

«تبیین تفاوت‌های اساسی دو حوزه معرفتی

فلسفه و عرفان نظری»

دکتر منیره سیدمظهری

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

چکیده مقاله:

برای کسانی که با تاریخ فرهنگ و ادیان آشنایی دارند اصطلاح فلسفه و عرفان به هیچ وجه بیگانه نیست. هر یک از این دو نام به نوعی معرفت و شناخت اشاره دارد که در جریان تاریخ و تحول اندیشه‌ها نقش عمده و اساسی داشته است. هر مرحله از مراحل گوناگون تاریخ براساس نوعی تفکر فلسفی تحقق یافته است.

به بیان دیگر، حرکت تاریخ در کلیت خود براساس یک نظام معقول و فلسفی قابل تفسیر و توجیه است، نقش اندیشه‌های عرفانی و سخنان ژرف و شورانگیز عرفای والامقام هم در تحول زندگی معنوی افراد بشر به هیچ وجه کمتر از افکار فلسفی نمی‌باشد. هیچ انسان آگاه و آزاده‌ای را نمی‌شناسیم که اهمیت اندیشه‌های عالی و مشاهدات درونی و معنوی بشر را ناچیز و نادیده انگارد. انسان همواره در جست‌وجوی معنی بوده است و جست و جوی عالم معانی جز از طریق تفکر و مشاهده درونی امکان‌پذیر نیست. با این حال، این دو دستگاه معرفتی در مبادی، مسائل و غایت تفاوت‌های اساسی با هم دارند و ما در این گفتار بر آنیم تا امتیازات آن‌ها را مورد بررسی قرار دهیم.

کلید واژه‌ها:

وجود، برهان، شهود، وحدت و کثرت، علیت و تجلی، تمثیل، تنزیه و تشبیه

پیشگفتار

صرف نظر از سفسطه که از آغاز پیدایش خود تا کنون همواره در جهت مخالفت با فلسفه سیر کرده، منتقدان و ستیزه گران جدی فلسفه غالباً یا از کسانی بودند که جمود بر ظواهر دینی را حتی در مورد اصول اعتقادات و جبهه همت خویش ساخته و هرگونه تدبیر و اندیشه در معانی دینی را بدعت می‌دانستند، یا از عرفا و اهل سلوکی بودند که استدلال عقلی و سعی فکری را حجاب معرفت دانسته و رها شدن از آن را شرط وصول به مقصد می‌شناختند، و یا تحصیلی مذهبانی بودند که تنها به قضایای علمی و تجربی تکیه داشتند و برای آنچه که بیرون از این حوزه قرار می‌گرفت، اعتباری قائل نمی‌شدند.

سخن اینجا، از گروه اول و سوم نیست؛ بحث از طایفه دوم است که دقت و تأمل در آثارشان به خوبی نشان می‌دهد، انگیزه مخالفت آنان با فلسفه، نه به خاطر جمود به ظواهر و تعصب در این مقام است، بلکه علو مقام و رفعت درجه در وادی سلوک سبب شده تا آنان، تکلف استدلال و کوششهای فلسفی را کودکانه دانسته و برای آن ارزش چندانی قائل نباشند. اشکال عرفا به فلاسفه این است که این طایفه در مرحله پایین‌تر از شهود و مکاشفه فرومانده‌اند، در حالی که مسائل مهمی درباره هستی، مطرح است که برای فهم آنها باید از مرحله عقل فراتر رفت و به ساحت بی‌پایان شهود راه یافت. از همین روست که آنان جویندگان معرفت و علم راستین را به سوی کشف و شهود می‌خواندند. چنان‌که شیخ اکبر به تکرار در مطالب عرفانی می‌گوید: «اینها مطالبی است که عقل از راه اندیشه نظری به شناخت آنها راهی ندارد، بلکه ادراک این فن را باید از طریق کشف و شهود الهی نمود»^۱.

۱- فصوص الحکم، فص آدمی، ص ۶۹.

و نیز ابن ترکه در کتاب شریف تمهید القواعد، وقتی به بیان مرتبت والای مسأله توحید می‌پردازد، تصریح می‌کند که این بحث از جمله مسائلی است که تاکنون فکر عقلانی که به استدلال و برهان اشتغال دارند بدان راه نیافته، مگر کسانی که خداوند تعالی با نور خود آنان را تأیید نموده و با هدایت از جانب خویش آنها را موفق گردانیده است و آنان کسانی‌اند که دو مرتبه استدلال عقلی و شهود ذوقی را در کنار یکدیگر حائز شده و به دو مرتبه علم و کشف دست یازیده‌اند.^۱

تأمل در اینگونه مطالب بخوبی نشان می‌دهد که محل نزاع «فروماندن» و «فراتر رفتن» است. در این مسأله هم تردیدی نیست که فروماندن و فراتر رفتن، هر دو از شئون ادراک بوده و به اختلاف مراحل و مراتب اندیشه برمی‌گردد. اکنون اگر این واقعیت را بپذیریم که این اختلاف از نوع اختلاف طولی در مقام اندیشه است که همواره بین مراتب مختلف ادراک یعنی ادراک حسی، خیالی، عقلی و شهودی تحقق دارد، ناچار باید این حقیقت را نیز بپذیریم که هر یک از دو طایفه عرفا و فلاسفه بر وفق مرتبه ادراک خود سخن می‌گویند.

اینجاست که اختلافات رخ نموده و سبب می‌شوند تا تفکیک فلسفه از عرفان و قول به جدایی آنها از یکدیگر - به رغم آنکه هر دو شیوه از یک منبع برخاسته و در واقع زبان گویای یک واقعیت بوده‌اند - امری معقول و قابل پذیرش باشد. در این نوشتار برآنیم تا اساسی‌ترین ملاکها و معیارهای این دوگانگی را با تکیه بر آثار بزرگان این دو حوزه معرفتی، بررسی نماییم.

۱- اختلاف در موضوع و مسائل

تمایز علوم به تمایز موضوعات و تمایز موضوعات به تمایز حیثیات است؛ زیرا گاهی ممکن است امر واحد موضوع برای دو علم یا بیشتر قرار گیرد به این نحو که امر واحد در یک علم با قید خاصی و در علم دیگر با یک قید دیگر، به عنوان موضوع قرار بگیرد. در این صورت موضوعات به واسطه قیودی که به آنها اضافه می‌شود از هم متمایز می‌گردند.

اکنون اگر خواسته باشیم درباره موضوع علم عرفان به اظهار نظر بپردازیم، باید بگوییم موضوع این رشته از معرفت، حقیقتی واحد و یگانه است که از هرگونه تعیین و تمییز منزله و

۱- تحریر تمهید القواعد، ص ۵.

مبراست و هر چیزی که در عالم، موجود شناخته می‌شود، در پرتو نور آن به منصف ظهور و بروز می‌رسد.

قیصری شارح فصوص‌الحکم، علم عرفان را اینگونه تعریف می‌کند: «عرفان عبارتست از علم به حضرت حق سبحان، از حیث اسماء و صفات و مظاهرش و علم به احوال مبدأ و معاد و به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رها ساختن نفس از تنگنای قید و بند جزئیت و اتصاف وی به نعمت اطلاق و کلیت»^۱.

آنچه در تعریف قیصری به عنوان موضوع عرفان مدنظر قرار گرفته است، حضرت حق جل و علا است. البته هویت و ذات اقدس الله فوق آن است که به فکر حکیم یا به شهود عارف درآید. از این رو هیچ مسئله‌ای را نمی‌توان یافت که دربارهٔ ذات حق طرح شده باشد.

حمزه فناری، صاحب کتاب مصباح‌الانس، ضمن تأکید بر این مطلب که ذات مطلق، موضوع هیچ مسئله‌ای قرار نمی‌گیرد، در مورد موضوع علم عرفان می‌گوید: «فموضوعه الخصیص به، وجود الحق سبحانه من حیث الارتباطین»^۲

یعنی موضوع اختصاصی عرفان، وجود حق است اما نه از حیث ذات، بلکه از جهت ارتباط او با کثرات عالم است که در حقیقت، بحث از کیفیت ظهور و صدور خلق از حق و نحوه بازگشت و رجوع آن‌ها به اوست. لذا، آنچه از مسائل در عرفان نظری مطرح می‌شود، همه دربارهٔ تعینات و متعلقات این تعینات است. تعینات همان حقایق خارجی‌اند که اگر تنها ملاحظه گردند، وصف خوانده می‌شوند و اگر از جهت ظهور ذات در آن‌ها و ارتباطی که آن‌ها با ذات مطلق دارند، درنظر گرفته شوند، اسم نامیده می‌شوند.^۳

صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، که در عرفان و فلسفه حلقهٔ اتصال میان سهروردی و ملاصدرا شناخته می‌شود، در رساله کوچک ضوء اللمعات، در مورد موضوع علم عرفان چنین می‌گوید: «شک نیست که هر علمی که در صدر تألیف و ضبط می‌آورند، او را موضوعی که تحقیق احوال او کنند در آن علم و از چگونگی آن بحث و جستجو کنند ناگزیر

۱- عرفان نظری، ص ۲۳۲.

