

# ملاک ارزیابی کشف و رؤیای صادق در عرفان

امیر جوان آراسته<sup>۱</sup> و سجاد واعظی<sup>۲</sup>

## چکیده

کشف، مکاشفه و رؤیای صالح از جمله کلمات کلیدی عرفان محسوب می‌گردند و در تمام مکاتب تصوف و عرفان اسلامی این اصطلاحات مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند. این واژگان از لحاظ معنایی به یکدیگر نزدیک‌اند. رؤیای صادق را می‌توان مرتبه و مصداقی از کشف دانست (کشف صوری)؛ یعنی اطلاع بر ماوراء حجاب. وحی نیز بالاترین مرتبه کشف است؛ ولی این آغاز کلام می‌باشد. مسئله مهم‌تر، ملاک صحت و تشخیص خواطر شیطانی از رحمانی است. کدام مکاشفات و واردات صادق و کدام یک رهن و کاذب‌اند؟ در این مقاله با استناد به گفتار و آرای فیلسوفان و عارفان مسلمان از مکاتب گوناگون عرفانی همچون *ابن عربی*، *داود قیصری*، *سیدحیدر آملی*، *نجم‌الدین رازی*، *ابن سینا*، *شیخ اشراق*، *ملاصدرا* و... تلاش شده، ضمن تعریف و دسته‌بندی انواع مکاشفات و منامات، به تحلیل آرای عارفان در خصوص مکاشفه و رؤیا و تشخیص کشف، القائنات و خواطر رحمانی از شیطانی و تفاوت رؤیای صالحه با اضغاث احلام پرداخته شود. در پایان این بررسی به این نتیجه می‌رسیم که مهم‌ترین ملاک از دیدگاه عرفا، کتاب و سنت و سپس نظر و نظارت مرشد و پیر معنوی و استاد و مربی الهی است که خود مراحل سیر و سلوک را طی کرده و با منازل و مقامات عرفانی آشناست. همچنین، دوری سالک از محرّمات و گناهان، انجام فرایض و ترک دنیا و اتصال وی به معصومان چهارده‌گانه محمدی علیهم‌السلام توفیق مکاشفات صادق را برای وی به همراه دارد. رهرو همواره باید کشف خود را با کشف انبیا و اولیا (به ویژه کشف تام محمدی علیه‌السلام)، که کشفی معصوم است، بسنجد و ارزیابی کند.

واژگان کلیدی: کشف، مکاشفه، شهود، منامات، رؤیای صادق، خواطر و القائنات.

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۲ تاریخ تأیید: ۹۴/۳/۲۵

۱. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم / نویسنده مسئول (amjavan@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم (sajad\_vaezi@yahoo.com).

## مقدمه

واژه کشف<sup>۱</sup> از کلیدواژه‌های مهم عرفان و تصوف است که در بیشتر کتب و مکاتب گوناگون عرفانی بدان توجه ویژه شده و در تبیین آن کوشش‌های فراوان صورت گرفته است. مبحث «کشف» و «روئیای صادق» از جمله مباحثی است که در کتب بیشتر فلاسفه، حکما و عرفای اسلامی بازتاب یافته و بدان پرداخته‌اند. اگر بخواهیم تعریفی از عرفان و روش عرفانی و تفاوت آن با روش فلسفی ارائه دهیم، ناگزیر از بیان یکی از کلیدی‌ترین و بنیادی‌ترین مفاهیم و اصطلاحات یعنی «کشف» خواهیم بود؛ اصطلاحی که ماده و مشتقات آن حول اظهار و عدم ستر می‌گردد.

عارفان را اهل مکاشفه و شهود می‌خوانند و ایشان جهت صحت مکاشفات و مشاهداتشان موازینی را بیان کرده‌اند که از جمله آنها مطابقت با قرآن کریم و موافقت با سنت نبوی و احادیث وارده از اوصیا و خلفای راستین پیامبر ﷺ می‌باشد. همچنین، یکی از مهم‌ترین ملاک‌ها و معیارها در این رابطه، وجود استاد و مرشد معنوی می‌باشد که تمام معیارها به دست او معنا می‌یابد؛ زیرا منامات و مکاشفات ممکن است صادق باشند و این امکان هم وجود دارد که اضغاث احلام و کذب باشند.<sup>۲</sup>

۱. در زبان انگلیسی با معادل‌هایی همچون «Unveiling»، «Disclosure»، «Illumination»، «Insight»، «Unveiledness»، «Uncovering»، «Spiritualvision»، «Revelation»، «Revealing»، «Intuition» و «Unveiling» تعریف می‌شود.

۲. در معجم اصطلاحات صوفیه تصنیف **عبدالرزاق کاشانی** درباره مکاشفه و مشاهده مطلبی آمده است که برای مقایسه میان این دو اصطلاح مفید است:

(مکاشفه): «شهود الأعیان و ما فیها من الأحوال فی عین الحق، فهو التحقیق الصحیح بمطالعة تجلیات الأسماء الإلهیة»، «و صورته فی البدایات: الإیمان بحقائق الأسماء الإلهیة.. و فی الولایات: إنکشاف الحجب بصفاء صفات السالک فیها»، «و درجتها فی النهایات: شهود أحدى الذات فی صور الصفات، فی مقام البقاء بعد الفناء»؛ ثم (المشاهدة) «و هی: فی ولایة الذات، کما ان مکاشفة ولایة النعت، فالمشاهدة: شهود الذات بارتفاع الحجاب مطلقاً و صورته فی البدایات: إعتقاد حضور الحق بذاته لكل شیء، و الإیمان بذلك لقوله: «أولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید...» و فی الولایات: «کشف سبحات الجلال عن جمال الذات» و فی النهایات: «شهود الحق ذاته بذاته لفناء العبد به کلیته فی عین الجمع» (کاشانی، ۱۴۱۳، ص ۳۴۶-۳۴۷).

از نگاه عارفان معرفت شهودی و حضوری، نه تنها امکان حصول دارد، بلکه بهترین و کامل ترین معرفت است. از آنجا که مکاشفات عارفانه از سنخ علم حضوری اند، از لحاظ معرفتی خطا و کذب در آنها راه ندارد و در صورت تحقق خطا، خطای سلوکی است، نه معرفتی. به بیان دیگر، در انتقال از علم حضوری به علم حصولی ممکن است خطا اتفاق بیفتد و از این رو، به میزان نیازمندیم که مهم ترین میزان، قرآن و سنت قطعی و عقل اند. در رؤیا و حالت منامیه نیز اگر انسان با واقعیت نفس الامری ارتباط برقرار کرد، خواب او صادق، وگرنه کاذب است.

### ۱. منامات قرآنی

در قرآن کریم در چند موضع به خوابها و رؤیاهای پیامبران و رسولان و اشخاص دیگر اشاره شده است؛ از جمله، منام **ابراهیم** در سوره صافات آیه ۱۰۲ و همچنین، خواب معروف حضرت **یوسف** علیه السلام: «... پدرم! در خواب دیدم که یازده ستاره و خورشید و ماه در برابر من سجده می کنند» (یوسف: ۴) و «و پدر و مادر خود را بر تخت نشانند و همگی به خاطر او به سجده افتادند و گفت: پدر! این تعبیر خوابی است که قبلاً دیدم؛ پروردگرم آن را حق قرار داد...».

همچنین، در سوره **یوسف** داستان خواب دو همراه زندانی **یوسف** علیه السلام آمده است که **یوسف** صدیق که بر طبق اشارت قرآنی (یوسف: ۶) خداوند به او تعبیر خواب (تأویل الاحادیث) آموخته بود، خواب آن دو را به درستی تعبیر کرد و در فرازی دیگر از سوره **یوسف** به خواب صادق پادشاه مصر اشاره می شود که معبران شاه از تعبیر آن عاجز مانده و آن را خوابی پریشان و پراکنده [اضغاث احلام] توصیف می کنند ولی **یوسف** تأویل درستی برای آن می یابد و همین امر سبب آزادی **یوسف** و قدرت یافتنش در سرزمین مصر می شود (یوسف: ۴۳).

