

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال پنجم، زمستان ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۱۸

موجه‌سازی تجارب عرفانی

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۲

تاریخ تأیید: ۹۲/۱۲/۱۷

حسن امینی*

این نوشتار، با روش عقلی-تحلیلی، به بررسی فهم‌پذیری، بیان‌پذیری و انتقال‌پذیری تجربه‌های عرفانی و عدم آنها پرداخته است. هدف آن موجه‌سازی تجارب عرفانی با روی‌آورد تحلیلی-منطقی در سه مقام فوق است. عرفا معرفت الهی را از دو راه ممکن می‌دانند: عقل و شهود، اما به برتری روی‌آورد شهودی نسبت به روی‌آورد عقلی باور دارند. این مقاله، بر پایه علم حضوری، عقل منور، تعامل مکرر عارفان با تجربه‌های شهودی‌شان، و لوازم بین به معنای عام، تجارب شهودی را از هر سه نگاه منطقاً دفاع‌پذیر دانسته است.

واژه‌های کلیدی: تجارب عرفانی، حجیت، فهم‌ناپذیری، بیان‌ناپذیری،

انتقال‌ناپذیری.

طرح مسئله

تجربه‌های عرفانی، از دیرباز تا کنون، از جهات متعدد با چالش‌های بسیار روبرو بوده‌اند. برخی آن را فهم‌ناپذیر، برخی آن را بیان‌ناپذیر و بعضی هم آن را فاقد ملاک توزین و، در نهایت، آزمون‌ناپذیر و انتقال‌ناپذیر دانسته‌اند. نصیرالدین طوسی از محققان مسلمان (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۹۰ - ۳۹۱) و استیس از دانشمندان غربی (۱۳۷۹: ۳۱۷ - ۳۱۸) مشهودات نهایی عارفان را بیان‌ناپذیر دانسته‌اند. «کتن»، از زمینه‌گرایان غربی، تجربه‌عارفان را زمینه‌مند و پارادایم‌هایی فکری تجربه‌کنندگان را در تجربه‌آنان مؤثر پنداشته و به این دلیل آن را فهم‌ناپذیر دانسته است. (همان: ۱۳۱) «گیملو» یکی دیگر از زمینه‌گرایان، تجربه‌عارف را فراتر از بسط ذهنی وی نمی‌پندارد.^۱ اگر تجربه‌عارفانه امر ذهنی و اختصاصی یا زمینه‌مند باشد، اعتبار آن برای تجربه‌کنندگان از نظر معرفت‌بخشی و فهم‌پذیری و، همچنین، به لحاظ در قالب لفظ و بیان درآمدن برای خود تجربه‌کنندگان و نیز انتقال آن به دیگران با ایرادهای جدی مواجه خواهد بود.

مسئله انتقال‌پذیری در نوشتار جداگانه‌ای بررسی شده است؛ (ر.ک. /مینی، ۱۳۹۰: ۴۷ - ۷۶) از این رو، فقط به اجمال به آن اشاره خواهیم کرد و در این نوشتار بیشتر به موجه‌سازی فهم‌پذیری و بیان‌پذیری و عدم آن می‌پردازیم. فرضیه‌نگارنده این است که فهم و بیان عرفا از تجارب آنها بر پایه علم حضوری، عقل منور و تعامل مکرر آنان با تجاربشان منطقیاً دفاع‌پذیر است. این نوشتار با روش تحلیلی-عقلی به اثبات فرضیه فوق می‌پردازد. این نوشتار در

۱. پندار گیملو آن است که تجربه صد در صد به وسیله مجموعه [ذهنی] فراهم آمده و تعیین یافته

صورت می‌یابد. (فورمن، ۱۳۸۴: ۸۲)

انتقال‌پذیری بر لوازم بین به معنای عام گزاره‌ها تکیه دارد، نه بر اثبات مدعیات بر پایه قیاس‌های اقتراعی یا استثنایی. بهترین روش در عقلانی کردن حقایق فوق‌طور عقل همین روش است. این روش را در مقاله انتقال‌پذیری تجربه عرفانی با مثال‌هایی از الهیات شفا و عرفان نظری بیشتر توضیح داده‌ایم و در پایان همین نوشتار گفته‌ایم که اگر محمول گزاره‌ای از لوازم بین موضوع باشد، آن گزاره از قضایای فطری است و قضایای فطری بدیهی یا قریب به آن هستند. علاقه‌مندان به این مباحث برای توضیح بیشتر باید به مقاله یادشده و پایان این مقاله مراجعه کنند که نویسنده اندکی انتقال‌پذیری تجارب عرفانی و کمی هم روی آورد عقلی - تحلیلی را توضیح داده است.

تجارب عرفانی و انواع آن

مقصود از تجارب عرفانی کشف و شهود است. شهود و کشف، در اصطلاح عارفان مسلمان، آگاهی حضوری و بی‌واسطه [به نحوی وجودی یا شهودی] «معانی غیبی» و «امور حقیقی» است که در ورای حجاب (مادی و غیرمادی) هستندⁱ و فوق‌طور عقل‌اند.ⁱⁱ مراد از امور غیبی اسماء و اعیان ثابت، و مقصود از امور حقیقی مجردات عقلی و مثالی است. عارفان گاهی معانی غیبی را به نحو «عین‌الیقینی» و گاهی به نحو «حق‌الیقینی» می‌یابند و گاهی یک عارف، به لحاظ

i. «اعلم ان الكشف لغة رفع الحجاب. ... و اصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من

المعانی الغیبیة و الامور الحقیقیة وجوداً او شهوداً. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷)

ii. فإن الشهود إنما يكون بالفناء في الحق، و إذا صحا عن سكر الفناء صحبه علم لايفی

بإدراكه عقل، لأنه فوق طور العقل، و إدراك الناس إنما هو بالعقل، و العقل قید لايدرك الإطلاق

الشامل للتعین و اللاتعین - إدراك ذوق. (قاسانی، ۱۳۸۵: ۶۸۰)

اختلاف حالاتش، به هر دو شکل می‌یابد. عارفان از اولی به نحو شهودی و از دومی به نحو وجودی تعبیر کرده‌اند. وجه نام‌گذاری به شهودی و وجودی این است که عارف در شهود عین‌الیقینی فقط شهود می‌کند، نه اینکه متحد با آن گردد و به ذغالی کنار کوره‌ی آهنگری می‌ماند، اما در شهود حق‌الیقینی به ذغال مشتعلی می‌ماند که صیرورت وجودی یافته و هویت آتش را پیدا کرده است و حکم و اثر آن را دارد. از این رو، عرفا این سنخ از شهود را وجودی نامیده‌اند.

شهود، به اعتبار متعلق، به «معنوی» و «صوری» تقسیم می‌شود. شهود صوری به لحاظ متعلق حالت برزخی و مثالی دارد. با این وجود، متعلق شهود صوری از سنخ صور و مربوط به عالم مثال است که سالک حقایقی را از راه «خیال مقید» در «خیال مطلق» با اندازه، رنگ و شکل خاص می‌یابد. اما در شهود معنوی، عارف با حقایق ماورائی و معانی غیبی بدون پیرایه مواجه می‌شود، نظیر «عقول»، «اسماء»، «اعیان»، «نفس رحمانی»، «تعین اول»، «تعین ثانی» «وحدت شخصی وجود». بر این پایه، متعلق شهود معنوی از سنخ «معانی» و «عالم ارواح» و «عالم اله» است. (ر.ک. قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷ و ۱۱۰)

شهود در تقسیم دیگر به لحاظ مراتب یقین به عین‌الیقین و حق‌الیقین تقسیم می‌شود. (ابن عربی، بی‌تا: ۲/۵۷۰) عین‌الیقین و حق‌الیقین از سنخ علم حضوری و تجربه‌های بی‌واسطه هستند، برخلاف علم‌الیقین که از سنخ علم حصولی و آگاهی با واسطه می‌باشد بلکه علمی است که از راه فکر و استدلال به دست می‌آید.^۱ عارف در شهود عین‌الیقینی و حق‌الیقینی به شهود بی‌واسطه حقایق

۱. ... علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین فالأول التصدیق بالأمر النظرية الكلية مستفاداً من البرهان كالعلم بوجود الشمس للأعمى و ثانیها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس

قدسی نایل می‌شود، (آملی، ۱۴۲۲: ۳۹۵) با این تفاوت که در نوع اول، عارف هنوز صیروت وجودی پیدا نکرده است، اما حقایق قدسی و ماورائی را بی‌پیرایه می‌یابد. به تعبیری، عارف در شهود عین‌الیقینی هنوز به صقع الهی راه نیافته است و در مقام ایمان و مرتبه قلبی به سر می‌برد.ⁱ البته، او در این مرتبه به توحید و فنای افعالی بارمی‌یابد، نه فنای صفاتی و اسمائی. وی در این مرتبه، به نحو عین‌الیقینی، همه افعال را فعل حق می‌بیند. اما در دومی، عارف صیروت وجودی پیدا می‌کند و به مقام احسان و مرتبه روحی راه می‌یابد و در این مرتبه به فنای صفاتی و ذاتی (اسماء ذاتی) و، در نهایت، به بقای بعد از فنا نایل می‌شود.ⁱⁱ در نوع دوم، عارف به سبب صیروت و ارتقای وجودی‌اش با مشهود

