

The truth of intuition and its role in acquiring knowledge from the point of view of Ibn Arabi and Imam Khomeini

Abbas Rajabi gondre¹  | Hadi Vakili² 

1. Corresponding Author, Doctoral student of Islamic Mysticism and Thoughts of Imam Khomeini, Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. Tehran, Iran. E-mail: rajabi1383@gmail.com
2. Associate Professor, Contemporary Wisdom Group of Humanities and Cultural Studies Research Institute, Tehran Iran. E-mail: drhvakili@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received: 1 January 2023 Received in revised form: 15 January 2023 Accepted: 7 February 2023 Published online: 19 February 2023</p> <p>Keywords: Intuition, Knowledge, Acquire, Ibn Arabi, Imam Khomeini</p>	<p>In the view of mystics, mystical knowledge is the result of intuition, the state or position that is bestowing by God on the wayfarer for blessings, and the talents and powers of the man can play only a Preparation role. the main question of this article is "what is intuition and what role does it play in acquiring knowledge?" which has investigated and compared the views of Ibn Arabi and Imam Khomeini with a descriptive-analytical method. Based on this, intuition is the only way to reach true knowledge and its role and importance is decisive in ascending to higher positions. Ibn Arabi and Imam Khomeini agree that intuition is the only way to achieve true knowledge and emphasize its role and importance in journey on the path. Ibn Arabi, while defining and explaining the truth of intuition and related terms, believes that all the knowledge that the mystic needs in spiritual wayfaring should be acquire through intuition But the Imam relies more on the epistemological role of intuition in the final mystical stations of spiritual wayfaring. By researching the works of Mohi al-Din and Imam, the Knowledge that specifically can be name the result of intuition are knowledge of the Truth, knowledge of the Divine names and Attributes, and self-knowledge, which play a key role in obtaining knowledge and reaching higher positions. Acquiring this knowledge is only for the prophets and saints.</p>

Cite this article: Rajabi gondre, A, & Vakili , H. (2022). The truth of intuition and its role in acquiring knowledge from the point of view of Ibn Arabi and Imam Khomeini. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 6 (2), 23-47.
DOI: 10.22111/jrm.2023.43850.1103



© The Author(s).

DOI: 10.22111/jrm.2023.43850.1103

Publisher: University of Sistan a

حقیقت شهود و نقش آن در حصول معرفت از نگاه ابن عربی و امام خمینی

عباس رجبی گوندره^۱ | هادی وکیلی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری، عرفان اسلامی و اندیشه های امام خمینی(ره)، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: rajabi1383@gmail.com
۲. دانشیار، گروه حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: drhvakili@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>در نگاه عرفانی، معرفت محصول شهود است، که از جانب خداوند از باب تنعیم بر سالک الی الله افاضه می شود و استعدادها و قوای فرد تنها نقش اعدادی در حصول آن دارند. از این رو تبیین چیستی و حقیقت شهود و اقسام و مراتب آن در حصول معرفت عرفانی مسأله ای مهم بوده و پرسش اصلی نوشتار حاضر عبارتست از اینکه «شهود چیست و چه نقشی در کسب یا حصول معرفت دارد؟» که با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و مقایسه آرای ابن عربی و امام خمینی پرداخته است. بر این اساس، شهود تنها راه رسیدن به شناخت حقیقی است و نقش و اهمیت آن در صعود به مقامات عالیه تعیین کننده است. ابن عربی ضمن تعریف و تبیین حقیقت شهود، معتقد است تمامی معارفی که عارف در سلوک نیازمند به آنهاست، از طریق شهود باید حاصل گردد. اما تکیه و تأکید امام بیشتر بر نقش معرفتی شهود در مقامات نهایی سلوک است. ضمن آنکه ابن عربی حصول معارف از راه شهود را برای همه اولیاء ممکن می داند؛ اما امام با تأکید بر نقش واسطه ای حضرت ختمی مرتبت(ص) حصول کامل معرفت شهودی را مقام خاص ایشان دانسته که دیگر اولیاء و انبیای الهی تنها در پرتو وجود ایشان به معارف می توانند دست پیدا کنند.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۱</p> <p>تاریخ ویرایش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۸</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۳۰</p> <p>واژه های کلیدی: شهود، معرفت، حصول، ابن عربی، امام خمینی</p>

استناد: وکیلی، هادی؛ رجبی گوندره، عباس (۱۴۰۱). حقیقت شهود و نقش آن در حصول معرفت از نگاه ابن عربی و امام خمینی (ره). *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۶ (۲)، ۴۷-۲۳. DOI: 10.22111/jrm.2023.43850.1103



مقدمه

شهود از ریشه "شهد" به معنای حاضر شدن، دیدن و گواهی دادن گرفته شده است. در زبان عرفان شهود به معنای مشاهده حق به حق و رؤیت ملکوت عالم و حضور است که اوج آن وصول به مقام فنای مطلق دانسته شده است (العجم، ۱۹۹۹: ذیل واژه).

مسأله نقش و جایگاه شهود در حصول معرفت، ناظر بر تجارب عرفانی‌ای است که در مراحل و منازل نهایی سلوک برای عارف حاصل می‌شود. در این تجارب برای عارف مکاشفاتی دست می‌دهد که در پرتو آنها حقایق امور بر او آشکار می‌گردد. از این رو شهود در عرفان اسلامی به عنوان شاهراه وصول به حقیقت و معرفت دانسته شده است. چرا که هر کس از شهود محروم باشد، بویی از معرفت نبرده است (ابن عربی، بی تا ج ۱، ص. ۲۱۸). کاشانی در تعریف عارف حقیقی که احوال و مقامات عرفانی را طی نموده، می‌گوید: «عارف کسی است که خداوند ذات، صفات و اسماء و افعالش را به مشاهده او در آورده و معرفت حالی است که ریشه در شهود دارد» (کاشانی، ۱۴۲۶، ص. ۴۴). عرفان و آگاهی نتیجه و محصول شهود است، حالتی که از جانب حق بر عارف القاء می‌شود.

قیصری در مقدمه خود بر فصوص الحکم پس از تعریف کشف، انواع و اقسام آن را ذکر می‌کند، مانند کشف وجودی و شهودی، کشف معنوی و صوری. او متعلق مکاشفه را معانی غیبی و امور حقیقی به عنوان تجلیات اسمائی حق می‌داند که عارف در هر یک از عوالم به کمک حواس پنج‌گانه باطنی‌اش و پس از برداشته شده حجاب‌های نورانی و ظلمانی، بر آنها آگاهی می‌یابد. قیصری قلب و عقل منور عملی را منبع مکاشفات دانسته است و اختلاف در بین مکاشفات عرفا را بسته به استعداد و مناسبات روحی و ذوقی ایشان و این که عارف در کدام مرحله از مراتب هفت‌گانه مفکره، عاقله، قلب، روح، سر، خفی و اخفی قرار دارد، تلقی نموده است. در نگاه وی با این که استعدادها و حالات فردی در حصول معرفت شهودی نقش دارند، اما نقش اصلی در رسیدن به شهود بخششی از جانب حق است (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ص ۱۱۷-۱۰۷).

بررسی جایگاه و نقش شهود در حصول معرفت، از جمله مسائل مهم برای درک هندسه معرفتی ابن عربی و امام خمینی که در طریق عرفانی متأثر از مکتب شیخ اکبر است، می‌باشد. از این رو پرسش اصلی نوشتار حاضر عبارتست از اینکه «شهود چیست و چه نقشی در کسب یا حصول معرفت دارد؟» که با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و مقایسه آرای ابن عربی و امام خمینی پرداخته است. برای

این منظور، ابتدا با بررسی آثار ابن عربی، تعریف شهود و مفاهیم مرتبط با آن، مراتب و اقسام شهود، ابزار یا عضو شهودی و متعلقات شهود بررسی و تبیین خواهد شد. سپس همین مسائل را در آثار امام خمینی مورد کنکاش قرار خواهیم داد.