از دیگر خوابهای قرآنی می توان به خواب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در چند موضع قرآن اشاره نمود (انفال: ۴۳ / فتح: ۲۷). خواب سوره انفال، پیروزی در جنگ بدر را به دنبال داشت و خواب سوره فتح که با فراز «لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق» آغاز می شود، وارد شدن به مکه را پس از جریان صلح حدیبیه به پیامبر صلی الله علیه و آله مژده می دهد.

## ۲. مکاشفه و رؤیای صادقه از نظر بوعلی سینا

شیخ‌الرئیس *ابوعلی سینا* در نمط‌های پایانی کتاب مهم *اشارات و تنبیهات* که به عرفان و تصوف می‌پردازد، مباحث مربوط به حالات کشف و مکاشفه عرفا را تحلیل می‌کند.

عارفان به یمن نفوس کامل خود و طی مقامات و درجات سلوک و وصول و انجام ریاضات به هدف دورساختن غیرحق و رام کردن نفس اماره و تابع نفس مطمئنه کردن آن، موانع را از خود دور کرده و به عالم قدس گام نهاده‌اند و به سوی توهمات مناسب با امر قدسی کشیده شده و از توهمات مناسب با امر سفلی دور شده‌اند. در طی این مقامات و منازل برای ایشان مرتب مکاشفات و مشاهدات و آگاهی از امور سری و کرامات روی می‌دهد که باور آن برای منکران، دشوار است.

*ابن سینا* اشاره می‌کند که سیر و سلوکی که با اراده و ریاضت آغاز شده، موجب می‌شود که خلسه‌هایی از اطلاع و مشاهده نور حق برای وی حاصل شود که با زیادشدن اتصال به جناب حق، این مکاشفات و مشاهدات از «وقت» به «سکینه» و از تابش ضعیف روزهای آغازین به شهاب‌بین تبدیل می‌شود و برای عارف پایدار می‌گردد؛ به گونه‌ای که همواره با اوست و هرگاه بخواهد به استان حق متصل می‌شود و بالأخره در پایان این ریاضت‌ها و مراقبات به حق واصل می‌گردد. در اینجا عارف از خود هم غافل و غایب است و فقط جناب قدس را ملاحظه می‌کند و به وصول تام می‌رسد (*ابن سینا*، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۳۹-۴۵۲).

*ابن سینا* در نمط دهم در چند فراز به مسئله خواب می‌پردازد و بیان می‌کند که تجربه و قیاس با یکدیگر هماهنگ و منطبق‌اند که نفس انسانی در حالت منام به شکلی به غیب دسترسی می‌یابد و مانعی هم ندارد که در حالت بیداری هم این نیل رخ دهد (همان، ص ۴۶۷).

در حالت خواب به دلیل ناتوانی و از کارافتادن حواس ظاهر و عدم مانع عقلی باطنی یا وهمی باطنی، قوای متخیله باطنی سلطه می‌یابند و نقوش و صور متخیله را در حس مشترک ترسیم می‌کند و چون حس مشترک از قبول صور ممنوع نیست، صورتهایی در آن پدید می‌آید. از این رو، در بیشتر اوقات در خواب احوال و رؤیاهایی مشاهده می‌گردند که در حکم مشاهده ظاهری است. در واقع در خواب به دلیل اندک‌بودن شواغل و موانع حسی برای نفس فرصتی پیش می‌آید که از شغل رها شود و به عالم قدس صعود کند (همان، ص ۴۷۴-۴۷۸).

**ابن سینا** در نمط دهم، آثار روحانی که در خواب یا بیداری برای نفس عارض می‌گردد را به سه دسته تقسیم می‌کند و ارزیابی خود را بدین صورت انجام می‌دهد:

آن چیزی که از اثر مورد بحث در ذاکره [اثر و نقش روحانی که در حالت خواب یا بیداری برای نفس حاصل می‌گردد] کاملاً محفوظ بماند، خواه در حال بیداری یا در حال خواب، الهام یا وحی آشکار یا رؤیا، بی‌نیاز از تأویل و تعبیر است و آنچه که خودش از میان رفته؛ ولی آثارش باقی بماند، در این صورت به تأویل یا تعبیر نیازمند است و این بر حسب اشخاص، اوقات و عادات، مختلف است. وحی به تأویل و رؤیا به تعبیر نیاز دارد (همان، ص ۴۸۲).

### ۳. مکاشفه و رؤیا از منظر اشراقیون

گرچه بحث خیال در اندیشه مشائیان مطرح شده بود؛ ولی آنها صور خیالی را مادی و خیال را در حد امر مادی منطبع در ماده که از هویت مادی برتری برخوردار است، می‌دانستند و بر این اعتقاد بودند که فقط قوه عاقله مجرد دارد. **شیخ اشراق** با ارائه مثال منفصل به صورت یک عالم، معتقد شد که در قوس نزول پس از مثل، عالم مثال منفصل قرار دارد که فوق عالم ماده است و این عالم (عالم اشباح مجرده یا عالم مثال منفصل) به عنوان یک نشأه تجردی خیالی میان عالم ماده و عالم عقل وجود دارد که ویژگی‌های مقدار و شکل و صورت را دارد؛ ولی مادی نیست. قوه خیال نیز مظهر صور خیالی مجرد است؛ یعنی محل ظهور تخیل است که امر مجردی می‌باشد؛ ولی خودش حقیقت مجرد نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۹۵-۱۹۸).

اهمیت این موضوع در رابطه با مقاله حاضر این است:

**شیخ اشراق**، صور خیالی و صور موجود در آینه و خواب و برزخ صعودی پس از مرگ و کشف صوری اهل شهود و اطلاع بر مغیبات به صورت تمثیل صوری را از جمله حقایق مرتبط به عالم مثال منفصل دانسته است و با این نوفهمی و نواندیشی خود، تحولی در فلسفه و مباحث فلسفی ایجاد کرده است (همان، ص ۲۰۱).

بعدها عارفان و فیلسوفان پس از وی همچون **ابن عربی**، **قونوی** و **ملاصدرا**، شاهکار فلسفی سهروردی را - که فقط به عالم مثال منفصل پرداخته بود - تکمیل کردند و از عالم مثال متصل

انسانی که فقط در خیال انسان است و به او متصل می‌باشد نیز سخن گفتند.<sup>۱</sup> در مکتب شیخ اشراق، کشف در کنار بحث جایگاه و ارزش والای خود را دارد و اصولاً از نگاه اشراقیون کسانی را که بر جهات مقدسه و انوار ملکوتیه آگاهی نداشته باشند، نمی‌توان حکیم خواند:

هیچ کس را نتوان از متألّهان شمرد، مگر آنکه بدن و کالبد وی بسان  
پیرهن شود که هرگاه خواهد بدر آورد و هرگاه خواهد به تن کند، هرگاه  
بخواهد خلع کالبد نماید، بتواند که تن را رها کند و به آسمان‌ها و عالم نور  
بالا رود و اگر ارادت کند و بخواهد به هر شکل و صورتی اندر آید  
(شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۶).

شیخ اشراق در مقدمه حکمة الاشراق، کمترین شرایط قاری کتابش را این می‌داند که «بارقه خدایی بر دل او تابش کرده و فرود آمده باشد و ورود آن [بارقه‌های الهی] ملکه وی شده باشد...» (سهروردی، ۱۳۶۶، ص ۲۲).

به همین جهت در مکتب شیخ اشراق بر کشف و شهود و سوانح نوریه نیز تأکید شده است و بیان شده است که آگاه شدن از رازهای نهانی و امور پنهانی جهان و خواب‌های صادق نتیجه فارغ شدن انسان از شواغل حواس ظاهر و رهایی از اشتغال به تخیل می‌باشد.

شیخ اشراق در کتاب حکمة الاشراق، فصلی با عنوان «در بیان سبب انذارات و اطلاع بر مغیبات» دارد و در آن می‌گوید:

الإنسان إذا قلّت شواغل حواسّه الظاهره، فقد يتخلّص عن  
شغل التخیل، فيطلع على أمور مغيبه و يشهد بذلك المنامات  
الصادقه (همان، ص ۲۳۶).<sup>۲</sup>

۱. یکی از کاستی‌هایی که ملاحظه‌کننده به آن اشاره می‌کند، طرح نکردن بحث عالم مثال متصل از سوی شیخ اشراق است.

