

فصلنامه علمی پژوهشی کارش‌نامه

سال دوازدهم (۱۳۹۰)، شماره ۲۳

مکاشفه در اندیشه ابن عربی*

زهرا غریب حسینی^۱

دانشجوی دکتری دانشگاه شهید باهنر کرمان

محمدصادق بصیری

محمدرضا صرفی

ناصرمحسنی‌نیا

دانشیاران دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

مکاشفه یا معرفت شهودی از مسائل اصلی معرفت و نوعی معرفت حضوری و وجدانی است. این حقیقت عینی، بیشتر یافتنی است تا فهمیدنی. در مقایسه با معرفت علمی- فلسفی، کشف یک روش معرفتی، برتر از روش استدلالی و عقلی است. زیرا اهل کشف، کسانی هستند که حجاب‌ها، برای ایشان کنار رفته و حقیقت اشیاء را مشاهده می‌نمایند. مکان مکاشفه نزد ابن عربی، سرزمین حقیقت نام دارد. احکامی که بر حقیقت مکاشفه، مترتب است، یکی این است که کشف قابل تعریف نیست. دیگر این که زبان مکاشفه برای آنان که حقیقت مطلق را درک نکرده‌اند، زبانی رمزی است.

از نتایج پژوهش حاضر آن است که زمان، مکان و زبان کشف را از دیدگاه میدان دار حوزه عرفان نظری- ابن عربی- بیان می‌نماید. امور کشف شده در چهار بخش: الف- رؤیت خدا، ب- حیات ذاتی اشیاء، ج- گفتگو با ارواح و موجودات غیبی، د- تمثّل قرآن ارائه می‌شود. اهمیت مکاشفه و انواع آن را بیان می‌کند. با استناد به واقعه‌های ابن عربی، سندیت کشف را در اندیشه وی خاطر نشان می‌کند تا به بررسی فلسفه مکاشفه‌های ابن عربی پردازد و این تمهیدات می‌تواند مقدمه‌ای برای سیر در عالم ماورای طبیعت، ارتباط با موجودات عالم غیب و دریافت معارف عالی انسانی باشد.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، مکاشفه، واقعه، حیات ذاتی، خاتم الاولیاء.

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۷/۷

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۸/۱۲/۱۱

۱- نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: z.gharib@vru.ac.ir

«در تمام کتاب‌هایمان آنچه را که کشف
به ما بخشیده و حق تعالی املا می‌کند، می‌نگاریم.»
(ابن عربی، ۱۳۶۷، باب ۱۹۸، ص ۱۷۷)

مقدمه

مبحث رؤیت خدا با چشم ظاهر که اشاعره به دلایل نقلی بدان معتقدند و شیعه و معتزله به دلایل عقلی آن را رد می‌نمایند، از مهمترین مسائلی است که هر کدام از این نحله‌های کلامی بدان پرداخته‌اند. اما موحدان در طلب معرفت و ادراک وجود حق اتفاق نظر دارند. زیرا در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که در آنها به صورت‌های گوناگون به «دیدار پروردگار» اشاره شده است^۱، همچنین، در برخی آیات، غایت خلقت معرفت دانسته شده است. (ذاریات: ۵۱) معرفتی که با کسب آن آدمی در زمرة اهل یقین در می‌آید^۲. از سوی دیگر، محور و رکن اساسی همه ادیان، بویژه دین اسلام، حقیقت غایی و هستی نابی است که موجودات با آن ارتباط وجودی عمیق دارند. در چنین دیدگاهی، خداوند منشأ حقیقت است و عالم، جدای از حق، وجود حقیقی ندارد؛ بلکه نمود و نمایش وهم است. تنها در یک لحظه استثنایی، عارف به فهم این نکته فائز می‌شود. ناگزیر، طلب معرفت و ادراک وجود حق است که سالک را به سمت مکاشفه و تجربه عرفانی سوق می‌دهد. به قول ویلیام چیتیک، سالک را به مرتبه «انکشاف نفس» می‌رساند (چیتیک، ۱۳۸۳، صص ۱۲۱-۱۲۲). در این مرتبه است که بین روح و جسم ارتباط تام برقرار می‌شود و این تعادل، ثمره میزان شریعت است.

استیون کتز (Steven Katz) در ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، فرضیه نسبی بودن «زمینه‌مندی تجربه عرفانی» را مطرح کرده است. وی معتقد است که مفاهیم و باورهای عارف، در هنگام تعبیر و توصیف، بر بیان وی تأثیر می‌گذارند زیرا عارف در طول تعالیم عرفانی - دینی خود، چارچوب‌ها و مجموعه‌های مفهومی فرهنگی - اجتماعی خاصی را پذیرفته است که این چارچوب‌ها و مفاهیم، شکل تجربه نهایی وی را محدود نموده است. به این دلیل، تجربه نهایی در هر سنتی، مقید به «مسائل آغازین عارف» و «انتظارات» اوست (کتز، ۱۳۸۳، صص ۲۳۷-۲۴۱)

گرچه حکیم‌ترین مردمان، این نکته را غریب می‌یافتند که با مراقبه و سیر و سلوک در ژرفای روان، بتوان به جهانی رسید که در واقع، حاوی آن چیزی باشد که در آغاز، بیرونی و رؤیت پذیر می‌نمود؛ اما ابن عربی، نشانه نخست مؤمن را آن می‌داند که عالم غیب، برایش مانند عالم شهادت آشکار گردد و بدون اندک شکی، به امر کشف شده، یقین پیدا کند و از پی آن بداند که او مؤمن به غیب است. (ابن عربی، ۱۳۸۲، باب هفتاد و سوم، ص ۹۶) ابن عربی، برای رسیدن به چنین معرفتی، درجه و مرتبه‌ای را که دیگران برای عقل و تفکر قائل شده‌اند، به رسمیت نمی‌شناسد.

وی پس از شرع، تنها علم صحیح و دور از خطا و شبهه را علمی می‌داند که از راه کشف حاصل شده باشد. وی علوم را به سه دسته: علوم عقل، علوم احوال و علوم اسرار دسته بندی می‌کند. علم عقل و علم احوال را خالی از شبهات ندانسته و معتقد است برخی از آنها صحیح و برخی تباه و فاسد است، اما علوم اسرار را «علم فوق طور عقل» معرفی می‌کند و آن را مختص انبیاء و اولیاء می‌داند که بدان وسیله قادرند اسرار پنهان را بشناسند. (همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۹) وی در جایی علمای رسمی را - که به علم خود عمل نمی‌کنند - در مقابل اهل الله قرار می‌دهد و به مذمت عالمان دنیا پرست می‌پردازد و از آنان، همانند فرعونیان در برابر رسولان یاد می‌کند که با تفسیر شریعت به نفع خود، می‌خواهند به قدرت و مناصب دنیوی دست یابند. (همو، ۱۳۸۶، باب پنجاه و چهارم، ص ۲۵۲) ابن عربی، علم درست را معرفت صوفیه معرفی می‌کند و می‌گوید: «علم صحیح و درست علمی است که خداوند در دل دانا می‌افکند و آن نوری الهی است که خداوند آن را به هر یک از بندگانش که بخواهد - از فرشته و رسول و نبی و ولی و مؤمن - اختصاص می‌دهد، [يقذفه الله في قلب من يشاء] و آن کس را که کشف نیست، علم نیست.» (همان، باب سی و پنجم، ص ۵)

به نظر وی، علت نقصان تفکر عقلی دو چیز است: اول اینکه عقل محل «تقیید» است و حال آنکه قلب، جایگاه «تحول» است و دیگر اینکه تفکر عقلانی تابع «دلیل» است و ادله نیز نسبی هستند و به سبب «تغییر حالات، امزجه، زمان و مکان عوض

می‌شوند» (همو، ۱۳۸۷، باب یکصد و هشتاد و یکم، ص ۳۸۴) به این ترتیب، از مکتب وی و به طریق کشف، می‌توان همه‌الهیات را فرا گرفت. قیصری نیز در شرح فصوص می‌گوید علوم حاصل از کشف و شهود بالاتر از علوم حاصل از فکر و نظر است؛ زیرا علوم فکری در قیاس با علوم کشفی همانند خبر در مقایسه با مشاهده است: «والمراد بـ «الذوق» ما تجده العالم علی سبیل الوجدان و الکشف، لا البرهان و الکسب؛ و لا علی طریق الأخذ بالإیمان و التقليد. فإن کلاً منهما، و ان کان معتبراً بحسب مرتبه، لکنه لا یلحق بمرتبه العلوم الکشفیه؛ إذ لیس الخبر کالعیان» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۱۶) آنچه در اینجا مناسب و ضروری به نظر می‌رسد، آشنایی با اصطلاح مکاشفه و بیان مراتب و ویژگی‌های آن به طور مجمل است:

اصطلاح مکاشفه و بیان مراتب آن

مکاشفه یعنی کشف کردن. «کشف در لغت رفع حجاب است و در اصطلاح اطلاع بر آنچه ورای حجاب است از معانی غیبیه و انوار حقیقیه یا وجوداً یا شهوداً» (ابن عربی، ۱۳۶۰، ص ۵۸) صاحب نظریه‌المعرفه کشف را رفع حجاب از ذات عارف می‌داند تا حقایق الهی را از منشأ آن، بدون واسطه دریافت کند. (خمیسی، ۲۰۰۱، ص ۱۹۸) جندی آن را رفع حجاب ظلمانی و نورانی می‌داند که بین حقیقت و مدرک فاصله می‌اندازد. (جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۹) محمد خواجوی در توضیح اصطلاح مکاشفه می‌گوید: «اصطلاحاً عبارت است از آگاهی بر آنچه که فراسوی حجاب از معانی غیبی و امور حقیقی [که در خارج موجود است] - از حیث وجود یا شهود می‌باشد». (قیصری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۰) زرین‌کوب مکاشفات صوفیه را ادراکات باطنی‌ای می‌نامد که این ادراکات بیش از ادراکات حسی و عقلی موجب جزم و مایه‌یقین است (زرین‌کوب، ۱۳۶۲، ص ۱۰۲) وی حجابی را که باید توسط مکاشفه از بین رود، چنین تعریف کرده است: «حجاب عبارت از موانعی است که دیده‌بنده، بدان از جمال حضرت جلّت‌محبوب و ممنوع است و آن جملگی عوالم مختلف دنیا و آخرت است

که به روایتی هزده هزار عالم گویند و به روایتی هفتاد هزار عالم و به روایتی سیصد و شصت هزار. آنچه مناسب‌تر است، هفتاد هزار است که حدیث صحیح بدان ناطق است که آن «الله سبعین الف حجاب من نور و ظلمه»^۳ و این هفتاد هزار عالم در نهاد انسان موجود است و به حسب هر عالم انسان را دیده ای است که آن عالم بدان دیده مطالعه تواند کرد در حالت کشف آن» (همان، ص ۲۲۳) ابولعلاء عقیفی در شرحی که بر فصوص نگاشته، کلمه «فهم» را با کلمه ذوق یا کشف هم معنا می‌داند. (عقیفی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۵)

در منظر کارل ارنست «کشف و بصیرت» هم معنایند: «بصیرتی که می‌توان در مورد عقل، قدرت پیشگویی، یا هر نوع رؤیتی که به کامل‌ترین وجهی در آخرت تحقق می‌یابد» (ارنست، ۱۳۷۷، ص ۵۲) در ادامه وی از مطالب پراکنده در آثار روز بهان بقلی، درباره کشف، معنای آن را چنین استنباط می‌کند: «کشف عبارت است از ایضاح امور پوشیده برای قوه ادراک، چنانکه گویی شخص با چشم آن را می‌بیند. حقیقت آن تجلی ملک و ملکوت و شکوه ابدی قدرت در برابر دیدگان عارفان است. در چشم آنان درخشش خود آنان محبوب می‌ماند تا آنان بتوانند با آن [چشم] زیبایی چهره خداوند را ببینند. آنگاه آنان ملکوت مخفی الهی را نظاره می‌کنند، و در حالتی عرفانی، شناختی از هر صفت خداوند به دست می‌آورند» (همان، ص ۵۳)

در باب هفتاد و سوم فتوحات، مکاشفه، پس از مشاهده قرار گرفته است (ابن عربی، ۱۳۸۴، ص ۵۵۴) از منظر ابن عربی، آنچه در عمل عاید انسان می‌شود محاضره یا حضور قلب است. ابن عربی در باب دویست و دهم بیان کرده است که مکاشفه از مشاهده تمام‌تر است چون «متعلق مکاشفه، معانی است و متعلق مشاهده، ذوات و موجودات، پس مشاهده مسما راست و مکاشفه حکم اسما را» و مکاشفه به سبب لطافت ذاتی خود، کثیف متراکم را لطافت می‌بخشد. (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۴۰۵)

در متون عرفانی مباحث باهم درآمیخته‌اند؛ گاه کشف را نوع سوم فتوح دانسته‌اند (تحریری، ۱۳۷۹، ص ۲۲۰) و گاهی از آن با نام «شهود صفات» یاد کرده‌اند. (۱۳۸۵،

ج ۱۴، ۵۹۰) قیصری، حقیقت وحی و مکاشفه را یکی می‌داند. (قیصری، ۱۳۸۰، ص ۶۲۱) به نقل نوربخش، مکاشفه «حضور است که در بیان نگنجد» (نوربخش، ذیل مکاشفه ۱۳۷۲، ص ۳۷)

پس مکاشفه، روشی معرفتی است و به سبب آنکه اصل حقیقت، قابل ادراک نیست؛ کشف نیز - که یک حقیقت عینی است - در وصف محدود ما نمی‌گنجد. اطلاق و کاربرد عناوینی چون بصیرت، شهود صفات، ادراک و تجربه باطنی و... برای تفهیم ویژگی‌ها و آثار مکاشفه است زیرا کشف بیشتر یافتنی است تا فهمیدنی.

انواع مکاشفه

ابن عربی در فتوحات به سه نوع مکاشفه اشاره می‌کند که عبارتند از: ۱- مکاشفه علم: و آن «عبارت از تحقیق امانت است به وسیله فهم، و آن اینکه از مشهود- هنگامی که برایت تجلی کرد- بدانی که از آن تجلی به تو چه مقصود دارد؟ زیرا او به تو تجلی نکرده، مگر برای آنکه آنچه راکه از تو نیست، به تو بفهماند؛ پس مشاهده راهی به سوی علم است و کشف، غایت آن راه است و عبارت از حصول علم در نفس است» خطاب در این قسم مکاشفه شهود سمعی است که توسط قوای معنوی سالک در زمان مکاشفه ادراک می‌شود. در واقع فهم یا علم، توسط کشف و همراه مشاهده حاصل می‌شود. ۲- مکاشفه به سبب حال «و آن تحقیق زیادت حال است» (ابن عربی، ۱۳۸۵، باب دویست و دهم، ص ۴۰۸) و حال: صفت یا هیأت یا کیفیت شیء است و زیادت حال «عبارت از این است که ذاتی از ذوات را بر حالی از حالات مشاهده کنی و از آن حال، آگاهی بدانچه به واسطه آن حال کارش بدان منتهی می‌گردد، پیدا کنی. چنین چیزی، زیادت حال و مکاشفه به سبب حال نامیده می‌شود» و این مرتبه بعد از سیر مراحل سلوک به دست می‌آید که سالک به مقام تشبه به خداوند دست یافته است. ابن عربی، برای روشن شدن این قضیه، از این مثال مدد گرفته است: «... پس اگر کسی را برخورد کردی و او از تو پرسید که آیا زید را دیده‌ای؟ بدو گویی: او را دیدم، سپس

حالی را که از تو نپرسیده بر آن سخن بیفزایی و بدو گویی: مسافر بود، در حالی که چون گفتمی مسافر بود، او را بدین زیادت که زیادت حال است به در سفر بودنش آگاه کردی، او را از درخواست ملاقات با «زید» راحت کردی، چون در شهر که نباشد وی را امکان ملاقات او نیست، این و امثال این از زیادت حال است؛ اما در طریق اهل الله، زیادت حال عبارت از این است که ذاتی از ذوات را بر حالی از حالات مشاهده کنی و از آن حال، آگاهی بدانچه که به واسطه آن حال، کارش بدان منتهی می‌گردد پیدا کنی، چنین چیزی زیادت حال و مکاشفه به سبب حال نامیده می‌شود.» (همان، ص ۴۰۹)

۳- مکاشفه به وسیله وجد «یعنی اشاره مجلس - نه اشاره‌ای که ندایی از دور است.» (همان، ص ۴۱۰) و منظور از وجد، وجود با حق است. متصوفه اهل وجود، یعنی آنان که حق را در حالات وجدشان می‌یابند، کسانی که مرتبه وحدت و حضور در محضر خدا را دارند، گویی که مُجالس و همنشین خدایند. (همان، ص ۴۰۶) بنابراین مجلس یعنی این که عارف، در محضر خدا، در حالت قرب و فنا، حجاب‌ها را کنار زده و به حقایق امور دست می‌یابد.

ابن عربی در رساله «الغوثیه» تقسیم‌بندی دیگری از کشف ارائه داده است. ۱- کشف عقلی که با آن معانی معقولات و اسرار ممکنات، برای عارف آشکار می‌گردد. ۲- کشف قلبی: در آن، انوار مختلفی کشف می‌شود این امر به مشاهده اختصاص دارد ۳- کشف سرّی، که بدان امر الهامی نیز گویند. در آن، برای عارف، از اسرار مخلوقات و حکمت آفرینش خلاق، پرده برداشته می‌شود. ۴- کشف روحی: در آن، بهشت و دوزخ و ملائکه برای سالک تجسّد می‌یابند حجاب زمان و مکان از دید سالک برداشته شده، بر اخبار گذشته و آینده و امور مخفی و مکالمه فرشتگان اطلاع می‌یابد و چون روح بکلی صفا گرفت و از کدورت جسمانی پاک گشت، عوالم نامتناهی کشف می‌گردد و دایره ازل و ابد نصیب دیده می‌شود و ابتدای آفرینش و مراتب آن کشف می‌شود و بیشتر خرق عادات در این مقام پدیدار می‌آید تا ابد هر نقش توکاید برو می‌نماید بی‌قصور اندرو ۵- کشف به واسطه صفات، با توجه به مقامات و حالات سالک؛ این کشف یا با صفات

