهٔ ذوق عرفانی باشد.

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

۱. ضیق زبانی

از جمله مشکلات که در بیان مکاشفات موجب سوء فهم کلام عرفا و درنتیجه برخی اتهامات گردیده، ضیق زبانی است. محیی‌الدین ضیق زبانی را از ویژگی‌های تفسیر برخی از اقسام مکاشفه می‌داند و ازاین‌رو در تعریف لطیفه می‌نویسد: «هر اشاره دقیقی است که در فهم می‌آید ولکن زبان ظرفیت بیان آن را ندارد» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲ : ۱۲۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

ملا صدرا نیز در مقام دفاع از برخی مدعیات عرفا به این مهم اشاره می‌کند و این موارد را ناشی از ضیق زبان می‌داند. وی در بحث تبیین کثرت ممکنات در عالم و بیان مقصود حقیقی عرفا می‌نویسد: «و لما کانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه و دقة مسلکه و بعد غوره، یشتبه علی الاذهان و یختلط عند العقول، و لذا طعنوا فی کلام هولاء الاکابر بانها مما یصادم العقل الصریح و البرهان الصحیح و یبطل به علم الحکمة»؛«و از آنجا که زبان از بیان این مطلب به خاطر غموض و دقت و عمق آن قاصر بود، باعث اشتباه در ذهن‌ها و خلط در عقل‌ها می‌شود، و برای این در کلام این بزرگان خدشه نمودند که سخنان شما با عقل صریح و برهان صحیح در تعارض بوده و باعث نابودی حکمت است (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج۲: ۳۲۱).

صدرا در مقدمهٔ *اسفار* بیان می‌کند که من سعی کردم که حقایق عرفانی را به زبان ساده و به سطح عامه درآورم و کلماتی مناسب آن‌ها بسازم (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج۱: ۱۱). برای مثال می‌توان از دو واژهٔ وجود رابط و رابطی نام برد. حق این است، که درهرصورت با تکامل زبان عرفانی و واژگان‌سازی مناسب بتوان همهٔ امور را در قالب زبان ریخت. همان‌گونه که وحدت شخصی و مقامات عالیه نیز تاکنون به قلم زبان درآمده‌اند.

۲. رمزی بودن

از جمله اموری که در کلام عرفا به‌ویژه عرفای اسلامی مشهود است سخن به زبان رمز است به‌طوری‌که همین امر سبب کج‌فهمی 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 یضعوا الاشارات التی اصطلحوا علیها فیما بینهم لانفسهم فانهم یعلمون الحق الصریح فی ذلک و انما وضعوها منعا للدخیل بینهم حتی لا یعرف ما هم فیه شفقة علیهم»؛«بدان که اهل الله اصطلاحات عرفانی را برای خویش وضع نکرده‌اند، زیرا آن‌ها حق صریح را می‌دانند، بلکه آن‌ها را برای دیگرانی که داخل می‌شوند وضع نموده‌اند تا معارف عرفانی را به خاطر شفقت و مهربانی با آن‌ها متوجه نشوند (شعرانی، ۱۴۲۸: ۲۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

وی در بیان اینکه قرآن دو چهره دارد و چهرهٔ ظاهر را برای ظاهرگرایان و باطن آن را برای عرفا گذارده است و نخواسته معانی خود را به‌صراحت برای عموم مردم بیان نماید و چشم عرفا را باز نموده که آن باطن را دریابند؛ به بیان تمایز ظاهرگرایان و عرفا در درک قرآن اشاره کرده و به شدت بر ظاهرگرایان حمله نموده و بیان کرده که خداوند معانی قرآن را برای عرفا گذارده و عرفا برای نجات از ظاهرگرایان به زبان اشاره و رمز متوسل شده‌اند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۳۵۱).

