

## معیارهای صحت شهودات عرفانی

مهدی افتخار<sup>۱</sup>

مهدی زمانی<sup>۲</sup>، سید علی علم‌اله‌دی<sup>۳</sup>، علیرضا اژدر<sup>۴</sup>

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

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

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

**واژگان کلیدی:** تمثیل، آگاهی شهودی، معیار شناخت

E-mail: em45sh@yahoo.com

۱. عضویت علمی دانشگاه علوم پزشکی سمنان

۴. استادیار دانشگاه پیام نور

۳. استادیار دانشگاه پیام نور

۲. استادیار دانشگاه پیام نور

پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۶/۲۰

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۲۰

## مقدمه

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

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

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

امروزه نوع جدیدی از روانشناسی تحت عنوان «فراروانشناسی» مطرح است که توجه خاصی به ادراکات فراتطبیعی دارد. از سوی دیگر ماهیت وجودی و پدیداری ادراکات باطنی و شهودی و میزان واقع‌نمایی آن و اینکه آیا چیزی به عنوان ادراکات عرفانی می‌تواند مکمل عقل محسوب شود، بخش مهمی از مبحث شناخت‌شناسی در فلسفه قدیم و جدید را به خود اختصاص می‌دهد. به این ترتیب مسئله واقع‌نمایی ادراکات فراحسی مسئله‌ای میان‌رشته‌ای خواهد بود که برای حل آن چاره‌ای جز بررسی آن از سه جنبه عرفان، فلسفه و روانشناسی نیست.

## اصطلاحات

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

شهودات عرفانی بخشی از ادارکات فراتطبیعی است که در آن‌ها اطلاعات در قالب تصاویر یا رنگ‌های قابل مشاهده در کم می‌شود. به انواع شهود باطنی از آن لحاظ که ادراکی به شدت

واقعی می‌نماید و مشاهده بصری شدیدترین حس ظاهری است، می‌توان شهود گفت.

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

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

### بررسی شرایط صحت و سقمه مکاشفات

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

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

است. برخی مشاهده متن واقع و برخی دیگر محاکاتی مثالی از یک حقیقت می‌باشد. از سوی دیگر از مرحله تلقی ادراکی ماوراء‌الای تا مرحله درک مخاطب مراحل متعددی وجود دارد که خطا در هر کدام از این مراحل ممکن است و جلوگیری از خطا در هر مرحله با مرحله دیگر متفاوت می‌باشد. بسیاری از خطاهای در مرحله تفسیر ذهنی و بیان لفظی آن‌ها رخ می‌دهد که در این مرحله دیگر با علم حضوری خطاناپذیر رویه‌رو نیستیم بلکه با علمی حصولی مواجهیم. از آنجاکه در این مرحله آنچه ارائه می‌شود از سinx مفهوم و علم حصولی است، پس برای داوری نیز باید از ابزارهای متناسب با علوم حصولی بهره گرفت.

#### (۱) اطمینان از سلامتی بدن و مغز

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

از نظر ابن عربی نقص در ادراک ظاهری و باطنی به سوءمزاج جسمی و معنوی مربوط است. و هر نوع سوءمزاج یا مربوط به طبیعت شخص است، یا امری عارضی است. نوع طبیعی آن قابل درمان نیست؛ (برای مثال پسری را که خضر کشت کافر بود و درمان‌ناپذیر)، اما نوع عارضی جسمی با علم طب درمان‌شدنی است و نوع روحانی آن با تفکر صحیح درباره مرگ و آخرت و امثال آن و اکتساب صفات حمیده درمان‌پذیر می‌باشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶ و ۱۶۷). طبیب الهی که انحراف مزاج روحانی را برطرف می‌کند پیامبر یا وارث وی و یا حکیم است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۳۷).

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

باقي قواي باطنی هم به همين ترتیب است (ابن عربی، بي تا، ج ۱۵۹: ۳).

مشکلی اساسی که در این رابطه ممکن است به وجود بیاید این است که خلوت و تنها یی همراه بی‌خوابی و کم‌خوارکی که ضعف بدن را در پی دارد زمینه مناسبی برای به‌هم‌ریختگی ذهنی و هذیان ذهنی و حتی توهمات دیداری و شنیداری است. شیخ روزبهان بقلی شیرازی در غلطات السالکین می‌گوید:

....در خلوت بی‌حال قوم نتران نشست و گرنه، مرض و مالیخولیا بیش باشد که حال و کشف. و غلط دیگر ضعفا راست؛ در عالم خیالات باشند و تمثیلات بینند. و پنداشند که آن کشف است. و ذات و صفات حق را مانند نهند. متهمند و خیال پرست. نعوذ بالله من شوم خاطرهم (بقلی شیرازی، ۱۳۸۱: ۹۲).