پیشینه تحقیق

در بیان پیشینه تحقیق، مقاله "شهود عرفانی و ارزش معرفت شناختی آن" مسأله شهود را مورد توجه قرار داده است. مولفان مقاله، منظور از شهود را شهود ملکوت خداوند توسط عارف می‌خوانند و با بیان انواع مکاشفه و مراتب مشاهده از نگاه عرفا به دو گونه معرفت استدلالی و شهودی می‌پردازند و با نقد معرفت استدلالی طریق حصول معرفت شهودی را تبیین می‌نمایند. ایشان همچنین به مسائلی همچون تعیین معیار و میزان صدق و کذب برای شهود نیز اشاره دارند (جوادی و معظمی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶-۹۱).

سید اسحاق حسینی در مقاله "کشف و شهود عرفانی" به مسأله کشف و شهود پرداخته و با مبنا قرار دادن آرای کاشانی و قیصری، تعاریفی از کشف و شهود به همراه اقسام و مراتب آن ارائه داده است. وی همچنین نیازمندی مکاشفات به میزان برای تعیین صدق و کذب را مورد مذاقه قرار داده، که در این باره، عقل و کتاب و سنت را به عنوان معیار معرفی می‌کند (حسینی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۲-۱۴۱).

مقاله «معرفت شهودی در عرفان اسلامی» که توسط محمد فنایی اشکوری نوشته شده، به مسائلی از قبیل چیستی، امکان، مراتب و معیارهای سنجش و ارزیابی کشف و شهود در عرفان اسلامی پرداخته است. وی با بیان تفاوت‌های معرفت شهودی با دیگر علوم بشری به ویژه تفکر نظری و حسّی، چیستی آن را تبیین نموده و بر امکان چنین معرفتی تأکید می‌کند. نویسنده در ادامه با برشمردن برخی ویژگی‌های این معرفت و اقسام آن، قلب را موطن و ابزار درک این معرفت معرفی نموده و به بررسی امکان سنجش و ابزارهایی ارزیابی معرفت شهودی مانند عقل و وحی پرداخته است (ر.ک: فنایی اشکوری، ۱۳۹۰، ص ۱۵۴-۱۳۸).

غلامرضا حسین پور در مقاله «طریق عرفانی معرفت بر اساس تعلیقات امام خمینی بر مصباح الانس» به آرای معرفتی امام درباره معرفت عرفانی و راههای کسب آن پرداخته که برای نمونه «حضور و استحضار» به عنوان یکی از اقسام علومیه که در نظر امام از راه عقل کسب می‌شود، بحث شده

است؛ تأکید نویسنده بر نقش تعیین کننده شهود در شناخت حقایق، رسیدن به وحدت و رهایی از غیریت است که مبتنی بر آرای امام در تعلیقات بر مصباح الانس می باشد (حسین پور، ۱۳۹۵، ص ۵۹-۵۵).

در مقایسه با پژوهش‌های انجام گرفته که ذکر شد، باید گفت که این مقالات یا به صورت کلی ساحت وسیع عرفان اسلامی را مورد کنکاش قرار داده‌اند و یا بصورت خاص ناظر بر یک اثر انجام گرفته‌اند. اما مقاله حاضر به بررسی تطبیقی آرای ابن عربی و امام خمینی اختصاص دارد، که سعی نموده با بررسی نگاه این دو عارف بزرگ به مسائل و جوانب مسأله مذکور بپردازد.

شهود و نقش آن در حصول معرفت از نگاه ابن عربی

شیخ اکبر شهود را نوری از جانب حق می‌داند که به عارف عطا می‌شود و در پرتو آن عارف بر تاریکی‌های غیب و حقیقت هستی آگاهی می‌یابد (ابن عربی، بی تا، ص ۱۴۷). او در تعریف مشاهده می‌نویسد: «رؤیت اشیاء است با دلایل توحید، و همچنین رؤیت حق است در اشیاء؛ و حقیقه الیقینی است که در آن شکی راه ندارد» (ابن عربی، بی تا، ص ۱۳۲-۴۹۵). او تصریح می‌کند مشاهده نزد صوفیان بر سه معنا اطلاق می‌شود:

- ۱- مشاهده خلق در حق، که دیدن اشیاء با دلایل توحید است.
- ۲- مشاهده حق در خلق، که دیدن حق در اشیاء است.
- ۳- مشاهده حق بدون خلق، که حقیقت یقین عاری از شک و شبهه است (ابن عربی، بی تا، ص

(۴۹۵)

محل‌الدین در شرح این سه مقام معتقد است: «مقصود از دیدن اشیا با دلایل توحید (قسم نخست) آن است که احدیت هر موجودی عین دلیل بر احدیت حق است و این امر دلیل بر احدیت (توحید و یگانگی) حق است نه دلیل بر عین آن. مراد از دیدن حق در اشیا (قسم دوم) مشاهده همان وجهی است که خدای سبحان در هر یک از اشیاء دارد و در آیه «إِذَا أَرَدْنَا...» به آن اشاره کرده است. این توجه، همان وجهی است که خداوند در اشیا دارد. اما قسم سوم هنگامی است که مشاهده در حضرت مثال می‌باشد؛ مانند تجلی خداوند در آخرت که مورد انکار کسانی واقع می‌شود که خداوند را همواره در صورتی خاص شناخته‌اند. این قسم سوم، همان است که رؤیت بر آن اطلاق می‌شود و

هر گاه مشاهده در برابر رؤیت قرار گیرد، تنها دو قسم نخست را در بر می‌گیرد که جایگاه آن فروتر از رؤیت است» (به نقل از: شیروانی، ۱۳۸۱، ص ۶۹-۶۸).

از میان الفاظ و مفاهیم مرتبط با واژه شهود، کشف و مکاشفه بیشترین قرابت معنایی را دارد. به طوری که استفاده از این دو لفظ بجای یکدیگر در آثار عرفانی امری رایج است. گرچه تفاوت‌هایی هم میان‌شان وجود دارد. از نظر ابن‌عربی، مشاهده طریق حصول علم و معرفت است و غایت آن راه، کشف، یعنی حصول معرفت در نفس است (ابن‌عربی، بی تا، ص. ۴۹۷).

اصطلاح دیگری که در ادبیات شیخ اکبر با موضوع شهود و معرفت ارتباط پیدا می‌کند، واژه "فتوح یا فتح" است. مفهوم فتح برگرفته از آیات قرآنی است که ناظر بر وقایعی از تاریخ صدر اسلام بوده است.^۱ اما مراد از فتح در اینجا، روزنه‌هایی از آگاهی است که از سوی حق بسوی عارف گشوده می‌شود و عقل و عبادات در حصول آنها چندان اهمیتی ندارند. چه بسا فتوحاتی که در غیر حال عبادت برای عارف دست می‌دهد، بیشتر از فتوحاتی است که در حال عبادت به او عطا می‌شود (ابن‌عربی، ۲۰۰۳، مساله ۲۱۶). محی‌الدین در فتوحات مکیه از سه نوع فتح سخن می‌گوید: فتح عبارت در ظاهر، فتح حلاوت در باطن و فتح مکاشفه (ابن‌عربی، بی تا، ص. ۵۰۵). وی در شرح و توصیف این سه می‌نویسد:

«خلاص در قصد و نیت، سبب فتوح عبارت است و اعلی مرتبه آن صدق در گفتار و کردار شخص عارف است. جذب حق به عطوفت و مهربانی‌اش علت فتح حلاوت است. اما فتوح مکاشفه، آن موجب معرفت حق می‌شود. حق بزرگتر و والاتر از آن است که فی نفسه شناخته شود، اما در اشیاء قابل شناخت است. از این رو مکاشفه علت معرفت به حق در اشیاء است. اشیاء بسان حجاب در برابر حق هستند. وقتی از بین بروند، مکاشفه اتفاق می‌افتد... هنگامی که مکاشفه رخ دهد، ابتدا چشم به حق

^۱ . برای مثال در شأن نزول آیه «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا» آنچه در تفاسیر آمده ناظر به وقایع صدر اسلام است و با همه اختلافاتی که میان مفسران درباره این که منظور از فتح در این آیه کدامین فتح است، بیشتر ایشان آن را ناظر به پیروزی بزرگی می‌دانند که از صلح حدیبیه برای مسلمانان حاصل شد. جمعی نیز آن را اشاره به حادثه فتح مکه دانسته و بعضی نیز آن را ناظر به ماجرای فتح خیبر می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ج ۲۲، ص ۱۰-۹).

