

Received:2023/10/3

Accepted:2023/12/17

Vol.22/No.83/Spring2025

scientific quarterly journal of Islamic mysticism

erfan.eslami.zanjan@gmail.com

<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

<https://doi.org/10.71502/mysticism.2025.1202075>

An Investigation of Religious and Mystical Experience from Ibn Arabi's Viewpoint and Comparing it with Revelation

Mitra Kazemi Tabriz, Mohammad Taghi Faali, Hadi Vakili*

PhD Student, Islamic Sufism & Mysticism, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. *Corresponding Author. M.Faali@yahoo.com

Associate Professor, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

Abstract

During the human life, from primitive societies until now, the relationship of human with immaterial things has been discussed in different ways, which is due to the nature of seeking God for the pleasures of humans. In the contemporary world, it has been called religious and mystical experience. In mystical experience, the man's external senses are cut off, and he gets to observe the creation of unity with nature and the universe that is outside his ego, and in religious experience, the subject is the experience of God and His manifestations. These experiences are named in a wide range under the titles of dream, dream, inspiration, revelations, etc. and even revelation. The purpose of the present research is to investigate these experiences in comparison with the "pure experience of Revelation". Ibn Arabi, a Muslim scholar of the 7th century AH. In his works, especially *Fusus*, which he considers to be "immediate knowledge of the truth", he introduces the religious experiences and spiritual authorities of the seeker with different names depending on the way the seeker behaves, so that the Muslim mystic can follow the teachings of the Holy Prophet (PBUH) and Imams. Purification (the criterion of the validity of experiences) to the original and higher perceptions of the world of matter (the world of fantasy connected "bound" and separate "absolute", the world of spirits, the world of names and attributes). He considers the revelation of prophets to be a pure experience and the highest spiritual connection that occurs in a separate dream and sometimes in a connected dream of a prophet, regarding to the mystical symbolic language.

Keywords: religious experience, mystical experience, revelation, Shari'a, Ibn Arabi.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۱۱

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲۶

دوره ۲۲- شماره ۸۳- بهار ۱۴۰۴- صص: ۱۶۳-۱۸۰

مقاله پژوهشی

بررسی تجربه دینی و عرفانی از دیدگاه ابن عربی و مقایسه آن با وحی

میترا کاظمی تبریز^۱

محمدتقی فعالی^۲

هادی وکیلی^۳

چکیده

در طول حیات بشر از جوامع ابتدایی تاکنون ارتباط انسان‌ها با امور غیرمادی به صورت‌های مختلف مطرح بوده است که به دلیل فطرت خداجویی بالذات انسان‌هاست و در دنیای معاصر با نام تجربه دینی و عرفانی از آن یاد شده است. در تجربه عرفانی حواس بیرونی تجربه‌گر قطع می‌شود و به مشاهده وحدت آفرینی با طبیعت و عالم هستی که در بیرون نفس اوست دست می‌یابد و در تجربه دینی، موضوع تجربه خداوند و تجلیات اوست. این تجارب در طیف وسیعی تحت عنوان خواب، رویا، الهام، مکاشفات و ... و حتی وحی نامگذاری شده اند. هدف از پژوهش حاضر بررسی این تجارب در مقایسه با وحی «تجربه محض و خالص» می‌باشد.

مُحی‌الدین ابن عربی، عارف مسلمان «قرن هفتم هـ.ق» در آثارش خصوصاً فصوص الحکم که آن را از مُبشرات الهی «آگاهی بی واسطه از جانب حق» می‌داند، تجارب دینی و مقامات معنوی سالک را با اسامی مختلف و بسته به نحوه سلوک سالک معرفی می‌کند آنچنان‌که عارف مسلمان می‌تواند طبق آموزه‌های نبی اکرم (ص) و ائمه اطهار (ملاک صحت تجارب) به دریافت‌های اصیل و بالاتر از عالم ماده (عالم خیال متصل «مقید» و منفصل «مطلق»، عالم ارواح، عالم اسماء و صفات) راه یابد. وی وحی «مختص انبیای الهی» را تجربه محض و بالاترین ارتباط معنوی می‌داند که در خیال منفصل و بعضاً در خیال متصل نبی رخ می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: تجربه دینی، وحی، شریعت، ابن عربی، عالم خیال.

۱- دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲- استادیار گروه عرفان اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

M.Faali.yahoo.com

۳- دانشیار مرکز پژوهشگاه علوم انسانی، ایران.

پیشگفتار

تجربه دینی به معنای آزمون در علوم مختلف از جمله علوم طبیعی، فلسفه دین و... به کار می‌رود که در هر جا بار معنایی ویژه‌ای دارد ولی در معنای گسترده خود به هرگونه احساس (اولین مرحله ادراکی انسان) و دریافت شخصی و یا مشاهده‌ای که انسان را با ماوراء طبیعت و دیگر موجودات عالم مرتبط می‌کند، به کار می‌رود (فعالی، ۱۳۸۹، ۳۴۶). در واقع به معنای ملاحظه و مشاهده مکرر دو امر طوری که برای ذهن فرد یقین حاصل شود که بین دو امر رابطه علیت وجود دارد و اتفاقی نیست. این مهم جایگاه فطری و ذاتی شناخته شده‌ای در ادیان و آیین‌های بشری دارد. تجربه دینی در معنای عام خود، رخداد درونی «انفسی» و یا بیرونی «آفاقی» است که برای شخص تجربه‌گر حائز اهمیت است. فرد برای توصیف تجربه دینی‌اش از مفاهیم دینی استفاده می‌کند و در معنای خاص خود، تجربه‌گر حضور خدا را بی‌واسطه درک می‌کند «تجربه در واقع نوعی مواجهه یا آگاهی بی‌واسطه است» (مظاهری، ۱۳۹۴، ۲۶). چنانکه در قرآن مجید^۱ به صراحت از فطرت خداجوی همه انسان‌ها که خلقتشان بر مبنای آن صورت گرفته، یاد شده است، در تمام مکاتب عرفانی نیز تجارب عرفانی که در راستای فطرت ذاتی انسان‌هاست، مطرح شده به طوری که این تجارب بر مبنای تأثیرات اصول اعتقادی و اعمال دینی آن مکاتب استوارند.

این پژوهش به طور خاص به نظریات ابن عربی به عنوان عارف مسلمان و همین‌طور شارحان وی در مورد تجربه دینی و معنوی پرداخته، جایگاه ویژه وحی را شرح داده و نحوه درست دستیابی به این مرتبه از مراتب عرفانی در شرع مبین اسلام را شرح و توصیف می‌کند.

محمد حاتم طائی (۵۶۰-۶۳۸ ه ق) فرزند علی مکی یا ابو عبدالله مشهور به محی الدین و ملقب به شیخ اکبر از اکابر صوفیه در مرسیه اندلس متولد شد. جد اعلای او حاتم است که به سخاوت مشهور بوده و پیامبر او را ستوده است. پدرش از فقها و محدثین و مشاهیر تصوف و از دوستان فیلسوف مشهور ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵ ه ق) بود و در چند سال آخر عمرش در دمشق به سر می‌برد و در سن هفتاد و هشت سالگی همان جا درگذشت. وی از پُر اثرترین مؤلفان مسلمان است. موضوع اصلی

رسالات وی تصوف و عرفان و حالات و واردات و تجارب قلبی است، ولی درعین حال، تمامی علوم از قبیل کیمیا، جفر، نجوم و حساب جمل و شعر را شامل می‌شود.