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

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

چون برخی بخش‌های آن آترفی شده است (گراهام، ۱۳۸۰: ۵۳۷)؛ بنابراین می‌توان افراد سالم را از کسانی که دچار اسکیزوفرنیا هستند جدا کرد، همچنین در برخی از انواع صرع دراثنای حمله صرعی براثر تحریک الکتریکی هیپوکامپ شخص دچار توهمناتی دیداری، شنیداری، بولیابی و امثال آن می‌گردد (گایتون، ۱۳۸۴، ج: ۲: ۸۵۵). طبعاً این مشاهدات گویای هیچ واقعیتی نیست (فرضاً اگر محتوای آن وقوع اتفاقی در آینده باشد، این اتفاق هیچ‌گاه رخ نمی‌دهد، به خلاف پیشگویی‌های عارفان)؛ غیر از اینکه تشخیص صرع با الکتروآنسفالوگرافی (EEG) و دقت در نوار مغزی فرد، امکان‌پذیر است (آزاد، ۱۳۸۴: ۳)؛ همچنین تأثیر مواد توهمندا همچون حتیش و قارچ‌های حاوی LSD و نوع این تأثیر و حتی نوع توهمناتی که ایجاد می‌کند مشخص گردیده است (پورافکاری، ۱۳۷۵: ۹ و ۵۵ و ۸۶) و می‌توان تفاوت آن را با مشاهدات اهل سلوک تشخیص داد.

نوع توهمنات بیماران روانی بی‌مناسب است و پیرو هیچ منطقی نیست و معمولاً برای خود فرد تکراری و وسواس‌گونه است (مانند کابوس‌ها و خواب‌های تکراری) همچنین در بیماران روانی دچار توهمندی وجود ندارد. برخلاف نوع دیده‌ها و شنیده‌های عارفان که مشترک است و حتی در ادبیان و فرهنگ‌های گوناگون نیز شیوع یکسانی دارد و اگر چنین نبود امثال استیس نمی‌توانستند وجود مشترک این گونه حالات و ادراکات را جمع‌آوری نمایند. از دیگر علائم بیماران روانی ناآرامی، تحریک پذیری، بی‌خوابی مزمن، اختلالات خلقی شدید، خشونت و احساسات ناخوشایند و زجرآور است (گایتون، ۱۳۸۴، ج: ۲: ۸۶۷)، که در اهل عرفان تمام این حالات برخلاف افراد بیمار است.

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

نکته آخر اینکه نباید رفتار یا احساسات متفاوت اهل عرفان را با عجله به حساب عدم تعادل روانی و بیماری گذارد. امام علی<sup>(ع)</sup> در خطبه متقین که درباره بندگان خاص خدا و اولیای الهی

است می فرماید: مردم عادی آن‌ها را دچار اختلاط ذهنی می‌پندارند «قد خولطوا» در حالی که آن‌ها مشکل ذهنی و روانی ندارند بلکه با امر عظیمی مواجه شده‌اند.

ابن‌عربی معتقد است که حال و کشفی که در پی بهم‌خوردن اعتدال مزاج حاصل شود قابل اعتماد نیست، اما عکس آن اشکالی ندارد و طبیعی است؛ یعنی ممکن است با حادث شدن واردی روحانی تعادل مزاج موقتاً بهم بخورد و این اشکالی ندارد؛ زیرا به‌طور طبیعی شاغلی روحانی نفس را از اداره بدن منحرف می‌کند و این سبب انحراف مزاج می‌شود. مثالی که وی برای این مورد می‌آورد احساس سرما کردن پیامبر<sup>(ص)</sup> پس از دریافت وحی است (ابن‌عربی، بی‌تاج، ۴: ۵۵).

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

## (۲) تزکیه نفس

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

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

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

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

### (۳) صیقلی کردن دل

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

دیگر زمینه‌های ذهنی با مداخله‌های بی‌جا کشف و شهود را مخدوش نخواهد کرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۱).

### عز الدین کاشانی در این باره می‌گوید:

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

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

بخش اول با خلوت و عزلت و سکوت و نفی خواطر صورت می‌گیرد (ابن‌عربی، ج ۲: ۱۵۲). صیقلی کردن صفحه دل به‌معنای خالی کردن ذهن، و به تعبیر قدما «حسن مشترک» از تمام صور حسی و وهمی و خیالی و عقلی است که بدون فاصله گرفتن از زندگی روزمره و خالی شدن از امیال و آرزوهایی که افکار متنوع و کشمکش‌های فکری ایجاد می‌نماید امکان‌پذیر نیست؛ غیراز اینکه دوره‌های طولانی از تمرین ذهن به سکوت ذهنی و نفی خواطر لازم دارد که روش‌های آن مثل تمرین تمرکز بر یک نقطه و امثال آن در کتاب‌های عرفان عملی موجود است (بحرالعلوم، ۱۳۶۰: ۱۸۹ تا ۱۶۳).