بهذا البصر و الثالث صیرورة النفس متحدة بالمفارق العقلى الذى هو كل المعقولات و لا يوجد له مثال فى عالم الحس لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين فى الجسمانيات. (صدرالدين شيرازى، الف ۱۳۶۳: ۱۳۱) أن لليقين مراتب ثلاثا: علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين و قالوا: إن علم اليقين عبارة عن الاستدلال بالاثر على المؤثر كيقين حاصل بوجود النار مثلاً من طريق الاستدلال بالعلم بوجود الدخان و عين اليقين عبارة عن رؤية النار نفسها مثلاً و حق اليقين عبارة عن التحقق بالنار. (الفاروقى السرهندى، ۱۰۳۴: ۲/۳۹۰)

i. اعلم: ان المراد باليقين فى مقام الايمان، هو عين اليقين، و هو شهود الأمر على ما هو عليه. و بعبارة اخرى، السكون بالاستغناء عن الدليل بشهود الفعلى الوجدانى السارى فى كل شىء، كما ان المراد باليقين فى مرتبة الإسلام هو علم اليقين و هو تصوّر الامر على ما هو عليه. و بعبارة اخرى، السكون بما غاب، بناء على قوة دليله. اما حق اليقين، فهو فى مرتبة الإحسان و الولاية، فتقسيم المقامات الكلية الى علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين، تقسيم تامّ مستوعب منطبق على التقسيم الى الإسلام و الايمان و الإحسان. (قونوى، ۱۳۷۱: حواشى اشكورى بر نصوص) ص ۹۵)

ii. الركن الثالث: و هو اليقين من حيث رتبته الثانية، التى هى عين اليقين الذى معناه السكون و

متحد می شود. مثلاً سطح وجودی وی از عالم ماده و مثال ارتقا می یابد با سطح وجودی عالم اسمای الهی [در سفر دوم] یا عقول [در سفر سوم] یکی می شود، نظیر معرفت حضوری نفس به خودش که هیچ فاصله ای میان آن دو نیست یا نظیر اتحاد با عقل فعال که فیلسوفان مطرح کرده اند. مقصود از «اتحاد» اتحاد با ذات حق نیست، چراکه ذات حق دست نیافتنی است. بلکه مراد از وصول یا اتحاد اتحاد با عقول یا اسمای الهی است. عارفان از این دسته از مکاشفات عرفانی حق یقینی به «فنا»، «وصول» (قاسانی، ۱۳۸۵: ۶۴۹) «اتحاد» و «بقاء بعد الفنا»^۱ یاد کرده اند. بنابراین، این نوع از شهود حق یقینی در مرتبه وصول و پس از آن رخ می دهد، نه پیش از آن. (ر.ک. همان: ۴۵۰ - ۴۵۱) عارف در سفر دوم حقانی می شود و اتصال و اتحاد با اسماء و صفات الهی پیدا می کند و در سفر سوم با وجود حقانی به عالم خلق برمی گردد. در این سفر سوم است که با عقول اتحاد وجودی می یابد.

الاستقرار بالاستغناء عن الدلیل باستجلاء العین بشهود الفعل الوجدانی الساری فی کل شیء، و عن الخبر و الإیمان به فی جنح لیل الغیب بطلوع نجم شهود عینه، أی عین الفعل، فإن الرتبة الأولى من یقین هو علم یقین الذی معناه سکون و الاطمئنان بما غاب بناء علی قوّة دلیل، و هو متعلّق بمرتبة الإسلام و مبادئ المرتبة الإیمانیة المرتبطة بحالة الحجاب بالکلیة. و أمّا رتبة حق یقین، فمتعلّقة بإسفار فجر التجلیات الصفاتیة أولاً و طلوع شمس التجلی الذاتی ثانیاً فی المرتبة الإحسانیة. (فرغانی، ۱۴۲۸: ۱۳۱/۱ - ۱۳۲)

۱. لأن شهود الجمع لا یكون إلّا بالفناء المحض الذی هو الفقر المطلق، ثمّ ردّ إلى البقاء بالوجود الحقّانی، فاستقام لابساً نور الوجود الحقّ فی موطن الغیب المطلق، فلا یعرفه أحد إلّا الله. (قاسانی، ۱۳۸۵: ۶۹۶)

شهود در تقسیم دیگر، به حسب استعداد و ظرفیت وجودی عارف، به «تام» و «ناقص» تقسیم می‌شود. «کشف تام» به کشفی گفته می‌شود که صاحب کشف به سبب قوت وجودی بسیاری از ساحت‌های واقع را یا تمام آن را در خود جمع می‌کند و معارف الهی را بی‌پیرایه می‌یابد. ازاین‌رو، در مقام ترجمه و تعبیر از احتمال خطا مصون می‌ماند، چون مفروض این است که وجود و همه‌قوای ادراکی و تحریکی او حقانی گردیده است. اما «شهود ناقص» چنین نیست. اولی اختصاص به ارواح انبیا و «کاملان» از «اولیا» دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۱) و مرحله‌نهایی آن مربوط به «خاتم انبیا» [و وارثان وی] است. (همان: ۱۰۰ - ۱۰۱)

حجیت تجربه عرفانی

حجیت تجربه عرفانی به معنای مطابقت با واقع هم برای عارف و صاحبان تجربه عرفانی مطرح است و هم برای دیگران. به دیگر سخن، حجیت تجربه عرفانی گاهی برای خود عارف مطرح است که آیا مشهودات وی مطابق با واقع است یا صرفاً در دام پندار و اوهام ذهنی اسیر است و گاهی برای دیگران مطرح است: بر فرض اینکه مشهودات عارفان برای خود آنان معتبر باشند، اما وقتی از آن حال بیرون می‌آیند، آثار آن می‌ماند و عارف آثار و ارتباط آنها را با علم شهودی همراه با حصولی می‌یابد. (قاسانی، ۱۳۸۵: ۶۸۰) و ازاین‌رو، عرفا از مرتبه فنا به دیگران گزارش داده‌اند. این گزارش عارف بر چه مبنا برای دیگران معتبر خواهد بود؟ از مسئله دوم به نام انتقال‌پذیری تجارب عرفانی یاد کرده‌ایم و گفتیم که در نوشته جداگانه انتشار یافته است. پس، محور بحث در این نوشتار حجیت شهود برای خود عارفان است.

ادراکات آدمی به دو دسته تقسیم می‌شوند: حصولی و حضوری. معارف

حصولی به واسطه مفاهیم و صور ذهنی و مدرکات حضوری بی واسطت آنها به دست می آیند. خطا در جایی محتمل است که واقع را از راه مفاهیم ذهنی درک کنیم، زیرا در این صورت، مطابقت مفاهیم ذهنی و عدم آن با واقع مطرح می شود. اما در جایی که واقع را بی واسطه بیابیم، سخنی از مطابقت با واقع و عدم آن در میان نمی آید. همچنین، در جایی که مفاهیم حاکی از واقع را و مطابقت آن را با واقع با علم حضوری بیابیم، احتمال خطا بی معنا است. پس، در علم حضوری، چون واقع و صور ذهنی حاکی و مطابقت آن را با واقع بی واسطه می یابیم، خطا راه ندارد. ذهن انسان در علم حضوری صورت سازی می کند و آن صور را هم با علم حضوری می یابد و این یک امر وجدانی و بدیهی است. به نظر می رسد که علم شهودی و حضوری نیز با فهم همراه است، چون نفس که بسیط است همه قوای مادون را در عین بساطت دارد - به سخن صدرای: النفس فی وحدتها کل القوی - که اگر چنین نبود، عاقله و فاهمه ای در مرتبه نازل پدید نمی آمد؛ چون نفس در همان مرتبه عالی این قوا را دارد در مرتبه نازل که بسط و تفصیل می یابد این قوا ظاهر و پدیدار می شوند. نفس وقتی با نور شهود منور می شود، عاقله و فاهمه او نیز قدسی و منور می شود و در مرتبه سافل به نحو نورانی و قدسی بروز می کند. در چنین حالی، حقایقی را که نفس منور در مرتبه قلبی یا روحی یا الهی با علم شهودی و حضوری می یابد، فاهمه قدسی او نیز آنها را فهم می کند. البته، نفس همه مفاهیم ذهنی و حکایتگری آن را بدون واسطه می یابد نه به صورت حصولی و به واسطه مفاهیم دیگر. تأکید می کنم که انسان در علم حصولی، صور و مفاهیم حاکی را بدون واسطه به نحو حضوری می یابد و گرنه، در ادراک حصولی واحد لازم می آید بی نهایت مفاهیم داشته باشیم، که

بطلان این سخن وجدانی و بدیهی است.

علم حضوری قلمرو گسترده‌ای دارد و بسیاری از ادراکات - مثل علم انسان به ذاتⁱ و حالت‌های روانی خود، احساسات و عواطف نظیر درد و اندوه و عشق و ترس و محبت، و افعال نفسانی نظیر تصمیم بر انجام دادن کاری - را شامل می‌شود.ⁱⁱ کشف و شهود عرفانی نیز از سنخ علم حضوری است، نه حصولی، زیرا شهود - به‌ویژه مرتبه نهایی آن - به نحو عین‌الیقینی (توحید افعالی در سفر اول و در مرتبه قلبی) یا حق‌الیقینی (توحید صفاتی و اسمائی در سفر دوم و در مرتبه روحی) حاصل می‌شود.