۲- مصباح‌الانس، ص ۱۳.

۳- تحریر تمهید القواعد، ص ۱۴۹.

خواهد بود؛ چنان که در این علم از حقیقتی واحد بحث می‌کنند که منزله باشد از تعیین و تمییز و سایر چیزها که موجود شده در هر عالم و آنچه هست از پرتو نور اوست، و این حقیقت را هر طایفه‌ای از صوفیان به عبارتی و اشارتی از او نشان می‌دهند و بعضی از متأخران آن را عشق تعبیر می‌کنند...»^۱

همان‌طور که از عبارت پیداست صائن‌الدین درباره موضوع علم عرفان سخن گفته و آن را حقیقتی واحد و بسیط و منزله از هرگونه تعیین به شمار آورده است. البته معلوم نیست که مراد او از عرفای متأخری که موضوع علم عرفان را «عشق» دانسته‌اند، از چه قرنی به بعد است؛ چون شواهد و قراین موجود نشان می‌دهد که نخستین کسی که در عالم عرفان از عشق الهی سخن گفت و آن را موضوع علم عرفان دانست، رابعه عدویه بود که در قرن دوم هجری زندگی می‌کرده است و این قرن نقطه آغاز و شروع شکوفایی اندیشه‌های عرفا و متصوفان بوده است و بنابراین نمی‌توان او را از متأخران اهل عرفان به شمار آورد. بگذریم از این که صائن‌الدین در همین رساله، برای جواز اطلاق عنوان عشق، بر موضوع عرفان به آیات قرآن و روایات معصومین (ع) هم تمسک کرده است (همان)، که در این صورت ناچار می‌شویم که بپذیریم، عشق منشاء الهی و قرآنی دارد و به هیچ وجه ساخته و پرداخته اهل عرفان و تصوف نیست.^۲ در هر حال مراد صائن‌الدین هرچه که باشد در یک چیز شکی نیست و آن این که موضوع علم عرفان را یک حقیقت واحد و منزله از هرگونه تعیین و تمییز می‌داند.

وی در جای دیگری، در ضمن چند فصل، موضوع علم عرفان را مورد تبیین قرار داده است. او معتقد است که عرفان نظری فوق فلسفه است؛ زیرا پیرامون وجود مطلق یعنی لابشرط مقسمی مباحثی را مطرح می‌نماید که عصاره مسائل آن درباره تعینات آن وجود مطلق است، نه خود آن، ولی فلسفه پیرامون وجود بشرط لا، یعنی بشرط عدم تخصیص طبیعی، ریاضی، منطقی و اخلاقی، بحث می‌نماید و چون وجود لابشرط فوق وجود بشرط لا است، پس عرفان نظری فوق فلسفه خواهد بود و محور اثباتی آن، وحدت شخصی حقیقت وجود و

۱- ضوء اللمحات، ص ۵.

۲- دفتر عقل و آیت عشق، ج ۱، ص ۶۴.

حصر هستی در آن می‌باشد و هرچه به نام «جهان امکان» نامیده می‌شود، «نمود» آن «بود» است، نه آن که خود دارای «بود» باشد.^۱

چنان که ملاحظه می‌شود در همه این اقوال به تعبیر مختلف، حقیقت هستی منحصر در «الله» و در نتیجه، موضوع علم عرفان، وجود حضرت حق دانسته شده است. حال کسی که موضوع این رشته از معرفت را «وجود خداوند» قرار می‌دهد، اگر بداند که موضوع هر علم، برای آن علم بدیهی است، پس باید بپذیرد که موضوع عرفان نیز باید برای عارف بدیهی و بی‌نیاز از اثبات باشد. چنان که نقل است از جنید بغدادی که از او پرسیدند: «ما الدلیل علی وجود الصانع؟ و او در جواب گفت: لقد اغنی الصباح عن المصباح».^۲

بنابراین وقتی موضوع علم عارف، خداوند باشد، پس دیگر عارف نباید درصدد اثبات خالق عالم برآید. به علاوه اینکه به نظر عارف، حق تعالی، دلیل و آیت هر چیزی است، اوست ذی‌ظل و ماسوی ظل او و شئون اویند و شناخت ذی‌ظل بواسطه ظل محال و ممتنع است، پس به نظر عارف، خداوند، خود به ذات خود دلالت بر ذاتش دارد و با خلق متوهم، درصدد اثبات حق مشهود برآمدن، طریق عبث پیمودن است. چنان که ابن عربی می‌گوید: «فهو حق مشهود فی خلق متوهم».^۳ لذا به عقیده جمیع عرفا، مسائل عرفان عبارت از بحث از کیفیت ظهور و صدور کثرت از ذات حق و رجوع کثرات به آن ذات و بیان اسماء الهیه و نعوت ربانیه و کیفیت رجوع اهل الله و کیفیت سلوک و مجاهدات و ریاضات و بیان نتیجه افعال سلاک الی الحق است.

اما وجود خداوند در فلسفه، به هیچ وجه مسلم الوجود نیست، بلکه نیازمند به اثبات و اقامه برهان است و حکیم می‌کوشد تا بر سر پنجه عقل، وجود خداوند را در عرض سایر مسائل مورد بحث قرار داده و گره‌های آن را بگشاید. چنان که ابن سینا می‌گوید: «وللتنظر هل الموضوع لهذا العلم هوانیه الله تعالی جده أولیس ذلک؟ بل هوشی من مطالب هذا العلم؟ فنقول: انه لایجوز ان یکون ذلک هوالموضوع. لان موضوع کل علم هو امر مسلم الوجود فی

۱- تحریر تمهید القواعد، جوادی آملی، ص ۱۳.

۲- نشریه معارف، مقاله تصحیح تبصره المبتدی، ش ۱، ص ۷۵.

۳- شرح فصوص الحکم، قیصری، ص ۱۰۴.

ذلک العلم»^۱. وی پس از بیان توضیحات مکفی، درباره موضوع علم فلسفه می‌گوید: «فظاهر لک من هذه الجملة، ان الموجود بما هو موجود، امر مشترك لجميع هذه و انه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصنعة»^۲.

ملاصدرا نیز در آغاز اسفار، موضوع فلسفه را موجود مطلق دانسته و تصریح می‌کند که: «موضوع العلم الالهی هو الموجود المطلق»^۳.

به این ترتیب موضوع فلسفه، موجود بما هو موجود است، یعنی مفهومی که دارای افراد متعددی نیز هست، به خلاف عرفان که در آن، وجود یک فرد بیشتر ندارد، که همان عین حقیقت است و همین موجود است که در ذات حق خلاصه می‌شود و موضوع عرفان را تشکیل می‌دهد.

از نظر حکیم، موضوع فلسفه یعنی موجود و اصل واقعیت، امر بدیهی است به گونه‌ای که به هیچ وجه قابل نفی کردن نیست؛ زیرا هرکس که درصدد نفی آن برآید، قبل از هر چیز واقعیت خود و واقعیت فهم، استدلال، مقدمتین، نتیجه و واقعیت کسی را که برای او استدلال می‌نماید مفروغ‌عنه گرفته است. یعنی نفی واقعیت، خود مستلزم پذیرفتن واقعیت‌های بسیاری است که قابل نفی نمی‌باشد.

اما مسائل این رشته از معرفت عبارت از بحث از اسباب قصوی و مبدأ اولی که هر موجود معلولی از آن جهت که معلول است از او فیضان می‌یابد و بحث از عوارض موجود بما هو موجود و نیز بحث از مبادی و موضوعات علوم جزئیة است، بخش اول مسائل تحت عنوان الهیات به معنای اخص جای می‌گیرد و از بخش دوم و سوم به عنوان امور عامه و الهیات به معنای اعم یاد می‌شود^۴.

چنان که از مقایسه مسائل این دو حوزه معرفتی برمی‌آید، کیفیت صدور و فیضان کثرت از مبدأ، در هریک از آنها جایگاه خاص خود را داشته و از مسائل مشترک میان آنها محسوب می‌شود.

۱- الهیات شفا، ص ۵.

۲- همان.

۳- اسفار، ج ۱، ص ۲۳.

۴- همان.