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

صیقلی کردن دل با از فعالیت انداختن مغز همراه است نه با به فعالیت واداشتن مغز. با آزاد شدن روح از توجه و درگیری با فعالیتهای ذهنی است که ادراکات فراتطبیعی حاصل می‌شود. کم شدن فعالیت مغز در حال مراقبه مطلبی است که به تازگی با آزمایش حرارت‌سنجدی مغز افرادی که در حال مراقبه بوده‌اند و با گفتن نوار مغزی ازاین قبیل افراد درحال مراقبه به اثبات رسیده است (اتکینسون، ۱۳۸۵، ج: ۱، ۱۸۶). این همان حالتی است که در فلسفه عرفان جدید به «آگاهی محض» معروف است. در این حالت فقط خود آگاهی وجود دارد بدون هیچ صورت ذهنی. حتی ممکن است هوشیاری نسبت به محیط اطراف هم در این حال از میان برود. فورمن به این حالت صفر مطلق ذهنی می‌گوید که در آن فعالیت ذهنی آنقدر کند می‌شود که می‌توان به آن انجماد ذهنی گفت (فورمن، ۱۳۸۴: ۲۵۸).

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

#### (۴) بداهت (یقین‌آوری)

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

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

حق است. همان‌گونه که ادراکات عقلی، به تأیید «دلیل نقلی» نیاز ندارند (زیرا حجت آنها به عنوان رسول باطنی امری مفروغ‌عنده است). واردات قلبی و مکاشفات عرفانی نیز با فرض اینکه علمی حضوری است و با احاطه بر وجود معلوم یا اتصال با آن حاصل می‌شود، یقینی خواهد بود و به تأیید عقل یا نقل محتاج نیست. در کلمات عرفانی، گاهی از این حالت به «برد الیقین» تعبیر شده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۱۲). عارف در آن لحظه حالی خواهد داشت که خود می‌تواند درستی یا نادرستی کشف خود را تشخیص دهد. سمنانی در نامه‌ای که در جواب عبدالرزاقد کاشانی و خردگیری‌های او می‌نویسد بر این نکته تأکید می‌کند که دارای حقیقت حق الیقین است؛ بنابراین با متن واقع در ارتباط می‌باشد و هیچ تردیدی در یافته‌های عرفانی خود ندارد و خطاب در آن‌ها راهی ندارد (سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۴۶).

یقین چیست و حجت آن در چه حد است؟ اطمینان کامل به مطلبی تعریف روشن یقین است. چنین اطمینانی حالتی نفسانی است که هر که آن را تجربه کرده باشد معنای آن را خواهد فهمید. از دید فلسفی ملاصدرا یقین تام به اشیا وقتی حاصل می‌شود که صورت عقلی بعینه مطابق با وجود خارجی باشد و این یقین از راه علم به علت حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۳: ۳۹۶). پس از نظر وی برهان لمی است که یقین کامل ایجاد می‌نماید. و برهان آنی و پی بردن از معلول به علت آن توان اطمینان‌آوری را ندارد (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۹: ۱۹۹).

میان عارفان در معنای یقین اختلاف است: ۱- تحقیق تصدقی به غیب به واسطه از الله هر گمانی است؛ ۲- مکاشفه؛ ۳- چیزی است که قلوب بیند نه عيون؛ ۴- مشاهده؛ ۵- ظهور نور حقیقت؛ ۶- مشاهده غیوب به کشف قلوب و ملاحظه اسرار به مخاطبۀ افکار. ذوالنون می‌گوید: «آنچه چشم سر بیند علم خوانند و آنچه دل بیند یقین خوانند» (تهانی، ۱۹۹۶: ۱۵۴۸). عبدالرزاقد کاشانی یقین را مساوی با چشم دل می‌داند (کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۸۲). وجه جمع تعاریف عارفان درباره یقین رسیدن به شهود باطنی و علم حضوری است؛ یعنی تجربه مستقیم معلوم.

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

شدت به ترتیب به سه مرحله علم اليقین، عین اليقین و حق اليقین تقسیم می‌کنند. یعنی غیر از یقین علمی که با استدلال حاصل می‌شود و یقین عینی که با شهود حاصل می‌شود، حالت شدیدتری نیز در نظر گرفته می‌شود که با وحدت و فنا در معلوم به دست می‌آید (کاشانی، ۱۳۶۷: ۷۵). البته این نوع سوم تنها در نهایات مقامات عرفانی اتفاق می‌افتد و نادر الوجود است.