ابن عربی فتوحات مکیه را طی ۳۶ سال در ۵۶۰ باب به شکل دائره‌المعارفی از اصول عرفان و تصوف با تفسیر عرفانی و تجارب باطنی خودش را نگاشته است. فصوص‌الحکم را در دمشق حدود یازده سال قبل از مرگ و به قول خودش در نتیجه و مبشره یا رویای صادقه نگاشته است که در آن حضرت پیامبر (ص) درحالی که این کتاب را به دست داشته است به شیخ فرمان می‌دهد که آن را بگیرد و بر جهانیان برساند تا از آن بهره‌مند شوند. کتاب در بیست و هفت فصل تحریر شده است و شروح بسیاری دارد، مهم‌ترین آن‌ها شرح مؤیدالدین جندی، شرح قیصری شرح عبدالرزاق و شرح سیدحیدر آملی است.

وی علاوه بر شرح مقامات اولیاء و دریافت‌های باطنی‌شان به تبیین وحی توسط نبی اکرم (ص) و تفاوت آن‌ها پرداخته است. وی مدح‌کنندگان و منتقدان زیادی داشت، غالب آثار ملاصدرا، خصوصاً اسفار ناظر به مبرهن ساختن حقایقی است که ابن عربی با کشف و شهود به آن رسیده است و در آن مستقیم و غیرمستقیم از این دو کتاب ابن عربی نقل قول می‌کند. (دایره‌المعارف تشیع، ۱۳۷۵، ذیل ابن عربی).

ابن عربی همین وحی را به عنوان محور اصلی و بنیادین ادیان موحد «ارتباط خالق هستی و مخلوقاتش به واسطه پیامبران منتخب الهی اعم از وحی تشریحی و تکوینی شرح می‌دهد. وحی در نگاه ابن عربی در ساحتی فراتر از تجربه دینی عارفین و سالکین رخ می‌دهد و مختص پیامبران منتخب الهی و کاملاً غیراکتسابی است و از طریق سلوک اتفاق نمی‌افتد. بر این اساس به مقایسه تجربه محض پیامبران و تجارب سایر سالکین و اولیاء پرداخته می‌شود.

مبانی نظری پژوهش

تجربه دینی

تجربه دینی در لغت به معنای «آزمون و آزمودن» است و در اصطلاح به معنای ملاحظه و مشاهده مکرر دو امر، به نحوی که برای ذهن یقین حاصل شود که بین دو امر رابطه علیت وجود دارد و اتفاقی نیست. (افشار، ۱۳۸۸، ۷۹۹)

تجربه دینی در معنای عام خود، رخداد درونی «انفسی» و یا بیرونی «آفاقی» است که برای شخص تجربه‌گر حائز اهمیت است. فرد برای توصیف تجربه دینی‌اش از مفاهیم دینی استفاده می‌کند و در معنای خاص خود، تجربه‌گر حضور خدا را بی‌واسطه درک می‌کند «تجربه در واقع نوعی مواجهه یا آگاهی بی‌واسطه است» (مظاهری، ۱۳۹۶، ۲۶). این واقعه درون نفس انسان رخ می‌دهد تا از یک موضوع

آگاهی درونی حاصل کند «ذهنی و یا توهم نیست». نکته قابل ملاحظه تفاوت بین تجربه عرفانی و دینی است. در تجربه عرفانی که تجربه‌ای درون‌گراست، «فرد از حواس بیرونی قطع رابطه می‌کند، به مشاهده وحدت‌زا با طبیعت و عالم هستی که بیرون نفس خود است، دست‌می‌یابد. در تجربه دینی، موضوع تجربه خداوند و تجلیات او است و متعلق تجربه موجود مافوق طبیعی است»

در تمام مکاتب عرفانی تجربه مشترکی از وحدت غایی وجود دارد که عارف و سالک شهودمی‌کند و در این تجربه خود را فانی و محو در حقیقت یگانه می‌یابد، و این تجارب تماماً در راستای فطرت توحیدی مشترک همه انسان‌هاست ولی با این وجود به دلیل نحوه اعمال آیین‌ها و تأثیرات اعتقادی هر کدام از این مکاتب و ادیان، نحوه شکل‌گیری آن‌ها متفاوت به نظر می‌آید و به سطوح برتر و فروتر و یا خالص و ناخالص بودن تقسیم می‌شوند (مظاهری سیف، ۱۳۸۷، ۱۳) و به دلیل اشتراک فطری انسان‌ها و تمایل ذاتی آن‌ها به سوی کمال و حقیقت واحد، لازم است.

تجارب عرفانی به حالاتی از انسان گفته می‌شود که بدون اراده و خودجوش در او پدید می‌آیند و نشان‌دهنده حالاتی تغییر یافته از آگاهی‌اند و به واسطه بیان، آن‌ها را نمی‌توان به دیگران انتقال داد و تقریباً غیرممکن است. این تجارب برای کسانی که دارای اعتقادات مذهبی‌اند و هم برای کسانی که واجد چنین اعتقاداتی نیستند، باعث تغییر در زندگی‌شان می‌شود. بی شک جوهره تجربه دینی به-شمار می‌رود. در واقع نوعی از تجربه وجود دارد که فراتر از حد و مرز مکان-زمان قرار دارد و علی‌رغم اینکه در حالات معمولی آگاهی قابل تصور نیست، شمار قابل توجهی از دعاوی در این مورد به ما رسیده‌است و با استخراج مشابهت‌های آن‌ها از میان سنت‌های دینی-عرفانی مختلف، همگی بر تجربه وحدت، احساس قراردادن در ورای زمان و مکان، احساس تقدس، احساس لذت و شادکامی و آگاهی از یک واقعیت نهایی ابدی توافق داشتند. (وکیلی، ۱۳۸۹)

بنابراین تجربه عرفانی حالتی دگرگون از هوشیاری یا آگاهی درون‌بینانه‌ای است که به واسطه آن فرد، خودآگاهی خود را از دست می‌دهد و سرشار از احساس هوشیاری بالاتری می‌گردد و این حالات به واسطه گوناگونی حاصل می‌شود از جمله: مراقبه، انجام مناسک عبادی با تمرین‌های خاص مانند: کنترل و تنظیم نفس، محدود کردن میدان توجه و نادیده گرفتن محرک‌های حس‌های بیرونی و... حاصل می‌شود که در طیف وسیعی از تجارب عرفانی و سنت‌های گوناگون دینی مشاهده شده‌است. همین‌طور هوشیاری خالص، هر زمان که ما تغییری در هوشیاری خود تجربه می‌کنیم در دسترس قرار می‌گیرد. این اتفاق می‌تواند هنگام به خواب رفتن و یا از حالت خواب به رویا در فرد رخ دهد و بسته به شرایط مختلف اجتماعی، فرهنگی و متغیرهای فردی، به صورت‌های متفاوت نشانگر تجارب عرفانی خواهد بود (وکیلی، ۱۳۹۴، مقاله)

سه دیدگاه درباره ماهیت تجربه دینی

۱- نظریه احساس: اندیشمندانی مانند «فردریک شلایر ماخر» تجربه دینی را از نوع احساس می‌دانند یعنی تجربه دینی از سنخ احساس بوده و بار معرفتی ندارد و صرفاً ارزش عاطفی، شهودی و احساسی دارد. از کسانی که این دیدگاه را پذیرفته «ردولف اتو» است. به تعبیر وی قدوسیت و ذات خدا هرگز با عقل درک نمی‌شود و فقط آن را می‌توان احساس کرد و آن را فراعقل می‌داند.