می‌افتد و انسان حق را در اشیاء می‌بیند. در مرحله بعد چشم به اشیاء می‌افتد. پس به خاطر وجود فتوح، حق را در اشیاء می‌بیند. و اصل فتوح [بخششی] از جانب خداوند است» (ابن عربی، بی تا، ص ۵۰۸-۵۰۵).

قلب، ابزار شهود

مراد از قلب، قوه یا ابزار باطنی است که از آن با عنوان حقیقت انسانی، لطیفه‌ای ربانی از عالم روحانی و مرکز ادراکی انسان عارف یاد می‌شود که بواسطه آن معرفت بالله و اسرار الهی حاصل می‌شود (العجم، ۱۹۹۹، ذیل واژه). عرفا به قلب از دو جنبه وجودشناسی و معرفت‌شناسی نظر داشته‌اند. از جنبه وجود شناسی، حقیقت قلبی را همان حقیقت انسانی می‌دانند که جامع حقایق کونی و کمالات الهی است؛ همچنان که قابل تجلیات الهی و محل ظهور اسماء و صفات حق است. از حیث معرفت شناسانه هم قلب لطیفه‌ای است که مرکز ادراکی انسان عارف بوده و توان شناسایی خداوند و اسرار الهی را داراست.

شیخ از قلب با عنوان رئیس بدن، مخاطب اصلی در وجود انسان، عقلی که از جانب خداوند تعقل می‌کند، و فرمانروایی که اصلاح و تباهی انسان در گروه اصلاح و تباهی اوست، یاد می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۱، ص ۳۳۷). وی قلب را جامع بین شئون ربّانی، روحانی و طبیعی خوانده و می‌گوید: «همانا قلب انسانی عبارتست از حقیقت جامع بین اوصاف و شئون ربّانی و بین خصائص و احوال کونی روحانی و طبیعی» (ابن عربی، ۱۴۲۱، ص ۲۴۱). به تعبیر دیگر، دارای حالتی بزرخی است؛ که نه این است و نه آن، و در عین حال، هم این است و هم آن؛ وجودی متفاوت از هر دو عالم و هم عین وجود هر دوی آنها.

قلب و قابلیت شهودی‌اش توان آن را دارد که در پرتو عنایات حق تعالی، شناخت امور باطنی و حقیقت عالم بر او داده شود. در نگاه شیخ، قلب در کسب این معارف نقش فاعلی نداشته و منفعل از وارداتی است که از جانب حق بر او وارد می‌شود (ابن عربی، بی تا، ص ۳۱۹). گرچه عارف از طریق عمل و ارتیاضات قلبی هم می‌تواند در خود زمینه‌های لازم جهت تحصیل این معارف را در خود فراهم آورد (ابن عربی، بی تا، ص ۲۹۸-۲۹۷).

همان‌گونه که تجلیات حق در یک حال متوقف نمی‌شود، احوال قلب نیز پیوسته در دگرگونی است. از این رو قلب تنها قوه ادراک‌کننده حق و تجلیات اوست و هر ابزاری غیر از قلب مانند عقل و نظر برای شناسایی حق منجر به انکار خواهد شد. از این جهت است که قلب را طور واری طور عقل خوانده‌اند (ابن عربی، بی تا، ص. ۲۸۹).

اقسام کشف و شهود

شیخ اکبر در تقسیم‌بندی مراتب یقین، معتقد است بجز مرتبه نخست که علم الیقین نام دارد، مراتب بالای یقین، رهاورد کشف و شهود است او در این باره می‌گوید: «علم الیقین آن شناختی است که ثمره دلیل است، دلیلی که در آن شک و شبهه راه ندارد. مرتبه بالاتر از آن معرفت عین الیقین است که در پی مشاهده و کشف فراهم می‌آید. اما معرفت حق الیقین عبارتست از علمی که در دل حاصل شود بدان صورت که از آن مراد شده است» (ابن عربی، بی تا، ص. ۵۷۰).

مراتب سه گانه رؤیت، مشاهده و مکاشفه

محمی‌الدین سه اصطلاح مذکور را به عنوان اقسام شهود، به معنای عام کلمه، طبقه‌بندی نموده است. او مقام رؤیت را نسبت به مشاهده پایین‌تر فرض نموده و معتقد است که «مشاهده، شهود شاهدهی از حق در قلب است که به علامتی مقید بوده و هیچ‌گاه از نظر عارف غایب نمی‌گردد. اما رؤیت این‌گونه نیست» (ابن عربی، بی تا، ص. ۴۹۵).

در بیان مقام مشاهده و مکاشفه نیز برتری از آن مکاشفه است. زیرا «متعلق مکاشفه معانی بوده، در حالی که متعلق مشاهده ذات اشیاست. پس مشاهده برای مسماست و مکاشفه برای حکم اُسماء. از این رو شأن و جایگاه مکاشفه نسبت به مشاهده برتری دارد؛ مگر آن که ذات مشاهده شود که در این صورت مشاهده برتر خواهد بود، اما از آنجا که ذات حق مشهود نبوده و کسی نمی‌تواند آن را شهود نماید، برتری از آن مکاشفه است، زیرا آن لطیف‌تر است و امر کثیف را لطیف می‌کند در حالی که مشاهده لطیف را کثیف می‌کند» (ابن عربی، بی تا، ص. ۴۹۶).

از بیان ابن عربی این‌گونه برداشت می‌شود که مکاشفه با قوای معنوی و مشاهده با قوای حسی صورت می‌گیرد. دوم مکاشفه تلطیف کثیف و مشاهده تکثیف لطیف است. سوم متعلق مکاشفه معانی است و متعلق مشاهده ذات بوده و از این‌رو، مکاشفه در اسماء و مشاهده در مسمی است. چهارم

مکاشفه تفصیلی و مشاهده اجمالی است. و همگی این‌ها بازگشت به یک اصل دارد و آن این که مشاهده طریق است در حالی که مکاشفه غایت است.

البته ابن عربی در فتوحات برای مکاشفه سه مرتبه تعریف می‌کند که عبارتند از: مکاشفه به ازاء امانت به فهم، دوم به ازاء تحقیق زیادت حال و سوم به ازاء تحقیق اشارت (ابن عربی، بی تا، ص. ۴۹۷). شیخ در بیان این به مراتب و حالات کسانی که به مقام شهود نائل شده‌اند، نظر داشته است. وی در تعریف مکاشفه به فهم، زیادت حال و اشاره به صورت مفصل به این امر پرداخته است.

شهود مبتنی بر متن مقدس

البته مواردی که ذکر شد، ناظر به شهود بی‌واسطه و حضوری حق بود. اما افزون بر این موارد ابن عربی معتقد است که سالک می‌تواند با واسطه و از راه تأمل در کتب الهی و اخبار رسولان به عنوان متون مقدس نیز به شهود نائل آید. طی این فرآیند، عارف در مواجهه با این متون به حقایقی آگاهی می‌یابد که از راههای دیگر وصول به آنها مقدور نمی‌باشد. نمونه بارز آن اوصافی است که شارع مقدس در کلمات خویش، خود را بدانها متصف نموده و تنها راه پذیرش آنها، ایمان و تصدیق از روی خلوص می‌باشد (ابن عربی، بی تا، ۱: ۲۷۰؛ ۳: ۱۳۲). شیخ اکبر معرفت نقلی که محصول مراجعه به منابع مذکور است را طور و رای طور عقل می‌خواند، چرا که عقل به خودی خود ناتوان از درک و دریافت این معارف است و به سطح نازل‌های از معارف دسترسی دارد، و ممکن است گاهی در مقام انکار نیز قرار گیرد. از این رو چه بسا راه شناخت حق از طریق نقل بسیار نزدیکتر از راه عقل باشد (ابن عربی، بی تا، ص. ۲۸۸-۲۸۹).

متعلق شناختی شهود

شیخ اکبر در فتوحات از هفت علمی سخن می‌گوید که در پرتو تقلید از خداوند و رعایت اقتضائاتش برای عارف حاصل می‌شود. از علم به حقایق گرفته تا علم به درمان دردهای روحانی، در نگاه شیخ این معارف محصول شهودات قلبی است. اما باید توجه داشت که دیگرانی هم که صاحب کشف و شهود نبوده‌اند، درباره این علوم به بحث و بررسی مشغول بوده و هستند. مانند علمای اخلاق که پیرامون امراض روحی و راههای درمان آنها به تفصیل سخن گفته‌اند. بنابراین ما در اینجا به مواردی خواهیم پرداخت که وجه ممیزه عرفان ابن عربی تلقی می‌گردد.