در هر حال مطلبی که اینجا به کار می‌آید حجت ذاتی یقین برای خود فرد می‌باشد. یقین فی نفسه برای خود فرد حجت است، و در این حجت حتی اینکه از چه راهی به دست بیاید لحاظ نمی‌شود. در حقیقت مدار تمام فعالیت‌های فکری و عملی ما بر حجت یقین قرار گرفته است. بنابراین چون قطع از هر راهی به دست بیاید معتبر است، کشفی که برای خود فرد در حد بدیهیات یقین آور است برای خودش حجت می‌باشد، هر چند برای دیگران حجت نخواهد بود و اگر محتوای آن متضمن تحمیل ضرر و زیانی به دیگری باشد و شخص مکافث آن را به دیگری وارد نماید، قابل پیگرد می‌باشد؛ چنین کشفی (یعنی کشف غیرمعصومین) برای محکمه حجتی ندارد.

## (۵) عقل

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

در بسیاری موارد اگر مکاشفه‌ای با معیارهای عقلانی مطابقت نداشته باشد یا - اصلاً - مکاشفه نیست و یا به گونه‌ای نادرست مورد تفسیر قرار گرفته است. از این‌رو، می‌توان در اینجا منطق معیار اولی و قواعد عقلی فلسفی معیار ثانوی (به معنای غیراول) به حساب آورد.

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

در اینجا پس از اطمینان از سلامت فکر و بهره‌برداری کامل از منطق، دو اشکال مطرح می‌شود: یکی اینکه قواعد فلسفی که حاصل اندیشه اندیشمندان و حاصل فعالیت ذهنی بشری است در موارد متعددی یک‌دست نیست، بلکه ناهمانگ و حتی متناقض است. اشکال دوم اینکه در موارد زیادی موضوع مکاشفه چون درباره احوال عوالم ماوراء ماده می‌باشد از حدود عقل و تجربیات متعارف ما خارج است. چنان‌که در ک عقلانی مشاهده وحدت وجود یا اول و آخر و ظاهر و باطن بودن هم‌زمان خداوند (حديد: ۳) یا هم‌زمان داخل و خارج بودن و مخلوط و جدا نبودن خداوند نسبت به عالم (چنان‌که در کلمات امام علی<sup>(۲)</sup> به چشم می‌خورد) (ملاصدراء، ۱۴۱۹، ج: ۲؛ ۲۶۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳). با عقل طبیعی کاری نشدنی است. و تشخیص و تفکیک مواردی که در محدوده عقل بشری است، از موارد دیگر، خود مشکل دیگری است.

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

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

بنابراین باید با دقت این مطلب روشن شود، کارکرد عقل در تشخیص صحت مکاشفه تا چه حد است؟ هرچند که به قول حضرت علی<sup>(ع)</sup> یک نقش مهم پیامبر<sup>(ص)</sup> آشکار کردن دفائن عقول است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱: ۶۱). یعنی یادآوری برخی دریافت‌های عقلی بشری و تأیید عقل در برخی دریافت‌هایش می‌باشد. اما اگر عقل بشری واقعاً می‌توانست به همه حقایق دسترسی پیدا کند دیگر نیازی به زحمات پیامبران و پیمودن راههای مشکل سلوک باطنی و رسیدن به علوم حضوری نبود. از نظر ابن عربی بدیهیات عقل نظری کاملاً قابل قبول است بلکه دانش انسان نسبت به آن‌ها خود نوعی علم و هبی و لدنی است. اما وقتی پای فکر بشری و فعالیت عقل نظری و تفسیرها و تأیید و تکذیب‌های آن به میان می‌آید حتی داده‌های حسی نیز در مواردی توسط عقل به غلط تفسیر می‌شود چه رسد به داده‌های بصیرت باطنی (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۵۷)؛ از اینجاست که در حدیث است عقول رجال دورترین فاصله را به بطون قرآن دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹: ۹۱). بهویژه وقتی از عقل و تفکر سخن به میان می‌آید طبعاً عقل یک فرد پخته و کامل و خالی از تمایلات نفسانی و مهدب از کدوترهای باطنی، و تفکری براساس قواعد عقلی و منطق مورد نظر است. اما واقعاً این‌چنین عقل و منطقی را کجا باید یافت؟ چه کسی می‌تواند ادعا کند که ازلحاظ عقلی میزان حق و باطل است؟ بالاخره صاحب این عقل نیز بشر است و ذهن بشری با انواعی از نواقص روبرو است. حتی فکر یک فرد کاملاً عاقل نیز همیشه ازلحاظ

شدت فعالیت در یک حد نیست و خسته می‌شود و یا به‌تبع تغییر مزاج گاهی اشتباه می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۳۳). پس پیشنهاد کردن عقل به عنوان ملاک کشف ما را در گیر دُور می‌نماید و باید دید چگونه می‌توان از این دور نجات یافت؟ در این رابطه خود عارفان میان عقل جزوی و عقل به معنای مطلق آن تفاوت فاحشی قائلند. تاحدی که عقل جزوی را لایق اطلاق کلمه عقل نمی‌دانند بلکه آن را مایه بدنامی عقل حقیقی می‌شمارند. چنان‌که مولوی می‌گوید:

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

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت‌های ۴۶۳ و ۴۶۷)

واقعیت این است که خود عقل و تعلق امری تشکیکی است و در همه به یک اندازه یافت نمی‌شود. کلام حضرت علی<sup>(ع)</sup> و عارفان در تأیید عقل مربوط به عقل امثال پیامبر<sup>(ص)</sup> است. اگر عقلی می‌خواهد مفسر کشف پیامبر باشد آن عقل خود پیامبر است که در حدیث است به اندازه همه بشر به او عقل داده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶: ۳۸۳).

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

باشد شیوه خواهد بود. و ناچار این دیدن به اختلاف پرده حائل در رقت و غلظت و لطافت و کافت، در ظهور و خفا یکسان نخواهد بود؛ هرچند پرده تفکر و حجاب لطیف‌تر، مرئی روشن‌تر، تا به مرتبه‌ای که هیچ حجاب و پرده‌ای در میان نباشد. و این مثال مشاهده عقل عارفی است که با ریاضت ترک رسوم و عادات مرتاض است و به تجربید و تنزیه معانی از پرده‌های اوهام و خیالات عادت کرده است؛ و این نیز از جهت قوه و ضعف مراتب ریاضات متفاوت است. پس عالم رسمی اشیا را اگرچه به یقین می‌داند، اما در پرده می‌داند و عالم محقق منزوی معرض از رسوم و عادات، اشیا را بی‌پرده ملاحظه می‌کند و این نسبت به شخص اول، دیدن نسبت به شنیدن است و معنی کشف همین است که اشیا بی‌پرده مشاهده و ملاحظه شود. پس روشن شد که معلوم به کشف بعینه معلوم به برهان است و مگر در خفا و جلا تفاوتی وجود ندارد و ممکن است چیزی پیش از آنکه به برهان معلوم شده باشد به کشف معلوم، اما حکم به صحت کشف ناچار موقوف به برهان خواهد بود. پس اگر کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب است (قیری، ۱۳۷۵: ۴۷؛ ابن‌عربی، ج ۲: ۵۵۶).

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

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

شایان ذکر است تشخیص اینکه کدام گزاره تفسیری در مکاشفات عرفانی، عقل‌ستیز، عقل‌گریز و یا عقل‌پذیر است به عهده خود عقل است. در مواردی مشخص فایده عقل در فهم و استفاده از کشف نمایان است. موارد مهم آن عبارتند از:

- ۱) اولین فایده عقل تشخیص صحت و سلامت ذهنی از بیماربودن فرد است.
- ۲) تعریف ذهن و توضیح منطقی مکانیزم مکاشفه و مشخص کردن طبقات هستی که پایه نظری در طبقه‌بندی مکاشفات می‌باشد باز بر عهده عقل است، و از این رهگذر می‌توان مشخص کرد هرنوع مشاهده‌ای در کدام عالم است؛ اعیان ثابته در حضرت علم الهی، عالم عقلی، نفوس مجرد و کتاب محو و اثبات، یا عناصر و مرکبات.
- ۳) یکی از فواید عقل اثبات کامل‌ترین کشف بودن کشف محمدی است. امثال ابن‌عربی و دیگر عارفان درحالی که به مقام و افق دید حضرت محمد<sup>(ص)</sup> اشراف ندارند به کامل‌ترین بودن کشف محمدی و ملاک بودن آن برای دیگر مکاشفات اذعان دارند و این عقل آنان است که با قیاس و استدلال به کامل‌ترین بودن کشف محمدی<sup>(ص)</sup> اذعان می‌کند.
- ۴) عقل با توجه به اندوخته‌های ذهنی و مناسبات موجود می‌تواند حکم کند فلان مشاهده خاص خارج از ذهن من نیست، بلکه ساخته ذهن من است.
- ۵) عقل می‌تواند با درک خصوصیات کشف (بهویژه در کشف صوری) با توجه به معنی دار بودن محتوای آن یا همانگی درونی آن به صحت آن حکم کند. چنان‌که گذشت یک عقل کامل و روشن می‌تواند وسیله‌ای برای سنجش مکاشفات صوری باشد که وهم و خیال در آن‌ها دخیل است که اگر محتوای آن با عقل صریح مخالفت داشت کنار گذارده شود.
- ۶) آخرین فایده مهم عقل در این رابطه آنکه زبان عقل زبان ضمیر خودآگاه و فهم طبیعی است و در برگردان بسیاری از مکاشفات به زبان عقل است که پرده از بسیاری از اسرار عالم پنهان برای غیر مکاشفین برداشته می‌شود. متون عرفان نظری حاصل همین ترجمه عقل است.