این اشکال اساسی است که اگر فقط عالم مثال منفصل وجود داشته باشد، رؤیاهای کاذب را باید چگونه تعبیر کرد و نیز خیالات گزافی و مانند آنها چگونه توجیه می‌شوند؟ زیرا در عالم مثال منفصل که متن مرحله‌ای از هستی است، گزاف و خلاف واقع راه ندارد. از این رو، باید مثال متصل انسانی باشد که به حسب کاهش صفا و پاکی روح انسان، این صور گزاف و خلاف قابل تصور باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۲۳).

۲. شیخ اشراق در آثار متعددی که از خود به یادگار گذاشته، به تعریف خواب و ارزیابی آن و انواع آن پرداخته است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، صص ۷۷-۸۱ و ۴۵۱-۴۵۲).

شیخ اشراقی در کتاب *تلویحات*، طی حکایتی به اهمیت روش کشف و شهود تصریح می‌کند و بیان می‌کند که در خلسه‌ای خواب‌گونه، معلم اول را دیدم و او بایزید بسطامی، ابی‌محمد سهل بن عبدالله تستری و امثال ایشان از جماعت صوفیان را حکیم و فیلسوف واقعی خواند؛ زیرا ایشان در علم رسمی وقوف نکردند، بلکه از آن به علم حضوری اتصالی شهودی رسیدند (همو، [بی تا]، ج ۱، ص ۷۰-۷۴).

شیخ اشراقی در رساله *بستان القلوب* در بیان تمییز خواب‌ها و مکاشفات صادق از غیر آن، به اهمیت پیر و استاد تصریح می‌کند و اشاره می‌کند که پیر پس از تلقین ذکر به مرید و برخی اعمال دیگر «هر روز پیش مرید می‌آید تا اگر واقعه یا خوابی دیده باشد، تعبیری چنان که لایق باشد، بکند» (همو، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۹۹).

شیخ اشراقی در ادامه بیان می‌کند که در خلوت‌نشینی مرید «چون چیزی گشاده شود و کشفی پدید آید، نباید که بدان غره شود که در همان منزل بماند و به منزلی دیگر نرسد و آنگه از همه فرو ماند که این راه را پایان نیست. اگر صد هزار سال در سلوک به سر برد، هنوز صد هزار سال دیگر باز مانده باشد» (همان، ص ۴۰۰).

وی در بیان یکی از ملاک‌های مهم برای ارزیابی خواب صادق در *بستان القلوب* می‌گوید:  
و از جمله چیزها که اثر عظیم دارد در این راه، راست گفتن است که اگر دروغ گوید، نفس خو کند و هر خواب و هر واقعه که ببیند، دروغ باشد (همان).

اسماعیل ریزی از دانشمندان اشراقی سده هفتم نیز در کتاب *حیات النفوس*، راستگویی در زندگی را ملاک مهمی برای اعتماد به خواب انسان‌ها معرفی می‌کند: «و زنه‌ار تا جز راست نگویند، والا نفس شما به ملکه دروغ آلوده شود و هیچ اعتماد بر خواب و الهام شما نبود» (ریزی، ۱۳۶۹، ص ۵۳۸).

#### ۴. نگاه هجویری به مبحث مکاشفه

هجویری (م. حدود ۴۷۰ق) در *کشف‌المحجوب*<sup>۱</sup> تعبیر ظریفی دارد:

۱. چون این کتاب اندر بیان راه حق بود و شرح کلمات تحقیق و کشف حجب بشریت، جز این نام او را اندر خور نبود (هجویری، ۱۳۹۰، ص ۶).

به حقیقت کشف هلاک محبوب باشد؛ همچنان که حجاب هلاک مکاشف؛ یعنی چنان که نزدیک طاقت دوری ندارد، دور طاقت نزدیکی ندارد ... (هجویری، ۱۳۹۰، ص ۶).

وی در ادامه «حجاب» را به دو قسم حجاب رینی و حجاب غینی تقسیم می‌کند. حجاب رینی که این تعبیر مستفاد از قرآن کریم (مطففین: ۱۴) می‌باشد و معنای «رین»، «ختم» و «طبع» یکی بود، حجاب ذاتی است که هرگز برنخیزد؛ ولی حجاب غینی یا - صفاتی - زود برخیزد؛ زیرا «تبدیل صفت؛ چنان که هست، روا باشد» (هجویری، ۱۳۹۰، ص ۸). از نگاه **هجویری** سیر و سلوک و مطالعه کتب عرفانی موجب صفا و صیقلی دل‌هایی است که در حجاب غین گرفتارند و مایه‌ای از نور حق در دلشان موجود است و به برکت خواندن این کتاب‌ها آن حجاب برمی‌خیزد و سالک به حقیقت معنا راه می‌یابد.<sup>۱</sup>

#### ۵. نگاه ابن عربی و اتباع وی به موضوع

همان‌گونه که گفته شد، مهم‌ترین مسائلی که در باب کشف و مکاشفه می‌توان بدان پرداخت این است که حجیت کشف تا چه میزان است و آیا برای راست‌آزمایی آن ملاک و معیاری وجود دارد؟ و در هر حال، بر فرض پذیرش کشف به عنوان یکی از روش‌های معرفتی آیا «ادعای مکاشفه» به اندازه مکاشفه واجد حجیت است یا خیر؟ مثلاً **ابن عربی** در مقدمه **فصوص الحکم** می‌گوید که همه کتاب **فصوص** را **پیامبر ﷺ** در مبشره [رؤیای صالحه] ای بدون هیچ‌گونه زیاده و نقصانی به او می‌دهد و از او می‌خواهد که آن را به مردم برساند تا از آن نفع ببرند. این گزارش **ابن عربی** تا چه اندازه حجیت دارد؟ اگر این سخن **ابن عربی** را درباره مبشره‌اش باور کنیم، آیا ناچاریم هرآنچه که در **فصوص** آمده است را بپذیریم و حق هرگونه نقد و اعتراضی به سخنان او را از خود سلب کنیم؟

۱. اما حجاب دو می‌باشد؛ یکی حجاب رینی - نعوذ بالله من ذلک - و این هرگز برنخیزد و دیگر حجاب غینی و این زود برخیزد و بیان این آن بود که بنده‌ای باشد که ذات وی حجاب حق باشد تا یکسان باشد به نزدیک وی حق و باطل و بنده‌ای بود که صفت وی حجاب حق باشد و پیوسته طبع و سرش حق می‌طلبد و از باطل می‌گریزد (هجویری، ۱۳۹۰، ص ۷).

در کتاب **فصوص** و شروح آن بیشترین بحث و نگارش در باب عالم مثال، کشف و رؤیا در سه فص اسحاقی و یوسفی و هودی دیده می‌شود.

**ابن عربی** در فص هودی روایت می‌کند که حق در سال ۵۸۶ هجری در قرطبه همه اعیان رسل و انبیائش را پیش من مشهود کرد و در آن جمع فقط حضرت **هود** علیه السلام با من تکلم کرد و او مردی زیبا و خوش‌سخن، عارف و کاشف به امور بود:

موضوع اصلی فص اسحاقی عالم خیال یا صور مثالی است که گاهی در رؤیا نمایان می‌شود و گاهی نیز عارف با همت خود آنها را در عالم خارج می‌آفریند. از نظر **ابن عربی** عالم مثال یا عالم خیال بر دو قسم است؛ یکی مثال مطلق و دیگری مثال مقید. منظور از مثال مقید همان نیروی خیال آدمی است که به گفته حکما یکی از قوای مدرکه باطنی انسان محسوب می‌شود و در حکم خزانه صور حسی است. در مقابل مثال مطلق که نمایانگر مرتبه‌ای از مراتب هستی است (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص ۶۶۰).

