



Revelation and Spiritual Vision from Ruzbihan Baqli's Viewpoint

Mahmood Shaloei * 

PhD graduate, Department of Islamic Religions and
Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad
University, Tehran, Iran

Abstract

Ruzbihan Baqli Shirazi was a Persian mystic of the sixth and seventh centuries. His works abound in Quranic verses and hadith in which he communicates his thought dominated by his mystical experience of unveiling (*kashf*) and spiritual vision (*shuhud*). He believes in revelation (*wahi*) as the unseen inspiration that prophets receive from God, and he also views unveiling and the spiritual vision of mystics as divine grace and mercy. This study adopts a descriptive-analytical method to examine the concept of revelation and spiritual vision in Ruzbihan Baqli's mysticism. Revelation and revealed knowledge are among the concepts whose perception lies beyond the realm of the senses and are not easily accessible to reason. Since not every man is capable of attaining such knowledge, its obscure aspects are not easily grasped by the intellect. The results indicate that there is a contrast between revelation and mystical unveiling, because prophethood is a divine gift that is not achieved through acquisition. Although the acquisition of excellence by effort makes souls prepared to receive revelation, revelation itself is a divine gift that is not attained by everyone. Humans are capable of reaching the status and stages of unveiling and spiritual vision. If so, the seekers should gauge their unveiling and spiritual vision with the divine revelation and unveiling of prophets and saints, which in some cases requires interpretation, but revelation is an immediate inspiration that is clear and evident in itself and needs no interpretation. In Ruzbihan's doctrine, revelation is viewed as synonymous with inspiration.

*Corresponding Author: mahmoud.sh1404@gmail.com

How to Cite: Shaloei, M. (2025). Revelation and Spiritual Vision from Ruzbihan Baqli's Viewpoint. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 6 (10). 81-112. DOI: 10.22054/jcst.2025.84592.1216

1. Introduction

Mysticism is the inner relationship of man with God; in other words, it is the knowledge and worship of God through the purification of the interior, which is called *Tazkya*. Iranian scholar of Persian Language, Abdolhossein Zarrinkoub (1923-1999), considers mysticism to be knowledge, based on a spiritual and indescribable state in which man feels that he has a direct and immediate connection with the Almighty. Of course, this spiritual feeling is described as a divine state that cannot be defined.

Most theologians believe that revelation (*Wahī*) has a different reality from such inner perceptions and has no similarity with it; however, most sages and mystics believe that revelation is a type of mystical unveiling (*kashf*) and intuition (*shuhud*); of course, there are several possibilities about this assumption: followers of divine religions consider their religion and belief to be attributed to God Almighty and have discussed the quality of the relationship between God Almighty and creatures under various headings, including revelation and divine word. Scholars and experts have written various interpretations of revelation, which sometimes overlap with mystical revelation and intuition.

2. Background of the Research

No independent research has been conducted so far on the comparison of revelation and intuition in the works of Ruzbihan Baqli, but a few studies have been conducted on revelation and intuition in Ruzbihan's perspective and the reality of revelation in other scholars' doctrine, some instances are:

1- "Revelation in the mystical nature of Ruzbihan Baqli", Elham Tamaddon and Mohammad Reza Nasr Esfahani, Shiraz University, Quarterly Journal of Religious Thought, Volume 18, Issue 69, December 2018, pp. 29-52. The results indicate that Ruzbihan categorizes revelation into three types: revelation of divine essence, divine attributes and acts and its instances and signs.

2- "The Nature of Apostolic Revelation and Its Relation with Mystical Intuition According to MullaṢadra", Mohammad Mahdi Alimardi and Zeinab Artidar, Bi-Quarterly Journal of Shia Studies, Volume 10, Issue 26, Spring and Summer 2024, pp. 7-38. The results indicate that a key principle in Mulla Ṣadra's philosophy is substantial motion (*al-ḥarakat al-jawhariyya*). He argues that through this motion, humans

evolve and progress through necessary stages to reach the ultimate truth. According to Mulla Şadra, those who perfect their theoretical and practical faculties can experience the intuition of God's beauty, akin to the Prophet, and thus engage directly with divine light.

3. Research Method

This study adopts a descriptive-analytical approach, and a documentary-library research method was used to explore the studies carried out previously. It is obvious that in this method, an attempt was made to carefully examine and analyze the opinions and theories of experts and to provide lexical and terminological definitions for each of its words applied.

4. Conclusion

Ruzbihan Baqli Shirazi was a Persian mystic whose works abound in Quranic verses and hadith in which he communicates his thoughts dominated by his mystical experience of unveiling and intuition.

He believes in revelation as the unseen inspiration that prophets receive from God, and he also views mystic unveiling and intuition as divine grace and mercy.

Revelation and revealed knowledge are among the concepts whose perception lies beyond the realm of the senses and are not easily accessible to reason. Since not every man is capable of attaining such knowledge, its obscure aspects are not easily grasped by the intellect. The results indicate that there is a contrast between revelation and mystical unveiling, because prophethood is a divine gift that is not achieved through acquisition. Although the acquisition of excellence by effort makes souls prepared to receive revelation, revelation itself is a divine gift that is not attained by everyone. Humans are capable of reaching the status and stages of unveiling and intuition. If so, the seekers should gauge their unveiling and intuition with the divine revelation and unveiling of prophets and saints, which in some cases requires interpretation, but revelation is an immediate inspiration that is clear and evident in itself and needs no interpretation. In Ruzbihan's doctrine, revelation is viewed as synonymous with inspiration.

Keywords: Ruzbihan Baqli, Revelation, Unveiling and Spiritual Vision, Inspiration.



وحی و شهود در نظر روزبهان بقلی شیرازی

دانش آموخته دکتری گروه ادیان و عرفان اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

محمود شالوئی *

چکیده

روزبهان بقلی شیرازی، عارف سده ششم و هفتم به قرآن و حدیث توجه بسیار داشته و با توجه به اندیشه و آثارش اعتنای او به کشف و شهود خویش به چشم می آید. او به وحی به عنوان الهام غیبی حضرت حق به رسولان برگزیده اعتقاد دارد و کشف و شهود عارفان را نیز لطف و مرحمتی الهی می داند. مسئله تحقیق بررسی جایگاه وحی و شهود در اندیشه روزبهان بقلی است که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. حقیقت وحی و معرفت وحیانی از جمله اموری هستند که از قلمرو حس انسان خارج است و به سادگی در دسترس عقل قرار نمی گیرد. از آنجا که چنین معرفتی در دسترس معدود افراد بشر قرار گرفته، به راحتی زوایای مبهم آن قابل درک نیست. پس از بررسی این نتایج به دست آمد که بین وحی و کشف و شهود عرفانی، تقابل به تباین است، زیرا مقام نبوت و رسالت عطیه ای الهی است که با جهد و اکتساب به دست نمی آید، هر چند جهد و اکتساب در آمادگی نفس برای قبول آثار وحی لازم به شمار می آید، ولی خود وحی، هدیه ای الهی است که نصیب هر شخصی نخواهد شد. مقام و مراحل کشف و شهود عرفانی برای همه انسان ها ممکن و میسر است که در صورت مکاشفه و مشاهده، شخص سالک باید مکاشفات و مشاهدات خود را با کشف تام نبی و اولیاء الهی بسنجد که در برخی از موارد احتیاج به تعبیر دارد، ولی وحی، امر صریح و سریعی است که خود آن هر چه که باشد حجت است و تعبیر در آن راه ندارد. روزبهان معتقد است که محتوای وحی با الهام و کسب آن اختلافی ندارد.

کلیدواژه ها: روزبهان بقلی، وحی، کشف و شهود، الهام.

مقدمه

عرفان رابطه درونی انسان با خداست و به عبارت دیگر معرفت و پرستش خداوند است از طریق پاک کردن درون که اصطلاحاً تزکیه نامیده می‌شود. زرین کوب عرفان را معرفتی می‌داند، «مبتنی بر حالت روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس به وجود می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با حق تعالی یافته است. البته این احساس، حالتی روحانی و معنوی است که قابل تعریف و توصیف نمی‌باشد؛ چرا که عارف ذات حق را نه با دلیل و استدلال، بلکه با ذوق و وجدان درک می‌نماید؛ لذا در چنین حالتی، عارف دارای حالی است که نمی‌تواند آن را بیان کند. پس کسی که بخواهد آن حالت را دریابد، باید به عرفان گراید و عارف شود.» (زرین کوب، ۱۳۹۵: ۱۰) روش رسیدن عارف به معرفت، کشف و شهود است. کشف و شهود به این معنی است که میان دل عارف و عالم سرّ رابطه‌ای برقرار می‌شود و عارف، بی‌واسطه از مفاهیم غیبی آگاه می‌گردد. هجویری معرفتی را درست می‌داند که بر اساس عنایت الهی و فنای در او به بنده عطا می‌شود (هجویری، ۱۳۸۶: ۳۹۳-۴۰۰).

قرن ششم هجری قمری روزگار اوج تصوف و آغاز شکل‌گیری خانقاه‌هاست. در همین قرن است که در مسیری خاص زهد و عبادات و مراسم صوفیه به تدریج راه عاشقی پیش می‌گیرد و دستخوش تغییر می‌گردد. ظهور اندیشه‌های عرفانی و در قله آن عشق سبب شد تا تصوف زاهدانه پوست بپندازد و از دل آن عشق عارفانه بروز نماید. روزبهان بقلی شیرازی از متولیان نام‌آور این تغییر است. او در سال ۵۲۳ ه.ق. در فسای فارس به دنیا آمد، از روزگار بلوغ، شوق و وجدی در او حلول کرد که روش‌ها و عبادت‌ها و بندگی‌ها را جور دیگر می‌دید.

با بیان مکاشفات عرفانی و شهود همیشه این سؤال برای او مطرح بوده که آیا وحی از سنخ یافته‌های درونی انسان و مکاشفات عرفانی است یا خیر؟ اکثر حکما و عرفا بر این اعتقادند که وحی از سنخ مکاشفات و شهودات عرفانی است؛ البته در خود این فرض نیز

چندین احتمال مطرح است: پیروان ادیان الهی انتساب دین و آیین خود را به خداوند تبارک و تعالی می‌دانند و از کیفیت ارتباط بین خداوند متعال با مخلوقات، مباحثی را تحت عناوین مختلف از جمله وحی و کلام الهی بیان کرده‌اند. اهل تحقیق و پژوهش و صاحب‌نظران، تفاسیر مختلفی از وحی داشته‌اند که این تفاسیر از وحی گاهی با کشف و شهود عرفانی تداخل دارد.

با توجه به اهمیتی که کشف و شهود در عرفان اسلامی دارد و با در نظر گرفتن اینکه روزبهان بقلی روش کشف و شهود را برای رسیدن به معرفت برگزیده است، در این تحقیق تکیه بر کشف و شهود وی خواهد بود تا نظر او درباره وحی نیز آشکار گردد.

بیان مسئله

روزبهان بقلی شیرازی عارف قرن ششم و هفتم، قرآن را می‌دانست و در محضر دانشمندان عصر حضور داشت. اگر به عمق اندیشه روزبهان نگریسته شود درمی‌یابیم که وی هم به قرآن و حدیث توجه دارد و هم به کشف و شهود خویش اعتنا می‌کند. او به وحی به‌عنوان الهام غیبی حضرت حق به رسولان برگزیده اعتقاد دارد و کشف و شهود عارفان را نیز لطف و مرحمتی الهی می‌داند. مقصود از این تحقیق بررسی جایگاه وحی و کشف و شهود در نزد روزبهان بقلی است. حقیقت وحی و معرفت و حیانی از جمله اموری هستند که از قلمرو حس انسان خارج است و به‌سادگی در دسترس عقل قرار نمی‌گیرد. پس چنین معرفتی در دسترس معدود افراد بشر قرار گرفته به‌راحتی زوایای مبهم آن قابل درک نیست. خواجه عبدالله انصاری مکاشفه را مرتبه قبل از مشاهده می‌داند و روزبهان بقلی نیز کشف را از رؤیت برتر معرفی کرده که به‌واسطه آن، می‌توان اسماء و صفات الهی را مشاهده کرد.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که آیا وحی، همان شهود عرفانی چون روزبهان بقلی شیرازی است؟

به نظر می‌رسد که چون این دو معنا از دو مبنای متفاوت تغذیه می‌شوند، نمی‌توان

اصطلاح وحی را معادل کشف و شهود عرفان اسلامی به کار برد. در این که آیا وحی از سنخ یافته‌های درونی انسان و مکاشفات عرفانی است، یا نه، بین علمای اسلام اختلاف نظر وجود دارد؛ اکثر متکلمین بر این باورند که وحی، حقیقتی متفاوت از این گونه دریافت‌های درونی داشته، هیچ سنخیتی با آن ندارد؛ لذا مقایسه‌ی این دو صحیح نخواهد بود. اما اکثر حکما و عرفا بر این اعتقادند که وحی از سنخ مکاشفات و شهودات عرفانی است. البته در خود این فرض نیز چندین احتمال مطرح است که اینکه وحی و مکاشفات عرفا وجوداً از یک سنخ بوده و تفاوت آن‌ها فقط در مرتبه‌ی وجودی آن دو است؛ یعنی وحی مکاشفه‌ای است بالاتر از مکاشفه‌ی عرفا؛ و پیامبران عارفانی هستند بالاتر از همه عرفا.

روزبهان بقلی شیرازی تجارب عرفانی خود را در کتابی به نام کشف الاسرار بیان کرده و این مقاله سعی دارد تا تفاوت بین وحی و کشف و شهود عرفانی از نظرگاه روزبهان بقلی شیرازی را بررسی کند. برای نیل به این مقصود لازم است که آثار روزبهان مطالعه گردد تا نظریات وی در باب وحی و کشف و شهود به دست آید.

پیشینه‌ی تحقیق

در باب مقایسه‌ی وحی و شهود در آثار روزبهان بقلی تاکنون پژوهش مستقلی انجام نگرفته است، ولی تحقیق‌هایی در مورد کشف و شهود در مشرب روزبهان و حقیقت وحی و شهود دیگر متفکران انجام شده است که به تعدادی اشاره خواهیم کرد:

۱- مقاله «کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی»، الهام تمدن و محمدرضا نصر اصفهانی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۸، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۷، پیاپی ۶۹، صص ۲۹-۵۲. نتایجی که به دست آمد؛ حاکی از آن است که روزبهان مکاشفه را به سه دسته مکاشفه ذات و صفات و اعمال الهی و مصادیق و نشانه‌های آن تقسیم‌بندی می‌کند.

۲- مقاله «حقیقت وحی رسالی و نسبتان با شهود عرفانی از نگاه ملاصدرا»، محمدمهدی علی‌مردی و زینب ارتیدار، دو فصلنامه شیعه‌پژوهی، دوره ۱۰، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان

۱۴۰۳، صص ۷-۳۸. مؤلفین عقیده دارند که به اعتقاد ملاصدرا آدمی در پرتو حرکت جوهری یک سیر تکاملی پیش رو دارد و تمام مراتب لازم را طی می‌کند تا به حقیقت نهایی دست یابد، همچون نبی غرق در شهود جمال حق شده است؛ به‌طوری‌که هیچ‌چیزی او را از اشتغال به نور الهی باز نمی‌دارد. ملاصدرا شهود را به اقسامی تقسیم می‌کند و آخرین آن را به شهود روحی اختصاص داده است که شخص در این مرحله، روح حقایق را به‌حسب استعداد روحی و بدون واسطه دریافت می‌کند. او در رویکرد عرفانی کشف و شهود را به حقیقت محمدیه مرتبط می‌کند؛ از این رو نسبت وحی رسالی و شهود عرفانی در نظرش مبتنی بر منشأ آن است؛ زیرا وحی رسالی در همه مراتب از بالا به پایین رخ می‌دهد و شهود عرفانی از پایین به بالا پدید می‌آید.

مبانی نظری تحقیق

زندگی و آثار روزبهان بقلی

روزبهان بقلی فسایی شیرازی، معروف به «شیخ شطّاح» و «شطّاح فارس» عارف اهل فارس بود. او در سال ۵۲۲ هجری قمری در خانواده‌ای دیلمی‌الاصل در فسا به دنیا آمد. این عارف و دانشمند سده ششم و هفتم سر سلسله طریقت صوفیانه روزبهانیه و از دیلمیان مقیم فارس بوده و چون در شهر فسا به بقل (سبزی و تره‌بار) فروشی اشتغال داشت ملقب به «شیخ روزبهان بقلی» شده بود.

او پس از حج به مصر و شام رفت و سرانجام به شیراز بازگشت و باقی روزگار خود را به تدریس، تربیت مریدان و نگارش کتاب گذراند. امام فخرالدین نصربن مریم (متوفی حدود ۵۶۵ ق) و مفتی ارشدالدین علی نیریزی (متوفی ۶۰۴) از جمله اساتید بزرگ او در علوم و فنون دینی مانند: علم تفسیر و فقه بودند و صدرالدین سلفی اصفهانی (۴۷۸-۵۷۶) عالم بزرگی بود که شیخ روزبهان و ابونجیب سهروردی (۴۹۰-۵۶۳) در حدود سال ۵۵۷، در اسکندریه در محضر او بودند و صحیح بخاری را خواندند.

در مقدمه روزبهان‌نامه آثار شیخ را بیش از یک‌صد اثر دانسته‌اند، ولی شرف‌الدین

ابراهیم، آثار وی را به بیش از شصت پاره می‌داند. (دانش‌پژوه، ۱۳۴۷: ۱۸) روح‌الجنان هم آثار او را شصت به بالا می‌داند. روزبهان چندین اثر در علوم ظاهر و باطن نوشته است و سپس نام چهل کتاب او را برشمرده است. (همان: ۳۶) در مقدمه *عبر العاشقین* هم نام بیست و هفت جلد از آثار وی آمده است. در کتاب *شدالازار* (هزار مزار)، شیرازنامه، *مجله آتشکده* (انتشارات دبیرستان حکمت فسا) و *مجله دانشکده ادبیات شیراز* هم آثار او را نام برده‌اند که به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

کتاب‌هایی که روزبهان در شرح و تفسیر احادیث نوشته است: «المکنون فی حقایق الکلم النبویه»، «حقایق الاخبار»، «المفاتیح فی شرح المصابیح». آثار وی در حوزه فقه عبارت‌اند از: «الموشح فی المذاهب الاربعه»، «المفتاح فی علم الاصول الفقه»؛ و آثار او در اصول دین: «العقاید»، «الارشاد»، «المناهج»، «الانتقاد فی الاعتقاد». آثار روزبهان در حوزه علم کلام: «الارشاد فی علم الکلام»، «مسالك التوحید فی علم الکلام». آثار وی در زمینه تصوف: بیست و یک رساله و یا کتاب‌اند که عبارت‌اند از: «منطق الاسرار، بیان الانوار»، «لوامع التوحید»، «کشف الاسرار و مکاشفات الانوار»، «مشرّب الارواح»، «الانوار فی کشف الاسرار»، «مکاشفه حاملین اهل المقامات»، «مکاشفه الواجدین اهل حالات»، «مکاشفه العارفین»، «مکاشفه الموحّدین»، «شرح الحجب و الأستار فی مقامات اهل الانوار و الاسرار»، «سیر الارواح»، «العرفان فی خلق الانسان»، «رساله الانس فی روح القدس»، «رساله قدسیه»، «غلطات السالکین»، «صلوة العاشقین»، «عبر العاشقین»، «شرح شطحات»، «صفوة مشارب العشق»، «منهج السالکین»، «تحفه المحبین»، «صلوة القلوب». (معین، ۱۳۸۳، مقدمه *عبر العاشقین*: ۶۳-۷۷)

وحی چیست؟

محمد مرتضی الزبیدی در کتاب *تاج العروس* درباره‌ی کلمه «وحی» و مشتقات آن چنین می‌گوید: «اصل وحی عبارت است از اشاره سریع و بر سبیل رمز و تعریض، در کلام می‌آید؛ و یا صدایی که مجرد از ترکیب است و یا به اشاره بعضی از جوارح و یا به وسیله

کتابت حاصل می‌شود» (الزبیدی، ۱۳۰۶ ق، ج ۱۰: ۳۸۵).

«وحی» عبارت از الهامات غیبی خداوند سبحان به فرستادگان خویش است که گاهی بدون واسطه با پروردگار عالم و گاه با واسطه فرشتگان صورت می‌گیرد. وحی به معنای الهام غیبی به پیامبران، بیش از هفتاد بار در قرآن کریم به کار رفته است. درواقع «وحی یک نوع کلام آسمانی است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود؛ بلکه با درک و شعور دیگری به خواست خدا در برخی افراد پیدا می‌شود و عهده‌دار این امر نیز نبوت نامیده می‌شود.» (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۲۵)

آیا حقیقت وحی دست‌یافتنی است؟ برخی معتقدند که به حقیقت وحی می‌توان دست یافت؛ «زیرا حقیقت وحی همان هدایت تکوینی و باطنی است که درون همه انسان‌ها نهفته است.» (لاهوری، بی‌تا: ۲۹) شلایر ماکر^۱ و اقبال لاهوری سعی دارند آن را مساوی تجربه دینی معرفی کنند.

برخی دیگر چون علامه طباطبایی معتقدند که «ما تنها به ویژگی و آثار وحی دست می‌یابیم و از حقیقت آن بی‌خبریم.» (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۴۹)، پس حقیقت وحی یک دانش الهی و مخصوص پیامبران است که ما «نمی‌توانیم وحی را تجربه کنیم و ما تنها می‌توانیم از زبان معصوم آن را بشنویم.» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۴: ۴۰۵)

در اصطلاح علم کلام وحی تفهیم مطالبی از جانب خداوند به بنده‌ی برگزیده‌ای که مأمور هدایت مردم می‌باشد از راه غیرعادی است -نه از راه حس، عقل، حدس و امث‌الآن- تا اینکه آن انسان بعد از یادگیری آن مطالب را به مردم برساند. «وحی از جنس کلامی از جنس سخن و کلام خوانده‌شده و قرآن به‌عنوان حاصل این رابطه کلام‌الله است.» (یعقوبیان، ۱۳۹۵: ۲۲۵)

«کلام الهی را که به انبیا و اولیاء القا می‌شود وحی گویند و این موضوع یا به‌وسیله فرستاده‌ای است که ذات او دیده می‌شود و کلامش شنیده می‌شود مانند تبلیغ جبریل در

۱. نگاه کنید به مقاله «شلایر ماکر و تجربه دینی»، از مجتبی زروانی

صورتی معین و یا شنیدن کلام از کسی که مشاهده نمی‌گردد، مانند شنیدن موسی، کلام خدا را و یا القا در قلب.» (شیخ الاسلامی، ۱۳۵۳: ۱۳۳)

الهام فطری به انسان، همانند الهام به حضرت موسی (قصص: ۷)؛ الهام غریزی به حیوانات، همانند الهام به زنبور عسل (نحل: ۶۸)؛ فرمان به جمادات، همانند فرمان دادن به زمین در آستانه روز قیامت (زلزال: ۵)؛ الهام غیبی به پیامبران (یوسف: ۳)؛ وسوسه شیطانی (انعام: ۱۱۲)؛ اشاره به پنهانی و پوشیده (مریم: ۱۱)؛ خبر دادن و آگاهیدن (آل عمران: ۴۴)؛ رؤیا؛ همانند رؤیای حضرت ابراهیم (ع) درباره ذبح فرزندش (سه مورد آخر از جمله وحی‌ها بر پیامبران است).

غزالی در کتاب عقیده المسلم درباره‌ی وحی می‌گوید: «وحی یک احساس عرفانی است که شخص، آن را از نفس خود می‌یابد و یقین دارد که این عرفان، از طرف خداوند است، خواه با واسطه و خواه بدون واسطه. هرگاه واسطه‌ای در بین باشد، وحی به وسیله صداهایی است که برای گوش شنونده مجسم می‌گردد، مانند صدای زنگ یا گفتار فرشته و اگر بی‌واسطه باشد بدون صدا خواهد بود» (الغزالی، ۱۳۷۵: ۱۹۹-۲۰۰).

این «تجربه دینی رخدادی درونی (انفسی) یا بیرونی (آفاقی) است که شخص از سر می‌گذراند (که آن رخداد در او یا او در آن رخداد به نحوی حضور دارد)» (عباسی، ۱۳۹۱: ۲۱)؛ ادراک حضور بی‌واسطه خداوند، غیر باور داشتن به خداوند است و احوال عرفانی مانند خوف ورجا، خشیت و شوق و احساس آمرزش و یا گناه گرچه تابعی از ادراک حضور خدا هستند، ولی خودشان تجربه دینی خاص محسوب نمی‌شوند؛ یعنی در این تعریف آگاهی تجربه مربوط به خود خداست. (همان: ۲۲)

اگر پیامبر در دریافت و ابلاغ وحی مانند یک ضبط صوت عمل می‌کرد و هیچ اثری از روان و زبان او در آن دخالت نداشت تا این مقدار آیات قرآن با حیات و جامعه و زمانه او مرتبط نمی‌شد. به نظر ابن عربی «ظهور حق فی نفسه مطلق است؛ اما هنگام معرفت به آن در قالب ظرف یعنی قلب عارف درمی‌آید» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۶۵).

وحی از نگاه عارفان

تصوف عاشقانه، خداپرستی به سائقه عشق و محبت است و صوفیه که معتقد بودند «کمالت دین در کمالت محبت است» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۱۵۳)، رابطه خالق صاحب جلال و جمال مطلق را با مخلوق، همچون پیوند عشق میان عاشق و معشوق می‌بینند و باور دارند که «هیچ آفریده‌ای نیست که در وی آتش عشق خدا نیست» (رومی، ۱۳۵۴: ۱۲۹) و بنابراین عشق همه کس را فرض راه است، چون «به خدا رسیده فرض است و لابد هرچه به واسطه آن به خدا رسند، فرض باشد به نزدیک طالبان. عشق بنده ره به خدا رساند، پس عشق از بهر این معنی فرض راه آمد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۸: ۹۷) و همین عقیده است که معرکه آراء و مورد اعتراض شدید ظاهریینان و متشرّعه و فقها واقع شده و بر اساس آن ماجراها رفته است.

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که چرا صوفیه رابطه حق با خلق را عاشقانه دانسته‌اند؟ بی‌گمان بدین جهت است که به اقتضای حاجت درونی انسان، برقراری رابطه با مبدأ وجود را که ممکن نبوده، رابطه‌ای عاشقانه نبینند، به همین دلیل این رابطه به گمانشان، هم مستقیم است و هم دوسویه. بدین معنی که با شیفتگی دوجانبه، خدا و انسان به هم نزدیک می‌شوند، چونان پیوند عاشقانه میان عاشق و معشوق؛ البته این اتصال مستقیم عاشقانه که یا با اتحاد حاصل می‌شود و یا با حلول، صوفی مشتاق حق را از معرفت حق بی‌نیاز نمی‌کند، اما معرفت در این طریق، کشف است و وجد و اشراقات قلبی و باطنی. ازاین‌رو به اعتقاد صوفیه‌ای که از عشق الهی دم می‌زنند، طریق عشق به مقصد و مقصود- یعنی دریافت جمال و کمال حق- راهبر است نه راه عقل جزوی.

عقل جزوی آفتش وهمست و ظن ز آنک در ظلمات شد او را وطن

(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۵۵۸/۳)

عارفان مسلمان از مسئله وحی غافل نبوده‌اند و ضمن بحث کشف و شهود از جایگاه و قلمرو وحی و پیامبران سخن گفته‌اند. عارفان برای انسان علاوه بر حس ظاهر، قوه ادراک

حس باطنی را نیز مطرح کرده‌اند که آن را در خور انبیاء و اولیاء می‌دانند. با این تفاوت آنچه انبیاء از حس باطن دریافت می‌کنند، وحی و آنچه اولیاء از حس باطنی دریافت می‌کنند الهام نامیده می‌شود. «در اصطلاح اهل سلوک مکاشفات اطلاق بر معانی‌ای کنند که مدرکات پنج‌گانه باطنی ادراک کند، نه بر آنچه حواس پنج‌گانه ظاهری ادراک کند، یا قوای بشری که تبع حواس است» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۳: ۳۱۱).

اساس عرفانی مکتب کشف و شهود این موضوع است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» که توجه به کشف و وحدت را سبب شده است. به‌زعم پیروان مکتب کشف و معرفت، نفس انسانی گنجایش پذیرش همه عالم را دارد. دل عارف اگر به تهذیب نفس پردازد، مرکز تجلی انوار حق می‌گردد و او خویش را بازتاب نور الهی می‌یابد. این تعبیر قرآنی مقام خلیفه الهی است.

من نیم جنس شهنشه دور از او لیک دارم در تجلی نور از او

(مولوی، ۱۳۷۱: ۲/۱۱۷۰)

امام محمد غزالی که چهره بارز این مکتب است، وجود انسان را مرکب از دو جنبه حیوانی و انسانی می‌داند و قلب را مرکز این دو می‌خواند. آدمی از جنبه حیوانی مستعد اکل و شهوت و از جنبه انسانی مستعد علم و قدرت است. دانش حاصل از طریق کسب را «علم تعلیمی» و دانایی حاصل از راه کشف را «علم الهامی» می‌نامد. آنچه از طریق علم الهامی به دست می‌آید «علم یقینی» و اشرف علوم است. به عقیده وی باید در تهذیب دل چنان بکوشیم که از کدورت معصیت و خطا به کلی پاک گردد و به صفات ربانی متصف شود (امام محمد غزالی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۰).

انسان از نظر عرفان اسلامی، به‌عنوان خلیفه الهی، مظهر جامع اسم الله است، بنابراین جمیع عوالم هستی را در خود جای داده است، زیرا اسم الله مشتمل بر جمیع اسماء است و به‌حسب مراتب الهی و مظاهرش در آن متجلی است و در آن مقدم است بالذات و بالمرتبه بر دیگر اسماء؛ پس مظهرش نیز بر همه مظاهر» (قیصری، ۱۴۱۶: ۶۸).

کشف و شهود

روزبهران بقلی مانند دیگر عارفان معتقد است که کشف و شهود ابزار رسیدن به حقیقت توحید و معرفت الهی است و به گفته خودش «از اوان کودکی به طور مداوم و مستمر از این روش برای درک حقیقت استفاده کرده است. او به صراحت می گوید که در میان گمراهان زاده شده و پرورش یافته، اما نخستین بار در سن سه سالگی و سپس هفت و پانزده سالگی، اولین مکاشفات عرفانی خود را کرده است. همین مکاشفات باعث شده تا دکان خود را رها کند و جعبه دخل و هرچه را در دکان بود در راه بیفکند و جامه هایش را بدرد و سر به صحرا نهد، یک سال و نیم در آن وضع، واله و حیران و گریان باقی ماند تا آنگاه که از حالت شوریدگی و اضطراب به آرامش رسد. سپس به جست و جوی مرشد و راهنما برآید (روزبهران بقلی، ۱۳۹۳: ۱۰۴-۱۰۵). از این سخنان می توان درک کرد او مجذوب سالک بوده است. او راهبری به نام شیخ جمال الدین پیدا می کند که درهای ملکوت را بر قلب او می گشاید. از آن پس «کشف های متواتر بر او حاصل می شود و در کنار مرشد خود علوم غیبی و اسرار دینی بر او جاری می شود و مواجید و مکاشفات بسیاری به او دست می دهد» (همان: ۱۰۶).

از نظر قیصری کشف دو معنا دارد: لغوی و اصطلاحی. در لغت به معنی کشف حجاب است و در اصطلاح عرفانی، روشی است که عارف را به درجه ای از آگاهی درباره حقایق غیبی می رساند. او کشف را به دو بخش کشف صوری و کشف معنایی تقسیم می کند. کشف صوری در عالم مثال حاصل می شود، یا از طریق مشاهده و دیدن است یا شنیدن، مانند پیامبر که کلام وحی را می شنید، یا از طریق ذوق، مانند اینکه سالک شهود می کند که طعامی را می خورد و با خوردن آن طعام، از معانی غیبی مطلع می شود و نیز ممکن است که این کشف به وسیله سایر حواس صورت گیرد (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳).

از نظر ابن عربی «کشف و شهود به مرتبه ای از طریق سالک گفته می شود که در آن پرده های حجاب از دیدگان کنار رفته و سالک بر امور باطنی آگاهی یابد و از علائم

مشخصه کشف حالات آن است. این حالات دارای انواع مختلفی است از قبیل: حیرت، سکر، ذوق، وجد، عشق، تعین» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۳۱۹).

عناصر و اصول اساسی عرفان عملی عبارت‌اند از: وحدت، شهود، فنا، ریاضت، عشق و راز و رمز. در اینجا شهود را که به نحوی ارتباط خدا با سالک است را شرح می‌دهیم.

شهود

شهود در اصطلاح تصوف عبارت است از: «حضور دل و هر چه دل حاضر و شاهد آن است و آن حاضر مشهود اوست، اگر حاضر حق باشد شاهد اوست» و متصوفه شهود را شاهد خوانند به سبب آنکه هر چه دل حاضر او بود، او نیز حاضر دل باشد و هرگاه که لفظ شاهد بر صیغه واحد استعمال کنند، مراد ایشان حق تعالی بود و هرگاه که شواهد گویند در صیغه جمع، مراد خلق باشد و اهل شهود دو طایفه‌اند، اصحاب مراتب و ارباب مشاهد. در نفائس‌الفنون شهود عبارت از: «دیدار حق به حق. در کشف اصطلاحات‌الفنون: کشف و شهود، مکاشفه و مشاهده و در اصطلاح اهل سلوک رفع حجاب را گویند که میان روح جسمانی است» (سجادی، ۱۳۹۳: ۵۱۶-۵۱۷).

دل که آینه شاهیست غباری دارد از خدا می‌طلبم صحبت روشن‌رایی
(حافظ، ۱۳۶۲: غزل ۴۹۰)

سالک باید تمام موانع را از بین ببرد تا به مرحله شهود راه پیدا کند. عرفا درعین قبول علوم رسمی و ظاهری و اقرار به ارزش و اعتبار عقل و استدلال، بر اصالت و اعتبار علوم حضوری تأکید داشته و علوم حاصل از مکاشفات و مشاهدات را بر نتایج حاصل از براهین عقلی ترجیح می‌دهند. حواس انسان و نیز قوای عقلی وی بر ظاهر عالم و ماهیت و تعینات سروکار دارد، ولی انسان از راه باطن خویش، می‌تواند با حقیقت واحد جهان ارتباط حضوری و شهودی داشته باشد و این وقتی میسر است که از تعلقات ظاهری رها شده باشد. شهود به معنای مشاهده حق تعالی بر دو قسم است: باواسطه و بی‌واسطه. آنچه موسی

کلیم در مرحله وحی یابی از شجره شنید: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ»؛ (قصص: ۳۰) و نیز سایر کلام‌هایی که به صورت وحی از هر طرف شنید، شهود با واسطه است؛ اما حضرت موسی می‌خواهد بی‌پرده و بی‌واسطه خداوند را ببیند، ولی خدای سبحان فرمود: «لن ترانی» (اعراف: ۱۴۳) در حدیث آمده است: «كَيْسَ يَبْنُو وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرَ خَلْقِهِ فَقَدْ اسْتَرَّ بِغَيْرِ سِتْرِ مُسْتَوٍ وَ احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ لَا إِلَهَ اللَّهُ هُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالَى»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳۲۷/۳). این حجاب توست:

میان عاشق و معشوق هیچ هائل نیست تو خود حجاب خودی حافظا ز میان برخیز
(حافظ، ۱۳۶۲: غزل ۲۶۶)

اگر (تویی) تو از بین رفت و به مقام فنا رسیدی آنگاه حق را می‌بینی، البته به مقداری که برای یک موجود محدود، ملاقات پروردگارش میسر است. چون در مقام فنا گرچه شهود تعینها رخت بر می‌بندد، ولی اصل تعین هست. مجرد را جز مجرد نمی‌تواند ببیند. حجابی در آنجا جز حجاب نوری نیست؛ اما با این که حجاب و ساتر هست، حجاب و ساتر نیست. چون آنجا جز شدت نوریت چیز دیگری حجاب نیست.

اشتغال به غیر خدا مانع دیدن است. انسان اگر از خود و دیگران غافل شد، یعنی به مقام فنا رسید، آنگاه می‌تواند خدا را مشاهده کند. مقام فنا یعنی از غیر خدا غافل شدن و به غیر ننگریستن. فنا به معنای نابودی نیست و گرنه کمال نبود. مقام فنا آن است که انسان به جایی برسد که به خود هیچ نیندیشد، فقط خدا را ببیند. رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت
(سعدی، موعظ، غزل ۱۸)

تا انسان به جای دیگر توجه دارد، شاهد لقای خدا نخواهد بود. استاد علامه طباطبایی (رضوان الله علیه) می‌فرماید: این رؤیت، نه رؤیت بصری است و نه رؤیت فکری (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۴۱/۸).

قرآن کریم این منت را بر بشریت گذاشت و در این گونه شهود و علم حضوری را بر چهره بشریت گشود که معلول می تواند علتش را مشاهده کند. قرآن کریم می فرماید: روزی فرامی رسد که همگان خدا را مشاهده می کنند: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶)؛ ولی تفاوت درجه شهود کاملاً محفوظ است، چون عده ای فقط جلال الهی را و بعضی جمال الهی را مشاهده می کنند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲)؛ و صاحب مقام: «وَإِنَّ رَبَّكَ لَمُنْتَهَىٰ» (نجم: ۴۲) عالی ترین مرحله شهود را داراست.

اگرچه خدای سبحان فرمود: عده ای در قیامت از لقای حق محجوب اند: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» قرآن می فرماید: این ها حجاب را در دنیا فراهم می کنند و به همراه می برند. (مطففین: ۱۵)؛ دل های این ها را رین یعنی چرک و زنگ و غبار گرفته است و این همان ره آورد بد این هاست. پس گناه نمی گذارد انسان جمال حق را مشاهده کند. هر چه انسان گناه ها را با توبه شستشو دهد، می تواند اسمای کامل تری را ببیند تا به اسمای کلیه برسد و از آنجا به امّالاسماء برسد و اگر راه باز باشد به مافوق هم راه پیدا کند.

قرآن کریم شهود خاصی را برای انسان میسر می داند که تبیین آن سابقه دینی یا عقلی نداشت: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ / لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (تکواثر: ۵ - ۶)؛ اگر دارای علم الیقین بودید به عین الیقین دوزخ را مشاهده می کنید. پس اصل لقاءالله قابل نیل است و خداوند به آن وعده داده است: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰). اگر کسی امید لقاءالله دارد، شرطش اجتماع حسن فاعلی و حسن فعلی است؛ یعنی انسان، موحد خوبی باشد و در مقام عمل نیز اهل توحید باشد؛ بنابراین کسی که خدا را با دل می بیند سرّش اجتماع حُسن فاعلی و حسن فعلی است و آن که از شهود جمال خدا محروم است، سرّش سوء فاعلی و سوء فعلی است.

قرآن کریم برای انسان های متکامل، رؤیت قلب قائل است؛ و شهود قلبی غیر از علم حصولی است. خدا را با جان می شود مشاهده کرد، نه در حد طبیعت با چشم ظاهر و نه در حد مثال با چشم خیال و نه در حد عقل با مفهوم ذهنی، بلکه در حد قلب با شهود عینی.

چنانکه امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «أَفَاعْبُدُ مَا لَا أَرَى». آنگاه در تبیین این سخن فرمود: «لَا تُدْرِكُ الْعُيُونُ بِمَشَاهِدَةِ الْعَيَانِ وَلَكِنْ تَدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹)؛ «دل اگر با حقایق ایمان به سوی خدا نظر کند، با چشم بسته هم خدا را مشاهده می کند».

آن حضرت امکان نیل سایر موحدان به این مقام را نفی نفرمود، بنابراین معلوم می شود لقاء الله نه نظر بصری است، زیرا «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳)، نه راه فکری است، چون راه فکری را لقاء، مشاهده و رؤیت نمی گویند.

همان گونه که حقیقت خدای سبحان را نمی توان دید یا تخیل کرد، نمی شود در مفهوم ذهنی نیز خلاصه کرد. از این رو همواره معرفت های عقلی با اعتراف همراه است؛ یعنی هراندازه را که عقل فهمید، بقیه را با «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و «مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۲۳/۶۸) باید جبران کند.

رؤیت و نظری که قرآن کریم درباره خداوند روا دانست و سالکان را به لقای آن فرا خواند، رؤیت قلب است تا انسان با چشم جان حقیقت را بنگرد. چون حقیقت قلب و مرحله تجرد محض جایی ندارد، دیدن آن هم با «أَيُّمَا تُوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) منافات ندارد، زیرا حقیقتی که منزله از ماده و احکام و لوازم آن است، مشاهده آن هم منزله از قیود طبیعی و همراهان عالم مثال است.

یعنی همان طور که نفس در مرحله عالی، قلب نامیده شده، به تجرد قلبی می رسد و نیز همان گونه که خود دارای ماده نیست، لوازم و احکام ماده و مقدار را ندارد، مشاهده او نیز چنین است و می تواند چنین مشهودی را به اندازه سعه وجودی خود بیابد. این که گفته اند (رو مجرد شو مجرد را ببین)، گوشه ای از این بحث است، زیرا انسانی که دارای همراهان فراوان است که همه رهن و مانع و حجاب اند، نمی تواند آن هستی محض را مشاهده کند که بی همراه است و بی حاجب.

تا انسان بر خیال و وهم مسلط نباشد، حق را نمی بیند. چون ذات اقدس خدا در حد مثال نمی آید تا در اینجا خیال میدان دار باشد. باید این دو مزاحم (خیال و وهم) و همه

اعضا و جوارح در بند و آرام باشند، عقل هم باید زیر پای قلب قرار گرفته، اندیشه‌ها و علوم حصولیه مزاحم نباشند تا حقیقت انسانیت از سکوی عقل به کنگره قلب پرواز کند و جمال خدایی را با چشم دل بنگرد و گرنه خاطرات و براهین حصولی، علم مدرسه و کثرت‌اند و با فعالیت آن‌ها و بدون فراغت از مشاغل بیرونی و درونی و بی آن‌که حواس درونی و بیرونی رام شوند، پرواز به مرحله وحدت و شهود الهی میسر نخواهد بود. در قیامت برای اوحیایز مؤمنان رؤیت خداوند میسر است، زیرا آن‌ها از همه این موانع رسته‌اند. ره‌آورد قرآن کریم این است که بنده می‌تواند حق را بدون واسطه مشاهده کند، البته به قدر میسر. حتی در مقام فنا (یعنی عدم مشاهده تعین) هم که انسان تنها مطلق را می‌بیند، این رؤیت به‌اندازه توان او خواهد بود. از این رو در مقام فنا هم اکتناه^۱ میسر نیست؛ اکتناه برای همیشه محال است: «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ». (آل عمران: ۲۹) (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۷: سیره پیامبران (ع) در قرآن).

تفاوت وحی و شهود و الهام

برخی محققان معاصر حال یا احوال را در عرفان اسلامی معادل چیزی دانسته‌اند که «در مکتوبات و مباحث جدید فلسفه‌ی دین تحت عنوان «تجربه دینی» یا «تجربه عرفانی» از آن یاد می‌شود. بر این اساس، گاه احوال و تجربه دینی را مترادف هم به کار برده‌اند» (نویا، ۱۳۷۳، ج ۱۶: ۱).

عارفان معتقدند که برای رسیدن به حق و حقیقت باید مراحل را طی کرد تا نفس بتواند از این طریق استعداد خود آگاهی حاصل کند، همان‌طور که عطار در منطق‌الطیر آورده است؛ سالک باید از هفت وادی: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا عبور کند تا به مقام کشف و شهود دست یافته و به دیدار حق نائل گردد.

«فرق در بین وحی و الهام، یک حالت وجدانی است که نفس ناخودآگاه به آن یقین پیدا می‌کند و بدون اینکه بداند از کجا آمده است به‌سوی مطلوب خود می‌رود و این

۱. به غایت و حقیقت و کنه چیزی رسیدن

حالت، بیشتر به احساس گرسنگی و تشنگی و حزن و سرور مشابَهت دارد» (شیخ الاسلامی، ۱۳۵۳: ۱۳۴).

وحی از جانب حق تعالی به سوی انسان واجد شرایطی که به عنوان نبی و رسول الهی محسوب می شود، نازل می گردد و جنبه از بالا به پایین دارد؛ لیکن در شهود این انسان است که به لطف و عنایت الهی و با استعداد درونی خویش به حقیقتی آگاه و یا ابهامی برای او منکشف می شود. از سوی دیگر الهام اگرچه با وحی مشابَهت هایی دارد، اما به عنوان یک حالت درونی محسوب می شود و به صورت مستقیم از خالق به سوی مخلوق وارد نمی گردد؛ بلکه آدمی به واسطه ی شرایطی آن را احساس و ادراک می کند و می تواند جنبه ی عمومی هم داشته باشد.

بحث و بررسی داده ها

روزبَهان بقلی همانند ساینز صوفیان، کشف و شهود را ابزاری مطمئن و یقینی برای رسیدن به حقیقت توحید و معرفت الهی دانسته و از اوان کودکی به استفاده از این ابزار مداومت داشته و در جوانی اهل مکاشفه گشته و کشف های متعددی برایش رخ می دهد (روزبَهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۲: ۷) و برخلاف عارفانی چون هجویری که کشف و شهود را نتیجه مجاهدت و ریاضت می دانند، آن را صرفاً فضل و اراده ی الهی می پندارد که شامل کسانی می شود که خواست او به آنان تعلق می گیرد.

او برخلاف بسیاری از عارفان، مجاهدت و ریاضت را معرفت عوام می داند و هرگز کوشش نمی کند که از چنین راه هایی به معرفت الهی برسد. به عقیده ی مشاهده موجب معرفت می شود. «عارف عاشق هنگامی که در عین عشق افتاد، در عالم ملکوت و جبروت سیار و طیار شد. به کمال معرفت نرسد تا در صرف مشاهده در نیفتد» (روزبَهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۷).

به نظر روزبَهان سالکان پس از مرحله زهد «از آنجا به منزل یقین شوند، ورای یقین مکاشفه است.» (روزبَهان، ۱۳۸۳: ۵۰-۵۱)؛ او کشف را قالبی از رؤیت برتر و ادراکی فراتر

از تجربه معرفی کرده که به واسطه‌ی آن اسماء و صفات الهی را شهود می‌کند (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۲: ۴۰۶).

به اعتقاد روزبهان ابتدای مشاهده، کشف است. پس از آن خطاب و سپس وصلت دل و آنگاه، خطاب تسکین و قربت، پس از آن بروز لوايح و طلوع انوار کشف عجایب اسرار، آنگاه جمال «لَیسَ کَمَثَلِ شَیْءٍ» به دیده‌ی ربوبیت و چشم جان و عقل بینند. سپس مشاهده در مشاهده‌ی روح را بی‌نهایت است (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۲۹). با از بین رفتن حجاب از پیش روی سالک، او با گوش جان، خطاب الهی را می‌شنود و به حق تقرب می‌یابد.

چون با این کشف در ملکوت آسمان سیر می‌کنند و احوال آن‌ها در این منزل کشف تفکر است تا یقین بر تعین آن‌ها اضافه شود، چون که آنجا مقام شواهد غیبی است. پس از یقین به رؤیت می‌رسند؛ چنانکه خداوند به ابراهیم فرمود: چون ابراهیم از اهل یقین بود ما ملکوت آسمان و زمین را به او نشان دادیم (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۲: ۴۰۶).

عقل بفروش و هنر حیرت بخر
رو به خواری نه بخارا ای پسر
(مولوی، ۱۳۷۱: ۳/۱۱۴۶)

«ایشان را آنجا وقت نیست، وقت آنجا عاشقان راست تا تحصیل جمال جبروت در آینه ملکوت کنند. پس سالکان را بعد از رؤیت شواهد لوايح در آید، پس بی‌مکان تابد تا در صفت تجلی تعظیم‌شان مضمحل کند. چون ساکن شوند، مشاهده حق بر ایشان کشف شود و در مقام حیا و حیرت بمانند، بر بساط انبساط رهشان نباشد، زیرا که بمرکب عبودیت به مقام مشاهده آمده باشند» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۲: ۵۱).

«عاشق چون از عشق انسانی تربیت یافت و به نور افعال پیدا و بینا گشت و این منازل را که گفتیم به جان و دل پیمود، بعد از مکاشفه مشاهده است تا در عشق است؛ و مقام

مشاهده عاشق را در دو مقام دو قسم است: منزلی در عشق مقام سُکر^۱ است و منزلی در عشق مقام صَحْو^۲ است... چون در عشق این سکر و صحو حاصل شد، قسم مقام التباس در مشاهده قسم صحو است و قسم مشاهده صرف در عشق قسم محو است، یعنی سُکر در سُکر، مشاهده حق بی وسایط بیند» (همان: ۱۲۷-۱۲۸).

در اینجا بین معذب و سالک و سالک معذب فرق گذاشته شده است. می گوید: معذب و سالک آن است که ابتدا از طریق عشق به معشوق رسیده است و وقتی که به این وصال می رسد، دارای سُکر و بسط می شود و شطح می گوید. ولی سالکان به این مقام نمی رسند، چون که ابتدای راه سالکان با عبودیت شروع می شود، نه با عشق؛ زیرا که اینها برگزیده خدا هستند در مقام معرفت وحی و منازل توحید. اما عاشقان و معذوبان و شطّاحان اینها در منزل قرب الهی جای دارند.

به همین خاطر منزل آنان منزل اُنس است که پس از اُنس جلال و جمال الهی را می بینند، اما سالکان در مقام فنا هستند و رؤیت آنها قدس است. ولی معذوبان بعد از فنا به بقا می رسند و از همه چیز جدا شده و در حضرت حق باقی می گردند.

روزبهان می نویسد: «الشاهد هو المشهود هو یری نفسه اذ لایراه احدٌ بالحقّیقه و ایضاً الشاهد هو و المشهود قلوب العارفين شاهدها بنعت الكشف و ایضاً الشاهد قلوب المحبین و المشهود لقائه. هو شاهدهم و هو مشهودهم. هو شاهد العارف و العارف شاهده»؛ «شاهد اوست و مشهود اوست. خودش را می بیند، زیرا در حقیقت کسی او را نمی بیند. نیز شاهد اوست و مشهود دل های عارفان که آنها را به صفت کشف مشاهده می کند (یعنی او شاهد آنهاست، دقیقاً به این اعتبار که مشهودشان است. اوست که آنها را مشاهده می کند، زمانی

۱. سُکر در عرفان، مشی و حالتی صوفیانه که نشان از مستی و غرق سالک در محبت الهی است. عارفان گفته اند سکر حیرت و بُهتی است که از مشاهده جمال محبوب به دست می آید. سُکر در مقابل صَحْو است.

۲. صَحْو به معنای هشیاری که مشربی است در سلوک صوفیان و به بقای بعد از فنا گفته می شود. درباره صحو گفته اند مقامی فوق انتظار سالک است و سالک در مقام صحو، همه حجاب های صفات را کنار می زند و وجه ذات برای او کشف می شود.

که آن‌ها او را مشاهده می‌کنند) و همچنین شاهد، دل‌های محبان است، حال آنکه مشهود آن‌ها لقای اوست. او شاهد آن‌ها و مشهود آن‌هاست. او شاهد عارف است و عارف شاهد اوست.»

به همین دلیل مفهوم شاهد در اندیشه روزبهان همراه با دوسویگی، برگشت‌پذیری خاص شاهد و مشهود (شاهد-مشهود) عملاً همبسته و همراه است. با پدیدار آینه که همواره اهل معنای ما برای تفهیم موقعیت آگاهی باطنی، از این تشبیه بهره می‌برند. پدیدار آینه نیز همان سرّ نظریه تجلی است. در اینجا منظومه کاملی از تصورات و تصاویر، سخت درهم تنیده است. با توجه به فهم تجلی حق در قالب پدیدار آینه، تصوف جایگاه متفاوتی هم نسبت به یکتاپرستی ظاهری اسلامی و هم نسبت به تجسدباوری در مسیحیت رسمی، پیدا می‌کند. به همین روی بر این اساس می‌توان سرّ وحدت عشق و عاشق و معشوق در مرتبه ذات حق را تصور کرد و عارف می‌تواند بر این مبنا، استشعاری نسبت به آن و تجربه‌ای از آن حاصل کند (کربن، ۱۳۹۴: ۱۶۰-۱۶۲).

عارف هرگاه در عبودیت به کمال برسد، باطن آن ربوبیت است. از همین روی امام صادق (ص) فرموده است: «الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهَها الرَّبُّوبِيَّةُ» (الری شهری، ۱۳۶۷، ج ۷: ۱۳) و عارف در این مقام به مقام قرب نوافل می‌رسد که با چشم خدا می‌بیند و با گوش خدا می‌شنود و با دست خدا حرکت می‌کند و در ظاهر عَبد است و در باطن حق است. و در این مرحله است که عصمت در عرفان برای عارف نیز مطرح می‌شود و او به مقام عصمت می‌رسد؛ چراکه با علم حضوری شهود به این مقام می‌رسد و در شهود خطایی وجود ندارد، زیرا که واسطه‌ای بین عالم و معلوم نیست تا واسطه‌ای برای خطا باشد. از دیدگاه روزبهان، سالک در مقام مشاهده در چیزی نظر نمی‌کند، مگر اینکه خدا را در آن می‌بیند «ما نَظَرْتُ اِلَى شَيْءٍ وَّ اَلَا وَّ رَأَيْتُ اللهَ فِيهِ» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۱۶). در این مرحله با عنایت حق در شهود و معرفت حقیقی به درجه‌ای می‌رسد که غیر از حق اثری نمی‌بیند. سپس نوبت به ظهور وجود حق می‌رسد و سالک حق را با حق می‌یابد. روزبهان شطح بایزید را گفته است: «مَثَلٌ مَنْ نَبِينْد. مَثَلٌ مَنْ بَحْرَبِي كِرَانَهْ اَسْتْ كَهْ اَوَّلِ

و آخر ندارد.» و چنین تفسیر می‌کند که بایزید غرق مشاهده جمال ازل بوده و در مقام وحدت، کثرت نداند. او از خود غایب و در حق فانی و به حق باقی بوده است؛ زیرا که چون خلقت برخیزد، احدیت می‌ماند» (همان: ۱۳۷).

سالک با سیر در عوالم فنا و عبور از مراحل گوناگون، به مرحله‌ی بقا پس از فنا وارد می‌شود و خلق را عین حق و حق را عین خلق می‌یابد.

او خود نیز این حال را تجربه کرده است: «روزی در دریاهاى شوق افتادم و امواج اقیانوس کبریا مرا به مقام مشاهده بقا کشانید، حق سبحان را دیدم دیدم که از جمال و جلالش برایم درخشش‌های تابش و جهش را آشکار می‌سازد؛ در نگرستن به جمالش باقی ماندم و چنان مست بیخود بودم که نزدیک بود روح از بدنم برود و عظم نابود شود و قلبم پرواز کند و سرم فانی گردد از خوشی وجدان مشاهده‌اش صورتم باقی ماند و او با جهش به سویم می‌آمد، گویی او تعالی محاسن فؤادم را برکنده است» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۹۳: ۴۷).

روزبهان این حال را نتیجه لطف الهی می‌داند که بر هر بنده‌ای که بخواهد عطا می‌کند: «پیش از این من در مقام شور و هیجان بودم و قبل از آن قصدی داشتم، حق تعالی در مقام نصیحت مرا خطاب قرار داد و فرمود: بر هر امری اهتمام ورزیدی، اهتمام مورز، هر چیزی هم که باشد خداوند از آن برتر است که حقیقت وجودش بر قلب کسانی از خلقش خطور می‌نماید» (همان).

او مکاشفات بسیار داشته و در کتاب کشف الاسرار و مکاشفات الانوار به آن‌ها اشاره کرده است: «در مکاشفه دیگری... ناگاه حق سبحان را بر بهترین صورت دیدم که آشکارا از غیب بر من هویدا گشت، نتوانستم خویشتن‌داری کنم و داد و فریاد سر دادم، آن صورت خرامیدن گرفت و قرار از من ربود و شوقم را فزونی بخشید، گویی که از چهره‌اش گل سفید پخش می‌شد، بر او جامه‌ای مروارید نشان بود، از من پنهان شد، سپس به صورتی زیباتر از صورت نخستین ظاهر گشت تا آن که بدو رسیدم و در سرم ندا داد که کجا می‌روی؟ گفتم: به ازل و قدم. فرمود: چه چیزی را می‌طبی؟ گفتم فنایم را در قهر و غلبه

ازل می‌طلبم. چون به رؤیت او در مقام التباس و پوشیدگی خشنود نیستم. فرمود: این سفر درازی است و من با تو می‌آیم و در سفر همراهی‌ات می‌کنم. آمدیم تا به فراسوی عرش رسیدیم و سفر به غیب‌الغیب کردیم، پس از آن از من پنهان گشت و ساعتی بعد، به وصف جبروت برایم آشکار شد، در آنجا بود که فنا گشتم...» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۹۳: ۲۹).

به اعتقاد روزبهان محتوای وحی با الهام و کسب آن از طریق کشف و شهود اختلافی ندارد. او بارها درباره مکاشفاتش که به گونه‌ای الهام و وحی خداوند است که به هر کس که خواسته مرحمت نموده، سخن گفته: «خداوند در آغاز شب قدر و در نیمه آن - در نخستین شب - از بطنان غیب تجلی کرد و در نیمه شب از اعلا علین گویی از میان گل سرخ تجلی کرده است. من در تمام مکاشفاتم چیزی بهتر از آن ندیدم. سپس در پایان شب به وصف التباس، جلال و جمال فرود آمد و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم در حضورش بود، فرمود به قرب و مشاهده‌ام راهنمایی نشدند، مگر آن کس را که خواستم و چون درباره بعضی از آنان رحمت را بخواهم، برایش دری از درهای غیب را می‌گشایم و جرأت نزدیک شدن به من را ندارند، زیرا قرب من، قرب معارف است نه قرب مسافت...» (همان: ۷۵).

آغاز این کشف از آنجا بود که در این شب مشاهدات التباس را در خواب دیدم و چون بیدار شدم خداوند مورد مخاطبه‌ام قرار داد و فرمود: «قَالَ اخْرُجْ عَلَيْهِمْ فَلَمَّا وَاَيْتُهُ اُكْبَرْتُهُ» گفت: نزد آنان برو، همین که وی را بدیدند حیران او شدند - ۳۱/یوسف» سپس فرمود: «نُعَمَّ اَجْرُ الْعَامِلِينَ» پاداش اهل عمل چه نیک است! - ۵۸/عنکبوت» دانستم که خداوند سبحان به زودی برایم آشکار می‌سازد و آنچه به انبیا و برگزیدگان داده به من هم می‌دهد» (همان: ۷۶).

او خود را با پیامبران مقایسه و به گونه‌ای از آن‌ها برتر می‌داند: «گفتم: پروردگارا! تو از مناسبت با مخلوقات منزهی، به موسی آن معجزات را دادی، آنجا مقاماتی چند است و او را به مکالمه اختصاص دادی، چه خویشاوندی و نزدیکی بین تو و او است؟ من هم از فرزندان آدم علیه‌السلام هستم، مرا چه عطا می‌فرمایی؟ برایم به وصف جمال و جلال ظاهر

گشت و فرمود: موسی به سویم آمد اما من به سوی تو آمدم، آیا راضی نیستی؟ از هنگام دراز کشیدن در بستر تا وقت بیدار شدن هفتاد هزار بار به سویت می‌آیم و در هر بار لحاف را از رؤیت به کنار می‌زنم اما تو خوابی و من منتظر بیدار شدن می‌مانم. چون این را شنیدم امواج دریاهاى توحید فرایم گرفت.» (همان: ۷۶-۷۷)

روزبهان در عالم شهود خود را با پیامبر اسلام (ص) مقایسه می‌کند: «در آن دم مقامات پیامبران محمد صلی‌الله‌علیه‌وسلم را یاد آوردم که نزدیک شد و نزدیک‌تر شد (مفهوم آیه ۸/نجم) آیا او (ص) در مشاهده‌ای غیر مشاهده‌ی قدس بود؟ خداوند سبحان الهام کرد: هنگامی که خودش را در مقام التباس بدو نشان داد فرمود: پروردگارم را در بهترین صورت دیدم... تا پایان حدیث. لذا دانستم که خداوند به من لطف بی‌اندازه دارد که آنچه را به انبیا از مقامات توحید و مقامات محبت نشان داده به من هم نشان داده است...» (همان: ۷۷).

نتیجه‌گیری

روزبهان بقلی فسایی شیرازی، درعین حال که به قرآن و حدیث توجه داشته، به عشق صوفیانه و کشف و شهود و اتصال به معشوق حقیقی نیز معتقد بوده است. او به وحی به‌عنوان الهام غیبی حضرت حق به رسولان برگزیده اعتقاد دارد و کشف و شهود عارفان را نیز لطف و مرحمتی الهی می‌داند.

حقیقت وحی و معرفت و حیانی از جمله اموری هستند که از قلمرو حس انسان خارج است و به‌سادگی در دسترس عقل قرار نمی‌گیرد. از آنجا که چنین معرفتی در دسترس معدود افراد بشر قرار گرفته به‌راحتی زوایای مبهم آن قابل ادراک نیست. مشخص شد که بین وحی و کشف و شهود عرفانی، تقابل به تباین است، زیرا مقام نبوت و رسالت عطیه‌ای الهی است که با جهد و اکتساب به‌دست نمی‌آید، هر چند جهد و اکتساب در آمادگی نفس برای قبول آثار وحی به‌شمار می‌آید، ولی خود وحی، هدیه‌ای الهی است که نصیب هر شخصی نخواهد شد؛ اما مقام و مراحل کشف و شهود عرفانی برای همه انسان‌ها ممکن

و میسر است که در صورت مکاشفه و مشاهده، شخص سالک باید مکاشفات و مشاهدات خود را با کشف تامّ نبی و اولیاء الهی بسنجد که در برخی از موارد احتیاج به تعبیر دارد. ولی وحی، امر صریح و سریعی است که خود آن هر چه که باشد حجت است و تعبیر در آن راه ندارد. روزبهان معتقد است که محتوای وحی با الهام و کسب آن از طریق کشف و شهود اختلافی ندارد. او خود را با انبیاء در دریافت الهام برابر می‌داند.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Mahmood Shaloei



<https://orcid.org/0009-0007-7141-0663>

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰)، فتوحات مکیه، ج ۱، بیروت: نشر داراحیاء التراث العربی.

----- (۱۳۹۳)، دامگه راه و رهنمای سلوک، (مالا یعول علیه)، ترجمه و شرح

سعید رحیمیان، تهران: نشر نگاه معاصر.

الزبیدی، محمد مرتضی (۱۳۰۶ ق)، تاج العروس، ۱۰ جلد، مصر: دارلیبیا.

الغزالی، ابوحامد محمد (۱۳۷۵)، عقیده المسلم، مصر: دارالکتاب العربی.

امام محمد غزالی (۱۳۷۷)، احیاء علوم الدین، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین

خدیوچم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

جوادی آملی، آیت الله (۱۳۹۷)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۷، سیره پیامبران در قرآن، چاپ

نهم، تهران: مرکز نشر اسراء.

حافظ (۱۳۶۲)، دیوان، تصحیح پرویز نائل خانلری تهران: انتشارات سخن.

دانش پژوه، محمد تقی (۱۳۴۷)، روزبهان نامه، حاوی تحفه اهل العرفان از شرف الدین ابراهیم، روح

الجنان از عبداللطیف شمس، تحفه العرفان از روزبهان بقلی دیلمی شیرازی، منازل القلوب

از سیمایی، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.

روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۹۳)، کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، تصحیح و ترجمه مریم حسینی،

تهران: سخن.

----- (۱۳۹۳)، کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، ترجمه محمد خواجهوی، تهران:

انتشارات مولی.

----- (۱۳۸۲)، شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، تهران: طهوری.

----- (۱۳۶۶)، عبهر العاشقین، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران: انتشارات

منوچهری.

رومی، شیخ احمد (۱۳۵۴)، دقایق الحقایق، مصحح محمدرضا جلالی نائینی، تهران: شورای عالی

فرهنگ و هنر.

شیخ الاسلامی، اسعد (۱۳۵۳)، تحقیقی در مسائل کلامی؛ از نظر متکلمان اشعری و معتزلی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

----- (۱۴۱۶)، شرح فصوص الحکم، قم: انوار الهی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

----- (۱۳۵۳)، قرآن در اسلام، دارالکتب الاسلامی.

عباسی، بابک (۱۳۹۱)، تحریر دینی و چرخش هرمنوتیکی، تهران: هرمس.

عین القضاة همدانی (۱۳۶۸)، تمهیدات، به کوشش عفیر عسیران، بی جا.

لاهوری، محمد اقبال (بی تا)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، بحار الانوار، ۱۱۱ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، ج ۴، قم: صدرا.

مظاهری، عبدالرضا (۱۳۹۷)، وحی و تجربه دینی، تهران: انتشارات نفحات.

معین، محمد (۱۳۹۳)، مقدمه عبهر العاشقین، تهران: انتشارات منوچهری.

مولوی (۱۳۷۱)، مثنوی جلال الدین محمد بلخی، به اهتمام دکتر محمد استعلامی، تهران: زوآر.

نجم الدین رازی (۱۳۷۱)، مرصاد العباد، به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی، چاپ چهارم، تهران:

علمی و فرهنگی

نویا، پل (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۶)، کشف المحجوب، مقدمه و تصحیحات محمود عابدی، تهران: سروش.

یعقوبیان، محمدحسن (۱۳۹۵)، *حقیقت وحی با تأکید بر دیدگاه فلاسفه*، تهران: فرهنگ و اندیشه اسلام.

References

- Abbāsī, Bābak. (2012). *Religious Experience and the Hermeneutic Turn*. Tehran: Hermes Publications. [In Persian]
- Ayn al-Quzāt Hamedānī. (1989). *Tamhīdāt*. Edited by 'Ufayr 'Asīrān. No place. [In Arabic]
- Al-Zabīdī, Muḥammad Murtezā. (1888). *Tāj al-'Arūs*. 10 vols. Cairo: Dār Lībiyā Publications. [In Arabic]
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. (1996). *Aqīdat al-Muslim*. Cairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī Publications. [In Arabic]
- Dānīshpazhūh, Muḥammad Taqī. (1968). *Rūzbihān-nāmah*. Containing *Tuḥfat Ahl al-'Irfān* by Sharaf al-Dīn Ibrāhīm, *Rūḥ al-Jinān* by 'Abd al-Laṭīf Shams, *Tuḥfat al-'Irfān* by Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, and *Manāzil al-Qulūb* by Sīmābī. Tehran: National Monuments Association Publications. [In Persian]
- Hujwīrī, 'Alī ibn 'Uthmān. (2007). *Kashf al-Maḥjūb*. Introduction and editing by Maḥmūd 'Ābedī. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Ḥāfiz. (1983). *Dīvān*. Edited by Parvīz Nā'il Khānlirī. Tehran: Sukhan Publications. [In Persian]
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (1991). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Vol. 1. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī Publications. [In Arabic]
- . (2014). *Dāmgah-i Rāh wa Rahzan-hā-yi Sulūk (Mā Lā Yu 'awwal 'Alayh)*. Translated and explained by Sa'īd Raḥīmīyān. Tehran: Nigāh-i Mu'āṣir Publications. [In Persian]
- Imām Muḥammad Ghazālī. (1998). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Translated by Mu'ayyid al-Dīn Muḥammad Khwārazmī, edited by Ḥusayn Khudījujam. Tehran: 'Ilmī wa Farhangī Publications. [In Persian]
- Jawādī Āmulī, Āyat Allāh. (2018). *Thematic Exegesis of the Qur'ān*. Vol. 7. *The Conduct of the Prophets in the Qur'ān*. 9th ed. Tehran: Publication Center of Isrā'. [In Persian]
- Lāhūrī, Muḥammad Iqbāl. (n.d.). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Translated by Aḥmad Ārām. Regional Cultural Institute. [In Persian]
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1982). *Biḥār al-Anwār*. 111 vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Muṭaḥharī, Murtezā. (1997). *Collected Works*. Vol. 4. Qom: Ṣadrā

- Publications. [In Persian]
- Mazāherī, ‘Abd al-Rezā. (2018). *Revelation and Religious Experience*. Tehran: Nafahāt Publications. [In Persian]
- Mu‘īn, Muḥammad. (2014). *Introduction to ‘Abhar al-‘Āshiqīn*. Tehran: Manūchehrī Publications. [In Persian]
- Mowlawī. (1992). *Mathnawī-ye Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī*. Edited by Muḥammad Iste‘lāmī. Tehran: Zawwār. [In Persian]
- Najm al-Dīn Rāzī. (1992). *Mirṣād al-‘Ibād*. Edited by Muḥammad Amīn Riyāhī. 4th ed. Tehran: Elmī wa Farhangī Publications. [In Persian]
- Nwyā, Paul. (1994). *Qur’ānic Exegesis and Mystical Language*. Translated by Ismā‘īl Sa‘ādat. Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
- Qayṣarī, Dāwūd ibn Maḥmūd. (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Elmī wa Farhangī Publications. [In Persian]
- . (1995). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Qom: Anwār Elāhī Publications. [In Persian]
- Rūzbihān Baqlī Shīrāzī. (2014). *Kashf al-Asrār wa Mukāshafāt al-Anwār*. Edited and translated by Maryam Ḥusaynī. Tehran: Sukhan Publications. [In Persian]
- . (2014). *Kashf al-Asrār wa Mukāshafāt al-Anwār*. Translated by Muḥammad Khwājavi. Tehran: Mowlī Publications. [In Persian]
- . (2003). *Sharḥ Shaṭḥiyyāt*. Edited by Henry Corbin. Tehran: Ṭahūrī Publications. [In Persian]
- . (1987). *‘Abhar al-‘Āshiqīn*. Edited by Henry Corbin and Muḥammad Mu‘īn. Tehran: Manūchihrī Publications. [In Persian]
- Rūmī, Shaykh Aḥmad. (1975). *Daqā‘iq al-Ḥaqā‘iq*. Edited by Muḥammad Rezā Jalālī Nā‘īnī. Tehran: Supreme Council of Culture and Art. [In Persian]
- Shaykh al-Islāmī, As‘ad. (1974). *An Inquiry into Kalām Issues: According to Ash‘arī and Mu‘tazilī Theologians*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn. (2003). *Translation of al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsavī Hamedānī. Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
- . (1974). *Qur’ān in Islam*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]

Ya'qūbiyān, Muḥammad Ḥasan. (2016). *The Reality of Revelation with Emphasis on the Philosophers' View*. Tehran: Farhang wa Andīsheh Islām Publications. [In Persian]

.

استناد به این مقاله: شالوئی، محمود. (۱۴۰۴). وحی و شهود در نظر روزبهان بقلی شیرازی. پژوهشنامه کلام تطبیقی

شیعه، ۶ (۱۰)، ۸۱-۱۱۲. DOI: 10.22054/jcst.2025.84592.1216



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.