معرفت به حق

مهم‌ترین شناختی که از راه شهود برای عارف حاصل می‌شود، معرفت و شناخت خداوند است. معرفت به حق منحصر در شناخت از طریق شهود و رؤیت است. اما به دلیل ناتوانی و محدودیت انسان، مقصود از رؤیت در این بیان، رؤیت غیر احاطی است (ابن عربی، بی تا، ص. ۱۶۲)؛ چرا که موجود مقید توان شناسایی کامل موجود مطلق را ندارد. با این حال، معرفت مذکور از طریق شهود بالاترین سطح شناختی است که نصیب عارف می‌گردد (ابن عربی، بی تا ج ۲: ۵۵۹). علم به این که وجودی جز وجود خداوند نیست و احکام اعیان ممکنات در عین وجود اوست، شناختی است که تنها از راه شهود حاصل می‌شود و تنها اهل شهود هستند که توان و امکان شناختی از این دست را دارند. ایشان کسانی هستند که قبل از شهود هر چیز، خدای را مشاهده می‌کنند (ابن عربی، بی تا ج ۳، ص. ۱۰۱؛ ج ۴، ص. ۳۹۰؛ ابن عربی، ۲۰۰۳: مسأله ۶۸).

ابن عربی معتقد است حق تعالی نخستین معلوم است که موصوف به وجود مطلق است، زیرا معلول هیچ علتی نبوده و بذاته موجود است. علم به او همان آگاهی به وجود او و وجودش غیر ذاتش نیست. اما این آگاهی با دلیل و برهان دانسته نمی‌شود، حد و تعریف هم نمی‌پذیرد، زیرا چیزی همانند او و او همانند چیزی نیست (ابن عربی، بی تا ج ۱، ص. ۱۱۹-۱۱۸).

محمی‌الدین در توضیح مقصود خویش می‌گوید عقل ناتوان از اکتساب درک حق، آن گونه چیزهای دیگر را می‌شناسد، است و درک ما از خداوند تنها به سبب وجود، کرم و بخشش اوست، همانطور که اهل شهود او را می‌شناسند (ابن عربی، بی تا ج ۱، ص. ۹۲-۹۱). بنابراین چون در معرفت محصول شهود، نیازی به واسطه‌هایی مانند مفاهیم ذهنی نیست و سخن از شناختی شخصی و حضوری می‌رود، شناخت ما یقینی خواهد بود. در این شناخت، عارف نخست به معروف، که ذات حق است، آگاهی می‌یابد و پس از آن به اسماء و صفاتش علم حاصل می‌کند.

معرفت به اسماء و صفات الهی

در مکتب محمی‌الدین عرفان، علم به حضرت الوهی از حیث اسماء و صفاتش و رابطه آنها با منازل و مقامات سلوکی تعریف شده و آغاز و انجام عرفان اسلامی چه به لحاظ نظری و چه عملی مبتنی بر اسماء الهی دانسته شده است (قیصری، ۱۳۸۱، ص. ۷؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۷۱۵). وی در تبیین علوم

هفت گانه، معتقد است مهم‌ترین این علوم، علم به «اسماء الله» است که از آن به «علم الحقائق» تعبیر می‌کند (ابن عربی، بی تا ج ۲، ص ۳۰۳ - ۲۹۹).

ابن عربی اسماء الهی را واسطه و بزرخی میان خداوند و هستی می‌نامد که تنها راه شناخت انسان از خالق هستی است. او با بزرخ خواندن اسماء می‌افزاید: «پس برازخ برای شناخت امور کامل‌ترین‌اند، که مقصود اسماء الهی به عنوان بزرخ میان ما و مسمی هستند. آنها از آن حیث که اسم اویند به او ناظر بوده و چون آثار منسوب به مسمی را به ما اعطا نموده و موجب شناخت مسمی و ما می‌شوند، ناظر به ما هستند» (ابن عربی، بی تا ج ۲، ص ۲۰۳).

در نگاه شیخ، نه تنها شناخت خداوند در گرو فهم و ادراک صحیح اسمای اوست، بلکه برای کسب آگاهی درست از هستی نیز باید به اسماء الهی مراجعه نمود. او می‌نویسد: «اگر کسی بخواهد اسماء الهی را بفهمد باید در کلام او اندیشه کند که *يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ*، در واقع هیچ چیز در هستی جز اسماء او نیست و لکن چشم‌ها از علم بدان در حجابند» (ابن عربی، بی تا ج ۲، ص ۳۰۳). هر موجودی و هر عالمی از عوالم مظهر اسمی از اسمای الهی است و هر حالت و مقامی که عارف بدان نائل می‌شود، مظهر یکی از اسماء خداوند است. پس آنکه در پی شناخت خداوند است با دقت در موجودات و مقامات وابسته به اسماء می‌تواند شناسای حق گردد، چرا که کثرت چیزی جز اسماء الهی نیست.

معرفت به نفس

معرفت به نفس از جمله معارفی است که عارف از طریق شهود و با علم حضوری بر آنها آگاهی می‌یابد (ابن عربی، بی تا ج ۲: ۳۰۸). شیخ اکبر مقدمه شناخت حضوری خداوند را معرفت نفس می‌داند که عارف در پرتو آن می‌تواند تجربه‌ای شهودی از خداوند داشته باشد. چرا که شهود نفس همان شهود خداوند است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۱۴۸). او در تشریح مقصود خود از این رابطه می‌نویسد: «پروردگار را نمی‌شناسد مگر کسی که نفس خویش را می‌شناسد. پس اگر چیزی از انسان او را از درک تمامی خودش باز دارد، او به خود جنایت کرده و او انسان کامل نیست. از این رو پیامبر (ص) فرمود: از مردان تعداد زیادی کامل شدند، ولی از زنان کسی کامل نشد مگر مریم و آسیه. منظور از

کامل شدن، معرفت آنها به خودشان است و معرفت آنها به خود عین معرفتشان به پروردگارشان است» (ابن عربی، بی تا ج ۲، ص. ۶۹).

از این سخن محی‌الدین نکات زیر قابل برداشت است: نخست این که شناخت نفس از طریق شهود حاصل می‌شود. این سنخ از شناخت از جنس ادراک‌های حسی و خیالی و عقلی نبوده و نوعی آگاهی حضوری و وجودی است که در آن، عالم عین معلوم است. دوم از جهت شناخت پروردگار، از این حیث شناخت خود، مقدمه شناخت پروردگار دانسته شده و اگر فردی شناخت کافی و درستی از خود نداشته باشد، سخن از شناخت خداوند برای آن فرد مسأله‌ای مبهم و غریب خواهد بود. و سوم آن که کمال انسانی نیز بسته به مقدار شناختی است که فرد از خود دارد. به هر اندازه که فرد نسبت به خودش شناخت داشته باشد، به همان اندازه به کمال خویش نائل آمده است.

محی‌الدین در بیان حقیقت نفس از مثال سایه و آینه بهره می‌گیرد، او ذات بشری را بسان آینه‌ای می‌داند که با شهود گوهر وجود خویش، بر ذات خود آگاهی یافته و در آینه وجود خویش، پروردگارش را شهود خواهد نمود که با اسماء و صفاتش بر او تجلی نموده است (ابن عربی، بی تا ج ۳: ۲۳۹؛ ابن عربی، ۲۰۰۳: مسأله ۶۸). وی دلیل این امر را در این می‌بیند که خداوند انسان را بر صورت خودش آفریده است، بلکه بالاتر، انسان عین هویت و حقیقت خداوند است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص. ۱۲۵). خوارزمی در شرح این سخن می‌گوید:

«پس هر که داند که حقیقت او حق است در مقام تفصیل ظاهر شده به صور وجودات به حسب مراتب و ظهوراتش سرّ «لا یعرف الله غیر الله» برو منکشف شود. چه انسان مخلوق است بر صورت ربّ خویش ... و مراد از صورت اسماء و صفات الهیه است. یعنی حق سبحانه و تعالی انسان را موصوف به جمیع اسماء آفرید بل موصوف به هویت خویش که مخفی است و حقیقت خود که مستتر است در حقیقت انسانیّه. پس ظهور انسان به هویت اوست و حقیقتش عین حقیقت الهیه» (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص. ۶۲۳-۶۲۲).