درهرصورت شیخ اشراق وجود رمز در کلام عرفا را تأیید کرده و اشکالات را بر ظاهر کلام ایشان وارد می‌داند، اما مقصود آن‌ها را صحیح و غیر قابل اشکال دانسته، سخن رمزی قابل رد نمی‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۲ : ۱۰). بنابراین نمی‌توان به ظاهر کلام عرفا ایراد وارد نمود، زیرا ظاهر کلام ایشان حاوی رموزی است که جز اهل آن، توان درک آن را ندارند. بلکه باید سعی کرد که باطن کلام ایشان را فهمید و به صرف ظاهر کلام آن‌ها قضاوت ننمود.

۳. آسیب در تعبیر و تفسیر

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

محیی‌الدین که گاهی صراحتاً وجود هر نوع خطایی را در مکاشفه انکار می‌کند، مکاشفه را از این آسیب مصون نمی‌داند و می‌نویسد: «فالکشف لایخطیء ابدا،و المتکلم فی مدلوله یخطیء و یصیب»؛ «کشف هیچ‌گاه خطا نمی‌کند و مکاشف در بیان کشف خود دچار خطا می‌شود» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳:۱۰). کشف هرگز خطا نمی‌کند و اگر خطایی وجود دارد از آنجاست که مکاشف با فکر، تأویل و تعبیر خود را داخل کشف کرده است. پس کشف را به صورت خالص نگه نداشته تا صحیح بماند. مثل رؤیا که هرگز خطا ندارد خطا از ناحیهٔ تعبیر و نه از ناحیهٔ خود رؤیا و کشف داخل می‌شود، ازاین‌رو محیی‌الدین بیان می‌کند که سعی دارد در بیان مکاشفات آنچه را دریافت نموده بیان نماید و چیزی بر آن نیفزاید (قیصری، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۹۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

اما موطن خطای در تعبیر کجاست و چه زمانی به وقوع می‌پیوندد؟ به نظر می‌رسد نفوذ خطا در چند مرحله اتفاق می‌افتد. اول زمانی که مکاشفه از فوق عالم خیال تنزل می‌کند و به قوهٔ 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 قوهٔ 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 تاجایی‌که شاید خلاف کشف را تصور نماید.

مرحلهٔ 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 ناحیهٔ معارف

۱. بیان‌ناپذیری

در کلام جدید و میان متکلمین غربی بهای زیادی به این مانع داده شده است. بسیاری از افرادی که به احساسی و غیرشناختی بودن تجارب دینی تمایل پیدا کرده ناظر به این مطلب بوده‌اند که مکاشفات عرفانی به نظر، اموری بیان‌ناپذیر می‌آیند و ناگزیر اموری احساسی خواهند بود (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۶۰). استیس معتقد است که تمام عرفای جهان مدعی بیان‌ناپذیری مکاشفات خود هستند، ولی خود او با این مطلب موافق نیست؛ چرا که با وجود این ادعا عرفا حالات خود را توصیف می‌کنند و نتیجه گرفته است که معنای اصطلاح بیان‌ناپذیری مبهم است (استیس، ۱۳۸۸: ۷۴).

دربارهٔ عرفان اسلامی نیز ازآنجاکه 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:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

الف. عاطفی و غیرمعرفتی بودن

این مطلب بیشتر در مکتب غربی مطرح شده و سبب خسارات زیادی شده است. شلایرماخر و اوتو از طرفدارن عاطفی بودن هستهٔ اصلی عرفان هستند که به‌معنای این است که مکاشفات بار معرفتی ندارند و صرفاً بیان احساسات شخص مکاشف‌اند (پترسون و دیگران،۱۳۷۹: ۴۱). رویکرد غرب به بحث تجربهٔ دینی برای رهایی از ویران شدن پایهٔ معرفت عقلانی در غرب توسط کانت است. کانت با انکار عقلانی بودن باورهای دینی آن‌ها را مبتنی‌بر 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 تجربهٔ دینی برای توجیه باورهای دینی دست زدند، اما کسانی مانند اوتو با عاطفی دانستن هستهٔ مکاشفه آن را از بار معرفتی تهی نمودند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹:۶۰).