۲- نظریه ادراک حسی: مانند دیدگاه «ویلیام آلستون» تجربه دینی با ادراک حسی سنخیت دارد ولی از سنخ احساس به‌تنهایی نیست. دارای عناصری مانند صاحب تجربه، متعلق تجربه یا خداوند و پدیدار تجربه یا ظهور جلوه خداوند در دل صاحب تجربه است و تجارب دینی برای تجربه‌گر بار معرفتی دارد که در انسان، احساسات و هیجان ایجاد می‌کند.

۳- نظریه تبیین فوق‌طبیعی: نظریه «پرادفوت» از متفکران برجسته قرن حاضر است. وی دیدگاه شلایر ماخر و آلستون را نقد می‌کند و دیدگاه خود را تنها با اشاره به علت مافوق‌طبیعی و با استفاده از لفظ تبیین می‌کند «غیر از واژه توصیف» که به معنی بیان اجزاء و حالت پدیده همراه با اشاره به علت و سبب آن است. او معتقد است که حصول تجربه به فعل و انفعالات درونی تجربه‌گر ارتباطی ندارد بلکه ناظر به علتی بیرون از او در جهان ماده است. به عقیده این گروه، چون یافته‌های عرفانی و تجارب دینی محصول کنش و واکنش‌های درونی بدن تجربه‌گر نبوده و (همانند مواد مخدر مسکرات است)، لزومی ندارد انسان به دنبال ریاضت و سلوک باشد تا بدان‌ها دست پیدا کند یعنی عرفان و دین همان کارکرد مسکرات را دارد (فعالی، ۱۳۸۱).

تجربه دینی در آثار ابن عربی

حلاج در تاریخ اسلام نخستین بار جنبه لاهوتی انسان را مطرح کرد که به اعتبار جنبه الوهی اش قابل سنجش با مخلوقات دیگر نیست. ابن عربی این عقیده را از حلاج گرفت و آن را کاملاً دگرگون کرد، وی لاهوت و ناسوت را دو وجه و مظهر از یک حقیقت و نه دو طبیعت منفصل، به‌شمار آورد و گفت اگر به صورت خارجی آن بنگریم ناسوت (عالم ماده) و اگر به باطن آن نگاه کنیم لاهوتش می‌خوانیم. دو صفت لاهوت و ناسوت، صفات متحقق و عینی‌اند و نه تنها انسان بلکه هر موجودی از موجودات دو صفت باطن و ظاهر (جوهر و عرض) دارا هستند اما، به‌نحو تام و تمام در انسان که انبیاء و اولیاء بارزترین نمونه‌های آن هستند، ظهور می‌یابد و در هیچ موجودی این دو صفت همانند انسان وجود ندارد. این موضوع اصلی کتاب فصوص‌الحکم و تجلیات الهی وی است. «هر پیامبری مظهر اسمی از اسماء الهی‌اند و نمونه‌اعلای انسان کامل و مظهر جامع آن حضرت رسول (ص) یا حقیقت محمدیه است (حلبی، ۱۳۹۴، ۵۲۴).

در ادامه مفاهیمی که ابن عربی از آن‌ها برای تبیین سیر ملکوتی بهره‌گرفته است، شرح داده می‌شود. اصطلاحات کاربردی مفصلی وجود دارد که از آن میان به مهمترین‌ها اشاره می‌شود.

۱. ظهور یا تجلی

ظهور در زبان عرفان خصوصاً شیخ اکبر با عنوان تجلی بیان می‌شود که در لغت نمودارشدن و پدیدآمدن و در اصطلاح ظهور اسماء و صفات حق را می‌گویند. وی تجلی را اینگونه توصیف می‌کند: «ما یکشف القلوب من انوار الغیوب بعد الستر» آنچه از انوار عینی پس از نهان و خفی بودن بر دل‌ها آشکار می‌شود» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۲۰۶: ۴). ظهور حق با اسم «النور» سبب پیدایش موجودات در عالم اعیان خارجی شده است «ظهور همان فیض منبسط یا نفس الرحمن می‌باشد که حق از طریق آن در عالم ظهور کرده است و از طریق فیض حق در مقام فعل، موجودات عالم را شهود می‌کند (مقام تنزیه را با تشبیه تلفیق نباید کرد) و اگر شخص به وسعت قلبی نرسیده باشد، ممکن است دچار کفر و شرک شود که مغبوض‌ترین است (ابن عربی، ۲۰۰۳، ۸۶).

۲. الهام

ابن عربی می‌گوید الهام از درون نفس خود انسان است (شمس: ۹ و ۱۰) خداوند از آنچه درون نفست قرار داده به تو الهام می‌کند، مشروعیت آن بستگی دارد که از سوی چه کسی الهام شده باشد (الهام نفسانی، شیطانی، ملکی). الهام عارضی و زودگذر است و در اصل خلقت و سرشت انسان قرار داده شده است (فطری است) مثل وحی به زینور عسل (۶۸ نحل) و یا علم کودکان که به نفع و ضررشان عمل می‌کند. ولی علم الهام، علم لدنی است و از جانب خداوند به سالک عطامی شود آن را قبلاً نداشته است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۲۸۷: ۴) در مجموع این عربی میان علم لدنی و الهام تفاوت قائل است. وی دو نوع علم لدنی را در نظر می‌گیرد نوع اول در فطرت و جبلت که علم ضروری می‌نامد و نوع دیگر آن در فطرت قرار ندارد و به واسطه اعمال آدمی و از طریق تقوی و عمل صالح به دست می‌آید، "انفال، ۲۹ طلاق، ۲ بقره، ۲۸۲" و سبب حصول آن می‌گردد و خداوند آن را از نزد خود به انسان اعطامی کند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۲۸۷: ۱). به طور کلی، می‌توان گفت متعلق علم ذات اشیاء است و آنچه به ذهن انسان متبادر می‌شود تنها نموده‌ها هستند و شناخت اشیاء امکان‌پذیر بوده و در واقع علم چیزی جز شناخت اشیاء بدان‌گونه که وجود دارند، نیست و بدین‌رو، حکما و عرفا در این امر اتفاق نظر دارند (فعالی، ۱۳۷۷، ۲۲۹-۲۳۴).

۳. مکاشفات

محمی الدین مدعی است که بر تمام مسائل فقهی از آغاز اسلام تا زمان خودش آگاهی دارد؛ لذا صحیح را از ضعیف و درست و نادرست را به خوبی تشخیص می‌دهد (ابن عربی، ۱۳۹۲، ۱۳۹ - ۱۴۱).

۱: هنگام مراقبه در حریم شریف نبوی و یا در طواف خانه مکرمش بر او کشف و فتح رخ داده است (ابن عربی، ۱۳۹۲، ۲۹: ۱۰).