پیش از این، گفتیم که عارفان کشف را در یک تقسیم به صوری و معنوی تقسیم کرده‌اند. به عقیده ابن عربی، عارف در کشف معنوی واقع را بدون پیرایه می‌یابد، پس، نیاز به ملاک توزین ندارد و حجیت آن برای وی ذاتی است. او از راه شهود می‌تواند روایات درست را از نادرست تشخیص بدهد. ممکن است

i. «علم و آگاهی هر کسی از خودش به عنوان یک موجود درک کننده علمی است غیرقابل انکار ... که با شهود درونی از خودش آگاه است، نه آنکه از راه حس و تجربه و به واسطه صور و مفاهیم ذهنی آگاهی پیدا کند و، به دیگر سخن، خودش عین علم است و در این علم و آگاهی تعدد و تغایر بین علم و عالم و معلوم وجود ندارد.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۲/۱)

ii. نیز آگاهی ما از حالات روانی و احساسات و عواطف خودمان علمی بی‌واسطه و حضوری است. هنگامی که دچار «ترس» می‌شویم، این حالت روانی را مستقیماً و بدون واسطه می‌یابیم، نه اینکه به وسیله صورت یا مفهوم ذهنی آن را بشناسیم. یا هنگامی که نسبت به کسی یا چیزی «محبت» پیدا می‌کنیم، این جذب و انجذاب درونی را در خودمان می‌یابیم یا هنگامی که تصمیم بر کاری می‌گیریم، از تصمیم و اراده خودمان بی‌واسطه آگاه هستیم. (همان: ۱۷۳)

روایتی نزد مشهور صحیح باشد، اما عارف از راه شهود آن را خطا بداند و بالعکس. از این رو، عارف طبق شهود خود عمل خواهد کرد:

و ما وهبهم [اهل طریقتنا] الحق تعالی فی طاعته حسین اطاعوه و بما صح
عندهم من احادیث الاحکام ما اتفق علی ضعفه و تجریح تقلته و هم اخذوه من
الكشف عن قائله صحیحا فتعبد به انفسهم علی غیر ما تقرر عند علماء الرسوم
فینسبونهم الی الخروج عن الدین و ما انصفوا فان للحق وجوها یوصل الیه منها
هذا احدها و رب حدیث قد صححوه و اتفقوا علیه و لیس بصحیح عندهم من
طریق الكشف و یتركون العمل به. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۴)

آنچه نیازمند ملاک توزین است کشف صوری می باشد. مکاشفات صوری به سبب تصرف قوه متخلیه و نیاز آن به تعبیر و از جهت اینکه با اندازه، شکل و رنگ همراه است خطاپذیر است، چون احتمال دارد که قوه متخیله در آن به گونه ای تصرف کند که واقع را نشان ندهد. گاهی قوه متخیله واقع را آن گونه که اتفاق خواهد افتاد مشاهده نمی کند و به این علت نیازمند تعبیر است، پس، خطا در مشاهده یا تعبیر محتمل است. ابن عربی می نویسد: «در چنین صورتی، ملاک صحت و عدم آن کشف انبیا است».^۱ شاید دلیل او این است که انبیا و ائمه عَلیهم السلام در تمام مراتب معصوم اند: مرتبه شهود، مرتبه ذهن و مفهوم سازی، و مرتبه تعبیر و

1. و إذا خالف الكشف الذی لنا كشف الانبیاء ع كان الرجوع إلى كشف الانبیاء ع و علمنا إن صاحب ذلك الكشف قد طرأ علیه خلل بكونه زاد علی كشفه نوعا من التأویل بفکره فلم یقف مع كشفه كصاحب الرؤیا فإن كشفه صحیح و أخبر عما رأى و يقع الخطاء فی التعبير لا فی نفس ما رأى فالكشف لا یخطئ أبدا و المتكلم فی مدلوله یخطئ و یصیب إلا أن ینخبر عن الله فی ذلك».

(ابن عربی، بی تا: ۷/۳)

گزارش. با توجه به این امر، ابن عربی می‌نویسد: من از خدا خواسته‌ام که در مقام گزارش «مترجم» باشم، نه «متحکم» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۴۷) بدین معنا که صریح آنچه را که در شهود یافته‌ام به زبان بیاورم، بی آنکه از خود سخنی بر آن بیفزایم. این سخن او به این معنا است که تلاش می‌کنم که عناصر زبانی، فرهنگی، تاریخی و پیش‌فرض‌هایم را در آن دخیل نسازم و سخنی را بر آن نیفزایم.

به طور کلی، از منظر عارفان دو میزان وجود دارد: عام و خاص. میزان عام قرآن و سنت معتبر است که از کشف تام محمدی خبر می‌دهند.ⁱ میزان خاص استاد راه و مرشد کامل است. سالک به مرشد کامل نیازمند است، زیرا سالک در هر مرتبه‌ای از سلوک، حال خاص، اسم خاص [که بر وی حاکم است]، ذکر خاص و شهود خاص دارد.ⁱⁱ مرشد کامل هم راه و هم راهزن را به خوبی می‌شناسد و نیز توان پاسخگویی به این سؤالات را دارد: سالک در چه مرحله‌ای از راه است اسم حاکم بر وی چیست؟ کشفی که به حسب اسم خاص رخ می‌دهد صواب است یا ناصواب؟ با چه آفاتی دچار و با چه نوع القائاتی روبه‌رو

i. فللفرق بینها و بین الخیالیة الصرفة موازین يعرفها ارباب الذوق و الشهود بحسب مکاشفاتهم كما ان للحکماء میزاناً یفرق بین الصواب و الخطاء و هو المنطق. منها ما هو میزان عام و هو القرآن و الحدیث النبوی کل منهما عن الکشف التام المحمدی، صلی الله علیه و آله، و منها ما هو خاص و هو ما یتعلق بحال کل منهم الفایض علیه من الاسم الحاکم و الصفة الغالبة علیه، و سنؤمی فی الفصل التالی بعض ما یعرف به اجمالاً، ان شاء الله تعالی. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۰ - ۱۰۱؛ ر.ک. آملی، ۱۳۶۸: ۹۳/۱)

ii. و منها [من الموازین] ما هو خاص و هو ما یتعلق بحال کل منهم الفایض علیه من الاسم الحاکم و الصفة الغالبة علیه. (همان: ۱۰۱)

است: القائنات رحمانی یا شیطانی؟ مرشد کامل همانند یک طبیب ماهر با توجه به شرایط و ظرفیت وجودی سالک نسخه‌ای را برای وی تجویز می‌کند. نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که محور بحث شهود قلبی از سنخ عین‌الیقینی یا حق‌الیقینی است. شهود ممکن است از راه مناسبت ذاتی و ریاضت‌های شرعی یا غیرشرعی یا ترس یا قرص و یا عواملی دیگر رخ دهد. عامل اصلی شهود انقطاع از عالم طبیعت است که از راه‌های گوناگون ممکن است حاصل شود. عامل آن هرچه باشد از نظر معرفت‌آفرینی تفاوتی ندارد، به شرط اینکه ویژگی‌های شهود را داشته باشد، یعنی عارف از طریق مشخصات بدانند شهودی رخ داده است، نه اینکه صرفاً در دام تخیل و احساس افتاده باشد. اما به لحاظ حیات عرفانی، شهودی ارزشمند است که در اثر مناسبت ذاتی یا از راه ریاضت‌های مشروع به دست بیاید.

مشخصات تجربه‌نهایی ممکن است از منظر عارفان و محققان فلسفه عرفان متفاوت باشند؛ مثلاً، استیس متناقض بودن را یکی از ویژگی‌ها آن می‌پندارد، در صورتیکه ما آن را خطا می‌دانیم. ابن‌عربی آرامش و لذت عظیم و پایه‌دار را از خصوصیات آن می‌داند. باید بگوییم که بیان همه ویژگی‌های شهود نه در این نوشتار می‌گنجد و نه اکنون در توان این قلم است.

فهم‌ناپذیری

مقصود از فهم‌پذیری این است که آیا فاهمه و عاقله عرفا و صاحبان شهود آنچه را در تجربه شهودشان یافته‌اند می‌تواند فهم و تعقل کند؟ «زمینه‌گرایان» تجربه عرفانی را فهم‌ناپذیر می‌دانند. زمینه‌گرایان در یک تقسیم کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: مطلق و نسبی [به تعبیری دیگر، افراطی و

معتدل]. گیملو از جمله زمینه‌گرایان افراطی شمرده می‌شود و کتز از زمره زمینه‌گرایان معتدل.

