

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

ملاکات حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی با تأکید بر دیدگاه ابن عربی^۱

سیدشهاب‌الدین حسینی^۲

چکیده

این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی، ملاک‌های حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی را با تأکید بر اندیشه ابن عربی مورد بررسی قرار می‌دهد. ابتدا به تصویری اجمالی از تجربه دینی پرداخته و سپس به این نکته توجه می‌شود که با چه ملاک و میزانی می‌توان بر تجربیات دینی صحنه گذاشت؟ آیا تجربه دینی می‌تواند خدا و حتی حقیقتی مانند "تجرد روح-من" را اثبات کند و استدلال یا شاهد و دلیلی بر وجود خداوند و روح مجرد باشد، به طوری که انسان بتواند اعتقاد خود به خدا و تجرد روح را بر آن استوار کند و اساس دینداری متدینان قرار گیرد؟ تجربه‌ها در رتبه واحدی نیستند، بلکه به سه قسم درجه‌بندی می‌شود؛ تجربه دینی عامه مؤمنان، تجربه عرفانی عارفان و تجربه معصومان. در حجیت معرفتی تجربه معصومان و تفسیر و تعبیرشان هیچ خطایی نیست، بلکه برترین نوع و بالاترین درجه معرفت است؛ اما در تجربه دینی متدینان و عارفان، عروض خطا ممکن است و چون تجربه‌های غیر معصوم، مصون از خطا نیست، برای داوری صحت و سقم مکاشفات و مدعیات تجربه‌گرایان و عارفان، معیارهایی لازم است که متقن و مطمئن باشد. در نگاه ابن عربی، مؤسس و بنیانگذار عرفان نظری، با توجه به آثار و تألیفاتش، به ویژه فتوحات و فصوص الحکم و برخی از نوشته‌های دیگر، گزارش تجارب به دو صورت از طریق معصوم و از طریق غیر معصوم میسر است که هر کدام با شرایطی، حجیت و اعتبار دارند. نگارنده در صدد است این مسئله را مورد بررسی و زوایای بحث را مورد کاوش قرار دهد.

کلیدواژگان: حجیت معرفت‌شناختی، تجربه دینی، تجربه عرفانی، ارزش و اعتبار، ابن عربی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۶

۲. استادیار گروه معارف، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، رایانامه: hosaini.qom@khu.ac.ir

مقدمه

بحث تجربه دینی در غرب نخستین بار توسط شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) فیلسوف آلمانی در اواخر قرن هجدهم مطرح گردید. علت اصلی که شلایر ماخر را بر آن داشت تا چنین دیدگاهی را مطرح نماید، این بود که الهیات طبیعی که توماس آکویناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴) از آن حمایت می‌کرد، با مخالفت‌هایی مواجه شد، به ویژه شبهات و پرسش‌هایی که توسط دیوید هیوم عنوان شد، هیوم با الهیات طبیعی مخالفت کرد و برهان نظم را مورد تردید جدی قرار داد و انکار نمود؛ از این رو شلایر ماخر گفت که اساس دین، تجربه است و البته تجربه معنای وسیع‌تری پیدا کرد و به مشاهده اعمال و رخدادهای معرفت‌زا گفته شد؛ اما از نظر فیلسوفان اسلامی، با هدف دفاع از دین و باورهای دینی، مسئله تجربه دینی مطرح شد که در حقیقت هدف از آن، دفاع عقلانی از دین بوده است. بنابر این تجربه دینی یعنی اگر متعلق تجربه، حضور خدا یا امر مفارق یا امر مطلق یا حقیقت معنوی دیگر باشد، تجربه‌ای دینی است؛ مثلاً در هنگام عبادت و نیایش، حضور خدا به مؤمنی دست بدهد یا مسلمانی، یکی از ائمه را در رؤیا ببیند. البته بین تجربه دینی و عرفانی تفاوت‌هایی وجود دارد، تفاوت عمده تجربه دینی در غرب و عالم اسلام نیز با یکدیگر تفاوت دارد. خاستگاه تجربه دینی در غرب، ناامید شدن دفاع عقلانی از دین بود، ولی در اسلام چنین نیست، بلکه در حقیقت هدف، دفاع عقلانی از دین بوده است.

تجربه دینی عام ممکن است برای هر مؤمنی اتفاق افتد، لکن تجربه عرفانی، ویژه عارفان و اهل معرفت است که وحدت و یگانگی متعالی را شهود می‌کند. با توجه به قوای متعدد باطنی و نفسانی که هر کدام می‌توانند بر دیگری تأثیر بگذارند و سبب انحراف قوا در ادراکشان شوند، اهل عرفان برای صدق و کذب مکاشفات و مشاهدات، معیارهایی را ذکر کرده‌اند که رعایت آن معیار و ملاک، می‌تواند تجربه‌گر و عارف را یاری رساند تا در دام قوای باطنی مانند وهم و قوای بیرونی مانند شیطان نیفتد.

درباره ملاک صدق و کذب مکاشفات و تجربیات دینی و عرفانی، مقالاتی نگاشته شده است که مکاشفات صوری عارفان را به دو دسته "گاهی مطابق با واقع و گاهی غیر مطابق با واقع" تقسیم نموده‌اند که هر دو می‌توانند در مقام بررسی، مورد تحلیل و صحت و سقم قرار گیرند (نتاج، ۱۳۹۴)؛ همچنین برخی از مهم‌ترین ملاک‌هایی که در آثار عرفا برای تمییز مکاشفات صحیح از سقیم آورده شده را معرفی و بررسی کرده‌اند (شیروانی، ۱۳۸۹) و برخی شهود عرفانی و ارزش معرفت‌شناختی آن را بررسی کرده‌اند که بیشتر حجیت شهود عرفانی را از دیدگاه آیات و روایات مورد توجه قرار داده‌اند (جوادی، معظمی، ۱۳۸۶). وجه اهمیت تحقیق حاضر در این است که مدعیات تجربه‌گرایان و