۲- اختلاف در غایت

از نظر عارف، عالم دارای ظهور و بطون است و غایت عارف در نوردیدن وجود و وصول از ظهور به بطون عالم و اتحاد با حقیقت هستی است. در حالی که چنین تلقی‌ای در فلسفه نیست و فیلسوف غایتش ساخت عالم ذهنی مضاهمی و متناسب با عالم عینی در ذهن و فکر خویش است.

عارف می‌کوشد تا با حق یکی شود و فانی در ذات حق گردد، اما نهایت سعی فیلسوف آن است که تبدیل به عالم ذهنی مطابق با عالم واقعیت بشود و می‌کوشد تا تصویر صحیح و جامعی از هستی در عقل خود به تصویر کشد. لذا دانستن و علم، دغدغه اصلی فیلسوف است در حالی که عارف بر عمل تکیه می‌کند و در پی آن است که ببیند تا بداند.

۳- اختلاف در طریق کسب معرفت

یکی دیگر از وجوه افتراق میان دو شاخه معرفتی عرفان و فلسفه در پاسخ به این پرسش است که اساساً از چه راهی انسان می‌تواند به معرفت یقینی نائل آید؟ دانشمندان اسلامی طریق معرفت را در نظر و کشف منحصر دانسته‌اند که اولی طریقه اهل نظر و استدلال است و دومی راه اصحاب ریاضت و کشف و شهود. محمد بن حمزه فناری، دلایل متعددی را بیان کرده است مبنی بر اینکه معرفت یقینی با ادله نظری، متعذر و ناممکن است. در نتیجه راه معرفت را منحصر به طریقه عیان و کشف و شهود دانسته و در این باره ابرام و پافشاری می‌ورزد. مضمون بخشی از عبارات وی چنین است: بر اهل بصیرت معلوم است که معرفت صحیح دو راه بیشتر ندارد، یکی راه برهان و دیگری راه کشف و شهود و نیز معلوم شد که برهان نظری خالی از خلل نیست، حتی اگر آن را هم راه کسب معرفت بدانیم، راه عمومی و فراگیر نیست. پس راه مطمئن برای حصول معرفت تنها راه کشف و شهود و سیر و سلوک کامل و وابسته بودن به الله و فراغت قلب از همه تعلقات و علوم و قوانین است.^۱ وقتی عارف به حقایق و معارف از راه دریافت‌های باطنی خود دست یافت، آن را به شبیه‌ترین چیز در عالم محسوسات تشبیه نموده و در افق نازلی در اختیار مخاطب خود قرار می‌دهد. البته این که تا چه حد این کوشش قرین به توفیق است، جای بحث دارد.

۱- مصباح‌الانس، ص ۱۰.

نمونه‌ای از این نوع تشبیهات را در بیان ابن عربی آنجا که از ظهور حضرت حق در اعیان ثابته سخن می‌گوید می‌توان دید. وی منظور خود را چنین بیان می‌کند^۱:

رق الزجاج و رقت الخمر فتشابهما و تشاکل الامر
فکانما خمر و لا قدح و کانما قدح و لا خمر

وی در جای دیگری کل معلومات را در چهار چیز خلاصه نموده: “حق تعالی، حقیقت کلیه، جهان و محتویات آن، انسان” و گفته است کسی که این چهار معلوم را بداند هیچ چیز مجهول برای او باقی نمی‌ماند. او معتقد است فرآیند تعلیم و تعلم حق تعالی و اسماء و صفات او و نیز حقیقت کلیه فقط به توسط تمثیل و مثال صورت می‌گیرد^۲.
عبدالرحمن جامی نیز وقتی می‌خواهد درباره ظهور وحدت در کثرت و رجوع کثرات به وحدت سخن بگوید، چنین می‌سراید:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته پس به رنگ هریکی تابی عیان انداخته
جمله یک‌نور است امارنگهای مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته

یعنی پرتو هستی حق و آفتاب وجود مطلق بر آبگینه اعیان ثابته تافته است و به صبغ احکام هریک از آن اعیان، منصب گشته و متعدد نموده است. این تعدد وی به حسب نمایش است و در حقیقت همچنان بر صراحت وحدت خود است و اختلاف از تغایر احکام اعیان متوهم می‌شود.

می‌دانیم که یکی از مهمترین و دشوارترین مسائل در فلسفه، چگونگی رابطه خداوند با جهان است. خصوصاً آنجا که پای پیوند خدای قدیم و ثابت و مجرد با طبیعت حادث و متغیر و مادی پیش می‌آید، مشکل بیشتر خود را می‌نمایاند.
فیلسوفان معمولاً با تشبث به مقوله حرکت که از جهتی ثبوت و از وجهی تغیر دارد، حلقه اتصالی را بین عالم متغیر و خداوند ایجاد می‌کنند. اما در عرفان، همان‌گونه که در عبارات فوق

۱- شرح فصوص الحکم، ص ۹۶.

۲- فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۲۲۵.

از محی‌الدین عربی متذکر شدیم، کیفیت ارتباط حق با فعلش که عالم هستی است، با تمثیل‌های گوناگون بیان شده است. مثل نسبت شخص به ظل^۱، نفس به حروف و کلمات، شیء به مرآت، کلی به جزئیات، واحد به اعداد^۲، دریا به موج^۳ و...

در بین تمثیل‌ها، تمثیل آینه ظریف‌ترین مثال برای بیان رابطه حق و خلق و وحدت شخصی است؛ چرا که وقتی آینه در مقابل شخص قرار می‌گیرد خود واقع است ولی سهمی از واقعیت ندارد. آنجا که چند آینه بر هم می‌تابند، انسان خود را به اشکال گوناگون در آن مشاهده می‌کند. این اشکال نه در شبکیه چشم است و نه بیرون از آن. آنچه هست همان نور است که به یک جسم شفاف برخورد می‌کند و توسط آن منعکس می‌شود. شخص نه در داخل آینه است و نه در خارج و نه خود آینه، ولی در عین حال در آینه چیزی جز، شخص نیست. مرآت و مرئی و ارائه یک چیز می‌شوند.

تمثیل آینه از جمله مثال‌هایی است که در سخنان ائمه معصومین (ع) هم به کار رفته است. نقل است که عمران صابی در مناظره با علی بن موسی الرضا (ع) درباره رابطه خداوند با خلق سؤال می‌کند: الا تخبرنی یا سیدی هو فی الخلق ام الخلق فیه؟ امام پاسخ می‌فرماید: جل یا عمران ان ذلک لیس هو فی الخلق و لا الخلق فیه تعالی عن ذلک. و ساعلمک ما تعرفه به و لا حول و لا قوه الا بالله. اخبرنی ان المرآه انت فیه ام هی فیک؟ فان کان لیس واحد منکما فی صاحبه فبای شی استدللت بها علی نفسک؟^۴

اما مرکب فیلسوف در راه آشنایی با عالم، عقل، منطق و برهان است. فیلسوف معتقد است که با سرپنجه عقل، می‌توان اسرار و گره‌های هستی را گشود. می‌توان سوار بر مرکب اندیشه شد و بر بام هستی فرود آمد و به واسطه صور عقلیه و ذهنیه از عالم تصویربرداری کرد. فیلسوف نه تنها معتقد است که می‌توان با عقل و برهان به شناخت عالم راه یافت بلکه او عقیده دارد که با همین زبان عقل نیز می‌توان دستاوردهای معرفتی خود را برای مخاطب بازگو کرد. بی‌آنکه نیازی به تمثیل و تشبیه معارف عقلی به اموری درعالم حس باشد.

۱- فصوص الحکم، صص ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۸۴.

۲- شرح فصوص الحکم، ص ۵۶.

۳- گلشن راز، ص ۸۸.

۴- التوحید، ص ۴۳۴.

این مسئله یکی از جنبه‌های اختلافی بسیار مهم فیلسوف و عارف است و در واقع مبنا و مرز اصلی‌ای که راه آن دو را از هم جدا می‌کند در همین نکته نهفته است. فلسفه با بهره‌گیری از عقل به تأسیس معرفتی می‌پردازد که با مذاقه کامل و انتقاد صحیح حاصل شده باشد. آگاهی از کشفیات علمی و بررسی مسائل هستی به گونه‌ای که در آن ارتباط منطقی موجود باشد از وظایف فیلسوف است. به عقیده فیلسوف انسان همان‌طور که نمی‌تواند نسبت به موضوعاتی که مابعدالطبیعه با آن‌ها سروکار دارد (یعنی خدا، نفس، آزادی اراده و...) بی‌تفاوت بماند، نسبت به جستجوی عقل برای یافتن حق و خیر نیز نمی‌تواند بی‌طرف و بی‌تفاوت باشد. خطاهای بزرگ و اجتناب‌ناپذیر بشر بدون تردید نیاز او را به وحی و الهام دینی ثابت می‌کند اما این نیاز به هیچ وجه انسان را وادار نمی‌کند که از تفکر نظری مأیوس گردد.