هر دو دسته باور مشترک دارند به اینکه تجربه‌های عرفانی زمینه‌مند و مفاهیم و باورهای دینی در تجارب عارفان اثرگذارند. اما تمایز آنان در این است که نسبی‌گرایان باورها و معتقدات و مفاهیم ذهنی پیشین عارفان را در شکل‌دهی تجربه فعلی آنان دخیل می‌دانند، نه صرفاً در فهم و توصیف و تعبیر عارفان پس از تجربه، اما مطلق‌گرایان تجربه عارف را جز بسط ذهنی و روانی وی نمی‌دانند. به تعبیری، از نظر دسته اول، عارف در تجربه‌اش به درصدی از واقع می‌رسد و، از نظر دسته دوم، تجربه عارف چیزی جز گسترش مفاهیم و باورهای ذهنی او نیست، بدین معنا که یا واقعی در کار نیست یا اگر واقعی در کار باشد، تجربه‌های عارفان حکایت از آن ندارند. از این رو، بر اساس دیدگاه دوم، بحث حجیت به معنای مطابقت با واقع به مفاد سلب بسیط تحصیلی منتفی خواهد بود. این نتیجه‌ای است که نگارنده از مطالعه عبارات و سخنان آنان به آن رسیده است.^۱

شاید بتوان تفاوت هر دو دیدگاه با دیدگاه استیسی را در ادامه بدین شکل بیان کرد. استیسی معتقد است: عارفان - با وجود تعبیرات مختلفشان - در اصل تجربه اشتراک دارند؛ همه آنان تجربه‌ای واحد دارند و از آن گزارش می‌دهند، هرچند تفاوتشان در تعبیر است. مثلاً، عارف مسلمان و یهودی و مسیحی و هندی حقیقتی یکسان را تجربه می‌کنند، اما هر کدام با تعبیر خاص از آن خبر می‌دهند. او می‌پذیرد که در تجربه نهایی نه فاهمه حضور دارد، نه تعبیر و نه هیچ چیزی دیگر. گفتنی است که ایشان عنصر فهم را در اصل تجربه مؤثر نمی‌داند بلکه پس

۱. ر. ک. فورمن، ۱۳۸۴: ۸۲؛ انزلی، ۱۳۸۳: ۳۸ و ۱۳۱.

از آن اثرگذار می‌شمارد؛ همین که بخواهند تجربه را به زبان بیاورند، باید فاهمه آن را فهم و عاقله آن را تعقل کند. همین که بخواهند آن را بفهمند، مفاهیمی را که در اصل تجربه نبوده‌اند باید بر آن بیفزایند. در نتیجه، طبق دیدگاه وی، تفسیر عارفان همواره با نوعی از تحکم همراه خواهد بود.

کتز اول سخن استیس را نقل می‌کند و، سپس، آن را به چالش می‌کشد. (انزلی، ۱۳۸۳: ۷۶-۷۷) کتز معتقد است که تجربه محض و بی‌واسطه دست‌نیافتنی است، بلکه همه تجارب زمینه‌مندند و پیش‌فرض‌های تجربه‌کنندگان در آن فعال‌اند. او به واقعیتی ورای تجربه باور دارد، ولی آن را عریان از زمینه‌ها نمی‌داند، بلکه در بهترین حالت آن را یا متناقض یا بی‌معنا می‌پندارد. (ر.ک. همان: ۳۸)

با توجه به آنچه از زمینه‌گرایان نقل کردیم، تجربه‌ها یا بسط ذهنی تجربه‌کنندگان هستند یا پارادایم‌های ذهنی و اعتقادی آنان در شکل‌دهی آنها اثرگذارند. بر این پایه، فهم ناب از واقع از راه تجربه به دست نمی‌آید. این همان مطلبی است که نگارنده از نگاه زمینه‌گرایان بر آن تاکید داشتیم و اکنون نیز به دلایلی آن را تذکر دادم.

نقد دیدگاه فهم‌ناپذیری

به عقیده صدر، نفس بسیط است و عاقله و حاسه از شئون آن به شمار می‌آید. بر این اساس، نفس در مرتبه عاقله و حاسه نیز حاضر خواهد بود، (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۵۵/۸؛ همو، الف ۱۳۶۳: ۵۵۴) چراکه بسیط‌الحقیقه کل الاشیاء است. (همو، الف ۱۳۶۳: ۲۶۷؛ همو، الف ۱۳۶۱: ۵۵۴) این سخن می‌تواند به دو معنا باشد که هر دو صواب است: یکی اینکه نفس در مرتبه عالی همه قوا را به صورت اطلاقی و غیرمتمایز دارد؛ دیگری اینکه نفس در مرتبه نازل که قوا متمایز

می‌شود در متن هر یک از قوا حاضر است. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۸۲/۵) به عقیده صدرای، نفس در مرتبه عاقله و فاهمه و حاسه حاضر است و با آنها اتحاد دارد. وقتی حس باصره یا سامعه یا لامسه با پدیده بیرونی درگیر می‌شود یا فاهمه و عاقله آن را تعقل می‌کند، نفس نیز با آنها درگیر می‌شود و آن را بی‌وساطت مفاهیم ذهنی به نحو حضوری می‌یابد. با این وصف، از منظر صدرای، همان‌گونه که شهود قلبی داریم، شهود عقلی و حسی نیز خواهیم داشت. با توجه به این، صدرای می‌گوید به هر چیزی که حواس تعلق بگیرد، نفس نیز بالتبع به آن تعلق می‌گیرد. پس، نفس هر چیزی را که بر بدن عارض شود و برای وی از راه حواس قابل درک باشد آن‌گونه که هستند درک می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹۹۸/۴) بر اساس سخنان صدرای، باید گفت حتی مدرکات حسی که از راه شهود حسی به دست می‌آیند از سنخ علم حضوری به حساب می‌آیند و نفس واقع را آن‌گونه که هست می‌یابد. در شهود عقلی که بالاتر از شهود حسی و در شهود قلبی که بالاتر از عقلی است نیز امر چنین است. شاید شباهت کانت و مانند آن بر این مبنا قابل حل باشد، زیرا بر مبنای صدرای، نفس همان‌گونه که در مرتبه ذات بسیط و همه اشیا است، در مرتبه شئون نیز چنین است. نفس هم در مرتبه قلب، هم در مرتبه عاقله و هم در مرتبه حاسه با کمال بساطت و تمام قوا حضور دارد. اگر مانعی از ادراک نفس نباشد، مدرکات را همان‌گونه که برای خود هستند (نومن) می‌یابد. دست‌کم چون نفس در مرتبه قلب با معانی بی‌صورت، بی‌تقدر و بی‌شکل مواجه بی‌واسطه یا عینیت دارد، به هیچ‌رو عناصر زمانی و مکانی و پیش‌فرض‌ها نمی‌تواند در یافته‌های آن دخیل باشند. برای نمونه، سخنان صدرای و سهروردی مؤید این ادعاها می‌باشد. صدرای می‌گوید: در

ابتدا، شدیداً از اصالت ماهیت دفاع می‌کردم تا در شهود عکس آن را یافتم. (همو، ب ۱۳۶۳: ۳۵) یا سهروردی می‌گوید: در ابتدا مشایی بودم و شدیداً از اندیشه‌های آنان در زمینه انوار قاهره طولی دفاع می‌کردم و ارباب انواع و مثل را نیز انکار می‌نمودم تا اینکه، با برهان ربانی و الهام الهی، نامحدود بودن عقول طولی و انوار قاهره متکافئه (عقول عرضی) یعنی ارباب انواع و مثل را یافتم. اگر برهان رب برایم حاصل نمی‌شد، بر معتقدات مشایی خودم اصرار می‌ورزیدم و می‌ماندم. (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۱۵۸)ⁱ

بنابراین، برای صدرالمتألهین شهودی رخ می‌دهد که با نظام فکری او ناسازگار است بلکه خلاف معتقدات و پیش‌فرض‌های اوست. این شهود تمام نظام هستی‌شناختی او را دگرگون می‌سازد و همه عناصر فکری او را رنگ وجودی می‌زند. همین شهود سبب می‌شود که وی از اصالت ماهیت به اصالت وجود بار یابد. این تغییر تحولی بنیادی در تاریخ فلسفه اسلامی می‌آفریند. اصالت وجود، ملاصدرا را به وحدت شخصی وجود می‌کشاند. مفاد اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این است که یک وجود وحدانی بالذات وجود دارد و موجودات دیگر بالعرض تحقق دارند و به ملاک موجودیت همان وجود وحدانی موجودند. سهروردی نیز با شهودی مواجه می‌شود که نقطه مقابل نظرگاه و خلاف پیش‌فرض‌های اوست که اصلاً انتظار آن را نداشت. بدین ترتیب، ایشان، بر اساس پاره‌ای از مکاشفات، نظام فلسفی اشراقی و نوری را بنا می‌نهد که آن نیز

i. در عرفان مسیحیت نیز پولیس قدیس در اثر تجربه عرفانی یهودیت را رها می‌کند و از آزار و اذیت مسیحیان دست می‌کشد و خود یکی از پیروان و مبلغان آیین مسیحیت می‌گردد. این تجربه بر خلاف همه معتقدات و پیش‌فرض‌های او رخ می‌دهد. (ر.ک. آدرهیل، ۱۳۸۴: ۳۹ - ۶۶)

تغییر اساسی در تاریخ فلسفه اسلامی به شمار می‌آید.