مکاشفان با چه محک و معیاری سنجیده شود؟ آیا هر ادعا و هر کشف و شهودی، حجیت و ارزش معرفتی دارد؟ خصوصاً در دنیای جدید و با ظهور عرفان‌های نوظهور، چه ملاک و میزانی را برای حجیت باید مورد لحاظ قرار داد؟

مفهوم‌شناسی تجربه دینی

واژه تجربه، معانی متعددی دارد و از واژه‌هایی است که از نظر معنا، تحول عمده‌ای داشته است و در علوم گوناگون کاربرد دارد، اما در اینجا مراد ما از تجربه با پسوند دینی اینست که هرگاه موضوع تجربه، خدای متعال یا مظاهر او باشد و به گونه‌ای در ارتباط با خداوند باشد، یا خدای متعال به عنوان حقیقتی غایی در آن ظهور داشته باشد و یا به طور کلی در محدوده دینی صورت گیرد، تجربه دینی خواهد بود (ر. ک، بیات و همکاران، ۱۳۸۱: ۱۸۸)؛ پس دو شرط برای دینی بودن تجربه وجود دارد؛ نخست آنکه در چهارچوب دین باشد و شرط دیگر آنکه فاعل تجربه، در تبیین حالاتش، از تعبیر دینی استفاده کند (ر. ک، همان). تجربه در اینجا معادل علم حضوری و ادراک باطنی در ادبیات عرفانی است و تجربه دینی یعنی ادراک باطنی و علم حضوری مکاشف یا تجربه‌گر. البته تجربه دینی، انواع و اقسامی دارد؛ مثلاً تجربه عموم متدینان یا تجربه شهودی که مشروط به سیر و سلوک است و با انجام نوافل و طهارت نفسانی حاصل می‌شود و تجارب دینی که مختص رسولان و پیام‌آوران الهی است که مورد توجه قرار گرفته و در یک شرایط ویژه و شگفت، تجربه‌ای دارند فراتر از تجربه‌های متعارف که در ادبیات قرآنی و دینی به آن "وحی" یا در فلسفه دین به آن تجربه وحیانی یا تجربه نبوی می‌گویند.

به هر تقدیر، تجربه در اینجا به معنای ادراک حسی و تجربه‌های منطقی نیست، بلکه نوعی رهیافت روحی، درونی و نیز وضعیت روانی و گونه‌ای درگیری مستقیم و آگاهی درونی از یک وضعیت است.

تفاوت تجربه دینی و تجربه عرفانی

یکی از مباحث مهم، مسئله تفاوت تجربه دینی و یا عینیت آن با تجربه عرفانی است؛ به عبارت دیگر، آیا تجربه دینی همان تجربه عرفانی است یا اینکه باید به تفاوت بین آن دو قائل بود؟ شکی نیست که تجربه عرفانی توأم با کشف و شهود است و کشف و شهود مربوط به عالم خیال است؛ اما مکاشفه و خیال آنقدر وسیع است که حتی شامل رؤیاهایی که افراد معمولی می‌بینند نیز می‌شود، لذا نمی‌توان کسی را به صرف دارا بودن کشف و شهود، عارف خواند. چنانچه استیس مشهودات و مسموعات باطنی را پدیدارهای عرفانی نمی‌شمرد (استیس، ۱۳۷۵: ۳۸) و وجد و جذب و تواجد صرف را نیز

تجربه عرفانی به حساب نمی‌آورد (همان: ۴۲). تفاوت تجربه دینی و تجربه عرفانی در متعلق آن است، یعنی در غرب، خود تجربه دینی مهم تلقی شده، نه متعلق آن که خدا باشد، ولی در مکاشفه و شهود عرفانی، به خصوص در عرفان اسلامی، متعلق تجربه، یعنی خدا و کشف خدا مهم است.

از این نکته نباید غفلت کرد که تجربه دینی و مکاشفات با عالم خیال ارتباط وثیقی دارد و خیال در نگاه محی الدین ابن عربی چهار معنی دارد که عبارتند از:

۱. خیال متصل یا عالم خیال متصل که یکی از قوای نفس است؛ یعنی ما عالم حس داریم و عالم خیال و عالم عقل که عالم خیال واسطه بین عالم عقل و عالم حس است و به آن قوه متخیله نیز می‌گویند.

۲. خیال منفصل که در واقع واسطه بین عالم طبیعت و عالم عقل است.

۳. نفس آدمی که بین روح و جسم قرار دارد.

۴. خیال ماسوی الله، یعنی کل عالم مراد است که بزرگان گفتند: "العالم کله خیال فی خیال".

به تعبیر برخی از نویسندگان، خیال چیزی است که بین وجود محض و عدم صرف قرار دارد و نه موجود است و نه معدوم و یا هم موجود است و هم معدوم؛ نه خداست و نه غیر خدا (هو لا هو) (ر. ک: کاکایی، ۱۳۹۹: ۳۵۰). صاحبان تجربه دینی با عالم خیال سروکار دارند و از طرفی با قلب که محل کشف و شهود است، ارتباط دارند؛ حقایق معنوی را در قالب حسی شهود می‌کنند و صورت‌های نفسانی را نه به صورت مجرد محض و نه به صورت مادی صرف می‌بینند. همه اینها در سه معنای اول خیال‌اند که غیر عارف با عارف سهیم‌اند، ولی در مکاشفه عارفانه و تجربه عرفانی، تجربه و شهود خیال به معنای چهارم است؛ بدین معنا که رؤیت و فهم پارادوکس "هو لا هو" که تجربه شهود وحدت همه امور با خدا (وحدت آفاقی) و یا تجربه وصال و یگانگی شخص صاحب تجربه با خدا (وحدت انفسی) است (همان: ۳۵۱)؛ به تعبیری می‌توان گفت که تجربه دینی اعم و تجربه عرفانی اخص است. در سایر اقسام تجربه دینی، مکاشفه شخص صاحب تجربه، همواره در قالب صورت است و لو متعلق کشف امور معنوی و مجرد از صورت باشد؛ مثلاً علم، به صورت شیر تجلی می‌کند یا جبرئیل به صورت دهیبه کلیبی و به صورت بشر؛ یعنی فرد مکاشف، امری را که تجلی کرده با یکی از قوای خیالی، یعنی از طریق حواس پنج‌گانه، لیکن در عالم خیال یا مثال ادراک می‌کند؛ یعنی تجربه‌گر امر غیر مادی را می‌بیند، می‌شنود، می‌بوید، می‌چشد، یا لمس می‌کند. در اینجا بین مدرک و مدرک تفاوت است، چه در کشف صوری و چه در کشف معنوی؛ اما در تجربه عرفانی، بین تجربه‌گر و متعلق آن