مکاشفات و الهامات ربانی اولیاالله به صورتی است که فرشته در آن وساطتی از جانب خداوند نیست (کشف، ۶۸) حضر(ع): «چیزهایی که از راز آن‌ها باخبر نیستی». درحالی که وحی رسولان به- واسطه فرشته‌ای است که بین خدا و رسولش در رفت و آمد است و روش تشریح احکام الهی برای رسول در عالم شهادت جز به واسطه روحی که بدان (وحی) بر قلبش فرودمی آید و یا در مقابلش تمثیل می‌یابد، نمی‌باشد. رسول شریعت را فقط بر این وصف می‌داند (ابن عربی، ۱۳۹۲، ۴۰۷: ۲) (وحی تشریحی)

وی حدیثی از حضرت علی(ع) نقل می‌کند «ان الوحی قد انقطع بعد رسول الله صلی الله علیه و سلم و ما بقی باید منها الا ان یرزق الله عبدا فهما فی هذا القران، یعنی وحی الهی پس از رسول خدا قطع شد و برای ما جز این باقی نمانده که خداوند بنده‌ای را در دین قرآن فهمی روزی کند، یاران صاحب کشف ما به درستی این خبر رسول (ص) اجماع دارند و درباره آیات قران فرموده ما من آیه الاولها ظاهر و باطن وحد و مطلع «محل ظهور هیچ آیه ای از قران نیست مگر آنکه وی را ظاهری و باطنی وحد و مطلعی است» و هریک از هر مرتبه از این مراتب را مردانی است و صاحبان کشف از اولیای خداوند به فراخور ظرفیت‌های باطنی خود به این مراتب دست می‌یابند و ایشان به لایه‌های باطنی وحی و شریعت اسلام بعد از انقطاع وحی دست پیدامی‌کنند. (وحی تکوینی)

همین‌طور فرایض و عبادات شرعی (شریعت و احکام)، حقایق الهی‌اند و به دلیل مرتبط بودن عبادات شرعی با اسماء الله، وجودی‌اند و تمام عبادات شرعی که خداوند تبارک و تعالی برای بندگانش وضع کرده، مرتبط به اسمی از اسماء الهی یا حقیقتی الهی از آن اسماء می‌باشند، در نماز، نمازگزار خداوند را از اسم «النور» مناجات می‌کند، از این رو، نماز نور است و هر بنده‌ای که نماز بخواند و غیر خدا در نمازش زایل نشود، نماز نخوانده است و نماز درباره او نور نیست و در عبادات هیچ عبادتی همچون نماز نیست که بنده را به مقامات مقربان که برترین مقام اولیاست برساند (علق ۱۹). از اذکار نماز «سمع الله لمن حمده» خداوند سپاس آنکه سپاسش کرد را شنید، برترین حالات بنده در نماز «به نیابت از حق» می‌باشد. خداوند بر زبان بنده خویش این ذکر را می‌گوید (ابن عربی، ۱۳۹۲، ۲۶۰: ۳) و فیوضات الهی دائمی و پیوسته‌اند که به واسطه عبادات شرعی حاصل می‌گردند. به همین خاطر، می‌توان نتیجه گرفت، وقتی که اعمال و احکام شرعی، تجلی اسمی از اسماء الهی هستند، شکل ظاهری عبادت، حقیقت و باطن خاصی را به دنبال دارد که فقط با آن صورت ظاهری می‌توان به حقیقت عبادات شرعی دست یافت و فقط با آن دستیابی به سلوک واقعی صورت می‌گیرد.

قونوی از شارحان ابن عربی مکاشفه را عملی می‌داند که از هر جهت اشرف علوم است و دایره وسیعی از قوانین که دارای معیارهایی است و با آن معیارها صحتشان قابل تشخیص می‌باشد (ابن عربی، ۲۰۰۳ م، ۱۹۸).

۱- معیار شریعت: هر وجدی که از کتاب و سنت به آن شاهد نباشد، باطل است.
۲- مطابقت با احکام اسماء الهی: هر تجربه عرفانی یا حالی از احوال، تحت حاکمیت همه اسماء الهی است و همه اسماء در اسم الله حضور دارند و اگر کسی آن را تحت حکم یک اسم خاص قرار دهد، آن قابل اعتماد نیست. «تکیه بر حال از آن جهت که دربردارنده اسمی از اسماء الهی است، اعتباری ندارد و هیچ حالی نیست در عالم هستی که همه اسماء الهی بر آن حکمی نداشته باشند».
۳- مطابقت با مکاشفه اولیاء: از معیارهای صحت مکاشفات، تطابق آن‌ها با مکاشفات اولیاء الهی می‌باشد.

۴- مطابقت با عالم طبیعت: از ابزارهای شناخت مکاشفات، اوهام، شناخت رنگ‌ها و رابطه آن‌ها با نور و عالم طبیعت است که در عرفان از آن استفاده نموده‌اند. انوار رنگین که با چشم درون تجربه می‌شود همواره نشانه‌هایی برای آشکارشدن احوال عرفانی و درجه تعالی روح است.
۵- فایده عملی داشتن: هر حالی که باعث جنبش حسی شود، اعتباری ندارد مثل لرزش بدن و رعشه. ابن عربی هم معیارهایی برای صادق بودن احوال ارائه می‌دهد با این توصیفات که اگر در حال غیبت برایش علمی قابل تعقل و تعبیر حاصل شد و پس از هوشیاری با رجوع به آن حال احساس شادی و سرور کند و آن حال با حرکت و جنبش همراه نباشد، دلیل صادق بودن احوال عرفانی (تجربه عرفانی) فرد است. اگر انسان در شرایط ذکرشده حالی به او دست‌داد، حال مزبور حال الهی است و در غیر این صورت وسوسه و حدیث نفس است و مورد تسخیر شیطان است و به‌جز بیان این معیارهای صادق جهت تشخیص، مشایخ را جهت تشخیص خواطر و دادن دستورالعمل سالک مهم می‌داند، آن‌ها می‌توانند تعادل روحی و روانی سالک را حفظ کنند.
حال به شرح مراتب وجودی انسان و عوالم هستی و ارتباط آن با مراتب دریافت‌های باطنی سالک و عارف خواهیم پرداخت.

۴. عوالم از نظر ابن عربی و ارتباط آن‌ها با بواطن انسان

از زمان ابن عربی جنبه‌های عملی عرفان اسلامی، چهره فلسفی به خود می‌گیرد و نقطه عطفی در تاریخ معنویت شکل می‌گیرد. دیدگاه عرفان وی بر اساس اسماء و صفات حق پایه‌ریزی شده است او معتقد است هرچه انسان به سمت ظهور اسماء و صفات حق پیش برود، جنبه ربوبیت در او بیشتر می‌شود و هرچقدر نسبت به اسماء الهی آگاه‌تر شود، تصرف او نیز در طبیعت بیشتر می‌شود و اگر انسان بخواهد معبودیت را در خود به کمال برساند، باید به سوی طبیعت جسمانی خود حرکت کند،

«البته نه با زهدورزی به روش بعضی از جوامع که به دنبال از بین بردن طبیعت جسمانی خود هستند» (مظاهری، ۱۳۸۷، ۱۶۸) و از آن مرتبه، مراتب کمال را به سوی عالم معنا طی نماید (از کثرت به سوی وحدت الهی سیر نماید) (از عالم ماده «ناسوت» به سوی عالم خیال، ارواح، اسماء).
اسماء الهی مانند اشیاء و موجودات متکثرند و از این حیث با ذات احدیت مغایرت دارند «اسماء تحت رحمت ذاتی الهی هستند و رحمت، نفس رحمانی نامیده می شود» بازمی گردند. (قیصری، ۱۳۹۳، ۹۲۳: ۲).

مظاهر اسماء عبارت از اعیان ثابتة در مرتبه علمی و معانی کلی هستند که در عالم عینی «خارج» متعین می شوند. موجود همان وجود متعین است و هریک از موجودات در تحت تربیت اسمی از اسماء الهی اند (قیصری، ۱۳۹۳، ۹۲۶: ۲) و هر شخصی واجد اسمی است که آن اسم مخصوص تربیتش می باشد و آن وجه خاص از وجوه الهی است (قیصری، ۱۳۹۳، ۴۷۳: ۱).

شیخ اکبر می گوید جهان از وحدت امور متکثر تشکیل شده است، درحالی که صمدیت الهی در وحدت امر واحد جاری است (حضرات خمس). اما وحدت در دل تکثر و در ماهیت یگانه هریک از مخلوقات بازتاب می یابد، به همان شکلی که در مورد ترکیب جهان با درجات افلاک مشاهده می شود. هر بخش هم وجه نسبی دارد (ترکیب چندگانه عناصر) و هم وجهی منحصر به فرد که در واقع جلوه ای از اصل ازلی است. این وجه منحصر به فرد به معنای واقعی کلمه، ناظر بر این حقیقت است که آن شیء یا آن موجود، در علم الهی ذیل اعیان ثابتة است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ۵۵، ۵۶).