در شهود عقلی و حسی، قلب در مرتبه عقل و حس تنزل می‌کند. اما در شهودات قلبی، عقل به مرتبه قلب ارتقا می‌یابد. عقل ارتقایافته معانی غیبی را بی‌دخالت پیش‌فرض‌ها درک می‌کند. به تعبیری، عارف در شهود معنوی معانی را با ساحتی از هستی خود (قلب) می‌یابد که عناصر زمینه‌ساز در آن ساحت حضور ندارد، مانند عناصر زمان، مکان، زبان و پیش‌فرض‌ها. باید بگوییم که عناصر زمینه‌ساز در مقام تعبیر و گزارش از تجارب عرفانی حاضرند اما عارف در مقام تعبیر، گزارش، تحلیل و برهان همواره با یافته‌های بی‌واسطه خود رجوع می‌کند. این متابعت عقل از قلب و تعامل مکرر و مداوم عارف با شهودش وی را در مقام تعبیر هم از خطا مصون نگه می‌دارد. به بیان روشن‌تر، شهود در ابتدا در اختیار سالک نیست بلکه به صورت غیراختیاری رخ می‌دهد، اما وقتی نفس عارف قوت می‌یابد و شهود برای عارف به صورت ملکه درمی‌آید، دیگر احوالات او تبدیل به مقامات می‌شود و عارف از احوال به مقام و از تلوین به تمکین می‌رسد.^۱ به بیانی دیگر، شهودات عرفانی امری اختیاری می‌شود، به گونه‌ای که هر زمان عارف اراده کند حقایق ماورایی را شهود می‌کند. با توجه به این سخن، عارف می‌تواند شهود مکرر داشته باشد و همواره در تعامل با شهوداتش به سر برد. همان‌گونه که در ادراک حسی گاهی خطا رخ می‌دهد - مانند اینکه آب به صورت سراب نمایان می‌شود و چوب سالم در آب به صورت شکسته پدیدار می‌گردد - ولی این

۱. فَإِنَّ «التلوین» و «التمکین» متقابلان فی اصطلاحهم. و «التمکین» هو التمرن فی شهود الحق من غیر وجود الخلق. و «التلوین» ظهور الخلق السائر للحق، الحاجب للشاهد عن شهوده. (قاسانی،

خطاها با درک‌های حسی بعدی تصحیح می‌شود، خطاهای شهودی نیز با شهودات بعدی و تعامل مداوم عارف با آن تصحیح می‌گردد و عارف صواب را از ناصواب به خوبی تشخیص می‌دهد.

در اینجا، طرح این پرسش را درخور می‌بینم که خطا و اشتباه در مدرکات شهودی چگونه رخ می‌دهد؟ در پاسخ باید بگوییم که اشتباه به نزدیکی و دوری و شفافیت شهود و عدم شفافیت آن بستگی دارد. نزدیکی یا دوری و شفافیت یا عدم آن موقوف بر حصول شرایط و عدم آن است، بدین معنا که اگر شرایط شهود به کمال فراهم باشد، در شهود و تعبیر از آن خطا راه ندارد و اگر نه، خطا در تطبیق محتمل است. برای مثال، در شهود حسی گاهی بیننده سراب را به صورت آب می‌بیند؛ او در دیدن سراب اشتباه نمی‌کند اما در تطبیق آن بر آب خطا می‌کند. البته، همان‌گونه که گفتم، از راه شهود دوم اشتباه را نیز اصلاح می‌نماید. اما در شهود قلبی از سنخ معنا اصلاً صورتی در کار نیست، به‌ویژه اگر عارف دارای شهودی قوی باشد. تعامل مکرر وی با شهودش - حتی در مقام تعبیر، تحلیل و استدلال - او را از خطا مصون نگه می‌دارد. همان‌گونه که فرد در شهود حسی خطایش را با تکرار اصلاح می‌کند، عارف نیز با تعامل مکرر با شهودش آن را اصلاح می‌نماید. به نظر نگارنده، این امر در هر دو ساحت حس و شهود روشن و خالی از ابهام است.

گفتیم تجربه شهودی از سنخ علم حضوری است. انسان به ذات خود و قوه ادراکی و تحریکی و حالات روحی و احساس و عواطفش علم حضوری دارد. البته، همواره ذهن از یافته‌های حضوری‌اش، به صورت خودکار تصویربرداری می‌کند یا صورت مطابق آن را در خود ایجاد می‌کند، چنان‌که ترس را در خود

می‌یابد یا از آن حالت درونی‌اش صورت‌برداری می‌کند یا صورت آن را در خود ایجاد می‌کند و در حس مشترک^۱ و خیال آن را نگهداری می‌کند. در مکاشفات نیز امر چنین است؛ از راه انضمام آن مفهوم با مفهوم دیگر گزاره‌ای تشکیل می‌دهد. اما در مرتبه صورتگری، بایگانی و تشکیل گزاره بین ذهن و نفس عارف تعامل وجود دارد و تعامل مداوم وی را از خطا نگاه می‌دارد.

بیان ناپذیری

مقصود از بیان‌پذیری در قالب لفظ و بیان در آمدن تجربه‌های عارفانی است که آیا عرفا از تجربه‌های شهودیشان در قالب الفاظ می‌توانند تعبیر کنند؟ ابن‌سینا در اشارات به تبیین مقامات در عرفان عملی پرداخته است. او سفر اول را در یازده فصل توضیح داده و درباره سفر دوم گفته است که مقامات سفر دوم بیش از مقامات سفر اول است اما چون به بیان در نمی‌آید و آدمی جز در مرتبه خیال آن را فهم نمی‌تواند کند از آن صرف نظر می‌کنیم. خواجه نصیر در توضیح سخنان بوعلی می‌گوید: مقصود وی این بوده است که حقایق عرفانی بیان‌ناپذیر است. ایشان بر بیان ناپذیری آن دو دلیل آورده است که هم‌اکنون بیان خواهد شد.

۱. حس مشترک نخستین قوه حواس باطنی است که کارش حفظ کوتاه‌مدت است و آنچه که در خود دارد به قوه خیال و مصوره می‌دهد که حافظه دائمی و خزانه حس مشترک به شمار می‌آید پس، حس مشترک، حافظه موقت و خیال حافظه دائم است. (ر. ک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵/۲)

استدلال اول خواجه بر بیان ناپذیری

اهل لغت الفاظ را برای معانی وضع می‌کنند که آنها را تصور کنند و حافظه آنها را نگهدارند و به یاد آورند و در مقام تعلیم و تعلم آنها را فهم نمایند تا با عباراتی آنها را بیان کنند. اما معانی‌ای که جز در مقام فنا و غیبت از خود و قوای ادراکی و تحریکی دست‌یافتنی نیست امکان ندارد که الفاظی را برای آن وضع کنند، چه رسد به تعبیر از آنها؛ عارف در مقام فنا چون از خود و قوایش غافل است و به آنها هیچ توجهی ندارد نمی‌تواند از قوایش در نگهداری آن معانی مدد بگیرد و بعد الفاظی را در برابر آنها وضع کند و، سپس، آن معانی را با آن الفاظی بیان نماید. (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۹۰ - ۳۹۱)

گفتنی است محل بحث تجربه‌نهایی عارف است که در مرحله فنا رخ می‌دهد، نه در تجربه‌های سالکانه که در اثنای سلوک با آنها روبرو است و نه در درستی و نادرستی فهم خواجه از سخنان بوعلی. به تعبیری، کانون اصلی بحث بیان‌ناپذیری تجربه‌نهایی عرفانی در سخنان خواجه نصیر است و گرنه، خود وی تعدادی از منازل عرفان عملی را شرح کرده است.

نقد استدلال اول خواجه نصیر

دلیل اول خواجه ناتمام به نظر می‌رسد: اولاً تجربه‌نهایی منحصر در مرتبه فنا نیست بلکه نهایی‌ترین مرتبه عبارت از «بقاء بعدالفنا» است. در این مرتبه است که عارف وحدت و کثرت را باهم می‌یابد. به سخنی، در این مرتبه نه از خود غافل است و نه قوایش و نه از کثرات پیرامونش تا از بیان آنها ناتوان باشد. بر فرض اینکه مقام فنا مجال تعبیر و گزارش را ندهد، بعد از بیرون آمدن از آن حال چرا؟ پس از اینکه از آن حال خارج شود آثارش باقی می‌ماند و صاحب شهود آن آثار

و رابطه آنها را به صورت وجدانی و حضوری با حالت فنایی می‌یابد، همان‌گونه که بسیاری از عارفان بعد از شهودات نهایی از آنها خبر داده‌اند. ثانیاً عارفان از مقام فنا گزارش داده‌اند. به سخن خود خواجه از آن مقام به فنا تعبیر کرده‌اند و توضیح نیز داده‌اند که عارف در آن حال از ذات و قوای خود ناآگاه است. عارفان در این مرتبه حقایق اندماجی را که شهود می‌کنند گاهی به زبان می‌آورند و شطح‌گویی آنان در این مرتبه اتفاق می‌افتد. بلکه فنا در عین ناآگاهی نوعی آگاهی است از عمیق‌ترین ساحت‌های هستی. گویی خود هستی زبان باز می‌کند و حقایق ماورایی عمیق و بسیار بدیع را به زبان می‌آورد. در این مرتبه، عارف دچار بی‌هوشی می‌شود که هزاران بار از هوشیاری دیگران برتر است.