از این رو، که عالم خیال با خواب و رؤیا ارتباط دارد و در خواب واقعیت امور در کسوت خیال و صورت‌های مثالی پوشانده می‌شوند، به معبران صدیق نیاز است که از آن خیال عبور کند و باطن امر را کشف کند؛ زیرا موطن خیال، طالب تعبیر است.

**جامی** در **نقدالنصوص** اشاره می‌کند که در ولد **ابراهیم** که نتیجه اوست، حکم عالم مثال - که مرتبه‌ای میان عالم ارواح و عالم اجسام است - ظاهر شد.

**ابن عربی** داستان رؤیای **ابراهیم** و اینکه او امر به ذبح فرزندش را که امری خطیر بود، پذیرفت، در **فص اسحاقی** می‌آورد. بیشتر مفسران مسلمان، **اسماعیل** را ذبیح این داستان معرفی می‌کنند. معرفی **اسحاق** به عنوان ذبیح با قول **یهود** سازگار است؛ ولی آیا **ابن عربی**، **اسحاق** را ذبیح می‌داند یا **اسماعیل**؟ پرسشی است که نمی‌توان پاسخ قطعی به آن داد.

شاید از همین روست که **قیصری** در شرح **فص اسحاقی** می‌گوید:

ظاهر قرآن بر این دلالت دارد که فدا و عوض از **اسماعیل** علیه السلام بود و همان بود که **ابراهیم** در خواب دید که وی را می‌کشد و بیشتر مفسران این عقیده را دارند و بعضی معتقدند که **اسحاق** بوده است و شیخ در آنچه که بیان داشته، معذور است؛ چون او مأمور است و در آغاز کتاب بیان داشت (قیصری، الف، ۱۳۸۷، ص ۴۳۷).

در هر حال، حضرت حق جهت محقق گردیدن خواب *ابراهیم خلیل*، فدا می فرستد و بلا و ابتلا خلیل را محقق می گرداند.

**جامی** در این فص می گوید:

اهل خلوت را گاه گاه در اثنای ذکر و استغراق در آن حالتی اتفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی بر ایشان کشف شود؛ چنان که نائم در حالت نوم و متصوفه آن را «واقعیه» خوانند و گاه بود که در حال حضور - بی آنکه غایب شوند - این معنا دست دهد و آن را «مکاشفه» خوانند و واقعه با نوم در اکثر احوال مشابه و مناسب است و از جمله واقعات بعضی صادق باشد و بعضی کاذب؛ همچنان که منامات و مکاشفه هرگز کاذب نبود، چه مکاشفه عبارت است از تفرّد روح به مطالعه مغیبات در حال تجرّد از غواشی بدن و در بیشتر وقایع و منامات نفس با روح مشارک بود و در بعضی مستقل و صدق صفت روح و کذب صفت نفس. مکاشفات همه صادق باشند و واقعات و منامات بعضی صادق و بعضی کاذب (جامی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۶-۱۵۷).

**جامی** واقعه و منام را به سه قسم تقسیم و تحلیل می کند: «کشف مجرد»، «کشف مخیل» و «خیال مجرد»؛ در قسم اول، کذب صورت نبندد اصلاً، چه روح در این کشف متفرّد بود و کذب از او منفی (همان، ص ۱۵۹).<sup>۱</sup>

قسم دوم، همراه با مشارکت و مداخلت نفس می باشد. از همین رو، معبر یا شیخ باید در تعبیر این نوم و واقعه به وجه مناسبی از صورت خیالی عبور کند. **جامی** اشاره می کند که در این قسم، هرچند کذب محض صورت نمی بندد؛ ولی امکان مداخلت کذب هست.

اما در قسم سوم «صدق اصلاً صورت نبندد» (همان، ص ۱۶۰)؛ زیرا در این قسم، خواطر نفسانی بر دل غلبه می کند و در این حال، روح از مطالعه عالم غیب محجوب می ماند.

**محمدعلی موحد** در تفاوت میان کشف مجرد و کشف مخیل می نویسد:

خیال مقید یک دریچه به عالم خیال مطلق دارد و یک دریچه به عالم اجسام. نقشی که از بالا در آئینه خیال می افتد، رؤیای صادقه است؛ اما گاهی آن نقش با تصاویری از عالم پایین اختلاط می یابد و حاصل آن خواب های پریشان (اضغاث احلام) است. رؤیای صادقه نیز گاهی به

۱. چنان که مثلاً کسی به خواب ببیند که فلان جای دفینه ای است بر این صفت؛ چون باز جوید به همان صفت بیاید.

صورت کشف مجرد است که آن وضوح و خلوص تام دارد و از آسیب تصرفات قوه تصور آدمی مصون است؛ اما گاهی چنین نیست و خواطر ذهن انسانی در نقش‌بندی و تصویرگری آن مؤثر می‌افتد و آن را کشف مخیل می‌نامند. کشف مجرد محتاج تعبیر نیست؛ اما کشف مخیل محتاج تعبیر - گذر از صورتی که دیده به چیزی دیگر - است (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص ۳۵۷).

**جامی** در فص شیشی در تعریف «مکاشفه» می‌آورد:

اول تجلی که بر سالک آید تجلی افعال بود و آنگاه تجلی صفات و بعد از آن تجلی ذات. شهود تجلی افعال را «محاضره» خوانند و شهود تجلی صفات را «مکاشفه» و شهود تجلی ذات را «مشاهده» (جامی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

**ابن عربی** در فص یوسفی نیز به رؤیای صادقه و عالم خیال می‌پردازد. از آنجا که به روشنی خداوند به حضرت **یوسف علم** «تاویل احادیث» را عطا کرده است، اینجا فضای خوبی برای نظریات **ابن عربی** در باب رؤیا فراهم می‌شود.

او در فص حکمت نوری در کلمه «یوسفی» می‌گوید: «این حکمت نوریه نور خود را بر عالم خیال می‌گستراند و آن [گسترش] اول مبادی وحی الهی است، در کسی که مورد این عنایت قرار گیرد».

**عایشه**<sup>۱</sup> می‌گوید:

اول چیزی از وحی که بر رسول خدا ظاهر شد، رؤیای صادقه بود و آن حضرت هر خواب که می‌دید، در عالم عیان چون سپیده صبح پیدا می‌آمد.

منظور **عایشه** آن است که در رؤیای آن حضرت هیچ چیز مخفی نمی‌ماند و [البته] اندازه علم **عایشه** از آن نمی‌گذشت و بیش از این نمی‌دانست. مدتی که وحی از طریق رؤیا بر پیامبر نازل می‌شد، شش ماه طول کشید و آنگاه فرشته بر او نازل شد و **عایشه** نمی‌دانست که **پیامبر** ﷺ فرمود:

مردم در خواب‌اند و چون بمیرند، بیدار شوند؛ پس هرچه در حالت خواب

۱. **عایشه** از آغاز وحی با **پیامبر** ﷺ همراه نبود و نخستین زن از همسران پیامبر که شاهد و ناظر وحی نبی خاتم بود، **خدیجه** بود. احتمال پذیرفتنی برای این روایت این است که این گزارش را **پیامبر** ﷺ به **عایشه** فرموده و او آن را از پیامبر روایت می‌کند.

دیده شود نیز به رغم اختلاف حالات از این قبیل خواهد بود؛ پس به قول **عائشه** آن شش ماه، بلکه همه عمر پیغمبر در این دنیا بر همین منوال بود؛ یعنی خواب در خواب بود. و آنچه از این قبیل وارد شود، آن را عالم خیال نامند و به همین جهت محتاج تعبیر است؛ یعنی چیزی که در نفس الامر به صورت معینی بوده به صورت دیگری ظاهر شده و تعبیرکننده باید از صورتی که در خواب دیده شده است، بگذرد و به صورتی که با نفس الامر مطابق باشد، برسد تا تعبیر او درست درآید (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص ۴۵۱-۴۵۲).