نخستین عوالم، عالم غیب مطلق و دیگری عالم غیب مضاف و آن دو قسم می شود: آنکه به غیب مطلق نزدیکتر است عالم عقول و نفوس مجرد و عالمش عالم ارواح جبروتی و ملکوتی است (صور عقلی و مجرد) که با غیب مطلق تناسب دارد و آن بخش از غیب مضاف که با عالم شهادت مطلق مناسبت دارد، صور مثالی ارواح است. (قیصری، ۱۳۹۳، ۶۵، ۶۶)

محمی الدین آن بخش از غیب مضاف را که با عالم شهادت مطلق مناسبت دارد عالم خیال یا مثال می نامد و از این عالم به عنوان طرق معرفه الله نام می برد. وی می گوید عبادت، تقویت کننده خلاقیت خیال و آماده کننده حضور قوه خیال فرد عابد در حضرت خیال منفصل (مطلق) است. در مکتب ابن عربی گستره عالم خیال از برزخ اوّلی آغاز و با گذر از عالم مثال مطلق یا خیال منفصل در قوس نزول به نفس آدمی منتهی می گردد و سپس در سیر صعودی توسط خیال متصل یا مقید بار دیگر به مثال منفصل و سرانجام به برزخ آخری می رسد. در واقع می توان گفت خیال آینه ای در عقل انسانی است که صورت های عالم مثال در آن منعکس می شود، پس مخیله قوه ای می باشد که انسان را به عالم مثال مرتبط می کند و قوه ای نیست که آنچه وجود ندارد را بیافریند و یا فقط صورت موجود محسوس را در ذهن حاضر کند. البته قوه مخیله صورت هایی را خلق می کند که در هیچ یک از عوالم پنجگانه که به آن اشاره شد، مابه ازایی ندارد. «هرگاه حواس با قوای دیگر روی آن اثر بگذارد، وظیفه حقیقی خود را گم-

می‌کند و صورت‌های بدون مثال می‌آفریند. ولی اگر از تأثیر حواس و سایر قوای نفسانی برکنار باشد به آخرین درجه نشاط برسد، صورت‌های عالم مثالی در آن منعکس می‌شود، همان‌گونه که صورت اشیاء در آئینه و رویای صادق تحقق می‌یابد. (کاکایی، ۱۳۸۹، ۱۲۴: ۱۱۳).

۵. قلب

ابن عربی، مخیله «عالم خیال جایگاه واردات باطنی و تجارب معنوی» را قوه‌ای از قوای قلب می‌شمارد: قلب کسی که در خواب است، درحالی‌که با عالم علوی پیوندخورده، شباهت بسیار به نهر آب زلال و آرامی دارد که صورت‌های تمام حقایق نورانی در آن تابیده می‌شود، و صورت‌ها، سایه‌ها و رموزی از حقایقی است که در پشت صورت‌ها قرار دارد (عفیفی، ۱۳۸۶، ۱۲۶، ۱۲۷).

وی ویژگی‌هایی را به استناد قرآن و سنت نبوی برای قلب مطرح می‌کند. اول آنکه قلب عصمت دارد و مصون از خطاست، اما جز اهل مراقبه کسی از آن آگاه نیست (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۹۱، ۲۴۶: ۱) و آنچه در قلب رسوخ می‌کند عین تجلی حق بوده و ثابت و پایدار و خطاناپذیر است. دوم آنکه دارای وجوه است (شش وجه). سوم قلب دارای طهارت است که حضور حق را ادراک‌کنند و از او غافل- نگردد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۳۵۵: ۱) چهارم آنکه قلب از طریق اذکار باصفا می‌گردد و سجده قلب در برابر اسماء الهی است که همواره قلب را در دنیا منقلب کرده‌اند یا مقلب‌القلوب والابصار (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۱۰۲: ۲). در پی سجده قلب، مشاهده عینی برای عارف رخ می‌دهد و این دلیل بر کمال معرفت عارف است و با عصمت انبیاء و رسولان تفاوت دارد (ابن عربی، ۱۳۹۳، ۱: ۵۱۵).

قلب بر نفس ناطقه اطلاق می‌شود که نزد حکما عقل مستفاء نامیده می‌شود. و گاهی بر نفس ناطقه کسی که به اخلاق نیکو اتصاف پیدا کرده و آن ملکه‌اش شده، اطلاق می‌گردد. از آن جهت، نفس ناطقه قلب نامیده می‌شود که بین عالم عقل و عالم نفس، منطبق و نقش‌پذیر و در رفت‌وآمد است و نیز به- سبب تقلیب و دگرگونی‌اش در وجوه پنجگانه خود که به سوی عوالم پنجگانه دارد. قلب احدیت جمع بین اسماء الهی است و برای ظهور هر یک از اسماء با عدالت و برابری صورت می‌گیرد و برزخ بین ظاهر و باطن می‌باشد و از آن قوای روحانی و جسمانی منشعب می‌شود و فیض الهی بر هر یک از آنها می‌رسد و چون قلب صورت مرتبه الهیه است، قلب هر چیزی، حتی حق تعالی را فراگرفته است (قیصری، ۱۳۹۳، ۶۳۳: ۲). ابن عربی به وضوح این نکته را بیان می‌کند که قلب، عارف به خدا از رحمت الهی است و قلب از رحمت فراگیرتر است، چون حق جل جلاله در آن می‌گنجد «قلب عارف پذیرای تمام فیوضات اسم جامع الله [تمام اسماء] است. البته مراد از رحمت، وجود نیست زیرا قلب فراگیرتر از وجود نیست، بلکه رحمت چیزی است که حق تعالی بر بندگانش بدان شفقت کرده است. وی معتقد است که وجود نفس ناطقه (مبدأ نطق) منحصر به انسان نیست بلکه حیوانات و جمادات را به دلیل بهره آنان از عالم ملکوت و جبروت، واجد نفس ناطقه می‌داند ولیکن برحسب

اختلاف مظاهر، ظهور نطق هم در آنان مختلف می‌شود و اگر برای مظهري، مزاج انسانی حاصل‌شد، نطق او هم ظهور پیدامی‌کند و گرنه در باطن باقی‌می‌ماند. البته کُمل از اهل معرفت که از ظاهر گذر کرده‌اند، آن باطن را هم شهود خواهد کرد. ابن عربی اشاره دارد که آنچه جماد و نبات نامیده‌می‌شود، دارای ارواحی هستند که ادراک آن جز برای اهل کشف، محال عادی است (ابن عربی، ۱۳۹۲، ۱۴۷: ۱). از دیدگاه وی خداوند وجود است و غیر او لا وجود. اما این لا وجود، لا وجود مطلق نیست بلکه لا وجود مضاف است و هر مرتبه از مراتب وجود و ظهور با مرتبه پایین‌تر از خود، مانند وحدت و کثرت است و وحدت به کثرت منجر می‌شود. چون خداوند متعال انسان را با دو دست خود آفریده و او مظهر تمام اسماء الهی می‌شود، (خداوند اسم الاول و الاخر دارد)، همان‌طور که انسان در وجود خود دارای دو جهت ظاهر و باطن است، قوای ادراکی‌اش هم ظاهری (چشم و گوش و...) است که ظاهر عالم را درک می‌کند و هم باطنی (قوه عاقله، مخیله)، که باطن عالم را درمی‌یابد و اینگونه انسان قادر به ارتباط با عوالم غیرمادی خواهد بود.