در مقابل، عارف عقل جزئی بشر را بسی ناتوان‌تر از آن می‌بیند که به امور هستی پی ببرد. او هستی را عین حق می‌داند و لذا عقل متناهی و محدود را در دستیابی و سیطره به حقیقت نامتناهی و نامحدود به شدت عاجز می‌بیند و سخت پایبند به این مسئله است که عاقل هرچه در راه شناخت با ابزار عقل پیشتر برود، باز دوگانگی بین عاقل و معقول بالعرض را نمی‌تواند به اتحاد بکشاند. بنابراین همیشه بین او و متعلق علمش فاصله و انفصال بعید است. در حالی که قلب وراء طور عقل است و ابزاری است که می‌تواند عبد را به پروردگار خویش واصل کند!^۱

صدرالدین قونوی در این خصوص جمله‌ای دارد. وی معتقد است بالاترین علت در عدم توانایی عقل در معرفت حقیقت، عدم تناسب میان متناهی و لایتناهی است. «السبب الاقوی فی ذلک - ای تعذرا الاحاطه بمعرفة الحق - عدم المناسبة بین مالایتناهی و بین المتناهی»^۲.

اما حقیقت این است که عارف و فیلسوف در انتخاب طریق معرفت به هرچه که فائل باشند در یک چیز نمی‌توان شک کرد و آن این است که هم بکارگیری قوای عقل و استدلال و هم تهذیب نفس و سیر و سلوک مثبت حقیقی هر دو مورد تأیید عقل و شرع است. از یک سو تأکید بر تفکر و تعقل در قرآن و سنت حاکی از اهمیت و بهای فوق‌العاده آن است و از سوی دیگر معلوم است که انسان به هر اندازه که از تقوا بهره داشته باشد و قلب خویش را خلوت‌گه

۱- فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۳۲۲.

۲- النفحات الالهیه، ص ۱۴۵.

معشوق حقیقی بگرداند، به همان اندازه از علوم افاضی و الهامی بهره‌مند می‌گردد. پیامبران و ائمه هدی، از راه سیر و سلوک و ریاضت و تهجد در همه زمینه‌ها، به مقام خلافت الهی مفتخر گردیدند. پس آثار وجدات و برکات ریاضت مشروع و مثبت مورد تردید هیچ کس نیست. حتی متفکران و حکمای مسلمان نیز هیچ کدام نگفته‌اند که برای کسب معرفت نیازی به ریاضت مشروع و زهد و ورع و تقوی نیست؛ بلکه به عکس، اکثر آن‌ها از لحاظ اخلاقی متعبد و معتقد به شرع انور بوده‌اند و برخی هم در عین اینکه اهل نظر و استدلال بودند، در میدان عرفان نیز قدم گذاشته و دستی پُر داشته‌اند. در عین حال آنچه که سبب شده تا برخی از حکما، طریق کسب معرفت را بهره‌گیری از عقل و نظر و استدلال بدانند، تنها سنگینی و دشواری راه کشف و شهود است که فقط افراد معدودی قادر خواهند بود تا شتاید و محرومیت‌های این راه را تحمل نمایند.

از سوی دیگر چشم عارف حقیقی که با قدم سلوک و معرفت، طی طریق کرده و با گذشتن از وادی‌های سهمناک و منازل صعب‌العبور نفس، به قله قاف شهود و وادی ایمن یقین رسیده، چشم حق‌بین است. او به دیده حق می‌نگرد و به همین جهت جز حق چیز دیگری نمی‌بیند. پرواضح است که وقتی انسان در اثر وصول به مقام معرفت همه چیز را به دیده حق می‌نگرد، تکلف استدلال و کوشش‌های فلسفی را کودکانه دانسته و ارزش چندانی برای آن قائل نخواهد بود. در آثار عرفا موارد بسیاری دیده می‌شود که از عقل و استدلال فلسفی نکوهش به عمل آمده و فلاسفه به دیده تحقیر نگریسته شده‌اند، ولی در همه این موارد منظور عرفا و اهل سلوک این بوده که در مرحله استدلال محض و تفلسف صرف نباید توقف کرد؛ زیرا منازل معنوی سلوک و مقامات باطنی از پیچ و خم استدلال بالاتر بوده و دامنه شناخت و معرفت در آنجا گسترده‌تر است. به این ترتیب عقل و استدلال در حد ذات خود معتبر بوده و از مقدمات سیر و سلوک محسوب می‌شود و در نظر عارف به کلی مردود نمی‌باشد.

۴- اختلاف در مسئله وحدت و کثرت

وجود از منظر فیلسوف دارای کثرت و عالم برخوردار از موجودات متکثر و متباین است که یک مرتبه از آنها واجب و مراتب دیگر آن را ممکنات تشکیل می‌دهند. این موجودات همه دارای تأصل و تحصیلند که با زنجیره دراز علل و معالیل به واجب متصل می‌باشند. ممکن، موجودی اصیل و وابسته به غیر و واجب، موجودی دیگر اما غیروابسته به غیر و واجب،

موجودی دیگر اما غیروابسته و قائم به ذات خود است. موجودات هر اندازه در قوس نزولی از مبدأ فاصله و واسطه بیشتری داشته باشند، به همان نسبت از تجرد و فعلیت آن‌ها کاسته می‌شود و ظلمانیت و مادیت آن‌ها افزون‌تر می‌گردد.

در مقابل، وجود در عرفان، مختص به واجب و دارای "وحدت شخصی" است. ماسوی الله یعنی عالم، مراتب ظهور اویند. ظهور او - یعنی وجود منبسط و نفس رحمانی و حقیقت محمدیه و فیض مقدس - یک حقیقت است «و ما امرنا الا واحده»^۱. ابن عربی در فص یوسفیه از ظهور حق به ظل الله تعبیر کرده است.^۲

لذا از نظر عرفا "وجود" را درباره‌ی غیرواجب نباید به کار برد، بلکه بهتر است به آن‌ها "کون و اکوان" اطلاق نمود. وجود و کون در فلسفه برخلاف عرفان مرادفند. در فلسفه از بود و نبود بحث می‌شود ولی در عرفان از بود و نبود و نمود، سخن به میان می‌آید اما نه به معنای واسطه بین وجود و عدم؛ زیرا "بود" مخصوص واجب است و نقیض آن "نبود" است که شامل ممتنع و ممکن می‌شود. "نمود" مخصوص ممکنات است و نقیض آن "عدم نمود" می‌باشد.^۳

وحدت وجود، روح اساسی عرفان است که در سراسر آن ساری است. عارف به شدت از کثرت گریزان است. محی‌الدین در پاره‌ای از کلمات خود، کثرت را به کلی نفی می‌کند و وجود را منحصر به حق تعالی می‌داند. وی وجود موجودات را وجودات مجازی دانسته و همه را نسب و اضافات وجود حق می‌شمارد و از آن به اضافه اشراقی و اعتباری و نسبت عدمیه تعبیر می‌کند. وی در عباراتی همچون «فلا موجود و لا موجد الا الله»^۴ و «فهو من حیث الوجود عین الموجودات»^۵، هرگونه کثرت را در عالم و هرگونه دوگانگی را بین حق و خلق نفی می‌کند.

حاصل آن که عارفان برخلاف حکما، وجود را دارای افراد واقعی نمی‌دانند. آنان کثرت و تعدد را به واسطه اضافه وجود به ماهیات و اعیان دانسته و این نسبت را هم باعث ایجاد افراد

۱- سوره قمر، آیه ۵۰.

۲- فصوص الحکم، فص یوسفیه، ص ۱۰۱.

۳- تحریر تمهید القواعد، ص ۱۵.

۴- فتوحات مکیه، ج ۸، ص ۲۱۷.

۵- فصوص الحکم، ص ۷۶.

حقیقی برای وجود نمی‌دانند. بنابراین پس از اضافه نیز وجود بر وحدت شخصی خویش باقی است. از نظر عرفا اگر اضافه وجود به ماهیات ملاحظه شود، کثرت و تعدد دیده خواهد شد و اگر وجود حقیقی بدون این اضافه ملاحظه شود، غیر از ذات حق، چیز دیگری نخواهد بود که مقام توحید همان است.^۱

شیخ محمد لاهیجی از عرفای قرن نهم می‌گوید: «چون حکیم فلسفی وجود ممکن را غیر از وجود واجب اعتقاد کرده و «یک» حقیقت را، «دو» تصور نموده است و ندانسته است که نور وجود که بر اعیان ممکنه تابیده همان نور واجب است و غیر یک وجود مطلق، موجودی دیگری نیست؛ لاجرم وحدت حقیقی حق را ندیده و از ذوق شهود توحید محروم گشته است»^۲.