جلالی است یا با صفات جمالی. اگر کشف با صفت «عالمیت» باشد، علوم دینی برای سالک ظاهر می‌شود و اگر با صفت «سمیعیّت» باشد، خطاب و کلام خدا را می‌شنود. با صفت «بصیرت» به رؤیت و مشاهده می‌رسد و با صفت «جلال» به فنا می‌رسد، با صفت «جمال» باشد، شوق شهود جمال پدیدار می‌گردد و با صفت قیومیّت، به بقاء می‌رسد» (ابن عربی، ۱۳۶۷، صص ۲۵-۲۷)

درباره کشف نظری و معنوی، نظر ابن عربی چنین است «اوّل دیده عقل گشاده گردد و به قدر رفع حجاب و صفای عقل، معانی معقول و اسرار معقولات مکاشف گردد و این را کشف نظری و کشف معنوی گویند» (سعیدی، ۱۳۸۷، ص ۹۷۰)

می‌توان گفت که کشف عقلی و معنوی در واقع یکی هستند. در فتوحات از کشف خبری و کشف ذوقی نیز یاد شده است. ابن عربی این مرتبه را حاصل حالات عارفانی چون بایزید بسطامی می‌داند که جزو صفات ایشان است و قادرند حقیقت اشیاء را در عالمی فراتر از این محدوده و حجاب‌های خلقی مشاهده کنند؛ ابن عربی در مورد این حجاب‌ها می‌گوید: «...اگر این حجاب‌هایی که خداوند میان موجودات و خودش فرو انداخته نبود، مراتب از یکدیگر امتیاز نمی‌یافتند و حقایق بر هم خلط و آمیزش پیدا می‌کردند؛ این، سبب وضع حدود است در اشیاء» (ابن عربی، ۱۳۸۷، باب سیصد و پنجاهم، ص ۴۱۹)

البته ابن عربی، در استدلال‌های خویش تأکید می‌کند که کشف در علم توحید، برای همگان جایز نیست مگر آنکه قائل به مناسبت باشد. (همو، باب یکصد و هفتاد و دوم، ۱۳۸۷، ص ۱۱۴) وی در ادامه، کشف و رؤیت را یکسان می‌داند. در جای دیگر، رؤیت را غایت بصر معرفی می‌کند (ابن عربی، ۱۳۸۴، باب نود، ص ۱۵۵) وی بین رؤیت و مشاهده فرق می‌گذارد و می‌گوید در رؤیت فقط اموری دیده می‌شود که از قبل به آنها علم نداشتیم، اما در مشاهده اموری گزارش شده است که جزو اعتقادات بوده و از قبل بدان علم داشته‌ایم. پس هر مشاهده‌ای رؤیت است ولی هر رؤیتی، مشاهده نیست. (همو، ۱۳۸۵، باب دویست و شصت و ششم، ص ۶۶۹)

در اینجا انواع مشاهده به اجمال بیان می‌شود و بحث رؤیت خدا و تمثّل او- به جهت جایز بودن یا جایز نبودن، رؤیت در دنیا و آخرت- در ادامه، جداگانه ذکر می‌گردد.

شیخ اکبر، مشاهده را در یک تقسیم‌بندی در سه بخش ذکر می‌کند: ۱- مشاهده خلق در حق و آن رؤیت اشیاست به دلایل توحید ۲- مشاهده حق است در خلق و آن رؤیت حق است در اشیا ۳- مشاهده حق است بدون خلق و آن حقیقت یقین است بدون شک. (ابن عربی، ۱۳۸۵، باب دویست و نهم، ص ۴۰۱)

ابن عربی برای نشان دادن مشاهده خلق در حق می‌گوید رؤیت اشیا به دلایل توحید، از آن جهت است که آنان مرادشان احدیت هر موجود است، آن عین، دلیل بر احدیت حق است، پس این دلیل بر احدیت اوست و بر یکسانی حق و اشیا دلالت ندارد. اما اشاره آنان به رؤیت حق در اشیا، اشاره به وجه حقی است که در اشیا وجود دارد. زیرا حق فرموده است: «اذا اردناه- وقتی اراده ایجاد آن کردیم- ۴۰/ نحل» آن توجه همان وجهی است که برای وی در اشیا وجود دارد، پس اثر را در آن، از جهت وجه حقی نفی کرده است. (همانجا) ابن عربی، بارها تأکید کرده است که در حقیقت جز حق، چیزی از وجود مستقل برخوردار نیست. تمام مظاهر وجودی، نمایش و سایه ای از وجود مطلق است. مراتب شدت و ضعفی که در وجود- ممکنات- مشاهده می‌شود، به سبب قابلیت و استعداد اعیان ثابته است که در اعیان خویش، ظهوری بیشتر از آنچه دارند درخواست نکرده‌اند. بدین گونه حقیقت الهی، از مظاهرش متمایز است. وی یادآوری می‌کند عین وجودی یکی است، اما احکامش گوناگون است؛ یعنی ماهیت خدا، عین وجود است، نه داخل در وجود. بدین ترتیب؛ وی مشخص می‌نماید که حضرت حق از معیت با مخلوقات منزّه است. (ابن عربی، ۱۳۸۲، بخش هفتاد و سوم، ص ۱۱) قیصری، شارح فصوص الحکم، از کشف صوری و معنوی یاد می‌کند و کشف صوری را مکاشفه ای می‌داند که در عالم مثال و از طریق حواس پنجگانه تحقق می‌یابد و حقایق عالم برزخ برای سالک مکشوف می‌گردد. با توجه به

حواس ظاهری- دیدن، شنیدن، بوئیدن، لمس کردن و چشیدن؛ طریقه ادراک نیز پنج است؛ یعنی سالک یا از طریق دیدن به حقایق دست می‌یابد یا از طریق شنیدن یا از طریق بوئیدن.... (آشتیانی، ۱۳۸۰، صص ۵۴۵-۵۴۶)

در کشف معنوی، سالک صور حقایق و اصل جوهر ذات معنا را از طریق لطایف سبع (نفس، عقل، قلب، روح، سر، خفی و اخفی) ادراک می‌کند و حقایق مراتب خیال مطلق و منفصل- از حضرات خمس- برایش مکشوف می‌گردد. البته وقوع مکاشفه برای سالک دارای مراتبی است و این مراتب به محل رویداد مکاشفه وابسته‌اند.

شیروانی، در توضیح این مراتب گوید: این مراتب، اولین مرحله در خیال مقید است که سالک هنوز در محدوده خیال خود است. مرحله بعدی برای نفس، عالم مثال مطلق است که از اصول حقایق موجود در عالم عناصر و سپس حقایق موجود در آسمانها آگاه می‌شود، گام بعدی ورود به لوح محفوظ است. سپس سالک با عقل اول متحد شده، از حقایق موجود در آن به نحو شهودی آگاه می‌شود. در ادامه این سیر، به حضرت علم الهی وارد می‌شود و بر اعیان ثابت آگاهی می‌یابد. پس بالاترین مرحله، شهود ذات یا سرالقدر یا فناء است که همه حجاب‌ها را درنور دیده و سالک در اسماء حق سیر می‌کند و به حاق حقیقت جمیع موجودات دست می‌یابد و این در واقع شهود عین خود سالک یا انتهای معراج اوست. (شیروانی، ۱۳۸۱، صص ۱۴۹، ۱۴۷) نکته پایانی که قبل از ذکر زمان و مکان مکاشفه بدان اشاره می‌شود نکته‌ای است که خواجه محمد پارسا در شرح فصوص درباره واژه «بالکشفین» بیان کرده است؛ وی کشف اول را عطاکننده معنایی می‌داند که طبق آن «موجود حق است لاغیر، ظاهر در مریای اعیان» و کشف دوم، را معطی معنای اینکه موجود خلق است ظاهر در مرآت وجود حق می‌داند. عارف مشاهد حق در عین خلق و مشاهد خلق است در عین حق و این حکم برایش آشکار می‌گردد که تنها حق بر ما به ما حکم نمی‌کند، بلکه اعیان ما به حسب استعداد ما، در علم حق، بر ما حکم می‌کنند. (پارسا، ۱۳۶۶، صص ۱۵۶-۱۵۷)