محی‌الدین در باب امکان معرفت نفس، گاه حکم به شناخت و گاه عدم شناخت می‌دهد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص. ۹۱ و ۲۱۵). وی در توضیح مقصود خود از این دوگانگی می‌گوید انسان اگر در پی شناخت خود از راه براهین عقلی و فکر باشد به این حقیقت دست نخواهد یافت و تنها راه نیل به معرفت نفس، راه شهود است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص. ۱۰۱). قیصری در تفسیر بیان شیخ می‌گوید:

طبق نگاه سلبی، نمی‌توان به کنه و ژرفای حقیقت نفس رسید و بر همه مراتب و اعماق وجود انسان اطلاع دقیقی پیدا کرد. زیرا خداوند حقیقه الحقایق همه اشیاء به ویژه آدمی است، و از آنجا که شناخت خداوند برای هیچ کس جز ذات او ممکن نیست، پس شناخت نفس نیز امکان نخواهد داشت. اما به لحاظ ثبوتی، معرفت نفس به اعتبار کمالات و صفاتش قابل شناسایی و شهود است و برای عارفان دست یافتنی است؛ که در این صورت، ایشان بر اسماء و صفات خداوند آگاه خواهند شد (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۵۷).

پس می‌توان گفت: معرفت نفس "مِنْ حَيْثُ أَنْتَ"، از جهت شناخت بر اوصاف و ویژگی‌های خلقی و بشری سطح نازله‌ای از معرفت خواهد بود. اما "معرفتِ مَنْ حَيْثُ هُوَ"، به عنوان این که نفس محل تجلی اوصافی از خداوند است، می‌تواند شناختی اصیل و ناب نصیب عارف نماید (عفی‌فی، ۱۹۴۶، ۲، ص ص. ۹۲-۹۱).

شهود و نقش آن در حصول معرفت از نگاه امام خمینی

در نگاه امام، شهود حضوری و مستقیم حقایق عالم وجود، حقیقت عرفان را تشکیل می‌دهد. مشاهده‌ای به صورت جزئی و شخصی که نشان از خارجی و عینی بودن متعلق معرفت دارد. معرفتی که تنها برای اهل تقوی و اهل اخلاص میسر می‌گردد، اولیایی که در قلب خویش آمادگی دریافت معارف را ایجاد نموده‌اند و در اثر این آمادگی القائات رحمانی از جانب خداوند بر قلبشان وارد شده و فتح باب معرفه الله گشته و حجاب‌ها از پیش چشم بصیرتشان برداشته می‌شود و به علم حقیقی دست می‌یابند (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ص. ۳۷۳-۳۷۲).

شهود و مشاهده در نگاه امام عبارتست از رؤیت حقایق غیبی با چشم عقل. عقلی که از بند مفاهیم و کلیات رسته و علوم را به عنوان بذر مشاهدات، در قلب زایل ساخته و آن را آماده دریافت مشاهدات نموده است (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص. ۵۹). ایشان مشاهده را یکی از مقامات و مراحل نهایی سلوک می‌داند که با تهذیب نفس و انصراف از عالم طبیعت و آراسته نمودن خود به جمیع اخلاق نیک و آداب حضور و تطهیر قلب از غبار اغیار حاصل می‌شود. آنگاه حق تعالی بر قلب سالک تجلی نموده و یکسره وجود او را مشغول خود می‌نماید (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص. ۱۷۲).

ایشان مشاهده و مکاشفه را به حضور، تدلی و تعلق و رفض همه تعینات تعریف می‌نماید که با ذوق و عشق سبب وصول به معرفت مطلوب می‌گردد (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص. ۲۸۰). شناختی حضوری و لدنی که از جانب خداوند بر قلب عارف افاضه شده و به صورت مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ای حقایق بر قلب او وارد می‌شود. طریقه کسب این شناخت که متفاوت از علم و آگاهی محصول فکر و عقل است، منحصر در مفاهیم و الفاظ و تنها در عالم ذهن و فرآیندهای ذهنی نبوده بلکه به نوعی حرکت در عالم خارج است که سالک با گذر از تمامی هستی و گسستن از علل و عوامل ظاهری، خود را فانی در حق ببیند و قلب خود را مهیای دریافت حقایق وجودی کند.

امام خمینی درباره ویژگی‌های خاص مشاهده و معرفتی که محصول مشاهده است، از دو قید جزئی و شخصی بودن نام می‌برد که نشان دهنده عینی و خارجی بودن متعلق مشاهده و قرابت و ارتباط بی‌واسطه عالم و معلوم و بلکه نوعی اتحاد و اتصال میان عالم و معلوم است (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص. ۵۸).

ایشان جای دادن علم مکاشفه در عداد دیگر علوم را چندان روا نمی‌داند. زیرا تمامی علوم محصول و نتیجه عقل و فکر است؛ در حالی که علم کشفی گاهی نتیجه علوم حقیقی و گاهی نتیجه اعمال قلبی است. پس به سبب طریقه حصول معرفت کشفی، نمی‌توان آن را ذیل تقسیمات انواع علم جای داد (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص. ۲۴۸؛ امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۳۹۶-۳۹۵). از این رو، مقصود از علم حقیقی «آن علمی است» که چراغ هدایت ملکوت و صراط مستقیم تقرب حق و دار کرامت او باشد. و هر چه جز این است، گرچه در عالم ملک و قبل از رفع حجب طبیعت به صورت علوم است و اصحاب آن پیش ارباب محاورات و مجادلات از علما و عرفا و فقها به شمار آیند» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۳۷۳).

فتوح یا فتح، واژه پرکاربرد و مهم در آثار امام برای تبیین مسأله شهود است. ایشان چندین بار فتوحات و مراتب آن را شرح نموده و می‌نویسد: «فتح عبارت است از گشایش ابواب معارف و حقایق وجودی و علوم و مکاشفات از جانب حضرت حق با عنایت و نصرت و نور هدایت و جذب آن ذات مقدس، بعد از آنکه آن ابواب بر روی سالک مغلق و بسته شده باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۱). گشایش مذکور زمانی بر قلب عارف رخ می‌نماید که عارف با مجاهدت و تهذیب و تزکیه نفس خود

را برای تعینات قلبی آماده ساخته باشد. او با گذر از این تعینات، در خود استعداد تجلیات الهی را فراهم می‌سازد و در پرتو این تجلیات، عارف بر یگانه حقیقت هستی، معرفتی حقیقی حاصل می‌کند.

قلب، ابزار شهود

در نگاه عارفان از باب «لون الماء لون إنائه»، قلب از حالی به حالی دیگر در حال تقلب است و به همین مناسبت است که آن را قلب نامیده‌اند. موجود لطیفی که هر چه از اشیاء و معانی در مقابل آن قرار گیرد، همان را منعکس و رو به سوی آن می‌آورد و رنگ آن را به خود می‌گیرد (ر.ک: مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ۴، ص. ۱۶۸۷). در نگاه امام خمینی نیز قلب، ابزار خاص برای ادراک شهود و شناخت حقایق است. به اعتقاد ایشان، قلب لطیفه‌ای است میان عالم ملک و عالم ملکوت و بسان آینه‌ای است که اگر رو به هر یک از این دو عالم کند، آنچه در آنهاست را نشان می‌دهد. اگر رو به دنیا کند، امیال نفسانی و مشتبهات را منعکس می‌کند. القائاتی هم که بر آن می‌شود، القائات شیطانی خواهد بود که منشأ اوهام و تخیلات باطل و فاسد خواهد بود. اما قلب اگر رو به جانب آخرت کند، منعکس کننده انوار غیبی و عوالم ملکوت خواهد شد. در این صورت به دلیل تناسبی که میان قلب و ملکوت اعلی ایجاد شده، القائات و معارف وارد شده بر سالک از سنخ علوم رحمانی و عقاید حق و بری از هر شک و شبهه‌ای خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ص. ۴۰۱ - ۴۰۰). چنین معرفتی که توسط قلب کسب شده، عارف به یک حقیقت وجودی و خارجی دست یافته و به صورت شهودی و حضوری آن را وجدان می‌کند. چون وسطه‌ای میان قلب و حقیقت خارجی وجود ندارد، امکان خطا و اشتباه نیز وجود ندارد و محصول چنین علمی رسیدن به یقین و اطمینان خواهد بود.