همچنین در حکمت عمادیه شرح «الدرة الفاخرة» جامی آمده است: «فرق مابین مذهب مشائین و مذهب صوفیه از دو وجه است. وجه اول آن که وجودات خاصه نزد مشائین، حقایق متباین بالذاتند و نزد صوفیه، مراتب حقیقت واحده که اختلافشان به کمال و نقص، غناء و فقر، تقدم و تأخر، و شدت و ضعف است و همه از سنخ واحد واصل فاردند. وجه دوم آن که حقیقت واجب تعالی نزد مشائین، فردی از افراد وجود است که مابین بالذات است از سایر افراد و دارای جمیع صفات کمال و جلال است و نزد صوفیه، حقیقت وجود مطلق که قائم بالذات و مقیم اشیاست به ظهور تجلی خود در مرایای اعیان ثابته و ماهیت امکانیه»^۳.

وحدت وجود عارفان با وحدت وجود فلسفی که همان وحدت تشکیکی است نیز متفاوت است. در وحدت تشکیکی، حقیقت وجود سنخ واحد و دارای صرافت محض است اما وحدت شخصی ندارد از این رو دارای وحدتی همراه با کثرت مراتب وجود است. لکن در وحدت وجود عرفانی، وجود، واحد شخصی است و کثرات، موجودیتی به عنوان مراتب ندارند «لیس فی الدار غیره دیار». وحدت وجود از محوری‌ترین عناصر عرفان و از جنجالی‌ترین بحث‌ها در عرفان است که حتی برخی عارفان به جرم اعتقاد بدان تکفیر شده‌اند.

۱- رسائل قیصری، صص ۱۱-۱۳.

۲- مفاتیح الاعجاز، ص ۷۸.

۳- الدرة الفاخرة، صص ۱۲۷ و ۱۲۸.

۵- اختلاف در مسئله علیت و تجلی

وقتی در عالم، کثرت راه نداشته و در دار وجود جز یک حقیقت خانه نگزیده باشد، سخن از علت و معلول و صادر و مصدر، و صدور که همگی مشعر به کثرت‌اند هم سخنی ناصواب و بی‌محل است. لذا عرفا، نه به صدور و معلولیت اعتقاد دارند و نه به تکثر صوادر، بلکه معتقدند هر چیزی که در عالم غیرواجب مترائی گردد، ظهور او و تجلیات صفات اوست که آن هم در حقیقت، عین ذات او می‌باشد. تمام حقیقت هستی نقش آن بت عیاری است که هر لحظه به شکلی درمی‌آید و از مشتاقان خود دلبری می‌کند و اینگونه بر آینه امکان تجلی می‌نماید.

لذا در عرفان صحبت از علل و اسباب نیست. ابن عربی بین سبب کلی و اسباب خاص عالم تکوین تفاوت قائل است. تفاوتی از قبیل فرق بین حق و خلق، واحد و کثیر، خدا و جهان. وی معتقد است اسباب خاص درواقع اموری هستند که عقل در مواجهه‌اش با وجود ساخته است، چرا که عقل بشری غیر مؤید به وحی یا الهامات صوفیه از درک وجود به نحو وحدت عاجز است. سبب کلی، اصل تمامی چیزهایی است که آن‌ها را اسباب می‌نامیم. یعنی او فاعل حقیقی و مؤثر واقعی در تمام اموری است که اسباب می‌خوانیم. آن‌ها جز وسایل و وسایط چیزی نیستند و مسبب واقعی که حق تعالی است به دست آن‌ها عمل می‌کند.^۱

علت هست و نیست چون ز قضاست کوشش و جهد را علل منهد

به این خاطر است که عارف معتقد به تجلی است و همه عالم را تجلی ذات حق می‌داند. یک حقیقت در عالم وجود دارد، که به جلوات مختلف روی می‌نماید. خلق در قرآن کریم مساوی با تجلی قلمداد می‌شود.

این در حالی است که در فلسفه خلق یا جعل عالم در یک سلسله علت و معلولی و ذومراتب از ذات حق صادر می‌شوند و این سلسله به ترتب از اشرف موجودات یعنی عقول شروع و در یک قوس نزولی در ماده به پایان می‌رسد. یعنی عالم نازل‌ترین آن معالیل و صوادر است.

۱- فصوص الحکم، تعلیقات، ص ۲۳۹.

عارف علاوه بر این که از خلق، تعبیر به علیت نمی‌کند، به تجلیات طولی هم قائل نیست؛ بلکه وی به یک جلوه قائل است که تمام اشیا با همان جلوه و کرشمه پیدا می‌شوند. وجود منبسطی از تک جلوه او ظاهر می‌شود که هم کثرات ظاهری از لوازم همان وجود منبسط یا حق مخلوق به است.^۱

عارف از آنجا که قائل به وحدت شخصی وجود است و کثرات امکانی را نسب وجود حق و شئون و تجلیات واحد مطلق می‌شمارد و جز حق تعالی همه را نمود و مظاهر می‌داند، در دار هستی جز حضرت حق، طرفی قائل نیست تا رشته ارتباط علی و معلولی بین او با حق برقرار باشد. حق تعالی در نهایت اطلاق و صرافت است و این اطلاق بدان معناست که هیچ موجودی و نمودی خالی از او نیست و او مقدم همه ممکنات و اقرب از هر قریب نسبت به اشیا است. اما در دیدگاه فلاسفه، معلول موجودی است که طرف زنجیره‌ای قرار می‌گیرد که طرف دیگر آن علت یا واجب‌الوجود است و این دو موجود با رشته علیت به هم مرتبط می‌شوند. از این منظر، چند چیز را می‌توان لحاظ کرد: علت، معلول، علیت، رابطه و تأثیر علت بر معلول، انفعال و تأثیر معلول از علت که هرکدام نحوه‌ای وجود را در دایره مقولات عشر به خود تخصیص می‌دهند. این تلقی از علیت و معلولیت مسلماً با آنچه عرفا درباره‌ی هستی می‌گویند متفاوت است چرا که؛ از دیدگاه فلاسفه، ممکنات حقایقی هستند دارای امکان ماهوی که با حقیقت دارای وجوب مرتبط‌اند.

می‌دانیم که حکیم متأله صدرای شیرازی، در حکمت متعالیه خود بنا داشت که اختلاف میان جریان‌های فکری در عالم اسلام، خاصه جریان‌های فلسفی و عرفانی را حل نموده و آن‌ها را در هم مستهلک نماید. یکی از این شاهکارهای او را در بحث علیت، به خوبی می‌توان ملاحظه نمود.

ملاصدرا، علیتی را که فلاسفه قبل می‌گفتند با برهان، به تجلی و تشأن برگردانید و میان فلاسفه و عرفا در این مورد صلح و آشتی برقرار کرد. در تلقی وی از علیت، معلول وجودی جدای از علت ندارد. معلول موجودی نیست که دارای فقر و ربط است بلکه وجود معلول چیزی جز فقر و ارتباط به علت نیست. ملاصدرا با ابداع امکان فقری که به نحوی متخذ از تعلیم عارفان خصوصاً محی‌الدین است، فاعلیت و علیت را به تشأن و تجلی نزدیک کرده و

۱- مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۱۲۹.