تفاوتی نیست و این تجربه مستلزم فنای عارف است؛ در فناست که عارف وحدت را تجربه می‌کند، با چشم یار، یار را می‌بیند؛ یعنی در عین تجربه فنا (معدوم بودن) خود، وجود محض (خدا) را ادراک می‌کند؛ یعنی موجود بودن در عین معدوم بودن را تجربه می‌کند و این همان پارادوکس (هو لا هو) است که فقط عارف آن را ادراک می‌کند. لازمه این امر، خروج از طور عقل است. در سایر تجارب دینی، مشاهدات شخص صاحب تجربه، مثلاً دیدن یا شنیدن، امری معنوی است که لازمه اش خروج از طور عقل نیست، ولی ادراک و تجربه عرفانی یاد شده، خروج از طور عقل را لازم می‌آورد. تفاوت بین تجربه دینی به معنای اعم و تجربه عرفانی، مشابه تفاوتی است که قیصری بین کشف صوری و کشف معنوی قائل است که کشف صوری از طریق حواس پنج‌گانه در عالم مثال صورت می‌گیرد و کشف معنوی را کشفی می‌داند که مجرد از صورت است و از تجلیات اسم علیم می‌باشد (ابن عربی، ۱۳۶۳: ۳۳-۳۴)؛ بنابراین باید توجه کرد که بین تجربه دینی و تجربه عرفانی تفاوت وجود دارد که هر تجربه دینی، تجربه عرفانی نیست و گاهی تجربه دینی زمینه‌ساز تحقق تجربه دینی دیگر و یا تجربه عرفانی می‌شود، مثلاً توبه و حال توبه، فرد را به مرتبه‌ای قوی‌تر از ایمان رهنمون می‌شود، بلکه برخی از تجربه‌های دینی در صورت رسوخ در جان آدمی و با شرایطی می‌تواند در نهایت به تجربه عرفانی وحدت ختم گردد. به عبارتی، دین فقط تجربه دینی نیست، بلکه مجموعه "ما انزل الله" است و همه شئون انسانی را شامل می‌شود. بحران‌هایی که براهین وجود خدا در غرب با آن مواجه شدند، در الاهیات اسلامی رخ نداد، در الاهیات اسلامی، عمده ادله خداشناسی، برهان‌های محض و غیر وابسته به تجربه دینی هستند؛ اما گاهی برهان‌هایی از راه فطرت یا عشق جلیلی به خدا در حکمت اسلامی طرح شده است که با تقریرهایی از برهان تجربه دینی نوعی قرابت دارند.

حجیت تجربه دینی

بحث مهمی که وجود دارد این است که آیا تجربه دینی با چه میزان و ملاکی قابل اعتماد است؟ همواره از مؤمنان و عارفان، تجربیات دینی و عرفانی نقل می‌شود، چگونه این تجربیات حجیت و ارزش دارد و چگونه قابل اعتماد است؟

از نگاه دینی، تجربه‌های معنوی یک قسم و در یک درجه نیستند. می‌توان تجربه‌ها را در سه قسم و درجه دسته‌بندی کرد: تجربه دینی عموم مؤمنان و متدینان، تجربه‌های عرفانی عارفان و تجربه‌های معصومین علیهم‌السلام. در تجربه غیر معصومین، یعنی مؤمنان و عارفان، ممکن است توهم و لغزش رخ دهد، همانگونه که در تفسیر و تعبیر غیر معصومین نیز خطا راه دارد. اما در تجربه معصومین علیهم‌السلام هیچ نوع

بطلانی راه ندارد؛ هم تجربه معصوم و هم تعبیر و تفسیر او مصون از خطاست؛ از این رو، در اعتبار معرفتی تجربه معصومین تردیدی نیست، بلکه بالاترین درجه ارزش معرفتی از آن کلام معصوم است و چون تجربه غیر معصوم اعم از تجربه دینی مؤمنان و تجربه عارفان مصون از خطا نیست، حجیت و ارزش آن باید با ملاک‌هایی همانند عقل و شرع و کشف برتر سنجیده شود. نکته دیگر اینکه از دیدگاه اکثر عارفان اسلامی، تجربه عرفانی، سنخی از تجارب دینی است، به گونه‌ای که عرفا راه طریقت و وصول به حقیقت را در متن شریعت دانسته و به منزله هسته و گوهر دین می‌دانند (نسفی، ۱۳۶۲: ۴ و ۳؛ آملی، ۱۳۶۲: ۸، ۹)، از این رو حالات عرفانی حقیقی را در برابر ظهورات نفس و بروز نیروهای نهفته درونی یا القانات نفسانی و شیطانی که متضمن کمال نفس نیست، منوط به گذر از شاهره شریعت می‌دانند. تجربیات عرفانی و مقامات اهل معرفت، در نتیجه تعمیق فضیلت‌های مهم در دین است، مانند مقام رضا، توکل و صبر که از مقامات عرفانی و ارکان اساسی اخلاق دینی است. پس تجربه عرفانی از نظر عارفان مسلمان عبارت است از آن دسته از تجارب دینی به صورت حال یا مقام یا معرفتی بلا واسطه، در عین حال رازآلود با همه ویژگی‌های تجربه دینی، مانند مواجهه با امر متعالی یا تجلیات آن، احساس قداست و تعهدآوری و احساس عینیت و تحول در زندگی فرد که در نهایت به تجربه فنا و بقا می‌انجامد. از دید عارفان، مهم‌ترین فلسفه عبادات در مرحله شریعت، زمینه‌سازی تحقق تجربه‌های دینی در طریقت که در صورت رسوخ و با شرایطی می‌تواند به تجربه عرفانی در مرحله حقیقت ختم شود. عارفان طبق آیاتی چون "و اعبد ربک حتی یأتیک البقین" (حجر/۹۹) و احادیثی چون "الصلوة معراج المؤمن"، عبادات را به مثابه دعوتی به مشارکت در تجربه عرفانی پیامبر (معراج) تلقی کرده‌اند. پس ملاک‌هایی که برای حجیت تجارب عرفانی گفته شده است، برای حجیت تجربه دینی نیز جریان دارد. البته در تجارب دینی، اگر پای وهم و هواهای نفسانی در میان باشد و شیطان عرصه را برای تمثالات خود مناسب ببیند، موهومات را حقیقت می‌نماید، از این رو از دیر باز عارفان برای تمییز مکاشفات شیطانی از رحمانی و تجربیات خویش پس از مفارقت از چنین مکاشفات در مقام تحلیل ذهنی به ارزیابی آن می‌پرداختند. بحث از معیار و ملاک اعتبار و حجیت مکاشفات، نقش منطق را نسبت به علوم عقلی ایفا می‌کند، بدین رو عرفان نظری برای این است که مشاهدات عارفان را مستدل گرداند (ابن ترکه، ۱۴۲۴: ۲). در اینجا لازم است تجربه‌گر و مکاشف، ملاک حجیت مکاشفات و تجارب دینی را برای مخاطبان خود تبیین و از درستی مشاهدات خود مطمئن شود و آن را توضیح دهد.