استدلال دوم خواجه بر بیان‌ناپذیری

حقیقی را که از راه شهود می‌یابند از سنخ عین‌الیقینی‌اند، نه علم‌الیقینی. این دسته از معارف تنها با وصول از راه شهود دست‌یافتنی‌اند، نه از راه برهان، زیرا فوق عقل‌اند، معارفی که عاقله از فهم آنها ناتوان‌اند. قوای فرودین آن مانند حافظه و متصرفه نیز چنین می‌باشند. در نهایت، معارفی که فوق فهم‌اند فوق بیان نیز هستند، زیرا تعبیر و بیان متفرع بر فهم است. اول باید فاهمه فهم کند تا ناطقه به زبان آورد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۹۱)

نقد استدلال دوم خواجه نصیر

دلیل دوم خواجه نصیر نیز به نظر ناتمام می‌رسد: اگر قلب به نور نفس نورانی شود، عاقله و قوای نازل آن مانند حاسه و متخیله هم نورانی می‌شوند. این سخن از دو راه تبیین‌پذیر است: ۱. قوه برتر نورش را در قوای سافل می‌تاباند و آنها را

نورانی می‌کند. ۲. قوای برتر تمام قوای نازل را به گونه‌ی اندکاکی در خود دارد. طبق بیان دوم، در متن شهود قلبی فهم عقلی هم روی می‌دهد. در مرتبه‌ی ظهور عقل، عقل منور تنزل می‌کند که پیش‌تر با نور قلب منور شده است. طبق بیان دوم، نفس، چون در مرتبه‌ی قوا نیز حضور دارد، قوایش را نورانی می‌کند. طبق هر دو بیان، وقتی قلب نورانی شود، عاقله و قوای نازل آن هم نورانی می‌شود. تفاوت میان حس انسان و حیوان به همین علت است. از این رو، برخلاف ادراکات حسی حیوانات، ادراکات حسی انسان به علم نجوم، ریاضی، شیمی و فیزیک می‌انجامد، زیرا حس انسان هم عقلانی است و عاقله در مرتبه‌ی حواس ظاهری انسان حاضر است، بر خلاف ادراکات حیوان که وهمی یا خیالی است و از نیروی عقلی بهره‌ای ندارند. به همین دلیل است که پس از هزاران سال در آشیانه‌سازی موریانه‌ها یا موش‌ها تحولی رخ نداده است. اما انسان‌ها از مطالعه‌ی فیزیک و شیمی و محاسبات ریاضی به ابتکارها و اختراعاتی محیرالعقول دست یازیده‌اند. بر این اساس، نفس انسان همانند نیروی عاقله در همه‌ی قوای فرودین حاضر است، همان‌گونه که همه‌ی آنها را در مراتب عالی به صورت اطلاقی و بی‌تمایز واجد بود.

بارها گفتیم که، به سخن صدرالمتألهین، نفس فی وحدتها کل القوی؛^۱ یعنی در عین وحدت و بساطت کثرت دارد، چنان‌که نفس رحمانی نیز چنین است: حق تعالی نیز در عین بساطت و وحدت همه‌ی اشیا است و در عین حال منزله از هر

۱. و أما الذی استقر علیه اعتقادنا فهو أن النفس کل القوی و هی مجمعها الوحدانی و مبدؤها و غایتها و هكذا الحال فی کل قوة عالیة بالنسبة إلى ما تحتها من القوی التي تستخدمها. (صدرالدین

گونه نقص و کمال محدود و از هر گونه ترکیب و کثرت است.ⁱ و چنان که ذات واجب با صفات ذاتی اش عینیت دارد. این در صورتی است که هر صفتی در عین اتحادی که با ذات و صفات دیگر دارد واقعیتهایی غیر از واقعیت صفات دیگری دارد. مثلاً حیات، نفس الامری دارد غیر از علم و قدرت، و علم و قدرت هم نفس الامری دارد غیر از آن؛ همه صفات در عین کثرت وحدت دارند و به یک وجود وحدانی بسیط محققانند. نفس نیز در عین کثرت قوا وحدت حقه ظلیه دارد.ⁱⁱ و کثرت قوای آن هیچ گونه به وحدت و بساطت وی لطمه نمی زند. ملاصدرا می گوید برای درک مطالب ماورایی باید فطرت ثانویه داشت و تلطیف سر نمود. (ملاصدرا، ۱۴۲: ۴۳۱) بر اساس سخنان صدرا، کسانی که در این مطلب شریف تردید دارند و با ابهام به آن می نگرند یا اشکالات ناشیانه مطرح می کنند، فاقد فطرت ثانویه اند و از لطافت سر بی بهره اند.ⁱⁱⁱ

با توجه به آنچه اکنون گذشت، شهود حقایق ماورایی سبب فهم و درک روشن آنها می شود؛ عارف آنچه را پیش از شهود از فهم و بیان آنها ناتوان بود، با

i. اعلم أن واجب الوجود بسیط الحقيقة غاية البساطة و كل بسیط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء (همان: ۳۶۸/۲)؛ التحقيق أن الباری كل الأشياء و قد تقرر أن كون الشيء كلاً لا بد فيه من حضور كثرة في ذاته. (همان: ۲۱۵/۴)

ii. أما على ما حققناه من كون النفس إذا خرجت من القوة إلى الفعل صارت عقلاً بسیطاً هو كل الأشياء فذلك أمر محقق ثابت عندنا. (همان: ۳۷۷/۳)؛ غرر في أن النفس كل القوى النفس في وحدته التي هي ظل الوحدة الحقة التي لواجب الوجود تعالى. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۸۱/۵)

iii. برای توضیح بیشتر عقل قدسی و منور و اینکه ابن عربی و قیصری از سه نوع عقل سخن گفته است. ر.ک. امینی، «انتقال پذیری تجربه عرفانی». (معارف عقلی، ش ۲۰).

شهود تصویر روشن از آنها پیدا می‌کند و چون شهود تصویر و فهم روشنی از آنها می‌دهد، عارف می‌تواند بدون هیچ ابهامی آنها را بیان کند در بحث انتقال پذیری نیز اشاره خواهیم کرد که همین عامل در استدلال و انتقال مشهودات به دیگران اثرگذار است، زیرا انسان اموری را که تصویری روشن از آنها دارد می‌تواند به خوبی بیان کند و به خوبی هم آنها را مستدل نماید. نتیجه آنکه شهود حقایق ماورایی قوه عاقله را نورانی می‌کند. به تعبیری، انسان با شهود حقایق فوق عقلانی آنها را به روشنی می‌فهمد و چیزی را که به روشنی بفهمد به روشنی هم می‌تواند بیان کند.

استیس و بیان ناپذیری

استیس پس از نقد دیدگاه دیگران به اثبات دیدگاه خود می‌پردازد. او برای کار عارف دو مرحله ذکر می‌کند: حین تجربه و پس از تجربه. به عقیده او، عارف در مرحله اول با وحدت بی تمایز روبه‌رو است، حتی تمایز مفهومی در آن ساحت راه ندارد. فهم در اصل تجربه اثر ندارد، ولی پس از تجربه، همینکه بنخواهد بفهمد، ذهن چیزهایی را بر تجربه می‌افزاید، یعنی به صرف اینکه عارف سراغ مفاهیم منطقی و الفاظ برود تا از مشهودش گزارش دهد، از آن حال بیرون می‌آید. اما پس از اینکه از حال تجربه بیرون می‌آید، آن حال فی الجمله در حافظه وی می‌ماند. همین‌که با بیان منطقی از آن وحدت بی تمایز خبر دهد، خود را در دام تناقض گرفتار می‌بیند. مثلاً وقتی می‌گوید حقیقت هستی هاضم تمام کثرات است یا می‌گوید هم عین اشیاء است و هم غیر اشیاء، احساس می‌کند خوب بیان نکرده و ضوابط منطقی را زیر پا نهاده است. از این رو، او دچار حیرت می‌شود و می‌گوید آن ساحت بیان شدنی نیست. عارف نه در شهودش خطا کرده

است نه در بیان آن. او به جای اینکه بگوید آن تجربه نهایی منطق‌ناپذیر است، می‌گوید به بیان در نمی‌آید و گمان می‌کند اشکال در خود زبان است. این خطا است، زیرا مشکل اصلی این است که در ساحت نامتناهی، ضوابط منطقی و اصل امتناع تناقض جاری نیست. امتناع تناقض و دیگر ضوابط منطقی از احکام کثراتی است که متمایز باشند نه از احکام نامتناهی و نامتمایز. به تعبیری، تناقض در آن مرتبه امتناع ندارد. (ر.ک. استیس، ۱۳۷۹: ۳۱۷ - ۳۱۸)

نقد دیدگاه استیس در بیان ناپذیری

خطای استیس در این است که تناقض را در ساحت نامتناهی جاری نمی‌داند و تمایز آن را از کثرات تمایز تقابلی می‌داند. در صورتی که تناقض مطلقاً امتناع عقلی دارد، حتی در مرتبه مطلق به اطلاق مقسمی، و تمایز آن از تعینات الهی و کونی از سنخ تمایز احاطی است. اشتباه وی به این برمی‌گردد که مسائل عرفان نظری را به خوبی فهم نکرده و تصویر نادرستی از مبانی آن، مانند مطلق به اطلاق مقسمی و نامتناهی و تمایز احاطی و وحدت ساری، داشته است. این تصویر ناصواب سبب شده است که وی مرتبه مطلق به اطلاق مقسمی را متناقض، و تمایز آن را از مراتب دیگر از سنخ تمایز تقابلی بیندارد. تناقض در تمام مراتب هستی امتناع عقلی دارد، اما امتناع تناقض هر مرتبه به حسب آن مرتبه خواهد بود. به تعبیری، تناقض هر مرتبه به حسب خودش است. مطلق به اطلاق مقسمی به خود احاطه عین اشیاء و به خود احاطه و نامتناهی بودن غیر اشیاء است. مطلق از همان حیث که ظاهر است از همان حیث باطن است و تمایز آن با مراتب دیگر احاطی است، نه تقابلی. اگر عکس این باشد، تناقض لازم می‌آید. متناهی احکامی دارد که نامتناهی آن را ندارد، چنان‌که احکام هر مرتبه از هستی با مرتبه