می‌فرماید: «الامر بحسب السلوک العرفانی الی کون العله منهما امرأً حقیقیاً و المعلول وجهه من جهاته و رجعت العلیه المسمی بالعله و تأثیر، للمعلول الی تطوره بطور تحیتة بحیثیه لا انفصال شیء مبین عنه. فاتقن هذا المقام الذی ذات منه اقدام اولی العقول و الافهام»^۱. یعنی با سلوک عرفانی نهایت علت و معلول به اینجا منتهی شد که علت، امری حقیقی است و معلول جهتی از جهات او و حیثیتی از حیثیات اوست و نه شیء مبین و مستقل از علت. ارزش این مقام را که قدم‌های صاحبان عقل و فهم در اینجا لغزیده است، به خاطر سپرده و قدرش را بدان. در حکمت متعالیه رابطه علت و معلول، اضافه مقولی نیست بلکه اضافه اشراقی است که اضافه اشراقیه خود طرف‌ساز است. در حکمت متعالیه ملاک مجعولیت، امکان ماهوی ابن سینا نیست، بلکه صرف الفقر بودن وجودات امکانی، ملاک مجعولیت و معلولیت است. حال با این تلقی که ملاک و معنای معلولیت لزوماً دوئیت و تباین وجودی علت و معلول نیست، می‌توان گفت که عرفا نیز منکر علیت نیستند. جالب اینجاست که صدرالمتهلین با اینکه نوآوری‌های متعددی در فلسفه داشته است ولی در هیچ موضعی ادعای اکمال و اتمام فلسفه ننموده مگر در بحث علت و معلول که با جمع میان عناوین تجلی، علیت، امکان فقری و اضافه اشراقی مدعی اکمال فلسفه و تتمیم حکمت شده است.^۲

۶- اختلاف در مسئله مراتب نظام هستی

در نظر فلاسفه مشاء، هستی مانند هرمی است که در رأس آن واجب‌الوجود و علت نخستین است. بعد نظام امکانی مرکب از ده عقل و نه فلک است که به تعبیر ابن سینا واجب‌الوجود نه از روی قصد و اراده بلکه از روی عنایت، مصدر صادر اول یعنی عقل اول قرار می‌گیرد. ابن سینا علم را علت خلق می‌داند و خداوند را فاعل بالعنایه می‌شمرد؛ چرا که فاعلان بالقصد و الاراده را ناقص و مستکمل به فعل خود می‌داند.^۳ خداوند عقل اول را ابداع می‌کند و به توسط آن عقل دوم و فلک‌الافلاک یا فلک‌اقصی را می‌آفریند. از عقل دوم، عقل سوم و فلک دوم را که فلک ثوابت است می‌آفریند و همینطور از عقل سوم، عقل و فلک دیگری تا عقل دهم و فلک نهم. افلاک به صورت لایه‌های پیاپی تو در

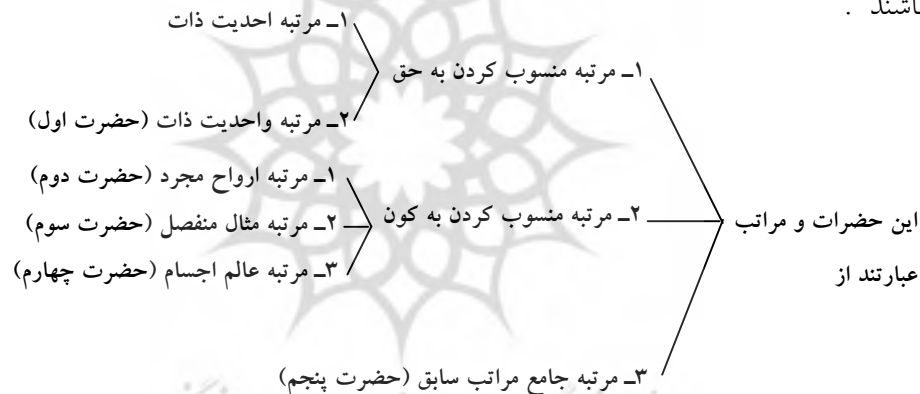
۱- اسفار، ج ۲، ص ۳۰۱.

۲- همان.

۳- اشارات و تنبیهات، صص ۳۰۲ و ۳۰۳.

تو و محاط بر هم قرار می‌گیرند. صادر اول، بعد از صدور از مبدأ، چهار اعتبار دارد: یکی وجودش که آن را از مبدأ اول دریافت کرده، دوم ماهیتش که آن را به ذات خود دارد، سوم علم او به مبدأ اول که آن را از جنبه استنادش به مبدأ اول داراست و چهارم علم او به ذات خویش و از این چهار اعتبار صورت یک فلک و ماده آن و نفس و عقل آن پدید می‌آید. از فلک نهم عناصر اربعه که هریک مکان خاصی دارند، آفریده می‌شود و از ترکیب آن‌ها عالم کون و فساد که محل موالید سه‌گانه (معدن، نبات و حیوان) است به وجود می‌آید. هفت فلک اخیر هریک حامل یک سیاره‌اند که این افلاک به آباء سبعه معروفند. از ازدواج آن‌ها با عناصر چهارگانه که امهات اربعه نام دارند، موالید ثلاثه به وجود می‌آید.^۱

اما از منظر عرفا، جلوات حضرت حق را می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلی در شش مرتبه یا پنج حضرت در نظر گرفت. حضرت در عرفان به معنای مظهر، یعنی محل حضور و ظهور حق و جمال و کمال است. عارفان موجودات جهان را جلوگاه حق دانسته و از این روست که گفته‌اند همه اشیا حضرتند که محل حضور شئونات و تجلیات خداوند و لذا حضرات نامتناهی می‌باشند.^۲



مرتبه احدیت ذات که عرفا حضرت را بر آن اطلاق نمی‌کنند، وجود حق است به نحو بشرط لای از جمیع اعتبارات و اسماء و صفات. این مرتبه را غیب اول یا تعیین اول نیز نامیده‌اند. مرتبه واحدیت ذات، وجود حق است به نحو بشرط شیء یعنی وجود حق با ثبوت جمیع اعتبارات و اسماء. این مرتبه را غیب ثانی یا تعیین ثانی و لاهوت نیز نامیده‌اند. مرتبه

۱- همان.

۲- اصطلاحات الصوفیه، ص ۳۱۹.

ارواح مجردة، ظهور حقایق الهی و اسماء تنزیهی است در صورت مجردات و بسایط که آن‌ها را عقول و جبروت هم می‌نامند. این حضرت شامل نفوس ناطقه و فلکیه به اصطلاح حکما نیز می‌باشد. مرتبه مثال منفصل، ظهور اسماء و حقایق الهی است به نحو اشیاء مجردة لطیفه با آثار مادی اما غیرقابل تجزیه. این مرتبه، خیال منفصل و ملکوت نیز نامیده شده است. مرتبه عالم اجسام، اخس و پایین‌ترین مراتب ظهور، مربوط به اشیای مرکب است که دارای ابعاد بوده و قابل تجزیه‌اند، این مرتبه عالم ملک و ناسوت هم نام دارد، و بالاخره مرتبه انسان کامل که مرتبه‌ای است جامع، نسبت به جمیع مراتب سابق و واجد کمالات همگی آن‌هاست به تفصیل در عین اجمال. این مرتبه حقیقت محمدیه و برزخ جامعه نیز نام دارد.

۷- اختلاف در مسئله معرفت نفس

چنان که می‌دانیم، قدما بر شناخت نفس تأکید فراوان داشته و در سیره علمی و عملی به معرفت نفس توجه ویژه نموده‌اند و به جای معرفت عقول و طبیعت انسان را به معرفت نفس دعوت کرده‌اند.

اهمیت معرفت نفس تنها مورد تأکید حکما و عرفا نمی‌باشد، بلکه شریعت مطهره، نافع‌ترین علوم را علمی می‌داند که در حوزه معرفت نفس باشد. همچنان که در قرآن کریم آمده است: «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اولم یکف برهم انه علی کل شیء شهید»^۱.

ابن عربی انسان را بهترین دلیل بر آفریدگار عالم و اکمل آیات بر خدای تعالی معرفی می‌کند و معرفت حق را موقوف بر جمیع علوم ظاهر، علم تشریح و علم هیئت در معرفت افلاک علویه و علوم باطنه از معارف قدسیه و حقایق الهیه تلقی می‌کند.^۲

صدرالمتألهین نیز درباره معرفت نفس می‌گوید: «برهان و قرآن همگی بر این امر اتفاق دارند که تعلم حکمت الهی و معرفت نفس انسانی فوز به بقای ابدی می‌باشد و کنار گذاشتن آن منشاء خسران سرمدی است»^۳.

۱- سوره فصلت، آیه ۵۳.

۲- حقیقة الحقائق، صص ۶۴ و ۶۵.

۳- اسفار، ج ۶، ص ۹.

با وجود اهمیتی که هم عارف و هم حکیم برای معرفت نفس قائل است اما؛ در تلقی و تفسیر حکما شناخت نفس به این جهت مهم است که می‌تواند وسیله و آلتی باشد برای قدم نهادن به بام حقایق عالم و کلیدی باشد برای حل معماها و اسرار عالم از جمله توحید و خداشناسی، عدل، معاد، نبوت و امامت. چنان که ملاصدرا در مبدأ، معاد بعد از آن که ماهیت معرفت نفس را بیان می‌کند بلافاصله از ارتباط آن با حق تعالی سخن می‌گوید. ترجمه بخشی از عبارات وی چنین است: «کسی که جاهل به نفس خویش است چگونه می‌تواند در شناخت سایر اشیاء موفق باشد. چنان که ارسطو گفته کسی که از معرفت نفسش عاجز است شایسته است که از معرفت حق نیز ناتوان باشد، زیرا معرفت نفس ذاتاً و صفتاً و افعالاً مرقات و نردبان معرفت حق تعالی ذاتاً و صفتاً و افعالاً می‌باشد، به دلیل آنکه حق تعالی انسان را بر مثال خویش آفرید. پس کسی که از علم نفس خویش آگاه نباشد، علم ربّش را نیز نمی‌داند»^۱.