حجیت تجربه دینی برای تجربه‌گر

اینکه مکاشفات و تجارب عرفانی، چگونه برای تجربه‌گر حجیت و اعتبار دارد و چگونه می‌تواند به مشاهدات و مکاشفات خود یقین کند، معلوم و واضح است؛ چون در مکاشفه، فرد در مرحله عین یقین، حقیقت را به دیده قلب در قالب مکاشفه و مشاهده می‌بیند، به تعبیر سهروردی، "المکاشفة ظهور الشیء للقلب باستیلاء ذکره من غیر بقاء الریب" که شک و ریب در آن باقی نماند (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۲۶/۴) تجربه‌گر به معلوم خود یقین دارد و اعتقاد به چنان گزاره‌های عرفانی، از حجیت برخوردار بوده و حجت است، چون شهود و تجربه به نحو علم حضوری برای تجربه‌گر حاصل می‌شود و در علم حضوری، عین معلوم را شهود می‌کند، از این رو در علم حضوری، واسطه‌ای نیست تا خطایی رخ نماید؛ پس برای مشاهده و تجربه‌گر حجت است. البته گاه ممکن است که شیاطین و جنیان بر قوای آدمی سلطه یابند و انسان تصور کند که به معرفتی دست یافته و دچار مشکلات روانی گردد (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۶۲۱/۲) اما تضاد و اختلاف در ذات کشف نیست. به تعبیر ملاصدرا، مشاهدات عرفانی و مکاشفات باطنی در معرفت‌شناسی با مباحث نظری و حفظ قواعد، بحثی میسر نیست و کفایت نمی‌کند، بلکه از افاضات ربانی است که با ریاضت و انقطاع از اغراض دنیوی و شهوات باطل و دوری از توهمات بیهوده و آرزوهای دروغین حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر، ادراکات بی‌واسطه و حضوری از راه ذوق برای عارف و مکاشف حاصل می‌شود (شیرازی، بی تا: ۱۰۹/۹) و چون بی‌واسطه صورت‌اند، خطا در آن راه ندارد، بلکه در بیان آن ممکن است خطا رخ نماید.

حجیت تجربه دینی دیگران

پیرامون حجیت تجارب عرفانی دیگران باید به این نکته توجه کرد که تجربه‌های عرفانی که شیوع دارد، شبیه ادراکات حسی که به صورت متواتر تجربه می‌شوند و توافق و توطی بر کذب در آن موارد محال است، برای دیگران اعتبار دارد؛ چرا که به تعبیر زیبای شیخ اشراق، گزارش رؤیت یقینی - عینی عارفی که زندگی او پشتوانه صداقت اوست، کم‌تر از گزارش یک منجم به جامعه علمی و دیگر مردمان نیست (سهروردی، ۱۹۷۷: ۱۵۶)؛ یعنی وقتی منجم از رصد عینی خود گزارش می‌دهد، مردم می‌پذیرند و چون و چرا نمی‌کنند؛ اینجا نیز شهود و تجربه یک تجربه‌گر حجیت دارد، پس در این جهت بحثی نیست؛ بحث آنجایی رخ می‌نماید که اختلاف در خود علم حضوری و شهودات و تجربیات تجربه‌گر به وجود می‌آید یا اختلاف در شهودات و گاه تناقض در دو قول از دو عارف بروز و ظهور پیدا می‌کند، آنجا چه باید کرد؟ معیار و ملاک صدق و راستی آزمایی این شهودات و تجارب عرفانی چیست؟ معیار

درست برای بازشناسی حقیقت از خطا و سره از ناسره کدام است؟ صدق مکاشفات، شرایط خاصی دارد، گاه ممکن است عارفی توهمات و ذهنیات خود را شهود بداند، چرا که برخی از مکاشفات، شیطانی است، به همین خاطر نمی‌توان تمام مشاهدات را درست پنداشت؛ به تعبیر برخی از اندیشمندان، به ملاک و میزانی برای محک صحت و سقم شهودات عرفانی نیازمندیم، پس حتی اگر کشف و شهود حقیقی هم رخ دهد و یک حقیقت قابل شهود و دریافت هم باشد، به معنی بدیهی بودن آن نیست و باز نیاز به دلیل، استدلال و ملاک دارد (ر.ک جعفری، ۱۳۸۸: ۱۵۵، ۱۵۴).