دیگر نیز تفاوت دارد و هر کدام احکام خاص خود را دارد. برای نمونه، $۱۶=۸+۸$ است اما $∞ = ∞+۸$ است نه ۱۶ . عارفان در مقام ذات نمی‌گویند هم هست و هم نیست. آنان نامتناهی بودن و وحدت‌اطلاقی و تشخص‌اطلاقی را به ذات حق نسبت می‌دهند بی‌آن‌که نقیض آن را نسبت دهند. (ر.ک. یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۲۳ - ۱۲۸؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۹ - ۶۶)

انتقال ناپذیری

بر فرض فهم‌پذیری و بیان‌پذیری تجارب عرفانی، این پرسش مطرح‌شدنی است که مقصود از انتقال‌پذیری تجارب عرفانی چیست؟ و تجارب عرفانی از چه راهی به دیگران، انتقال‌پذیر و اثبات‌پذیرند؟ من به این بخش از بحث در مقاله‌ای دیگر به تفصیل پرداخته‌ام. پس در اینجا فقط به اجمال به آن اشاره خواهم کرد و خوانندگان را به آن ارجاع می‌دهم. (ر.ک. امینی، ۱۳۹۰: ۴۷ - ۷۶)

مقصود از انتقال تجربه عارفانه انتقال اصل شهود نیست، زیرا شهود یک امر شخصی و قائم به نفس شهودکننده و از سنخ علم حضوری است، اگرچه اختصاصی نیست. انتقال عین علم حضوری و هر حالت شخصی (مانند تشنگی یا گرسنگی یا ترس) به دیگران ناممکن است. اما آثاری که از آن برای صاحبان تجربه می‌ماند و از سنخ علم حصولی به شمار می‌آید، از دو راه به دیگران قابل انتقال و اثبات می‌باشند: عقلی - تحلیلی و عقلی - استدلالی. انتقال آن از این دو راه بر پایه عقل منور و تعامل مکرر عارف با تجربه‌شان ممکن است.

مراد نگارنده از عقل تحلیلی صرفاً عقل انتزاعی نیست، بلکه اعم از انتزاعی و توصیفی است؛ مقصود از تحلیل هم در اینجا این نیست که ساختار منطقی قضایا را بدانیم که حمله است یا شرطیه، حمله محصوره است یا خارجیه یا حقیقیه یا

طبیعیه یا شخصیه و یا دیگر انواع آن، بلکه مراد این است که از راه تحلیل یک موضوع یا یک گزاره به لوازم بین به معنای عام آن پی ببریم یا بالعکس. لوازم یا باید بدیهی باشند یا نظری حق، تا هم فیلسوفان و هم عارفان آن را بپذیرند. آنگاه می شود از راه تحلیل ملزوم لوازم آن را به دست آورده، بر آن حمل کرد. مثلاً، زمانی که موجودی را در خارج درک می کنیم از راه عقلی - تحلیلی، وحدت و تشخیص و فعلیت آن را نیز در خارج درک کرده،^۱ مفاهیمی را در برابر آن قرار می دهیم و آنگاه آنها را بر موضوعشان حمل می کنیم. گاهی میان مفاد یک گزاره و مفاده گزاره یا گزاره های دیگر نیز این سنخ تلازم وجود دارد. وقتی تلازم منطقی میان موضوع و محمول یک گزاره یا میان مفاد یک گزاره و مفاد گزاره دیگر آشکار گردد، عقلاً ناگزیر از پذیرش آن هستیم. اثبات آن محمول برای آن موضوع مانند «اثبات شیء لِنفسه» بدیهی یا قریب به بدیهی و بی نیاز از استدلال است. به طور کلی، گزاره هایی که محمولات آنها از لوازم بین به معنای عام موضوع باشد از قضایای فطری به شمار می آید و قضایای فطری از قضایایی قریب به بدیهی اند که اثبات محمولات آنها برای موضوعاتشان از استدلال بی نیاز است. به تعبیری، قضایای فطری قضایایی می باشند. که به تعبیر منطق دانان «التی قیاساتها معها»، یعنی حد وسط استدلال همواره در ذهن حاضر است. بدین سبب

۱. به عقیده نگارنده، قضایای حملیه در گستره فلسفه اسلامی همان محمول بالصمیمه است که محمول آن از تحلیل موضوع به دست می آید، اعم از اینکه یک مفهوم ذهنی باشد یا یک پدیده عینی. هیچ دلیلی ملزم نمی کند که آن را به مفاهیم ذهنی محدود کنیم، زیرا با درک یک پدیده خارجی می توان وحدت و تشخیص و فعلیت آن را نیز در خارج درک کرد. مفاهیمی را که در برابر آن قرار می دهیم از ویژگی های آن در خارج حکایت می کند، نه صرفاً در فضای ذهن.

است که به صرف تصور دو طرف قضیه و نسبت آن دو می توان به ثبوت محمول برای موضوع حکم کرد. طبق یک مبنا، می توان آن را از جمله قضایای تحلیلی نامید: اگر قضایای تحلیلی را از اقسام حمل شایع (نه از نوع حمل اولی)^۱ بدانیم [که در همان موطنی که قلب واقعیتی را مشاهده می کند ویژگی های بین آن را هم بیابد و در مرتبه ای که عقل پدیده ای را درک می کند ویژگی های بین آن را نیز با تأمل و تحلیل به دست بیاورد]، دیگر اثبات آنها برای موضوعشان بی نیاز از برهان است. بسیاری از تلاش های فیلسوفان و عارفان مسلمان در قالب قضایای تحلیلی ارائه شدنی است، چون بر اساس تعریف فوق، مقصود از قضایای تحلیلی این است که محمول ها خارج از ذات و ذاتیات موضوع اند، ولی حیثیت های آن هستند که از ذات و صمیم آنها به دست می آیند بی آنکه از خارج به آنها منضم شوند؛ یعنی از اعراض لازم بین به معنای عام موضوع اند که نه در مقام ثبوت به واسطه خارج از ذهن نیاز دارند و نه در مقام اثبات، مانند وجود و لوازم آن از وحدت و تشخیص و فعلیت. در مقابل این دسته از قضایا، قضایای ترکیبی هستند که محمولات آنها محمولات بالضمیمه می باشند، یعنی از اعراض غیربین اند که به واسطه در ثبوت و اثبات (خارج از ذهن) نیاز دارند، مانند سفیدی یا سیاهی برای جسم. (ر.ک. سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/۱۷۸ - ۱۷۹) تحلیل عقلی به این معنا در

۱. استاد مصباح یزدی در یک تقسیم قضایای حملیه را به حمل اولی و شایع صناعی و حمل شایع صناعی را نیز به هلیه بسیطه و هلیه مرکبه و دسته بندی کرده هلیه مرکبه را به تحلیلی و ترکیبی تقسیم کرده است. او بر این باور است که اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست بیاید، قضیه تحلیلیه و اگر نه، ترکیبیه است. اثبات چنین محمولی را برای موضوع آن، مثل اثبات شیء لنفسه، بدیهی و بی نیاز از استدلال و برهان می داند. (ر.ک. ۱۳۷۹: ۱/۲۳۴ - ۲۳۹)

کار بعضی از فیلسوفان از جمله ابن سینا کم نیست. پاره‌ای از نمونه‌های فلسفی آن را در مقاله مذکور آورده‌ام. از باب نمونه، عارفان و فیلسوفان، هر دو، نامتناهی بودن حق را قبول دارند. اختلاف آنان در نحوه رابطه حق با کثرات است که به نحو علیت است یا تجلی. در نظام علی و معلولی، معلول وجود مستقلاً از علت دارد و مصداق بالذات وجود است اما در نظام تجلی، معلول شأن و پرتوی از وجود علت است. عارف نامتناهی بودن حق را از طریق شهود می‌یابد و فیلسوف با برهان به آن می‌رسد. چون هر دو نامتناهی بودن حق را می‌پذیرند، ناگزیر باید تمام لوازم آن را نیز بپذیرند؛ اگر وجود حق نامتناهی باشد، تنها او مصداق بالذات وجود خواهد بود. این گزاره بدیهی یا دست‌کم قریب به بدیهی است، زیرا تصدیق این گزاره صرفاً به تصور دقیق موضوع و محمول و نسبت آنها بستگی دارد. در نتیجه، حق محیط بر همه خواهد بود و با کثرات تمایز احاطی خواهد داشت، نه تقابلی؛ هیچ موجودی مقابل حق نخواهد بود و، به تعبیری، هیچ موجودی با حق تمایز تقابلی نخواهد داشت، زیرا وجود مقابل با نامتناهی بودن حق نمی‌سازد. عارف نامتناهی بودن حق را هم از راه تحلیل عقلی و هم از راه برهان برای دیگران می‌تواند اثبات کند: اگر وجود مقابل در کار باشد، نامتناهی نامتناهی نخواهد بود. پس، یک وجود است که همه هستی را پر کرده است. به سخن دیگر، اگر غیر از وجود حق وجود بالذات دیگری باشد، وجود حق متناهی خواهد بود. لکن تالی گزاره شرطی باطل است. بطلان تالی موجب بطلان مقدم می‌شود. البته، عارف از برخی مقدمات مدد می‌گیرد که خود عقل به کمال آن را درک می‌کند. مثلاً، در استدلال بالا بر نامتناهی بودن حق تکیه کردیم. نامتناهی بودن حق امری نیست که صرفاً با شهود قابل یافتن باشد، بلکه خود عقل آن را

می تواند درک کند. از این رو، همه فیلسوفان نیز به آن گردن می نهند. از دیدگاه فلسفه، واجب الوجود آن است که از هر گونه کاستی و محدودیت وجودی رها باشد و همه کمالات را بالفعل داشته باشد و از هر نوع کمال محدود نیز پیراسته باشد. وگرنه، به موجود کامل تری محتاج خواهد بود که نقص و کاستی او را بر طرف سازد و نیازهای او را بر آورده نماید که چنین موجودی نمی تواند واجب الوجود باشد و این خلف است.