زمان و مکان مکاشفه

همان طور که در کشف روحی ذکر شد، سالک می‌تواند به مرحله ای برسد که حجاب زمان و مکان از ادراک او برداشته شود و بر اخبار گذشته و آینده، آفرینش و مراتب آن و امور غیبی اطلاع پیدا کند. سالک به مجرد توفیق در این راه، به کشف همان منطقه وسیعی نایل می‌آید که این قلمرو ورای زمان و مکان و برآمده از «بی‌نهایت» و آکنده از هستی‌های بی‌ماده و بی‌جسم است. عبدالحسین زرین‌کوب برای محلّ مکاشفه از دو تعبیر «جابلقا و جابلسا» استفاده می‌کند و آنها را نماد عالم برزخ و عالم مثال و غیب امکانی می‌داند. (زرین‌کوب، ۱۳۶۲، صص ۲۴۹-۲۵۰) ابن عربی سرزمین مکاشفه را سرزمین حقیقت می‌نامد؛ به عقیده او، این سرزمین از باقی مانده طینت و گل آدم آفریده شده و آن زمین فراخ و گسترده‌ای است «زیرا عرش و آنچه عرش را فرا گرفته و کرسی و آسمان‌ها و زمین‌ها(ی هفتگانه) و آنچه در طبقات زیرین زمین است و تمام بهشت‌ها و جهنم، همگی در این زمین قرار داده شده و تمام آنها در آن زمین، مانند حلقه انگشتی است در بیابانی بی‌انتهای...» (ابن عربی، ۱۳۸۶، باب هشتم، صص ۱۲۰، ۱۰۵) می‌توان گفت این ویژگی‌ها شباهت زیادی با ویژگی‌های عالم مثال و خیال دارند. عالم مثال یکی از مراتب حضرات خمس است. در آنجا حقیقت مظاهر خلقت - به طور - مجمل قرار دارد. این مرتبه، حدّ فاصل عالم مجرد محض و عالم مادی محض است. به آن عالم خیال منفصل نیز می‌گویند. همچنین قوه ذهنی را خیال متصل نامیده‌اند؛ زیرا آن را قسمی از خیال می‌دانند که کمک می‌کند تا معانی عقلی، در قوالب حسّی پدیدار شود. از سوی دیگر با از بین رفتن آن شخص خیال‌کننده، آن تصویر نیز ناپود می‌شود و خیال متصل، جزوی از خیال منفصل است. خیال منفصل به طور مدام خاصیت تجسّد بخشیدن به ارواح و معانی را داراست. ابن عربی از زبان عارفی که به این سرزمین راه یافته، درباره وسعت آن می‌گوید: «در آن زمین از باغ‌ها و بستان‌ها و حیوان و نبات به قدری هست که جز خداوند متعال کسی آنها را نمی‌داند. هر چه از این قبیل در آنجا هست، همگی زنده و گویایند - مانند حیات هر زنده و

ناطقی - یعنی به آنچه که اشیاء در دنیا بر آن صورت عدم حیات و مطلق هستند، مانند نیستند؛ آن زمین جاودان و باقی است، نه فنا می‌یابد نه تبدیل می‌پذیرد، نه عالمش می‌میرد، این زمین چیزی از اجسام طبیعی خاکی بشری را - جز عالم خودش و یا عالم ارواح ما را بخصوص - نمی‌پذیرد، و چون عارفان وارد آن زمین شوند، به ارواحشان وارد می‌گردند نه به اجسامشان، یعنی کالبد‌هایشان را در این زمین دنیا رها کرده و مجرد گشته و بدان وارد می‌شوند» (همان، ص ۱۰۷) خاک این سرزمین «مشکبو و عطریز» است. رنگ خاکش از طلای سرخ نرم است و در آن درختانی است که همگی از طلا هستند و میوه‌شان هم از طلاست؛ «شکل میوه، همانند صورت و شکل میوه‌های ماست ولی در طعم و مزه با هم فرق دارند؛ میوه‌ها دارای نقش‌های شگفت و بدیع و آرایش‌های نیکویی هستند که توصیف شدنی نیستند.» (همانجا) از عجایب خوردنی‌های آن سرزمین اینکه: «وقتی بخشی از یک میوه آن زمین را خوردی، در زمان قطع، آن بخش از آن میوه در جایش روئیده و جای خالی را پر می‌نماید؛ چون به دست خویش میوه‌ای از میوه‌های آن را چیدی، در زمان چیدن آن از درخت، در جایش همانندش پدید می‌آید، بنابراین در آن (درخت) اصلاً نقص و کمبودی نمایان نمی‌شود» (همان، ص ۱۱۱) ابن عربی، در توصیف زیبایی‌های آن سرزمین در ادامه می‌گوید زنان آن سرزمین از حوران بهشتی زیباترند. ساختمان‌های آنجا دو نوع است: یک نوع از همت و عزم اهالی آن پدید می‌آید و دیگری از آن گونه که ما ساختمان بنا می‌کنیم.... زاد و ولد در این سرزمین نیست.... ادراک رنگ‌ها در این سرزمین موضوع عجیبی است، زیرا رنگ‌های آن با رنگ‌های دنیا متفاوت است. از نظر زمان نیز، آنها پیایی تاریکی و روشنی دارند ولی خورشیدی وجود ندارد و اما تاریکی آنجا مانع ادراکشان نمی‌شود. زلزله‌های آنجا وحشتناک است اگر در زمین چنان زلزله‌هایی رخ دهد، زمین زیر و زبر می‌شود. آنجا کعبه‌ای بدون پرده و جامه وجود دارد که از خانه درون مکه بزرگ‌تر و دارای چهار پایه و رکن است؛ با طواف کنندگان حرف می‌زند و علوم را

که نمی‌دانند بدیشان افزایه می‌کند. آنجا سیزده شهر دارد که همگی بر یک سطح قرار دارند و شالوده و بنیادشان عجیب است.

آنچه ابن عربی در توصیف این سرزمین ذکر کرده، مشابه برخی از توصیفات بهشت است که در آیات قرآن هم بدان اشاره شده است (ازجمله آیات: غاشیه: ۸-۱۶، آل عمران: ۱۳۳، حدید ۲۱، رعد ۳۵ و...). (۴) وی شرط ورود به این سرزمین را معرفت و تجرد و رها شدن از کالبد می‌داند. شارح فصوص در این زمینه تأکید می‌کند که داشتن «توجه تام به حق و اعراض از اسباب و جهات ظاهری و خلقی و اعتیاد به صدق و اجتناب از کذب و افترا و قول زور و تمایل نفس به عوالم روحانی و عقلی، طهارت نفس از نقایص و اعراض آن از شواغل بدنی و اتصاف به محامد است» زیرا این موارد باعث نورانیت نفس و قوت گرفتن خیال و صفای باطن می‌شود و نفس را مستعد درک حقایق می‌نماید. (قیصری، ۱۳۸۰، صص ۴۹۹-۵۰۰)

زبان مکاشفه

همان‌طور که در تعریف مکاشفه بیان شد؛ مکاشفه غیر قابل تعریف و توصیف است. توصیف ناپذیری مکاشفه به معنای دشواری و پیچیدگی زیاد مسأله است. زیرا این امور، از لوازم مبحث وحدت شخصیه شمرده می‌شود. توصیف ناپذیری مکاشفه، به معنای ناسازگاری با عقل نیست، زیرا از آنجایی که حقیقت مطلق فراتر از محدوده ذهنی است، برای قوه عقل، به طور کامل، قابل درک نیست و به سبب وجود چنین خاصیتی، زبان مکاشفه نیز ناچار زبانی رمزآلود و نمادین به نظر می‌آید. در «وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت» آمده: «امثال ابن عربی و اکهارت با به کار بردن پارادوکس، در واقع از زبانی تکان دهنده استفاده کرده‌اند که عقل را به حیرت و شگفتی وادار می‌دارد.» نویسنده در ادامه، این امر را صفت ذاتی تجربه عرفانی می‌داند. (کاکایی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۸) با توجه به تعبیر «بیان ناپذیری مکاشفه» ما با دو مسأله روبه‌رو هستیم؛ یکی کلام، دیگری مفهوم و معنا. به قول «استیس»، زبان منطقی و علمی، مربوط به عالم کثرت است. (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۸۵) سبب تناقض ظاهری در کلام عرفا این است که

در حالت مکاشفه، عارف با عالم وحدت مواجه می‌گردد و از سوی دیگر زبان مکاشفه؛ فقط برای آنان که حقیقت مطلق عالم را درک نکرده‌اند، زبانی رمزی است اما این زبان برای خود عرفا قابل درک و امر طبیعی است.

طبق بررسی‌های «آن ماری شimmel» (Annemarie Schimmel) جنید بغدادی، هنر به اشارت حرف زدن را- که اوّل بار به ابوسعید خراسان نسبت داده شده بود- به کمال رسانید (شimmel، ۱۳۷۷، ص ۱۲۱) این امر بعدها از خصایص اصلی متون صوفیانه گردید. برای ابن عربی- مانند متصوّف دیگر- رمزگویی اهمّیت حیاتی دارد تا جایی که بیان می‌کند که در دیدگاه ابن عربی، جهان با ایشان به زبان رمز سخن می‌گوید «و هر چیز در جنب ارزش خارجی خود، یک معنا و ارزش رمزی نیز دارد.» اما در عالم مکاشفه و بویژه مراتب والای آن، بحث وحدت مطرح است پس در چنین مکتبی باید عمل تأویل رمزها را در مورد همه نمودهای طبیعت اجرا کرد؛ حتی در مورد معتقدات دینی و حوادثی که در داخل روح آدمی می‌گذرد، نیز نباید از تأویل غافل شد. حسین نصر معتقد است که مکاشفه، زبان یکسانی است که همگان آن را درک می‌کنند و در خود مکاشفه تضاد و اختلافی وجود ندارد. آنچه متناقض‌نما و بحث برانگیز است، مربوط به تأویل‌ها و تعبیرات صوفیانه است «سبب اختلاف نظرشان این است که هر صاحب کشفی، از آنچه در آن وقت در کشفش دیده است، خبر می‌دهد و مکاشف گاهی بر امری، از تمام جهاتش آگاهی و وقوف می‌یابد و گاهی بر بعضی از وجوه آن. خداوند، آنچه را که از وجوه آن امر می‌خواهد، از وی می‌پوشاند؛ لذا مکاشف، حکم بر «کُل» می‌کند. در آن صورت کشفش درست است، ولی در تعمیم حکم خطا کرده است» (نصر، ۱۳۶۱، صص ۱۲۳-۱۲۴)

امور مکشوف

در مورد امور کشف شده باید گفت؛ ابن عربی در مکاشفات خود، امور گوناگونی را بیان کرده است که مرتبه و محل آنها، شامل مراحل مختلف آفرینش است. برای نظم بخشیدن بدان امور، آنها را در دسته‌های ذیل قرار می‌دهیم و به طور مجمل به هر کدام

اشاره‌ای می‌نماییم تا بدرستی بتوان دلیل اهمیّت این امور را بررسی نمود. این دسته‌ها عبارتند از: الف- رؤیت خدا، ب- حیات ذاتی اشیاء، ج- گفتگو با ارواح و موجودات غیبی، د- تمثّل قرآن.