### ۶. نگاه نجم‌الدین رازی به مسئله مکاشفه و رؤیا

**نجم‌الدین رازی** معروف به دایه در کتاب **مرصادالعباد** در چند فصل به بیان و تحلیل واژگان خواب، واقعه و کشف می‌پردازد:

بدان که سالک چون در مجاهدت و ریاضت نفس و تصفیه دل شروع کند. او را بر ملک و ملکوت عبور و سلوک پدید آید و در هر مقام مناسب حال او وقایع کشف افتد، گاه بود که در صورت خوابی صالح بود و گاه بود که واقعه غیبی بود (نجم رازی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۹).

او در تفاوت خواب و واقعه اشاره می‌کند که در خواب، حواس به کلی از کار می‌افتد و خیال بر کار آمده؛ ولی در واقعه، از حجاب خیال هم بیرون می‌آید و غیب صیرف شده است. همچنین، واقعه میان خواب و بیداری و یا در بیداری تمام است.

وی خواب را به دو بخش «اضغاث احلام» و «رؤیای صالح» دسته‌بندی می‌کند. اضغاث احلام خواب‌های آشفته و پریشان است که تعبیری ندارد و نباید با کسی حکایت کرد و «آن خوابی بود که نفس به واسطه آلت خیال ادراک کند از وساوس شیطانی و هواجس نفسانی که القای نفس و شیطان باشد و خیال آن را نقش‌بندی مناسب بکند و در نظر نفس آرد» (همان، ص ۲۹۰).

دوم، خواب نیک است که بنا بر گفتاری از **پیامبر ﷺ**: «رؤیای صالح یک بخش از چهل و شش بخش نبوت است»؛ زیرا در مدت ۲۳ سال نبوت خواجه، نخست شش ماه وحی به خواب می‌آمد و در حدیث دیگر نیز فرمود: «نوم الأنبياء وحی».

**نجم رازی** در ادامه خواب صالح را به سه نوع تقسیم می‌کند:

یکی آنکه هرچه بیند به تأویل و تعبیر حاجت نیفتد، همچنان بعینه ظاهر شود؛ چنان که خواب

ابراهیم علیه السلام روشن بود: «إِنِّي أرى في المنام إني أذبحك».

دوم، آنکه بعضی به تأویل محتاج بود و بعضی همچنان باز خواند؛ چنان که خواب یوسف علیه السلام بود: «إِنِّي رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين؛ یازده ستاره و ماه و آفتاب محتاج تأویل بود به یازده برادر و مادر و پدر؛ ولی سجده بعینه ظاهر شد، به تأویل حاجت نیامد» که «و خروا له سجداً» (یوسف: ۱۰۰).

و سوم، محتاج به تأویل باشد به تمام؛ چنان که خواب ملک بود که «إِنِّي أرى سبع بقرات سمان الآیه (یوسف: ۴۳). جمله محتاج تأویل بود و همچنان که خواب زندانیان بود، محتاج تأویل بود: «يا صاحبي السجن أما أحدكما فيسقى ربه خمراً و أما الآخر فيصلب فتأكل الطير من رأسه» (یوسف: ۴۱ / نجم رازی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۱-۲۹۲).

نجم رازی میان رؤیای صالح و رؤیای صادق، تفاوتی قائل است؛ اولی را با استناد به حدیث «لم يبق من النبوة إلا المبشرات يراها المؤمن أو يرى له» مخصوص نبی، ولی و مؤمن می‌داند و نمایش حق است؛ ولی دومی نمایش روح است و کافر و مؤمن هر دو از آن نصیبی دارند؛ همچنان که خواب پادشاه مصر تأویل درستی داشت.

نجم رازی در فصل جداگانه‌ای به انواع کشف و تحلیل آنها می‌پردازد:

حقیقت کشف از حجاب بیرون آمدن چیزی است بر وجهی که صاحب کشف ادراک آن چیز کند که پیش از آن ادراک نکرده باشد؛ چنان که فرمود: «فكشفنا عنك غطاءك»؛ یعنی حجاب از پیش نظر تو برداشتیم تا مکشوف نظر تو گشت آنچه پیش از این نمی‌دید. و حجاب عبارت از موانعی است که دیده بنده بدان از جمال حضرت جلت محجوب و ممنوع است و آن جملگی عوالم مختلف دنیا و آخرت است (نجم رازی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۰).

به عقیده نجم‌الدین دایه، انسان در طریق سیر و سلوک خود از هر حجاب و عالم [که وی با استناد به حدیثی قائل به هفتاد هزار عالم و حجاب است] که گذر می‌کند، احوال آن مقام منظور نظر او می‌گردد و دیده‌ای مناسب آن مقام بر او گشاده می‌شود. او کشف را به انواع گوناگونی دسته‌بندی می‌کند؛ از جمله، کشف نظری، کشف شهودی، کشف الهامی، کشف روحانی که خرق عادات و کرامات بیشتر در این مقام پدید می‌آید، مکاشفات خفی، کشف صفاتی و کشف ذاتی (همان، ص ۳۱۰-۳۱۵).

**نجم‌الدین دایه** در فصل دیگر **مرصادالعباد** با اشاره به اینکه گاهی سالکان طریقت، تجلی روح را تجلی حق پندارند و به غلط می‌افتند، تصریح می‌کند که در اینجا «اگر شیخی کامل صاحب تصرف نباشد، ازین ورطه خلاص دشوار توان یافت» (همان، ص ۳۱۶).

او برای محک این مدعیان که به گفته او به غرور شیطان و مکر نفس مغرور گشته و پنداشته‌اند که به کمال مقصد و مقصود این راه رسیده‌اند و نیز جهت دلالت طالبان محق و مریدان صادق به جاده صواب، شمه‌ای از مقامات و احوال سلوک بیان می‌کند تا جملگی خود را بر این محک زنند و اگر این احوال را در خود نمی‌بینند، از کمینگاه مکر نفس و غرور شیطان بیرون آیند و دست در دامن صاحب دولتی زنند که بر فتراک دولت او به مقصد و مقصود رسند؛ چنان که حق تعالی فرمود: «وأتوا البیوت من أبوابها».

از نظر **نجم‌الدین دایه** برای آزمودن صحت و سقم کشف و الهامات، وجود مرشد و استاد الهی ضروری است، وگرنه به گفته او: «در این معنا سالکان را غلط بسیار افتد».

وی در مواضع متعددی از **مرصادالعباد** بر احتیاج به شیخ راهبر و راهشناس و صاحب ولایت و تصرف در تربیت انسان و سلوک راه تأکید می‌کند و وجوه بسیاری برای احتیاج مرید سالک به شیخ واصل بیان می‌کند؛ از جمله می‌گوید:

رونده را در سلوک راه نمایش‌ها از غیب پدید آید و وقایع برو گشاده شود و آن هریک اشارتی بود از غیب بنقصان و زیادت مرید و دلالت سیر و فترت او و نشان صفا و کدورت دل و معرفت صفات ذمیمه و حمیده نفس و علامت حجب دنیاوی و آخرتی و احوال شیطانی و نفسانی و رحمانی و دیگر معانی از وقایع که در حدّ و حصر نیاید و مبتدی بر این هیچ وقوف ندارد و نشناسد؛ زیرا این همه زبان غیب است و زبان غیب هم اهل غیب دانند، شیخی باید مؤید به تأیید الهی و معلم به علم تأویلات غیبی؛ چنان که **یوسف** علیه السلام گفت: «رب قد آتیتنی من الملک و علمتینی من تأویل الأحادیث» تا بیان وقایع و کشف احوال مرید کند و او را به تدریج زبان غیب درآموزد و معلم و ترجمان او باشد، و الاّ از آن اشارات و معارف محروم ماند و ترقی میسر نشود و معرفت مقامات حاصل نیاید (همان، ص ۲۳۱-۲۳۲).<sup>۱</sup>

۱. خواجه **شمس‌الدین حافظ شیرازی** نیز در ابیات زیادی در دیوان خویش، وجود پیر و استاد سلوک را جهت تشخیص القانات و خواطر شیطانی از الهامات رحمانی ضروری می‌داند؛ از جمله:

طی این مرحله بی‌همرهی خضر مکن      ظلمات است بترس از خطر گمراهی

## ۷. تحلیل قیصری از موضوع

محقق قیصری (۷۵۱ق) که شرح او بر *فصوص الحکم* از معروف‌ترین شروح محسوب می‌گردد، به ویژه در مقدمه ششم و هفتم از مقدمات دوازده‌گانه کتابش به بحث کشف و شهود پرداخته است. وی در این رابطه بیان می‌کند هنگامی که انسان امری را در خیال مقیدش مشاهده می‌کند، گاه به حق می‌رسد و گاه این مشاهده خطاست. اگر مشاهده امری حقیقی باشد، مشاهده حقیقت را می‌یابد، وگرنه آن امر دروغ و اختلاقی است که از تخیلات فاسد ناشی شده است.