گفتنی است که مثال وجود نور در شیشه ناقض دیدگاه عرفان نیست، زیرا در وحدت وجود سخن از هستی نامتناهی است که با هستی مقابل جمع ناپذیر است، بلکه هستی همه موجودات به هستی اوست. در مثال نور در شیشه هر کدام هستی مستقلی دارد و هستی نور هرگز موطن وجودی شیشه را پر نمی کند اما چون نور امری لطیف است در شیشه نفوذ می کند.

در نتیجه، عارف گاهی از راه عقلی - تحلیلی به اثبات مدعیاتش می پردازد و گاهی از راه عقلی - استدلالی و تشکیل قیاس استثنائی یا اقترانی یا ترکیب از هر دو. این قلم آن را در مقاله مزبور در حد توان توضیح داده است.

۶. نتیجه گیری

تجارب عرفانی در یک تقسیم به معنوی و صوری تقسیم می شوند. در کشف صوری قوه متخیله اثرگذار است. بدین روست که در این سنخ از شهود، هم در مقام شهود و هم در مقام تعبیر خطا راه دارد. اما عرفا دو معیار برای تشخیص کشف درست از غیر آن ذکر کرده اند: عام و خاص. میزان عام قرآن و سنت پیامبر و میزان خاص مرشد است. به تعبیری، شهود عرفانی باید مطابق با کتاب و سنت و مورد تأیید مرشد باشد. اما ظاهراً از سخنان محیی الدین برمی آید که

شهود معنوی به سنجه نیاز ندارد، چون حقیقت را بدون دخالت قوه متخیله بدون شکل و رنگ خاص می‌یابد، یعنی عارف با واقع ناب، بدون پیرایه، مواجه است. به عقیده ابن عربی، شهود معنوی می‌تواند ملاک عمل به روایات و تشخیص صحیح از ضعیف آنها قرار بگیرد و عارف می‌تواند بر پایه آن شهود روایتی را اخذ یا طرد کند و یا تفسیر خاصی از آیه‌ای ارائه دهد. عبارات ابن عربی در متن نوشتار و تأویلات عرفانی گواه خوبی بر این مدعا است.

یقین دارای مراتب است: علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین. علم‌الیقین از راه برهان و استدلال به دست می‌آید، که این کار فیلسوفان است. عین‌الیقین و حق‌الیقین با شهود قلبی و روحی حاصل می‌شوند که کار صاحبان ذوق‌اند. عارف در شهود عین‌الیقینی واقع را همان‌گونه هست مشاهده می‌کند، اما هنوز صیروت وجودی نمی‌یابد. فنای افعالی عارف در سفر اول در مرتبه قلبی از همین سنخ است. اما عارف در شهود حق‌الیقینی صیروت وجودی می‌یابد و خود متحقق به آن حقیقت می‌شود. در این حال، عارف به ذغالی یا آهنی می‌ماند که رنگ آتش را به خود می‌گیرد و جزء آن می‌شود و احکام و آثار آن را پیدا می‌کند. عارف در سفر دوم صیروت وجودی می‌یابد و با اسماء و صفات حق متحد می‌شود و در سفر سوم با وصف حقانی به عالم خلق بر می‌گردد و کار حقانی می‌کند. او در سفر سوم میان وحدت و کثرت جمع می‌کند و تمامی قوای ظاهری و باطنی و ادراکی و تحریکی وی حقانی و منور می‌شوند. در این سفر، احوالات او تبدیل به مقام می‌گردند و واقع را آن‌گونه که هست بازهم حقانی مشاهده می‌کند و حقانی از آن گزارش می‌دهد. در مقام فنا هم فاهمه عارف تابع قلب و روح و سرّ باطن او می‌شود و در مقام بقای بعد از فنا نیز چنین است. از این‌رو، در مقام

صورت گیری، قوه متخیله او نیز از عقل قدسی و منور وی تبعیت می کند. او در مقام تعبیر نیز حقانی و مصون از خطا است، چون تلوین وی به تمکین می انجامد و احوالاتش به مقامات تبدیل می گردد. بدین ترتیب، عارف همواره در تعامل مکرر و مداوم با تجربه های عرفانی است و همه قوای نازل او تسلیم قوای عالی تر او هستند و از آنها پیروی می کنند. شهود عارف سبب می شود که فهم روشن تری از حقایق ماورایی پیدا کند، چون نفس ناطقه در مرتبه عالی در عین بساطت همه قوا را دارد: «النفس فی وحدتها کل القوای». طبیعی است که صاحبان فهم روشن تر در مقام بیان و انتقال نیز بیان و تحلیل و برهان روشن تر می توانند ارائه کنند. عارف در شهود معنوی حقایق ماورایی را با همه لوازم یا بسیاری از آن با شهود می یابد. با این وجود، در مقام انتقال بر آن دسته از لوازمی تکیه می کند که بین به معنای عام باشد. محمولات بدیهی یا نظری حق [که عقل به پای خود به آن برسد] اگر از سنخ لوازم بین به معنای عام موضوعی باشند، از سنخ قضایای فطری شمرده می شوند و قضایای فطری گزاره هایی اند که «قیاساتها معها» این قضایا یا بدیهی یا قریب به آن می باشند. عارف از راه لوازم بین به معنای عام موفق می شود مدعیات عرفانی را اثبات و به دیگران منتقل نماید.

منابع

- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۰) *فصوص الحکم*، ج ۴، تهران: الزهرا (س).
- _____ (بی تا) *الفتوحات المکیة*، ج ۴، بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۴۰۵) *الفتوحات المکیة* [ج ۱۴]، تحقیق عثمان یحیی، ج ۲، مصر.
- _____ (۱۳۶۷) *رسالة الفناء فی المشاهدة*، [فی مجموعة رسائل ابن عربی، مجلدان] بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴) *الشفاء، الطبیعیات* [ج ۲]، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- انزلی، سید عطاء الله (۱۳۸۳) *ساخت گرایبی، سنت و عرفان*، قم: آیت عشق (تهیه شده در انجمن علمی معارف اسلامی ایران).
- استیس، و.ت (۱۳۷۹) *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ج ۵، تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران).
- امینی، حسن (۱۳۹۰) «انتقال پذیری تجربه عرفانی»، *معارف عقلی* (فصلنامه تخصصی مرکز پژوهشی دائرة المعارف علوم عقلی)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، س ۶، ش ۲۰، ص ۴۷ - ۷۶.
- آملی، سید حیدر (۱۴۲۲) *تفسیر المحيط الاعظم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- آدرهیل، اولین (۱۳۸۴) *عارفان مسیحی*، ترجمه حمید محمودیان و احمد رضا مؤیدی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- الحکیم الترمذی (۱۴۲۲) *ختم الاولیاء*، ج ۲، بیروت: مهد الآداب الشرقیة.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹) *شرح منظومه*، [ج ۱]، با تصحیح و تعلیقة آیت الله حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، شرح حکمة الاشراق،
- _____ (۱۳۶۸) *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

- الشهرزوری، شمس‌الدین، (۱۳۷۲) شرح حکمة الاشراف، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۲۰) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۲۲) شرح الهدایة الاثیریة، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (الف ۱۳۶۳) مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (ب ۱۳۶۳) المشاعر، ج ۲، تهران: کتابخانه طهوری.
- _____ (۱۳۶۱) العرشیه، تهران: انتشارات مولی.
- الطوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیہات، قم: نشر البلاغة.
- فورمن، رابرت کی. سی. (۱۳۸۴) عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه سید عطاءالله انزلی، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- الفاروقی السرهندی احمد (۱۰۳۴) المکتوبات، قاهرة: مكتبة النيل.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸) منتهی المدارک، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- قیصری، داود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قاسانی، عبدالرزاق (۱۳۸۵) شرح منازل السائرین، ج ۳، قم: انتشارات بیدار.
- القونوی، صدرالدین (۱۳۷۱) النصوص، تهران: نشر دانشگاهی.
- مکی، ابوطالب (۱۴۱۷) قوت القلوب، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹) آموزش فلسفه [ج ۱]، ج ۲، قم: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- یزدان‌پناه، سعیدالله (۱۳۸۴) «عقل‌گریزی عارفان»، معرفت فلسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، س ۲، ش ۴، ص ۳۹ - ۶۶.
- _____ (۱۳۸۸) مبانی و اصول عرفان نظری، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.