الف- رؤیت خدا

اکثر فرق اهل سنت، غیر از معتزله، به دلایل نقلی، به رؤیت الهی در قیامت اعتقاد دارند. شیعه نیز همانند معتزله، به دلایل عقلی منکر رؤیت است.^۵ ابن عربی که در آثار خود هم گرایش‌های سنی و هم گرایش‌های شیعی دارد، در این مورد با شیعه هم عقیده است. وی منکر رؤیت خداوند با چشم سر است. او می‌گوید: «بدان! رؤیت مرئی، علم به مرئی و دیده شده را می‌بخشد و بیننده می‌داند که او امری را مشاهده کرده است و بدانچه که دیده، علمی حاصل نموده است. اما ما کسی که حق را می‌بیند، دیده‌ایم که دیدنش مر او را قابل ضبط نیست، و آنچه قابل ضبط نباشد، درباره‌اش گفته نمی‌شود. آنکه او را دیده، دانسته که او را دیده است، زیرا اگر او دیده بود مسلماً می‌دانستش، درحالی که به تنوع و گوناگونی بر او در رفت و آمد و تکرار رؤیتش- با احدیّت عین در نفس الامر- علم پیدا می‌کرده است، یعنی او را حقیقتاً ندیده است» (ابن عربی، ۱۳۸۸، باب چهارصد و چهل و دوم، ص ۳۶۹) ابن عربی، بین مشاهده و رؤیت فرق گذاشته و معتقد است با چشم باطن می‌توان خدا را درک نمود. وی می‌گوید برای خداوند مظاهری است که دیدگان مشاهده‌اش می‌کنند و باطنی است که عقول و خردها مشاهده‌اش می‌کنند. عفیفی در توضیح این مطلب چنین نگاه‌اشته «... مقید شدن حق در هر صورتی از صور که باشد از نظر دلیل عقلی مردود است. زیرا گفتیم که عقل جز تنزیه مطلق- یعنی آزادی تمام از هر تقیید و تحدید، در هر صورتی از صور به هر گونه که باشد، برای حق اثبات نمی‌کند. این همان رأی فیلسوفان است...» (عفیفی، ۱۳۸۰، صص ۱۲۷-۱۲۸) عفیفی، بعد از ذکر نظر تشبیه و تنزیه در مورد خداوند، به بیان نظریه تنزیهی- تشبیهی خداوند در دیدگاه ابن عربی می‌پردازد. طبق این نظریه، بعد از اینکه عبد کامل در اثر انجام نوافل به مقام قرب الهی رسید، با سمع و بصر الهی می‌بیند، به

«وحدت وجودی حاصل بالفعل» می‌رسد (همان، ص ۱۶۴) ابن عربی بعد از بیان «تجلی خداوند در موطن تلبیس» گوید که انسان‌ها قادر به شناخت و عبادت واقعی حق نیستند. به همین دلیل خدای مخلوق ذهن خود را می‌پرستند؛ به غیر از عارف و انسان کامل که قادر است تجلی خداوند را در موطن تلبیس ادراک کند، اما دیگران آن تجلی خداوند را در غیر صور اعتقادات - مرتبه اعتقادات - قبول نمی‌کنند و آن را نمی‌شناسند تا اینکه خدا در قیامت به علامت و نشانه‌ای که پروردگارشان را می‌شناختند تحول یافته، تا ایشان - به جز عارف - او را قبول و ادراک نمایند (ابن عربی، ۱۳۸۵، باب دویست و هفتاد و نهم، صص ۱۳۳ - ۱۳۴) اما خوارزمی، شارح دیگر فصوص، دیدن خداوند را در خواب تأیید کرده است: «دیدن حق در خواب منکر نیست، چنانکه در قیامت؛ و شک نیست که مرئی، عین حق است» (خوارزمی، ۱۳۷۷، صص ۹۱۷-۹۱۸)

ب- حیات ذاتی

در قرآن کریم، آیاتی به ستایش و تسبیح موجودات اشاره کرده‌اند: از جمله، آیه ۴۴ سوره اسراء خاطر نشان می‌نماید که هیچ موجودی نیست مگر آنکه به ستایش خداوند تسبیح گوید.^۶ ابن عربی با استناد به چنین آیاتی معتقد است که حیات و روح، حتی برای اشیاء نیز وجود دارد. وی اصطلاح «حیات ذاتی» را در این مورد به کار می‌برد. البته در تقریراتش، حیات ذاتی غیر از این مورد برای جاودانه بودن روح نیز مطرح است. وی اضافه می‌کند چون حیات در اجسام «بالعرض» است، مرگ و فنا بر آنها وارد می‌شود، اما روح به اصل خودش - نزد پروردگار - برمی‌گردد (ابن عربی، ۱۳۸۳، باب دوم، ص ۱۵۸) ابن عربی می‌گوید که به گوش خود صدای ذکر و تسبیح سنگ‌ها را به زبان نطق شنیده است.^۷ (ابن عربی، ۱۳۸۶، باب دوازدهم، ص ۱۸۴) ابن عربی از «ابوعبدالله غزال» یاد می‌کند که گیاهان در «أحرش» - گذرگاهی در «صماد حیّه» - از خواص دارویی و پزشکی خویش با وی سخن گفتند (ابن عربی، ۱۳۸۶، باب سی و هفتم، ص ۴۵) خود ابن عربی در مکاشفه‌ای می‌بیند که آب برهنوا تکیه کرده است. (ابن عربی، ۱۳۸۶، باب شصت و یکم، ص ۳۳۶) در قرآن (فصلت: ۲۱) از نطق پوست

یاد شده است (ابن عربی، ۱۳۸۷، باب هفتادم، ص ۲۲۹) همچنین کعبه و زمزم با ابن عربی سخن گفته‌اند و ابن عربی شنیده است (ابن عربی، باب هفتاد و دوم ۱۳۸۷، ص ۶۳۳) در قیامت حجرالاسود به حرف می‌آید در حالی که دو چشم هم دارد (همان، ص ۸۲۸) همچنین در فتوحات، از سخن گفتن سنگ با داوود (علیه السلام) یاد شده است: سنگ‌ها، با داوود (علیه السلام) سخن می‌گفتند هر سنگی می‌گفت: ای داوود مرا برگیر چون من جالوت را می‌کشم، و سنگ دیگری می‌گفت: مرا برگیر، زیرا من در میمنه لشکر جالوت، شکست وارد می‌آورم؛ پس هر سنگی، بدانچه که برای آن آفریده شده است، دانا می‌بود، در نتیجه داوود آن سنگ‌ها را بر می‌گرفت و کار همان گونه بود که گفته بود» (ابن عربی، ۱۳۸۵، باب یکصد و نود و هشتم، ص ۲۵۶) در فتوحات آمده که جهنم به شکل مار، برای صاحبان کشف پدیدار گشته است (همان، ۱۳۸۶، باب شصت و یکم، ص ۳۳۱)

ج - گفتگو با ارواح و موجودات غیبی

برخی مکاشفات ابن عربی مربوط به دیدار و گفتگو با ارواح است. در مورد چپستی و ماهیت روح در توضیحات فتوحات، محمد خواجوی گوید «در ماهیت روح انسانی که نفس ناطقه نامیده می‌شود، سخنان بسیار و آراء مختلفی ایراد شده است، بعضی آن را اجزای صغار کروی شکل می‌دانند، برخی آن را آتش، هوا، خاک، آب، جسم بخاری، حرارت غریزی مرکب از عناصر، برودت، خون، مزاج، و جز اینها می‌دانند. حکمای متأخر و بویژه صدرالمتهلین، روح را جوهری می‌دانند که ذاتاً مستقل است و در فعل، نیاز به ماده دارد و به اجساد و اجسام تعلق دارد. جوهری مستقل و قائم به ذات خود است که به ابدان تعلق تدبیری دارد. و جوهری است غیر مادّی که نابودی به وی راه نمی‌یابد و در تصرف و تدبیر، نیاز به جوهر روحانی دیگری دارد که روحانیت آن از نفس کمتر است. این واسطه و رابط، روح حیوانی است. آن هم واسطی دارد که قلب است.

صدرالمتألهین سفر چهارم اسفار خویش را به این مسأله تخصیص داده و در آنجا گفته است: روح انسانی اگر چه تکوین و ایجادش با خلق بدن است، ولی مخلوق از چیزی و به اصطلاح «مکون بالخلق» نیست. نفس ناطقه که همان روح انسانی است با بدن حادث شده است - نه به واسطه بدن - بلکه به فرمان خدا و از عالم امر، و حدوث نفس از جهت باطنش که جوهر مفارق عقلی است، اصلاً مسبوق به ماده نیست؛ یعنی منشأش از ماده نبوده و گرنه پس از سپری شدن زمان ماده باقی نمی ماند.... به همین جهت چون از بدن تجافی حاصل کرد، تصرف و تدبیرش زایل می گردد. خداوند می فرماید: «قل الروح من امر ربی» (اسرا: ۸۵) یعنی روح از عالم امر الهی است، این اگر چه تنها یک تعریف از روح است، ولی مقصود این است که او جوهری بسیط از عالم امر و بقاست - نه از عالم خلق و فنا» (ابن عربی، ۱۳۸۶، باب پنجاه و دوم، پی نوشت شماره ۱، ص ۲۳۷)

این سخنان از باب استدلال بود، اما از باب کشف و شهود هم - چنانکه در حیات ذاتی ذکر شد، ابن عربی هم قائل به حدوث نفوس انسانی و بقای روحانی آنهاست که به اصل و منشأ خود یعنی نزد پروردگار رجوع می کنند. ابن عربی با استدلال به حدیث «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا»^۷ و استناد به آیه «و من آیاته منامکم باللیل والنهار» یعنی «از آیات او خفتن شماست در شب و روز سورة (روم: ۲۳) ابن عربی می گوید که چون شب و روز را با هم ذکر کرده، یعنی انسان در این دنیا حالتش مانند شخص خوابیده است و انسان با مرگ، به بیداری می رسد (ابن عربی، ۱۳۸۶، باب سی و دوم، ص ۴۲۶) این مرگ - یا به تعبیر ابن عربی «بیداری» - می تواند ارادی و با خواست سالک باشد تا با مرگ، به لقای الهی برسد، یکی از مکاشفات ابن عربی به این امر اختصاص یافته است: «... و ما می دانیم که لقای الهی جز به مرگ حاصل نمی شود و معنی مرگ را می دانیم. لذا در زندگی دنیا به سوی آن شتاب ورزیدیم و در عین حیاطمان، در تمام تصرفات و حرکات و اراده هایمان مردیم، و چون در حیاتی که ما را زوال از آن نیست، مرگ ظاهرگشت، در آن حال که بودیم و ذات و اعضا و تمام اجزای ما تسبیح حق

می‌کردند، خدای را ملاقات کردیم و او هم ما را ملاقات کرد، پس ما را حکم آن کسی را که ملاقات می‌کند، محب لقایش است، بود. و چون مرگ معلوم در عالم ما را فرا رسد و پرده این جسم از میان برداشته شود، بر ما حالی تغییر نیابد و یقینی بر آنچه که بر آن بودیم، افزوده نشود» (ابن عربی، ۱۳۸۷، باب سیصد و پنجاه و یکم، صص ۴۵۱) ابن عربی در مکاشفه‌ای با روح محمد بن هارون الرشید سبّتی در یک روز جمعه بعد از نماز جمعه در مکه ملاقات می‌کند. یک هفته با او مصاحبت داشته و در مورد دلیل رابطه‌اش و اهمیت دادن وی به روز شنبه از او سؤال می‌کند. روح مذکور، قطب بودن ابن عربی را تأیید می‌نماید (ابن عربی، ۱۳۸۸، باب چهارصد و هشتم، صص ۲۱۰-۲۱۱) شیخ محیی‌الدین در باب دویست و هشتاد و سوم درباره جن و ابلیس به طور مشروح سخن گفته است. از جمله نکاتی که آنجا مطرح شده؛ تمثّل جن است. وی معتقد است اقوامی وجود دارند که جن، عقل‌هایشان را به بازی می‌گیرد و در دیدگانشان، صوری خیالی را می‌آراید. زمانی که وی در کشور اندلس بوده است، اشخاصی را دیده که جن را در شکل‌های مختلف و یا بدون شکل دیده بودند. از جمله آنان فاطمه دختر ابن مثنی از اهل قرطبه است. همچنین ابن عربی گروهی را در شهر فاس دیده - از جمله ابوالعباس زقاق - که صور خیالی را جن می‌پنداشتند. (همان، ۱۳۸۵، صص ۱۷۳-۱۸۵) درباره این صور خیالی یا خاطر شیطانی تجسد یافته، ابن عربی اصطلاح «لَمَّات» را به کار برده و دو معنای متفاوت را برای لَمّه معرفی کرده است: یکی به فرشته تعلق دارد و آنان فرشتگانی موکل بر دل‌ها هستند که حقایق را به دل‌ها تلقین می‌کنند و عارف باید به آنها عمل کند. به نوع دیگر لَمّه خاطر شیطانی گویند؛ در آن هنگام اهریمنان و شیاطین می‌فهمند که فرشتگان چه چیزهایی را الهام می‌کنند لذا در دل‌های خلاقیت و سوسه می‌کنند. به آن، خاطر شیطانی یا لَمّه نیز گفته شده است و عارف نباید به آنها توجه کند. (ابن عربی، ۱۳۸۴، باب یکصد و هشتم، صص ۵۶۰-۵۶۱) ابن عربی، میزان تشخیص خواطر را - در اینکه شیطانی است یا ملکی یا نفسانی - شریعت معرفی می‌کند و می‌گوید «اگر ترا در امر حرام و یا مکروهی خاطری خطور کرد بدان که آن - بدون

شک- از شیطان است و اگر در امر مباحی خاطری خطور کند بدان که آن - بدون شک- از جانب نفس است... و اگر خاطری درباره واجب بر تو خطور کرد، بدون شک به انجام آن پرداز؛ چون آن بدون هیچ شبهه‌ای از جانب فرشته است؛ و اگر خاطری درباره مستحب بر تو خطور کرد، آن خاطر نخستین را حفظ کن، زیرا امکان دارد از ابلیس باشد پس بر آن استوار باش، و چون خاطر دیگری بر تو خطور کرد که آن را به جهت انجام مستحبی دیگر که برتر از آن است ترک کنی، از خاطر اولی غدول مکن و بر آن پایدار باش و دومی را نگهدار و همان اولی را ناگزیر به جای آر و چون از اولی فراغت یافتی به دومی پرداز، در آن صورت شیطان- بدون شک- رانده شده باز می‌گردد، زیرا مقصودش برآورده نشده است.» (ابن عربی، ۱۳۸۶، باب پنجاه و پنج، صص ۲۷۳-۲۷۴)

عقیده دیگر ابن عربی در مورد مکاشفه فرشته این است: چنانکه فرشته در عالم موجودات به صورت بشر تمثل یافته؛ از جمله جبرئیل به شکل دحیه کلبی- جوان زیبای عرب- درمی‌آید، انسان نیز در عالم غیب نزد فرشتگان، در صورتی از فرشتگان - هر صورت فرشته‌ای را که بخواهد- ظاهر می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۸۵، باب سیصد و یازدهم، ص ۵۸۹)

د- تمثل قرآن

شیخ اکبر، محیی الدین ابن عربی، در مکاشفات از تمثل سوره‌های قرآن صحبت به میان می‌آورد؛ از جمله تمثل سوره ص برای ابن عربی (ابن عربی، ۱۳۸۵، باب شصت و نهم، ص ۵۰۷)، سوره فاتحه الكتاب بر فاطمه بنت مثنی. ابن عربی، داستان تمثل این سوره را چنین ذکر کرده است که زنی نزد ابن عربی آمده و از دوری و ازدواج مجدد شوهرش ابراز دلتنگی کرده است. ابن عربی از فاطمه درخواست می‌نماید که با توسل به سوره فاتحه الكتاب، آن مرد را نزد ایشان حاضر کند. فاطمه «گفت به روی چشم! من فاتحه الكتاب را به سوی او می‌فرستم و بدو (فاتحه الكتاب) سفارش می‌کنم که شوهر این زن را بیاورد؛ فاتحه الكتاب را انشاء کرد و آن را خواند و آن زن هم با او

خواند، مقام او را هنگام قرائتش مر فاتحه الکتاب را دانستم زیرا او با قرائتش، صورت مجسد هوایی انشاء و ایجاد کرد و فرستاد و چون صورت را انشاء کرد شنیدم که بدان (صورت) می‌گفت: ای فاتحه الکتاب! به «شریش» برو و شوهر این زن را بیاور! او را رها مکن تا اینجا بازش آری! طولی نکشید از رفتنش تا آن که او را باز آورد.» (ابن عربی، ۱۳۸۷، باب یکصد و هفتاد و هشتم، ص ۳۱۶) تجلی سوره واقعه در شهر حلب بر ابن عربی تا قرائت صحیح را به وی خاطر نشان کند (ابن عربی، ۱۳۸۷، باب سیصد و شصت و نهم، ص ۲۷۱) از موارد دیگر این موضوع است.

علاوه بر موارد یاد شده، یکی از اساسی‌ترین محورهای فکری ابن عربی در ذکر مکاشفه‌ها، اندیشه خاتم الاولیایی ابن عربی است که گاه خودش و گاه دیگران این مقام را برای ابن عربی تثبیت می‌نمایند. قبل از ذکر واقعه‌هایی که امر خاتم الاولیایی، را مطرح نموده‌اند، توضیح واقعه ضروری است:

واقعه

نویسنده لمحات - یکی از شارحان لمعات - واقعه را چنین تبیین نموده است: «اهل خلوت را گاه گاه در اثناء 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 نایم در حالت نوم و متصوفه آن را واقعه خوانند.» (شیرازی، خطی، ص ۱۷) ابن عربی، در آثار خود به رؤیاهای واقعه‌های متعددی استناد کرده است. از جمله در فتوحات مکیه آورده که در سال ۵۹۷ ه. ق به مغرب (مراکش) سفر کرد. در این سرزمین، در خوابی عرش الهی با پایه‌هایی نورانی و سایه‌ای نامتناهی، وی تجلی نمود. در زیر عرش، گنجی را دید که عبارت «لا حول ولا قوه الا بالله» از آن بیرون آمده بود. در این هنگام متوجه می‌شود که آن گنج حضرت آدم (علیه السلام) است. همچنین در اکناف عرش، پرندگان زیبایی را دید که به او سلام کردند و ابن عربی در مصاحبت با ایشان به شهر فاس در بلاد شرق رهسپار شد. در آنجا محمد حصار هم، همان خواب را دیده بود. (ابن عربی، باب یکصد و نود و هشتم، صص ۱۸۹-۱۹۰)

از دیگر رؤیاهای مهم ابن عربی، رؤیایی است که در سال ۵۹۹ قمری در شهر مکه دیده است. در این بلاد، کعبه ساخته شده از خشت طلا و خشت نقره - برایش تجلی می‌نماید. ناگهان وی متوجه می‌شود که در میان رکن یمانی و رکن شامی جای دو خشت - یک خشت زر و یک خشت نقره - از دیوار خالی است. در خواب، نفس خود را آخرین خشتی می‌یابد که با آن دیوار کامل می‌شود. شیخ اکبر، در تعبیر خوابش، خود را آخرین خشتی دانسته که دیوار نبوت، به واسطه آن کامل می‌شود. بدین وسیله، خود را خاتم ولایت معرفی می‌نماید. (باب شصت و پنج، صص ۴۱۵-۴۱۶)

همچنین شیخ محیی الدین، در سال ۵۸۶ قمری شبی، در سرزمین قرطبه، خواب دید که در جمع پیامبران، حضرت هود و پیامبر اسلام - سلام الله علیهما - وی را به مقام خاتم الاولیایی بشارت می‌دادند. (قیصری، ترجمه خواجوی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۹۱)

در هیچ موضوعی، مانند موضوع ختم ولایت، عبارات ابن عربی آشفته به نظر نمی‌رسد. از جمله کسانی که افکار ابن عربی را ارزیابی و نقد کرده‌اند ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸)، از عالمان اهل سنت، است. شدیدترین حملات و انتقادهای ابن تیمیه بر ابن عربی در رساله‌ای است که به شیخ نصر منبجی نوشت است. ابن تیمیه با صوفیانی که تصوف را با فلسفه درآمیختند، مخالفت کرده و به مسائلی مانند تفضیل ولایت بر نبوت، و معصومیت اولیاء اعتراض کرده است. (یوسف پور و عروج نیا، صص ۴۵۲-۴۵۳) لکن نظریات ابن عربی درباره ولایت و نبوت، بسیار وسیع و جالب هستند. وی به صورت پراکنده، در آثارش نظریاتی پیرامون دسته‌بندی مراتب انبیاء و اولیاء عرضه کرده است که زنجیروار با سایر نظریه‌های عرفانی‌اش، پیوند برقرار می‌نمایند. مطابق گفته شیخ؛ ولایت و نبوت، دارای دو اعتبار خاص و عام هستند. نبوت عام یا مطلق، نبوتی است که از ازل برای حقیقت محمدی، در حضرت واحدیت و مقام اتحاد آن حقیقت با اسم اعظم حاصل بوده و تا ابد باقی است و نبوت خاصه به هر پیغمبری تعلق دارد و از این جهت انبیاء، به مرسلین و غیر مرسلین تقسیم شده‌اند؛ یعنی نبی، از طریق وحی به حقایق - اسماء و صفات حق - و احکام شریعتش آگاه است. گاه

وظیفه‌اش تبلیغ و تعلیم شریعت است و به او رسول گویند. گاهی مأمور به عدم تبلیغ است و نبوت در این معنا، نبوت عام است. (ابن عربی، باب هفتاد و سوم، صص ۶۷-۶۸) پس نبوت عامه یا مطلقه، همان ولایت مطلقه است که وجه مشترک انبیاء است و انبیاء به اعتبار جهت ولایت است که با حق و عالم غیب ارتباط دارند و از آنجایی که خبر الهی «برای عالم، غذا و خوراکی [است] که در بقای وجودش بدان تغذیه جوید» نبوت عامه، در خلق تا روز قیامت ساری است اگر چه نبوت تشریح پایان یافته باشد. (همان، صص ۳۶۵-۳۶۶) بنابراین نبوت و رسالت از شئون این عالمنده اما ولایت با هیچ یک از شئون این عالم، ارتباطی ندارد. ولایت خاص را خاتم الاولیاء نیز گفته‌اند. شیخ اکبر، چند مظهر متفاوت از خاتم الاولیاء را عرضه کرده است. قیصری، این مسأله را چنین تفسیر نموده است: «مراد ما از خاتم الاولیاء، کسی است که به حسب حیطة ولایت و مقام اطلاق و احاطه، محیط بر جمیع ولایات و نبوات باشد. نزدیک ترین موجود به حق را اصطلاحاً خاتم ولایت می‌نامیم. از این ولایت، تعبیر به ولایت خاصه نیز نموده‌اند. (آشتیانی، ص ۸۹۲) ابن عربی، در باب سیصد و شصت و ششم از فتوحات، حضرت حجت بن الحسن علیه السلام را خاتم الاولیاء معرفی نموده و اوصاف نه گانه‌ای را برایشان ذکر کرده است. (ابن عربی، ۷۶، صص ۸۴-۸۵) در جای دیگر حضرت علی علیه السلام را به عنوان خاتم الاولیاء معرفی کرده است. (باب ششم: ۷۷) و در چندین جا از فتوحاتش، از حضرت عیسی علیه السلام به عنوان خاتم الاولیاء نام برده است. (از جمله باب هفتاد و سوم، صفحات ۲۷-۲۸؛ ۱۸۴-۱۸۷) در جای دیگر شهادت داده که در سال ۵۹۴ قمری، در شهر فاس- از بلاد روم- خاتم ولایت محمدی را- مردی از عرب- دیده و شناخته، اما نامی از او ذکر نکرده است. (ابن عربی، باب سیصد و هشتاد و دو، ص ۷۰۲) همچنین در برخی از اشعارش، تأکید می‌کند که خودش خاتم ولایت است:

وَأَنَا خِئَمُ الْوَلَايَةِ - دُونَ شَيْءٍ
يُورِثُ الْهَاشِمِيَّ مَعَ الْمَسِيحِ

(خندی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۱)

چنانکه ملاحظه شد، عبارات ابن عربی، دربارهٔ خاتم ولایت مضطرب است. پس از وی نیز، محمد خواجوی معتقد است اگر به تقسیم‌بندی ولایت دقت شود، اضطراب و تشویش و تناقض ظاهری در کلام عرفا و «اکابر فن» برطرف می‌گردد. وی می‌گوید، می‌توان خاتم ولایت مطلقه الهیة محمدی را حضرت علی علیه السلام، خاتم ولایت مطلقه عام را حضرت عیسی علیه السلام، خاتم ولایت مقیده خاص را حضرت مهدی علیه السلام، خاتم نبوت مطلقه خاص را حضرت رسول الله علیه السلام و خاتم نبوت عامه را حضرت عیسی علیه السلام به شمار آورد. (محمد خواجوی، ۱۳۸۴، هفتاد و یک - هفتاد و سوم)

نتیجه‌گیری

مکاشفه یا علم شهودی، در نزد ابن عربی سندیت دارد تا جایی که تنها علم صحیح و بدون خطا را علم اسرار معرفی می‌نماید که با آن می‌توان حقایق عالم را بدون شک دریافت.

اصطلاح کشف قابل تعریف و توصیف نیست بلکه حالت عرفانی است که سالک بعد از تزکیه نفس از هواجس نفسانی و خواطر شیطانی بدان دست می‌یابد؛ یا با الهام فرشته است یا چشم بصیرت سالک باز شده و بدون واسطه به بصیرت و مشاهده نائل می‌گردد.

مکان مکاشفه را سرزمین حقیقت معرفی می‌کند که در عالم مثال قرار دارد. زبان مکاشفه رمزی است؛ زیرا زبان منطقی و علمی مربوط به عالم کثرت است در حالی که در عالم مکاشفه وحدت مطرح است و در وهله اول از خصوصیات ذاتی متون عرفانی رمزگویی است و در وهله بعدی، چنین بیاناتی باید تأویل شوند.

امور کشف شده شامل اموری چون رؤیت خدا، حیات ذاتی اشیا، تمثیل سوره‌ها و آیه‌های قرآنی است و گفتگو با ارواح انسانی و موجودات غیبی چون اجنه، شیطان و فرشته‌ها می‌شود.

مطالبی را که با علوم فلسفی قابل بیان و اثبات نیستند- مثل درک حقایق اشیاء و وحدت عالم وجود- به وسیله کشف قابل ادراکند. در مکاشفه‌های ابن عربی گاهی خودش گاهی دیگران به مقام قطبیت- خاتم الاولیاء بودن- وی تأکید کرده و آن را برای شیخ اکبر تثبیت نموده‌اند.

یادداشت‌ها

(۱) اولئک الذین کفروا بآیات ربهم و لقائه فحبطت اعمالهم... (آیه ۱۰۵ سوره کهف)

قد خسر الذین کذبوا بِلِقَاءِ اللَّهِ... (آیه ۳۱ سوره انعام)

لَعَلَّهُمْ یَلْقَاءُ رَبِّهِمْ یؤمنون (آیه ۱۵۴ سوره انعام)

إِنَّ الَّذِينَ لَا یَرْجُونَ لِقَاءَنَا بِالْحَیْوةِ الدُّنْیَا... (آیه ۷ سوره یونس)

...فَنَذَرُ الَّذِينَ لَا یَرْجُونَ لِقَاءَنَا... (آیه ۱۱ سوره یونس)

قَالَ الَّذِينَ لَا یَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بِقُرْآنٍ غَیْرِ هَذَا... (آیه ۱۵ سوره یونس)

...قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ... (آیه ۴۵ سوره یونس)

مَنْ كَانَ یَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ... (آیه ۵ سوره عنکبوت)

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآیَاتِ اللَّهِ وَ لِقَائِهِ أُولَئِكَ یَسْأَوْنَ مِنْ رَحْمَتِي... (آیه ۲۳ سوره عنکبوت)

...وَ إِنْ کَثُرَ مِنْ النَّاسِ یَلْقَائِ رَبِّهِمْ لَکَافِرُونَ (آیه ۸ سوره روم)

وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْکِتَابَ فَلَا تَکُنْ فِی مِرْیَةٍ مِنْ لِقَائِهِ... (آیه ۲۳ سوره سجده)

أَلَا إِنَّهُمْ فِی مِرْیَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ... (آیه ۵۴ سوره فصلت)

...لَعَلَّكُمْ یَلْقَاءُ رَبِّكُمْ تُؤْقِنُونَ (آیه ۲ سوره رعد)

(۲) وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لَیَعْبُدُونِ (آیه ۵۵ سوره ذاریات)

(۳) اصل این حدیث چنین است: «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ حِجَابًا (سبعمئة حجاب أو سبعین ألف

حجاب) مِنْ نُورٍ وَ ظُلْمَةٍ لَوْ كَشَفَهَا عَنْ وَجْهِهِ، لَأَحْتَرَقَتْ سَبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا أُدْرِكُهُ بَصَرُهُ مِنْ

خَلْقِهِ» (قیصری، ۱۳۷۵: پی‌نوشت شماره ۱۲:۲۹۷؛ پی‌نوشت شماره ۱۰: ۴۲۸؛ ص ۷۸۹)

(۴) شباهت‌هایی مانند وسعت و نعمت‌های بهشت:

...وَ حِنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (آیه ۱۳۳ سوره آل عمران)

۱۳ (آیه ۱۲-۱۶ سوره غاشیه)

...جَنَّةٌ عَرَضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ... (آیه ۲۱ سوره حدید)
 مَثَلُ الْحَبَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ تَخْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أَكُلُّهَا دَائِمٌ وَ ظِلُّهَا... (آیه ۳۵
 سوره رعد)

(۵) ر.ک به: شرح المقاصد، سعدالدين تفتازانى (۱۴۰۳) تحقيق و التعليق الدكتور عبدالرحمن
 غميره، مصر، مكتبة الازهرية، ج ۴ صص ۱۷۹-۲۱۱.

(۶) تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ
 لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا.

(۷) ر.ک به: قيصرى، شرح فصوص الحكم: فص يوسفى: ۶۸۵-۶۸۶؛ فص عيسوى: ۸۸۹؛
 فص سليمانى: ۹۴۲.

منابع و مأخذ

۱- قرآن كريم

- ۲- آشتياني، سيد جلال الدين، (۱۳۸۰)، شرح مقدمه قيصرى بر فصوص الحكم
 شيخ اكبر محيى الدين ابن عربى، قم: بوستان كتاب قم (انتشارات دفتر تبليغات اسلامى
 حوزه علميه قم) چاپ پنجم.
- ۳- ابن عربى، (۱۳۶۰)، تبيان الرموز يا شرح و ترجمه مقدمه شرح فصوص الحكم،
 ترجمه فخرالعلماء كردستانى، به كوشش: محمود فاضل، مشهد: چاپخانه خراسان.
- ۵- -----، (۱۳۸۳)، جهان در پناه يازده اسم اعظم، شرح و توضيح على باقرى،
 تهران: پازينه.

۶- -----، (۱۳۶۷)، رسائل ابن عربى (ده رساله فارسى شده) مقدمه، تصحيح و
 تعليقات نجيب ماييل هروى، تهران: انتشارات مولى.

۷- -----، (۱۳۷۹)، الفتوحات المكيه فى معرفة اسرار المالكه و الملكيه، برگزيده
 فارسى: ادب آداب دارد همراه با دفتر خاطرات و بذرهاى شكوفايى، ترجمه و تنظيم
 محمد تحريرچى، تهران: خانه اندیشه جوان.

- ۸- ابن عربی، (۱۳۸۴-۱۳۸۸)، ترجمه فتوحات مکیه، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، باب اول- چهارصد و شصتم، تهران: مولی.
- ۹- ارنست، کارل دبلیو، (۱۳۷۷)، روز بهان بقلی، ترجمه مجدالدین کیوانی تهران: نشر مرکز
- ۱۰- استیس، وت، (بی تا) عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی چاپ دوم، تهران: سروش.
- ۱۱- پارسا، خواجه محمد بن محمد، (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۲- الجندی، مؤیدالدین، (۱۳۸۱)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین الآشتیانی، قم: بوستان کتاب قم، (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) ویرایش دوم.
- ۱۳- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۳)، عوالم خیال (ابن عربی و مسأله کثرت دینی) ترجمه سید محمودیوسف ثانی، تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، معاونت پژوهشی.
- ۱۴- خمیسی، د. ساعد، (۲۰۰۱) نظریه المعرفه عند ابن عربی، قاهره: دارالفجر للنشر و التوزیع.
- ۱۵- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، (۱۳۷۷)، شرح فصوص الحکم، تحقیق آیت الله حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- ۱۶- دانشنامه جهان اسلام، (۱۳۷۵) تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، جلد ۷، مدخل تصوف، محمد کاظم یوسف‌پور و پروانه عروج نیا.
- ۱۷- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم.
- ۱۸- سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۷)، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران: زوآر.

- ۱۹- شیرازی، شیخ یار علی، (بی تا) لمحات، نسخه خطی.
- ۲۰- شیروانی، علی، (۱۳۸۱)، مبانی نظری و تجربه دینی (مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف اتو) قم: بوستان کتاب قم.
- ۲۱- شیمیل، آن ماری، (۱۳۸۱)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه و توضیح عبدالکریم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۲۲- عقیفی، ابوالعلا، (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم، شرح و نقد اندیشه ابن عربی، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- ۲۳- قیصری، محمد داوود، (۱۳۸۷)، شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه محمد خواجهوی، تهران: مولی.
- ۲۴- -----، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۵- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۲)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و ماستیراکهارت تهران: انتشارات هرمس.
- ۲۶- کتز، استیون، (۱۳۸۳)، ساخت‌گرایی، سنت و عرفان (پژوهشی در زمینه‌مندی تجربه عرفانی) گزیده مقالات استیون کتز، ترجمه و تحقیق سید عطاءانزلی (نویسنده کتاب) قم: آیت عشق.
- ۲۷- نصر، سید حسین، (۱۳۶۱)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- ۲۸- نوربخش، جواد، (۱۳۷۲)، فرهنگ نوربخش اصطلاحات تصوف، تهران: نوربخش.

مقالات

- ۱- دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، (۱۳۸۵) زیر نظر کاظم بجنوردی، ج ۴، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابن عربی، شرف‌الدین خراسانی (شرف).

Intuition from the Viewpoint of Ibn Arabi

Zahra Gharib Hosseini, Ph.D candidate

Mohammad S. Basiri, Ph.D

Mohammad R. Sarfi, Ph.D

Naser Mohseninia, Ph.D

Shahid Bahonar University of Kerman

Abstract

Intuitive perception is one of the most important aspects of human understanding. It belongs to human inner world of perceptiveness, as it is related to realm of human consciousness. In comparison to scientific/philosophical method of understanding, intuitive perception is preferable to understand real essence of the universe. Those who are more intuitively oriented people can observe the real identity of things. According to Ibn-e-Arabi, "Truth" is the "land of intuition" and its features are different. It cannot be defined and its language is symbolic for those who have not perceived the truth. This study, based on a literary research, has tried to collect data to offer its findings descriptively. The definitions of truth and intuition are introduced. Based on what Ibn-Arabi has sensed, the article talks about the essential position of intuition besides its "Time, Place and Language". Revelations or intuitions include the following four aspects: 1. Seeing the truth 2. Finding the essence of life 3. Communicating with spirits 4. Offering samples of Holy Koran. This study indicates the importance of intuition and its different features and provides some evidence regarding the events happened to Ibn-e-Arabi. It can be an introduction to the ways that people can use to observe the secrets of super nature.

Key words: *Ibn-e-Arabi, Intuition, Dream, Essence of life, Incarnation*