

## میزگرد فلسفه‌شناسی

### رابطه فلسفه و عرفان (۲)

با حضور حجج اسلام والمسلمین استاد غلامرضا فیاضی، سید یدالله یزدان‌پناه و دکتر محمد فنائی اشکوری

#### چکیده

در این نشست، در باب رابطه فلسفه و عرفان، به جایگاه فلسفه و عرفان اسلامی و مناسبات آن دو اشاره شده است. در تاریخ فلسفه اسلامی، هر چه به پیش می‌آییم، احساس می‌کنیم که فلسفه و عرفان به هم نزدیک شده‌اند. در آثار فلاسفه متأخر، این بحث به گونه‌ای به هم آمیخته که گاهی برای افراد عادی، تکنیک یک متن فلسفی از یک متن عرفانی آسان نیست. سؤال این است که آیا فلسفه و عرفان، دو علم و دو نوع معرفت متمایز هستند؟ اگر دو نوع معرفت هستند، وجه تفاوت و تمایز و اشتراکاتشان به چیست؟ روشن‌نحصول آن‌ها چیست؟ جایگاه «حکمت» در بین سایر مشرب‌های فلسفی، مبدأ پیدایش عرفان نظری: تأثیر و ناثر عرفان نظری و فلسفه بر همدیگر، شیوه مقایسه فلسفه و عرفان با یکدیگر و جایگاه شهود و شریعت نزد عرفای مسلمان، و نسبت بین فلسفه و عرفان در غرب مجموع سؤالاتی است که استادان مدعو در این نشست بدان‌ها پاسخ داده‌اند.

#### کلید واژه‌ها

تجربه عرفانی، حکمت، فلسفه، برهان، عرفان نظری، شهود عرفانی.

## اشاره

در جلسه گذشته، در باب فلسفه و عرفان و نسبت بین آن‌ها، گفت‌وگو شد. در این جلسه، در پی آن هستیم که جایگاه فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی و مناسبات این دو تاحدی روشن شود. در این زمینه حکما و عرفا در متون فلسفی و عرفانی، گاهی اصطلاحات مشابهی به کار می‌برند و مباحث مشابهی را مطرح می‌کنند و به نتایج مشترک و مشابهی می‌رسند. در اینجا این سؤال مطرح است که آیا ما به واقع دو علم و دو نوع معرفت داریم، یا یک نوع معرفت بیشتر نیست؟ اگر دو نوع معرفت وجود دارد چه نسبتی بین این‌ها وجود دارد؟ آیا آن‌ها با هم قابل مقایسه‌اند یا خیر؟ تفاوت و تمایزشان در چیست؟ اشتراکاتشان در چیست؟ روش تحصیل این معارف چیست؟ البته این بحث مراد از «عرفان»، عرفان نظری است، نه عرفان عملی و نه سلوک عرفانی؛ مثلاً، آثار عرفایی مثل ابن عربی، ابن‌ترکه، قونوی، جامی و کسانی که در آثارشان مباحث عرفان نظری، بخصوص مباحث وجود، وحدت وجود و مباحث مشابه را مطرح می‌کنند، بیشتر مورد توجه است. در هر صورت، مطلوب ما آن است که بدانیم تشابه و تمایز فلسفه و عرفان به چیست؟

معرفت فلسفی: تشابه و تفاوت فلسفه و عرفان در موضوع، هدف و روش را چگونه می‌بیند؟

استاد فیاضی: در کتاب‌های فلسفی وقتی فلسفه فلسفه را بیان می‌کنند، تصریح می‌شود، در فلسفه روش برهانی است و به تعبیر دیگر، روش تعقلی است و با اینکه فلسفه نحله‌های گوناگون دارد - فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و حکمت متعالیه - ولی همه در این جهت مشترکند که برای اثبات مسائشان به برهان متمسک می‌شوند و برای نقد دیدگاه‌های مخالفان هم به نقد براهین آن‌ها و یا اقامه برهان علیه حرف آن‌ها متمسک می‌شوند. اما اختلافی بین این سه نحله در منبع طرح مسئله وجود دارد: مثالی مسائش را از عقل می‌گیرد، با تفکر عقلی و با کندوکاو عقلی به مسائل جدید فلسفی می‌رسد، ولی اشراقی بیشتر کارش این است که چیزهایی را که مشاهده می‌کند برهانی نماید؛ یعنی در حقیقت، پیش از آنکه تفلسف کند مشاهده و مکاشفه و

کشف حقایق توسط شهود انجام می‌شود. البته این فلسفه نیست، در حقیقت رسیدن به مسئله است. ولی وقتی می‌خواهد مسئله را اثبات کند و یا چیزی را نقد نماید دیگر شهود نقشی ندارد، چنان‌که در حکمت متعالیه، از هر دو منبع برای طرح مسئله استفاده می‌شود. اما بیش از این، از وحی هم برای طرح مسئله استفاده می‌شود، ولی در این جهت که وقتی بناست مسئله‌ای که فرضیه‌اش از وحی یا از شهود گرفته شده به عنوان یک مسئله فلسفی مورد بحث قرار گیرد، در آنجا، دیگر صحبت از این نیست که من چنین دیدم و یا وحی چنین آمده، بلکه مقام، مقام استدلال برهانی و اقامه برهان است. بنابراین، روش فلسفی روشی برهانی است و به تعبیر دیگر، علم حصولی است که بهترین راه را برای کشف برگزیده و آن عبارت است از: برهان، البته آن هم در مسائلی که احتیاج به اقامه برهان دارد، اگرچه در مسائل بدیهی هم تنبیهاتی ذکر می‌کنند که گویا فرض را بر این گذاشته‌اند که این مسئله بدیهی نیست و اگر بخواهد اثبات شود با روشی اثبات می‌شود که همان برهان است. متها چون مسئله بدیهی است نامش را «تنبیه» می‌گذارند، ولی همان صغرا و کبرا وجود دارد و در مقام تنبیه هم از قیاس برهانی استفاده می‌کنند. اما به آن «برهان» و «حجت» گفته نمی‌شود. این در فلسفه.

ولی در عرفان نظری، عارف در صدد تقریر مشهودات خویش است به زبانی که خود می‌داند، و بحثی از استدلال و مانند آن مطرح نیست، اگرچه احیاناً - همان‌گونه که خودشان تصریح کرده‌اند - به روش فلسفه (روش برهانی) و یا به وحی متمسک می‌شوند، ولی این‌ها جزو عرفان نظری نیست. عرفان نظری همان گزارش مشهودات است و گفته‌اند که اگر ما این‌ها را مطرح می‌کنیم از آن باب است که با محجوبانی که اهل این طریقت نیستند به زبان خودشان صحبت کنیم؛

چون که با کودک سر و کار فتاد      پس زیبان کودکی باید گشاد

به همین دلیل، با روش عقلی صحبت می‌کنند، در حالی آنچه را که آن‌ها یافته‌اند فوق ادراک عقلی است؛ چون علم حضوری یعنی مشاهده واقعی بدون واسطه مفهوم حاکمی. بنابراین،

روش آن‌ها همان روش شهود و علم حضوری است که اگر به مغیبات تعلق بگیرد از آن به «کشف» تغییر می‌کنند. این هم در روش.

اما در زمینه هدف، در فلسفه به روشنی گفته می‌شود که هدف استکمال نفس انسانی است، ولی در عرفان، چیزی غیر حق تعالی مورد توجه نیست. بنابراین، اول استکمال نفس حاصل می‌شود، ولی در حقیقت، این ذخیره‌ای است که عارف پیدا می‌کند. اما او به دنبال استکمال نفس نیست، در پی شهود حق است، و چیزی را به عنوان «استکمال نفس» هدف خود نمی‌داند؛ از آن به «اتصال حق» یا «ارتباط با حق تعالی» و «فنا» و گاهی هم «وحدت» تعبیر می‌کند. در این باره گفته می‌شود: فیلسوف «آنا» در وجودش اصل است، کمال خودش اصل است و دنبال این مسئله است، در حالی که عارف دنبال «هُوَ» است و هدفی جز «هو» ندارد.

معرفت فلسفی: البته در نقطه شروع، عارف هم طالب سعادت خویش است، اما در نهایت، به آنجا می‌رسد؛ یعنی اگر چه بعداً به غیر حق تعالی نمی‌اندیشد، اما در ابتدا یک انگیزه درونی دارد که آن طلب سعادت و خوشی خویش است. آیا این‌طور نیست؟ استناد فیاضی: البته در شروع کار، او عارف نیست، وقتی عارف است که به مقام و معرفتی می‌رسد. آن وقت دیگر کسی را نمی‌بیند، خود را نمی‌بیند و غیر را نمی‌خواهد. بله، هر انسانی به طور معمول، دنبال سعادت خویش است، ولی تا وقتی که محصل عرفان و تلمیذ این علم می‌شود. وقتی به مقام معرفت می‌رسد و می‌خواهد علم عرفان بیان کند، این شخص هدفش چیست؟ درست است که «طالب عرفان» یعنی کسی که عرفان ندارد و اشتیاق به عرفان را در حقیقت خود می‌بیند و دنبال آن است که به این کمال و به سعادت خود برسد - همان‌گونه که فرمودید - ولی آیا این برای عارف مطرح است؟ و در این گزارش عرفانی، آیا چیزی جز معاشقه با خدای متعال و وصل العیش - کردن در همین جهت که او را می‌بیند، نه در آن جهت که خودش جایی رسیده است - می‌تواند مورد نظر او باشد؟

معرفت فلسفی: آیا واقعاً عارف به جایی نمی‌رسد که در حقیقت، خوشی و سعادتش عین دیدن خداوند و ندیدن خود باشد؟ در این صورت، آیا خواست خود او هم تأمین نمی‌شود؟

استاد فیاضی: بله، در این صورت، خواست او هم تأمین هست، ولی این هدف او نیست؛ یعنی این مثل ذخیره‌ای است که برای او حاصل می‌شود، ولی او هدفش الله تعالی است، «هو» است، نه سعادت خودش.

معرفت فلسفی: آیا بین سعادت و وصول به حق جدایی است؟ اگر آن دو جدا نیستند آیا می‌توان گفت که پس هر دو یک حقیقت هستند که عارف در صدد وصول به آن است؟ استاد فیاضی: بله، بین این دو جدایی نیست، ولی «هدف» یعنی چیزی که شخص به آن نظر دارد و به خاطر آن کارش را انجام می‌دهد؛ یعنی آنچه انگیزه او است، نه اینکه فایده است؛ سعادت خویش غرض و غایت نیست، اگرچه فایده است.

حجة الاسلام یزدان‌پناه: همان‌گونه که فرمودند، بحث در نسبت فلسفه و عرفان نظری است؛ یعنی صحبت از عرفان عملی، تجربه سالکانه و حتی تجربه عارفانه نیست. من می‌خواهم بین «تجربه سالکانه» و «تجربه عارفانه» فرق بگذارم؛ به این معنا که «تجربه سالکانه» در سیر و سلوک انجام می‌شود و نتیجه‌اش را در عرفان عملی منعکس می‌کنند. اما «تجربه عارفانه» - اصطلاحی که بنده در آن بیشتر نظر دارم - به مراحل نهایی سلوک، که مشهوداتی نصیب سالک می‌شود، نظر دارد. در این بحث، بنده حتی اعتقاد آن است که بین «تجربه عارفانه» و نفس «عرفان نظری» هم باید فرق گذاشت. یقیناً عرفان نظری در بیان مطالب، و امدار تجربه عارفانه است؛ یعنی مشهودات نهایی را گزارش، ترجمه و توصیف می‌کنند. عارفان گاه درباره گزارش، لفظ «ترجمه» به کار برده‌اند.

شهود و تجربه عارفانه یکی از عناصر شکل‌دهنده عرفان نظری است، اما به عرفان نظری، افزون بر «تجربه عارفانه»، باید عنصر «تعبیر» و «ترجمه» نیز اضافه شود و گاهی هم که از نظر

محتوای خواهند عرفان نظری را، که معمولاً در کل عرفان‌های موجود و در سنت‌های مختلف بیان کنند قید «وحدت شخصیه» برایش می‌آورند؛ زیرا محتوایی که از تجربه نهایی عارفان به دست می‌آید وحدت شخصیه است.