وی برای «اصابه» و دریافت صحیح اسبابی را برمی‌شمرد:

اسباب راجع به نفس، همچون توجه تام به حضرت حق، مداومت بر صدق، میل نفس به عالم روحانی عقلی، طهارت نفس از نقایص، اعراض از شواغل بدنی و اتصاف به نیکی‌ها. این معانی و امور یادشده سبب نورانیت و تقویت نفس گشته، به همان اندازه موجب می‌گردد که عالم حس را شکافته و تاریکی‌هایی را که مانع شهودند، از میان ببرد. همچنین، به سبب افاضه معانی از جانب ارواح مجرد به سوی نفس، «شهود تام» حاصل می‌شود.

اسباب دریافت صحیح که مربوط به بدن است، همچون صحت بدن و اعتدال مزاج شخصی و مزاج دماغی آن.

اسبابی که به بدن و نفس هردو برمی‌گردد؛ انجام طاعات و عبادات بدنی و خیرات، استعمال قوا و اعضای بدن براساس اوامر الهی، حفظ اعتدال و دوری از افراط و تفریط در انجام دستورات، دوام وضو، ترک اشتغال به غیرحق، مشغول شدن به ذکر و قرآن به ویژه از آغاز شب تا هنگام خواب.

در نقطه مقابل، قیصری اسبابی را که موجب مشاهدات و دریافت‌های غلط می‌شود، برمی‌شمارد؛ از جمله: سوء مزاج دماغی، اشتغال نفس به لذات دنیوی، به کاربردن قوه متخیله در تخیلات فاسد، انهماک در شهوات، حریص بودن بر انجام اعمال خلاف شرع که همه این امور ظلمت‌افزا سبب ازدیاد حجاب‌ها خواهد بود.

قیصری می‌نویسد:

آنگاه که نفس با خوابیدن از عالم ظاهر دوری می‌کند و به عالم باطن

می‌رود، این معانی برایش متجسد گشته، او را از عالم حقیقیش (عالم ملکوت) دور می‌کند. در نتیجه رؤیاهایش پریشان [اضغاث احلام] واقع می‌شود، که به آن توجه نکرده و یا آنچه را قوه متخیله عینا تخیل می‌کند، می‌بیند (قیصری، ب، ۱۳۸۷، ص ۸۹-۸۷).

مشاهده صور عالم مثال گاه در خواب و گاه در بیداری انجام می‌شود؛ همچنان که خواب‌ها گاهی آشفته و غیرواقعی‌اند و گاه صادق. آنچه در بیداری هم دیده می‌شود، ممکن است امور حقیقی محض باشند که در نفس‌الامر و واقعیت خارجی تحقق دارند و ممکن است امور خیالی صرف باشند که هیچ‌گونه حقیقتی ندارند و در واقع شیطانی‌اند. از هنرهای شیطان این است که بخشی از این امور حقیقی را با امور خیالی می‌آمیزد تا بیننده را به گمراهی بیندازد. قیصری همچون بسیاری از عارفان در اینجا راه نجات سالک از خطر گمراهی و مهالک را وجود استاد عارف می‌داند تا سالک با دستگیری و ارشاد او از خطر نجات یابد.

همچنین، برای تفاوت قائل شدن میان امور حقیقی و خیالی صرف، یک میزان عام پیشنهاد می‌کند و آن «قرآن و حدیث» است که این دو خبردهنده از کشف تام محمدی ﷺ می‌باشند. قیصری در مقدمه هفتم شرحش بر **فصوص**، به تعریف کشف و بیان انواع و مراتب آن می‌پردازد. وی کشف را به برطرف شدن حجاب و اطلاع بر آنچه در پشت حجاب از معانی غیبی و امور حقیقی است، تعریف می‌کند.<sup>۱</sup>

اهل سلوک به خاطر عدم توقف همت‌های عالی‌شان در امور دنیایی، به کشف‌های صوری که مربوط به حوادث دنیایی است، التفاتی نمی‌کنند و رهبانیت و اطلاع بر مغیبات دنیوی را که برخی راهبان بر اثر ریاضت‌ها و مجاهدت‌هایی بدان دست یافته‌اند را از قبیل استدراج و مکر خداوند می‌شمارند، بلکه بیشتر سالکان راستین به نوع آخرتی کشف صوری نیز توجهی ندارند؛ زیرا آنها غایت و نهایت مقصدشان را «فناء فی‌الله و بقاء بالله» قرار داده‌اند. با وجود این، قیصری مکاشفاتی را که مربوط به امور حقیقی اخروی و حقایق روحانی

۱. کشف دو قسم است؛ اول، کشف وجودی و مرحله حق‌الیقین و در این مرتبه کاشف با مکشوف وجوداً یکی می‌شود؛ دوم، مرحله عین‌الیقین است که کاشف مکشوف را مشاهده می‌کند. این دو قسم هم در کشف صوری متصور است و هم در کشف معنوی (صدر حسینی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳).

همچون ارواح عالیه و ملائکه سماوی و ارضی باشد، مطلوب و معتبر می‌داند.

از مراتب و انواع کشف که بگذریم، این نکته قابل توجه است که به نظر **قیصری**:

از آنجا که هریک از کشف صوری و معنوی، برحسب استعداد سالک و مناسبات روح او و توجه باطنش به هریک از انواع کشف است و استعدادات متفاوت‌اند و مناسبات روحی فراوان‌اند، مقامات کشف و شهود متفاوت می‌شود، به طوری که نمی‌شود آنها را ضبط کرد (همان، ص ۱۰۱-۱۰۲).

**قیصری** در پایان این فصل، به تفاوت «وحی» و «الهام» و تفاوت میان واردات رحمانی و ملکی با واردات جنی و شیطانی اشاره می‌کند.

به نظر وی وحی به واسطه فرشته حاصل می‌شود؛ ولی الهام معمولاً به غیرواسطه فرشته به وجه خاصی که خداوند با هر موجودی دارد، ایجاد می‌شود. وحی از انواع کشف شهودی که متضمن کشف معنوی است، می‌باشد [زیرا گاه با شهود فرشته و شنیدن کلامش حاصل می‌شود]؛ ولی الهام تنها کشف معنوی است. وحی مشروط به تبلیغ است، در حالی که الهام چنین نیست و همچنین، وحی از خواص نبوت است؛ اما الهام از ویژگی‌های ولایت است.

**قیصری** برای تفاوت واردات رحمانی و ملکی از شیطانی و جنی، اولاً این را وابسته به میزان

سالک مکاشف و سیر و سلوک او می‌داند. با این حال، ضابطه‌ای بیان می‌کند:

هرچه سبب خیر شود، به طوری که از شر و بدی در پایان کار مصون بوده و به طور سریع به غیر منتقل نشود و پس از آن توجه کامل به خداوند و لذت فراوانی که انسان را تشویق به عبادت کند، ایجاد شود، آن وارد ملکی یا رحمانی است و عکس آن شیطانی است (همان، ص ۱۰۳).

## ۸. دیدگاه‌های سیدحیدر آملی

**سیدحیدر آملی** در مقدمات کتاب **نص النصوص** که در شرح **فصوص ابن عربی** نگاشته است، علوم اهل الله را به سه دسته «وحی»، «الهام» و «کشف» تقسیم می‌کند و هریک را به دو دسته خاص و عام تقسیم می‌کند.