وی همچنین در تبیین بسیاری از مسائل مهم و دشوار فلسفی همچون صدور وحدت از کثرت، رد جبر و تفویض، علم حق و... بر معرفت نفس تمسک جسته و گره آن‌ها را بدان وسیله حل نموده است. بدین نحو که وی با تحلیل ارتباط بین نفس و قوای آن، از ارتباط حق با عالم سخن گفته و بالعکس. بنابراین در نظر او نسبت نفس به قوا همانند نسبت حق با عالم است و اگر کسی درباره نسبت و رابطه نفس با قوایش معرفت کامل داشته باشد قادر خواهد بود تا به وسیله آن رابطه میان حق با عالم را نیز بداند و بفهمد^۲. البته ملاصدرا به این مسئله توجه تام داشته که نسبت حق تعالی به جمیع عالم، هرگز مثل نسبت نفس به بدن نیست؛ زیرا نسبت بین نفس و بدن، همانند نسبت صانع به آلات و ابزارش است نه نسبت علت به معلول، و هر آنچه که با آلت کار کند، نمی‌تواند آفریننده آلت باشد، بنابراین نفس چون با ابزار کار می‌کند، نمی‌تواند ابزار آفرین باشد چون محتاج بدن است اما؛ مبدأ عالم چنین نیست. پس نسبت مبدع به مبدع همانند نسبت نفس به بدن نمی‌باشد.

علاوه بر آن، نفس و بدن تشکیل یک نوع طبیعی می‌دهند که بینشان ترکیب اتحادی است و هریک متأثر از دیگری است و هر متأثری دارای نقصی است که با یک مکمل کامل می‌شود

۱- مبدأ و معاد، ص ۷.

۲- اسفار، ج ۶، صص ۳۷۵ تا ۳۷۷، ۳۸۱ تا ۳۸۵.

در حالی که حق تعالی وجودی تام است و متعالی از آن است که به وسیله چیزی کمال یابد^۱. ولی این توجه تنها ناظر به مقام نفی و تنزیه است و او در موضع اثبات و تشبیه، جهات مقرب تمثیل یاد شده را پذیرفته است و تصریح می‌کند بر اینکه نسبت حق به عالم شبیه نسبت نفس به قواست. پس با شناخت نفس و قوای آن و ارتباط میان آن دو، می‌توان به احکام و احوالاتی از حق تعالی و عالم و ارتباط میان آن دو دست یافت و از این روست که گفته‌اند: هر که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را درست بفهمد، می‌تواند جمیع مسائل فلسفی و مطالب قویم حکمت متعالیه را از آن استنباط کند.

سوی دیگر این بحث عرفا هستند. چنان که معلوم شد آنان نیز به اهمیت معرفت نفس توجه کامل داشته‌اند اما این تلقی را که معرفت نفس وسیله و ابزاری برای معرفت خداوند باشد را نمی‌پذیرند.

ابن عربی این نحوه خودشناسی را تخطئه کرده و معتقد است که معرفت انسان به نفس خویش، وسیله معرفت پروردگار نیست. نفس مظهر خارجی رب و مرآتی است که پروردگار در آن تجلی نموده است. انسان آن تجلی را می‌بیند و درک می‌کند. این که گفته شده «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، مراد از «رب» در این جا، حق متجلی به اسماء الهیه در صور اعیان ممکنات است نه حق من حیث هو فی ذاته که از هر تعینی و از هر نسبت و اضافه‌ای به عالم، دور است؛ زیرا حق از این نظر، بی‌نیاز از جهانیان است و از هر معرفت و ادراکی منزله است. حق و ربی که قابل شناسایی و درک است، حق ظاهر است و حق ظاهر به جز عالم نیست و نفس انسان جزئی از عالم، بلکه کاملترین جزء در عالم است. البته شناسایی نفس هم به نظر محی‌الدین به جز از طریق سیر و سلوک و ریاضت ممکن نیست. سیر و سلوک است که انسان را از ذات و صفات خود فانی ساخته و او را به مقام جمع بلکه به مقام جمع‌الجمع می‌رساند^۲.

۸- اختلاف در مسئله تنزیه و تشبیه

از آن جا که در بحث تجلی حقیقت، جلوه با متجلی دارای وحدتند و جلوه شیء ثانی شیء نیست، بلکه از شئون و اظلال اوست، لذا ذات حق به یک اعتبار به صفات مخلوقات متصف

۱- همان، صص ۹۸-۹۹.

۲- فصوص الحکم، فص شعبی، ص ۱۲۵.

و به یک اعتبار منزّه از صفات آنهاست. ذات حق در مرتبه ذات، مبرا و منزّه از صفات مخلوق است، اما به اعتبار این که مخلوقات شئون تجلیات اسماء و صفات حق می‌باشند، دوگانگی با حق ندارند، لذا در خداوند نوعی تشبیه حکم فرماست.

خداوند از دید عارف تافته جدا بافته از هستی نیست و بنابراین در او هم تنزیه راه دارد و هم تشبیه. خلق نزد عارف حق مقید و حق، خلق منزّه است. ابن عربی عامه را اهل تشبیه، عقلا را اهل تنزیه و عرفا را بین طرفین می‌داند: «فالعامه فی مقام التشبیه و هولاء- ای اصحاب الکشف- فی مقام التشبیه و التنزیه و العقلاء فی مقام التنزیه خاصه، فجمع الله لاهل خاصه بین الطرفين»^۱. وی در فصوص الحکم نیز عبارات شعرگونه‌ای به همین مضمون دارد. ترجمه بخشی از این اشعار چنین است که: حقیقت حق تعالی با همه جهات خدایی خارج از اشیا نیست؛ چرا که در این صورت لازم می‌آید تحدید وجود حق و تقیدش به مقام خاص با توحید و وحدت وجودش منافات داشته باشد. از سوی دیگر حق داخل اشیا نیست؛ چرا که اشیا محل حوادث و تغییر و ترکیب و تحدیدند و لازمه دخول او در اشیا تشبیه و عدم تنزیه است.^۲

از نظر عارف، در پرتو نظریه وحدت وجود، ممکنات موجوداتی در کنار واجب یا در طول او نیستند، بلکه آنها دارای وجود ظلی و ظهوری و نه حقیقی می‌باشند. لذا اولاً عارف در ممکنات نفی وجود حقیقی می‌کند و ثانیاً وجودات ظلیه را هم ظهورات و تجلیات حق و شئون، اسماء و صفات او می‌داند. بنابراین به یک اعتبار ذات اقدس الله در مرتبه ذات از صفات این نسبت عدمیه مبراست؛ چرا که او وجود محض است و از طرف دیگر از آنجا که شئون و تجلیات حق، ثانی او نیستند، بلکه خود حق‌اند، در مرتبه اسماء و صفات به همه شئون مخلوقات متصف است و لذا در این مقام تشبیه حاکم می‌باشد. تشبیه در حقیقت تجلی حق تعالی بدون حلول و تجسد در صورت موجودات خارجی است و تنزیه تجلی حق تعالی بر خود و به خود است که از هر نسبتی مبراست.^۳

اما فلاسفه اگرچه از نظر محی‌الدین اهل تنزیه‌اند و ممکنات را موجوداتی با اوصاف مخلوقیت، حدوث، جوهریت، عرضیت، کثرت، محدودیت و بعضاً تجسیم و حرکت و تغییر

۱- فتوحات مکیه، ج ۱۳، ص ۶۸.

۲- فصوص الحکم، فص نوحی، ص ۷۰.

۳- التجلیات الالهیه، ص ۲۷۳.

دانسته و واجب الوجود را موجودی که از صفات آن موجودات که ریشه در نقص و نقصان دارند، جدا و منزه می‌دانند؛ اما مطابق آنچه که پیشتر گفتیم، آنان مسئله تشبیه و تنزیه را درباره خداوند، از همان زاویه "معرفت نفس" نیز مورد ملاحظه قرار داده‌اند.

از دیدگاه آنان، با حضور و سربانی که نفس در قوا دارد، علاوه بر اسناد احکام و افعال هر قوه به خود آن قوه، احکام و افعال قوا را می‌توان به نفس نیز انتساب داد^۱ و از احکامی که به نفس در مقام ظهور، سریان و فعل منسوب است سیالیت و مادی بودن است.

