

تبیین شطحیات عرفانی

در حوزه معرفتشناسی حکمت متعالیه

محمدنجاتی*

استادیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بندرعباس

چکیده

را تجربه کرده‌اند که مستلزم وحدت عاقل و معقول بالذات و بالعرض بوده و نمیتوان چنین تجربه‌یی را به اتحاد و حلولی متصف نمود که ویژگی اساسی شطحیات صوفیان است.

ابهام و تناقض در بیان، از جمله مهمترین شاخصه‌های شطحیات عرفانی در حوزه معرفتشناسی است. از نظر ملاصدرا وضوح یا ابهام شهود عرفانی، ارتباط مستقیمی با میزان اشتداد نفس و صفای باطن عارف در فرایند وحدت عاقل و معقول و ریاضتهای شرعی دارد. بر این اساس، وی بروز ابهام در شهود را محصول عدم اشتداد نفس عارف و همچنین فقدان ریاضتهای شرعی میداند که منجر به دستکاری احتمالی و بروز خطا و انحراف در تصدیق میگردد. در مسئله تناقض، صدرا بر اساس مبانی هستی‌شناختی خویش، شطح را بدلیل اشتغال بر دعوی حلول و اتحاد با ذات خداوند، مقوله‌یی متناقض میداند که مستلزم دوگانگی در اصل وجود خارجی است. او بدلیل شاخصه‌های مذکور صراحتاً شطح را آفت دین و عقاید دینی عوام میداند. با این وجود، بر اساس مبانی معرفتشناختی خویش، سعی میکند عرفای وحدت وجودی چون بایزید و حلاج را از این اتهام مبرا سازد. صدرالمآلهین بر اساس رابطه تشان بین حق و خلق معتقد است تجربه این عرفا از فنا بمعنای ترک التفات از خود و انانیت خویشتن و التفات کلی به ذات خداوند است و ایراد شطح احتمالی بدین علت است که ایشان اعلی مراتب وحدت عاقل و معقول

کلیدواژگان

شطح شهود تناقض
فنا وحدت
مقدمه

ابهام و تناقض در بیان، یکی از ویژگیهای بارز شطحیات عرفا در طول تاریخ بوده است. شطح را میتوان گزارشی از احوال و تجربه‌های عارف دانست که عمدتاً محصول تفسیر و برداشت ویژه‌یی است که وی از دین و رابطه انسان با خدا ارائه میدهد. محققان در مقام تبیین ماهیت شطح و علل بروز آن نظریات متفاوتی ارائه کرده‌اند. برخی در حوزه زبانشناسی، شطح را ناشی از کژتابیهای زبان دانسته‌اند، برخی

*.Email:mnejati1361@yahoo.com

این مقاله با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بندرعباس انجام شده است.

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۲۲ تاریخ تأیید: ۹۲/۱۱/۳

دیگر با تاکید بر حوزه هنر و ادبیات، بروز آن را نوعی تعبیه خطابی و ادبی دانسته‌اند.^۱ گاهی نیز از منظر وجودشناختی شطح را حاصل در هم تنیدن وجود و عدم (بود و نبود) بشمار می‌آورند.^۲

بنظر میرسد آنچه در این بین مهجور مانده، واکاوی این مسئله در حوزه معرفتشناختی است. حوزه معرفتشناسی حکمت متعالیه یکی از مهمترین مواضعی است که میتوان بواسطه بررسی شاخصه‌های موجود در آن، تبیینی در خور از منشأ بروز شطحیات عرفانی ارائه نمود. ملاصدرا مسئله شطح و کیفیت بروز آن را در برخی آثارش همچون کسر الاضنام الجاهلیه، الشواهد الربوبیه و الاسفار الاربعه بصورت منسجم مورد بررسی قرار داده است. اما باید دانست رویکرد وی در این مواضع خلاصه نمیشود بلکه واکاوی دقیق رویکرد وی در اینباره مستلزم بررسی دقیق مبانی بی‌همچون وحدت شخصی وجود، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تشان علت و معلول و نظریه بدیع وحدت عاقل و معقول است. در این مقاله سعی شده است با تعمق در مبانی وجودی و معرفتی تفکر صدرایی، رویکرد نهایی وی در باب شطح و منشأ بروز ابهام و تناقض در آن واکاوی و تبیین گردد.

تحلیل اصطلاح «شطح»

لغت «شطح» در اصل سریانی خویش بمعنای توسعه دادن و گسترش بخشیدن است. این واژه بتدریج وارد زبان عربی شده و باقتضا معنای آن نیز متفاوت شده است.^۳ بلحاظ لغوی، شطح عبارت از حرکت و جنبش است و در اصطلاح عرفا بمعنای حرکت و بیقراری دل هنگام غلبه وجد و بیان آن حالت با عباراتی که بنظر غیر اهل، غریب و درک آن

مشکل، ظاهر آن ناپسندیده و گاه خلاف شریعت است.^۴ در سخن صوفیان، شطح مأخوذ است از اسرار دلشان، چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سرایشان عالی گردد.^۵ تهانوی در باب شطح و کیفیت بروز آن چنین می‌گوید: شطح عبارت است از کلام فراخ گفتن بی التفات و مبالات؛ چنانچه بعضی عباد هنگام غلبه حال و سکر و غلبات گفته‌اند، شطح نه پذیرفتنی است و نه مؤاخذه کردنی.^۶

شطحیات عرفانی و تبیین آن در حوزه معرفتشناسی حکمت متعالیه

در باب ماهیت شطح و کیفیت بروز آن تبیینهای متفاوتی ارائه شده است.^۷ ویژگی عمده آثار موجود در این است که اهتمام اکثر ایشان، به توجیه آن معطوف گشته و کمتر در مقام تبیین کاربرد دارد. اما در این بین، ملاصدرا در برابر این مسئله رویکردی ذوابعاد دارد. او از یکسو بر اساس مبانی هستی‌شناختیش،

۱. استیس در کتاب عرفان و فلسفه با نقل قول از سوزوکی، محقق عرفان ژاپنی، تناقضات، ابهامگویی و نامعقول بودن شطحیات را عمدتاً بدلیل اجبار زبان در تبیین امور عالم بالا میدانند (استیس، عرفان و فلسفه، ص ۲۶۹-۲۶۵).
۲. شایگان از ابونصر سراج نقل میکند که گوینده شطحیات همانند شطی جاری در دو کناره تنگاتنگ است و چنین فردی قادر به انتقال تجربه‌اش به دیگران نیست مگر اینکه همانند این شط از دوکناره سرریز کرده و شنونده اینگونه سخنان را در خود فرو کشد (شایگان، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۳۷).
۳. داراشکوه، حسانت العارفين، ص ۱۶.
۴. رجایی بخارایی، فرهنگ اشعار حافظ، ص ۳۶۷.
۵. بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۵۶.
۶. تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۳۵.
۷. ویژگی اینگونه تبیینها در اینست که غالباً معطوف به حوزه زبان است. ایشان با تفکیک بین گوینده و شنونده شطح به بررسی این مسئله پرداخته‌اند (برای نمونه رک: استیس، عرفان و فلسفه، ص ۱۶۷).

فرض صحت شطح را مستلزم تحقق تناقض دانسته و بر این اساس در تفکر دینی خویش صراحتاً به ابطال آن ادعان مینماید و از سوی دیگر، بر اساس مبانی معرفتشناختی خویش در صدد برمی آید برخی از عرفای وحدت وجودی را از این اتهام مبرا سازد. بر این اساس، در ادامه مقاله با واکاوی مبانی فکری ملاصدرا، به بررسی شاخصه‌های معرفتشناختی شطحیات و دلایل بروز آن در حکمت متعالیه پرداخته میشود.

■ حوزه معرفتشناسی

حکمت متعالیه یکی از مهمترین مواضعی است که میتوان بواسطه بررسی شاخصه‌های موجود در آن، تبیینی در خور از منشأ بروز شطحیات عرفانی ارائه نمود.

۲- مبانی معرفتشناختی ملاصدرا

در سنت فلسفه اسلامی تا پیش از ملاصدرا بدلیل اینکه یگانه طریق تحصیل ادراکات را فرایند تجرید و تقشیر معرفتی می‌شمردند، طبیعتاً نفس را مؤلفه‌ی منفعل محض و ساکن لحاظ میکردند که صرفاً ادراکات مأخوذه حواس ظاهری و باطنی را از ماده و عوارض آن تجرید مینماید.^۸ طبیعی بود که بدلیل

۸. بدلیل گسترده بودن بحث، در این مقاله به دو مورد از مهمترین شاخصه‌های معرفتشناختی شطحیات عرفانی پرداخته شده است. برای اطلاع بیشتر در باب شاخصه‌های شطحیات رک: همان، ص ۲۱، ۶۷ و ۲۶۷؛ رجایی بخارایی، فرهنگ اشعار حافظ، ص ۳۶۷؛ بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۱۸-۱۷.

۹. در باب رابطه شطح و تناقض در بیان، لازم به ذکر است که قاطبه شطحیات مشهور تاریخ عرفان و تصوف واجد این شاخصه هستند. اما این بدان معنا نیست که رابطه تساوی یا عموم و خصوص مطلق بین ایندو برقرار باشد بلکه بنظر میرسد معقولترین رابطه در این باب، عموم و خصوص من وجه باشد (رک: چناری، متناقض‌نمایی در شعر فارسی، ص ۳۱).

۱۰. استیس، عرفان و فلسفه، ص ۲۷۳.

۱۱. فلاسفه مسلمان بتبعیت از ابن سینا و رئالیسم مستقیم (رئالیسم خام ارسطویی)، حس و ادراکات حسی را مبدأ تمام معارف بشری میدانند. از نظر آنها تحصیل هرگونه ادراک بواسطه فرایند تجرید صورت می‌پذیرد. از مجموع بیانات شیخ و اتباع مشائی وی در باب نظریه تجرید، چنین برمی آید که تجرید، نوعی پیرایش و پوسته‌زدایی از ادراکات است تا به مغز ادراک، یعنی مرتبه عقلانی نایل شود (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۸۴-۵۱؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۰۳).

۱- شاخصه‌های معرفتشناختی شطحیات عرفانی

شطحیات عرفانی بدلیل ساختار خاصشان، دارای شاخصه‌های مختلفی از جمله: استعاری بودن، عدم قرابت و یاسهوی بودن میگردند.^۸ اما بخش معتابیهی از شاخصه‌های شطحیات در حوزه معرفتشناسی قابل رصد است که البته کمتر به آن اهتمام شده است. بنظر میرسد یکی از مهمترین دلایل بروز شطحیات عرفانی در بین عرفا، وجود ابهام و عدم وضوح در شهود عارف است که تبیین خواهد شد که با اشتداد وجودی و معرفتی نفس عارف در هم تنیده است. بر این اساس، مهمترین و عمومیت‌ترین شاخصه معرفتشناختی اغلب شطحیات عرفانی، به وجود ابهام در شهود عارف باز میگردد.

بعد از ابهام، مهمترین و عامترین شاخصه شطحیات عرفانی را میتوان در وجه تناقض آنها دانست^۹ که بعنوان چالش برانگیزترین مسئله شهود عرفانی در طول تاریخ مطرح بوده است. در حقیقت، شطح را میتوان حاصل شهودی دانست که نفس عارف به عوالم غیب و ملکوت توارد نموده و احساس وحدتی را تجربه مینماید که قرین ناهمسازی وجودشناختی است و لاجرم به بروز تناقض در بیان کیفیت تجربه می انجامد.^{۱۰}

■ ملاصدرا

حقیقت هرگونه

شهود عرفانی را عبارت از
عدم التفات به خود و اقبال و
التفات کلی و نه جزئی بجانب
حق تعالی میدانند.

اتصاف نفس به صرف کارکرد تجرید، وجهی در باب دستکاری و دخالت احتمالی نفس در فرایند تحصیل ادراکات باقی نمیماند. ملاصدرا با تأکید بر طریق مشاهده و ارجاع تمامی ادراکات به علم حضوری، به ناکارآمدی فرایند تجرید در تحصیل هرگونه ادراک معتقد است^{۱۳}. او با اتکا به نظریه وحدت عاقل و معقول معتقد است نفس بدلیل تسانخ و تماثلش با خداوند، مؤلفه‌ی فعال و پویاست که ادراک از انشائیات^{۱۴} آن بوده و ادراکات بر وجه صدوری و اشراقی در صقع آن تحقق می‌یابند^{۱۵}. وی در رویکرد نهایی خود، بر خلاف آنچه مشائین پنداشته‌اند، حقیقت ادراک را مجرد اضافه اشراقی و مشاهده ذوات عقلی و مثالهای مجرد نوری واقع در عالم ابداع میدانند^{۱۶}. وی ذیل نظریه وحدت عاقل و معقول، یکی از دلایل اساسی بروز ابهام و عدم وضوح در ادراکات شهودی و حضوری را، تعلق نفس به جسم و جوهر میت ظلمانی میدانند که بمیزان این تعلق، شهود و حضور مدرکات برای نفس، آمیخته با ظلمت و ابهام میگردد^{۱۷}. او در راستای تبیین این مسئله معتقد است بدلیل اینکه نفوس بشری در ابتدای وجود، حدودی جسمانی داشته و مجرد تامه ندارند طبیعتاً بلحاظ وجودی در مرتبتی اخس و جرمانی قرار داشته و مادامیکه در فرایند

حرکت اشتدادیشان تعالی لازمه را نیابند، ادراکاتشان قرین ابهام و عدم وضوح خواهد بود^{۱۸}. هنر ملاصدرا

۱۲. ملاصدرا، برخلاف مشهور فلاسفه، فرایند تجرید را بمعنای انتقال و تعالی نفس و مدرکاتش از عالم و نشئه‌ی به عالم و نشئه دیگر در فرایند وحدت عاقل و معقول میدانند نه همسان فرایند تجرید و تقشیر بعضی زوائد (ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۳، ص ۴۶۸-۳۹۸؛ همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۸۷-۴۴).

۱۳. البته باید توجه داشت که مسئله انشاء صور ذهنی توسط نفس در دیدگاه ملاصدرا صرفاً در ادراکات حسی و خیالی تسری می‌یابد؛ بدین بیان که ملاصدرا با وضع تفکیک، معتقد است در فرایند ادراکات حسی و خیالی نفس در برخورد با اشیاء خارجی یا معلوم بالذات، صور ذهنی یا معلوم بالعرض را در صقع خویش ایجاد مینماید و در حقیقت، نفس، مصدر اینگونه ادراکات است، اما در ادراکات عقلی تفکیک بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض کاربرد ندارد، زیرا از نظر وی در این ادراکات، نفس، فاقد جنبه مصدریت و انشاء است و بواسطه استعداد به عوالم عقلی و نوری ارتقا و اتصال یافته و مظهر معقولات میگردد (همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۴۲).

۱۴. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۳، ص ۳۱۳. بیان ملاصدرا در این باب چنین است: «و هو ان الله سبحانه خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء في عالمها، لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة و القوة» (همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۳۵-۳۴).

۱۵. همان، ص ۴۳؛ همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۳۴۰.

۱۶. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۹۰؛ همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۲۸۲؛ همان، ج ۳، ص ۴۰۰.

۱۷. ملاصدرا معتقد است یکی از مهمترین وجوه افتراق موجودات مادی از مفارق و معقول، افتراق و تكثر فردی و اشتراك نوعی موجودات مادی و افتراق فردی و نوعی موجودات مفارق است و بدلیل اینکه نفوس در ابتدای حدوثشان افتراق فردی و اشتراك نوعی دارند، طبیعتاً از جرگه مجردات و مفارقات خارج خواهند بود (همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸، ص ۳۸۵؛ همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۴۱-۲۲۰؛ همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۵۱۰؛ همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۸۶۸).

در این حوزه را میتوان در لحاظ استلزام بین تعالی معرفتی و تعالی وجودی نفس دانست. وی فرایند وحدت عاقل و معقول را بعنوان نردبان تعالی وجودشناختی نفس لحاظ میکند و معتقد است: دلیل شاخصه اشتدادپذیری وجود، هرگاه موجود در ساحت وجودیش قوت و شدت گیرد، احاطه او به معانی و مفاهیم کلی و عقلی افزایش یافته و در نهایت بواسطه فرایند وحدت عاقل و معقول، میتواند به کل معقولات بر وجهی افضل و اشرف مبدل شود.^{۱۸} وی علاوه بر فرایند وحدت عاقل و معقول، استکمال عملی نفس را در مشاهده حقایق کلی و متعالی ضروری میداند. صدرالمتألهین با تأکید بر ریاضتهای عملی مقید به آداب و احکام شریعت، بیداری از خواب غفلت را مخصوص کسانی میداند که نفس خود را بوسیله ریاضتهای شرعی و زهد از لذایذ دنیوی و امیال دنی تزکیه کرده و در نتیجه آماده دریافت حقایق متعالی و ملکوتی گشته‌اند.^{۱۹}

۱-۲- شطح و بروز ابهام در شهود

چنانکه گفته شد، مسئله وجود ابهام در شهود عارف یکی از مهمترین علل بروز شطوحیات عرفانی محسوب میشود.^{۲۰} وجه اهتمام این نوشتار، واکاوی مبانی معرفتی منشأ بروز ابهام در شهود عارف است. در حوزه معرفتشناسی میتوان ابهامات مذکور را از دو جنبه فاعل مدرک و مشاهده‌کننده و همچنین مدرک و محاکی نفس الامری مشاهده عرفانی مورد بررسی قرار داد، زیرا لازمه بیان دقیق یک مطلب، فهم صحیح آنست و اکثر عرفا شهودشان را فراتر از عقل دانسته و اعتراف کرده‌اند که غالباً بر آنچه میگفته‌اند علم نداشته‌اند.^{۲۱} ملاصدرا در تبیین کیفیت بروز ابهام در شطوحیات عرفانی، به فرایند وحدت عاقل و معقول و استلزام و

علیت آن در اشتداد وجودی و معرفتی نفس استناد مینماید. او مسئله آگاهی را بعنوان یک امر وجودی مطرح میکند که بواسطه فرایند وحدت عاقل و معقول در عینیت با نفس قرار میگیرد. بر این اساس، نفسی که بهره‌اش از حقیقت علم بیشتر باشد، از لحاظ وجودی نیز در مراتب بالاتری قرار میگیرد.^{۲۲} او در باب شهود عرفانی نیز معتقد است مشهود در این مقوله از ادراک نمیتواند ذات خداوند باشد؛ زیرا شهود این مرتبه ناممکن است. اما این بدان معنا نیست که در تفکر صدرایی باب شهود ملکوت مسدود باشد. ملاصدرا برای تبیین این مسئله، حقیقت هرگونه شهود عرفانی را عبارت از عدم التفات به خود و اقبال و التفات کلی و نه جزئی بجانب حق تعالی میداند.^{۲۳} صدرالمتألهین نهایت فرایند وحدت عاقل و معقول را در وحدت نفس سالک با عقل فعال میداند که سالک در این مقام به شهود جمال حق تبارک و تعالی نائل

۱۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۳، ص ۴۵۵-۴۵۴؛ همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۹۰.

۱۹. همو، کسر اصنام الجاهلیه، ص ۵۲. ملاصدرا استکمال قوای عملی را طی چهار مرتبه میداند: اول، تهذیب ظاهر با انجام قوانین و نوامیس الهی و شرایع نبوی؛ دوم، تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات و اخلاق پست و ظلمانی؛ سوم، تنویر باطن و قلب با صورتهای علمی و چهارم، فنای نفس از ذات خود و مشاهده پروردگار و بزرگیهای او (همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۴۹-۲۴۸).

۲۰. لازم به ذکر است که عمدتاً این ابهام یا در حوزه زبانشناختی و ذیل مسئله کژتابی زبانی، زیبایی‌شناسی و احتیاط زبانی عارف مورد واکاوی قرار گرفته یا ناشی از ابهامات شنونده دانسته شده است (رک: استیس، برگزیده‌ای از مقاله‌ها، ص ۱۹ و ۲۶۶-۲۶۵).

۲۱. همان، ص ۱۹؛ غزالی، مشکوة الانوار، ص ۵۶.

۲۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۳، ص ۳۴۵.

۲۳. همان، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۵.

میشود.^{۲۴} از نظری مشاهدات عقلانی نفوس سالکین بمعنای صیوریت و اشتداد وجودی است که بواسطه صعود و تعالی نفوس ایشان از عوالم حسی و خیالی به عالم مافوق این دو تحقق می‌یابد.^{۲۵} او در باب کیفیت بروز ابهام در شهود عرفانی معتقد است اگر مانع و حجابی از جانب نفس عارف وجود نداشته باشد و نفس وی بواسطه ریاضتهای شرعی و مجاهدتهای دینی^{۲۶} ورزیده شده باشد، شهود برایش تحقق خواهد یافت. از نظر ملاصدرا وضوح یا عدم وضوح شهودات عرفانی، ارتباط مستقیمی با ظرفیت وجودی و میزان اشتداد عارف دارد؛ بدین بیان که جنس مشهود حتی با وجود تعالی بی که دارد در کیفیت شهود، تعیین کننده نیست بلکه به هر میزان نفس سالک در فرایند وحدت با معقولات وجودی و کمالی واجد اشتداد بیشتری گردد و بواسطه ریاضتهای شرعی صفای باطن یافته باشد، بهمان میزان خواهد توانست شهودی دقیقتر و صحیحتر را از ملکوت الهی تحصیل نماید.^{۲۷} صدرالمتألهین معتقد است مشاهده ملکوت و جمال حق تعالی توسط نفس، مستلزم اشتداد نفس و تعالی آن از عوالم حسی و خیالی است اما بدلیل تفاوت استعدادهای نفوس سالکین، این مشاهده شدت و ضعف می‌یابد.^{۲۸} براین اساس، از نظر ملاصدرا شطح را میتوان محصول شهود نفسی دانست که بسبب فقدان تعالی علمی و عملی لازم و همچنین بدلیل تعالی مشهودات، مشاهده بی بعید، مبهم و غیر واضح را تحصیل مینماید که بخاطر همین ابهام و عدم وضوح و دستکاری احتمالی نفس سالک در تصدیق و تفسیر چنین شهودی، خطا و انحراف بروز می‌یابد.^{۲۹}

۲-۲- شطح و تناقض در بیان

تناقض در بیان، چالش برانگیزترین شاخصه

معرفتشناختی شطحیات عرفانی محسوب میگردد. این شاخصه نیز مورد توجه ملاصدرا بوده است. وی با واکاوی دقیق مبانی وجودی و معرفتی بروز

۲۴. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۴۵-۲۴۴.

۲۵. همان، ص ۴۵-۴۴.

۲۶. ملاصدرا هرگز شهود عرفانی را از شرع جدا و مستقل نمیداند. براین اساس، در تفکر صدرایی هر عارف واقعی پایبند به شرع است و برخی افراد متشرع نیز دارای شهود عرفانی هستند. شهود عرفانی در تفکر صدرایی دو مولفه لازم و ضروری دارد که بدون تحقق ایندو، شهود عرفانی مقرون به صحت نخواهد بود؛ بدین بیان که نفس سالک بواسطه صیوریت استکمالی و وحدت با معارف و حقایق کلی و مقارنت با ریاضتهای شرعی و عملی، جان و عقل او به مرتبه‌یی از قداست و صفا میرسد که حقایق را بلاواسطه از عقل فعال دریافت میکند و بلکه با او متحد میشود (همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۳، ص ۴۹۹-۴۹۸).

۲۷. همانجا.

۲۸. بیان ملاصدرا در این باب چنین است: «و الحاصل أن النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشهد ذاتاً عقلية مجردة لا بتجريد النفس إياها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس إلى المتخیل ثم إلى المعقول و ارتحال من الدنيا إلى الآخرة ثم إلى ما وراءهما و سفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثم إلى عالم العقول» (همان، ج ۱، ص ۳۴۱).

۲۹. علامه طباطبائی نیز در تبیین کیفیت بروز خطا در شهود و علم حضوری معتقدند: خطاهایی که بعضاً در برخی ادراکات انسان پدید می‌آید نه مربوط به مرحله احساس و جمع‌آوری مواد خام حسی است و نه مربوط به مرحله حفظ صور و معانی، بلکه میتوان گفت اکثر خطاهای ادراکی مربوط به فرایند ادراک و پردازش اطلاعات است (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۲۰۴). استاد مطهری وقوع خطا در ادراکات حضوری نفس را بدلیل فرایند تبدیل علم حضوری به علم حصولی میدانند (همان، ج ۲، پاورقی ص ۴۱). اما بنظر میرسد بهترین تحلیل در این باب را استاد مصباح مطرح کرده است. ایشان با طرح تشکیک در علم حضوری، اختلاف مراتب علم حضوری را ناشی از اختلاف مراتب وجودی فاعل ادراکی میدانند (مصباح یزدی، شرح نهایة الحکمه، ج ۱، ص ۱۵۷). از نظر ایشان ادراکات



شطحیات عرفانی، صراحتاً شطح را مقوله‌بی متناقض و بعنوان آفت دین مطرح مینماید.^{۳۰} او در این موضع تلاش میکند تا بواسطه مبانی معرفت شناختیش، تناقض ظاهری تجارب عرفانی برخی عرفای وحدت وجودی با شرع را به تراضی و سازگاری سوق دهد. بر این اساس، در ادامه بحث به تفکیک، کیفیت مواجهه وی با این مسئله را مورد بررسی و تبیین قرار میدهیم.

تناقض و تعارض

ملاصدرا با ذکر اقسام شطحیات، صراحتاً به وجود تناقض حقیقی در اینگونه کلمات معتقد میشود. از نظر او شطح بر دو قسم است:

قسمی عبارتست از دعاوی طویل و عریض در عشق به خدا و وصال او که به ترک اعمال ظاهری و عبادات بدنی منجر میشود و تا جایی ادامه می‌یابد که منتهی به دعوی اتحاد و ارتفاع حجاب و مشاهده با رؤیت و مشافهه خطابی میشود. قسمی دیگر کلماتی است که بظاهر خوشایند و دلپذیرند ولی مفهوم درستی ندارند، جز اینکه قلبها را پریشان و عقلها را سرگردان میسازند، و احیاناً از قبیل طامات شمرده میشوند و عقلاً و شرعاً ناروا و حرامند.^{۳۱}

ملاصدرا از چند جهت صراحتاً بروز شطحیات را مستلزم تحقق تناقض میداند. وی در رویکرد فلسفی معتقد است شطحیات بدلیل اشتغال بر دعوی حلول و اتحاد با ذات حق تعالی، مستلزم اذعان به تحقق دوگانگی در اصل وجود خارجی میباشد که بدهانتاً امری محال است.^{۳۲} توضیح اینکه یکی از لوازم اساسی مسئله اصالت وجود در تفکر صدرایی، استحالة تحقق هرگونه ترکیب خارجی موجودات بلحاظ خارجی است، زیرا جواز ترکیب و دوگانگی در وجود خارجی، بدهانتاً مستلزم ترکیب «وجود» و «لیس بالوجود»

خواهد بود که آشکارا به اجتماع نقیضین و تناقض می‌انجامد. ملاصدرا از جنبه دین شناختی نیز صراحتاً شطحیات را بدلیل طرح ادعای ارتفاع حجاب و رؤیت ذات خداوند و از این قبیل اباطیل، بعنوان آفت دین مطرح میکند و معتقد است ضرر اینگونه سخنان برای

حضور بدلیل فقدان واسطه و نبودن صور و مفاهیم بین عالم و معلوم، خطاناپذیرند اما بعضاً نفس بسبب نقص وجودی و عدم اشتداد، در فرایند ادراک دستکاری کرده، آنچه بصورت حضوری و خطاناپذیر ادراک شده است را مغلط میسازد (همان، ص ۱۵۷-۱۵۳). برای اطلاع بیشتر رک: نجاتی، «تبیین وجودی و معرفتی قوه حافظه در فلسفه اسلامی»، ص ۸۰-۶۷.

۳۰. ملاصدرا، کسر اصنام الجاهلیه، ص ۴۷. همان، ص ۴۷-۴۶. در آثار برخی از محققین معاصر شطحیات بدلیل مولفه احساس اتحاد با خداوند یکی از مصادیق اصلی تجربه دینی مطرح میشوند. از نظر ایشان منشأ ژرفتر دین همان احساس است و عقاید فلسفی و کلامی فرایندهای ثانویه و فرعی این احساس و مثل ترجمه‌های یک متن به زبان دیگر هستند (پراودفوت، تجربه دینی، ص ۲۱۶). برخی دیگر همچون روزبهان بقلی در تلاش برای توجیه شطحیات عرفانی، آن را همطراز برخی آیات متشابه قرآن لحاظ کرده‌اند (بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۵۸-۵۷). از نظر آنها پیامبر و صوفی تجربه یکسانی را کسب میکنند اما بسبب اینکه پیامبر قدرت شرح و بیان دقیق تجربه خود را دارد این تجربه را با بیانی متناسب مخاطبانش ارائه میکند اما صوفی یا چنین نمیکند یا چنین قدرتی ندارد. این در حالیست که صدرالمتألهین شطحیات صوفیه را دقیقاً بدلیل دعوی اتحاد با خداوند مستلزم کفر و تناقض میداند و بروز آن را معلول نقص وجودی و عدم اشتداد نفس و در نتیجه ابهام غلیظ در شهود ذکر میکند نه در قدرت بیان (نویا، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۱۷؛ بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۵۸-۵۷).

۳۲. بیان او در این باب چنین است: «ایاک أن تزل قدمک من استماع هذه العبارات، و تتوهم أن نسبة الممكنات إليه تعالی بالحلول والاتحاد ونحوهما هیئات! أن هذا یقتضی الأثنینة فی أصل الوجود! وعند ما طلعت شمس الحقیقة و سطع نورها النافذ فی أقطار الممكنات المنبسط علی هیاکل الماهیات، ظهر و انکشف أن کل ما یقع علیه اسم الوجود، لیس إلا شأن من شئون الواحد القیوم، و لمعة من لمعات نور الأنوار» (ملاصدرا، المشاعر، ص ۳۹۳).

■ ملاصدرا

معتقد است شطحیات بدلیل
اشتمال بر دعوی حلول و اتحاد با
ذات حق تعالی، مستلزم اذعان به
تحقق دوگانگی در اصل وجود
خارجی میباشد که بدهنتاً
امری محال است.

عقاید عوام زیانمندتر از سموم مهلک و زهرهای کشنده
برای ابدان است.^{۳۳}

تناقض و تعارض نمایی

منظور از طرح موضع تناقض نمایی شطحیات در تفکر
ملاصدرا این نیست که وی دو رویکرد متفاوت در
قبال این مسئله داشته است، بلکه چنانکه ذکر شد
وی با صراحت به بطلان و تناقض شطحیات صوفیان
معتقد بوده است. از نظر صدرالمتألهین شطحیات
بدلیل ابتنا بر ادعای شهود، اتحاد با ذات الهی، ارتفاع
حجاب و رؤیت، اموری متناقضند و هرگز قرین صحت
نمیگردند. در عین حال، بر اساس مبانی
معرفت‌شناختیش، برخوردی محتاطتر با برخی از
شطحیات عرفای وحدت وجودی همچون حلاج و
بایزید دارد.^{۳۴} اهتمام حداکثری وی معطوف به این
مسئله است که بواسطه مبانی مذکور، کیفیت بیان
اینگونه تجارب را متفاوت و متعالی از دعای صوفیان
و خارج از مقوله رایج شطح لحاظ نماید. وی در نهایت
تجارب عرفای مذکور را حکایتگر رابطه سالک با حق
تعالی دانسته^{۳۵} و به تناقض نمایی و نهایتاً ناسازگاری
اینگونه تجارب با شرع مقدس معتقد است. تفصیل
تیینی که ملاصدرا درباره صحت اینگونه تجربیات

عرفانی ارائه میدهد را میتوان در عناوین ذیل مورد
بررسی قرار داد:

الف: رابطه تشأن و امکان فقری علت و معلول

ملاصدرا براساس وحدت تشکیکی حقیقت وجود و
امکان فقری ممکنات، رابطه علت و معلول بین حق
و خلق را به رابطه تشأن و وحدت حقیقت و رقیقت
ارتقاء میدهد. از نظر وی موجودیت معلولات امکانی
در عینیت با فقر و نیازشان قرار میگیرد نه اینکه برای
معلولات، ذاتی باشد که به فقر و نیاز متصف گردد،
لذا همه مراتب وجودی امکانی، ظهور و رقیقت
حقیقت احدی و ازلی واجب تعالی هستند.^{۳۶} در تفکر
ملاصدرا وجود و موجود حقیقی منحصر در حقیقت
واحدۀ شخصی است که شریکی در حقیقت وجود

۳۳. بیان وی در این باب چنین است: «و هذا فنّ من الکلام
عظم ضرره فی العوامّ أعظم من السموم المهلكة للأبدان، حتّى
ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوى؛
فإنّ هذا الکلام يستلذّه طبائع الأنام، إذ فيه البطالة فی الأعمال مع
تزكية النفس بدرک المقامات و الأحوال. فلا يعجز الأغبياء عن
دعوى ذلك لأنفسهم و لا عن تليفق كلمات مخبّطة مزخرفة»
(همو، کسر اصنام الجاهلیه، ص ۴۶).

۳۴. ملاصدرا در رساله کسر اصنام الجاهلیه با شدت وحدت
از تصوف دروغین و صوفیان پشمینه‌پوش ظاهر ساز و
خانقاه‌نشینان دروغ‌پرداز به بدی و زشتی یاد میکند و سعی دارد با
نشان دادن ناهنجاریها و نابسامانیها و موارد منفی، بین اینگونه
انحرافات و عرفان و تصوف صحیح و سازگار با مبانی دینی
تفکیک ایجاد کند (همان، مقدمه مصحح، ص ۳۳-۳۲).

۳۵. بیان وی در این باب چنین است: «و أمّا أبو یزید
البسطامی، فلا یصحّ عنه ما حکى عنه لا لفظاً و لا مفهوماً و معناً.
و إن ثبت أنّه سمع منه ذلك، فلعلّه کان یحکى عن الله تعالی فی
کلام یردّ فی نفسه؛ کما لو سمع منه و هو یقول: إني أنا الله لا إله
إلا أنا فأعبدني، فإنه ما کان ینبغى أن یقال ذلك إلا على سبیل
الحکایة» (همان، ص ۴۸).

۳۶. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۲،
ص ۳۲۲-۳۲۱.

■ صدرالمتألهین
تجربه فنايي که در
شطحيات عرفاي وحدت جودي
همچون حلاج و بايزيد وجود دارد را
متناظر اتم و اکمل فرايند
وحدت عاقل و معقول
ميداند.

وجود بقای هویت و عینیتشان بجهت استغراق و التفات کلی در شهود حسن اسماء و صفات حق، از التفات به هویت خویش غافل شده‌اند در حالیکه این مسئله با دعاوی فنای صوفیان متفاوت و ناسازگار است.^{۴۰}

۳۷. ملاصدرا اذعان میکند که وقوفش بر این مسئله بسبب عطایای ربانی و شهود و مکاشفه بوده است. بیان وی در اینباره چنین است: «فکما وفقنی الله تعالی بفضله و رحمته الاطلاع علی الهلاک السرمدی و البطلان الأزلی للماهیيات الإمكانية و الأعیان الجوازیه فکذلک هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرأ فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجودية الحقیقیة و لا ثانى له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دتار کما یتراءى فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هی فی الحقیقة عین ذاته» (همان، ص ۳۱۴).

۳۸. همان، ج ۱، ص ۷۸.

۳۹. همان، ص ۱۳۶-۱۳۵.

۴۰. بیان صدرا در این باب چنین است: «قلنا لا یمکن للمعلولات مشاهدة ذاته إلا من وراء حجاب أو حجب حتی المعلول الأول فهو أيضاً لا یشهد ذاته إلا بواسطة این وجوده و مشاهدة نفس ذاته فیکون شهود الحق الأول له من جهة شهود ذاته و بحسب وعائه الوجودی لا بحسب ما هو المشهود. و هذا لا ینافی الفناء الذی ادعوه فإنه إنما یحصل بترک الالتفات إلى الذات و الإقبال بکلیة الذات إلى الحق و الإقبال بکلیة الذات إلى الحق فلا یزال العالم فی حجاب تعینه و اینته عن إدراک الحق لا یرتفع ذلک الحجاب عنه بحيث لم یصر مانعاً عن الشهود ولم یبق له حکم و إن أمکن أن یرتفع تعینه عن نظر شهوده لکن یکون حکمه باقیاً» (همانجا).

نداشته و تمام هستی ظهور ذات و تجلی صفات اوست. وی بر این اساس در نهایت معتقد میگردد که در تحلیل دقیق، وجود حقیقی معلولات ممکن، وجودی اضافی است و در عینیت با وجود علت فیاضه قرار میگیرد^{۳۷}. او علت اساسی انحراف و بروز تناقض در شطحیات را ناشی از اوهام محجوبانی میدانند که بسبب غفلت از این مسئله، نحوی از تأصل و استقلال را برای ماهیت قائل هستند. در حقیقت، حجاب ماهیت و لحاظ استقلال وجودی برای ماهیات ممکنه باعث میشود سالک در شهود خویش دچار لغزش شده و به ورطه اتحاد و تمسک به اباطیل مهلک کشیده شود^{۳۸}.

صدرالمتألهین برای تبیین مکاشفه‌های صحیح عرفانی، مفهوم فنا را مطرح میسازد، زیرا لحاظ رابطه تشآن و وحدت شخصی حقیقت وجود مستلزم اینست که سالک و عارف در مکاشفه خویش فنای ماسوی الله را درک کرده باشد. ملاصدرا فنا را بمعنای ترک التفات از خود و التفات کلی به ذات الهی میدانند. از نظر وی ترک التفات از خود و التفات به ذات حق، برخلاف تصور ایشان، نمیتواند بمعنای نادیده انگاشتن و ندیدن ذات و هویت خود باشد بلکه بدین معناست که سالک در شهود اسماء و صفات حق از انانیت خود رها شده^{۳۹} و مجذوب حسن اسماء و صفات حق تبارک و تعالی میگردد. او «أنا الحق» حلاج و شطحیات بایزید را بر همین اساس، بمعنای عدم التفات به هویت و انانیت خود میدانند و نه انعدام هویت. از نظر وی بدلیل جایگاه ویژه مبنای تشآن و وحدت شخصی وجود در تفکر این عرفا و رفع حجاب ماهیت، تجارب عرفانی ایشان نمیتواند بمعنای اتحاد، حلول و رویت ذات حق تعالی باشد بلکه اینگونه تجارب نشان دهنده اینست که این عرفا با

■ حجاب ماهیت

و لحاظ استقلال وجودی

برای ماهیات ممکنه باعث میشود
سالک در شهود خویش دچار لغزش
شده و به ورطه اتحاد و تمسک به

اباطیل مهلک کشیده

شود.

ب: فرایند وحدت عاقل و معقول

در مباحث پیشین در باب فرایند وحدت عاقل و معقول و نقش آن در ابهام یا وضوح شهود عرفا، بحث و بررسی انجام شد. یکی از مهمترین مسائلی که ذیل این نظریه بچشم میخورد، نگرش متفاوت ملاصدرا به نفس است. نفس از یکسو در فرایند وحدتش با ادراکات وجودی و شهودی، مؤلفه‌ی منفعل و اشتدادپذیر لحاظ میشود و از سوی دیگر بسبب تسامخ و تماثلش با خداوند، مؤلفه‌ی فعال و پویاست که ادراکات را بصورت صدوری و اشراقی در صقع خویش انشاء مینماید.^{۴۱} ملاصدرا ارتباط دوگانه‌های انفعال و پویایی نفس در فرایند ادراک را بر وجه استلزام وجودی میدانند. بدین بیان که نفس به هر میزان در فرایند وحدتش با ادراکات حسی و خیالی انفعال و اشتداد بیشتری یابد بهمان میزان نیز انشائاتی واضحت و متمایزتر را تحصیل خواهد کرد. او این اشتداد را چنین بیان نموده است.

وقد حَقَّقْنَا أَن لَّا حُضُورَ لَجِسْمٍ وَلَا لِحِزِّ جِسْمٍ
عِنْدَ جِسْمٍ آخِرٍ وَلَا لِحِزِّ آخِرٍ، فَالْكَلُّ غَائِبٌ عَنِ
الْكَلِّ؛ فَالْجِسْمُ جَوْهَرٌ مِيتٌ ظَلْمَانِي،.... وَالنَّفْسُ
بِقَدْرِ خُرُوجِهَا مِنَ الْقُوَّةِ الْجَرْمِيَّةِ إِلَى الْفِعْلِ الْعَقْلِيِّ
يَكُونُ حَيًّا عَقْلِيًّا وَإِذَا صَارَتْ عَقْلًا بِالْفِعْلِ، يَصِيرُ

حیاته حیاة کل شیء دونه، و بیده ملکوت هذه
الاشیاء التي تحته^{۴۲}.

بر این اساس، نفس در مراتب ادراک با صور حسی-خیالی و عقلی متحد میشود و خود، عین آن مراتب میگردد. نفس در مراتب نازلتر شهود حسی و خیالی با معلومات بالذات حسی و خیالی وحدت یافته و صور مذکور را در خود ایجاد مینماید. در حقیقت، از نظر صدرا نفس در مراتب نازله ادراک و وحدتش با ادراکات حسی - خیالی و حتی عقلی واجد دو حیثیت کاملاً متمایز انفعال و اشتدادپذیری و همچنین وجه خلاقیت و انشاء صور مذکور میگردد و این بدلیل تفکیک و تمایز بین نفس و ادراکات وجودیش (معلوم بالذات) با معلوم بالعرض و مشهودات آن است. اما از نظر وی فرایند ادراک نفس در مراتب متعالی آن، وضعیتی متفاوت می‌یابد. ملاصدرا معتقد است در مرتبه اتم و اکمل فرایند وحدت عاقل و معقول، تغایر و تفکیک حقیقی بین نفس و ادراکات وجودی و شهودیش با معلوم و مشهود بالعرض وجود ندارد. در حقیقت، برخلاف مراتب پیشین که وحدت بین نفس و ادراکاتش بود و معلوم و مشهود بالعرض امری متمایز و متغایر بود، در این مرتبه تغایر بین نفس و معلوم بالعرض نیز اعتباری بوده و در حقیقت وحدت حکمفرماست. از نظر وی معلوم بالذات در این مرتبه در عینیت با معلوم بالعرض قرار میگیرد^{۴۳}.

۴۱. همان، ج ۳، ص ۳۱۳.

۴۲. همو، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۲۹۰.

۴۳. بیان صدرا در این باب چنین است: «یکون بین صورة الشیء و ذات العالم کما فی العلم الحصولی المتحقق بحصول صورة الشیء فی نفس ذات العالم أو فی بعض قواه حصولاً ذهنياً. والمدرك بالحقیقة هاهنا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور، و إن قيل للخارج إنه معلوم فذلک بقصد ثان کما ←

صدرالمتألهین تجربه فناپی که در شطحیات عرفای وحدت جودی همچون حلاج و بایزید وجود دارد را متناظر اتم و اکمل فرایند وحدت عاقل و معقول میداند^{۴۴}؛ بدین بیان که بنظر وی، بدلیل اینکه علم حضوری و شهودی در مرتبه متعالی آن مستلزم وحدت عاقل و معقول بالذات و بالعرض است، در نتیجه، تجربه فنا توسط سالک امری بدهی و ضروری است. وی در این موضع سعی میکند شطحیات عرفای وحدت و جودی همچون حلاج و بایزید را بر این اساس تبیین نماید که نفس ایشان بدلیل تعالی و تفوق از عوالم حسی و خیالی جزئی از مفارقات عقلیه گشته است و این عرفا در فنای خویش، اعلی مراتب وحدت عاقل و معقول بالذات و بالعرض را تجربه کرده‌اند و نمیتوان این تجارب را به اتحاد و حلول که ویژگی اساسی شطحیات صوفیان است منتسب نمود^{۴۵}.

جمع‌بندی

ملاصدرا در قبال مسئله شطح و منشأ بروز آن رویکردی کاملاً منسجم دارد. او بر اساس مبنای اصالت وجود و انتزاعیت و اعتباریت ماهیت، صراحتاً شطحیات صوفیه را بدلیل اینکه خاستگاه فکریشان حجاب اعتقاد به تأصل خارجی ماهیت است، مستلزم تناقض و دوگانگی در حقیقت خارجی و نهایتاً تحقق اجتماع نقیضین میداند. از نظر ملاصدرا اینگونه شطحیات بسبب لحاظ گونه‌بی از تأصل خارجی برای ماهیت و در نتیجه فقدان مبنای وحدت وجود، نهایتاً به دعوی حلول، ارتفاع حجاب و رؤیت ذات اقدس باری تعالی و از این دست اباطیل منجر خواهند شد. صدرالمتألهین تلاش میکند با استمداد از مبانی فکری خویش، ناسازگاری ظاهری تجارب عرفایی

■ ملاصدرا

معتقد است در مرتبه

اتم و اکمل فرایند وحدت عاقل و

معقول، تغایر و تفکیک حقیقی بین

نفس و ادراکات وجودی و شهودیش

با معلوم و مشهود بالعرض

وجود ندارد.

همچون حلاج و بایزید رافع نماید. از نظر وی بدلیل جایگاه ویژه مبنای تشأن و وحدت شخصی وجود در تفکر این عرفا و بتبع آن رفع حجاب ماهیت، تجارب عرفانی ایشان را نمیتوان بمعنای اتحاد، حلول و رؤیت ذات حق تعالی دانست بلکه اینگونه تجارب نشان دهنده اینست که این عرفا با وجود بقای هویت و عینیتشان، بجهت استغراق و التفات کلی در شهود حسن اسماء و صفات حق، از التفات به هویت خویش غافل شده‌اند و این مسئله با دعوی فنای صوفیان متفاوت و ناسازگار است. او در ادامه بر اساس مبنای وحدت عاقل و معقول، تجربه فناپی که در شطحیات عرفای وحدت وجودی مطرح میشود را

سبقت الإشارة إليه، إذ العلاقة الوجودية المستلزمة للعلم في الحقيقة إنما هي بين العالم و الصورة لا غير، بخلاف المعلوم بالعلم الحضوري بحسب وجوده العيني. إذ المعلوم بالذات حينئذ هو نفس ذات الأمر العيني لتحقق العلاقة الوجودية بينه و بين العالم به. فالعلم الحضوري هو أتم صنف العلم، بل العلم في الحقيقة ليس إلا هو» (همو، المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۱۳۵).
۴۴. همان، ص ۲۰۹.

۴۵. بیان صدر در این باب چنین است: «و أما أقاويل العرفا و متألهة هذه الأمة الناجية، فقال ابویزید البسطامي: طلبت ذاتی فی الكونین فما وجدتها، ای ذاته فوق عالم الطبیعه و عالم المثال، فيكون من المفارقات العقلية» (همو، الشواهد الربوبية فی مناہج السلوكية، ص ۲۶۳).

■ ملاصدرا شطحیات را بدلیل طرح ادعای ارتفاع حجاب و رؤیت ذات خداوند و از این قبیل اباطیل، بعنوان آفت دین مطرح میکند و معتقد است ضرر اینگونه سخنان برای عقاید عوام زیانمندتر از سموم مهلک و زهرهای کشنده برای ابدان است.

مصباح یزدی، محمدتقی، شرح نهیة الحکمة، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۸.
ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه، ج ۱: تصحیح، تحقیق و مقدمه غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

ج ۲: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

ج ۳: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

ج ۸: تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲.

محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

در مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.

محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
نجاتی، محمد، «تبیین وجودی و معرفتی قوه حافظه در فلسفه اسلامی»، معرفت فلسفی، سال دهم، شماره ۳۸، زمستان ۱۳۹۱.

نوایا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.

متناظر اتم و اکمل فرایند وحدت عاقل و معقول میدانند که بدلیل وحدت عاقل و معقول بالذات و بالعرض در این مرتبه، تجربه فنا توسط سالک امری بدیهی و ضروری خواهد بود.

منابع

ابن سینا، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیگیل، ۱۳۶۳.

ابن سینا، النفس من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵.

استیس، و ت، برگزیده ای از مقاله ها، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.

عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۴.

بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحیات، تصحیح هانری کرین، تهران، طهوری، ۱۳۷۵.

پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، تهران، طه، ۱۳۸۲.

تهانوی، محمد بن علی، کشف اصطلاحات الفنون، تهران، خیام، ۱۹۶۷.

چناری، امیر، متناقض نمایی در شعر فارسی، تهران، فروزان، ۱۳۷۷.

داراشکوه، محمد، حسنة العارفين، تهران، ویسمن، ۱۳۵۲.

رجایی بخارایی، احمدعلی، فرهنگ اشعار حافظ، تهران، علمی، ۱۳۷۰.

شایگان، داریوش، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۳.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.

غزالی، ابوحامد، مشکوة الانوار، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.