## ۶) مطابقت با متون دینی

همان‌گونه که انبیا و اولیای الهی در حین کشف و شهود، میزان حق‌اند، در مرحله تنزّل از شهود نیز مطابقت با راه‌آوردهای آنان می‌تواند ضامن صحت تفسیرها و تعبیرهای مکاشفات باشد. از نظر ابن‌عربی پیامبر معتدل‌ترین مزاج ظاهری و باطنی را دارد و خداوند در هر کسی به اندازه اعتدال مزاجش تجلی می‌کند، بنابراین برای پیامبر اسلام به کامل‌ترین وجه تجلی کرد و دیگران باید در ایمان و عمل او را آیینه حق‌نما قرار دهند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۳، ۲۵۱ و ۲۵۲).

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

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

و كتب العرفاء كالشيخين العربى و تلميذه صدرالدين القونوى مشحونة بتحقيق  
عدمية الممكناة و بناء معتقداتهم و مذاهبهم على المشاهدة والعيان و قالوا نحن  
إذا قابلنا وطبقنا عقائدهنا على ميزان القرآن و الحديث وجدنا منطبقه على ظواهر  
مدلواراتهم من غير تأوييل فعلمتنا أنها الحق بلا شبهة و ريب و لما كانت تأوييلات  
المتكلمين الظاهريين من العلماء فى القرآن و الحديث مخالفة لمكافحتنا المتكررة  
الحقّة طرحناها و حملنا الآيات و الأحاديث على مدلواراتها الظاهرة و مفهومها  
الاول (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۲: ۳۴۲).

یعنی حتی درباره مطلب بسیار مهمی مثل نحوه وجود ممکنات که معنکه آراء است، عدمیت ممکنات که مورد نظر اهل عرفان می‌باشد با ظواهر آیاتی مثل: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٌ وَ يَبْقَى وَ جُهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۵)؛ سازگارتر است؛ بدون آنکه نیازی به تاویل آید باشد.

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

- (۱) سند آن قطعی باشد، یعنی متواتر یا محفوف به قراین اطمینان بخش باشد؛
- (۲) از نظر جهت صدور، عاری از تقبیه و برای بیان واقع باشد؛
- (۳) دلالت آن نص و قطعی باشد.

نکته دیگری که شایان توجه می‌باشد اینکه در اینجا دوری مطرح است اما نه دور باطل؛ زیرا برای دریافت و تبیین تفسیر و فهم حقیقت هرچیز، حتی قرآن و حدیث، به استمداد از عقل و برهان می‌شتابیم و برای رفع نقیصه برهان و ترمیم آن به کشف و مکافهه پناه می‌بریم، اما آن‌گاه که دانستیم مکافهه‌ای می‌تواند دارای خلط شیطانی باشد، برای تشخیص رحمانی از شیطانی دوباره به برهان رو می‌آوریم، سپس قرآن و حدیث را برای تبیین درستی عرفان و برهان به کار می‌بریم. این سه رکن را از هر کجا شروع کنیم باز در گیر همان دور خواهیم بود؛ اما بر طرف شدن این دور ممکن است؛ زیرا همچنان که در ادراکات حسی یک راه مطمئن برای تصحیح یک حس سنجیدن داده‌های آن حس با داده‌های حواس دیگر است در اینجا نیز قرآن و حدیث و عقل و کشف در کنار هم و معاضد هم می‌توانند ما را به بیشترین درک از واقعیات این جهانی و آن جهانی برسانند.

## ۷) مطابقت با احکام دینی

تفاوت این معیار با معیار پیشین در این است که این معیار درباره کشفی است که محتوای آن دستوری عملی باشد که طبعاً با احکام فقهی تداخل می‌یابد. هر چند احکام فقهی همچون وجوه و حرمت اموری انشایی و ناظر به بایدها و نبایدها هستند، در حالی که آنچه عارف

مشاهده می‌کند مربوط به حقایق اشیا و هست‌ها و نیست‌هاست، اما در مکاشفات مواردی وجود دارد که شخص مکاشف زمینه‌های واقعی و نفس الامری دستورالعملی باشد. از این‌رو ممکن است میان مؤذای همچنین مکاشفه می‌تواند مستقیماً گویای دستورالعملی باشد. غیر از اینکه می‌دانیم احکام مکاشفه و حکمی فقهی هماهنگی رخ دهد. از دید عارفان واردات قلبی و مکاشفات به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

فقهی نیز قراردادی صرف نیستند و زمینه‌های تکوینی دارند.

- از دید عارفان واردات قلبی و مکاشفات به چهار دسته تقسیم می‌شوند:
- ۱) وارداتی که به علوم و معارف مربوط‌اند. این نوع واردات «ربانی» نامیده می‌شوند؛
  - ۲) وارداتی که به خیرات و ملکات فاضله فرامی‌خوانند. این دسته، «ملکی» خوانده می‌شود؛
  - ۳) وارداتی که به لذت‌های نفسانی دعوت می‌کنند. این قسم، «نفسانی» نامیده می‌شوند؛
  - ۴) وارداتی که به تمرد و عصیان از حق فرا می‌خوانند. این نوع «شیطانی» خوانده می‌شوند (ابن‌عربی، ۱۳۶۷، ج، ۲۸:۱).

