



مرزهای میان عرفان نظری و فلسفه*

آیت الله جوادی آملی

چکیده

آدمی برای شناخت واقعیت‌ها از چهار روش حسی تجربی، نقلی و حیانی، عقلی برهانی و شهودی عرفانی بهره می‌برد و از همین رهگذر، علوم گوناگونی را محقق کرده است که در بین آنها فلسفه و عرفان نظری، از روش عقلی برهانی استفاده می‌کنند. روش عقلی، حقایق کلی را که با تفسیر و انتزاع از محسوسات خارجی به دست می‌آید و نیز محصول شهود عرفانی را، با برهان و استدلال تعلیل می‌کند. عرفان نظری صرف تبیین و گزارش مشهودات عارف نیست؛ زیرا عرفان نظری از سنخ علم مصطلح و در حوزه علم حصولی است و چون از سنخ علم حصولی است، نیاز به تعلیل دارد. برای بیان این مطلب لازم است عناوینی چون عرفان عملی و عرفان نظری و عرفان نقلی و عرفان شهودی از هم تفکیک شود؛ زیرا عرفان عملی، برنامه سلوک و راهی است برای شهود حقایق، و عرفان شهودی چیزی جز آنچه عارف در مقام شهود حقایق دریافت می‌کند، نیست و عرفان نقلی گزارشی از یافته‌های شهودی عارف است؛ اما عرفان نظری تعلیل و اقامه برهان و استدلال برای امکان یا ضرورت یافته‌ها است تا برای غیر شاهد قابل پذیرش و دلپذیر باشد. این دانش مانند فلسفه که آن نیز از سنخ علوم حصولی و نیازمند به برهان و استدلال است، در یک حوزه علمی قرار دارند. در این صورت باید تمایز فلسفه و عرفان نظری را تبیین کرد که این تمایز در روش و ظرافت مفاهیم و ظرفیت ذهن ما و مانند آن است. مقاله حاضر در حد میسر به این مسئله می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: عرفان شهودی، عرفان نقلی، عرفان نظری، فلسفه، برهان و استدلال، علم حصولی، علم حضوری.

* این مقاله حاصل پاسخ‌های استاد به پرسش‌های گروه عرفان پژوهشکده علوم و حیانی معارج است که به همت آقایان حجج اسلام محمدرضا مصطفی‌پور و حمیدرضا ابراهیمی تنظیم شده است.

مقدمه

انسان موجودی است که از روش های گوناگون و راه های مختلف می تواند به معرفت و آگاهی دست یابد و پس از دستیابی به معرفت، آن را با استدلال و برهان تعلیل و تبیین نماید. شناخت آدمی از حقایق مادی از راه حس حاصل می شود و راه اثبات آن تجربه است. شناخت او از حقایق کلی از راه عقل حاصل می شود و راه اثبات آن برهان و استدلال است و حقایقی در جهان هستی وجود دارد که آدمیان از راه شهود آنها را می یابند و سپس با معیارهایی چون وحی و نقل یا عقل و مانند آن، مورد ارزیابی قرار می دهند. به همین دلیل است که علوم و دانش های مختلفی شکل گرفته است؛ از جمله، عرفان نظری و فلسفه که هر دو از روش برهانی برای اثبات دعاوی خود استفاده می کنند.

عصاره این مقاله این است که عرفان نظری و فلسفه هر دو از سنخ علوم برهانی هستند. برای تبیین این ادعا، دو مطلب مطرح می شود: یکی آنکه عرفان نظری چیست و تمایز آن با فلسفه در چیست و دوم اینکه آیا تفاوت آنها هم در روش و هم در موضوع است، یا در یکی از این دو و اگر در یکی است آن یکی کدام است.

در آغاز به مبادی تصویری موضوع، یعنی چیستی عرفان نظری و تفاوت آن با عرفان شهودی و عرفان عملی و عرفان نقلی پرداخته می شود و سپس تفاوت و تمایز عرفان نظری و فلسفه الهی بیان می شود.

عرفان نظری

عرفان نظری، تعلیمی است که به زبان علمی و برهانی به تبیین مشهودات باطنی می پردازد و این کار، در حوزه مفهوم و علم حصولی است. محور اصلی آن اثبات وحدت شخصی حقیقت وجود و حصر هستی در آن است و هر چه از آن به موجود امکانی یاد می شود، نمود آن بود است، نه آنکه خود دارای بود مستقل - هر چند ضعیف - باشد.

بر این اساس عناصر محوری مطالب عرفان نظری را مفهوم تأمین می کند که با عین واقعیت ارتباط مستقیم ندارد؛ زیرا پیوند با حقیقت عینی فقط از راه علم شهودی است.

عرفان نظری در ردیف علم های حصولی دیگر و از سنخ علم مصطلح است و علم مصطلح عبارت از مجموعه مسائل مؤلف از موضوعات و محمولات با ملاحظه نسبت های خاص بین آنها است و برای آن موضوعی است که از عوارض ذاتی آن موضوع در علم



اصطلاحی بحث می‌شود. اثبات عرض ذاتی چیزی برای موضوع یاد شده بدون برهان نخواهد بود. بنابراین عرفان نظری، علم عقل نظری است که صاحب مراتب عقل هیولایی، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد است.

عرفان نظری غیر از عرفان بصری است؛ چون نگاه غیر از دیدن است. آنچه به رؤیت برمی‌گردد، عرفان ناب و شهودی است که از صنف علم مصطلح نیست و آنچه به نظر برمی‌گردد، علم حصولی مصطلح است.

اگر عرفان نظری از سنخ مفهوم و علم حصولی و دارای موضوع و محمول است، پس قوام آن به برهان است.

دو گونه تبیین در عرفان نظری

تبیین در عرفان نظری دو گونه است: گونه اول، عرفان نقلی است که در مقابل تعلیل قرار داشته و وصف خود مشهود عارف و گزارش روشن آن است، بدون استدلال بر آن؛ زیرا آنچه به شهود رسید، حالت شخصی عارف است و در قلمرو تعلیل قرار نمی‌گیرد و فقط از آن شهود گزارش می‌دهد. گونه دوم، مورد تعلیل و در خدمت آن است که این قسم تشریح و توضیح برهان مطلب است؛ یعنی مشهود عارف قابل استدلال بوده، بر امکان یا ضرورت آن دلیل اقامه می‌شود؛ لیکن عمق مطلب و غموض آن مایه دشواری نیل به آن است و با تبیین برهانی، هم سطح مطلب تنزل می‌کند و هم سطح ذهن ترقی می‌نماید و توازن حاصل می‌شود و در نتیجه دلیل مدعا واضح و قابل فهم می‌شود.

بر این اساس عرفان نظری برای اینکه بتواند علم آور و دلپذیر باشد و درست عرضه شود، و از اشکالات و نقدها جلوگیری کند و علاقه‌مندان به معارف عرفانی را مشتاق کند و آنان را پیروانند، ناگزیر باید با مشرب تعلیل و برهانی ارائه شود و نه صرف تبیین معارف عرفانی با تکیه بر مشهودات عارف و مفروض عنه گرفتن آنها. چون چنین کاری گزارش عرفانی است، نه عرفان نظری؛ زیرا تبیین بدون برهان شناخت منطقی را به همراه ندارد. از این رو تنها برای عارف واصل، تجدید خاطره بوده و نشاطبخش است، و برای دیگران معرفتی تحقیقی نسبت به حقایق عینی حاصل نخواهد شد.

عرفان شهودی

عرفان شهودی، جهاد و اجتهاد برای شهود وحدت شخصی وجود و تعینات آن است و شهود نمود بودن جهان امکان بدون بهره‌ای از بود حقیقی، هرچند به نحو وجود رابط، است. عرفان شهودی کار عقل عملی است که عهده‌دار «تجلیه، تخلیه و تحلیه» * ثم فنا مراتب مرتقیه» خواهد بود.

عرفان شهودی که مشهود آن وجود خارجی است، از سنخ علم مصطلح نیست؛ زیرا موضوع و محمول و نسبت و مانند آن که از عناصر محوری علم مصطلح‌اند، همگی از خواص مفهوم‌اند و حقیقت عینی، مصون از احکام تصور، قضیه، تصدیق و برهان خواهد بود و اگر از عرفان شهودی به عنوان فن علمی یاد می‌شود، به لحاظ علم حضوری است که قسیم علم حصولی است، نه آن خود که در قلمرو علوم حصولی دیگر قرار داشته باشد. شهود عین الیقینی و برتر از آن شهود حق الیقینی، از سنخ علم حضوری است و منزلت آن برتر از همه اقسام علم حصولی، حتی عرفان نظری است. ناگفته پیداست که والاترین، پاک‌ترین، منزّه و مقدّس‌ترین معرفت شهودی، وحی است که بهره پیامبران و امامان معصوم است و رفعت شأن آن ایجاب می‌کند که جداگانه مطرح و بررسی شود و در ردیف علمی که غیر معصوم هم به آن دسترسی دارد، یاد نشود.

عرفان نقلی

عرفان نقلی به معنای نقل مشهودات عارف توسط خود عارف یا دیگران است. این گزارش محض امور شهودی که برهان‌پذیر نباشد، از قلمرو اطلاعات تجاوز نکرده، به حوزه علوم نمی‌رسد و هرگز گزارش معراج‌نامه و مانند آن که نتواند عرض ذاتی بودن محمول را برای موضوع علم ثابت کند، در ردیف علم مصطلح نیست. به عبارت دیگر، عرفان نقلی، صرف اطلاع و در ردیف اطلاعات است، نه علم مصطلح؛ زیرا در آن تحلیل عقلی راه ندارد و اگر کسی آن را علم نامید، مجاز است؛ زیرا مشاحه و نزاعی در حول اصطلاح نیست. جریان فن تاریخ و جغرافیا و نظایر آن در صورت فقدان تحلیل تعلیلی در قلمرو اطلاع قرار دارند، نه در حوزه علم. مورخان محقق و جغرافی‌دانان پژوهشگر با تعلیل تجربی به مطالب دقیقی راه می‌یابند و آن را از صرف گزارش و اطلاع کشکولی به صورت علم استدلالی تجربی متحول می‌کنند.



بر این اساس عرفان نقلی، فن منقول است و عرفان نظری به دلیل برخورداری از برهان، فن معقول است، و بین منقول و معقول، میز تام است.

گاهی از عرفان نقلی، به عنوان عرفان نظری یاد می‌شود؛ اما چون نقل صرف است، چیزی جز تبیین و گزارش از شهود عرفا نخواهد بود، مانند گزارش یا شرح تبیینی شارحان درباره معراج رسول الله ﷺ. البته کاربرد چنین عرفانی اندک و برای افراد کمی که خود آن حقایق را دیده و ادراک کرده‌اند و اصلاً توان وصف مشهود خود را ندارند و یا توان وصف کافی آن را ندارند یا قدرت وصف کافی دارند و برای تأیید سخن به این سخن گوش فرا می‌دهند، قابل اعتنا است؛ گرچه برای مشاهده‌کننده آیات الهی و حقایق درونی که اوحادی از سالکان الهی‌اند، مفید است، اما نقل آن برای دیگران که خود از چنین شهودی بی‌بهره‌اند، مفید نخواهد بود؛ بلکه چون علم و معرفتی را به همراه ندارد و فاقد لذت علمی است، ممکن است ملال‌آور باشد. به سخن دیگر، در مشرب تبیینی گزارش محض هیچ یک از هجرت صغری (هجرت از جهل به علم) و هجرت کبری (هجرت از علم به معلوم) را برای دریافت‌کننده گزارش به همراه ندارد؛ زیرا انسان غیرشاهد با شنیدن دعای عرفان، نه جهلش به علم تبدیل می‌شود و نه مفهوم به وجود عینی تغییر می‌یابد.

سرّ نیاز شهود به استدلال و برهان

در چیزی که مشهود عینی عارف است، در آن حال، اصلاً احتمال خطا مطرح نخواهد بود. بعد از انتقال وی از شهود به حصول و تنزل او از اوج عین به حسیض ذهن، لازم است برای تشخیص مثال متصل از مثال منفصل و احراز صیانت مشهود وی از هرگونه افزایش و کاهش به میزان عقل و عدل رجوع شود و در اینجا دو راه مانعة الخلو وجود دارد: نخست عرضه آن بر کشف معصوم که به مثابه میزان کشف‌های غیر معصوم است و دیگری توزین آن به میزان برهان صائب؛ وگرنه در حال انتقالی نه از علم حضوری بهره‌مند است و نه از برهان حصولی. البته قطع یا طمأنینه روان‌شناختی خود عارف، حکم خاص خود را دارد؛ ولی از منطقتی منطق استدلالی بیرون است.

البته شاهدهی که خود معصوم است، نیازی به برهان حصولی ندارد؛ زیرا ولیّ همواره با مثال منفصل یا برتر از آن، یعنی عقل منفصل، پیوند ناگسستنی دارد؛ به طوری که هر وقت خواست با منبع اصیل شهودی رابطه برقرار کند، می‌تواند و این فیض ممتاز همان است که

می‌توان از آن به «متی شاء عِلْم» (رک: الکافی، ج ۱، ص ۲۵۸؛ بصائر الدرجات، ص ۳۱۵) یاد کرد.

نقل معتبر، قائم مقام برهان

سالک غیر معصوم، یعنی شاهدهی که خود معصوم نیست و از ملکه عصمت بهره ندارد، خواه از شهود عرفانی طرفی ببندد و خواه در حوزه علم حصولی محصور باشد، گذشته از برهان تام عقلی راه دیگری دارد که با پیمودن آن می‌تواند به درستی مطلب یقین حاصل نماید. از این رو فتوای صدرالمتألهین این است: «هرچیزی که دلیل بر امتناع آن وجود ندارد، تنزیل الهی و اخبار نبوی که صادر از گوینده مقدس (منزه) از شوب غلط و دروغ است، به جای براهین هندسی در مسائل تعلیمی (ریاضی) قرار می‌گیرد.» (الحکمة المتعالیه (اسفار)، ج ۹، ص ۱۶۷ - ۱۶۸)

البته قول معصوم در صورت قطعی بودن سند و یقینی بودن متن آن، مفید جزم علمی به صحت مطلب خواهد بود؛ لیکن چون مطابق قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» (التعلیقات علی الشواهد الربوبیه، ص ۳۹۲) اطلاعی از سبب آن مطلب در دست نیست، اثر جامع و کامل یقین را نخواهد داشت.

قلمرو ممنوع برهان و عرفان

فلسفه، دارای دو منطقه ممنوعه است و ورود عرفان نظری نیز به آنها ممکن نیست: ۱. ذات حق؛ ۲. امور جزئی. ۱. ورود به منطقه ذات حق، برای همگان حتی انبیاء و اولیاء محال ذاتی است؛ و اما الذات الالهیه فحار فیها جمیع الانبیاء و الأولیاء. (شرح فصوص الحکم فیصری، ج ۱، ص ۲۳۶) از این رو است که ذات خدا نه مشهود عارف است و نه معقول حکیم و نه مقصود آنها. بنابراین هیچ بحثی در چگونگی یافت و شناخت او، در عرفان شهودی، عرفان نظری و فلسفه و... قابل طرح نیست. این سخن که هر کسی خدا را به اندازه خودش می‌شناسد و در تأیید آن می‌گویند:

آب جیحون را اگر نتوان کشید هم ز قدر تشنگی نتوان برید

سخنی اقناعی است و برای آرام کردن توده مردم و انسان‌های متوسط مفید است؛ اما این را نه حکیم می‌پسندد، نه عارف؛ بلکه در نزد آنها این مثال غیر از مثل است و خداوند مانند دریا نیست؛ زیرا دریا حقیقت مرکبی است که سطح آن غیر از عمق آن و ساحلش

غیر از سطح آن است. از این رو هر کس می‌تواند به مقداری از آن دست یابد؛ اما خدای سبحان، حقیقت نامتناهی و بسیطی است که شمال و جنوب، شرق و غرب، طرف و جزء و نصف و... ندارد و به تعبیر حضرت امیرمؤمنان علیه السلام حقیقت بسیط و نامتناهی خداوند، اولش عین آخر و ظاهرش عین باطن است: الحمد لله الذی لم یسبق له حال حلاً فیکون أولاً قبل أن یکون آخراً و یکون ظاهراً قبل أن یکون باطناً... کل ظاهر غیره غیر باطن و کل باطن غیره غیر ظاهر. (نهج البلاغه، خطبه ۶۵) بنابراین چنین حقیقتی به هیچ وجه تجزیه‌پذیر نیست تا به مقدار سعه فهم حکیم یا شهود عارف قابل شناخت حصولی یا شهودی باشد؛ بلکه یا همه حقیقت او شناخته می‌شود یا هیچ و چون حقیقتی است نامتناهی، شناخت همه‌اش محال است. پس هیچ شناختی از او نمی‌توان داشت. (ر.ک: عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، ج ۱، ص ۳۳۴)

آنچه مشهود عرفان عملی است، همانند مفهوم عرفان نظری، نمود و صورت مرآت‌ی اسمای خداوند است. هرچند صورت‌های آئینه متفاوت‌اند، ولی هیچ‌کدام از سنخ خود شاخص نبوده و توان ارائه آن را ندارد. البته صورت آئینه حسی فقط از ظاهر شاخص حکایت می‌کند؛ ولی آیات الهی متنوع‌اند: برخی از هو الظاهر حکایت می‌کنند و بعضی از هو الباطن. عارف خواه در عرفان نظری، آیات آفاقی را بررسی کند و خواه آیات انفسی را با اقامه براهین حصولی و اثبات تجرد نفس و تبیین شئون نظری و عملی آن مورد ارزیابی قرار دهد، و خواه در عرفان شهودی از دیدن آثار خدا به شهود افعال وی و از دیدن افعال او به شهود اوصاف وی و از دیدن صفات او به شهود اسمای حسنی وی نائل آید و با اوج‌یابی شهود به مقام برین فنای محض برسد و از آنجا به بقای بعد از فنا بار یابد، از حوزه نمود نمی‌رهد و به قلمرو بود نمی‌رسد. آنچه در گرماگرم فنا سهم وی می‌شود، همانا نمود حق است؛ گرچه صورت چنین مرآت‌ی برتر از صورت‌های دیگر است.

سر این مطلب سامی آن است که مقام فنا به معنای نابودی نیست؛ بلکه به معنای نمود کامل است. بنابراین از دو جهت شهود هویت خدا مقدر احدی نیست: یکی آنکه هویت خدا، بسیط محض و نامحدود صرف است. بنابراین نه تجزیه‌پذیر است و نه اکتناه آن ممکن، و دیگر آنکه هرگونه شهودی که بهره ممکن شود، نمود شهود خدا است که عین ذات خود شاهد است و از سنخ بود نیست؛ زیرا خود ممکن غیر از نمود وجود و مرآت آن چیز دیگری نیست. شهود او نیز همانند خود او از سنخ صورت مرآت‌ی و از قبیل نمود

است، نه بود، و هرگز شهود شاهدهی که بیش از نمود نیست، نمی‌تواند شهود بود باشد. نمود بودن و آیت واقع شدن، آنچنان در تار و پود ماسوای خدا تنیده که در هنگام تبیین، می‌توان چنین گفت: ۱. عنوان صورت مرآتی بودن برای مخلوق، عرض مفارق او (مخلوق) نیست تا از وی جدا گردد؛ ۲. عرض لازم او نیست تا از لحاظ رتبه متأخر از ملزوم باشد و در درون او نباشد؛ ۳. به مثابه حدّ تام و جنس و فصل او نیست تا در مرتبه ماهیت او قرار گیرد و تابع باشد؛ یعنی ذاتی باب مقولات و کلیات خمس نیست؛ ۴. ذاتی به معنای هویت است که اصیل و مقدم بر ماهیت است. خلاصه آنکه هویت غیرخدا جز نمود و آیت مرآتی بودن، چیز دیگری نیست.

انکار عرفانی و انکار عرفان نظری

مسئله هر علمی پیرامون عوارض یا مظاهر موضوع آن بحث می‌کند؛ خواه به صورت اثبات حکم معین و خواه به صورت نفی آن. در فلسفه که موضوع آن موجود یعنی واقعیت عینی است، هرگونه بحثی درباره احکام آن ثبوتاً و نفیاً مطرح شود، فلسفی خواهد بود؛ حتی اگر درباره تعیین آن واقعیت مفروض کسی ماهیت را اصیل بداند و وجود را اعتباری، مسئله وی فلسفی خواهد بود و همه آنچه را که درباره واقعیت عینی که از منظر او ماهیت است نه وجود، مطرح می‌نماید، از مسائل فلسفه شمرده می‌شود؛ ولی اگر اصل واقعیت را انکار کند - به طوری که نه وجود را اصیل بداند و نه ماهیت را - هرگز فلسفی نخواهد بود، بلکه انکار فلسفه است، نه انکاری فلسفی.

در جریان عرفان نظری که موضوع آن وحدت شخصی وجود است، هرگونه اثبات یا سلبی که پیرامون مظاهر آن مطرح گردد، در ردیف مسائل عرفان نظری است؛ ولی انکار اصل وحدت شخصی وجود انکار عرفان نظری است، نه انکاری عرفانی. چه اینکه انکار امکان شهود عینی حقیقت وجود، انکار منبع اصلی معرفت عرفانی است. هرچند راه علم حصولی آن، که مطالب نظری آن به وسیله بدیهی مبین می‌شود، باز است و می‌تواند مقداری از مسائل پیچیده آن را روشن نماید، لیکن هرگز توان تبیین احوال شخصی و امور جزئی را ندارد؛ چه اینکه قادر به اقامه برهان بر همه معارف عینی آن نخواهد بود.

دومین قلمرو ممنوع عرفان نظری و فلسفه الهی، امور جزئی است. در امور جزئی، عقل فلسفی ادعای برهانی کردن آنها را ندارد. از این رو مشهودات جزئی عارف، مانند شهود

درجات بهشت و جهنم، برهان‌پذیر نیست و جزو عرفان شهودی است و عرفان نظری، بر اساس بیانی که گذشت، تنها می‌تواند خطوط کلی آنها را معقول و مبرهن کند. به جز دو منطقه، هویت ذات واجب و امور جزئی تبیین معقول و برهانی حقایق محدود در سایر مراتب، با روش عقلی و تجریدی قلمرو مشترک عرفان نظری و فلسفه است و در این قلمرو اختلاف و نزاع میان عرفان و فلسفه پایان می‌پذیرد. نه در رأی حکیم، عارف به خیال‌بافی متهم می‌گردد و نه در نزد عارف، مشهودات عرفانی طورِ و رایِ طور عقل حکیم خوانده می‌شود؛ همچنان‌که حل مفاهیم و مطالب نظری و پیچیده‌ای مانند واجب احد، واحد و اثبات هستی و عینیت صفات با ذات آن، به شهود مصداق، منحصر نمی‌شود و کسب این مفاهیم با مفاهیم بدیهی، «خون به خون شستن» تلقی نمی‌گردد.

کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن پرده دیگر بر او بستنی بدان
آفت ادراک آن حال است، قال خون به خون شستن محال است و محال
(مثنوی معنوی، ص ۲۱۳)

اگر گفته شود: عرفان با حق متحقق در خارج سروکار دارد و عقل با مفاهیم و با مفهوم، پس حقیقت خارجی را نمی‌توان یافت، پاسخ این است که این اشکال بر فلسفه نیز وارد است؛ زیرا بنا بر اصالت وجود، فلسفه نیز درباره واقیعت خارجی بحث می‌کند. عقل در عرفان نظری و فلسفه، در حد مفهوم - به جز ذات حق و امور جزئی - می‌تواند مطالبی نظیر وجود و واجب را، به عنوان مفاهیم کلی، دریابد و از آنها خبر دهد و نیز در نخستین گام معرفتی تحقق مصداق آنها را احتمال دهد و اگر برهان کافی داشت، به بود آنها حکم کند.

اگر عارفی از قدرت تحلیل و استدلال کافی برخوردار باشد، توان معقول کردن مشهودش را خواهد داشت و اگر نه، قاصر است؛ زیرا «یُدْرکُ و لا یَصِفُ». از باب مثال، اگر دو نفر به دل درد مبتلا شوند، و یکی طبیب و دیگری فرد ساده و ناآگاه باشد، گرچه هر دو علم حضوری به درد دارند، لیکن یکی در تبیین آن توانا و دیگری ناتوان است. طبیب دردمند آگاه، مشهود خود را به زبان فن طب طرح می‌کند، ولی ساده ناآگاه فقط رنج می‌برد و توان انتقال صحیح مشهود خود را ندارد. در عرفان نیز برخی فقط اهل شهودند، بدون قدرت بیان، بعضی اهل شهودند با قدرت بیان محدود و عده‌ای صاحب شهود و قدرت بیان

کامل‌اند. دسته سوم می‌توانند مشهود خود را به صورت فنی معقول کنند.

عرفان نظری در طول تاریخ

عرفان نظری همانند سایر علوم استدلالی در آغاز ظهور خود، فاقد بلوغ برهانی بود و متدرجاً بالغ شد و از برهان تام بهره گرفت و یا در آستانه بهره‌وری کامل از آن است. ابن سینا در *الهیات شفا* به خامی فلسفه در آغاز همانند علوم دیگر و به پختگی تدریجی آن پرداخت و پیدایش برخی از آرای ناصواب را مربوط به دوره خامی آن دانست. (*الهیات شفا*، ص ۳۱۹)

ممکن است علمی در عهد کهن از عمق تام برخوردار بوده است، لیکن بر اثر احساس بی‌نیازی از استدلال یا کمی انس با برهان، به خوبی تعلیل نشده باشد و به صرف تبیین فی‌الجمله بسنده کرده باشد؛ چه اینکه می‌توان آثار مدون مؤلفان عرفانی را به دو صنف تقسیم کرد: برخی به صورت متن و اکتفا به صرف فتوای عارف تألیف شده و بعضی از آنها به صورت شرح و تحریر فتاوی اهل بصر و شهود تدوین شده است؛ همانند فن شریف فقه که دأب رایج اقدمین و نیز بعضی از قدام بر متن‌نویسی و صرف ارائه فتوای فقهی بود و رسم دارج فقهای میانه و متأخر بر تحریر فتاوا و تعلیل آنها استقرار یافت. بررسی مقتنع صدوق رحمته الله و مقتعه مفید رحمته الله از یک سو و مشاهده شرایع و مختصر نافع محقق رحمته الله از سوی دیگر و ارزیابی تذکره علامه حلی رحمته الله و سرانجام جواهر و مکاسب شیخ انصاری رحمته الله از سوی سوم، بیانگر سیر تحول علم فقه از متن کوتاه به متن متوسط و مبسوط و از تحریر مختصر به شرح مبسوط و از اکتفا به فتوای مؤلف به استیعاب فتاوا و استقصای ادله است. اگر برخی از متون عرفانی به صورت متن و بدون تعلیل ارائه شد، نشان برهانی نبودن عرفان نظری یا بی‌نیازی آن از تعلیل نیست و سر اکتفا به تبیین در برخی از کتاب‌های عرفانی گذشته، این است که بسیاری از مطالب آن و یا برخی از مسائل آن مشهودات امور جزئی است؛ مانند قصه‌های انبیا و رخدادهای عینی و قضایای شخصی که هیچ‌یک برخوردار از برهانی نیست که کلی بودن یکی از دو مقدمه قیاس آن ضروری است؛ هرچند اصول جامع آنها بدون تعیین شخصی برهان‌پذیر می‌باشد.

عرفان نظری علمی است برهانی و تعلیل‌پذیر. اگر مطلبی که در آن طرح می‌شود، کلی و قابل استدلال باشد، مورد تعلیل واقع می‌شود و اگر شخصی و غیر قابل برهان باشد، اصل

امکان آن مورد تعلیل قرار می‌گیرد. هرچند منبع اساسی عرفان نظری، معرفت شهودی است، لیکن برخی از مطالب مطرح در متون دینی که صبغه عرفانی دارد و محصول شهود انسان کامل معصوم علیه السلام است، می‌تواند به عرفان نظری راه یابد و در آنجا مورد تعلیل واقع شود. بنابراین دلیلی بر حصر منبع عرفان نظری در عرفان شهودی بدون واسطه وجود ندارد؛ زیرا گاهی متن دینی که مشهود انسان معصوم علیه السلام است، می‌تواند مستند عرفان نظری باشد؛ یعنی غیر شاهد، معارف مشهود دیگری را برهانی می‌کند.

بر این پایه، اگر بعضی از مطالب عرفان نظری بدون برهان ارائه می‌شود، نه برای آن است که در عرفان نظری برهان راه ندارد، بلکه از آنرو است که گاهی عصاره مشهودات عرفا به صورت متن عرفانی ارائه می‌شود که در آن غیر از فتوای عارفانه اهل شهود چیز دیگری وجود ندارد؛ نظیر آنکه در برخی از متون فقهی یا اصولی، فتوای فقیه یا اصولی بدون تعلیل مطرح می‌شود و این اختصار نه برای آن است که فقه و اصول تعلیل‌پذیر نیست و باید در آن به صرف تبیین بسنده نمود، بلکه از باب تفاوت متن‌نویسی با شرح‌نویسی است؛ مانند متن شرایع که عاری از تعلیل است و *جوهر الکلام* که شرح مبسوط آن است. کتاب‌های عرفانی نیز همانند سایر مؤلفات، برخی متنی و بعضی شرحی‌اند. البته بین عرفان و فقه و اصول، در کیفیت استدلال فرق است.

گاهی عارف شاهد خود را بی‌نیاز از تعلیل می‌بیند و یا فرصت استدلال بر شهود خود را ندارد و یا بر اثر عدم مهارت در اقامه برهان، از ارائه دلیل قطعی باز می‌ماند؛ ولی در تمام این حالاتها اصل مطالب عرفان نظری قابل تعلیل است. لذا گاهی صاحب‌نظری همت می‌گمارد و مشهودات صاحب بصیرت را برهانی می‌کند.

سر مغفول ماندن برهان در عرفان نظری

بر پایه مطالب پیش‌گفته درباره ضرورت برهانی شدن عرفان نظری، با گذشت قرن‌ها از ظهور عرفان نظری، اکثر قریب به اتفاق مشهودات و معارف عرفانی، نه از سوی عرفا و نه از ناحیه حکمای جامع شهود و برهان، معقول و مبرهن نشده است.

بسیاری از عرفای بزرگ با همه تلاشی که در ارائه یافته‌های خود با تألیف کتاب‌های دقیق عرفان نظری کردند، جهدی بر عرضه برهانی آنها نکرده‌اند؛ زیرا خود را بی‌نیاز از برهان و عقل را محجوب و عاجز از ادراک معارف عرفانی می‌دیدند؛ چنانکه هنگام نقل

سخن حکمایی مانند ابن سینا، تعبیر «قال بعض المحجوبین» (الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۱۱۱) را به کار می‌بردند. اگر در مواردی، برخی برای تنبیه و تأنیس اهل نظر و برخی با ایمان به توانایی عقل نسبت به ادراک معارف و نیاز به برهان، دلیل اقامه کرده‌اند، آن ادله قابل نقد است.

بیشتر حکمای بزرگ نیز کوششی در معقول کردن معارف عرفانی نکردند. دلیل آن خضوع آنان در برابر عظمت و بزرگی عرفایی است که حضور و هم‌نشینی‌شان با انبیا و دریافت بی‌واسطه معارف از آنان مانند سهولت دیدار و گفت‌وگوی انسان با خویشاوندان نزدیک خود بوده است. از این‌رو عقل و ادراک مفهومی خود را در برابر چشم‌حسین و مصداق‌نگر عرفا ناچیز می‌شمردند. حکیم بزرگی مانند مرحوم صدرالمتهلین، نقدهای فراوانی بر حکمایی نظیر فارابی و ابن سینا وارد کرده است؛ به طوری که فقط در یک مورد هفده اشکال به مرحوم بوعلی کرد (ر.ک: الحکمة المتعالیه (اسفار)، ج ۸)؛ ولی در برابر آثار عرفای بزرگ، نظیر فتوحات ابن عربی چنان خاضع بود که مطالب آنان را با اطمینان کامل می‌پذیرفت و نقل می‌کرد و اشکالی بر آنان روا نمی‌داشت.

نیازمندی عرفان نظری به منطق خاص خود

عدم عرضه معقول و مبرهن مشهودات و معارف عمیق عرفانی، موجب شد که این معارف با گذشت قرون متمادی یا انکار شدند و یا در عرصه علوم عقلی در حد اصول موضوعه و پیش‌فرض، بدون نقد و کاوش باقی مانده، از رشد و پویایی بازماندند؛ همچنان‌که هیئت بطلمیوسی بر اثر اطمینان معلمان و متعلمان آن، قرن‌ها باقی ماند؛ ولی وقتی مورد نقد و کاوش قرار گرفت، آنچه به عنوان اصول موضوعه و پیش‌فرض تلقی می‌شد، مصادره به مطلوب گشت:

ثم مباد هی بینات	فهی علوم متعارفات
و إن مع النکرة و العناد	مصادرات سم ذی المباد

(شرح المنظومه، ج ۱، ص ۵۸)

همچنین نظریه‌هایی مانند خرق و التیام منسوخ شد و سبب تحول و رشد این علم و دستاوردهای فراوان و سودمند آن در زمان معاصر گردید.

از این‌رو برای عرضه معارف عرفانی به دیگران به صورت عرفان نظری و تعلیمی و

برهانی نیز، باید راهی را که بزرگانی نظیر صدرالدین قونوی طی کردند، با کمک حکمت متعالیه، تکمیل کرد تا معارف آن، هم از انکار مصون باشد و هم در معرض کاوشی تازه، بالنده و پویا قرار گیرد؛ زیرا چنانکه بیان شد، حکمت برای عرفان شهودی، مانند منطق برای حکمت است؛ همان‌گونه که برای عرضه درست معارف حکمت، منطق لازم است، برای عرضه درست معارف عرفان نیز به حکمت نیاز است. از این‌رو صائن الدین علی بن محمد ترکه در پایان تمهید القواعد به ضرورت فراگیری علوم فکری و معارف یقینی ضروری بعد از تصفیه دل از علایق و تحلیله آن به مکارم اخلاق پرداخت تا این علوم نظری نسبت به معارف ذوقی، مانند علم آلی منطقی نسبت به علوم نظری باشند. (تمهید القواعد، ص ۲۷۳) مشابه همین مطلب را صدرالمتألهین در اسفار (ج ۳، ص ۶۲) و در مشهد ششم از مفتاح چهارم مفاتیح الغیب (ص ۴۹۳ - ۴۹۵) در جهت وصول به عرضه کشف و شهود عقلی (نه برای تبیین و تعلیل) بیان فرمود.

گفتنی است که حکمت متعالیه از حکمت مشا و اشراق برای عرضه معارف عرفانی کارا تر است و در حکمت متعالیه نیز همان روشی را که صدرالمتألهین رحمته الله برای اثبات وحدت شخصی وجود طی کرد و فرمود: «بهذا اکمال الفلسفة» (الحکمة المتعالیه (اسفار)، ج ۲، ص ۲۹۲) باید معیار قرار گیرد.

بنابراین عرفان نظری غیر از عرفان عملی و عرفان شهودی و عرفان نقلی است و در ردیف فلسفه و از سنخ علم مصطلح حصولی است که پذیرش آن متوقف بر اقامه استدلال و برهان است. به همین دلیل لازم است که به تمایز آنها عنایت شود.

فرق‌های عرفان نظری و فلسفه

عرفان نظری برای تبیین مشهود به کمک معقول است. جهان‌بینی عقلی که از آن به فلسفه یاد می‌شود، دارای اقسامی است که گاهی به لحاظ مبنا و زمانی به جهت روش و گاهی نیز از هر دو جهت متمایزند. عرفان نظری به عنوان علم عقلی، همانند سایر رشته‌های فلسفی است (ر.ک: عین نضاح، ج ۱، ص ۱۹۲)؛ هرچند امتیازهایی نیز دارد؛ از جمله:

۱. در روش. منطق هر رشته از علوم فلسفی، فقط توان توجیه مبانی عقلی همان رشته را به عنوان یک روش دارا است و چون مبانی آنها در یک سطح نیست، هر منطقی لایق تبیین مطالب هر فلسفه‌ای نیست. مثلاً در بحث قضایا و انحای حمل، آنچه در منطق مشاء

مطرح است، فقط حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی است و اگر در استقرار تناقض وحدت حمل معتبر شد (و وحدة الحمل اعرفن جدواها) (شرح المنظومه، ج ۱، ص ۲۵۶)، مقصود اتحاد دو قضیه متناقض در حمل اولی یا شایع صناعی است و هرگز از حمل حقیقت و رقیقت که در منطق حکمت متعالیه برای تبیین مبانی ویژه آن در بحث علیت و معلولیت کاربرد دارد، نامی به میان نمی‌آید. بنابراین با منطق مشاء فقط حکمت مشاء را می‌توان برهانی کرد و برای برهانی کردن مطالب اختصاصی حکمت متعالیه، منطقی برتر از منطق رایج مشاء لازم است تا بتوان معنای وحدت حمل معتبر در تناقض را با آن توجیه کرد و فتوا داد که هم «بسیط الحقیقه کل الاشياء» (الحکمة المتعالیه الأسفار، ج ۶، ص ۱۱۰) و هم «و لا شیء من بسیط الحقیقه بشیء منها»، صادق‌اند و هیچ تناقضی بین آن ایجاب و این سلب نیست؛ زیرا حمل ایجابی در قضیه اول از سنخ حقیقت و رقیقت است، نه حمل اولی ذاتی و نه حمل شایع صناعی، و حمل سلبی در قضیه دوم از سنخ حمل شایع صناعی است؛ چه اینکه می‌تواند از سنخ حمل اولی ذاتی نیز باشد، و بین حمل حقیقت و رقیقت و حمل اولی و نیز حمل شایع تمایز دقیقی است.

عرفان شهودی با زبان فلسفه الهی تبیین و تعلیل می‌شود؛ به طوری که فلسفه برای تبیین عرفان شهودی به منزله منطق برای فلسفه است. مناسب‌ترین فلسفه برای تبیین و تعلیل مبانی عرفان شهودی همانا حکمت متعالیه است، نه حکمت مشاء و نه حکمت اشراق؛ هرچند روش حکمت اشراق به روش عرفان و حکمت متعالیه نزدیک‌تر از روش بحثی محض حکمت مشاء است؛ زیرا نه بر مبنای اصالت ماهیت می‌توان به عرفان شهودی نزدیک شد و نه بر مبنای اصالت وجود و تبیین حقایق آن؛ بلکه فقط بر مبنای اصالت وجود و تشکیک حقیقت آن، می‌توان به عرفان راه بُرد تا از آن رهگذر معنای وحدت شخصی وجود را سنجید.

برای تبیین و تعلیل مبانی عرفان شهودی، ضمن استعانت از قواعد حکمت متعالیه، منطق برتری لازم است که در آن، قسم دیگری از قضیه حملی مطرح باشد و آن حمل ظاهر و مظهر (رک: عین نضاخ، ج ۱، ص ۷۸، ۳۳۵ - ۳۳۷؛ ریحی مخنوم، ج ۱۰، ص ۶۷-۶۸، ۱۰۶، ۱۵۶-۱۵۹؛ سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۶۹۰) است که دقیق‌تر از حمل حقیقت و رقیقت است و سرنوشت اصل تناقض و وحدت معتبر در دو طرف نقیض به وحدت حمل ظاهر و مظهر وابسته است. در حمل حقیقت و رقیقت، موضوع و محمول هر دو حقیقتا موجود است؛



لیکن یکی غنی و دیگری فقیر؛ موجود غنی مستقل است و موجود فقیر رابط (نه رابطی) است. اما در حمل ظاهر و مظهر موضوع، یعنی ظاهر، حقیقتاً موجود است و محمول هیچ سهمی از وجود عینی ندارد، بلکه صورت مرآتیی ظاهر است که آیت وی بوده و فقط او را نشان می‌دهد؛ چنان‌که از بیان نورانی حضرت امام رضا علیه السلام در توحید صدوق رحمته الله (همان، ص ۴۳۴ - ۴۳۵) چنین برمی‌آید. اگر ظاهر بر مظهر و یا مظهر بر ظاهر حمل شد، این حمل با همه حمل‌های یادشده تفاوت دارد؛ یعنی نه حمل اولی ذاتی است و نه شایع صناعی و نه حمل حقیقت و رقیقت. مثلاً کسی که صورت شخصی را در آینه مشاهده کرد، بدون مجاز در کلمه یا مجاز در اسناد می‌گوید: فلانی را دیدم. این حمل که اسناد به «ما هو له» حقیقی است نه مجازی، برای توجیه آن فلسفه‌ای که کمال‌یافته حکمت متعالیه باشد، لازم است تا بر مبنای وحدت شخصی وجود، نه وحدت تشکیکی آن، استوار باشد و نیاز به منطقی دارد که قضیه حملی را در اقسام معهود منحصر نداند و حمل ظاهر بر مظهر و به عکس را که غیر از همه حمل‌های گذشته است، به‌خوبی تبیین کند.

بله؛ هر جا سخن از نسبت فلسفه و عرفان است و گفته می‌شود فلسفه به مثابه منطوق برای عرفان است، مقصود عرفان شهودی است، نه نظری. (تمهید القواعد، ص ۲۷۳) مثلاً بعد از آنکه حکمت متعالیه به منزله منطوق برای عرفان شهودی قرار گرفت، محصول چنین کاری عرفان نظری خواهد بود.

درباره تأثیر دلیل نقلی و جایگاه آن در عرفان نظری، گفتنی است که روش عرفان نظری، همانند روش فلسفی، عقلی و تجربیدی است؛ هرچند از مبادی تجربه‌درونی نیز استفاده می‌کند و دلیل نقلی قطعی مانند خبر متواتری که متن آن نص و صریح باشد و نیز خبر واحد محفوف به قرائن قطعی که مدلول آن صریح باشد، می‌تواند شاهد صدق معارف مبرهن عرفان نظری، همانند مطلب فلسفی باشد و این هماوایی اختصاصی به فن کلام ندارد؛ بلکه در دو فن مزبور (فلسفه و عرفان نظری) نیز رهیافتی مناسب دارد. سهم بسزایی که دلیل معتبر نقلی در مطالب عرفانی دارد، این است که عرفان نظری در مقام تعلیل مطالب کلی عرفان شهودی و نیز در رصد تبیین مطالب جزئی آن است؛ روش عرفان نظری در تعلیل مطالب کلی، همانند روش فلسفی است. البته دلیل نقلی معتبر در تأیید آن سهم است. روش عرفان نظری در تبیین مطالب جزئی که در مشهود عارف کاربرد دارد، این است که در توجیه اصل امکان وجود چنان مشهود و تحقق چنین شهودی از روش

معهود خود بهره می‌برد و در اثبات عینی آن مشهود از دلیل نقلی معتبر کمک می‌گیرد؛ وگرنه اثبات چنان مشهود معینی برای کسی که فقط با علم حصولی بیش از مفهوم جامع ادراکی ندارد، میسر نیست؛ هرچند ایمان برخی افراد به مدعای عرفان شهودی، می‌تواند مایه یقین یا پایه طمأنینه علمی گردد؛ چنان‌که دلیل نقلی نیز گاهی موجب قطع و زمانی فقط سبب اطمینان می‌شود و گاهی نیز بیش از احتمال را موجب نمی‌گردد، گرچه می‌توان از توافق فلسفه و عرفان در روش سخن گفت؛ چنان‌که از گفتار مشترک محیی‌الدین عربی و شهاب‌الدین سهروردی این چنین استظهار می‌شود. ابن عربی می‌گوید: «در دهه آخر محرم سال ۶۲۷ در دمشق، حضرت رسول ﷺ را در رؤیا دیدم و در دست او کتابی بود و به من فرمود: این کتاب فصوص الحکم است، آن را بگیر و به مردم برسان. آنان از این کتاب بهره می‌برند.» (فصوص الحکم، ص ۴۵)

شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز در پایان حکمة الاشراق می‌نویسد: «کشف دو قسم است: اول: مکاشفه معاینه‌ای؛ یعنی حقیقتی به طور روشن و روبه‌رو مکشوف شود. دوم: نَفْث در رَوْع که الهام نفسی است. مجموع مطالب این کتاب (حکمة الاشراق) را نافث قدسی (روح القدس) در یک روز عجیب دفعتاً در رَوْع و نَفْس من به صورت الهام قرار داد.» پس آنچه در رؤیا بهره ابن عربی شد در روز، در بیداری نصیب شیخ اشراق شد. (البته سطح مطالب دو کتاب با هم فرق می‌کند).

بنابراین فلسفه می‌تواند همه مطالب خود را از کشف استفاده نماید و تفاوت چنین فلسفه با عرفان نظری در موضوع خواهد بود.

۲. در موضوع. فلسفه همانند سایر علوم برهانی، تعریف موضوع علم را به چیزی که در آن علم از عوارض ذاتی وی بحث می‌شود، می‌پذیرد؛ ولی در عرفان نظری سخن از عروض چیزی بر موضوع او مطرح نیست؛ زیرا موضوع عرفان نظری، معروض چیزی نمی‌شود.

اگر تمایز علوم به تمایز موضوع آنها باشد، موضوع فلسفه موجود است. همین موضوع بعد از تحلیل و تعلیل بنا بر اصالت ماهیت، ماهیت مجعول و اصیل خواهد بود و بنا بر اصالت وجود و تباین حقایق آن و همچنین تشکیک مراتب آن، حقیقت متکثر وجود می‌باشد و موضوع عرفان نظری وحدت شخصی وجود است که کثرت و تشکیک آن به مظاهر برمی‌گردد نه به ظاهر و هیچ کثرتی و معروضیتی برای وجود واحد شخصی ظاهر در مظاهر راه ندارد؛ بلکه آن حقیقت بسیط و نامحدود دارای تعینات اسمائی خواهد بود.

۳. در ظرافت مفهوم‌ها و ظرفیت ذهن‌ها. فلسفه مطالب نظری خود را از علوم بدیهی استنباط می‌کند و همه مباحث آن را مفهوم تشکیل می‌دهد و مطلوب پیچیده آن به وسیله معلوم بدیهی و بین، مبین می‌شود؛ اما عرفان نظری در آغاز امر که هنوز از تولیت عارف شاهد خارج نشد و به دست وامداران عرفانی نرسید و یکسره نظری نشد، مطالب خود را از مشهود عینی می‌یابد، نه از معلوم ذهنی؛ به طوری که عارف شاهد از اوج عین به حسیض ذهن خود فرود می‌آید. آنگاه که مسائل دور دست عینی به وسیله عارف شاهد در دسترس اصحاب فلسفه و صحابه ذهن قرار گرفت، همانند فلسفه از ذهن به ذهن و از بین به مبین در مدار مفهوم می‌گردد. قلم‌زنان فلسفه و قدم‌زنان عرفان نظری که بدون دلمایه خویش سرمایه دیگران را دستمایه درس و بحث خود قرار می‌دهند، تمایز جوهری با یکدیگر ندارند؛ زیرا هر دو مفهوم‌محور و ذهن‌مدارند؛ گرچه ظرافت مفهوم‌ها و ظرفیت ذهن‌ها بی‌تمایز نیست. اگر مدرس عرفان نظری از کلی سعی سخن می‌گوید، چیزی در نهان خود جز کلی مفهومی ندارد و تنها امتیاز وی از مدرس فلسفه آن است که کلی فلسفی به هر دو حمل در مدار بسته ذهن طواف می‌کند؛ ولی کلی سعی در عرفان مزبور - نه عرفان مشهود - به حمل اولی، کلی سعی است و به حمل شایع کلی مفهومی و ذهنی.

۴. در مسیر اثبات واجب. فلسفه رایج بعد از پیمودن عقبه‌های کُتود، به اثبات واجب می‌رسد و تا در سلسله مباحث ابطال تسلسل نلُود و در مدار استحاله دور نگردد، به علت نخست بار نمی‌یابد و عرفان نظری که بوستان علم خود را از کوثر عین مشروب می‌کند، آغاز بحث وی پیرامون نخستین و تنها موجود نظام هستی، یعنی خدا است و در چنین گلستانی مجالی برای غل دور و زنجیر تسلسل نیست؛ زیرا یک دیار، تمام ارکان دار و اهل آن را می‌سازد و می‌پروراند: لیس فی الدار غیره دیار. در دار هستی، مالک حقیقی فقط خدا است و بقیه موجودات، آیات و نشانه‌های اویند، و جریان عینیت یا طول اتحاد مستحیل خواهد بود.

۵. در میزان مصونیت راه یقین. توغل فلسفه و ارباب عقل در نظام علی و معلولی، ممکن است خطر مغالطه توسل و توصل را به همراه داشته باشد و مشتغل فلسفی به جای توسل به اسباب و علل، به آنها متوصل شود و مشمول تهدید رعب‌آور و تحدید ادب‌بار ﴿و ما یؤمنن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون﴾ (سوره یوسف، آیه ۱۰۶)، گردد؛ اما تمحص عرفان نظری و اولیای قلب در نظام دلربای ظاهر و مظهر، هرگز چنین چاه ویلی را در پیش رو

ندارد و نغمه دلپذیر لا اله الا الله وحده ذاتاً، وحده وصفاً، وحده فعلاً، گفتوگوی او و رفتوروی او و جستوجوی اوست. البته در صورتی که همواره در حصن لا اله الا الله بوده، از قلمرو شروط آن، که یکی از آن ذوات قدسی، حضرت علی بن موسی الرضا المرتضی - علیهما آلاف التحية و الرضا - است، فاصله نگیرد: (ر.ک: عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۳۵)

نسیم قدسی یکی گذر کن به بارگاهی که لرزد آنجا
خلیل را دست، ذبیح را دل مسیح را لب، کلیم را پا
نسیم جنت وزان ز کویش شراب تسنیم روان ز جویش
ز سربلندی ندیده قافش صدای سیمرخ، نوای عنقا
سلیل احمد، خلیل رحمان علیّ عالی، ولیّ والا

(دیوان نیر تبریزی، ص ۲۶۱ - ۲۶۲)

۶. در پذیرش برهانی معارف دین. هرچند فلسفه الهی نسبت به عرفان در پیمودن صراطی که ادق از موی باریک و احد از شمشیر تیز است، متأخر است، به برکت اعتصام به جبل متین قرآن و عترت نسبت به بسیاری علوم دیگر به توحید و وحی و نبوت و ولایت و عصمت و اعجاز و پذیرش قلبی و قالبی همه آثار منقول درباره برزخ و دوزخ و بهشت و جمیع مواقف حشرهای اصغر و اوسط و اکبر، نزدیکتر است؛ زیرا صدر و ساق مباحث آن را آیه محکمه تشکیل می‌دهد و فریضه عادلانه و سنت قائمه (الکافی، ج ۱، ص ۳۹) را پشتیبانی می‌کند. البته همه علوم الهی که در این تثلیث مبارک نبوی و وکوی به سر می‌برند، مرضی خدا و مورد عنایت اهل بیت وحی و عصمت‌اند: علی ما ترضاه و یرضاه الرسول. (اقبال الاعمال، ص ۲۱۶) البته امید چنین توفیقی کاملاً به‌جا است؛ زیرا سایر علوم عقلی و نقلی زیربنای اصلی علم صائب خود از فلسفه الهی دارند و زیرساختار عمل صالح خویش را از فن شریف اخلاق می‌گیرند که آن نیز بضعه‌ای از حکمت به معنای جامع است. بنابراین از حسنه دنیا و حسنه آخرت برخوردارند.

نتیجه‌گیری

عرفان نظری از سنخ علوم مصطلحی است که ساختار آن را موضوع و محمول و نسبت

بین آنها می‌سازد و روش معمول در آن، روش برهانی است. با استفاده از این روش، عرفان نظری از حالت گزارشی بودن خارج، و برای دیگران پذیرفتنی و دلپذیر می‌شود و تمایز آن با فلسفه در این است که اولاً فلسفه، به‌ویژه حکمت متعالیه منطق ویژه عرفان شهودی است که یافته‌های عینی را تعلیل می‌کند، و خروجی آن عرفان نظری است؛ گرچه از دلیل نقلی که همان قول قطعی معصوم است نیز به عنوان میزان ارزیابی بهره می‌برد. ثانیاً مواد استدلال در فلسفه بدیهیات است که از معلوم‌های ذهنی است؛ در حالی که عرفان نظری مواد را از شهود عارف دریافت می‌کند. ثالثاً فلسفه رایج پس از پیمودن عقبه‌های سخت، به اثبات واجب و علت نخستین می‌رسد؛ در حالی که آغاز عرفان نظری بحث درباره تنها موجود نظام هستی، یعنی خدا است. رابعاً عرفان نظری به لحاظ تبیین و تحلیل یافته‌های شهودی عارف کمتر دچار مغالطه می‌شود و راه یقین در آن از مصونیت بیشتری برخوردار است؛ در حالی که در فلسفه چنین نیست.

منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت: دارصادر.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷هـ)، عین نضّاح، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۳. سیدبن طاوس (۱۳۶۷ش)، اقبال الاعمال، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۴. شیخ اشراق (۱۳۷۱ش)، حکمة الاشراق، تصحیح: هانری کربن، انتشارات بیدار، چاپ اول.
۵. شیخ رئیس ابن سینا (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الهیات)، تصحیح: سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۶. شیخ صدوق (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا، تصحیح: سید مهدی حسینی لاجوردی، تهران: انتشارات جهان.
۷. صائن الدین علی بن محمد الترمذی (۱۳۶۰هـ)، تمهید القواعد، حاشیه آقا محمدرضا الهی قمشه ای، آقا میرزا محمود قمی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۸. صدرالدین محمدبن ابراهیم الشیرازی (۱۳۷۵ش)، الحکمة المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه، تعلیق: حاج ملا هادی سبزواری، علامه سید محمد حسین طباطبایی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۹. فیضی رومی، محمد داوود (۱۳۷۵ش)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول.
۱۰. کلینی (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۱۱. محقق سبزواری (۱۳۶۰ش)، التعليقات علی الشواهد الربوبیه، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکزالجامعی لنشر، چاپ دوم.
۱۲. محقق سبزواری (۱۳۷۹ش)، شرح المنظومه، تصحیح: آیت الله حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب، چاپ اول.
۱۳. مولانا جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۵هـ)، مثنوی معنوی، تصحیح: براساس نسخه رینولدالین نیکلسن، انتشارات راستین، چاپ اول.