به هر تقدیر، در گزارشات عارفان باید تأمل کرد؛ به ویژه در موارد آمیخته با تفسیر و تعبیر، باید سنجه و ملاک‌های صدق لحاظ گردد تا خیالات و القانات شیطانی از مکاشفه عرفانی تمییز و تشخیص داده شود.

معیارهای حجیت و اعتبار مکاشفات برای دیگران

یکی از مباحث مهم در عرفان اسلامی، راستی‌آزمایی و تشخیص مکاشفات صحیح از غیر صحیح است، به خصوص در دوران ما که دو دیدگاه افراطی وجود دارد؛ عده‌ای مکاشفاتی را به عرفا و اهل معرفت نسبت می‌دهند که جز خرافات نیست و گروهی نیز هر گونه مکاشفات را به دیده انکار نگریسته و باطل می‌شمرند. این دیدگاه از آسیب‌های فرهنگی است که جامعه را تهدید می‌کند. ابن عربی در رساله کم‌نظیر "النصایح" یا همان رساله "ما لایعول علیه" به آسیب‌شناسی حالات و تجربه‌های عرفانی پرداخته و مواردی را بر اساس تجربه خاص خود، برای فهم اصالت تجربه‌های عرفانی و عدم آن یادآور شده است که جالب توجه به نظر می‌رسد (ابن عربی، ۱۳۶۷). یکی از شارحان ابن عربی، داود ابن محمود قیصری نیز می‌نویسد:

چنین نیست که معارف و مکاشفات عرفانی همواره مصون از خطا و اشتباه باشند، بلکه در بسیاری از موارد، آنچه مکاشفه و شهود حقیقت به نظر می‌رسد، در واقع ساخته خیال و جزو القانات شیطانی است که نه تنها حقیقت را آشکار نمی‌کند، بلکه سبب گمراهی می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۹).

چنانچه ابن ترکه نیز بیان می‌کند که یافته‌های اهل عرفان به میزانی نیاز دارد (ابن ترکه، ۱۴۲۴: ۵۸۹)؛ به تعبیر محی الدین ابن عربی، واردات و خواطر چهار گونه‌اند: رحمانی، ملکی، جنی و شیطانی؛ قسم پنجمی هم ندارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۵؛ ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/۲۸۱). کشف‌های فاسد که مکاشفه شیطانی‌اند، نیاز به ملاک دارند تا بفهمیم که چرا این مکاشفه، رحمانی نیست و در زمره مکاشفات شیطانی است؛ پس پرسش اصلی این است که فارق مکاشفات شیطانی و رحمانی کدام

است؟ البته بعد از بازگشت مکاشف و تجربه‌گر به حالت عادی، این پرسش مطرح می‌شود که آیا حالت کشف، کشف حقیقی است یا نه؟ در صورت حقیقی بودن، با چه معیار و ملاکی برای دیگران حجیت و اعتبار دارد؟ در ادامه، معیارهای صدق و کذب مکاشفات را برمی‌شماریم.

عدم مخالفت با عقل

یکی از معیارها برای تشخیص صدق و صحت تجربیات و شهودات عرفانی اینست که با عقل تنافی و تعارض نداشته باشد. به تعبیر محی‌الدین ابن عربی، عقل در معارف کشفی، حجت و میزان است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۷/۳) قوا و مراتب ادراکی انسان هر کدام محدوده ویژه‌ای دارد، به طوری که هر حسی توان دریافت محسوسات حوزه حس دیگر را ندارد، هر کدام از حواس حیطة خاصی دارد، تنها عقل آدمی است که در تمامی مراحل و مراتب ادراکی، چه مراتب مادون عقل، مانند حس و خیال و چه مراتب مافوق عقل مانند ادراک قلبی و روحی حاضر است؛ به تعبیر برخی از بزرگان، در کتاب عیون مسائل نفس چنین آمده است:

از آنجا که وهم رئیس همه قوای حیوان است، لذا همه ادراکات حیوان وهمانی خواهد بود: دیدنش دیدنی وهمی، و لمس او ادراکی وهمی، و خیال او وهمانی، و همین طور سایر ادراکات، وهمی است، و اما انسان نیز از آن جا که عقل رئیس همه قوای اوست، تمام ادراکاتش عقلی خواهد بود، دیدنش عقلی، لمسش ادراکی عقلانی، و خیال او عقلی، و به همین منوال بقیه ادراکاتش عقلی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۳۷۳) پس نفس قوایی دارد و عقل رئیس قوای نفس است از این رو انسان بهترین معرفت را می‌تواند داشته باشد و سایر قوای نفس به عقل کمک می‌نمایند.

در عرفان نظری، چه مکاشفات صوری و چه مکاشفات معنوی با قوه عقلانی انسان قابل درک‌اند یا عقل آن را انکار نمی‌کند و حکم به محال بودن آنها نمی‌دهد، پس مکاشفات ذاتاً خطایی ندارند؛ در مقام بیان و تفسیر و گزارش که عموماً با مفاهیم حصولی تبیین می‌شود، خطاپذیر و به معیار عقل نیازمند می‌شود. به تعبیر جامی که می‌گوید "العارف صاحب معرفتین، معرفة یقتضیها العقل... و معرفة تلقها العارف و قبلها من قبل الشارع"، عارف حقیقی صاحب دو معرفت است، معرفت عقل و معرفت شرایع (جامی، ۱۳۷۰: ۱۳۲).

در این معیار گفته شده که عقل یکی از ملاک‌های صدق تجربه عرفانی و مکاشفات است؛ یعنی معیار صدق تجربه عرفانی اینست که لازم نیست قابلیت اثبات عقلی داشته باشد، بلکه کافی است ضد عقل نباشد؛ به تعبیر دیگر، گزاره‌ها گاه خردپذیرند و گاه خردستیز و گاه نیز خردگریزند. در اینجا مراد

اینست که تجربه عرفانی تجربه‌گر و شهود شهودکننده، لازم نیست خردپذیر باشد، بلکه همین‌که خردستیز نباشد، کافی است و توصیه‌ی برخی از عرفا به سالکان در خصوص یادگیری و فهم علوم عقلی مانند فلسفه و عرفان نظری، توجه به همین نکته بوده است (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۷-۱۱) به تعبیر دیگر، تجربه‌ی تجربه‌گر نباید مخالف عقل باشد، نه اینکه لزوماً با عقل موافقت داشته باشد.

البته محی‌الدین ابن عربی در فتوحات در باب حجیت تجارب عرفانی بیان می‌دارد که علوم اسرار به دو صورت امکان دارد، اگر از طریق معصوم مانند پیامبر ﷺ باشد، در این صورت صدق آن ضروری و محرز است؛ زیرا گزارش معصوم، حجت و از اعتبار برخوردار است و اما اگر غیر معصوم، مانند اینکه عارفی تجربه‌ای را نقل کند، در این صورت صدق آن محتمل است و ما مخیریم آن را بپذیریم؛ اگر خبرش حق بود و شخص عادل بود، تصدیق می‌کنیم؛ اگر در نظر ما عادل نبود، ولی خبرش حق بود، می‌پذیریم؛ اگر محتوای خبر، حقانیتش مشکوک بود، جای توقف است؛ انکار وجهی ندارد (ابن عربی، بی تا، ۱: ۳۱).

اجماع و تواتر

یکی از معیارهای صدق، اتفاق و اجماع است؛ یعنی تجاربی که احتمال کذب در مورد آن نمی‌رود، معتبر است، چنانچه در تجربه‌ی حسی، اگر بر گزاره‌ای اتفاق باشد و به تواتر نقل شده باشد، تلقی به قبول کرده و می‌پذیریم. در تجربه‌های عرفانی نیز، اگر تجربه‌ای متواتر باشد و احتمال توافق بر کذب منتفی باشد، قابل قبول است؛ شیخ اشراق در این زمینه مثالی دارد که جالب است، او می‌گوید: برای اثبات "مثل معلقه" به مشاهدات مکرر جمعی از مردم دربند و میانه استناد می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲/ ۲۳۱)؛ البته برخی بر این معیار، یعنی "تواتر" و "حجیت اتفاق آراء" اشکال کرده‌اند که با توجه به تأثیرات داروهای روان‌گردان مانند پیوتل یا سانتونین بر آدمی، بسیاری از مصرف‌کنندگان، صور و اشیاء غیرواقعی را رؤیت کرده‌اند، پس نمی‌توان اتفاق آراء را در این گونه تجارب کافی دانست و لو شاهد بر کذب نباشد، ولی احتمال کذب وجود دارد (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۷۰) پس این معیار و ملاک صحیح نیست، چون این اتفاق شاید خطا باشد.

پاسخ آن اینست که راه اثبات این گونه تجارب، تغییر شرایط و حذف عوامل دخیل یا محتمل در تجربه است؛ در نتیجه، اتفاق آراء در مورد مصرف مواد روان‌گردان عملاً بی‌معناست؛ علاوه بر آن، تفاوت‌های اساسی بین تجارب عرفانی و تخیلات حاصل از داروهای روان‌گردان و توهم‌زا وجود دارد. چون در روش عرفانی، بنا بر نفی خواطر و خیالات است و عرفا خواطر و خیالات را رهنز مسیر سلوک

سالک می‌دانند، اما در مصرف روان‌گردان، عموماً شخص تخیلی و توهمی می‌شود؛ به تعبیری، طریق عرفان پیرایشی است نه آرایشی و آلایشی؛ خصوصاً در مورد مصرف موادی خاص. تجارب عرفانی، مایه آرامش و موجد فضیلت و اطمینان است، اما استفاده از مواد روان‌گردان سبب خسران و پشیمانی است؛ به علاوه، در موارد فراوان تجارب عرفانی، مطابقت با واقع بودن آن، قابل تجربه و آزمون است، مانند رؤیاهای صادقه که با فرض تکرار صدق آن در خارج، جای تردید باقی نمی‌ماند (همان: ۷۲). بین تجارب عارفان و سالکان طریق الی الله و کسی که در اثر مواد مخدر یا مواد روان‌گردان، تخیلاتی بر او عارض می‌شود، تفاوت بسیاری است. حتی ابن عربی در عدم اعتماد به چنین تجاربی می‌گوید: "الوارد عند انحراف المزاج لا یعول علیه و ان کان صحیحاً فإن الصحه فیہ امر عرضی نادر" (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۴) از جمله شرایط صحت تجربیات عرفانی نزد عارفان، صحت مزاج و سلامت نفس و عقل و روان فرد است؛ لذا گاه هنگام ضعف مزاج و انحراف آن، مثلاً در حالت تب، شخص دچار هذیان‌گویی می‌شود و چه بسا به مانند آنچه گاه در مرض برسام و صرع یا حتی تحت تأثیر داروهای روان‌گردان واقع می‌گردد، شخص دچار توهم دیداری یا شنیداری شود که ابن عربی نیز به مانند دیگر عرفا، سالک را از راست پنداشتن چنین تجربیاتی برحذر داشته است (همان: ۷۲) پس باید گفت معیار تواتر و اتفاق آراء، همان طوری که در تجارب حسی با عمومیت و اتفاق آراء محک زده می‌شود، در تجارب دینی و عرفانی نیز مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

عدم مخالفت با شریعت و کشف تام معصوم

شریعت که همان کتاب و سنت است، برگرفته از عالی‌ترین مرتبه کشف، یعنی وحی است و همان طور که می‌دانیم، وحی حجیت و اعتبار دارد، پس شریعت نیز حجیت و اعتبار دارد، اما این نکته باید روشن شود که آیا مطابقت تجارب و شهودات با شریعت و کشف تام معصوم مراد است یا مطابقت لازم نیست، بلکه کافی است که مخالفت با شریعت و روایت صریح و معتبر قطعی نداشته باشد؟ در واقع چند مطلب را باید مورد امعان نظر قرار داد:

۱. آیا مطابقت تجربه تجربه‌گر با کشف معصوم لازم است یا اینکه کشف غیر معصوم با کشف

معصوم ناسازگار نباشد؟

۲. بر فرض ضرورت مطابقت، آیا مطابقت با ظاهر کلام معصوم لازم است یا با باطن و تأویل کلام

معصوم؟ به عبارت دیگر، تطابق به چه شکلی باید باشد؟ با سطح ظاهری کشف تام هماهنگ باشد یا

با سطح باطنی آن؟ چون عارفان مدعی‌اند که این ما هستیم که کلام معصوم را تأویل نمی‌کنیم؛ یعنی

وقتی قرآن می‌گوید "و اسئل القرية" (یوسف/۸۲)، ما می‌گوییم قریه شعور و ادراک دارد و لذا "و اسئل القرية" یعنی واقعاً از قریه سؤال کن، اما برخلاف ما عارفان، این اهل ظاهرند که تقدیر گرفته و می‌گویند: مراد از قریه، اهل قریه است. تأویل این نکته قابل توجه است که کشف و شهود، ذو مراتب و مشکک است. بالاترین مرتبه کشف که مختص پیامبران و امامان معصوم است، مصون از هرگونه خطا و لغزشی است و از این رو، میزان برای صدق و درستی کشف‌های دیگر خواهد بود. این مرتبه از کشف که کشف معصوم است، مانند گزاره‌های بدیهی در میان دیگر گزاره‌ها است و مصداق اکمل آن، همان وحی نبوی است که معیار و ترازویی برای سنجش دیگر مکاشفات عارفان است؛ به طوری که اگر مکاشف در کشف خود، شهودی داشته باشد که با معارف نبوی و وحیانی و با شریعت محمدی سازگار نباشد، باید به آن کشف و شهود توجه نکند و آن را بی‌اعتبار تلقی نماید. ابن عربی در این باره می‌گوید:

"و اذا خالف الكشف الذى لنا كشف الأنبياء كان الرجوع الى كشف الأنبياء عليهم السلام و علمنا ان صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه نوعاً من التأويل بفكره فلم يقف مع كشفه، كصاحب الرؤيا فان كشفه صحيح و اخبر عما رأى و يقع الخطأ فى التعبير لا فى نفس ما رأى (ابن عربی، بی تا: ۷/۳).

اگر کشفی که برای عارف اتفاق می‌افتد با کشف پیامبران مخالف باشد، باید کشف نبوی را ملاک قرار دهیم و کشف نبوی اصل و اساس خواهد بود، و می‌فهمیم صاحب کشف نقصان و خللی در کارش بوده است، به گونه‌ای که علاوه بر تأویل و تفسیر در کشف خود، مطالبی را بر آن افزوده و فقط به بیان کشف اکتفا نکرده است، دقیقاً مثل کسی که خوابی را دیده و در بیان خواب خویش نیز صادق است، ولی در تعبیر خواب خود دچار خطا شده نه در اصل بیان خواب. باز محی الدین ابن عربی در بیان دیگری آورده است که:

«فكل من قال من اهل الكشف أنه مأمور بأمر الهی فی حرکاته و سکناته مخالف لأمر شرعی محمدی تکلیفی فقد التبس علیه الأمر و ان كان صادقاً فیما قال انه سمع (ابن عربی، بی تا: ۱/۱۷۹) هر کس از اهل کشف بگوید که در رفتار و کردار خود امری الهی را دریافت کرده است که با فرمان شریعت محمدی و نبوی مخالف است، در این ادعای خود بر خطا رفته است و لو در گفته خود که آن امر را شنیده است صادق باشد.

بنابراین وحی نبوی و سنت امامان معصوم ملاک و میزانی برای سنجش کشف حق از باطل است، البته باید توجه کرد که محصول وحی که همان احادیث و سخنان معصومین علیهم‌السلام است را به لحاظ سند و دلالت باید مورد کاوش قرار داد؛ زیرا هر حدیثی حجت و یقین‌آور نیست و هر دلالتی اعتبار ندارد، از

این رو فهم دلالت حدیث و سند و صدور و جهت صدور حدیث نیز باید مورد توجه قرار داده شود. بنابراین یکی از ملاک‌ها و معیارهای قبول تجربه عرفانی و شهودی اینست که مخالفت با شریعت نداشته باشد. مخالفت چه با معارف و اصول اعتقادی و نظری و چه با دستورات و شرایع عملی دینی ممنوع است. محی‌الدین ابن عربی در رساله ما لایعول علیه که معیارهای صدق را نقل می‌کند در آنجا نکته دقیق‌تری را گفته است:

"کل علم حقیقة لا حکم للشریعة فیها بالرد فهو صحیح، و الا فلا یعول علیه" (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲) علوم و دانش حاصل از حقیقت که شریعت آن را مردود ندانسته، صحیح است، ولی اگر با شریعت مخالف باشد، بدان اعتباری نیست؛ در هر مرحله و مرتبه‌ای از مراتب عرفانی و هر حالی از حالات سالک که ملازم و مقارن با خلاف شریعت شد، نشان‌دهنده کجی و انحراف در مسیر اوست و نباید به آن اعتنا کرد (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲)

در اینجا به عنوان ملاک سلبی برای دستاوردهای سالک می‌گوید: که اگر با اصول و ضروریات شریعت در تضاد نبود، می‌تواند صحیح باشد و گرنه بدان اعتمادی نیست. به نظر می‌رسد این نکته مهمی است؛ زیرا اگر از عارفان مسلمان، تجارب و شهوداتی گزارش شود که با روایت معتبر قطعی مخالف باشد، نباید به آن توجه کرد و از اعتبار ساقط است و چنین تجربه‌ای منشأ نفسانی و شیطانی دارد و قابل اعتماد نیست.

شیخ و استاد

به تعبیر قیصری، یکی از بهترین شارحان فصوص‌الحکم محی‌الدین ابن عربی در بیان لزوم استاد و پیروی از سالک به مقصد رسیده می‌گوید:

"كما ان النوم ینقسم بأضغاث أحلام و غیرها کذلک ما یری فی الیقظة ینقسم الی امور حقیقیة محضة واقعة فی نفس الامر و الی امور خیالیة صرفة لا حقیقة لها شیطانیة و قد یخالطه الشیطان بیسیر من الامور الحقیقیة لیضل الرأی، لذلك یتحتاج السالک الی مرشد یرشده و ینجیه من المهالک (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۰) همان گونه که رؤیایا به رؤیایا اضغاث احلام و رؤیایا صادق تقسیم می‌شوند، در طی منازل سلوک و شهود سالک آنچه در بیداری می‌بیند نیز، اقسامی دارد و گاه رهنمان شیطانی در مسیر سلوک سالک قرار می‌گیرند و حقایق عرفانی با امور خیالی و اوهام مخلوط می‌گردد، لذا سالک به مرشد و استادی نیاز دارد تا او را به حقیقت رهنمون باشد و از آفات برهاند.

ابن عربی نیز گفته است: "کل مجاهدة لاتکون علی ید شیخ لایعول علیها و کذلک کل ریاضة، (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۹)؛ هر مجاهده و ریاضتی که بدون دستور یا نظارت استاد باشد، بی اعتبار است."

وی همواره بر اهمیت نقش استادِ راه‌رفته که توان راهبر شدن را داشته باشد، تأکید داشته و عارفان و سالکان را بر داشتن چنین استادی، سفارش و توصیه می‌نماید. البته در عرفان نظری به معیارهای دیگری مانند تواتر، مطابقت با واقع، علم و حکمت، اشاره شده است که در جای خود باید مورد توجه قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد این نکته آشکار گردید که اگر شرایط و زمینه‌های تجارب دینی و عرفانی فراهم باشد و موانع سلوک و شهود نیز مرتفع گردد، تجارب دینی و عرفانی برای شخص تجربه‌گر و برای دیگران حجیت دارد، چون تجربه دینی و عرفانی برای تجربه‌گر از مقوله علم حضوری است و در علم حضوری خطایی نیست و برای دیگران نیز با ملاک‌هایی حجیت دارد، اما با چه ملاک و معیاری تجارب عرفانی و دینی به ویژه در هنگام شک و تردید، صادق است. آیا هر کشف و تجربه‌ای که ادعا شود، حجیت دارد یا برای حجیت و ارزش تجارب دینی و عرفانی معیار صدق لازم است؟ نگارنده با توجه به دیدگاه ابن عربی و عارفان دیگر، دلایل و شواهدی را آورده که گویای این مهم است که هر تجربه‌ای که گزارشگر آن را گزارش می‌کند، اعتبار نداشته و صادق نیست؛ چه بسا شهود و مکاشفات، الهام شیطانی یا نفسانی و گاه توهم و خیالات مدعی باشد؛ زیرا همان‌گونه که الهامات رحمانی داریم، الهامات شیطانی نیز متصور است. اینجاست که معیار صدق را باید مورد توجه قرار داد، چنانچه عارفان بزرگی همانند محیی الدین ابن عربی، معیارهای صدق را به تفصیل یادآور شده‌اند که عبارتند از: عدم مخالفت با عقل، عدم مخالفت با کشف تام معصوم و روایات معتبر قطعی و نیز اجماع و اتفاق با آراء و تواتر که این سه ملاک برای صدق و درستی تجارب و شهودات دینی لازم است و غفلت از آن، مشکل را دوچندان می‌کند، اما پابندی به آن، باعث می‌شود هر کسی ادعای عرفانی نکند.

منابع

۱. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۲)، *اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۶۳)، *شرح فصوص الحکم*، با شرح محمود قیصری، قم، انتشارات بیدار.
۳. _____، (۱۴۰۵)، *الفتوحات المکیة*، قاهره، دار الصادر.
۴. _____، (بی تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار الصادر.
۵. _____، (۱۳۶۷)، *مالا یعول علیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶. _____، (۱۳۹۳)، *مالا یعول علیه*، ترجمه و شرح سعید رحیمیان، تهران، نشر نگاه معاصر.
۷. ابن ترکه، صائن الدین، (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تصحیح استاد آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه
۸. استیس، والتر (۱۳۷۵)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش.
۹. بیات، عبدالرسول و همکاران، (۱۳۸۱)، *فرهنگ واژه‌ها در آمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر*، قم، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۱۰. جامی، نورالدین، (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، محقق و مصحح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۱. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۸)، *عرفان اسلامی*، تهران، موسسه نشر و تدوین آثار علامه جعفری.
۱۲. جوادی، محسن و معظمی علیرضا (۱۳۸۶)، *شناخت عرفانی و ارزش معرفت شناختی آن*، اندیشه دینی، ش ۱۱۶/۲۵-۹۱
۱۳. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، *عیون مسائل النفس*، تهران، امیر کبیر.
۱۴. رحیمیان، سعید (۱۳۸۸)، *مبانی عرفان نظری*، تهران، انتشارات سمت.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین، (۱۹۷۷)، *حکمة الاشراف*، تصحیح هانری کربن، تهران انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. _____، (۱۳۷۳)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، ج ۱ و ۲، تهران پژوهشگاه علوم انسانی مطالعات فرهنگی.

۱۷. _____، (۱۳۹۷)، مجموعه مصنفات شیخ اشراقی، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۱۸. شیروانی، علی، (۱۳۸۹)، "راه‌های راستی‌آزمایی در مکاشفات عرفانی"، حکمت اسراء، ش ۵
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تقدیم و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۰. قیصری، محمود ابن داود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش استاد سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. کاکایی، قاسم، (۱۳۹۹)، *هستی و عشق و نیستی*، تهران، نشر هرمس.
۲۲. نتاج، ابراهیم (۱۳۹۴)، *معیار عقل در ارزیابی مکاشفات صوری*، آیین حکمت، ش ۲۵: ۲۰۳-۱۷۳.
۲۳. نسفی، عزیزالدین، (۱۳۶۶)، *انسان کامل تصحیح ماریژان موله*، تهران، کتابخانه طهوری.