وحی را خاص انبیا و رسل می‌داند و معنای عام آن را با توجه به اشارات قرآنی بر آسمان، زنبور عسل و... اطلاق می‌کند. الهام را خاص اولیا و اوصیا می‌داند و معنای عام آن را برای مشایخ و عارفان اثبات می‌کند و همچنین، کشف را به طور ویژه، مخصوص اهل سلوک از

اهل الله و سپس به طور عام بر دیگر مردمان می‌داند. وی کشف را نسبت به اهل الله و عارفان «حق» و نسبت به ساحران، کاهنان و... «باطل» می‌داند (آملی، ۱۳۶۷، ص ۴۹۱).

سیدحیدر آملی در مقدمات نص النصوص، مبشره ابن عربی درباره دریافت کتاب فصوص از دست پیامبر را معتبر می‌داند و رؤیای او را صالحه و او را از اولیای کبار می‌داند و با این مطلب که ولی حق تعالی جز راست و واقع سخنی نمی‌گوید، صدور کذب را از او محال می‌داند (همان، ص ۱۰۲-۱۵۴).

#### ۹. مخالفت سیدحیدر آملی با مکاشفات و رؤیاهای ابن عربی در موضوع خاتم الاولیا

اما در بحث تعیین خاتم اولیا، موضعی برخلاف ابن عربی اتخاذ می‌کند و کشف او را در این باره صحیح نمی‌داند.

او در این باره می‌نگارد:

کاملان این طریقت بر این رفته‌اند که خاتم اولیای مطلق علی بن ابی طالب علیه السلام است و خاتم اولیای مقید حضرت مهدی علیه السلام که فرزند و ذریه و اهل بیت اوست. شیخ اکبر محی الدین بن عربی بر این عقیده است که خاتم اولیاء مطلق عیسی بن مریم علیه السلام است و خاتم اولیاء مقید خود اوست و ما به اتفاق اکثر مشایخ و علما - پس از انبیا و اولیا - این قول و رأی شیخ اکبر را خلاف عقل و نقل و کشف می‌دانیم (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۶۱).

وی پس از بیان مطالبی در باب خلاف عقل و نقل بودن سخن ابن عربی، در باب اینکه این

ادعا مخالف کشف حق است، می‌نویسد:

اگر دعوی شیخ از روی کشف باشد، در آن صورت هم باید گفت که کشف برای خود او حجت است، نه برای غیر او. گذشته از این چرا کشف غیر او نتواند برتر و بزرگ‌تر و صحیح‌تر و واضح‌تر از کشف او باشد؛ مثل کشف انبیا و رسولان و مشایخ و علمایی که ذکر آنان گذشت؛ زیرا اینها که گفتیم، جملگی بر این عقیده‌اند و این معنا برای آنان مکشوف گردیده و همگی به ختمیت علی علیه السلام در ولایت مطلقه حکم کرده و اتفاق نظر دارند. علی‌الخصوص کشف خود ما که مطابق همه و موافق جمع است (همان، ص ۱۶۶-۱۶۷).

سیدحیدر با بیان اینکه کشف بسیاری از مشایخ حاکی از آن است که ختمیت ولایت مطلقه

برای **علی بن ابی طالب** علیه السلام اولی و سزاوارتر از **عیسی** علیه السلام است و این کشف به لحاظ دلایل نقلی و عقلی از کشف **ابن عربی** قوی تر و بزرگ تر است، تصریح می کند اکنون نیز که این دو کشف با یکدیگر تعارض و تقابل یافته اند، ناگزیر باید یکی از آنها صحیح و دیگری خطا باشد و روشن است که **ابن عربی** و برخی شارحان او همچون **قیصری** در این باره به خطا رفته اند.

سخن دیگر از **سیدحیدر** این است که **ابن عربی** چگونه مقام ختم ولایت مقید محمدی را که در برخی مواضع مخصوص حضرت **مهدی** (عج) دانسته است، تنها به حکم یک خواب به خود نسبت می دهد، در حالی که این مقام در بیداری و به مساعدت نقل و عقل و کشف برای غیر او ثابت شده است؟ همچنین، اگر این مقام را بتوان به واسطه «خواب» اثبات کرد، ما از این خوابها از **پیامبر** صلی الله علیه و آله و اهل بیتش در باب ختمیت ولایت برای امام **علی** علیه السلام و امام **مهدی** (عج) فراوان دیده و شنیده ایم (همو، ۱۳۶۷، ص ۲۳۸-۲۳۹).

**سیدحیدر آملی** در **جامع الأسرار** نیز می گوید که شیخ، مقام خاتم‌الولایه را به واسطه کشف ادعا نکرده، بلکه از خوابی که دیواری را از طلا و نقره دیده بود و آن دیوار برای کامل شدن تنها دو آجر دیگر از طلا و نقره می خواست که آن را کامل کرد و او و برخی مشایخ عصرش آن را به انختم ولایت به بیننده آن خواب - که **ابن عربی** باشد - تعبیر کردند، این مطلب را فهمید.

**سیدحیدر** در اینجا به این خواب نقدی دارد و می گوید روشن است که منامات و رؤیاهای فراوان در معرض شکوک و شبهات است، از حیث رؤیت و تعبیر و اشخاص و زمانها و شرایط معتبری که برای رؤیا وجود دارد. با وجود این، ما چگونه می توانیم این خواب را بپذیریم، در حالی که خصم، عقل و نقل و کشف صحیح را قبول نمی کند؟ امروز که مردم از تعبیر احوال بیداری شان عاجزند، پس چگونه است احوال خواب؟ حق این است که شیخ با همه بزرگی قدر و جلالت شأنش در تعیین ختم ولایت مطلقه و مقیده به خطا رفته است. بزرگ است آنکه فرمود: «و فوق کل ذی علم علیم» (همو، ۱۳۶۸، ص ۴۴۶-۴۴۷).

**سیدحیدر آملی** در **جامع الأسرار** نیز صفحاتی را به وحی و الهام و کشف اختصاص می دهد که در بسیاری موارد عین مطالب گذشتگان را می آورد. وی بیان می کند که کشف دارای مراتب طولی و عرضی کثیری است؛ از جمله، وحی و الهام، وی دسته بندی های عام و خاص که در کتاب **نص النصوص** درباره وحی و الهام و کشف داشت، مجدداً در **جامع الأسرار** می آورد و درباره

تفاوت قائل شدن میان الهامات حقیقی و غیرحقیقی می‌نویسد:

تمیز میان این دو محتاج یک میزان الهی و محک ربانی است و آن نظر انسان کامل محقق و امام معصوم و نبی مرسل است، که بر بواطن اشیا آنگونه که هست، مطلع و بر استعدادات موجودات و حقایقشان آگاه هست (همان، ص ۴۵۵).

وی در ادامه نیز برای تفاوت قائل شدن میان خواطر الهی و خواطر شیطانی بر متابعت انسان کامل و مرشد تأکید می‌کند که در اندیشه شیعی وی پس از انبیا و رسل، همان امامان معصوم و جانشینان ایشان از علما هستند که وارث علوم باطنی و لدنی ایشان می‌باشند.

همچنین، ملاک‌هایی را که **قیصری** در مقدمه خود آورده بود نیز مورد تأیید قرار می‌دهد؛ از جمله، اینکه آنچه سبب خیر و صفای باطن شود و پس از آن انسان لذت عظیم و شوق‌آوری به عبادت خدا بیابد و توجه تامی به حضرت حق در وی حاصل شود، خاطر ملکی یا رحمانی است. هر خاطری که انسان را به توجه کلی و فنای محض و دوری از دنیا و لذتش دعوت کند، الهی است. هر خاطری که دعوت به طاعت و عبادت و خیرات و مبرات کند، ملکی است و هر خاطر و الهامی که انسان را به مخالفت حضرت حق - به هر وجهی که باشد - بخواند و او را به چیزی از لذت‌ها و متاع دنیوی دعوت کند، شیطانی و نفسانی است [همو، ۱۳۶۸، ص ۴۵۶-۴۵۷].