ابن عربی در فتوحات مکیه جایگاه ویژه‌ای برای کشف و شهود به‌عنوان تجربه دینی قائل است، به طوری که می‌گوید خداوند مرا بدون واسطه در چندین واقعه و خواب در مکه و دمشق مورد خطاب قرار داد و فرمود بندگانم را نصیحت و اندرز ده و فهم آنان را به شاهراه محکم و استوار، راهنمایی و ارشاد کردم لذا شروع به تألیف و تصنیف کردم تا بهره‌اش فراگیر گردد و هر قابلی نصیب و بهره خودش را از آن بگیرد و به‌وضوح اعلام می‌دارد که هرکس کشف ندارد، علم ندارد و هر علمی که از راه ذوق و کشف نباشد علم اهل الله نیست؛ که اهل الله آنچه می‌دانند از راه ذوق و کشف است نه از راه فکر و اندیشه (ابن عربی، ۱۳۹۲، ۱۳۴: ۱). در جای دیگر می‌گوید این کتاب مبتنی بر شرع و آنچه که کشف و شهود می‌بخشد، می‌باشد زیرا خردها از ادراک آنچه شرع درباره‌اش بدان گواهی می‌دهد قاصر و نارساست بنابراین امر غیرمشروع را مقرر و بیان نداشتیم و در آن از کتاب و سنت گام بیرون نگذاشتیم. این کتاب از نوع علوم فکری نیست بلکه از علوم تلقی و تدلی است و گنجینه علوم لدنی کشفی است. علم الهی علمی است که معلمش خداوند سبحان است که با الهام و القا، روح‌الامینی را بر قلب آن کسی که می‌خواهد، فرودمی‌آورد و سالکان الی الله بدان نیازمند هستند. (ابن عربی، ۱۳۹۲، ۱۳۶: ۱)

وی در رساله اسرارالخلوه خویش مراتب سیر و سلوک (کشف حجاب‌های نورانی و ظلمانی) را اینگونه شرح می‌دهد: سالک در غزلت که مقدمه خلوت است، تمرین انفراد نفس دارد، حفظ قلب از خواطر، کم‌خوردن، خوابیدن (تهجد) کم‌گویی به ذکر حق تعالی مشغول است که در آن حال، دل سالک، گویا و گوش او شنواست (مدرکات باطنی) وی خود را از خیالات فاسده نگهداری می‌کند و نفس ناطقه (قلب) در صورت اعراض از این امور و دوام توجه، مُنسلخ می‌گردد و به ملاءاعلی ملحق و در بحر محبت الهی مستغرق می‌شود و رفع حجاب (کشف) عالم امکان برایش حاصل شده و (انالحق

و سبحانی) می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۸، ۱۴). این مراتبی است که سالک مسلمان می‌تواند بر اساس فطرت خداجوی طی کند و به تجارب باطنی ارزشمند و تعالی بخشی دست پیدا کند.

۶. وحی

وحی (در لغت معنای متفاوتی مانند الهام، القای پنهانی و پیام دارد) آنچه از سوی حق تعالی به رسول او نازل می‌شود.

عارفان می‌گویند، وحی دو گونه است یکی کلام الهی و دیگری حدیث نبوی، چه اینکه اقوال پیامبر (ص) همه وحی است و کلام الهی به واسطه جبرئیل بر قلب رسول فرود آمده است. حدیث نبوی گاه به واسطه جبرئیل و گاه بی واسطه (به واسطه نفث در قلب نبی در آمده است) (قیصری، ۱۳۹۳، ۳۶):

مولانا می‌گوید:

پس محل وحی باشد گوش و جان وحی چه بود گفتن از حس نهان

(سجادی، ۱۳۷۳، ذیل کلمه وحی)

انزال وحی در مورد نبی اکرم (ص)، تمثالات مثال مطلق، به معنای تنزیل و فروکاهیدن حقیقت است، ایشان حقیقتی را به تمامی و بدون کاستی شهود می‌کنند. ولی چون القاء و اظهار حقیقت برای ساکنین عالم طبیعت (ماده) آنگونه که مشاهده شده، امکان پذیر نیست؛ متناسب با اقتضائات عوالم و مراتب ظهور و مطابق با فهم انسان‌ها از جهان غیب به جهان مثالی از آنجا به جهان حسی و مادی تنزل می‌کند، بدون اینکه در این تنزیل، کاستی و نقصی در حقیقت وارد گردد. «حقیقت با تمام ویژگی‌هایش و در حد ظرفیت و قابلیت هر عالم تجلی و ظهور پیدامی‌کند.»

در فرایند تنزل دو ویژگی مهم وجود دارد:

عوالم پیشین «جهان برتر روحانی» از اصل حقیقت تهی نمی‌شود.

حقایق به گونه‌ای قابل درک در عالم مثالی و حسی نمایان می‌گردد.

چنانچه «در سیر مع الحق فی الحق» عارف کامل که عهده‌دار هدایت و ارشاد مردم می‌شود، می‌کوشد تا مفاهیم و حقایق قدسی و غیبی را در قالب‌های فهم پذیر ارائه نماید.

پیامبر صلی الله علیه و آله حقایق را با همان ابعاد و حجم واقعی خود دریافت می‌کند «انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً» و در عین حال، آن را با «وحی» آسان کرده، به مردم ارائه می‌کند «تمثل مثال مطلق» به-عنوان تجربه‌های پیامبری، تجربه محض نام دارد و احکام و آثار آن منحصر به پیامبر (ص) می‌باشد و به خودی خود واجد اصالت است و مقید به حجاب و پوششی برای حقایق نیست که با حذف حُجب

آن به حقیقت رسد. درحالی که در مشاهدات مثال مقید (مثالی) واجد حجاب و پوششی بر حقیقت تمثیل یافته است که با حذف آن «تعبیر» می توان به حقیقت دست پیدا کرد. (قائم مقامی، ۱۳۸۱)

آغاز وحی با رویا در خواب یا بیداری است و به واسطه فرشته وحی یا تمثیل آن «در عالم خیال یا مثال» که با عالم حس مناسبت دارد، صورت می گیرد و القای وحی در شرایع، از آن جهت که با نبی یا رسول می باشد همگی در مرتبه خیال که عالم عظیمی است رخ می دهد. (ابن عربی، ۱۳۹۲، ۲۲۷: ۶) و اهل طریقت مقرر داشته اند، حق تعالی شریعت را به زبان رسول علیه السلام، بدون آنکه آن احکام و اخبار را از عالمی (از عالمان رسمی) آموخته باشد، یاد داده است. درحالی که مبشرات و رویاهای صالحه، همان رویاهایی اند که از آثار نبوت برای بقیه مردم مسلمان باقی مانده است و آن ها را در خواب و گاه در بیداری می بینند و درست اند (ابن عربی، ۱۳۹۲، ۵۶۷، ۵۷۸: ۱۰).

در سخنی از پیامبر (ص) آورده اند که فرمود «پس از من نه فرستاده ای است و نه پیامبری» مردمان از این سخن پیامبر (ص) اندوهناک شدند، ایشان بی درنگ فرمود: لیک مبشرات هست. گفتند ای پیامبر (ص) مبشرات چیست؟ فرمود خواب مسلمانان و آن بخشی از بخش های پیامبری است (میرآخوری، ۱۳۹۵، ۸۲۷) اهل الله علمی وهبی دارند؛ آنان همانند انبیاء و رُسل علم خود را بی واسطه از خدا دریافت می کنند و به استناد آیاتی مانند (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) و (عَلَّمَنَا مِنْ لَدُنَا عَلَمَا) می گوید معلم اولیاء مستقیماً خداوند است و علم ایشان لدنی است و خداوند با بیان فوق عقل و فکر، با آنان تکلم می کند و کسب معرفت از راه مراتب کشف است که شک و شبهه در آن راه ندارد و بر استدلال و برهان ترجیح دارد. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۳۱۹: ۱).