قلب با ریاضاتی که تحمل می‌نماید، خود را مهیای جلوه‌گری حقایق و تجلیات الهی می‌نماید. تجلیات افعال و صفات و ذات حق در چهار مرتبه علمی، ایمانی، شهودی و فنائی برای سالکان طریق معرفت حاصل می‌شود. قلب با رعایت تقوای کامل و تحمل ریاضات پس از مرحله ایمان به مرحله شهود نائل آمده و یکسره آینه شهودی تجلیات حق می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص. ۱۵؛ امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۴۳۵). با تحقق این شرایط در قلب نورانیت و صفای باطنی ایجاد شده و انسان به معرفت الله و توحید نزدیک‌تر خواهد شد و با نورانی شدن قلب به این حقایق، تمامی وجود و اعضا و جوارح

فرد منور به این نور خواهند گشت که در نگاه امام این اوج سعادت بشری است (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۸۳-۲۸۱).

مراتب و اقسام شهود

شهود و مفاهیم دیگری که امام در تبیین معرفت عرفانی از آنها بهره برده و در قالب آنها به بیان حقیقت معرفت شهودی پرداخته است، دارای تقسیمات و مراتبی است. ذومراتب خواندن شهود نشان از ذومراتبی معرفت عرفانی دارد که هر عارفی به مناسبت مقام خویش، می‌تواند بهره‌ای از آن داشته باشد. ایشان علم کشفی را متفاوت از گونه‌های دیگر علم که از آنها با تعبیر حضور و استحضار^۲ یاد نموده، می‌داند و معتقد است علم کشفی عطیه‌ای از جانب حق است (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۷). ایشان مقام مشاهده را نور الهی و تجلی رحمانی حق به تبع تجلیات اسمائی و صفاتی می‌داند که در سرّ سالک رخ می‌دهد و تمام وجود او را سرشار از نور شهود می‌کند. ایشان مراتب این مقام را بسیار دانسته و قرب نوافل را یکی از مراتب آن می‌داند که طی آن، سالک خود را فانی در حق می‌بیند (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص ۱۷).

در نظر امام به طور کلی مراتب مقام مشاهده به سه مقام مشاهده تجلیات افعال و صفات و ذات حق دلالت دارد. در مقام مشاهده تجلی افعالی به عنوان نخستین مقام مشاهده، توحید افعالی برای سالک حاصل می‌گردد. مقام دوم که مشاهده تجلی اسمای و صفاتی حق است، توحید صفاتی برای عارف دست می‌دهد و مقام سوم، مشاهده تجلی ذاتی حق است، که نتیجه وصول به این مقام توحید ذاتی حق برای سالک است (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۲-۱۷۱).

^۲ امام خمینی علم کسب شده از راه عقل و خیال را استحضار می‌نامد، که عقل در این شناخت نقش فاعلی دارد؛ علمی که از ملکه بسیطة فعال ناشی می‌شود. این علم در برابر علمی است که عقل در حصول آن نقش انفعالی داشته و از خارج کسب می‌شود که از آن با عنوان علم حضوری یاد می‌شود (ر.ک: امام خمینی، ۱۴۱۰، ۲۴۷). آنچه امام از آن با تعبیر علم حضور اتفاقی یاد می‌کند، همان علم انفعالی حکیمان است که حصول آن متوقف بر چیزی است که خارج از ذات عالم است. اما مقصود ایشان از استحضار، علم کسبی است که انسان آگاهانه بر امری شناخت پیدا می‌کند. انسان با ممارست در علوم و ادراکات، صاحب ملکه‌ای می‌شود که هرگاه اراده کند صور عقلی کسب شده را نزد خویش حاضر کند (ر.ک: حسین پور، ۱۳۹۵، ص ۴۲-۴۳).

اقسام کشف

در نگاه امام خمینی کشف به دو گونه مطلق و مقید تقسیم می‌شود. کشف مطلق از آن انسان کامل به عنوان مظهر اسم اعظم الله بوده که جامع همه اسماء و صفات حق است. در این کشف، اعیان ثابتة همه اشیاء، لوازم آنها از ازل تا ابد، تمامی حالات و استعدادشان و کیفیت سلوک و وصولشان به مبدأ وجود برای انسان کامل آشکار می‌گردد؛ که مظهر اتم انسان کامل، رسول خاتم(ص) بوده و این مقام مختص به ایشان است. اما کشف سایر انبیاء و اولیاء کشف مقید است و منحصر در اسمی است که ایشان مظهر آن هستند و تنها عین ثابت و لوازم همان اسم را شهود می‌کنند و تنها به مقدار حیطة و وسعت آن اسم اعیان، لوازم و توابع آن برایشان منکشف می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۵۹۱-۵۹۲).

در رابطه با شهود مبتنی بر قرآن کریم به عنوان متن مقدس نیز امام معتقد است تنها کسی که بطور کامل قادر است به چنین شهودی دست یابد، ذات مبارک حضرت ختمی مرتبت(ص) است. ایشان می‌نویسد: «حقیقت قرآن برای احدی حاصل نشود به علوم رسمیه و نه به معارف قلبیه و نه به مکاشفه غیبیه مگر به مکاشفه تامه الهیه برای ذات مبارک نبی ختمی صلی الله علیه و آله در محفل انس «قاب قوسین» بلکه در خلوتگاه سر مقام «و ادنی». و دست آمال عائله بشریه از آن کوتاه است مگر خلص از اولیاء الله که به حسب انوار معنویه و حقایق الهیه با روحانیت آن ذات مقدس مشترک و به واسطه تبعیت تامه فانی در آن حضرت شدند، که علوم مکاشفه را بالوراثه از آن حضرت تلقی کنند» (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص ۲۲۲).

فتوحات سه گانه

در زبان عرفا و صوفیه فتوح بر انوار شهودی که از جانب حق برای سالک گشوده می‌شود، بکار رفته و در همین سیاق، اصطلاح مذکور در بیان امام عباترست از گشایش ابواب معارف، عوارف، علوم و مکاشفات از سوی حق بر عارفی که همگی اینها به روی او بسته بود(امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۱). ایشان فتوحات سه گانه را به ترتیب فتح قریب، فتح مبین و فتح مطلق نام گذاری می‌کند. فتح قریب، نخستین فتوحی است که برای عارف رخ می‌دهد. تا زمانی که عارف در بند نفس و تعلقات نفسانی است، تمامی ابواب معارف به روی او بسته است. اما زمانی که به مدد ریاضات و انوار

هدایت توانست از بیت مظلوم نفس خارج شود، فتح باب قلب شود و معارف بر قلب او جاری گردد و سالک صاحب مقام قلب شود. با این فتح، اقالیم سبعة وجود سالک فتح شده و جنود شیطانی بر هیچ یک از اعضای وی تسلطی نخواهند داشت و خداوند در این مقام به توحید افعالی بر او متجلی می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۱؛ امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۶۰).

دومین فتحی که برای سالک دست می‌دهد، فتح مبین است. تا زمانی که فرد در مقام قلب بماند و در بند تعینات و حجاب‌های قلبی باشد، تعینات اسمائی و صفاتی حق به رویش بسته خواهد بود. اما پس از فتح کعبه قلب و اخراج جنود شیطانی از آن و زوال تعینات قلبی در پرتو تجلیات اسمائی و صفاتی، سالک به مقام فتح مبین که مأخوذ از آیه شریفه «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا» است، می‌رسد. در این مقام ابواب تجلیات اسماء و صفات حق به روی سالک گشوده می‌شود. با قرار گرفتن سالک تحت اسماء غفار و ستار، تمامی گناهان گذشته نفسی و آینده قلبی او آمرزیده می‌شود. این مقام فتح باب ولایت خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۶۰).