برای تشخیص اینکه یک مکاشفه و شهود از چه قسمی است، باید از میزان شرع بهره گرفت؛ به این معنی که اگر در واردات قلبی اثری از تقرّب به خدا باشد الهی و رباني خواهد بود و اگر در آن‌ها کراحتی از جانب خدا باشد نفسانی و شیطانی‌اند. از این‌رو آنچه در این مقام مورد امر الهی، اعم از وجوبی و استحبابی، واقع شده باشد رحمانی و الهی و آنچه منهی باشد، اعم از مکروهات و محرمات، القاثات و واردات شیطانی است. در مباحثات نیز ملاک، نزدیکی موافقت با هواي نفسانی و يا مخالفت با آن است.

سخن ابن‌عربی در رساله لا يعول عليه به این معیار اشعار دارد، همان‌گونه که با معیار پیشین نیز سازگار است. آنچاکه می‌گوید:

كُل علم من طريق الكشف و الالقاء او اللقاء و الكتنائية بحقيقة تخالف شريعة  
متواترة لا يعول عليه، و يكون ذلك الالقاء او اللقاء او الكتنائية معلوماً غير  
صحيح... كُل علم حقيقة لا حكم للشريعة فيها بالرّد فهو صحيح و الا فالإعوال  
عليه (ابن‌عربی، ۱۴۲۵: ۱۹۲).

شایان توجه است که علاءالدolle سمنانی رساله‌ای در بیان احکام شرعی به نام مالا بد منه فی الدین دارد و در آنجا احکام شرعی را به نحو اختیاط بیان می‌کند که با مذاهب مختلف فقهی سازگار باشد. شاید یک جهت در این کار همین باشد که اگر فرضًا محتواهای مکاشفه‌ای با حکمی شرعی مخالف بود بتوان با قاطعیت به دور انداختنی بودن آن کشف حکم نمود.

#### ۸) شیخ و مرشد

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

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

مدرکات روح با القاثات نفس درآمیخته است پس عبر و مؤول به قوت علم تعبیر و تأویل، حقایق مدرکات روحانی را از شوایب خواطر نفسانی منقح و خالص گرداند و آن را تعبیر و تأویل کند (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۷۵ و ۱۷۶).

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

بنابراین در تحلیل این شرط یعنی لزوم تأویل و تفسیر شیخ باید گفت اگر منظور از شیخ و مرشد، ولی معصوم و کلام اوست بازگشت آن به معیار ۶ و ۷ خواهد بود. در غیر این صورت معیار بودن مرشد یا شیخ تنها در صورتی به طور کامل قابل استفاده خواهد بود که کامل و مکمل بودن او و واصل بودن او به نهایات و اتصال او به معصوم اثبات شده باشد. همان‌گونه که صحت روایتی از معصوم را با اثبات اتصال سلسله روات آن حدیث به معصوم و اثبات موثق بودن همه روات به اثبات می‌رسانیم.

#### ۹) مطابقت با صور عقلیه در لوح محفوظ

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

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

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

۱) کشف صوری؛ ۲) کشف معنوی.

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

الف) آن‌هایی که درباره وقایع دنیوی قابل تحقیق‌اند؛

ب) آن‌ها که مربوط به مطالب غیرقابل تحقیق یا معنوی باشند. (عموماً صاحبان چنین مکافاتی هنوز به نهایات تصفیه باطن و مقام مخلصین که بطبقه قرآن کریم شیطان را بر آنان راهی نیست (ص: ۸۳)، نرسیده‌اند).

در تفسیر و تأویل و رد و قبول نوع (الف) ملاک تحقیق خارجی است. به این معنا که درباره اعتبار کشفیات یک مکاف خاص تحقیق می‌نماییم تاحدی که به این اطمینان برسیم که مکافاتش عموماً مطابق واقع است. در این صورت پس از آن می‌توان بر مکافات بعدی او تکیه کرد و در کشف اعتبار و معنای مکافه در نوع (ب) سالک نیازمند مرشد است افزون‌بر دیگر ملاک‌هایی که بیان می‌گردد.

اما نوع دوم کشف، که از آن به کشف معنوی تعبیر می‌شود و در مراحل متعالی سیر و سلوک برای سالک حاصل می‌شود، سالک با مثال مطلق (خيال منفصل) اتصال می‌یابد و از آنجا به عالم عقل اول (لوح محفوظ) صعود می‌کند، سپس به حضرت علم الهی (مقام احادیث) راه می‌یابد. در این مرحله، چون سالک بر اعیان ثابت کائنات دست یافته و به آن‌ها علم پیدا کرده همواره کشف او حق و غیرقابل تکذیب است. آیه کریمه: «إِنَّكَ لَتُلَقِّي الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۶)، که دال بر تلقی و دریافت آن از موضع و افقی والاست که علم و حکمت

جزء لاینفک آن است دال بر چنین کشفی می‌باشد. البته اگر محتوای کشف معنوی در قالبی خیالی مشاهده شود باز مسئله لزوم تأویلگر شایسته مطرح خواهد شد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۷۱۰۷). قیصری درباره تفاوت‌هایی که می‌توان میان انواع مکاففات گذارد می‌گوید:

ارباب النوق و الشهود بحسب مكاففاتهم، كما ان للحكماء ميزاناً يفرق بين الصواب والخطاء، وهو المنطق. منها ما هو ميزان عام وهو القرآن وال الحديث المنبئ كل منها على الكشف التام المحمدي (ص)، ومنهما ما هو خاص، وهو ما يتعلق بحال كل منهم الفايض عليه من الإسم الحاكم، والصفة الغالبة عليه (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۰).

## (۱۰) آزمایش و تجربه

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

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

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

## (۱۱) اجماع اهل عرفان

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

## نتیجه

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

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

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

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

## منابع

- ابن ترکه، صائب الدین علی بن محمد. (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، با مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه* (دوره ۴ جلدی)، بیروت: دارصادر.
- ———. (۱۳۶۷)، *رساله اسرار الخلوة*، از مجموعه رسائل ابن عربی، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ———. (۱۳۶۷)، *التسبیرات الالهیة*، از مجموعه رسائل ابن عربی، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ———. (۱۴۲۵)، *رساله ما لا يعلو عليه*، از مجموعه رسائل ابن عربی، وضع حواشیه محمد عبد الکریم النمری، بیروت: دارالکتب الاسلامیة.
- اتکینسون، ر. لی و همکاران. (۱۳۸۵)، زمینه روان‌شناسی هیگکارد، ترجمه محمدنقی براهنی و دیگران، تهران: رشد.
- بحرالعلوم، مهدی. (۱۳۶۰)، *رساله سیر و سلوک*، مقدمه و توضیحات محمدحسین حسینی طهرانی، تهران: حکمت.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۸۱)، *رساله القدس و رساله خلطات السالکین*، تصحیح جواد نوربخش، تهران: یلدما.
- بنتلی، اوی. (۱۳۸۲)، *حالتهای آگاهی*، ترجمه میر مجید خلخالی زاویه، مشهد: آستان قدس رضوی.
- پورافکاری، نصرت‌الله. (۱۳۷۵)، *نشانه‌شناسی بیماری‌های روانی*، تهران: آزاده.

- تهانوی، محمدعلی. (۱۹۹۶)، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، تقديم و اشراف و مراجعه رفیق العجم، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
- رازی، نجم الدین. (۱۳۶۵)، مرصاد العباد، بهاهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی فرهنگی.
- سمنانی ، احمد بن محمد. (۱۳۶۹)، رساله شرح حدیث ارواح المؤمنین، (از مجموعه مصنفات فارسی)، بهاهتمام نجیب مایل هروی تهران: علمی و فرهنگی.
- ——— . (۱۳۶۹)، رساله نوریه، (از مجموعه مصنفات فارسی)، بهاهتمام نجیب مایل هروی تهران: علمی و فرهنگی.
- سهوردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۳)، حکمة الاشراق، ترجمه و شرح از جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- فورمن، کی بی. (۱۳۸۴)، عرفان ذهن آگاهی، ترجمه عطاء الله انزلی، قم: دانشگاه مفید.
- قیصری، داود بن محمود. (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحكم، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲)، شرح منازل السائرين، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۶۷)، مصابح الهدایة و مفتاح الكفاية، بهتصحیح جلال الدین همایی، تهران: وفا.
- گایتون، آرتورسی. (۱۳۸۴)، فیزیولوژی پزشکی، ترجمه احمد رضا نیاورانی، تهران: سماط.
- گراهام، رابت بی. (۱۳۸۰)، روشناسی فیزیولوژیک، ترجمه علی رضا رجایی و علی اکبر صارمی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء.

- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۹) *الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۹)، مثنوی معنوی، رینولد نیکللسون، تهران: امیر کبیر.
- نادری، عزت الله و مریم سیف نراقی. (۱۳۶۹)، احساس و ادراک از دیدگاه روانشناسی، تهران: بدرا.
- نسفی، عزیز الدین. (۱۳۶۳)، زیبۃ الحقایق، بهاهتمام حقوقی، تهران: طهوری.
- هجویری، ابوعلی ابن عثمان. (۱۴۰۴)، *کشف المھجوب*، روسیه: لنینگراد.