**سلطان محمد بیدختی گنابادی** در کتاب **تنبيه النائمین** در بیان تفاوت خواب‌های پریشان با رؤیاهای صادق اشاره می‌کند که اگر پیش از اتصال به عالم ملکوت علیا یا سفلی، متخیله در صورت‌های مخزونه و معانی مخزونه در خزانه خیال و حافظه تصرف کند و صور و معانی را با یکدیگر ضم کرده، بر مدارک باطنه اظهار دارد، این رؤیا کاذب و از جمله اضغاث احلام است؛ اما اگر پس از اتصال به عالم ملکوت صورت یا معنایی ادراک کنند، در آن عالمی که به آن متصل شده‌اند، این رؤیا صادق است (سلطان علی‌شاه، ۱۳۸۵، ص ۱۲-۱۳).

وی در این کتاب، فواید زیادی برای خواب و رؤیای صادق می‌شمارد و تحلیل می‌کند؛ از جمله، تنبّه انسان به صحیح‌بودن مردن و بعث و رجعت، رغبت به سوی آخرت و خوف از عذاب، معلوم‌نمودن مضارّ و منافع اشیا، دلالت بر وجود عالم مثال، دلالت بر تجرد خیال، اثبات صحت نبوّات و رسالات و خلافت نبوّات و رسالات، تصدیق تجرد لطیفه انسانیّه و مغایرت او با تن و قوای تن، دلالت بر بدن مثالی برای هر کس، اثبات امکان اتصال به عالم محیط در بیداری و... .

استاد یزدان پناه در کتاب **مبانی و اصول عرفان نظری**، برای عرفان که از روش کشف و شهود قلبی برای مواجهه با حقایق هستی سود می‌برد، سه میزان برای اعتماد سالک به شهودهای خویش بیان می‌کند: «میزان عام یا شریعت»، «میزان خاص مبتنی بر تجربه‌های استاد و پیر سلوک» و «عقل».

درباره میزان نخست اشاره می‌کند که همواره باید کشف‌هایی که در مراتب و مراحل سلوکی نازل تر رخ می‌دهند، با محک تجربه‌های عرفانی عالی تر سنجید و بالاترین مقام‌های کشفی که با بالاترین مقامات سلوکی متناظر است و از آن به «کشف تام» یا «کشف اتم» تعبیر می‌شود، اختصاص به پیامبر خاتم دارد؛ زیرا به نظر عرفا وحی نیز پدیده‌ای از سنخ مکاشفه و مشاهده عرفانی و علم حضوری است که پیامبر با دارا بودن «مزاج عدل» و عصمت حقایقی را در قالب دین مبین اسلام به امت ابلاغ نمود. عارفان و سالکان طریق نیز با تکیه بر روش شهودی به حقایقی دست می‌یابند. سپس برای اطمینان، این معارف و حقایق را با معیار دین و احکام شریعت محک می‌زنند.

دومین میزان (استاد سلوک) که بر میزان نخست استوار است، تا آنجا مهم است که به گفته عارفان، اگر سالک، نیمی از عمر خویش را در طلب استادی کامل مکمل سپری کند، چیزی از دست نداده است.

سومین میزان (عقل) بیشتر در منابع متأخر آمده است (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۸-۸۶).

### نتیجه

۱. کشف صحیح، کشفی است که انسان بتواند با واقعیت ارتباط مستقیم بیابد.
۲. کشف و شهود از سنخ علم حضوری و حجیت آن ذاتی است؛ اما در انتقال علم حضوری به علم حصولی ممکن است خطا اتفاق بیفتد.
۳. قرآن، سنت، عقل و مربی الهی مهم‌ترین میزان‌ها برای شناخت و تمییز کشف و منامات صادق از کاذب‌اند.
۴. وجود مرشد و استاد معنوی جهت راهنمایی سالک و رهرو در طریق سیر و سلوک ضروری است و معیارها و ملاک‌ها به دست پیر و استاد معنا می‌یابد.
۵. کشف تام و صحیح مخصوص انبیا، امامان و اولیا می‌باشد و شخص مکاشف ضروری

است که مکاشفات و دریافت‌های باطنی و عرفانی خویش را با مکاشفات و وحی و الهام انبیا و ائمه ارزیابی کند و بسنجد.

۶. مکاشفه گاه در بیداری و گاه در خواب و گاه در میان خواب و بیداری می‌باشد؛ همان‌گونه که خواب، صادق و کاذب دارد، مکاشفات هم گاهی ربانی و گاه شیطانی‌اند.

۷. قرآن کریم برای رؤیا و منامات، شأن بزرگی قائل است و در چندین آیه رؤیاهای صالح و منامات حقه انبیا گزارش شده است.

۸. از آنجا که نفس مجرد انسانی با عالم مثال منفصل و عالم عقل سنخیت دارد، در حالت منامیه که حواس ظاهری تعطیل می‌شوند، نفس از خیال متصل به خیال منفصل و به عوالم بالاتر بازمی‌گردد و بر حسب استعداد و امکان برخی از حقایق را شهود می‌کند.

## منابع

۱. ابن عربی، محمد بن علی؛ **فصوص الحکم**؛ برگردان متن، توضیح و تحلیل محمد علی موحد و صمد موحد؛ ج ۴، تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۹.
۲. آملی، سیدحیدر بن علی؛ **المقدمات من کتاب نص النصوص**؛ به اهتمام هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی؛ ج ۱، چ ۱، تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۷.
۳. ———؛ **جامع الأسرار و منبع الأنوار**؛ تصحیح هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی؛ چ ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۴. ———؛ **مقدمه کتاب نص النصوص در شرح فصوص الحکم محی الدین بن عربی**؛ چ ۱، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۵.
۵. جامی، عبدالرحمن بن احمد؛ **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**؛ تصحیح ویلیام چیتیک؛ چ ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۶. روحانی نژاد، حسین؛ **مواجید عرفانی**؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۷. ریزی، اسماعیل بن محمد؛ **حیات النفوس**؛ کوشش محمدتقی دانش پژوه؛ چ ۱، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، ۱۳۶۹.
۸. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر؛ **تنبيه النائمین**؛ تهران: انتشارات حقیقت، ۱۳۸۵.
۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی؛ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**؛ تصحیح و مقدمه هنری کرین؛ تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۲۵۳۵.
۱۰. ———؛ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**؛ تصحیح، تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر؛ ج ۳، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲.
۱۱. ———؛ **حکمة الإشراف**؛ ترجمه سیدجعفر سجادی؛ چ ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.

۱۲. فعالی، محمدتقی؛ تجربه دینی و مکاشفه عرفانی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۱۳. قیصری، داودبن محمود؛ (الف)؛ شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی؛ ترجمه محمد خواجوی؛ چ ۱، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۷.
۱۴. \_\_\_\_\_؛ (ب)؛ مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم؛ ترجمه حسین سیدموسوی؛ چ ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
۱۵. کاشانی، عبدالرزاق؛ اصطلاحات الصوفیه [القسم الاول والثانی]؛ تحقیق و تقدیم عبدالعال شاهین؛ چ ۱، قاهره: دارالمنار، ۱۴۱۳ق.
۱۶. گرجیان، محمدمهدی؛ «پژوهشی در فلسفه عرفان»؛ قبسات؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، زمستان ۱۳۸۸، ص ۲۵-۲۲.
۱۷. ملکشاهی، حسن؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا؛ چ ۱، چ ۶، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۸.
۱۸. موسوی، سیدمحمود و گروهی از پژوهشگران؛ فرهنگ اصطلاحات عرفان اسلامی؛ مقدمه و اصلاحات سیدحسین نصر؛ چ ۱، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
۱۹. نجم رازی، عبدالله بن محمد؛ مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد؛ اهتمام محمدمامین ریاحی؛ چ ۱۳، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۲۰. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان؛ کشف المحجوب؛ تصحیح محمود عابدی؛ چ ۷، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۹۰.
۲۱. یزدان پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق ۲ (گزارش)؛ شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی، تحقیق و نگارش مهدی علی پور؛ چ ۱، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۹.
۲۲. \_\_\_\_\_؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ نگارش عطاء انزلی؛ چ ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.