سالک الی الله با تلاش خود باید از این مقام نیز گذر کرده و از تعلق به تعینات اسمائی و صفاتی عبور نماید تا تجلیات ذاتی احدی به روی او گشوده گردد. با رسیدن به این مقام، جمیع رسوم عالم خلق و امر فانی شده و بنده مستغرق در عین جمع خواهد شد و گناه ذاتی او به عنوان مبدأ همه گناهان، در پرتو تجلی ذاتی احدی بخشوده خواهد شد. آیه شریفه «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» اشاره به این مقام دارد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۶۰).

نکته مهم‌تر آن که دو مقام نخست، عام بوده و برای همه انبیاء و اولیاء قابل حصول و دسترسی است. اما مقام فتح مطلق از مقاماتی است که به وجود نبی مکرم اسلام (ص) اختصاص دارد و اگر هم کسی به این مقام برسد با تبعیت و شفاعت ایشان بدان رسیده است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۶۰). در مجموع می‌توان گفت با حصول فتوحات سه گانه برای سالک، وی قادر خواهد بود در پرتو تجلیاتی که برایش دست می‌دهد به توحید افعالی، اسمائی و ذاتی حق معرفت پیدا کند. و در هر مرحله بخشی از گناهان وی به عنوان حجاب‌ها و تعینات او از پیش رویش برداشته می‌شود.

متعلق شهود

در نگاه امام، اموری که سالک از طریق شهود به آنها معرفت کسب می‌کند، عبارتند از معرفت به حق، معرفت به اسماء و صفات خداوند که علم به تجلیات الهی نیز خوانده می‌شود و معرفت به نفس، که خود مقدمه مشاهدات دیگر است.

معرفت به حق

در مقابل کسانی که میان معرفت الله و تفکر در ذات الهی تفاوتی نمی‌گذارند و راه کسب معرفت الهی را مسدود و هر کس را که به این وادی قدم نهد، به کفر و فسق منسوب می‌کنند، امام خمینی با تفکیک میان دو امر مذکور، معرفت پیرامون حق را امری ممکن می‌داند. در نظر ایشان آنچه بر اساس روایات ممنوع شده، تفکر در کنه و غایت ذات حق است و نه نظر در ذات حق جهت اثبات وجود و توحید و تنزیه و تقدیس آن، که هدف بعثت انبیاء و نهایت آمال عرفاست (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۵-۱۹۲).

ایشان با استناد به معراج رسول خاتم (ص) و آیه شریفه "ثمّ دنی فتدلّی فکان قاب قوسین أو أدنی" و احادیثی که اشاره به نزدیکی انسان مومن به خداوند دارد، معتقد است که اینها دلالت بر نزدیکی و قرابت وجودی و معرفتی میان بنده به خداوند دارد. بنده خدا پس از ترک تعینات و همه ماسوی الله و توجه حقیقی به ذات و اسماء و صفات حق، موجب پاره شدن حجاب‌های میان خود و خداوند می‌شود. او در این حالت تجلیات افعالی، اسمائی و حتی ذاتی حق را می‌تواند شهود نماید و بدانها آگاه گردد و احاطه قیومی ذات حق را شهود کند (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۴۵۵-۴۵۳).

ایشان بر این اساس، تعریفی از برهان صدیقین ارائه می‌کند که طبق آن سالک با مشاهده ذات، به اسماء و صفات شهود پیدا می‌کند و به اعیان و مظاهر در آیین آنها می‌نگرد. به بیان ایشان «از این جهت آن را برهان صدیقین گویند، زیرا که صدیقین از مشاهده ذات شهود اسماء و صفات کنند، و در آیین اسماء اعیان و مظاهر را شهود نمایند. و اینکه این قسم برهان را برهان صدیقین گوییم برای آن است که اگر صدیقی بخواهد مشاهدات خود را به صورت برهان در آورد و آنچه ذوقاً و شهوداً یافته به قالب الفاظ بریزد، این چنین شود، نه آنکه هر کس بدین برهان علم به ذات و تجلیات آن پیدا کرد، از صدیقین است» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۱).

بر این اساس می‌بینیم که ایشان تقریری جدید از برهان صدیقین ارائه می‌دهد که هر انسان صاحب عقل سلیمی در مقام ارزیابی محصول معرفتی آن، حکم به برتری آن بر آنچه فلاسفه از آن با عنوان صدیقین یاد می‌کنند، خواهد نمود. چرا که در این تقریر، شهود حضوری حق منشأ حصول معرفت تلقی شده است و پس از آن مفاهیم و اصطلاحات در مقام تعریف و تبیین پای به میان می‌گذارند.

معرفت به اسماء حق

همچنین باید در نظر داشت که معرفت به حق، معرفت به اسماء و صفات او را نیز شامل می‌شود. البته معرفت به اسماء و صفات حق از معرفت به حق قابل تفکیک نمی‌باشد. نحوه حصول معرفت به اسماء این گونه است که قلب در پی تذکرات فراوان به مقام ایمان رسیده و تجلیات اسماء و صفات الهی معرفت حقیقی را برای قلب مکشوف می‌گردانند (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص. ۱۷۱؛ امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۲۹۰).

سالک در نتیجه شهود و کسب معرفت به اسماء و صفات حق به اموری چون رابطه میان اسماء و مراتب اسماء آگاهی یافته و به صورت شایسته‌ای پروردگار خویش را می‌خواند. «آن گاه که سالک به حضرت الهیه رسید و با چشم بصیرت حضرت واحدیت را مشاهده کرد و پروردگار بر او به تجلیات اسمائی و صفاتی ظهور کرد و دانست که برخی صفات و اسماء الهی محیط و پاره‌ای دیگر محاطاند و بعضی از بعض دیگر برترند، با زبانی که مناسب نشئه اوست پروردگارش را با کلماتی که شایسته مقام حضرتش است با بهره‌گیری از نیکوترین و زیباترین صفات و شریف‌ترین و کامل‌ترین آیات می‌خواند» (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص. ۱۶).

ایشان در تعلیقه بر شرح قیصری از این که قیصری ملاک تقسیم اسماء و صفات الهی را الفاظ قرار داده، بر او خرده می‌گیرد و آن را سازگار با ذوق عرفانی نمی‌بیند.^۱ به باور امام، سالکی که بتواند به

۱- سخن امام در این باره به این شرح است: «آنچه متقاضی سلوک و مشرب والای عرفانی است، آن است که سالک با قدم عرفان زمانی که از افعال خود فانی شود و برایش محو جمالی دست دهد، خداوند بر اساس تناسب قلبش بر او تجلی می‌کند و هنگامی که حق در این مقام بر قلب سالک تجلی نمود، آن از اسماء افعال است. و اگر از مشاهداتش خبر داد، آن خبر از اسماء فعلی می‌باشد و اگر حجاب فعلی را پاره نمود و با تجلی حق با اسماء صفاتی بر قلب او از اسماء افعال محو شد به اسماء صفاتی رسیده است پس

مقام فنا برسد و محو برایش حاصل شود، خداوند به تناسب حالات قلبش بر او تجلی می‌کند. تجلیات حق در این مقام بر اساس اسمای افعال صورت می‌گیرد. اگر حجاب فعلی برطرف شود، سالک به واسطه تجلی حق با اسمای صفات از افعال فانی گشته و در صورتی که از این جایگاه نیز گذر کند، ذات ربوبی با اسمای ذات بر او متجلی می‌شود. البته در هر یک از مقامات، تجلی بر اساس استعداد سالکان و ضعف و قوت آنان خواهد بود (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۲-۲۱).

معرفت به نفس

در نگاه امام، معرفت نفس، مفتاح المفاتیح و مصباح المصابیح مشاهدات و معارف است و اگر سالک الی الله بر این معرفت دست یابد، به مقام اولیای کمال و مشایخ بزرگ دسته یافته و می‌تواند نفوذ و سریان حق را در تمامی موجودات عالم شهود نماید (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۴). این که در حدیث شریف معرفت ربّ موکول به معرفت نفس شده، از آن روست که آدمی پیوسته در حجاب تعین و نفس خویش است و از پس این حجاب به عالم می‌نگرد. حتی انسان کامل که بر حقیقت اسماء در حضرت واحدیت آگاهی دارد، از پس حجاب عین ثابتۀ خویش بدان آگاه است. پس انسان چیزی را درک نمی‌کند مگر بواسطه نفس خویش. به همین علت شناخت نفس، عین شناخت پروردگار است (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۷۱). و آن کس که عارف به حقیقت خویشتن گردد، به حقایق ربوبیت نیز واصل خواهد شد، چرا که «طریق وصول به حقایق ربوبیت، سیر در مدارج عبودیت است» (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص ۱۳). کسی که به حقیقت عبودیت انسان واقف شد و بر استعدادها و ضعف‌های خویش آگاهی یافت، خواهد دانست که او هرگز حق را آنچنان که شایسته اوست، نخواهد شناخت. از این رو عارفی که بر عجز و قصور خود در شناخت حق اعتراف نماید، به کمال معرفت دست خواهد یافت (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص ۷۰).