اما در عرفان اسلامی معرفتی بودن هستهٔ اصلی مکاشفه امری بدیهی تلقی شده و شواهدی بر معرفت‌بخشی آن ارائه شده است. گرچه در تفکر اسلامی وجود عواطف و احساسات عرضی حول هستهٔ معرفتی انکار نمی‌شود. به بیا ن دیگر در تفکر اسلامی وجود حالت هیبت و خوف و خشیت و سایر عواطف به عنوان امور عرضی پذیرفته می‌شود، اما اگر کسی هستهٔ 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، درحالی‌که ساحت عرفان بر ساحت ورای عقل استوار است. پس نمی‌توان با معیارهای عقلی دربارهٔ حقایق عرفانی قضاوت نمود (استیس، ۱۳۸۸ :۲۶۲). شاید عده‌ای ادعا نمایند که بتوان بیان‌ناپذیری مورد ادعای عرفا را به جنبهٔ 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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

ج. تجریدی بودن (غیرمحسوس بودن)

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

۲. به لحاظ منشأ

از مهم‌ترین اسباب آسیب‌پذیری مکاشفات،آسیب ناشی از ناحیه منشأ آن است. این مطلب در بیشتر کتب عرفانی به صورت مبسوط مورد بحث قرار گرفته است. هیچ انسانی نیست که واردات نداشته باشد. انسان همواره فکر می‌کند و با افکارش زنده است. فاعل خاطر خیر را ملک و فاعل خاطر شر را شیطان نامیده‌اند (آشتیانی،۱۳۸۰: ۶۳۳). شاید ابن‌عربی بهتر از هر کسی به نقش واردات پی برده است. او در تعریف خواطر می‌نویسد: «الخاطر: ما یرد علی القلب و الضمیر من الخطاب ربانیا کان او غیر ربانی و لکن من غیر اقامه فان اقام فهو حدیث نفس»؛ «مراد از خاطر آن خطابی است که بر قلب وارد می‌شود خواه ربانی یا غیر ربانی باشد، و لکن خاطر اقامت ندارد پس اگر اقامت کرد حدیث نفس خواهد بود» (ابن‌عربی، بی‌تا ج۲: ۱۲۹). وی همچنین در تعریف وارد می‌نویسد:

الوارد: ما یرد علی القلب من الخواطر المحموده من غیر تعمل و کل ما یرد علی القلب من کل اسم الهی و هو الذی یعطی احیانا حق الیقین؛

وارد خواطر محموده و هر اسم الهی است که بر قلب بدون تلاش وارد می‌شود، و وارد چه‌بسا باعث حق الیقین بشود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲ : ۱۲۹).

خواطر از منظر ابن‌عربی منحصر در چهار دستهٔ ربانی، ملکی، شیطانی و نفسانی، است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۵۶). قیصری واردات را به چهار قسم رحمانی و ملکی و جن مؤمن و جن شیطانی تقسیم می‌کند (قیصری،۱۳۸۲، ج۱: ۱۳۷). درحقیقت در تقسیم قیصری سه قسم حق و یک قسم باطل است

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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 وسیلهٔ کسب شهرت است مشغول می‌کند تا دنبال خدا نرود؛ یا او را به واجبی می‌کشاند تا دنبال واجب اهم نرود. ازاین‌رو شناسایی آن مشکل است. بااین‌حال قیصری به برخی از این میزان‌ها اشاره می‌کند:

الف. مکاشفه رحمانی

اگر مکاشفه به مکاشِف توان تصرف در ملک و ملکوت را داد که احیا و اماته کند یا در عالم برزخ تصرف کند یا شاگردان را داخل عوالم روحانی کند وارد رحمانی است (قیصری، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۳۸).

به نظر می‌رسد که تعریف فوق کافی نیست و معیار صحیح آن است که در *مصباح الانس* مطرح شده و خواطر مربوط به علوم و معارف را رحمانی نامیده است (فناری، ۱۳۷۴: ۵۰). درحقیقت این تعریف مربوط به خواطر ربانی به معنای اخص است. اما خواطر رحمانی به معنای عام آن شامل دو نوع رحمانی و ملکی می‌شود. قیصری در تعریف معنای اعم می‌نویسد؛ هر کدام از واردات که سبب خیر شود، و عاقبت نیکویی داشته باشد، و به صورت ملکه باشد و حال و سریع‌الزوال نباشد، و پس از آن توجه تام به خداوند و همچنین لذتی در پی داشته باشد که انسان را به عبادت ترغیب کند، رحمانی بالمعنی الاعم است (قیصری،۱۳۸۲، ج۱:۱۳۷). می‌توان گفت پدیده «نفث» از مصادیق آن است. محیی‌الدین در فص شیثی در تبیین معنای نفث می‌نویسد «نفث استعاره از القای خداوند، علوم وهبی و عطایایی الهی در سینهٔ پیامبر و قلب اوست» (قیصری،۱۳۸۲، ج۱: ۳۱۷)، و در مثال آن می‌نویسد که پیامبر فرمود: «روح‌القدس در سینهٔ 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، ج۵: 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 اَکْثَرُ الّضجیج وَ اَقَلُّ الحَجیج»؛ «چه بسیارند ضجه‌کنندگان و کم‌اند حج‌کنندگان؛ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۲۴: ۱۲۳) نام برد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

ب. مکاشفهٔ ملکی

اگر وارد به امور اخروی یا اطلاع از قلب و ضمیر دیگران مربوط بود ملکی است (قیصری،۱۳۸۲،ج۱: ۱۳۸). زیرا جن توان چنین اموری را ندارد و فقط می‌تواند در وهم و سینه وسوسه کند و در مرحلهٔ علم و عقل راه ندارد. اما در *مصباح الانس* در تعریف خاطر ملکی بیان می‌کند که؛ خاطری که دعوت به خیر می‌کند ملکی است (فناری،۱۳۷۴:۵۰).

شاید بتوان وحی به مادر حضرت موسی را از این قبیل دانست: «وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ»؛ «و به مادر موسی وحی کردیم که: شیرش بده، و اگر بر او بیمناک شدی به دریایش بینداز» (قصص: ۷). همین طور مکاشفهٔ حارثه بر بهشت و جهنم (کلینی، بی‌تا، ج۲: ۵۴)، و مکاشفه مرحوم داماد بر مشاهدهٔ بواطن انسان‌ها (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵:۱۷۷) از این گونه است.

ج. مکاشفه جنی

اگر متعلق به امور دنیوی مثل احضار شیء خارجی غایب باشد مثل احضار میوهٔ تابستانی در زمستان و خبر دادن از آمدن کسی این وارد جنی است و نزد عرفا معتبر نیست و عرفا طالب لقاء الله هستند. همچنین 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،ج۱ : ۱۳۸).

مثال این قسم در قرآن داستان حضرت مریم است که در آیهٔ شریفه به آن اشاره رفته است: «كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً»؛ «هر وقت که زکریا به محراب نزد او می‌رفت، پیش او خوردنی می‌یافت. می‌گفت: ای مریم این‌ها برای تو از کجا می‌رسد؟ مریم می‌گفت: از جانب خدا؛ زیرا او هر کس را که بخواهد بی‌حساب روزی می‌دهد» (آل‌عمران: ۳۷)، تفسیر شده که در تابستان 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

د. مکاشفه شیطانی

مکاشفه‌ای که باعث خوف و ناراحتی شود و سریع‌الانتقال و به صورت حال و زودگذر باشد الهی نیست و شیطانی است (قیصری،۱۳۸۲، ج۱: ۱۳۷؛ ابن‌عربی، ۱۴۲۱: ۱۲۶).

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

اعلم ان الشیاطین قسمان ،قسم معنوی و قسم حسی،ثم القسم الحسی من ذلک علی قسمین:شیطانی انسی و شیطانی جنی یقول الله عز و جل شیاطین الانس و الجن؛ بدین‌گونه هر پیغمبری را دشمنی نهادیم از دیونهادان انس و جن که برای فریب، گفتار آراسته به یکدیگر القا می‌کنند؛(انعام:۱۱۲)؛ *بدان که شیاطین بر دو قسم هستند: شیطان معنوی و شیطان حسی، و شیطان حسی نیز خود به دو بخش انسی و جنی تقسیم می‌شود و خداوند می‌فرماید: شیطان‌های انسی و جنی* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۳۵۴).

شاید برای مثال بتوان به سخن حضرت علی(ع) در خطبهٔ همام نسبت به کسی که به او اشکال نمود که «فانما نفث الشیطان علی لسانک»؛ «شیطان بر زبان تو سخن گفت» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۶۴: ۳۱۷) اشاره کرد؛ زیرا نه‌تنها 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 مشاهدهٔ شیطان در مکاشفه باعث شیطانی بودن آن نیست، ازاین‌رو مکاشفهٔ مرحوم نخجوانی که شیطان را بالای کوه دید و شیطان برای نشان دادن عدم رحم و مروت خود او را تهدید به پایین انداختن نمود، مکاشفه‌ای شیطانی محسوب نمی‌شود (حسینی طهرانی،۱۴۲۴: ۷۲).

ح. مکاشفهٔ نفسانی

مراد از مکاشفات نفسانی خطورات نفس و حدیث نفس است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۵۶). این نوع مکاشفات بنابر این مبنا صحیح است که نفس به غیر از قابل‌بودن‌شان فاعلیت و خاطرسازی را داشته باشد.

به‌راستی 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:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

در پی «القاء الهی» لذتی نهفته است که سراسر وجود انسان را می‌گیرد و گاهی باعث می‌شود که مکاشف مدت زیادی غذا نخورد، اما «القا روحانی» غیر از 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 «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الاَمِینُ عَلی قَلْبِک لِتَکُونَ مِنَ الْمُنذِرِینَ»؛ «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الاَمِینُ عَلی قَلْبِک؛ و آن را روح‌الامین نازل کرده، به قلب تو تا از بیم‌دهندگان باشی (شعراء: ۱۹۳،۱۹۴) *و یا به صورت تمثل است که باعث سختی و انحراف مزاج نمی‌شود و اگر تأثیر بگذارد تأثیر کمی خواهد بود... باید به «القاء جنی» توجه کرد مگر کسی که موازین صحیح و فاسد را می‌شناسد یا تحت نظر عارف کاملی است که باید به استاد عرضه کند و اگر استاد تأیید کرد آن را به خاطر قول استاد و نه به خاطر القاء جنی بودنش می‌پذیرد و اگر استاد آن را رد نمود، سالک نیز آن را رد می‌کند، و علامت القاء جنی این است که در پی آن شدت و قبض و حرارت حاصل می‌شود* (فناری، 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 اشراق نیز دربارهٔ تمیز خواطر کلامی دارد که:

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

به‌راستی متعلق خواطر مذکور چگونه است؟ متعلق خاطر شیطانی عمدتاً حرام و مکروه است، به‌طوری‌که برای عوام از نوع انجام حرام و ترک واجب، و برای خواص از نوع ترک مستحب و عمل به مکروه است. اما این روش یکنواخت نیست و حسب حال افراد متغیر است به‌گونه‌ای که گاهی شیطان مبتدیان را امر به مباح و عارفان را به‌وسیلهٔ 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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

اما 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 عمل‌کردی به این نیت باشد که شارع مباح کرده وگرنه عمل نمی‌کردم تا مأجور باشد، و اگر مستحب بود ممکن است شیطانی باشد بنابراین به خاطر اول عمل می‌شود ولی اگر به ذهنت خطور کرد که مستحبی را به خاطر مستحب دیگر ترک کند، باید هر دو را انجام دهد تا شیطان خوار شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱، ۳۵۶).

به‌راستی آیا حصر خواطر در این چند قسم صحیح است؟ به نظر می‌رسد این حصر کافی نیست زیرا ممکن است بر فرض خطورات فکر، توسط انسانی دیگر صورت بگیرد، و یا اینکه استاد سلوک خاطری را به قلب ما بیندازد، همچنین پیش‌زمینه‌ها و اندوخته‌های ذهنی و شرایط جامعه و فرهنگ باعث فکری جدید شود، بنابراین به نظر می‌رسد این تقسیم حصری نباشد. شاید بتوان از توسعهٔ خواطر شیطانی در کلام ابن‌عربی بر تعمیم شیطان بر انسی و جنی (ابن‌عربی، بی‌تا ، ج۱ : ۳۵۴) نیز این نکته را اصطیاد نمود.

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

ابن‌عربی به صراحت جملاتی در میزان بودن شریعت در مکاشفه دارد که حکم آن را روشن نموده است. ثانیاً حجیت عقل و میزان بودن آن نیز ذاتی است و نیاز به بیان نداشته است. بنابراین به‌راحتی 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 هرکدام تنها به بخشی از آن‌ها اشاره کرده‌اند و حق این است که آسیب‌ها از تمام چهار ناحیه: مکاشِف، 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 ناحیهٔ مکاشِف از جهت تعبیر و از ناحیهٔ مخاطب، نبود شرائط معرفتی و از لحاظ منشأ مکاشفات، نفسانی و شیطانی و درنهایت از ناحیهٔ زبان، ضیق زبانی است.

کتاب‌نامه

- آشتیانی، جلال‌الدین.(۱۳۸۰)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه* (فی اسرار المالکیه و الملکیه)، دوره چهارجلدی، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۲۱ق)، *رسائل ابن‌عربی*، دار الکتب العلمیه، لبنان: دار الکتب العلمیه.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ هفتم، تهران: سروش.
- امینی‌نژاد، علی. «سنجه‌ها و میزان‌های عرفان اسلامی»، *فصلنامه تخصصی معارف عقلی*، پیش شماره۳، زمستان ۱۳۸٤
- پالمر، ریچارد ا. (۱۳۸۲)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ دوم، تهران: هرمس.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵) *تفسیر موضوعی قرآن کریم* (وحی و نبوت در قرآن)، قم: اسراء.
- ـــــــــــــــ .(۱۳۷۸)، *عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد)*،قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵)، *ترجمه رساله لقاء الله*، ترجمه ابراهیم احمدیان، قم: قیام.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۹)، *انسان در عرف عرفان*، چاپ چهارم، تهران: سروش.
- حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۶)، *منابع معرفت (کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی)*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۹۰)، *نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۴)، *رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب*، چاپ دوازدهم، مشهد: علامه طباطبایی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شعرانی، عبدالوهاب. (۱۴۲۸ق)، *الیواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (بی‌تا)، *اصول کافی*.، بی‌جا، بی‌نا.
- گرجیان، محمدمهدی. (زمستان ۱۳۸۸)، «فلسفه‌پژوهشی در فلسفه عرفان»، *فصلنامه علمی پژوهشی قبسات*، شماره ٥٤.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد.(بی‌تا)، *ایقاظ النائمین*، با مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۱)، *کسر الاصنام الجاهلیه*، مقدمه و تصحیح جهانگیری، تهران: صدرا.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۲۳ق)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعة*، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- فناری، محمدبن‌حمزه. (۱۳۷۴)، *مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب)*،تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

- قیصری، داوود، (۱۳۸۲)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن حسن‌زاده 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]