در مجموع، اگر بخواهیم عرفان نظری را با این سه عنصر («تجربه عارفانه»، «تعبیر»، و «وحدت شخصیه») در نظر بگیریم با علم خاصی روبه‌رو هستیم که از یک جهت، می‌توانیم بگوییم: از گزاره‌هایی علمی مشابه گزاره‌های فلسفی برخوردار است. باید تأکید کرد این بحث نوعاً نظر دارد به عرفان نظری در برابر فلسفه، نه به تجربه عارفانه. تجربه عارفانه مؤثر است، بلکه حتی بنیاد اساسی برای شکل گرفتن عرفان نظری است. اگر با این مقدمه شروع کنیم تصور می‌کنم باید در بحث روش - همان‌گونه که جناب آقای فیاضی فرمودند - بین این دو قدری فرق گذاشت، در عین اینکه تشابه‌هایی هم دارند. پس لازم است ابتدا تشابه‌های عرفان نظری و فلسفه را به طور خلاصه عرض کنم:

عمدتاً عرفان نظری مباحثی را مطرح می‌کند مثل «وحدت شخصیه» که یکی از محورهای اساسی است، با همه فروع و لوازمی که دارد. گزاره‌های متعدد عرفانی از یک جهت، به فلسفه متعارفی که ما می‌شناسیم - فلسفه مابعدالطبیعه - بسیار نزدیکند؛ زیرا نوعاً گزاره‌هایی هستی‌شناسانه‌اند و از این نظر با هم تشابه دارند. از جهت دیگر، افق کارشان هم تاحدی یکسان است؛ زیرا نوعاً آنچه فلسفه، بخصوص فلسفه اسلامی، می‌خواهد به آن پردازد، بیشتر به حقایق ماورای طبیعت نظر دارد، به ویژه در ارتباط با آنچه آموزه‌های شریعت به فیلسوف آموخته است و در اینجا، برخی افق‌ها با هم یکسان هستند؛ یعنی هم برای فیلسوف قابل ورود است و هم برای عارف. این تشابه‌ها وجود دارد. بلکه حتی اگر قدری جلوتر برویم از جهات دیگری هم این‌ها با هم تشابه دارند. واقعیت این است که در فلسفه، ما با یک تلاش هستی‌شناسانه عقلانی روبه‌رو هستیم. یکی از محورهای مهم کار فلسفی، که آن را به عنوان «هستی‌شناسی عقلانی» می‌شناسیم برهان و استدلال است، اما تصور می‌کنم نباید فلسفه را در برهان و استدلال منحصر دانست؛ چون کارهایی که ما در فلسفه انجام می‌دهیم، فقط به برهان و استدلال منحصر نمی‌شود، بلکه

عقل تحلیلی، عقل توصیفی، عقل انتزاعی، عقل انسجام‌بخش و عقل استدلالی - که به عنوان «برهان» می‌شناسیم - و حتی به نظر من، عقل شهودی مجموعه‌ای از کارهای عقلانی است که فیلسوف انجام می‌دهد. و دغدغه‌های فیلسوفانه دغدغه‌های عقلانی برای حل مسائل هستی‌شناسانه است. درست است که به لحاظ هدف، فیلسوف در پی استکمال است، اما اعتقاد بنده این است که می‌توان هدف اصلی و اولی را کشف واقع دانست؛ این هدف مسلماً لوازمی هم دارد؛ مانند تشبّه به باری، استکمال و مواردی از این قبیل. ولی واقعیت این است که هدف اصلی فیلسوف تلاش عقلانی برای کشف واقع است، آن هم واقع من حیث هو یا وجود من حیث هو، آنجا که تعبیر می‌کنیم: کشف واقع آن‌گونه که هست بدون هیچ قیدی. چنین تعبیری دغدغه هستی‌شناسانه برای متن واقع دارند.

اما در عرفان نظری، چند کار انجام می‌شود: اولاً، به لحاظ روش، شهودی است. اساساً چنین نیست که عارف بخواهد همه چیز را با تحلیل عقلانی حل و فصل کند، ولی یک چیز موجب شباهت بسیار آن‌ها شده و آن دغدغه‌ای است که عارف هم دارد و ما از آن به «شناخت حق» تعبیر می‌کنیم، گرچه بعداً می‌بینیم که شناخت حق همان «شناخت هستی» است؛ یعنی او متن هستی را بررسی می‌کند و با ادعای وحدت شخصی، که او دارد، متن هستی و تجلیات آن را در حق سبحانه منحصر می‌داند. اگر با این طرح به پیش برویم، می‌بینیم دغدغه عارف عمدتاً شناخت حق است، ولی در نهایت، مشاهده می‌کنیم که این دغدغه با فیلسوف بسیار مشترک است؛ یعنی در اینجا، حتی کشف حقیقت خودش را به صورت جدی نشان می‌دهد.

اجازه بدهید نکته‌ای را عرض کنم: اساساً چه چیزی موجب شد عرفان نظری در دوره فرهنگ اسلامی شکل بگیرد؟ عرفان نظری به یک نیاز عارفان ما پاسخ گفت، آن هم تحلیل هستی بود؛ یافت حقیقت آن‌گونه که هست. ما در عرفان هم همین حال را می‌بینیم، بخصوص اگر بدانیم از قرن پنجم به بعد، به طور جدی عارفان دریافتند که دیگر کلام و فلسفه متعارف جوابگو نیست و باید فکری دیگر کرد. ما نمونه ابتدایی‌اش را در غزالی می‌بینیم و بعد در عین‌القضاة همدانی و پس از آن، صبغه کار با دغدغه‌های هستی‌شناسانه و حکمت عارفانه آن‌قدر

زیاد شد که در قرن هفتم، ابن عربی را می‌یابیم که همین دغدغه‌ها را از خود نشان داد، بلکه باید گفت: گویا سخنان او ناظر به فلسفه و کلام است که می‌گوید: من از راه شهود به حقایق هستی رسیدم. تنها فرقی که از یک جهت بین عرفان و فلسفه می‌شود گذاشت این است که او از راه شهود بدان جا رسید، ولی در فلسفه، باید حتماً تحلیل عقلانی و دغدغه عقلانی داشته باشیم.

ولی یک نکته هست: چون عرفان نظری است و عنصر «تعبیر» و «ترجمه» و «گزارش» در آن مطرح می‌شود، یقیناً عقل توصیفی در آن وجود دارد؛ مشابه عقل توصیفی که فیلسوف هم با آن سروکار دارد. پس کار عقلانی انجام می‌شود، اما لازم نیست آن کار عقلانی باشد که ما در فلسفه انتظار داریم. عمدتاً عارف - به اصطلاح - به مشهود خود توجه می‌کند و از دل مشهود، همه گزارش‌ها را می‌دهد، ولی از پس این مشهود قوی است، بسیاری از ساحت‌های باطنی را طرح کرده که گاهی هنوز فیلسوف به آن‌ها نرسیده، بلکه پس از صحبت‌های عارف، تازه فیلسوف شروع به حل و هضم آن‌ها می‌کند. از این نظر، فرقی که می‌شود بین آن‌ها گذاشت این است که به لحاظ روش، تا حدی بین این‌ها فرق است. «تا حدی» می‌گویم؛ به خاطر اینکه در عقل توصیفی با فیلسوف مشترک است. اما در روش، به لحاظ استدلال و برهان و برخی دغدغه‌های فیلسوفانه، از او متمایز می‌شود. اما تمایز اصطلاحات بین فلسفه و عرفان چندان جدی نیست، مگر به لحاظ تاریخی. فیلسوف برخی اصطلاحات مخصوص به خود دارد و عارف اصطلاحاتی دیگر. برای نمونه، در باب «مثال منفصل» عده‌ای از آن به «عالم مثال» و عده دیگر به عالم خیال تعبیر نموده‌اند. ولی این واقعیت هست که ما عملاً، آنچه را با آن روبه‌رو هستیم این است که آنچه را فیلسوف بحث می‌کرد و به اسم «عالم عقل» و «عالم مثال» معرفی کرد و حتی نگاه هستی‌شناسانه او در این مراحل، حتی عالم ماده و حضرت حق، تمام این‌ها را عارف هم دارد، بلکه به نحو عمیق‌تر دارد، عمیق‌تر بودن او موجب شده است که همیشه به لحاظ تاریخی، یک قدم جلو باشد. اما در جاهایی این فرق‌گذاری بین فلسفه و عرفان خیلی سخت می‌شود؛ مثل آنکه درباره شیخ اشراق، باید به جد بگوییم: و از جهتی به لحاظ محتوا نیز از عرفان ممتاز می‌شود. از نظر او به عنوان روش حتی نفس شهود و نفس مکاشفات هم می‌تواند مقدمه برهان قرار بگیرد. اصلاً او



از این تعبیر می‌کند به «شهود حکمای عظاما»؛ وی تصریح می‌کند: همچنان که از راه مقدمات بدیهی شروع می‌کنیم و به نتیجه می‌رسیم، می‌توانیم مقدمه را شهود حکمای عظاما قرار دهیم. ولی باز آنچه در خود فلسفه اشراق با آن رویه‌رو هستیم دغدغه‌های جدی عقلانی است که وقتی این دغدغه‌ها زیاد می‌شود، می‌بینیم کمی از عرفان، امتیاز پیدا می‌کند. و از سویی ما در فلسفه اشراق افزون بر روش شهودی با روش عقلانی برهانی رویه‌رویم که بدین خاطر نیز از عرفان ممتاز می‌شود. پس از این‌رو، یکی به لحاظ روش از همدیگر ممتازند و دیگر به لحاظ دغدغه در ابتدای کار. دغدغه‌ای که عارف نشان می‌دهد «شناخت حق» است، و دغدغه‌ای که فیلسوف نشان می‌دهد «شناخت واقع» است، ولی گویا بعداً باید این فرق را قدری کم‌رنگ کنیم؛ چون آنچه را هم که عارف به عنوان حق می‌گوید؛ یعنی هستی؛ در نتیجه کل هستی را بررسی می‌کند. از این نظر هم می‌توان بین آن‌ها فرقی گذاشت.

در مجموع، تأکید عرفان اساساً همان روش شهودی است و از همان استفاده می‌کند، جز آنکه گاهی در لابه لای کتب استدلال هم کرده است؛ همان‌گونه که جناب آقای قیاضی فرمودند از باب تنبیه للمستبصرین، تنبیه للمحجوبین است و استدلال در آن امر جدی نیست.

دکتر فنائی: عرفان یکا بعد رفتاری و روحی و یک بعد معرفتی دارد. بعد روحی و رفتاری عرفان شباهتی با فلسفه ندارد. معرفت عرفانی هم از آن جهت که شهود مستقیم و درونی و شخصی است بسیار متفاوت با فلسفه و فعالیت فلسفی است. اما وقتی که معرفت عرفانی بیان، تحلیل و نظام‌مند می‌شود می‌توان از شباهت آن با فلسفه سخن گفت. و مراد از عرفان نظری نیز همین است. فلسفه و عرفان، که به عنوان دو علم مورد بحث ما هستند، هر دو در پی شناخت واقعند. این هدف در آن‌ها مشترک است. اما اینکه انگیزه انسان برای شناخت واقع چیست، شاید بتوان گفت: هر انسانی طالب خوشی و سعادت و رستگاری است. این چیزی است که از راه شناخت واقع حاصل می‌شود یا با شناخت واقع وحدت دارد؛ آن‌گونه که سقراط می‌گفت: معرفت عین فضیلت است و ما می‌خواهیم فضیلت‌مند شویم. اگر معرفت پیدا کنیم صاحب فضیلت هم شده‌ایم، چراکه فضیلت با معرفت وحدت دارد. اما از جهت هدف، در کلمات عرفا

و بسیاری از حکمای الهی آمده است که به هر حال، هر دو در پی تشبّه به حق هستند. برخی از تقرّب به حق یا اتحاد با حق سخن گفته‌اند. البته سخن گفتن از هدف فقط در مرتبه هشیاری قابل طرح است و در آنجا اغلب مقصود یکی است، اما تحلیل‌ها و تعبیرها مختلف است. این اختلاف تعبیر یا آراء گاهی ناشی از دیدگاه هر یک در تعریف سعادت نهانی است. اینکه سعادت چیست، بستگی دارد به اینکه ما در چه مکتبی بیندیشیم. در «فلسفه» و «عرفان»، انواع مکتب‌ها و گرایش‌ها هست که هر یک برای خود تعریفی از سعادت یا غایت زندگی انسان دارند. فلسفه مادی هم وجود دارد، چنانکه عرفان غیر دینی نیز مدعیانی دارد. اما اگر بحث ما بطور خاص ناظر به فرهنگ اسلامی باشد، باید بگوییم: منظور ما از فلسفه، «فلسفه الهی» است و منظورمان هم از عرفان، «عرفان اسلامی» است؛ تا احکامی که بر این‌ها وارد می‌کنیم دقیق باشد، وگرنه ما در دنیای فلسفه، با تنوع بسیار عظیمی روبه‌رو هستیم. در فلسفه و عرفان اسلامی هدف نهایی را که تصویر می‌کنند خیلی به هم نزدیک است.