هر چه در این مقام مشاهده نماید از حضرت اسماء صفاتی است تا اینکه از حضرت اسماء صفاتی نیز محو گردد و خداوند با اسماء ذاتی بر او تجلی نماید که در این حالت مشاهدات او از حضرت اسماء ذاتی است» (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۱-۲۲).

ایشان در شرح و تبیین اسفار اربعه پیرامون رجوع [با صفات حق] به سوی خلق معتقد است برای عارف در این مقام هر علم و معرفتی که حاصل شود، همان عین ثابتۀ خودش است. این علم که در اواخر سفر اول و اوایل سفر دوم به دست می‌آید، عبارتست از تجلی با عین ثابتۀ و رؤیت خودش در آینۀ حق. عارف در این تجلی می‌بیند که آنچه به او داده شده غریب نبوده، بلکه از عین ثابتۀ خودش است. امام وصول به این مقام را همان مقام خاصه‌الخاصه می‌داند که مقام مشاهده عین خویش در عین ثابتۀ در حضرت علمی است. عارف در این مقام با هر کشفی، علمی برایش حاصل می‌شود و افاضۀ عین ثابتۀ خود اوست که در عالم ارواح و عالم خیال متمثل به صورتی شده و علومی را به او افاضه کرده و از خارج از وجود خودش چیزی به او افاضه نشده است. پس شهود عین ثابتۀ خویش منشأ علوم و اسراری است که در عارف در آینۀ وجودی خویش آنها را می‌بیند (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۷۹-۷۸).

نکاتی که در آرای امام مشهود است، عبارتند از: نخست آن که شهود نفس و حقیقت و عین ثابتۀ آن، آغاز شهود مشاهداتی است که معارف گرانبهائی را برای عارف به ارمغان می‌آورد. عارف با شهود عین ثابتۀش ضمن آن که به عوالم اعلیٰ عروج نموده، بر منشأ علوم و معارفی هم که برایش منکشف می‌گردد، آگاهی پیدا می‌کند. و دوم تفاوت نگاهی است که میان آرای محی‌الدین و امام دیده می‌شود. با این توضیح که ابن عربی در مقامی سخن از عدم معرفت به پروردگار به میان می‌آورد که ریشه در عوم حصول معرفت نفس برای سالک است؛ در حالی که امام معرفت به نفس و حقیقت آن را امری ممکن می‌داند که در پرتو شناخت آن، عارف با وصول به عین ثابتۀ خویش و آگاهی بر قوت و ضعف‌هایی که دارد، توان شناسایی همه امور و به ویژه پروردگارش را کسب خواهد نمود.

نتیجه گیری

شهود به مثابه طریق اصلی حصول معرفت عرفانی است. واقعه‌ای که محصول عطا و بخشش و از باب تنعیم و گسترش لطف از سوی حق بوده که عارف مداخله‌ای - جز تمهید مقدمات و اعداد نفس از طریق انجام ریاضات و عبادات - در آن ندارد. ابزار شهود و وصول به معارف قلب است. شناختی بدون واسطه و حضوری که در آن حقیقت معلوم با عالم ارتباطی از جنس حضور دارد. اموری که از راه شهود برای عارف معلوم می‌گردد، به طور خاص معرفت به حق است که شیخ از آن به عنوان نخستین شناخت محصول شهود یاد می‌کند. امام نیز با تبیین باز بودن راه معرفت به حق، تقریر

بدیعی از برهان صدیقین ارائه می‌دهد. شناخت اسماء و صفات حق از راه شهود به تعبیر محی‌الدین علم الحقائق، دومین شناختی است که برای عارف حاصل می‌شود. امام در این باره، با نقد تقسیمات انجام شده مبتنی بر الفاظ، تاکید دارد که باید ملاک، استعداد و تناسب قلب عارف با اسماء باشد. معرفت نفس سومین معرفت محصول شهود است. محی‌الدین شناخت نفس را تنها من حیث هو شناختی حقیقی می‌داند و امام با تبیین معرفت سالک بر عین ثابته‌اش، آن را مفتاح المفاتیح معارف می‌داند. در طی این مقامات شهودی نیز نخستین کشف و شهودی که برای عارف دست می‌دهد، شهود تجلیات افعالی حق است که با عروج عارف به مدارج بالاتر حق به اسماء و صفات خویش بر او تجلی می‌کند و اگر عارف توانست به مقامات نهایی برسد، خداوند به ذات خویش بر او تجلی خواهد نمود. در مقابل موارد مذکور که شهود بی واسطه تأکید دارند که از طریق آن برای عارف حصول حقایق قابل دست‌یابی است. ابن عربی رسیدن به این مقامات را برای همه اولیای الهی ممکن می‌داند. اما امام خمینی تجلی ذاتی حق و کشف مطلق را مقام خاص انسان کامل می‌داند و معتقد است که دیگر انبیاء و اولیای الهی اگر به مقام و مرتبه‌ای دست یافته‌اند، تنها با اذن حضرت ختمی مرتبت (ص) و در پرتو انوار وجود ایشان بوده است.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه* (۴ جلدی)، بیروت: دارالصادر.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۲۱ق)، *مجموعه رسائل، دوره ۳ جلدی (ج ۳: مواقع النجوم)*، بیروت: دار المحجّه البيضاء.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۲۱ق)، *مجموعه رسائل، دوره ۳ جلدی، (ج ۱: المعجّله)*، بیروت: دار المحجّه البيضاء.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۴۶)، *فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، قاهره: دار إحیا الکتب العربیة.*
- ابن عربی، محی‌الدین. (۲۰۰۳)، *کتاب المعرفة، تصحیح محمد امین ابوجوهر، دمشق: دار التکوین لطباعة و النشر.*
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۹۴)، *آداب الصلوة، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.*

- امام خمینی، روح الله. (۱۴۱۰)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۷)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۸۸)، *شرح جهل حدیث*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۴)، *شرح دعاء السحر*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۸)، *سرالصلوة (معراج السالکین و صلوة العارفین)*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- جوادی، محسن، معظمی، علیرضا. (۱۳۸۶)، «شهود عرفانی و ارزش معرفت شناختی آن»، *فصلنامه اندیشه دینی شیراز*، ص ۹۱-۱۱۶.
- حسین پور، غلامرضا. (۱۳۹۵) «طریق عرفانی معرفت بر اساس تعلیقات امام خمینی بر مصباح الانس»، *مجله ذهن*، شماره ۶۶، ص ۳۵-۶۰.
- حسینی، سید اسحاق. (۱۳۸۹)، «کشف و شهود عرفانی»، *مجله فلسفه دین*، ص ۱۷۲-۱۴۱.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۷۹)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۱)، «چیستی و انواع تجربه عرفانی از نگاه ابن عربی»، *مجله قیسات*، شماره ۲۶، ص ۸۰-۶۶.
- العجم، رفیق. (۱۹۹۹)، *موسوعه مصطلحات التصوف السلامی*، بیروت: مکتبه لبنان الناشرین.
- عقیقی، ابوالعلاء. (۱۹۴۶م)، *تعلیقات فصوص الحکم (جلد ۲)*، قاهره: دار احیا الکتب العربیه.
- فناپی اشکوری، محمد. (۱۳۹۰)، «معرفت شهودی در عرفان اسلامی»، *پژوهشنامه عرفان*، سال سوم شماره ۵، ص ۱۵۷-۱۳۷.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

قیصری، داود. (۱۳۸۱)، رسائل قیصری، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶)، اصطلاحات الصوفیه، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.