در مورد انزال وحی، وی وحی و نبوت را غیراکنسابی می داند و در نتیجه نبوت تعمیم پذیر و قابل بسط نخواهد بود. می گوید: رسول الله (ص) قبل از آمدن جبرئیل، قرآن را به صورت مجمل و نه به تفضیل آیه ها و سوره ها، را دریافت کرده بود «معانی مثال مطلق» و آنگاه قرآن را به صورت مجمل بر مردم عرضه کرد و لکن هیچ کس آن را نفهمید، فلذا گفته شد قبل از آمدن جبرئیل به تعلیم قرانی که نزد توست [شتاب مکن. ۱۱۴ طه: قل رب زدنی علما و بگو بارالها آنچه از معانی مجمل در توحید و احکام می دانم تفضیل آن را نیز بیفزا.

در مقایسه با علوم موهبتی نیز اظهار می دارد که اگر علوم موهبتی (وهبی) نتیجه فکر یا توجه نظر بود قطعاً در کمترین زمانی محدود و منحصر می ماند ولی این علوم مستمر از سوی حق تعالی بر قلب بنده اش القامی شود. «آگاهی ها بر حسب مراتب جلای آینه قلب انسان و صفای آن دریافت می شود» (شعرانی، ۱۳۹۰، ۴۰) این گونه علوم غیراکنسابی است و از طریق حواس قابل کسب نیست همچنان که پیامبر (ص) فرمودند همه قرآن در لیل القدر نازل شد و اشاره به این دارد که به واسطه قران (کلام الهی) تقدیر اشیاء شناخته می شود (شعرانی، ۱۳۹۰، ۵۹).

همچنین در مقام قرب، حقایق تکوینی و تشریحی وحی الهی، به روح پیامبر (ص) افاضه می شود او با دیدگان و گوش عقلی خود کلام پروردگار را از روح اعظم دریافت می کند و از آن مقام به عالم ملکوت تنزل می یابد و آن حقایق عقلی در نفس بشری او تمثیل می یابد و سرانجام بر دستگاہ بینایی و شنوایی ظاهر و ظهور پیدامی کند. این حقایق از باطن سیر وجود پیامبر (ص) به ظاهر وجود او نمایان می شود (مظاهری، ۱۳۹۷، ۱۱۷).

۷. انواع نبوت

ابن عربی نبوت را به دو نوع تقسیم بندی می کند. نبوت منقطع تشریح از اجزای نبوت است. «نبوت خاص» همانگونه که در انواع وحی توضیح داده شد یعنی خداوند وحی را از عالم امر به هرکس از بندگان که بخواهد، نازل می کند (نحل: ۲) و (غافر: ۱۵) نبوت خاص منقطع بوده و بعد از پیامبر اکرم (ص) به پایان رسیده است. نبوت غیر منقطع عام، اجزایش معدود نیست و به شمار نمی آید و پیوسته و دائم در جهان استمرار دارد و لفظ نبی برای اولیاء ممنوع می باشد ولی خداوند به ایشان موهبتی اعطا کرده که به دیگران اعطانده است (همان منبع، ۳۶۷: ۶).

فرق بین نبی و ولی در آن است که نبی و رسول به حسب ظاهر و شریعت تصرف در خلق می تواند بکند و ولی به حسب باطن و حقیقت در آن ها تصرف می کند. ولایت بزرگتر از نبوت است. نتیجه اینکه نبوت عام اجزایش محدود نیست و به شمار در نمی آید، پیوسته و دائم، در دنیا و آخرت استمرار دارد، فقط خداوند به حقیقت امر دانا می باشد، خداوند به بزرگان رجال چیزی اعطانموده که به دیگران نداده است و در این حال اطلاق لفظ «نبی» بر ایشان ممنوع است. و اگرچه تشریح (نبوت خاص) انقطاع پذیرفته است، محال است که خبر الهی و آگاهانیدن از عالم انقطاع پذیرد، (۱۰۹ کهف) و (۲۷ لقمان)، زیرا کلمات الهی انقطاع نمی پذیرند و به عدد اسماء حسناء الهی عبودیت «نودونه قسم» استوار است. هر اسم الهی را عبودیتی است که بدان اختصاص داشته و از رجال الهی کسانی هستند که خداوند او را به هر اسمی از اسماء که عبودیت بنده آن را خواست می کند، به آن اسم آگاه می سازد (همان، ۳۷۵: ۶) نبوت دارای جنبه دیگری نیز می باشد که ولایت نام دارد. به گفته اهل لغت به ولایت معنای حکومت، سلطنت و ولایت به معنای محبت می باشد و گفته اند ولی به معنی قریب و نزدیک و اصطلاحاً عبارت است از حقیقت کلی و صفت الهی و شأنی از شئون ذاتی است که اقتضای ظهور دارد.

ابن عربی به دو ولایت قائل است: ولایت عامه مقیده که شامل همه مؤمنان می شود، زیرا تمامی آنان از جهت ایمانشان به حق قرب دارند (۲۵۵ بقره). ولایت خاصه (مقیده) که مخصوص اصلاان ارباب سیر و سلوک است و عبارت از فنای عبد در حق است. در این مقام از خود رها شده و در حق فانی -

شده و باقی به بقای اوست، در مقام فنا از معارف آگاه می‌شود و در مقام بقای بعد از فنا از آن حقایق خبر می‌دهد (ابن عربی، ۱۳۹۲، ۱۲۰: ۱)

در تقسیم‌بندی دیگری از ولایت، صاحب ولایت مطلقه خاصه که هیچ‌یک از انبیاء و اولیاء به آن درجه از ولایت نرسیده‌اند و مخصوص مقام محمدی است و این ولایت جز برای حضرت ختمی- مرتب و ائمه اثنی عشری صلوات الله علیهم اجمعین که صاحب ولایت کلیه‌اند، نمی‌باشد. خاتم ولایت محمدی خاصه حضرت حجه ابن الحسن صلوات الله علیه است ولی مراد از خاتم ولایت این نیست که پس از او هیچ ولی نیامده است، بلکه مراد آن است که وی بالاترین مرتبه ولایت و برترین درجات قرب را از لحاظ مقام داراست «ولایت کلیه» و باقی هرچه هست ولایت جزئی است و ممکن است ولی (ولی از اولیاء امت، خاتم ولایت مقیده یا جزئی شود) و ولایت عامه که حضرت عیسی بن مریم (ع) خاتم ولایت مطلقه عامه است (برای ایشان ولایت حال است نه مقام) در حالی که در ولایت مطلقه خاصه، مقام است نه حال و حضرت مهدی (ع) خاتم ولایت مطلقه خاصه‌اند و جامعیت ظهور تمام اسماء و صفات و تجلیات الهی‌اند و فرقی بین آن حضرت و جدّ بزرگوارشان امیرمؤمنان (ع) نیست (ابن عربی، ۱۳۹۲، ۷۲: ۱).

۸. علل بروز خطا در علم شهودی

نقطه آسیب‌پذیر در مشاهدات عرفانی، صورت‌های مثالی است که حقیقت را در خود فروبرده‌اند. حقیقت به خودی خود مجرد و بی‌پیرایه است و در عالم خیال سالک توسط نفس صورت‌گیری می‌شود و براساس معیارهایی که نفس در اختیار دارد، صورت می‌گیرد. از نظر امام خمینی (ره) از شارحین ابن-عربی، باورها و مأنوسات ذهنی آدمی در تشکیل این صورت‌ها دخالت دارد: «این در صورتی است که خواطر شیطانی و نفسانی بر او غلبه نداشته باشد و سالک به دلیل کمال معنوی اش در کدام مرتبه از مراتب مکاشفه قرار گرفته باشد» به عنوان مثال غلبه خواطر مأنوسات عارف یهودی، حقیقت را در ارتباط با یهو و عارف مسیحی به دلیل مأنوساتش که در ارتباط با عیسی مسیح است، حقیقت را در همان رابطه تمثیل می‌کند. (قائم مقامی، ۱۳۸۱)

ابن عربی علت بروز خطا در علم شهودی را شرح می‌دهد: اول، مربوط به منبع واردات است که شهودهای نادرست مخصوصاً برای تازه‌واردان راه سیر و سلوک رخ می‌دهد. واردات قلبی الهی همراه با واردات شیاطین و واردات نفسانی همراه با علم برای سالک رخ می‌دهد. دومین علت بروز خطا در علم شهودی، برداشت نادرست از مشاهدات است. علی‌رغم نحوه بروز خطا در علم شهودی، درستی و نادرستی دریافت‌های سالک نیز در تطبیق با شرع میسر می‌باشد و اگر اهل مکاشفه مدعی چیزی معارض با شرع باشد، فقط گمراهی خود را اثبات می‌کند مکاشفه فقط فهم عمیق‌تر از شرع است که سبب افزایش، بصیرت، یقین می‌گردد (مظاهری، ۱۳۹۷، ۲۲۹).

نتیجه گیری

پژوهش حاضر تجربه دینی و مقایسه آن با وحی از دیدگاه ابن عربی، عارف مسلمان قرن هفتم هجری قمری را بررسی می‌کند. وی برای انسان دو جنبه لاهوتی و ناسوتی که مظهر یک حقیقت واحد هستند قائل است و تجارب دینی و عرفانی و همین‌طور وحی به جنبه لاهوتی انسان مرتبط است و ارتباط با عالم معنا (غیرمادی) را با نام‌های مختلفی بیان و شرح می‌دهد به طوری که توسط ادراکات پنج‌گانه باطنی انسان (مطابق با پنج حس ظاهری) قابل دریافت هستند. حواس باطنی به واسطه مجاهدت و ریاضت شرعی (احکام شریعت) انسان را می‌تواند از اسفل سافلین «عالم ماده» به اعلی‌علین «عالم روحانیت» برساند و با کشف حجاب‌های ظلمانی و نورانی از عالم شهادت، خیال، عقل (از کثرات به وحدت) طی طریق کند و در این راه بسته به نوع تجلی و استعداد باطنی سالک، انوار الهی به او افاضه می‌شود. وحی (پیام الهی بر انبیای منتخب) بالاترین دسترسی به عوالم بالا «فوق ماده» غیراکتسابی می‌باشد و مختص پیامبران می‌باشد و بعد از انقطاع وحی و شریعت پیامبر (ص)، به واسطه استمرار ارتباط خداوند با بندگان خاص و سالکان «علم لدنی و وهبی» آگاهی‌های مستقیم در بسط احکام شریعت نبوی، آگاهی‌های بی‌واسطه از جانب خداوند افاضه می‌گردد و مقربین درگاه حق تعالی به بواطن وحی از این طریق دست پیدامی‌کنند.

حاصل آنکه وحی انبیا (خصوصاً وحی نبی اکرم (ص)) و تجربیات دینی و عرفانی سالکین مسلمان در چگونگی و نوع دریافت‌ها تفاوت اساسی و بنیادین دارند و علی‌رغم آنکه دریافت‌های اولیای خدا در صورت متابعت سلوکشان از شریعت آگاهی‌های بی‌واسطه از جانب حق تعالی می‌باشد. چنانکه ابن عربی مکرراً در مورد مُبشرات خود می‌گوید: من نه پیامبرم و نه رسولی، ولی وارث ولایت حضرت ختمی مرتبت هستم.

منابع و مأخذ

- ۱) قرآن مجید
- ۲) ابن عربی، محی الدین، ۱۳۹۲، فتوحات مکیه، ترجمه: خواجهی، محمد، چاپ چهارم، تهران، نشر مولی (ترجمه ۱۷جلدی)
- ۳) _____، ۱۳۷۰، الفتوحات المکیه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، (۴ جلدی).
- ۴) _____، ۱۳۹۳، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، علامه حسن زاده آملی، چاپ پنجم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- ۵) _____، ۱۳۸۸، اسرار الخلوه، مایل هروی، نجیب، چاپ سوم، تهران، نشر مولی.
- ۶) _____، ۱۳۹۳، رساله روح القدس، ترجمه انصاری، مسعود، چاپ دوم، تهران، نشر جامی
- ۷) _____، ۲۰۰۳، کتاب المعرفه، دمشق.
- ۸) حلبی، ۱۳۹۴، مبانی عرفانی و احوال عارفان، چاپ چهارم، تهران، نشر اساطیر.
- ۹) سجادی، سیدجعفر، ۱۳۸۱، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، چاپ ششم، تهران، نشر طهوری.
- ۱۰) شعرانی، عبدالوهاب، ۱۳۹۰، طلای سرخ گزارشی از اندیشه‌های عارف نامدار ابن عربی در فتوحات مکیه، ترجمه خالدی، احمد، چاپ دوم، تهران، نشر سروش.
- ۱۱) دایره‌المعارف تشیع، ۱۳۷۵، چاپ سوم، تهران، نشر شهید سید محبی
- ۱۲) فعالی، محمد تقی، ۱۳۸۹، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، چاپ چهارم، تهران، سازمان و انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- ۱۳) _____، ۱۳۸۱، مقاله تجزیه دینی رویکردها، انواع نقدها.
- ۱۴) کاکائی، قاسم، ۱۳۸۹، عوالم خیال، چاپ چهارم، تهران، نشر هرمس.
- ۱۵) مظاهری، عبدالرضا، ۱۳۸۷، شرح تعلیقه امام خمینی (ره) بر فصوص الحکم، ج اول، تهران، نشر علم
- ۱۶) _____، ۱۳۹۴، شریعت گریزی یا ولایت پذیری، چاپ اول، تهران، نشر نفحات.
- ۱۷) _____، ۱۳۹۷، وحی و تجربه دینی از دیدگاه ابن عربی و روشنفکری معاصر، ج اول، تهران، نشر نفحات.
- ۱۸) قائم‌مقامی، عباس، ۱۳۸۱، کشف معنوی، کنگره امام خمینی (ره)
- ۱۹) میرآخوری، قاسم، ۱۳۹۵، فرهنگ واژه‌های فصوص الحکم، ابن عربی، چاپ اول، تهران، نشر فهرست
- ۲۰) مهدی افشار، غلامحسین، ۱۳۸۸، فرهنگ معاصر فرهنگ‌نامه فارسی، تهران، نشر
- ۲۱) وکیلی، هادی، ۱۳۸۹، چیستی ویژگی‌های تجربه عرفانی، نشریه حکمت معاصر، سال ۱، ش ۲، صص ۱۱۹-۱۰۷.
- ۲۲) _____، ۱۳۹۴، روانشناسی تجربی عرفانی، همایش بین‌المللی روانشناسی و علوم تربیتی، شیراز.