کسی که اصلاً مادی می‌اندیشد فلسفه‌اش با عرفان فاصله زیادی دارد. حتی در بین الهیون نیز تنوع مشرب وجود دارد. گاهی چنان است که قرار دادن یک شخص تحت عنوان فیلسوف یا عارف دشوار می‌شود. از نمونه‌های این امر شیخ اشراق است. به سختی می‌توان گفت که استدلال برای سهروردی ملاک و معیار است، و شهود فقط برای تقویت و تأیید است. اصلاً او عکسش را می‌گوید؛ می‌گوید: من از راه شهود به حقایق رسیده‌ام، بعد برای تعلیم دیگران به استدلال متوسل شدم، به طوری که اگر آن استدلال از من گرفته شود هیچ چیز از یقین من کم نمی‌شود. استدلال در اینجا فقط برای سازمان دادن فکر و عرضه آن به دیگران است و تا حدی جنبه حاشیه‌ای پیدا می‌کند. با تصریحی که دارد: حتی بدون استدلال هم، معرفت او به جای خود باقی است. از سوی دیگر، طبق ملاک مذکور عارف خواندن او به معنای رایجش نیز دشوار است. او عارفی را که از علم بحثی محروم باشد ناقص می‌داند؛ یعنی فرد ایده‌آل سهروردی کسی است که هم در علم بحثی و هم در علم ذوقی، هم در شهود و هم در استدلال کامل و تمام باشد، و برای خواندن و فهمیدن حکمة الاشراق هم علاوه بر اینکه سیر و سلوک را لازم می‌داند، آشنایی با

فلسفه و تفکر فلسفی را ضروری می‌داند، و به منطقی، که ابزار تفکر فلسفی است، اهمیت می‌دهد و در کتاب‌هایش بطور جدی مباحث منطقی را طرح می‌کند. او خود این مجموعه را «حکمت اشراق» می‌نامد که نه فلسفه به تعبیر رایج است و نه عرفان. البته به نظر ما اشکالی نیست که او را هم عارف و هم فیلسوف بخوانیم. او فیلسوف است، برای اینکه به برهان پایبند است. عارف است، برای اینکه اهل کشف و شهود است. و حکیم است برای اینکه از هر دو طریق برای شناخت واقع و استکمال وجودش بهره می‌گیرد.

می‌دانیم که در دنیای اسلام، بعضی فلسفه را «حکمت» نامیده‌اند؛ قطعاً انتخاب این واژه آگاهانه بوده است، تا از فلسفه عقلی محض مشائی متمایز شود. آن‌ها از یک واژه قرآنی الهام گرفته‌اند. کسانی هم که فلسفه را حکمت گفته‌اند در فلسفه‌شان بیشتر عناصر اشراقی می‌بینیم؛ مثل ملاصدرا که کتابش را هم *الحکمة المتعالیة* می‌نامد، یا سهروردی که برای اثر عظیم و ماندگارش عنوان *حکمة الاشراق* را برگزیده است؛ حتی ابن سینا در حکمت مشرقیه‌اش که ظاهراً خالی از عنصر اشراقی نیست از همین لفظ «حکمت» استفاده کرده است، ولی در دیگر آثار معروف مشائی محضش، عنوان حکمت را قرار نداده است. شاید این آگاهانه بوده و شاید هم در بعضی موارد «حکمت» پس از این وضع اصطلاح با فلسفه مرادف شده است، ولی انتخاب این واژه وجهی داشته است؛ یعنی حکمای ما به انتخاب واژه «حکمت» نظر داشته‌اند.

پس می‌توان گفت که فلسفه و عرفان هر دو در پی «شناخت واقع» هستند برای نیل به «سعادت» - فیلسوف از راه درک معقول و عارف از طریق سلوک و تأمل و تفاوت اینها در اینجاست: یعنی در روش. اما اینکه تفسیر «سعادت» اتحاد با حق است یا وحدت با حق یا وصول به حق یا تقرب به حق یا صرف کسب معرفت یا فضیلت‌مند شدن، تابع دیدگاه‌های افراد در تعریف «سعادت» است. چنانکه می‌دانیم، مدعیان عرفان‌هایی هم وجود دارند که الهی نیستند؛ آن‌ها هم مدعی عرفان‌اند و برای خودشان سیر و سلوکی دارند. آن‌ها هم در حقیقت، طالب سعادت و خوشی خود و شناخت واقع هستند، ولی آن غایت قصوای سعادت انسانی را - مثلاً - رسیدن به یک حال خوش یا آرامش روحی و روانی یا شادی می‌دانند. این برمی‌گردد به

جهان بینی آن‌ها و تعریفی که بر اساس آن جهانی بینی برای «سعادت» و «کمال» دارند.

عرفان نظری از اینجا پیدا می‌شود که عارف مشهودات خود را به زبانی شبیه زبان فلسفی بیان می‌کند. تعبیر بنده این است که عارف اگر فیلسوف باشد مشهودات خود را به زبان فلسفی یا نزدیک به آن بیان می‌کند، اما زبان فلسفه تنها زبان توصیف تجارب عرفانی نیست. اگر عارف شاعر باشد مشهودات خود را به زبان شعری بیان می‌نماید. بسیاری از عرفا عرفان نظری به شکل این عربی نوشته‌اند، ولی شعر گفته‌اند و یافته‌های خود را به زبان شعر بیان کرده‌اند. همچنین اگر عارف هنرمند باشد مشهودات خود را به زبان هنر بیان می‌کند، اگر متشرع و ستدین باشد سعی می‌کند آن یافته‌ها را به زبان دین بیان و تفسیر کند. به هر حال، نوبت به بیان و تفسیر که می‌رسد، بسته به اینکه عارف به چه نوع معرفت یا هنری مجهز باشد، آن را وسیله ابراز و بیان یافته‌های عرفانی قرار می‌دهد. عرفان نظری مورد بحث ما البته وقتی است که بیان و توصیف عارف به زبان فلسفی یا شبیه به آن باشد.

حجة الاسلام یزدان پناه: در بیانی که داشتید «مهم این است که عارف مشهودات را به چه زبانی می‌گوید؛ اگر شاعر باشد به زبان شعری، اگر هنرمند باشد به زبان هنری و اگر متشرع است به زبان دینی»، اعتقاد این است که این جور نیست. عرفان شعری یا عرفان ادبی بیشتر برای بیان احساسات است؛ یعنی دغدغه اولی که موجب می‌شود عارف به زبان شعری یا زبان احساسی سخن بگوید موج زدن احساسات در درون مشهودات است. ولی اگر همین عارف بخواهد با دقت به مشهود به عنوان مشهود نگاه کند و احکام نفس الامری واقعی‌اش را بررسی کند هر اصطلاحی انتخاب کند به فضای فلسفه می‌آید. ولی - مثلاً - حافظ یا مولانا - البته در بعضی جاها که اشعار مولانا حالات احساسی دارد، ولی بعضی جاهایش تعلیمی است - آنجا که اشعارشان احساسی است، اساساً برای بیان احساسات است، حتی آنجا که حق سبحانه را شهود می‌کنند و معارف مربوط به حقایق هستی نصیب آن‌ها می‌شود. دغدغه اصلی برای آن‌ها همان حالات و جدی است که در آن‌ها قرار دارد. به اعتقاد بنده، عرفان شعری - ادبی اصلاً کارکرد دیگری دارد و هر که خواست مشهودات را دقیقاً، آن‌گونه که به لحاظ هستی‌شناسانه است - هر چند عناصر

دیگری مانند احساسات و عواطف پاک معنوی در آن مشهورات موج زند - توصیف کند، زبان، زبان فلسفی است، حتی انتخاب و گزینش الفاظ و تعابیر شرعی - یعنی آنچه از متون شریعت هم استفاده می‌کند - به همین شکل است، حتی اگر ﴿رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (اعراف: ۱۵۶) را هم بخواهد استفاده کند به حقیقتی از هستی نظر دارد؛ یعنی دغدغه او هستی‌شناسانه است. و هرگاه مقصود او بیان احساسات و عواطف پاک باشد اینجا عرفان ادبی شکل می‌گیرد.

نگاه هستی‌شناسانه عرفانی پیش از قرن ششم و بلکه به طور دقیق‌تر قرن هفتم زیاد جدی گرفته نشد؛ نه اینکه اصلاً وجود نداشت، ولی از آن زمان به بعد، هر فیلسوفی که این نگاه را داشته به همین صورت بوده است. برای نمونه، کسانی مثل فخرالدین عراقی، که احساسات بر او خیلی غلبه داشت، وقتی قرار است عرفان نظری را بیان کند، حتی به جای «حضرت حق» و «وجود»، عنوان «عشق» را انتخاب می‌کند. باز ما مشاهده می‌کنیم در رساله‌نامه‌ها او، همه جا همان فضای عرفان نظری حاکم است؛ یعنی فضا، فضای فلسفی است که ما می‌شناسیم؛ فلسفه به معنای عام، که دغدغه هستی‌شناسانه دارد. شاید آن احساسات برای این شخصیت جذابیت داشته است، ولی وقتی بخواهد واقع را آن‌گونه که یافته است تحلیل کند، یقیناً یک زبان فلسفی پرورانده می‌شود، اگرچه با جعل اصطلاحات جدید؛ زبانی که هیچ کس تا زمان آن‌ها نداشته است. ما بعضی از فیلسوفان و عرفان را می‌بینیم که زبان و مکتب ابن‌عربی را ندارند، زبان مستقلی دارند، ولی باز هم زبان آن‌ها فلسفی است؛ زبان فلسفی به معنای عام؛ یعنی: هستی‌شناسانه.

معرفت فلسفی: تأثیر و تأثر عرفان نظری و فلسفه بر یکدیگر چگونه بوده است؟  
فلسفه بر عرفان چه تأثیری نهاده و عرفان بر فلسفه چه تأثیری گذاشته است؟  
پرسش دیگر این است که با صرف‌نظر از تاریخ، فلسفه و عرفان نظری چه تأثیری می‌توانند بر یکدیگر بگذارند؟

حجة الاسلام یزدان‌پناه: از دو منظر می‌توان به این بحث نگاه کرد: یکی اینکه اصلاً از منظر

تاریخی نگاه نکنیم و ببینیم آیا چنین تعاملی می‌تواند بین آن‌ها صورت گیرد؟ بله، اگر قرار شد، عرفان دغدغه‌های هستی‌شناسانه نشان بدهد و باطنی‌ترین ساحت‌ها را تحلیل کند مسلماً بر فلسفه تأثیر دارد؛ یعنی در یک وادی‌هایی گام بگذارد که برای فیلسوف آشناست. هر قدر عرفان نظری بیشتر بتواند متن واقع را تحلیل کند و به صورت یک دستگاه سازوار با آن برخورد کند تأثیرش بیشتر است؛ مثلاً، با یزید بسطامی هم برخی دغدغه‌های هستی‌شناسانه‌ای نشان می‌دهد، اما آنجا ما با یک دستگاه سازوار که بتواند بگوید این موطن جایش کجاست، آن موطن در کجای هستی قرار می‌گیرد، مواجه نیستیم. ولی به ابن عربی که می‌رسیم خیلی واضح است که او به صورت یک دستگاه سازوار نظام‌مند، عرفان خود را شکل می‌دهد، به گونه‌ای که این ساحت برای فیلسوف آشناست؛ اگرچه او استدلال هم ندارد، ولی قابل فهم است. همین زمینه‌ای می‌شود برای آنکه برخی مسائل برایش مطرح شود، نه اینکه بخواهد دل‌بسته‌اش گردد. و مسائلی در عرفان مطرح می‌شود که فیلسوف یقیناً باید در این نوع زمینه‌ها نظر بدهد. برای نمونه، در عرفان، «ملائکه مهیمه» در عرض عقل اول مطرح شده است. نفس این موضوع با قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» که در فضای فیلسوفانه طرح می‌شود، فاصله دارد. این برای فیلسوف سؤال برانگیز است، اگرچه با استدلال‌هایی که می‌کند، بگوید: به نظر من نباید این‌جور باشد. عرضم این است که برای فیلسوف در آن فضای عارفانه و آن تحلیل هستی‌شناسانه که ارائه می‌دهد و ما آن را به عنوان «عرفان نظری» می‌شناسیم، مسلماً سؤال‌های فراوان، بلکه حتی تحلیل‌های جدی مطرح است. بر این اعتقاد که مآصدرا هنگامی که قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشياء» را بیان کرده است، تحلیل‌های عارفانه او را کشانده به آنجا که از آن یک «قاعده» درآورد. تصور می‌کنم از این نظر، عرفان می‌تواند بر فلسفه تأثیر داشته باشد. این بخش تأثیر.

اما اگر دل‌بستگی وجود داشته باشد تأثیراتش بیش از این‌هاست، بخصوص برای فیلسوفی که از نظر عقلی به جایی برسد که راه «شهود» را حجت بداند و بلکه آن را قوی‌تر از کار فلسفی ببیند؛ مثل مآصدرا و شیخ اشراق و بلکه گاهی مثل بوعلی که در جاهایی این حرف‌ها را دارد. اگر چه این حرف‌ها از بوعلی شروع شده است. کسی که با عقل فیلسوفانه در تحلیل‌هایش راهی

رارفت و پس از آن به نتایجی رسید که آن نتایج خبر می‌دهد شهود قوی‌تر است، یقیناً به شهود بیشتر اعتنا خواهد کرد، هم به لحاظ استفاده مسئله‌ای، هم به لحاظ تحلیلی و بلکه بعضی مواقع، به لحاظ استفاده برهانی و استدلالی؛ یعنی حد وسط را می‌تواند از صحبت‌های آن‌ها بیرون بکشد. از این جهات، عرفان می‌تواند بر او مؤثر باشد. از سوی دیگر، فلسفه هم می‌تواند برای عرفان مؤثر باشد؛ به دلیل اینکه ما در فلسفه با یک زبان غنی و یک تحلیل هستی‌شناختی با زبان حکاکای شده؛ رو به رویم نه با یک زبان عرفی. در زبان عرفی، همیشه نقصی وجود دارد و آن این است که همیشه از مباحث هستی‌شناسی فاصله دارد. همیشه باید برخی دخل و تصرف، در زبان عرفی بکنیم تا زبان حکاکای شده پیدا شود. زبان حکاکای شده - مانند زبان فلسفی - بعضی جاها فیلسوف را راحت می‌کند؛ یعنی چیزی را که یافته است به خوبی می‌تواند بفهماند. برای نمونه، بعضی از مباحث فلسفی که ملاً صدرا در فلسفه خودش شکوفا کرده و به زبان پخته و غنی بیان نموده است، بسیار به درد فیلسوف می‌خورد؛ حتی مواردی وجود دارد که خود ملاً صدرا هم از این زبان غنی فلسفه خودش برای عرفان استفاده نکرده است. به تعبیر دیگر، مذاقه‌هایی را که عارف به لحاظ رسیدن به واقع دارد، می‌تواند به وسیله این زبان حکاکای شده و غنی بیشتر برساند. اما اینکه فلسفه بخواد برای عرفان مسئله‌آفرینی کند، این کمتر برای عارف مطرح است. عارف می‌تواند در پی یافته فیلسوف باشد؛ مثلاً بگوید: بروم، بینم چنین خبری هست یا نه، ولی نوعاً ما این کار را از عارف نمی‌بینیم. ولی از نظر زبان پخته برای تعبیر و گزارش برایش مؤثر است. این از نظر اصل رابطه فلسفه و عرفان.

اما به لحاظ بعد تاریخی هم ما با همین مسئله رویه‌رو هستیم؛ یعنی حکمت مشاء و بعد حکمت اشراق و پس از آن حکمت متعالیه از عرفان بسیار تأثیر پذیرفته‌اند، اما درجه تأثیر در آن‌ها فرق دارد. در مشاء، شخصیتی داریم به نام بوعلی که به عنوان «رئیس‌المشائیین» مطرح است. روح حاکم بر مشاء بحثی است، ولی باید شخصیت بوعلی در این فلسفه، شخصیت محوری است. بوعلی در بعضی جاها، به جد این تمایل را نشان داده، بلکه از آن تحلیل عقلانی ارائه داده و در حد خودش هم از آن تأثیر هم گرفته، اما تأثیرش زیاد نیست. فقط می‌توانم بگویم -

مثلاً - در فضای فهم معارف مثل فهم غیب و علم غیبی و در مواردی شبیه این، از این زمینه استفاده کرده است. در مجموع، آنچه در نمط نهم و دهم کتاب اشارات یا رساله عشق، نشان می‌دهد، اصلاً تحلیل می‌کند و در رساله عشق از عرفا نام می‌برد که آن‌ها چنین حرفی زده‌اند، نشان می‌دهد که تأثیر هست. گویا در این مرحله تأثیر کم بوده و تمایل به سمت عرفان تازه آغاز شده بوده؛ چون عرفانی که در آن دوره شکل گرفته عمدتاً «عرفان عملی» بوده و «عرفان نظری» چندان جدی نبوده است؛ فقط نکات پراکنده‌ای وجود داشته و نه دستگاهی سازوار. اما پس از آن، در حکمت اشراق، این تمایل جدی است، بخصوص در اصل روش، و نیز بهره بردن از بسیاری از اصطلاحات عرفا: مثل فنا، بقا، وصول، اتحاد، سلوک و شهود.

بنابراین، می‌توان گفت: حکمت اشراق در روش به عرفان نزدیک شد، اما در بحث محتوا، زیاد نتوانست از عرفان استفاده کند؛ هرچند تلاش کرد مسائلی مثل فنا و اتحاد و حتی سماع عارفانه را توضیح دهد و تبیین نماید و برخی از مسائل را با آن حل کند؛ وی معتقد است که عرفا هم به حقیقت نور رسیده‌اند؛ چنین چیزهایی هست، اما حضور محتوای عرفان را کم‌رنگ می‌بینیم. حضور عرفان در فلسفه، حتی محصولاتی از عرفان که به دستش رسیده و - فی الجمله - وحدت شخصیه در آن بوده، که کل هستی از آن حضرت حق است، از این تعبیر استفاده کرده، ولی نتوانسته است از پس تحلیلش برآید. به همین دلیل، می‌بینیم در فلسفه‌اش این قسمت حذف شده؛ یعنی نتوانسته است آن معارف خود را نشان دهد. از این رو، نظام نوری و متافیزیک مبتنی بر نور و ظلمت، که دستگاه هستی‌شناسانه شیخ اشراق است، با وحدت شخصیه فاصله دارد.

اما در روش به عرفان نزدیک شده، و از سویی تحلیل درستی برای حکمت صوفیانه و عرفان نظری ایجاد کرده است. هرچند از نظر محتوا چندان نتوانست به عرفان برسد.

در حکمت متعالیه، انصافاً آن قدری که ملاحظه در برابر عرفان زانو زده، در برابر بوعلی و فارابی زانو زده است. این واقعیتی است که در کارهای ملاحظه می‌بینیم. او بسیاری از مسائل را از راه عرفان فهمیده، خودش هم در جلد هشتم اسفار می‌نویسد: بیشتر مباحثی که گفتم، در



برهانی کردن حرف‌های عارفان بود. از این رو، از مباحث آن‌ها، هم به لحاظ مسئله استفاده کرده، هم برای فهم مسائل از آن‌ها بهره برده و هم در تحلیل‌ها از آن‌ها استفاده نموده است. در برخی از موارد هم اصلاً از استدلال‌های متخذ از گزارش‌های عرفانی استفاده کرده است، بلکه حتی بیش از این، بعضی جاها می‌گوید: من در این زمینه، هیچ چیز ندارم که بگویم، جز آنکه شریعت گفته یا عرفان گفته است. از این طریق، آهسته آهسته مسئله را می‌فهمد و بعد برایش برهان و تحلیل عقلانی سر و سامان می‌دهد. این از نظر تأثیر عرفان بر فلسفه به لحاظ تاریخی.

اما فلسفه هم بر عرفان مؤثر بوده است. من از ابن عربی شروع می‌کنم. وقتی کار ابن عربی را می‌بینید - قبلش این کار کم‌رنگ است - او بعضی اصطلاحاتی به کار برده مثل «وجود»، «هیولی»، «عین ثابت» که در کلام سابقه داشته است. باید دانست که کلام تا حدی یک کار عقلی است. او تا حدی از این اصطلاحات استفاده کرده است، ولی نباید گفت: او این اصطلاحات را در آن حد نگه داشته است. گویا او روح اصلی آن‌ها را گرفته و به نوعی، تأویل عرفانی کرده و آن‌ها را بالا آورده است. هیولای اولای مثالی یک معنا دارد، یک نوع قابلیت برای همه صور مادی است. ابن عربی این معنا را توسعه داده و می‌گوید: نفس رحمانی قابل همه صور است. او آن محتوا را گرفته، به آن دستی زده و مفهوم جدیدی پدید آورده است. زبان غنی عرفانی ایجاد کرده و از آن استفاده نموده است. در بعضی موارد، می‌بینیم مثل اینکه ابن عربی خواسته است به وزن فلسفه صحبت کند. این را ما می‌یابیم.

در مجموع، عارفانی که نشان به تن فلسفه خورده است بیشتر در بحث عرفان نظری، دغدغه‌های فیلسوفانه و عارفانه از خود نشان می‌دهند. غزالی، که به عنوان مخالف فلسفه مطرح است، به هر حال، وقتی شروع به تحلیل می‌کند، می‌بینیم زمینه‌های فلسفی در او مؤثر واقع شده است و ما دست‌کم، در سخنان او، با عرفان نظری قرن پنجمی مواجهیم؛ یا عین القضاة همدانی، تنش به تن فلسفه خورده است، می‌بینید که وقتی قرار است یک عرفان نظری در حد قرن ششم ارائه دهد، در کارهایش دغدغه‌های هستی‌شناسانه مشهود است؛ یا قونوی، مسلماً عبدالرزاق، ابو حامد ترکه، صائِن الدین ترکه، این‌ها همه فلسفه خوانده‌اند، همه کار فلسفی کرده‌اند. از این رو،

اقتداری همراهشان است؛ نوعی پختگی در بیانشان وجود دارد؛ چون افزون بر «شهود» عنصر «تعبیر»، که در عرفان نظری مطرح است، و هر که در مقام تعبیر و گزارش از زبان پخته فلسفی بیشتر استفاده کند، بهتر می‌تواند تعبیر کند و از این نظر مؤثر باشد.

استاد فیاضی: عرفان در حقیقت، افق دید فیلسوف را وسیع می‌کند، همان‌گونه که وحی این کار را می‌کند؛ یعنی در سطح فلسفی مسائل و فرضیه‌هایی را برای فیلسوف مطرح می‌نماید اگرچه در مقام شهود، یقینی است، ولی در مقام تفلسف، کار فیلسوف عقلی محض است. مشهودات عارفانه فیلسوف در فلسفه می‌تواند به صورت فرضیه‌هایی مطرح شود که قبلاً در فلسفه نبوده است و فیلسوف به آن‌ها پردازد و با استدلال‌های خودش، در آن فرضیه‌ها موضع بگیرد. بنابراین، به صورت طبیعی، مسائل جدید فلسفی پیدا می‌شود؛ همان‌گونه که تأثیر فلسفه بر عرفان مثل منطوق است برای فلسفه؛ یعنی همان‌گونه که فیلسوف باید مطالبش را به شکل منطقی بیان کند، اگر عارفی هم باشد که فیلسوف است، می‌تواند مشهودات خود را با زبان عقلی - زبانی که متقن است - بیان کند. بنابراین، فلسفه تأثیرش بر عرفان خدمت‌گزاری به عرفان در مقام گزارش یافته‌ها و مشهودات به یک بیان متقن، قابل فهم و قابل عرضه و قابل تثبیت است که شخص بتواند چیزهایی را که شهود کرده، برای کسانی که اهل شهود نیستند، اثبات کند و برای آن‌ها از این طریق اعتقادی به وجود بیاورد.

دکتر فنائی: فلسفه می‌تواند از طرق مختلف به عرفان نظری کمک کند. یکی از خدمات‌هایی که فلسفه می‌تواند به عرفان نظری بکند این است که می‌تواند برای ارزیابی - دست‌کم - بعضی از اظهارات و توصیفات عرفا معیاری باشد. می‌دانیم که چنین نیست که هر کسی که ادعای شهود کند به شهودی اصیل و کاشف از واقع رسیده باشد. در این راه نیز انواع لغزشها و گمراهی‌ها وجود دارد. «عرفان نظری» دانشی است بر پایه بیان و توصیفی که عرفا از مشهودات خود دارند. این بیان و توصیف می‌تواند حق یا غیر حق باشد. کاری که ما می‌توانیم از راه عقل بکنیم این است که به ارزیابی آن پردازیم. دست‌کم در بعضی از موارد می‌توانیم بطلان بعضی از دعاوی یا توصیفات عرفا را نشان دهیم؛ مثلاً، ممکن است با تأمل در توصیفات یک عارف بودائی یا

مسیحی و یا مسلمان به نقد آن پردازیم. بعضی از عرفا هم گفته‌اند که یکی از معیارهای ارزیابی معیار عقلانی است. مثلاً اگر دو بیان متناقض یا متضاد دیدید، عقل می‌گوید: این دو که با هم سازگار نیستند هر دو نمی‌توانند صادق باشند. یا اگر یک مدعای عرفانی منافی با یک اصل برهانی و یقینی عقلی باشد، عقل حکم به خطای آن خواهد نمود. بنابراین، در حوزه‌هایی عقل می‌تواند بیانات عرفا را ارزیابی کند.

کار دیگری که ما می‌توانیم به روش عقلی بکنیم این است که یافته‌های عرفا را نظام‌مند کنیم. عرفان بماهو عرفان ممکن است نظام معرفتی برای دیگران ارائه ندهد. عارف از آن نظر که عارف است، چنین نظامی ارائه نمی‌دهد. ممکن است عارف در عرفان نظری، در جایگاه یک فیلسوف، یافته‌های خود را نظام‌مند کند و ترتیب منطقی بین آن‌ها قایل شود و تصویری کلی از جهان به ما ارائه دهد. این هنری است که او از فلسفه وام می‌گیرد برای سازمان دادن به یافته‌های عرفانی خویش. حتی در تفسیر تجارب عرفانی، عارف می‌تواند از زبان فلسفی کمک بگیرد. عارفی که با فلسفه آشناست و عارفی که با فلسفه آشنا نیست هر دو توصیف می‌کنند، ولی توصیف‌های این‌ها متفاوت است. فرض کنید شاعری که عارف مشرب است ولی با فلسفه آشنا نیست به نوعی یافته‌های خود را اظهار می‌کند، اما اگر او فیلسوف باشد، ممکن است همان شهود را داشته باشد و همان تجربه برایش رخ داده باشد، ولی آن را به شکل فلسفی بیان می‌کند. چنانکه گفتیم بیان فلسفی یک نوع بیان برای تجارب عرفانی است، نه تنها راه بیان آن. وقتی حافظ می‌گوید:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند      اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

الی آخر ابیات، او به زبان شعر از تجربه و یافت خود برای ما سخن می‌گوید. نمونه این‌گونه بیانات در شعر و نثر بسیار است. بیان عرفانی البته اگر نگوییم همیشه ولی اغلب با احساس همراه است. حتی فیلسوفان اشراقی، مانند سهروردی و ملاصدرا، آنجا که به بیان حقایق نوری و کشفی می‌رسند ادبیات آن‌ها متفاوت و زبان فلسفی آن‌ها مشحون از ذوق و احساس می‌شود، در عین اینکه البته فلسفی و برهانی است.

زبان عرفا تا حد زیادی تابع معارف و مهارت‌های دیگر آن‌هاست. یکی به زبان فلسفه، یکی

به زبان شعر، یکی به زبان رمان و داستان، یکی به زبان نیایش، یکی به زبان بی‌زبانی، و صد زبان ممکن است برای بیان آن مواجید و و ارادت به کار رود؛ اما در نهایت هیچ زبانی نمی‌تواند آنچه را که عارف یافته است کما هو حقه بیان کند. حقایق عرفانی دیدنی است، نه گفتنی و شنیدنی. سخن عارفانی چون مولوی این است که: آینه‌ام، آینه‌ام، مرد مقالات نه‌ام دیده شود حال من از چشم شود گوش شما. این را هم بیفزایم که عرفای اصیل و صاحبان تجارب ناب هر یک زبان خاص خود را دارند و قالب‌های رایج را می‌شکنند. گویی هر کشف نو زبان نویی را نیز به همراه دارد. البته در اغلب موارد همان الفاظ را استفاده می‌کنند، اما ساختار و شاکله ابداعی است. گاهی حتی الفاظ و اصطلاحاتی را وضع می‌کنند. اگر به دقت نظر کنیم زبان این عربی زبان صد در صد فلسفی نیست، بلکه زبانی منحصر به فرد است. مولوی هم چنین است. اغلب مقرران و مفسران این بزرگان هستند که اندیشه‌های آن‌ها را به زبان رایج‌تر و عام‌تر بیان می‌کنند. سهروردی و مآصدرا هم زبان ویژه خود را دارند.

نمونه‌های این امر هم در عالم اسلام و هم در غرب بسیار است؛ عارفانی که ذهن فلسفی داشته‌اند مثل مایستراکهارت، به زبانی نزدیک به زبان فلسفی سخن گفته‌اند و عارفانی که ذهن فلسفی نداشته‌اند مثل خاتم تیرسا با زبان ساده عام و گاه با زبان شعر یا نیایش سخن گفته‌اند. توصیف‌ها و حکایاتی که می‌آورند نشان می‌دهد گاهی آن‌ها تجربه‌های مشابه داشته‌اند، ولی آن را به دو زبان بیان کرده‌اند و در دو قالب ریخته‌اند: یکی به زبان ساده و عامیانه و دیگری به زبان فیلسوفانه و جهان‌شناسانه. بنابراین، تفسیر تجارب عرفانی، نظام‌مندی تفکر عرفانی و ارزیابی - دست‌کم - بعضی از اظهارات عرفانی، کاری است که فلسفه می‌تواند در حق عرفان کند. اما باید توجه داشت که ارزیابی همه یافته‌های عرفانی و شاید حتی همه گفته‌های عرفانی، از راه فلسفه را نمی‌توان ادعا کرد.

اما خدمتی که عرفان نظری می‌تواند به فلسفه بکند گشودن افق‌های جدید و دادن مسائل تازه به فلسفه است؛ مسائلی هست که عارف مطرح می‌کند و فیلسوف درباره آن‌ها می‌اندیشد و ممکن است از راه عقل بتواند به حل آن‌ها برسد و نیز ممکن است که نتواند برسد. به هر حال،

مسئله را برای او طرح می‌کند. تنبّه‌هایی هم عارف می‌تواند به فیلسوف بدهد، از آن جهت که او را به محدودیت روشش توجه دهد. فیلسوف خیلی جاها ممکن است انکار کند؛ جاهایی که عقل فلسفی او برد ندارد. البته همه تأثیر و تأثرها لزوماً منطقی نیست، ولی تأثیر و تأثر هست. عارف می‌تواند فیلسوف را متوجه محدودیت روش کارش کند؛ بگوید: عقل شما معتبر و ارزشمند است، ولی در این عالم عرصه‌هایی هست که عقل در رسیدن به آن‌ها ناتوان است. همین هشدار، عقل را از انحصارگرایی و دعاوی انحصاری باز می‌دارد و متواضعش می‌سازد، و گاهی ممکن است عرفان همین فیلسوف را تسلیم خودش کند و او را به سلوک عرفانی وادارد. علم عرفان عملی نیز بی ارتباط با فلسفه نیست. اخلاق از قدیم جزئی از فلسفه بوده است و اخلاق با عرفان عملی ارتباط نزدیکی دارد. همین‌طور علم‌النفس فلسفی می‌تواند در عرفان عملی مؤثر باشد. منظورم از «عرفان عملی»، علم عرفان عملی است، نه سلوک و زندگی عرفانی. علم عرفان عملی از آن نظر که یک علم است، قطعاً از جهان‌شناسی و فلسفه نظری تأثیر می‌پذیرد؛ ولی بیشترین تأثیرش، یا مستقیم‌ترین تأثیرش، شاید از اخلاق و مقداری از علم‌النفس باشد؛ چون شناخت احوال نفس در بین خود عرفا هم برای سیر و سلوک مطرح است و در این کار، ممکن است از بعضی از یافته‌های فلسفی استفاده کنند یا آن‌ها را رد کنند. به هر حال، بین اینها تأثیر و تأثر هست و در مواردی با هم تلاقی می‌کنند.

معرفت فلسفی: چگونه می‌توان فلسفه و عرفان را علی‌رغم اختلافات آن‌ها با یکدیگر مقایسه کرد و در میان آن‌ها، داوری نمود؟

دکتر فنائی: اولاً آن‌ها دارای موضوعات مشترکی هستند. هنگامی که درباره موضوع واحد اظهار نظر می‌کنند زمینه برای مقایسه فراهم می‌شود. از موضوعات مشترک در فلسفه و عرفان عبارتند از بحث از وحدت و کثرت، خداوند و اسما و صفات الهی، مراتب عالم، نفس و احوال نفس، حقیقت معرفت و معرفت حقیقی. این‌گونه مسائل مشترک بسیار است. لذا می‌توانیم آن‌ها را با هم مقایسه کنیم. عارف می‌تواند با روش شهودی خود، برخی از دعاوی فیلسوف را ارزیابی

کند، چنانکه فیلسوف نیز می‌تواند دعاوی شهودی عارف را با روش فلسفی و منطقی خویش ارزیابی نماید؛ و احیاناً کسی که از هر دو مزیت برخوردار است، هر دو کار را می‌کند و یکی را مؤید دیگری - در صورت توافق - یا نافی دیگری - در صورت عدم توافق - قرار می‌دهد؛ مثلاً، ملاًصدرا برای دفاع از یک نظر از هر دو استفاده می‌کند؛ ممکن است او از روش عقلی و شهودی در نفی یک مدعای فلسفه‌مشاء استفاده نماید. پس به دلیل داشتن مسائل مشترک، هر یک با روش خاص خود در باب دیگری نظر می‌دهد. ممکن است عارف هم با روش عقلی، بحث عقلی فیلسوفی را ارزیابی کند، ولی در این حال او دیگر از مقام عارف بودن خارج شده است و در مقام فیلسوف سخن می‌گوید. ما می‌توانیم با شیوه برهانی مدعیات عرفا و فلاسفه را با هم مقایسه کنیم و بینیم کدام یک دارای پشتوانه برهانی قوی‌تری هستند. البته روش‌های دیگری نیز برای مقایسه هست، اما در اینجا سخن در روش فلسفی است.

استفاد فیثاضی: مقایسه عرفان و فلسفه - همان‌گونه که فرمودند - در حقیقت، مقایسه داده‌های عرفان و داده‌های فلسفه است؛ آنچه را فلسفه به آن رسیده و آنچه را عرفان به آن رسیده، که یکی از آن‌ها همین مسائل مشترک است که ممکن است هر دو به یک نظر برسند؛ مثل اینکه عارف به وحدت شخصی می‌رسد، فیلسوفی مثل ملاًصدرا هم به تشکیکی می‌رسد، که به نظر او، این تشکیک همان وحدت است. و ممکن است در مسائل مشترک، به نظرهای متفاوت برسند، که قهراً هر کدام دیگری را با روش خودش تخطئه می‌نماید؛ داوری می‌کند که او اشتباه کرده است. این داوری را هر کدام می‌تواند نسبت به دیگری داشته باشد. اگر دیگری هم بخواهد از بیرون داوری کند همین‌طور است؛ او هم به هر حال، یا موضع فیلسوفانه دارد یا موضع عارفانه و یا به دلیل اینکه هر دو جنبه را دارد، هر دو موضع را دارد و احیاناً ممکن است به همانچه در بند قبل رسیدیم، در داوری‌اش به این برسد که عارف به مسئله‌ای رسیده که فیلسوف به ناحق آن را انکار می‌کرده؛ چنانکه ممکن است به دلیل دو بعدی که دارد، خودش را تصحیح کند؛ یعنی در عرفان و شهود به چیزی برسد که وقتی به حالت سهو می‌آید و می‌خواهد یافته‌های شهودی خود را ارزیابی کند، با همان روش فلسفی بفهمد این کشف باید کشف شیطانی باشد، نه کشف رحمانی.

بنابراین، هم عارف محض می‌تواند فیلسوف را با روش خودش ارزیابی کند، هم فیلسوف می‌تواند مسائل عرفان را با روش خودش ارزیابی نماید، هم کسی که هر دو بعد را دارد با استفاده از هر کدام، بعد دیگر خود را ارزیابی و در مورد آن داوری کند.

دکتر فنائی: یکی دیگر از راه‌های ارزیابی دعاوی فلسفی و عرفانی عرضه آن‌ها به دین است. فرض کنید در باب «قیامت» (معاد)، فیلسوف و عارف دعاوی دارند. ما با صرف‌نظر از عرفان و فلسفه، با مراجعه به تعلیمات دین (با مراجعه به کتاب و سنت)، می‌توانیم در باب صحت و سقم آن دعاوی نظر دهیم و از این حیث آن‌ها را با یکدیگر مقایسه نماییم.

حجة الاسلام یزدان‌پناه: به صورت مطلق عرض می‌کنم: اگر فیلسوفی با تحلیل‌های عقلی که می‌کند و حجیت شهود را تثبیت می‌کند و بلکه آن‌ها را قوی‌تر می‌داند و معیارهایی ارائه می‌دهد برای اینکه هر کسی وارد این محدوده نشود تا هر کسی نگوید من شهود دارم، طبیعتاً او می‌تواند مشهودات عارف و عرفان‌نظری را یکی از معیارهای ارزیابی خودش قرار دهد. کار عقل همیشه به همین صورت است. عقل خود با راه عقلی خود، گاهی می‌تواند محدّد و مضیق خودش باشد، گاهی هم می‌تواند خودش را توسعه دهد. اصلاً کار عقل همین است؛ مثلاً، کانت با تحلیل‌هایی که کرده، راه خود را برای بعضی از کارهای فلسفی بسته است. اثبات‌گرایان (پوزیتیویست‌ها) با تحلیل‌های عقلی که کرده‌اند، در محدوده‌هایی راه را برای خودشان بسته‌اند.

ولی گاهی یک فیلسوف می‌آید و با تحلیل‌های عقلانی که ارائه می‌کند، راه را برای خود باز می‌نماید؛ مثلاً، مثلاً صدر را برای خودش تحلیل دارد که اساساً اگر بخواهیم متن واقع را از راه فلسفه بیابیم از راه آثار و لوازم میسر است. اما اگر بخواهیم از راه عرفان بیابیم راه نزدیک‌تری است، بلکه از این طریق می‌توان نفس واقع را یافت. گاهی تعبیر می‌کند فیلسوف در هوای مُغَبَّر؛ از دور به حقایق نگاه کند، ولی عارف از نزدیک آن را می‌بیند. این‌ها تعابیر و توضیحات و تحلیل‌های فلسفی است. در فلسفه، ایشان محدوده‌ای برای عرفان تفسیر کرده و بعضی مواقع آن را در صدر نشانده است. اگر فیلسوف این‌گونه تحلیل‌ها را داشته باشد و از سویی به برخی از عارفان برجسته معتقد باشد، چون شهود این عارف برجسته برای او از اهمیت برخوردار است - همان

تعبیری که جناب شیخ اشراق دارد و می‌گوید: حکمای عظاما (عارفان برجسته) - طبیعتاً او را وادار می‌کند در تحلیل‌هایش جایی برای شهودات آن عارف در نظر بگیرد. برای نمونه، اگر بگوید: همهٔ عرفان‌هایی را که در کل کره هستند، در تجربهٔ نهایی‌شان، همه به وحدت شخصیه قایلند. اگر فیلسوفی هم باشد که به چنین محدوده‌ای برسد طبیعتاً یکی از معیارهای ارزیابی خود را می‌تواند شهود این عارفان برجسته قرار دهد، در عین اینکه یک راه عقلی هم دارد. ولی تصور می‌کنم چنین فیلسوفی همیشه می‌گوید عقل را باید کمی تلطیف کنیم. عنوان «عقل تلطیف شده» یا «عقل منور» یا «عقل سلیم» از تعبیرهای عرفاست. البته آن‌ها هر کدام برای خودشان معیاری دارند. پس شهود می‌تواند به طور مطلق، معیار ارزیابی، حتی برای فیلسوف، باشد.

همان‌گونه که فرمودید، در سنت فلسفی - عرفانی ما یک چیز دیگری شکل گرفته: شریعت را در صدر مجلس نشانده‌اند - و واقعیتش هم همین است - یعنی هم فیلسوف در تحلیلش می‌گوید: عقل کل چنین می‌گوید، هم عارف می‌گوید: کشف اتم است. طبیعتاً هر فیلسوف و هر عارفی در هر چه می‌گوید یکی از معیارها را شریعت قرار می‌دهد. حتی گاهی فیلسوف می‌یابد که شریعت چه می‌گوید، ولی گاهی دستش خالی است، نمی‌تواند کاری بکند؛ همین قدر که احساس جدایی بکند خیلی از راه‌ها طی شده؛ یعنی یاد گرفته است که مقدمات قبلی در جایی خدشه دارند و باید آن مشکل را حل کند. یک معیار جدی که در عرفان اسلامی و فلسفهٔ اسلامی شکل گرفته مسئلهٔ «صدرنشینی شریعت» است، به گونه‌ای که حتی بر عرفان هم مقدم است؛ یعنی حتی اگر فیلسوف ببیند که عرفان چیزی را گفته که با شریعت سازگاری ندارد، سعی می‌کند به عرفان باج ندهد؛ می‌گوید: این کشف ناقص است. برای نمونه، در بحث معاد و خلود در نار - در عین رفع عذاب ملاً صدرا خیلی با عرفان راه آمد، ولی در آخر، حرفش این بود که این سخن عرفان در باب خلود در عین رفع عذاب با آنچه از شریعت فهمیده‌ام و نیز از طریق شهودات خودم یافته‌ام، جور در نمی‌آید. این کاری است که فیلسوف می‌کند.

از سوی دیگر، آنچه ما به لحاظ تاریخی می‌بینیم این است که عارفان ما دارای شهود هستند. آن‌ها عمدتاً کشف خود را قوی‌تر از عقل می‌دانند، مگر تبتّهات عقلی که خبر بدهد که او شهود را



خوب تعبیر نکرده است. بیش از این، آن‌ها به عقل ارجح نمی‌نهند. اگر هم به آن باج می‌دهند، می‌گویند: ما به شهود برجسته‌تر نگاه می‌کنیم؛ اگر شهود بالاتر را ببینیم، می‌گوییم شهود ما ناقص است. عمدتاً این‌گونه است. ولی آیا می‌توان از عقل استفاده کرد؟ بله، این احتمال هست، بخصوص آنجا که عقل توانسته است به طور شفاف بگوید - مثلاً - فلان آموزه عرفان متناقض است، به گونه‌ای که او حتی پس از اینکه خودش شهود دارد حکم عقل را می‌پذیرد؛ تأکید می‌کنم اگر عارف بر اساس شهودات خود و فهمی که از شهودات دارد نظر عقل را در باب تناقض‌آمیز بودن بپذیرد، به آن‌ها می‌نهد؛ زیرا ممکن است فیلسوفی به تناقض‌آمیز بودن آموزه‌ای از عرفان فتوا دهد، اما عارف بر اساس شهودات و فهم برخاسته از شهود به بدفهمی فیلسوف پی ببرد، در اینجا دیگر به نظر او گردن نمی‌نهد و اگر در موردی در همان فضای عارفانه ایراد فیلسوف را به جا بدانند، به ایراد آموزه می‌تواند پی ببرد؛ زیرا اصل عدم تناقض اصل محکم بر متن حقایق است. ولی باید توجه داشت در این موارد نگاه عارف به نظرات فیلسوف، به سان توجه به نظرات شخص ضعیف‌تر است. این از نظر کلی.

اما در خصوص آنچه بر عرفان دوره اسلامی گذشته، از اول این‌ها گفته‌اند: ما دو معیار داریم: یکی شهود و دیگری شریعت. شریعت برایشان جدی بوده و آن را کشف اتم هم می‌دانسته‌اند. من مواردی را دارم که خود عارف، حتی ابن عربی در فتوحات، صدها جا دعوا دارد و می‌گوید: ببینید آیا مسئله با شریعت همخوانی دارد یا نه؟ اگر در یک سو، می‌بیند شهود جدی است و نمی‌توان از آن گذشت، و از سوی دیگر، شریعت را دارد، تلاش مضاعفی را نسبت به آموزه‌های شریعت از خود نشان می‌دهد تا ببیند که قضیه از چه قرار است. تحلیل عارف این است که آنچه من گفتم اگر واقع باشد، شریعت هم باید همین‌گونه گفته باشد. اگر شریعت غیر از این گفته باشد، پس آنچه را من می‌گویم غلط است. این معیار است. به طور کلی عارفان مسلمان خیلی به شریعت باج می‌دهند و بلکه آن را در صدر می‌نشانند و آن را «میزان عام» تعبیر می‌کنند - در مقابل «میزان خاص» که خودشان دارند؛ یعنی همان شهودات برجسته - ولی با وجود این، به تدریج، در سنت اسلامی ما، معیار عقل هم به آن افزوده شده است. این سیر از خود/ابن عربی هم شروع شده

است. اصلاً ابن عربی می‌گوید: وقتی شریعت عقل را قبول می‌کند، ما نمی‌توانیم عقل را قبول نکنیم. تصریح دارد: وقتی شریعت می‌گوید: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ﴾ (اعراف: ۱۸۵)، همین نشان می‌دهد که عقل حجیت دارد. در عین این همه دعوایی که با عقل دارند، اصل عقل را نمی‌توانند زیر سؤال ببرند؛ همچنان که فیلسوف دوره اسلامی هم یکی از دلایلی که به عرفان باج داد، به دلیل شریعت بود. این سیر از خود ابن عربی آهسته آهسته شروع شد، اینکه عارفان دستگاه سازوار هستی‌شناختی ارائه دادند که پهلو به پهلو فلسفه زده است و حرف‌هایی دارد، همین مسئله زمینه را برای نزدیک شدن به عقل آماده کرد و پس از آن عارفان تلاش‌های عقلانی نیز انجام داده‌اند؛ مثل کاری که ابو حامد ترکه در تمهید کرده و در این کتاب، عقل را یکی از معیارها قرار داده است.

دکتر فنائتی: راه خاص عرفا برای کشف حقیقت شهود است. اما چنانکه فرمودند آن‌ها به عقل و شریعت نیز بی‌اعتنا نبودند. فلاسفه ما هم به شهود و وحی توجه داشتند. اما فیلسوفی که در فلسفه‌اش برای شهود اعتبار قایل است، یا آن را از دین گرفته است - همان‌گونه که حکمای اسلامی چنین کرده‌اند - یا خودش حظی از شهود داشته است، مانند سهروردی و مآصدر؛ در غیر این صورت به نظر می‌رسد شهود در فلسفه محض جایی نداشته باشد. آنچه می‌ماند «امکان» اعتبار شهود است؛ و بعید است که از راه صرفاً عقلی به شهود رسید.

حجة الاسلام یزدان‌پناه: اتفاقاً نظر بنده با شما همراه نیست؛ به دلیل اینکه حتی بوعلی، که کمتر از شهود برخوردار است، بلکه فقط از شدت لطافت ذهنی و قوت نبوغ برخوردار است، تحلیلی دارد که جالب است؛ از جمله در نمط نهم اشارات می‌نویسد: «من الواصلین الی العین، دون السامعین للآثر». این تعبیر از نظر فیلسوف معنا دارد و موجب اعتنا به عرفان می‌گردد. نمونه دیگری بگویم: خود بوعلی در نمط دهم اشارات اشاره‌ای کرده که من قصدم این نیست گزارش‌های عارفانه را در مورد علم غیب و مانند این‌ها برایتان بگویم، وگرنه خیلی چیزها دیده‌ام. او برخوردارهایی با عارفان مسلمان داشت. هستند کسانی که خودشان هیچ از معارف شهودی برخوردار نیستند، ولی وقتی پیش یک عارف باله می‌روند و حقایقی را می‌بینند و

مسائل را جدی‌تر از این حرف‌ها می‌بینند، به آن‌ها اعتنا می‌کنند. شریعت هم - مثلاً - گفته است: «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا فَجَرَّ اللَّهُ يَنْبِيعَ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ»<sup>(۱)</sup> در شریعت سخن از علم لدنی هم هست. مسلم است که کسی مثل بوعلی نمی‌تواند علم لدنی حضرت خضر علیه السلام را به شکل دیگری غیر از شهود تفسیر کند. جالب است که خودش هم تصریح کرده. ایشان مسئله «خواب» را در تعلیقات مطرح می‌کند؛ می‌گوید: در خواب، بلاکسب به معارف می‌رسیم. مراد از کسب تحصیل از طریق استدلال است و سپس می‌گوید: این خود خیر می‌دهد که می‌توان به حق سبحانه بلاکسب رسید. کسی که چنین دیدگاه فیلسوفانه‌ای دارد، راه را باز کرده است، فقط می‌ماند اعتنا به برخی از بزرگان. من برداشتم این است که شخصی مثل بایزید بسطامی در آن دوره می‌درخشید. البته ابوسعید ابوالخیر در آن حد نیست. یا خرقانی می‌درخشید. نمی‌توانند از آن بگذرند. وقتی شهید مطهری پیش مرحوم سیدهاشم حداد می‌رود و صحبت‌هایش را در توحید می‌شنود، تعجب می‌کند؛ می‌بیند چیزی هم درس نخوانده است. می‌خواهم بگویم: صرف تعاملی که با یک عارف برقرار می‌شود و تأکیدهایی که شریعت دارد و وقتی عارف دیدگاه خود را ارائه می‌دهد، فیلسوف را به سمت این آموزه‌ها و تأمل در آن‌ها سوق می‌دهد، وگرنه چرا بوعلی باید مسئله «عشق» را مطرح کند و بگوید عرفا گفته‌اند: در همه موجودات عشق وجود دارد؟ چرا این اعتنا را می‌کند؟ مثل بوعلی را مثال می‌زنم، نمی‌گویم شیخ اشراق؛ چون تصور می‌کنم بوعلی چندان حظی از شهود نداشته است. بله، مگر اینکه حظ شهودی را آن‌قدر پایین بیاورید که شامل اشراقات بدوی در مرحله بدایات السلوک شود.

دکتر فناقی؛ بله، همین‌طور است که فرمودند. بسیاری از حکمای ما برای شهود هم اعتبار قائلند، اما باید دید از کجا به چنین رأیی رسیده‌اند. بوعلی یک آدم مسلمان بود و بنابراین، ممکن است مبنای اعتقاد او به شهود دینداری او باشد، نه فلسفه مشائی او. اما اگر دین را از فیلسوف بگیریم، و خودش نیز از شهود بی‌بهره باشد، اعتبار شهود در حد یک امر ممکن باقی می‌ماند، نه یک امر اثبات شده؛ چنانکه بوعلی توصیه می‌کند: هر چیز عجیبی را شنیدی و دلیلی بر نفی‌اش نداری آن را ممکن بدان یا حداکثر به عنوان چیزی که بسیار محتمل است. ولی اگر بخواهد چیزی

را به عنوان یک مبنای یقینی بپذیرد، یا باید برایش استدلال عقلی داشته باشد یا آن را از دین و یا تجربه عرفانی گرفته باشد.

حجة الاسلام یزدان پناه: من تصور می‌کنم فیلسوف پشت صحنه‌ای دارد. پشت صحنه فیلسوف خیلی مؤثر است. همین قدر که من به کسی اعتقاد و تمایلی پیدا کنم و امور خارق عادت و خبرهای غیبی شگفت‌آور از او ببینم، این تمایل خیلی از کارهای فلسفی مرا راه می‌اندازد. به تعبیر دیگر، پشت صحنه فیلسوف مسلمان یا هر فیلسوفی این است که وقتی به کسی اعتنا پیدا کند، شروع به تحلیل کردن می‌کند، حتی شاید استدلال هم بکنند. اگر هم نرسد، می‌گوید - فی الجمله - فکر می‌کنم چنین چیزهایی بتواند حق باشد.

دکتر فنائی: فیلسوف با فلسفه فرق دارد. فیلسوف تحت تأثیر علایق قرار می‌گیرد؛ گرایش‌های او و معارف غیر فلسفی او و هزار عامل دیگر ممکن است در او مؤثر باشد. هر باوری که فیلسوف دارد از آن حیث نیست که فیلسوف است. اما فیلسوف از آن نظر که در چارچوب تفکر فلسفی است فقط با عقلیات سر و کار دارد، وگرنه از جهت شخصیت فیلسوف هم مانند دیگران انسان است و مانند هر انسان دیگر تحت تأثیر عوامل بسیاری است. یکی از آن عوامل هم فلسفه است، اما برآیند کار او محصول تمام شخصیت اوست.

حجة الاسلام یزدان پناه: فلسفه اگر فلسفه باشد، می‌تواند شریعت را هم منظر بگیرد، مگر آنکه در تحلیل فلسفی خود، جایی برای آن باز کند - که کرده‌اند - و بعد ادامه دهد. یک فیلسوف هم در کار عقلی، اگر این راه را باز کند پس از منظر فلسفه‌اش جایش هست که ادامه دهد و اگر به عارفی برجسته اعتقاد پیدا کند، عملاً دست به کار عقلی هم خواهد زد.

معرفت فلسفی: حکمت متعالیه در نزدیک کردن فلسفه و عرفان به یکدیگر تا چه حد موفق بوده است؟

دکتر فنائی: در باب مآصدرا، این مطلب روشن است و در بیانات استادان گرامی هم مطلب توضیح داده شد. نزدیکی فلسفه و عرفان در تفکر مآصدرا جدی است و غایتش وحدت

این‌هاست. آن‌ها مسائل مشترک دارند، مانند بحث «وحدت وجود» و توجیه کثرت. در این مسئله طبق بعضی از تقریرها - ملاًصدرا به همان نتیجه‌ای رسیده که عرفا رسیده‌اند. این اوج تقریب فلسفه و عرفان است. غایت آن‌ها نیز در این دیدگاه یکی است و یا بسیار به هم نزدیک است. البته آغازگر جدی این راه سهروردی بوده؛ هرچند در کلمات ابن‌سینا، در مقامات العارفين و رسائل رمزی ابن‌سینا، کلید این کار زده شده، ولی ثمر این کار در سهروردی بوده است و او جش در ملاًصدرا. ولی آیا اینکه فلسفه و عرفان در همه مسائل به هم نزدیک می‌شوند و با هم وحدت پیدا می‌کنند، شاید داوری کردن در این زمینه دشوار باشد. اولاً در آن‌ها مسائلی هست که مشترک نیست؛ فرض کنید بسیاری از بحث‌های تحلیلی عقلی ذهنی در فلسفه هست که عارف با آن‌ها کاری ندارد، تا ما در آنجا بحث نزدیکی فلسفه و عرفان را مطرح کنیم. همین‌طور ممکن است حوزه‌هایی در عرفان باشد که واقعاً نشود به زبان فلسفی بیان کرد. ما تعهدی هم نداریم، و دلیلی نداریم که همه یافته‌های عرفا را می‌توان و باید به زبان فلسفی بیان کرد و برای آن‌ها برهان فلسفی اقامه کرد. خود عرفا که داد می‌زنند واقع را آن‌گونه که ما یافتیم اصلاً قابل بیان نیست، چه رسد به اینکه قابل استدلال باشد؛ آنچه را هم ما گفتیم سطح نازل و کم‌رنگ چیزی است که یافته‌ایم. بنابراین، شاید هیچ وقت نشود ادعای تشابه مطلق و وحدت کامل کرد؛ و حتی شاید این امر ممکن هم نباشد. ولی نزدیک شدن این دو نوع تفکر واقعیتی است که تاریخ فلسفه ما به خوبی آن را نشان می‌دهد و تضاد و ستیزی را که برخی بین این دو تصور کرده‌اند بی‌پایه است.

#### معرفت فلسفی: مناسبات فلسفه و عرفان در غرب چگونه بوده است؟

دکتر فنائی: در غرب در زمینه مناسبت فلسفه و عرفان تنوع زیاد است. سابقه آن - دست‌کم - به یونان باستان بر می‌گردد. فیثاغورس و افلاطون را در اینجا باید ذکر کرد. اما بطور جدی آغازگر ارتباط فلسفه و عرفان و ایجاد نوعی ترکیب (تا حدی زیادی موفق) بین این دو افلوپین است. او از این طریق هم بر فلاسفه مسیحی و هم بر فلاسفه مسلمان تأثیر گذاشته است. فلسفه دوره قرون وسطا در بسیاری از موارد تقریباً آمیخته با عرفان است. اما در دوره جدید فیلسوفانی داریم

که منکر عرفان هستند و اصلاً عرفان را قبول ندارند؛ فیلسوفان مادی مثل راسل، هیوم و هابز در این گروه قرار می‌گیرند. عرفایی هم داریم که یا منکر فلسفه‌اند و یا اصلاً کاری به فلسفه ندارند؛ بیشتر عرفای مسیحی در این گروه قرار دارند. به جهت نزاع بنیادی که در مسیحیت بین عقل و دین، یا عقل‌ورزی و ایمان، وجود دارد این امر طبیعتاً اقتضا می‌کند بین این دو جدایی و در مواردی ناسازگاری باشد. به همین دلیل، بعضی از متدینان جانب ایمان را گرفته‌اند و گفته‌اند: اصلاً دین را با عقل چه کار؟ ترتولیانوس می‌گفت: اورشلیم را با آتن چه کار؟ این‌ها ربطی به هم ندارند؛ این‌ها از هم بیگانه‌اند، و اصلاً نه تنها عقل، بلکه فهم به طور کلی چنین است. بعضی گفتند فقط از راه ایمان می‌توان حقایق ایمانی و غیبی را فهمید، لذا می‌گفتند ایمان می‌آورم تا بفهمم؛ بعضی هم می‌گفتند چون نمی‌فهمم ایمان می‌آورم، اگر بفهمم ایمان نمی‌آورم. فلاسفه‌ای هم هستند که هر دو را قبول دارند؛ مثل بسیاری از حکمای قرون وسطا همچون آگوستین و آکوئیناس. ولی آکوئیناس یک فیلسوف مثالی ارسطویی و ابن‌سینایی بود و در عین حال یک الهیدان مسیحی. می‌گویند در اواخر عمرش به عرفان گرایش پیدا کرد، اما نظامی که ارائه داده است نظام فلسفی و عقلی است؛ هر چند در کنار آن، به عرفان هم معتقد است، مثل ابن‌سینا. اکثر کتب ابن‌سینا مانند اشارات و شفا به سبک فلسفه مثالی است؛ اگرچه در اواخر عمر، اندیشه‌ها و گرایش‌های عرفانی در او دیده می‌شود و این در برخی از آثار او منعکس است. اما به هر حال فلسفه‌ای که ارائه نموده است عقلی محض است. و این غیر از آن است که حکمتی بسازیم مبتنی بر عقل و اشراق، مثل کاری که سهروردی آغازگر اصلی آن بود. این نوع کار کمتر در جای دیگری به چشم می‌خورد. یک گروه نیز در غرب کسانی هستند که هر دو را قبول دارند، مثل کانت؛ ولی این‌ها را از هم بیگانه می‌دانند. او می‌گوید: عقل نظری به ایمان و شهود و کشف راه ندارد، در صورتی که «شهود و کشف» و «ایمان» هم در جای خودشان معتبرند؛ اما بین این دو یک شکاف پر ناشدنی است. کسانی هم هستند که واقعاً به هر دو پایبند هستند و حکمتی ترکیبی از هر دو ساخته‌اند؛ مثلاً اسپینوزا یک نمونه است؛ فیلسوفی که هم زندگی‌اش رنگ عرفانی داشته و هم فلسفه‌اش به وحدت وجودی می‌رسد که بحثی عرفانی است و او به روش فلسفی از آن بحث می‌کند و نوعی مزج بین این دو در آن دیده می‌شود. بعضی فلاسفه مثل هگل هم چنین تفسیری

در مورد فلسفه‌شان هست که فلسفه آن‌ها عرفانی است. بعضی از عرفا هم مثل اکهارت نوعی عرفان نظری ارائه داده‌اند، و بعضی هم عارف محض بودند، ولی عرفان نظری ارائه نداده‌اند.

معرفت فلسفی: نقش سهروردی در پیشبرد تفکر عرفانی و تقریب آن به فلسفه را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

حجة الاسلام یزدان‌پناه: زمینه‌ها و رگه‌هایی که از بوعلی در اشراق شروع شد، بیشتر در روش در فلسفه اشراق به کرسی نشست؛ یعنی فلسفه اشراق روش عرفانی را، هم اعمال کرد و هم تثبیت نمود و تحلیل فلسفی از آن ارائه داد. از این رو، در روش برای تقریب عرفان به فلسفه بی‌نظیر است، بلکه بسیاری از مضامین دوره نخستین عرفان را، که در قرن پنجم وجود دارد، در کارهای خودش منعکس کرد. کار دیگری هم کرد که باید آن را جدی گرفت و آن ارائه تحلیلی درست از عرفان نظری و حکمت صوفیانه بود؛ زیرا شهود عارفان و آموزه‌های برآمده از شهود حکمت است و باید حکمت حقه دانست. تعبیر «حکمت حقه»، که بعداً عارفان از آن استفاده کردند، بیانی است که سهروردی ارائه داد که از آن می‌شود تصویر درستی از عرفان نظری به دست آورد، ولی باید گفت سهروردی با همه این تلاش‌ها و شهودات خود عمدتاً به عالم عقل راه برد، ولی به عالم اله راه پیدا نکرد. او فیلسوف عالم عقل بود. عالم نوری که او تفسیر می‌کند عمدتاً برای عالم عقل است. فیلسوف عالم عقل است، نه عالم اله، عارفان با راه بردن به عالم اله (نه مقام ذات غیب‌الغیوبی) حقایق هستی را در باطن‌ترین ساحت مورد بررسی قرار می‌دهند و آموزه وحدت شخصیه محصول راه بردن به صقع ربوبی است و آن هنگامی است که انسان به حق‌الیقین می‌رسد.

معرفت فلسفی: طرح سهروردی تا چه اندازه موفق بوده و نارسایی آن را در چه جهتی می‌بینید؟

حجة الاسلام یزدان‌پناه: سهروردی در واقع در مرحله عین‌الیقین بود نه حق‌الیقین. از این رو، به وحدت شخصیه دست نیافت. باید بگویم: ایشان روش عرفانی را به کار گرفته، ولی تحلیل‌های

نهایی عرفانی از دستش بر نمی‌آید؛ به دلیل آنکه شهود نهایی ندارد؛ نه اینکه روش را اعمال نکرده است، بلکه ایشان از ابتدای حکمت اشراق هم این موضوع را گفته که این‌ها ذوق من است. او می‌گوید: من عالم مثال را مکرر تجربه کرده‌ام، یا می‌گوید: عالم عقل را مکرر تجربه کرده‌ام. ولی هر وقت در باب حضرت حق توضیح می‌دهد، آدم احساس می‌کند که هنوز در آن فضا عالم عقل و انوار است و صرفاً حق سبحانه را در حد عین‌الیقین یافته است. به همین دلیل، باید بگوییم: سهروردی به عالم عقل راه برد؛ یعنی شهود عالم عقل کرد، نه عالم اله. به تعبیر دیگر، او جزء عقول و مفارقات شدن و از زمره مفارقات قدسی گشتن را ذوق کرده است. ولی حضرت حق را در حد عین‌الیقین یافته است. دلیلش این است که وقتی می‌خواهد «فنا» یعنی اتحاد و حق‌الیقین را تفسیر کند، با اینکه فیلسوف قدری است، می‌بینیم تحلیل ضعیفی ارائه می‌دهد. این نشان می‌دهد که وی هنوز به مقام «فنا» نرسیده است. بنابراین باید گفت فلسفه اشراق در محتوا نتوانست به عرفان نزدیک گردد.

معرفت فلسفی: تلاش‌های مآصدرا در تقریب فلسفه و عرفان تا چه حد قرین توفیق بوده است:

حجة الاسلام یزدان‌پناه: مآصدرا، در «حکمت متعالیه»، افزون بر قبول روش شهودی مطرح شده از سوی سهروردی که گاهی خودش در این زمینه می‌گوید: ما اشراقیان؛ یعنی خودش را هم جزو سنت «اشراق» می‌داند، به لحاظ محتوا به عرفان نزدیک شد. او بحث «وحدت شخصیه» را متمم حکمت می‌داند، باید انصاف داد جناب مآصدرا زحمت کشید و ما را به ساحت عرفان کشاند و آن را برای ما قابل فهم کرد. او دستگاه و اصطلاحات و زبانی هم دارد که می‌تواند به ما در فهم عرفان خیلی کمک کند. انصافاً عرفان نظری دوره سوم را ما باید با مآصدرا شروع کنیم. دوره نخست عرفان نظری پیش از ابن‌عربی است؛ از ابن‌عربی تا قرن نهم دوره دوم است. دوره سومی که در عرفان نظری می‌یابیم حاصل زحمت مآصدرا و پیروان اوست. ولی باز باید انصاف داد ایشان در ابتدای عرفان ایستاده و اعتقاد بنده این است که «حکمت متعالیه» جا دارد به جلو برود و در بسیاری از بحث‌های اسما و تحلیل اسمایی، روند نظام‌سازی عرفانی را پیاده کند که



نکرده است، گرچه مآخذ را در بعضی از کتاب‌ها و آثارش که دغدغه تحلیل فلسفی ندارد، حرف‌های عرفا را که نقل می‌کند که نشان می‌دهد همه را قبول دارد. گاه آموزه‌های عرفان را به فلسفه می‌آوریم و از آن‌ها استفاده می‌کنیم و اصلاً دست‌گام ما می‌شود دست‌گام هستی‌شناختی عرفانی با تمام معنا و با تمام جوانبش، که این هنوز نشده است و جا دارد که در این زمینه کار بشود. به همین دلیل، بعضی از آقایان توصیه می‌کنند که در حکمت متعالیه هنوز با استمداد از عرفان، می‌توان این کار را کرد. بنده هم اعتقاد همین است که در محتوا باید بیش از این نزدیک شد، افزون بر روش.

در مورد تقریب فلسفه به عرفان در غرب، گمانم این است که اسپینوزا در این زمینه با تحلیل‌هایی که در دست‌گام فلسفی دکارتی انجام می‌دهد و در آن فضا تلاش می‌کند جایگاه جواهر سه‌گانه را حل و فصل کند، به لحاظ تحلیل فلسفی موفق‌تر از دیگران است. هگل در دست‌گام کانتی و مشکل‌هایی که در آن دست‌گام هست، می‌خواهد شروع کند و از آنجا راه به عرفان ببرد؛ همان‌گونه که برخی از تفسیرها این را می‌گویند، بنده احساس می‌کنم هگل چنین تمایلی داشت؛ یعنی می‌خواست چنین کاری بکند. حالا چقدر این فلسفه توانست جوابگو باشد سخن دیگری است. مسلماً فلسفه هگل با نقایصی همراه است که در آن حرفی نیست. اما آموزه‌های آگوستین گویا بیشتر بُعد عرفانی دارد و از نظر فلسفی چندان غنی نیست. آکوئیناس اصلاً نباید جزو این‌ها حساب بشود. اخیراً هم در غرب کارهایی شده که عمدتاً در فاز فلسفه عرفان است که به مباحث بنیادی عرفان از منظر عقل‌نگریسته می‌شود. کارها و تلاش‌هایی که اخیراً در ارتباط با رابطه فلسفه و عرفان انجام می‌شود، از جمله کارهای آقای استیس و گنزر، که این کارها کل فضای همدلی عرفان و فلسفه که در سنت اسلامی شکل گرفت را زیر سؤال می‌برد. استیس می‌گوید: ساحت عرفان و آموزه‌های عرفانی عقل‌پذیر نیست، ولی به هر حال، این‌ها تلاش‌هایی عقلانی در باب بنیادهای عرفان است که انجام می‌شود.

دکتر فنائی: آن‌ها فلسفه عرفان دارند، نه فلسفه عرفانی. بین این دو زمین تا آسمان تفاوت هست. بعضی از این فیلسوفان اساساً مادی هستند و به اصالت عرفان اعتقاد ندارند؛ آن‌ها تجربه عرفانی را به عنوان یک پدیده از حیث روان‌شناختی و فلسفی مطالعه می‌کنند و ممکن است برای

آن هیچ‌گونه واقع‌نمایی قائل نباشند. ویلیام جیمز چون درباره عرفان کتاب نوشته است، بعضی تصور کرده‌اند که او یک عارف است، در حالی که اصلاً چنین نیست.

حجة الاسلام یزدان‌پناه؛ بله، مراد بنده این بود که اخیراً در غرب تلاش‌هایی در باب عرفان به سمت فلسفه عرفان سوق داده شده است. فیلسوفانی که بخواهند مانند اسپینوزا محتوای عرفان را فلسفی کنند در این سده‌های متأخر به چشم نمی‌خورند. تلاش‌های اخیر مثل کارهای استیس و کتز گرچه نوعی تمایل و همدلی با عرفان دارد، ولی در واقع، بنیادهای کار ارتباط عقل و فلسفه را از بین می‌برد. فقط بر یک نکته تأکید کنم: کاری که در عرفان نظری ما صورت گرفت موجب اقتدار خاصی در فلسفه اسلامی شد. اگر این‌عربی و تحلیل منسجم و دستگاه سازوار هستی‌شناختی‌اش نبود، مآخذ را نمی‌توانست این قدر اوج بگیرد و این قدر نزدیکی در محتوا صورت بگیرد؛ حتی نه فقط این‌عربی، بلکه کاری که قونوی و شاگردانش کردند و همین‌طور کارهایی که تا قرن نهم انجام شد؛ یعنی اگر آن دوره دوم عرفان نبود، حکمت متعالیه با سخنان نهایی‌اش صورت نمی‌گرفت. به تعبیر دیگر، عرفا برای فیلسوفان فضا را آماده کردند؛ به دلیل اینکه یک دستگاهی سازوار نشان دادند. از این نظر، بنده تصور می‌کنم عرفان اسلامی در مجموعه عرفان‌هایی که وجود دارد، بی‌رقیب است، با این توجه که آن‌ها ناظر بودند حتی به اصطلاحات فلسفی؛ مثلاً، بحث «اصالت وجود»، اصل بحث «وجود»، و نیز نگاه هستی‌شناسانه در باطنی‌ترین ساحت‌های هستی و نیز بحث از «عقل اول»، «لوح محفوظ»، «عالم مثال» و مانند آنکه این امور برای فیلسوفان خیلی آشناست و بنابراین از سوی عرفان هم حرکتی شروع شد. در نتیجه، عرفان زمینه‌ساز غنای کاری مآخذ را شد و این همدلی صورت گرفته بین عرفان و فلسفه به برکت اسلام است که هم عقل، هم شهود، هم ایمان و هم تعقل را ارزشمند می‌داند.

معرفت فلسفی از زحمات سروران گرامی، که در این گفت‌وگو شرکت نمودند، تشکر می‌کنیم.

..... پی‌نوشت