بنابراین نفس، در مقام ظهورش در بدن سیال و مادی است که این احکام از صفات تشبیهی وی است، اما در مقام سریان و ظهور در قوه عاقله، مجرد از ماده است، که در این موطن او را از صفات بدن مبرا دانسته و تنزیه می‌کنیم. بنابراین نفس در عین نزدیکی و دُنُوش (صفات تشبیهی)، عالی است و در عین برتری و علوش (صفات تنزیهی) دانی است.

اما نفس در مقام ذات خویش نه مادی است و نه مجرد، بلکه هم به تشبیه و تنزیه متصف است و هم متصف نیست. یعنی فراتر از تشبیه و تنزیه است. پس با شناخت نفس به تشبیه و تنزیه و فوق تشبیه و تنزیه می‌توان حق تعالی را نیز به تشبیه و تنزیه و فراتر از آن شناخت. بدین ترتیب که حق تعالی در فعل خویش حضور دارد، بلکه فعل او ظهور اوست و امر مستقل نبوده پس تمامی افعال فعل (ممکنات) را می‌توان به فاعل (حق تعالی) نسبت داد^۲.

تشبیه صرف در حق تعالی راه ندارد، بلکه تشبیهی است که تنزیه در او نهفته است و مستلزم تشبیه و تجسیم در مقام ذات نیست. بنابراین آنچه از صفات تشبیهی که در قرآن کریم آمده از جمله "ید، رمی، استواء"، همگی بر ظاهر آن حمل می‌گردد^۳.

اما باید توجه داشت که تنزیه صرف مستلزم تعطیلی فیض حق است، زیرا در تنزیه محض، حق تعالی وجود بشرط لا می‌گردد که در این حال مابین اشیاست و مابین شی، خالق شی نیست و از سویی دیگر در فرآیند تنزیه، موطنی را می‌یابیم که حق تعالی در آن موطن حضور ندارد و عین او نیست که این امر، محدودیت است، بنابراین اطلاق از تقیید، خود یک قید است و چنین مطلقاً مقید به اطلاق است. در حالی که حق تعالی لا بشرط مقسمی است و

۱- اسفار، ج ۶، ص ۳۸۵.

۲- اسفار، ج ۲، ص ۳۶۲ و پاورقی ص ۴۶۷.

۳- همان، ص ۵۱۲.

اطلاق، قید او نیست، بنابراین حق تعالی فراتر از تشبیه و تنزیه و در مقام ذات منزه و لابشرط از تنزیه و تشبیه است.^۱

نتیجه

عرفان نظری را وقتی ما به عنوان یک هستی‌شناسی شهودی طرح می‌کنیم در آن بحث‌های هستی‌شناسانه فراوانی صورت گرفته، مباحثی مثل حق سبحانه و تعالی، مراحل نظام هستی، انسان کامل و... که همه آنها به نوعی و با زبان خاصی در فلسفه هم مطرح است اما چنان که دیدیم میان عرفان نظری و فلسفه، در مبادی و برخی مسائل پیرامون هستی، تفاوت‌های مهمی هم وجود دارد.

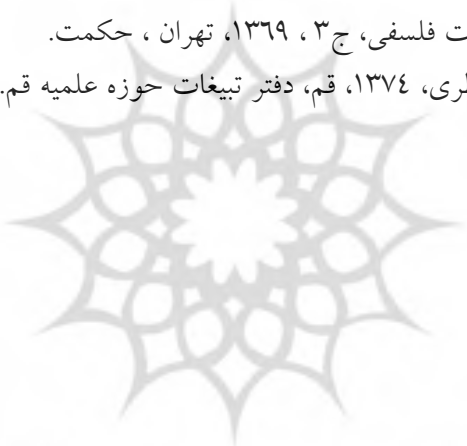
این تفاوتها هر چه که باشند، مؤید یک حقیقت‌اند و آن اینکه، عرفان و فلسفه دو رشته معرفتی هستند و دو علم مستقل به شمار می‌آیند، البته دو علم مستقل در طول هم نه در عرض یکدیگر تا اختلافات میان آنها، موهم تضاد و تنافی میان آنها باشد. این دو هر کدام در حوزه عمل خود نافذند و کارکرد خاص خود را دارند و به مقتضای لزوم سنخیت میان مدرک و مدرک، همان‌طور که برای دریافت و ادراک معقولات باید به چیزی برتر از ابزار شناخت حسی اعتماد و اعتنا کرد، برای دریافت حقایق برتر از حقایق عقلی نیز باید از ابزار برتر شهودی و عرفانی مدد جست. پیداست مراد از این عقل، عقل جزئی مشوب به وهم است که مستبدانه می‌خواهد بطور مستقل به حریم شناخت عرفانی نیز راه یابد و بی‌توجه به نارسایی‌ها و کاستیهای خود از حقایق برتر جست و جو کند و گرنه میان کشف و عقل نظری هیچ تناقض وجود ندارد. چنان‌که حکیمان مسلمان حتی آنان که با چشم عقل و استدلال به بررسی مسائل هستی می‌پردازند، هرگز از چشم دل و نگاه شهود و عالم حضور نیز غافل نبوده‌اند و انسان را موجود ذوالعینین می‌شناسند. این اندیشمندان بزرگ با علم به اینکه معرفت با وجود مساوق است، تشکیک در وجود و ذو مراتب بودن آن را مستلزم ذو مراتب بودن معرفت دانسته و از مراحل مختلف آن غافل نبوده‌اند و درست همین جاست که فلسفه اسلامی به عرفان نزدیک شده و بسیاری از فیلسوفان با گروهی از عارفان هماهنگی و همدلی خود را ابراز داشته‌اند.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ دفتر عقل و آیت عشق، ج ۱، ۱۳۸۰، تهران، طرح نو.
- ابن عربی؛ محی‌الدین؛ فصوص الحکم، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، ۱۴۰۰، بیروت، دارالکتب العربی
- ۳- _____؛ حقیقه الحقایق، تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۷، مولی، تهران.
- ۴- _____؛ الفتوحات الملکیه، تحقیق عثمان یحیی، ابراهیم مدکور، ج ۲ و ۴ و ۸ و ۱۳، ۱۴۰۵، مصر، هیئته المصریه العامه للکتاب.
- ۵- _____؛ التجلیات الالهیه، تحقیق عثمان یحیی، ۱۳۶۷، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۶- ابن ترکه، صائن‌الدین؛ رساله ضوء اللمعات در مجموعه چهارده رساله فارسی، تصحیح علی موسوی بهبهانی و سید ابراهیم دیباجی، ۱۳۵۱، تهران.
- ۷- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، ۱۳۶۸، تهران، سروش.
- ۸- _____؛ الهیات شفا، با مقدمه ابراهیم مدکور، بی تا، بی جا.
- ۹- جامی، نورالدین عبدالرحمن؛ الدرۃ الفاخرۃ فی تحقیق مذهب الصوفیه؛ باهتمام نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، ۱۳۵۸، زوار، تهران.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله؛ تحریر تمهید القواعد ابن ترکه، ۱۳۷۲، قم، الزهراء.
- ۱۱- حبیبی، نجفعلی؛ تصحیح تبصرۃ المبتدی و تذکرۃ المنتهی، نشریه معارف، ۱۳۶۴، شماره ۱، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۲- شیرازی، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیه، ج ۲ و ۶، ۱۹۸۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۱۳- _____؛ مبدأ و معاد، مقدمه محمد ذبیحی، ۱۳۸۱، تهران بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۴- شبستری، محمود؛ گلشن راز، به اهتمام صمد موحد، ۱۳۶۸، تهران، طهوری.

- ۱۵- الصدوق، ابن جعفر محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه؛ التوحید، تصحیح سید هاشم حسینی طهرانی، ۱۳۵۷، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ۱۶- فناری رومی، محمد بن حمزه؛ مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، ۱۳۷۴، تهران، مولی.
- ۱۷- قونوی، صدرالدین؛ النفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجوی، ۱۳۵۷، تهران، مولی.
- ۱۸- قیصری، داوود بن محمود؛ شرح فصوص الحکم، بی تا، ۱۳۸۰، قم، بیدار.
- ۱۹- _____؛ رسائل قیصری، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ۱۳۵۷، مشهد، دانشگاه مشهد.
- ۲۰- کاشانی، عبدالرزاق؛ اصطلاحات الصوفیه، ۱۳۷۰، قم، بیدار.
- ۲۱- لاهیجی، محمد؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ۱۳۳۷، تهران، کتابفروشی محمودی.

- ۲۲- مطهری، مرتضی؛ مقالات فلسفی، ج ۳، ۱۳۶۹، تهران، حکمت.
- ۲۳- یشربی، یحیی؛ عرفان نظری، ۱۳۷۴، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی