

Intuitive knowledge and its components based on Sadra's Philosophy

Mohammad Reza Asadi *

Hadi Rezaian Moghaddam **

Abstract

The main issue dealt with in this article is the nature of “intuitive knowledge” and its components based on Sadra’s wisdom. Intuitive knowledge is one of the most prominent teachings in Sadra’s wisdom and owing to its function in Sadra’s wisdom, it deserves to be studied. Intuitive knowledge as well as intellectual knowledge has a history; but Mulla Sadra’s prominence is in the simultaneous use of those two types of knowledge, and this has made the “transcendent theosophy” unique as a philosophical system offering intuitive knowledge to argumentative expression. Intuitive knowledge is the fruit of the mystic’s revelation, which is obtained through cultivation of soul, and its origin, that is, revelation, manifests itself as present knowledge and is thus infallible. But its findings as a report, interpretation and judgment are of the acquired knowledge type and are fallible. Hence, its correctness depends on two criteria of intellect and religious sources (the Holy Quran and the Islamic Tradition). The depth of intuitive knowledge has made it significant in terms of epistemology. This has led to the fundamental function of intuitive knowledge in producing ontological notions. The most important of these functions are: the development, completion, correction, consolidation and deepening of the teachings of transcendent theosophy. This article, while explaining the nature and place of intuitive knowledge in Sadra’s wisdom, deals with its importance to Mullah Sadra. One of the important and inseparable components of Mulla Sadra epistemology is intuitive knowledge—to the extent that intuitive knowledge cannot be separated from transcendent theosophy.

Although the discussion of intuition seems to be specific to mysticism, intuitionism in Islamic philosophy has a long history. The mystical

* Associate Professor at “The Philosophy Department” Allameh Tabataba’i University (responsible author). E-mail: asadi63256325@gmail.com

**PhD student of Philosophy of Allameh Tabataba’i University.

E-mail: s.h.rezaeiyan@gmail.com

Received date: 2021.3.24

Accepted date: 2021.09.2

inclinations of Sheikh al-Ra'is, who is the banner of peripatetic wisdom, are proof of this claim in works such as *Risalat fi al-Ishq* and his allegorical stories such as *Hayy Ibn Yaqzan*, *Salaman and Absal* and the treatise of *al-Tayr*, as well as the last three chapters of signs and warnings. The current of intuitionism in Islamic philosophy was revived with the advent of Suhrawardi—to the extent that revelation and intuition were considered as the main method of reaching the truth and argument was recognized as its confirmation and the way of teaching and understanding philosophy. Suhrawardi was the first philosopher to rationally explain his revelations.

The titles of Mulla Sadra's books such as *Asfar Arba'a*, *Al-Shawahid al-Rububiyah*, *Mafatih al-Ghayb*, *Al-'Arshiyah*, *Al-Masha'ir*, etc. indicate his mystical inclinations. Mulla Sadra does not consider dealing with purely theoretical issues as a matter of reassurance and believes that bringing such material is merely a prelude to understanding and receiving noble and accurate material.

Intuitive knowledge is the fruit of the mystic's intuition and revelation; therefore, in this article, first intuition and revelation are defined and its types are expressed. In this article, the sources of knowledge are expressed in Sadra's view and the position of the knowledge of intuition among them is briefly examined. Then the characteristics of intuitive knowledge are expressed. In the next part of the article, the criteria of intuitive knowledge are examined. The functions of intuitive knowledge in the Sadra's system are another important part of the article. Then the proof of intuitive knowledge in Sadra's wisdom is analyzed. The last part of the article will also deal with the sum of argumentative knowledge and mystical knowledge

A number of articles have been written in this regard. In none of these articles is the nature of intuitive knowledge discussed in detail. But in this article, the characteristics, measures and functions of intuitive knowledge are discussed extensively.

Keywords: Intuitive Knowledge, Intuition, Mulla Sadra, Measurement, Argument.

معرفت شهودی و مولفه‌های آن بر اساس حکمت صدرایی

محمد رضا اسدی*

سیدهادی رضائیان مقدم**

چکیده

مسئله این مقاله سرشت معرفت شهودی و مؤلفه‌های آن بر اساس حکمت صدرایی است. معرفت شهودی به عنوان یکی از معارف مورد توجه در حکمت صدرایی است و با توجه به کاربست ویژه آن در حکمت صدرایی، شایسته بررسی است. بهره از معرفت شهودی و همچنین معرفت عقلی مقرون به سابقه است؛ اما برجستگی ملاصدرا در استفاده توأمان از آن دو گونه معرفت است و این امر موجب بنیان‌شدن حکمت متعالیه به عنوان نظام فلسفی منحصر در نوع خود است که معرفت شهودی را به بیان برهانی عرضه می‌کند. معرفت شهودی ثمره مکاشفه عارف است که از طریق تزکیه به دست می‌آید و خاستگاه آن - یعنی مکاشفه - از سنخ علم حضوری بوده و خطاناپذیر است، اما یافته‌هایش در مقام گزارش، تفسیر و داوری از سنخ معرفت حصولی بوده و خطاپذیر است. از این رو حقیقتش منوط به دو سنجه عقل و ودایع روایی (کتاب و سنت) است. ژرفای معرفت شهودی موجب اهمیت آن از حیث معرفت‌افزایی شده است. این امر موجب کارکرد بی‌بدیل معرفت شهودی در نظام صدرایی شده است. اهم این کارکردها عبارت‌اند از: تکوین، تکمیل، تصحیح، تثبیت و تعمیق آموزه‌های حکمت متعالیه. مقاله ضمن ایضاح سرشت و جایگاه معرفت شهودی در حکمت صدرایی، بر اهمیت والای آن نزد ملاصدرا اشاره می‌کند.

واژگان کلیدی: معرفت شهودی، شهود، ملاصدرا، سنجه، برهان.

۱۵۹

دین

معرفت شهودی و مولفه‌های آن بر اساس حکمت صدرایی

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول). asadi63256325@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی. s.h.rezaeiyan@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۴ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۶/۱۰

مقدمه

یکی از مؤلفه‌های مهم و جدایی‌ناپذیر معرفت‌شناسی ملاصدرا معرفت‌شهودی است؛ تا جایی که نمی‌توان معرفت‌شهودی را از حکمت متعالیه جدا نمود.

اگرچه به نظر می‌رسد بحث از شهود مختص حوزه عرفان باشد، شهودگرایی در فلسفه اسلامی دارای پیشینه‌ای طولانی است. تمایلات عرفانی شیخ‌الرئیس که پرچمدار حکمت مشاء است، در آثاری مانند *رسالة فی العشق* و داستان‌های تمثیلی وی مانند *حی بن یقظان*، *سلامان و افسال* و *رسالة الطیر* و همچنین سه نمط آخر *الاشارات و التنبیها* دلیلی بر این مدعاست.

جریان شهودگرایی در فلسفه اسلامی با ظهور *سهروردی* جان تازه‌ای گرفت؛ تا جایی که مکاشفه و شهود روش اصلی نیل به حقیقت به شمار آمد و برهان به عنوان مؤید آن و راه تعلیم و تفهیم فلسفه شناخته شد. *سهروردی* نخستین فیلسوفی است که مکاشفات خویش را تبیین عقلانی نمود.

عناوین کتب ملاصدرا مانند *اسفار اربعه*، *الشواهد الربوبیه*، *مفاتیح الغیب*، *العرشیه*، *المشاعر* و... حاکی از تمایلات عرفانی اوست. در ارتباط با اهمیت کشف و شهود نزد *ملاصدرا* می‌توان گفت این مسئله نزد او از چنان جایگاهی برخوردار است که از اینکه مدتی از عمر خود را به بررسی اقوال متکلمان و اهل نظر و فکر پرداخته است، استغفار می‌کند و بیان می‌دارد که درنهایت، هدایت شده و دریافته است که راه اهل نظر و فکر صرف، غیر مستقیم و قیاس‌شان عقیم است. *ملاصدرا* پرداختن به مباحث نظری صرف را سبب اطمینان قلب و سکون نمی‌داند و معتقد است آوردن چنین مطالبی صرفاً مقدمه‌ای برای درک و دریافت مطالب شریف و دقیق است.

معرفت‌شهودی ثمره شهود و مکاشفه عارف است؛ لذا در این مقاله ابتدا شهود و مکاشفه تعریف شده و اقسام آن بیان می‌شود. در ادامه منابع معرفت در نظر *صدرا* بیان شده و جایگاه معرفت‌شهود در میان آنها به اجمال بررسی می‌شود؛ سپس مشخصه‌های

معرفت شهودی بیان می‌گردد. در بخش بعدی مقاله، سنجه‌های معرفت شهودی بررسی می‌شوند. کارکردهای معرفت شهودی در نظام صدرایی بخش مهم دیگر مقاله است. سپس برهانی کردن معرفت شهودی در حکمت صدرایی تحلیل می‌شود. واپسین بخش مقاله نیز به جمع‌الجمع معرفت برهانی و معرفت عرفانی خواهد پرداخت.

مقالاتی در این خصوص نگارش شده است. *رضازاده* و *منفرد* (۱۳۹۳) اعتبار و نقش منابع معرفتی در اندیشه‌های *ابن عربی* و *ملاصدرا* را مقایسه تطبیقی کرده‌اند. *ذاکری* و *عمادزاده* (۱۳۹۶) مهم‌ترین منابع معرفت از نظر *ملاصدرا* را بیان کرده‌اند. *حقی* و *حسینی* (۱۳۹۳) نحوه تعامل معرفت عقلی و معرفت شهودی را با یکدیگر مقایسه کرده‌اند. در هیچ یک از این مقالات، سرشت معرفت شهودی به نحو مستوفا بحث نشده است؛ اما در این مقاله مشخصات، سنجه‌ها و کارکردهای معرفت شهودی با یکدیگر بحث شده‌اند.

الف) تعریف شهود و اقسام آن

از منظر *ملاصدرا* شهود به معنای حضور و مشاهده (*صدرالدین شیرازی*، ۱۳۵۴، ص ۴۳۰ و ۱۳۶۰، ب، ص ۲۸۹)، ادراک نفس و مشاهده ذات (*همو*، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۵۷ و ۱۷۸) و آگاهی از غیب (*همان*، ج ۹، ص ۳۶۲) است و در خصوص کسانی که دارای نفس عالی هستند، شهود به معنای مشاهده و ملاحظه جمال الهی بدون توجه به چیزی است (*همو*، ۱۳۶۰، الف، ص ۴۳۳ و ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۵). در مقام جمع میان این تعاریفی که *ملاصدرا* بیان می‌کند، باید گفت تعریف اول ناظر به سرشت شهود است که نه از سنخ علم حصولی، بلکه نحوه‌ای حضور و از سنخ علم حضوری است. تعریف دوم و سوم ناظر به اموری است که با شهود دریافت می‌شود که در مجموع از ابزار علوم حصولی غایب هستند. واپسین تعریف نیز حکایت از عالی‌ترین اموری است که شهود به آن واصل می‌شود. بر این اساس می‌توان تعریف نهایی شهود صدرایی را این چنین تعریف نمود: شهود از جمله علوم حضوری است که قادر است به اموری که از علوم حصولی غایب هستند، همچون حقیقت نفس و در عالی‌ترین مرتبه اسما و صفات الهی نایل آید.

کشف نیز عبارت است از آگاهی از معانی غیبی و امور حقیقی که در پس پرده وجود دارند. در کشف، ابتدا حقایق موجود در عالم برزخ و خیال منفصل مکشوف می‌گردد و پس از آن صاحب مکاشفه به عالم عقول مجرده و ارواح طاهره می‌رسد و حقایق را با عین قلب مشاهده می‌کند. در نهایت نیز با اتصال به عالم اسما و صفات و با محو وجود مجازی، شهود واقعی و کشف حقیقی حاصل می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۵۴۵).

برخی عرفا مرز باریکی بین شهود و مکاشفه قایل‌اند؛ از جمله *خواجه عبدالله انصاری* مشاهده را فروافتادن یکباره حجاب و مرتبه آن را فوق مکاشفه می‌داند و بر این باور است که مشاهده، غایت مکاشفه و ولایت ذات حق است؛ در حالی که مکاشفه، ولایت صفت حق است (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۱۲۳-۱۲۵). بنابراین از دیدگاه او بین مشاهده و مکاشفه، اختلافاتی جزئی مطرح است. *ابن عربی* بر خلاف *خواجه عبدالله انصاری* معتقد است مکاشفه به معانی و مشاهده به ذوات تعلق می‌گیرد. پس مشاهده برای مسما و مکاشفه برای حکم اسما است؛ از این رو مکاشفه اتم از مشاهده است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۹۶). کشف نیز بر دو گونه است: کشف صوری و کشف معنوی (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹-۱۱۰).

کشف صوری: کشف صوری دریافت حقایقی از عالم مثال به واسطه حواس باطنی است. حواس باطنی پنج قسم‌اند و متناسب با آنها این نوع کشف می‌تواند به پنج قسم محقق شود.* رؤیت باطنی، سمع باطنی، ذائقه باطنی، شامه باطنی و لامسه باطنی.

* *صدرالمتألهین* مصادیق این کشف‌ها را در وجود پیامبر اعظم ﷺ به ترتیب به نحو ذیل بیان می‌کند: «ما زاعَ البَصْرَ وَ ما طَغَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (النجم: ۱۷-۱۸). قال رسول الله ﷺ: «أُطِّبَ السَّمَاءُ وَ حَقَّ لَهَا أَنْ تَنْطَ مَا فِيهَا مَوْضِعُ قَدَمٍ إِلَّا وَ فِيهِ مَلَكٌ سَاجِدٌ أَوْ رَاكِعٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۶، ص ۲۱۲). قال رسول الله ﷺ: «إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ جَانِبِ الْيَمَنِ». قال رسول الله ﷺ: «وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ بَيْنَ كَتْفَيْ فَأَحْسَ بَرْدَهُ فَتَنَطَّقَتِ الدَّرَاعُ مِنْهَا وَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَا تَأْكُلْنِي فَإِنِّي مَسْمُومَةٌ (نیشابوری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۶۳). البته او از کشف‌های دیگری همچون کشف زبان، بزاق، آب دهان، دست و انگشتان و همچنین مصادیق هر یک نیز سخنانی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، الف، ص ۱۱۱-۱۱۲).

در رؤیت باطنی حقایق عالم مثال را می‌بیند، مانند دیدن جبرئیل به صورت دحیه کلبی توسط پیامبر اکرم ﷺ و در سمع باطنی آنها را می‌شنود، همانند شنیدن کلام خدا در قالب وحی توسط پیامبران الهی. ذوق باطنی چشیدن نفحات الهی است؛ همچنان‌که رسول خدا در رؤیای صادقه علم را به صورت شیر نوشیدند. استنشاق باطنی به مشام جان رسیدن رایحه نفحات الهی* است؛ آنجا که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند من بوی خدای رحمان را از جانب یمن احساس می‌کنم و لمس باطنی احساس اتصال دو نور یا دو امر مثالی است (صدرالمألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹-۱۵۰). البته با توجه به اینکه منبع چنین مکاشفاتی قلب آدمی است (همان، ص ۱۰۹). این دیدن و شنیدن نه با چشم و گوش ظاهر بلکه سمع و بصر قلب انسان است.

صور خیالی مکشوف در مکاشفات صوری یا تجلی یافته از عالم طبیعت‌اند که سالک پس از تجرید از ماده، آنها را در عالم خیال** مشاهده می‌کند یا تنزل یافته از عالم عقل‌اند که نفس آنها را متجسم و متمثل می‌بیند؛ بنابراین وجهی از نفس انسانی به سوی عالم ملکوت و وجهی دیگر از آن به سوی عالم ملک است. بر همین اساس صور

* قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۲۲۱).

** عالم خیال عالم صورت‌ها و مثال‌هاست. از آنجایی که شناخت انسان غالباً از طریق صورت ممکن می‌شود، عمده مشاهدات غیبی، وحی انبیا، اکتشافات صوری عرفا و رؤیاهای صادقه... همه از ارتباط نفس با عالم خیال منفصل که عالم صورت‌ها و مثال‌هاست، رخ می‌دهد. لازم است ذکر گردد عالم خیال به وجود تبعی عرضی تحقق ندارد، بلکه به عنوان نشئه‌ای جدا از عالم عقل و عالم ماده موجود است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۵-۲۲۶) و به اعتقاد برخی حکما آخرین مرتبه عالم غیب است که دار طبیعت از آن شروع می‌شود (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۰۳). در واقع با توجه به نهایت تباین بین عالم عقل و عالم ماده، وجود عالم خیال به عنوان رابط میان آنها ضرورت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۶۵). حقایق اندماجی در عالم عقل، در عالم مثال به تفصیل در می‌آیند و سپس در عالم ماده تحقق می‌یابند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۵۳۶). به تعبیر ملاصدرا عالم خیال همچون کوهی حایل بین معقول و محسوس است که در عین حال ارتباط بین این دو عالم را نیز ممکن می‌سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۶۵).

مشاهده شده نیز یا صور معقول باطنی است که از مرتبه عقل تنزل یافته و پس از نوعی تجسم و تمثل، نفس، آنها را در عالم خیال مشاهده می‌کند یا صور محسوسی است که از عالم حس بالاتر رفته و پس از تجرد در قوه متخیله، نفس آن را توسط قوه خیال مشاهده می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۷۰). در این زمینه ملاصدرا معتقد است از آنجایی که صورت، در عالم ملکوت تابع معنا و حقیقت و بلکه عین اوست و تدلیس در آن راه ندارد، صور خیالی که از مشاهده عالم غیب و ملکوت بر نفس اشراق می‌گردد، مطابق با معنا و حقیقت امر عقلی خواهد بود و نفس هر چیزی را آن گونه که هست مشاهده می‌کند، فرشته را زیبا و شیطان را قبیح می‌بیند (همان، ص ۴۷۰-۴۷۱). چنین مکاشفاتی که ناشی از اتصال نفس با عالم قدس است، یا الهام یا وحی هستند؛ اما صور خیالی حاصل از مشاهده عالم حس، گاهی مطابق با معنای حقیقی نیست و ممکن است خالی از تدلیس نباشد؛ چنان‌که در عالم حس، شخص زیبارویی را مشاهده می‌کند در حالی که باطن او زشت است و بالعکس (همان، ص ۴۷۰).

کشف معنوی: کشف معنوی کشفی است که گاهی با جمع بین صورت و معنا و گاهی مجرد از صورت محقق می‌شود. در جمع بین صورت و معنا، به نوعی کشف معنوی با کشف صوری آمیخته است که این کشف صوری می‌تواند از سنخ مشاهده یا شنیداری باشد. این نوع کشف از حیث میزان مرتفع گردیدن حجاب‌ها، دارای مراتب است؛ اما کشف معنوی مجرد از صورت، حاصل تجلی اسم علیم و حکیم پروردگار بوده و عبارت است از ظهور معانی غیبی و حقایق عینی که خود دارای مراتبی است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱ / قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷-۱۱۱ / آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۱۴-۱۶۰).

ب) منابع معرفت و جایگاه شهود

در حکمت صدرایی با عنایت به سه‌گانگی عوالم، مبادی ادراک نیز سه گونه است (تعقل، تخیل و احساس) و انسان در هر کدام از سه نشئه، متناسب با ابزار و طریق آن نشئه، حقایق را ادراک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ب، صص ۲۲۵ و ۳۳۹)؛ لکن نیل

به معرفت منحصر در سه طریق مذکور نیست و می‌تواند مبتنی بر تجارب شهودی، فطرت، وحی و ادله نقلی نیز باشد. به طور کلی معرفت بر دو قسم است: حصولی و حضوری.

معرفت‌های حصولی عبارت‌اند از: حسی، خیالی، عقلی و معرفت حاصل از ادله نقلی.

معرفت‌های حضوری عبارت‌اند از: معرفت شهودی، معرفت وحیانی و معرفت فطری.

۱. **شناخت حسی:** ادراک حسی پایین‌ترین مرتبه ادراکی است که توان شناخت حاق واقع و ذاتیات را ندارد و در شناخت پوسته و ظاهر اشیا متوقف می‌ماند (همو، ۱۹۱۸م، ج ۳، ص ۳۶۸). دامنه شناسایی ادراک حسی صرفاً در اعراض است و حتی دریافت وجود اشیای محسوس نیز از توان حسی خارج است (همان، ص ۴۹۸).

۲. **معرفت خیالی:** ملاصدرا همچون عرفا خیال را به دو بخش متصل و منفصل تقسیم می‌کند که با یکدیگر مرتبط هستند و می‌توان نسبت صور ادراکی خیال متصل به صور ادراکی خیال منفصل را همچون نسبت ضعیف به قوی یا ظل به صاحب ظل تشبیه نمود.

از منظر صدرالمتألهین خیال آدمی علاوه بر ظهور حقایق عالم بالا قادر به آفرینش صوری است که نه در عالم واقع، نه در عالم مثال منفصل و نه حتی در عالم عقول محض بلکه تنها در نفس جای دارند (همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۵۹۶-۵۹۷).

۳. **معرفت عقلی:** ملاصدرا ادراک عقلی را برترین ادراک می‌شمرد؛ چراکه در ظواهر و پوسته شیء متوقف نمی‌ماند و به کنه و حقیقت شیء می‌رسد (همو، ۱۹۱۸م، ج ۳، ص ۳۶۷). بر این اساس عقل، حقایق اشیا را همان گونه که در خارج هستند، در می‌یابد. علاوه بر اینکه او بر اتحاد نفس با عقل فعال در هنگام ادراک عقلی تأکید می‌کند (همان، ج ۳، ص ۳۳۶-۳۳۹).

۴. **معرفت شهودی:** شهود قلبی یکی از منابع معرفتی غیر اکتسابی، موهبتی و

اشراقی است. تفاوت این روش به عنوان یکی از راه‌های ادراک حقایق تکیه آن بر علم حضوری و در نتیجه خطاناپذیر بودن و غیر قابل انتقال بودن آن است.

۵. **معرفت فطری:** بر اساس آموزه‌های اسلامی فطرت امری است که خداوند از ابتدای آفرینش در وجود همه انسان‌ها به ودیعه نهاده است (روم: ۳۰). امور فطری هم بر شناخت‌های فطری و هم بر خواست‌ها و گرایش‌های فطری مشتمل است. گرایش‌های فطری مانند دین‌ورزی، حقیقت‌جویی، گرایش به توحید، گرایش به زیبایی و جمال، کمال‌طلبی، حس ابداع و نوآوری و ارزش‌های انسانی و متعالی را در انسان نهادینه کرده است؛ اما شناخت‌های فطری، اصول اولیه اندیشه انسان است که آموختنی و اکتسابی نیستند و می‌توان گفت یا بدیهیات اولی هستند که دلیل نمی‌خواهند یا متشکل از قضایایی هستند که دلیلشان با خودشان همراه است (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۹).

۶. **معرفت وحیانی:** به جرئت می‌توان منبع وحیانی را اصلی‌ترین منبع معرفتی دانست. مراد از منبع وحیانی، آیات قرآن و سنت نبوی و علوی است. البته وحی را نباید در عرض منابع دیگر در نظر گرفت؛ چراکه آن، هدایتگر و تعیین‌کننده جهت منابع دیگر است (همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۳). البته اگرچه لازم است اخبار و احادیث را بر معنای ظاهری آنها حمل نمود و معنای ظاهری را معادل معنای موضوع‌له الفاظ گرفت، آیات و روایات، تأویلات دیگری غیر از معنای ظاهر نیز دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۱۸م، ص ۳۴۲-۳۴۳).

۷. **معرفت حاصل از ادله نقلی:** ادله نقلی نه مولد معرفت، بلکه صرفاً عامل انتقال معرفت‌اند و مشتمل بر دو قسم‌اند: خبر متواتر و خبر واحد. متواترات قضایایی هستند که به سبب اخبار افراد زیادی که تبانی آنها بر دروغ محال است، موجب سکون و آرامش نفس می‌شوند و با توجه به اینکه از اقسام بدیهیات و از مبادی اولیه برهان هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۳)، منبع معرفتی معتبری به حساب می‌آیند. اخبار واحد نیز یا دارای قراین قطعی‌اند یا بدون قراین قطعی. در میان اخبار واحد تنها به خبر واحدی می‌توان تمسک نمود که شواهد قطعی بر صحت آن در دست باشد؛ اما خبر

واحد فاقد قراین قطعی، فاقد اعتبار است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۸۶).

در میان منابع معرفتی، پس از معرفت وحیانی، معرفت شهودی معتبرتر از سایرین بوده و از عمق بیشتری برخوردار است. با توجه به اینکه معرفت شهودی برای مبرهن‌شدن و تبیین عقلانی نیازمند تعامل با معرفت عقلی است، از منظر ملاصدرا این دو سنخ از معرفت نه تنها با یکدیگر تباین ندارند، بلکه قابل جمع نیز هستند.

ج) مشخصات معرفت شهودی

معرفت شهودی دارای ویژگی‌ها و مشخصه‌هایی است که تقریباً مورد پذیرش و اقبال عرفای مسلمان بوده است:

۱. کشف و شهود مستلزم مقدماتی است که در ابتدای سیر و سلوک به ترتیب و هر یک در پی دیگری انجام می‌شود و طهارت قلب را رقم می‌زند. طهارت قلب، مقدمه گشوده شدن چشم برزخی و ارتباط با عالم غیب و در نتیجه سالک با وقوف به اسرار الهی، به معرفتی فوق معارف بشری دست می‌یابد.
۲. کشف و شهود دارای مراتب تشکیکی است؛ بدین معنا که هرچه کشف از درجه کمال بیشتری برخوردار باشد، خالص‌تر و بسیط‌تر خواهد بود.
۳. در مقام مقایسه، کشف و شهود به عنوان منبع معرفت، نسبت به عقل برتری دارد و یقین‌آور است.
۴. برخی عرفا کشف را تام‌تر از شهود (ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، ص ۴۹۶) و برخی دیگر شهود را نسبت به کشف تام‌تر می‌دانند (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۱۲۳-۱۲۵).
۵. کشف و شهود از مهم‌ترین و والاترین منابع و طرق حصول علم و معرفت‌اند و یقینی را نصیب عارف می‌کنند که بالاترین درجه علم به شمار می‌آید.
۶. معارف شهودی کاملاً فردی و غیر قابل انتقال به دیگران است و تنها می‌توان با زبان رمزی بدانها اشاره کرد یا تفسیری حصولی از آنها در اختیار دیگران قرار داد.
۷. معرفت شهودی بر خلاف معرفت عقلی که از سنخ مفهوم است، معرفتی وجودی است. علاوه بر آن، ابزار معرفت شهودی قلب است و تنها از طریق ریاضت و

تزکیه نفس به دست می‌آید؛ بر خلاف معرفت حصولی که محصول عقل و اندیشه است و از طریق استدلال و اکتساب به دست می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۰-۴۸۳).

۱۰. شهود از سنخ علم حضوری و غیر قابل اتصاف به صدق و کذب است و مطابقت یا عدم مطابقت با واقع در آن مطرح نیست.

۱۱. شهود می‌تواند از اصالت و خلوص بهره‌مند بوده یا ناشی از اوهام و تخیل باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۹).

شایان یاد است، همه این مشخصات معرفت شهودی در نظام فلسفی صدرایی پذیرفته شده است.

د) معیارهای حقانیت معرفت شهودی

مکاشفه و شهود نسبتی بی‌واسطه با معلوم است و از سنخ علم حضوری است. با توجه به خطاناپذیری علم حضوری، معرفت شهودی نیز باید خطاناپذیر باشد و بر این اساس برخی قایل‌اند که اصولاً معرفت شهودی و به طور کلی عرفان نیازی به معیار صدق ندارد. در این میان برخی عرفا همچون ابن‌ترکه با رد این دیدگاه بر این باورند زمانی که سالک تحت هدایت و راهنمایی استاد طریقت نباشد، ممکن است با مکاشفات و مشاهداتی متناقض با یکدیگر مواجه شویم. این تناقض‌ها موجب می‌شود سالک یافته‌های سالکان دیگر را انکار نماید؛ از این رو به منظور برطرف‌شدن این آفت، بر اهل سلوک لازم است پس از تزکیه و و تهذیب اخلاقی، به یادگیری علوم تعقلی و نظری بپردازند تا از این طریق بتوانند موارد صحیح را از فاسد بازشناسند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۷۱-۲۷۴).

نفوذ خطا در کشف و شهود به دو گونه است:

خلط مثال منفصل با متصل: بدین سان عارف در خیال متصل و قوه خیال خویش امری را مشاهده می‌کند و آن را جزو عالم مثال منفصل می‌پندارد؛ از این رو گمان می‌کند مانند حقایق عالم مثال منفصل، منزله از خطاست.

متأثر بودن از باورهای غلط: گاهی سالک واجد یافته‌ها و باورهای غلط است و با

همین نگاه غلط سراغ عالم مثال می‌رود و از این رو از منظر باطل، آن حقایق را می‌نگرد. سالک تا وقتی که حقایق را مشاهده می‌کند، در مقام علم حضوری است و خطا معنا ندارد؛ اما چنین فردی وقتی بخواهد این مشاهدات را در قالب مفهوم در بیاورد، از آنجایی که مسبوق به سلسله افکاری نادرست است، دچار خطا می‌شود.

شایان ذکر است مرحله تبیین مشاهده‌ها نه از سنخ علم حضوری بلکه از سنخ علم حصولی است. بر این اساس راه‌های خطاپذیری مکاشفات و به طور کلی علم حضوری عبارت اند از:

۱. داوری شهودکننده: گاهی اوقات شهودکننده پس از قطع ارتباط یا حتی زمان ارتباط با مشهود خود، درباره آن حکم می‌کند.
 ۲. بیان محتوای شهود برای دیگران: بیان محتوای مکاشفه برای دیگران در واقع به معنای حصولی کردن معرفت شهودی است؛ چراکه لازمه تخاطب، چنین امری است.
 ۳. انتقال از شهود به مرحله تخیل: تبدیل دستاورد شهودی به صورت خیالی همان علم حصولی است.
 ۴. تقسیم‌بندی مکاشفات به مکاشفات شیطانی و مکاشفات رحمانی: وجود چنین تقسیم‌بندی در مورد مکاشفات حاکی از امکان ورود خطا به این حوزه است.
 ۵. مظهر بودن نفس برای فاعلیت خداوند: این ویژگی به انسان قدرت ابداع و انشا می‌دهد و این امر سبب می‌شود گاهی فرد شهودکننده خود امری ابداع کند و به اشتباه آن را به واقع نسبت دهد.
 ۶. احتیاج مکاشفه به تأویل همانند نیازمندی رؤیا به تأویل: نیازمندی مکاشفه به تأویل یعنی ورد به عرصه علم حصولی که خطاپذیر است.
- بحث از میزان صدق در معرفت شهودی هنگامی است که عارف از حال شهود به حالت عادی خود بازگردد. در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که آیا معیاری برای صحت یافته‌ها وجود دارد یا خیر؟ علاوه بر این گاهی وجدانیات یک عارف در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند؛ به نحوی که اختلاف آنها به تناقض می‌انجامد؛ همچنین

اختلافات بسیاری میان مشهودات عرفا رخ می‌دهد و این اختلافات بدان دلیل است که برخی از این مشاهده‌ها مطابق با حقیقت نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۹-۱۳۵). بر این اساس و با توجه به دلایل فوق، نیاز به استفاده از ملاک و معیاری جهت سنجش صحت و سقم معرفت شهودی ضروری به نظر می‌رسد. در این راستا می‌توان از دو معیار عقل و کتاب و سنت جهت تشخیص حق و باطل بودن یافته‌های شهودی بهره برد:

۱. عقل

علی‌رغم اینکه قلب مرکز مشاهدات، مکشوفات و مشهودات است، این بستر از آفات مصون نیست و القائنات شیطان در این مرحله راه می‌یابد. یکی از راه‌های جبران نقص و خطاپذیری شهود، عقل است (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳). البته این سخن به معنای برتری فلسفه بر عرفان نیست، بلکه بدین معناست که فلسفه الهی در ساحت عرفان همچون منطق در پیشگاه حکمت است و جنبه میزانی و آلی دارد؛ بنابراین ورود به وادی ایمن عرفان برای انسان ناآگاه از مبانی برهان جای ندارد (همان، ص ۹۹). تأکید *ملاصدرا* بر برهانی‌بودن فلسفه، حکایت از آن دارد که معرفت شهودی در صورتی در نظام فلسفی صدرا بی جایگاهی درخور دارد که از صافی عقل گذشته باشد.

۲. کتاب و سنت

شریعت مطمئن‌ترین راهی است که *ملاصدرا* برای رسیدن به حقیقت بدان اعتماد دارد؛ چراکه شریعت فراورده‌ای است که از ارتباطی مطمئن و مبرا از خطا یا خالق هستی حاصل شده است. او موفقیت خویش را نیز نتیجه تبعیت محض از شرع یعنی قرآن و سنت می‌داند و تأکید می‌کند آموزه‌های دینی نیازمند تبیین عقلی و استدلال نیست: «پس زمام امر خود را به خداوند و رسولش سپردیم و به هر آنچه از او رسیده است، ایمان آورده و آن را تصدیق کردیم و برای آن وجهی عقلی و شیوه‌ای نظری را فراهم نکردیم، بلکه به هدایتش اقتدا نموده و از اموری که نهی کرده است، دوری کردیم و بدین وسیله امرش را که فرمود «آنچه رسول به شما عطا کرد بپذیرید و از آنچه شما را

نهی کرد، خودداری کنید» اطاعت کردیم تا اینکه خداوند به برکت پیروی از اوامرش دریچه قلب ما بازگشود و رستگاران کرد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱-۱۲). ملاصدرا در توضیح ضرورت پیروی محض از شریعت، تعالیم دین را به هیچ روی خلاف حقایق و واقعیات هستی نمی‌داند و معتقد است هر آنچه بر خلاف شریعت باشد، قطعاً مخالف واقع بوده و مردود است. «تباه باد فلسفه‌ای که قواعدش مطابق با مآثر و حیانی و روایی نیست».* او در موضعی دیگر می‌گوید: «در تمام سخنان و اعمال و عقاید و نوشته‌هایم به خداوند جلیل پناه می‌برم از هر آنچه بر درستی پیروی از شریعتی که پیامبر ﷺ آورده است، ایرادی وارد کند یا موجب ضعف و سستی در دین و تمسک به ریسمان استوار الهی گردد» (همو، ۱۳۶۱، ب، ص ۱۰۱).

از منظر صدرالمتألهین قرآن و سنت علاوه بر اینکه خود پیراسته از هر گونه خطا هستند، می‌توانند میزان سنجش صدق و کذب یافته‌های عقل و شهود نیز قرار بگیرند؛ از این رو از نگاه ملاصدرا آنها «از هر چیزی که فلسفه می‌دهد، بهترند و فصل الخطاب به حساب می‌آیند» (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۱۰). بنابراین کتاب و سنت در نظام معرفت‌شناسی صدرای جایگاه مهمی در شناخت حقایق دارند و این دو هم به عنوان منبع شناخت و هم در قالب سنجه شناخت سایر منابع معرفتی همچون شناخت عقلانی و معرفت شهودی، مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ بنابراین او درباره معرفی ودایع و حیانی به مثابه سنجه معارف شهودی چنین می‌گوید: «برای مسائلی که در استخراج و استنباطش یگانه‌ایم... علوم ما... این از برهان‌های کشفی است که کتاب خدا و سنت پیامبرش و روایات اهل بیت به درستی آن گواهی می‌دهد» (همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۵).

با این اوصاف برای صیانت از ورود خطا در معارف شهودی و یافته‌های مکاشفه‌ای باید آن را به سنجه ودایع و حیانی و روایی عرضه و از این رهگذر اقدام به تصحیح یا

* فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات وحاشي الشريعة الحقبة الالهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية و تبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۳).

تتمیم آن معارف و یافته‌ها نمود؛ همچنان‌که ملاصدرا دلیل صحت معارف حکمت متعالیه و طریقه دستیابی به آنها را هماهنگی با ودایع وحیانی (کتاب و سنت نبوی و علوی) می‌داند.

ه) کارکردهای شهود

ملاصدرا مهم‌ترین دستاوردهای فلسفی‌اش را رهاورد کشف و شهود می‌داند؛ اما هیچ‌گاه در حقایقی که با کشف و شهود به دست آورده، از التزام به برهان و استدلال تخطی نکرده است. وی در دریافت این حقایق نه تنها خود را از برهان و استدلال بی‌نیاز نمی‌داند بلکه همواره خود را متعهد به رعایت آنها می‌بیند.

مسائل مسبوق به شهود در فلسفه ملاصدرا به سه بخش تقسیم می‌شوند:

۱. تعالیم صدرایی: از اطلاق برخی تعابیر ملاصدرا این گونه بر می‌آید که وی همه حقایق فلسفی را پس از مجاهدت‌ها و ریاضت‌های فراوان از جانب حق تعالی دریافت کرده است: «پس به سوی مسبب الاسباب روی آوردم و بسیار تضرع کردم و پس از مدت طولانی که در این حال و در خلوت بودم، جانم شعله‌ور گشت و قلبم به خاطر ریاضت‌های فراوان ملتهب شد. در نتیجه آن انوار ملکوت بر قلبم فرود آمد و اسرار جبروت در آن جای گرفت و تمام مطالبی که از پیش با برهان آموخته بودم، بیش از آن را با شهود و بالعیان یافتم» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸).

۲. مسائل خاص: علاوه بر تعابیر عام ملاصدرا که شامل همه یافته‌هایش می‌شود، وی به طور خاص از مسائل ویژه‌ای نام می‌برد که از طریق شهود به آنها نایل آمده است؛ برای مثال در مسئله اصالت وجود می‌گوید: «مدت مدیدی به شدت از اعتباریت وجود و اصالت ماهیت دفاع می‌کردم تا آنکه خداوند مرا هدایت نموده و مکاشفه‌ای برای من رخ داد که پی بردم مطلب بر عکس است [یعنی وجود اصیل است و ماهیت اعتباری] (همان، ج ۱، ص ۴۹)؛ همچنین درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول می‌گوید «در خصوص این موضوع مطلبی در آثار ابن‌سینا و پیروان او نیافتیم تا تشنگان را سیراب کند، بنابراین با تضرع به سوی مسبب الاسباب روی آوردم. در هنگام نگارش این فصل،

خداوند علم جدیدی را از خزائن دانشش بر ما افاضه نمود و درهای رحمتش را بر قلب ما باز کرد» (همان، ج ۳، ص ۲۱۳).

در مسئله وحدت شخصی وجود نیز چنین می‌نویسد: «و برهان این سخن [یعنی وحدت شخصی وجود] از جمله اموری است که پروردگارم بنا بر عنایت ازلی‌اش به من عطا فرمود. دریافتن این مطلب، بسیار دشوار است؛ بنابراین خداوند مرا با برهانی عرشی به راه مستقیم هدایت نمود تا بدانم هستی وجود و موجود فقط در یک حقیقت واحده شخصیه تحقق دارد» (همان، ج ۲، ص ۲۹۲).

او همچنین در مجموعه براهینی که بر اثبات توحید حق تعالی اقامه می‌کند، به قاعده بسیط الحقیقه تمسک می‌کند که مدعی است این قاعده را به شهود دریافته است (همان، ج ۱، ص ۱۳۵).

یا در مباحث معادشناسی، درباره نفی تناسخ چنین می‌گوید: «و ما به فضل و الهام الهی، بر برهانی قوی برای نفی تناسخ علم پیدا کردیم» (همان، ج ۹، ص ۲).

۳. مسائل مستند به مکاشفات دیگران: مسائلی که مسبوق به شهود است، اما نه توسط ملاصدرا بلکه توسط سایر عرفا و اولیا. ملاصدرا در این گونه مسائل تلاش خود را صرف پرداختن به اقامه برهان بر آنها و تقویت جنبه استدلالی آنها می‌کند. از جمله این مسائل می‌توان به علم تفصیلی حق به اشیا و موجودات ممکن قبل از ایجادشان اشاره کرد. وی پس از تقریر این موضوع و اثبات آن، بیان می‌کند: «پس این تقریر سخنان آنها (اهل مکاشفه) به درستی مطابق قوانین حکمت بحثی است» (همان، ج ۶، ص ۲۸۴).

پس از بررسی اهمیت شهود نزد ملاصدرا این سؤال مطرح می‌شود که شهود در نظام فلسفی او چه کارکردهایی داشته است؟ از کارکردهای شهود در فلسفه ملاصدرا می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. درک مطالب فراعقلی و درک بهتر مطالب عقلی: درک برخی مطالب خارج از توان عقل است و بدون بهره‌مندی از روش شهودی فراچنگ آدمی نمی‌آید. ملاصدرا

معرفت به آخرت، بهشت و دوزخ و همچنین معرفت ملائکه، جن و روح را از این سنخ مطالب می‌داند و بر این باور است که عقل فیلسوفان از ادراک آنها عاجز است (همو، ۱۳۴۰، ص ۶۲). از جمله این امور می‌توان به موضوع تکوّن عقلی نفوس اشاره کرد. وی با اعتقاد به اینکه نفوس قبل از وجود بدن به تکون نوری جمعی موجودند، می‌گوید: «این موضوع باید به شیوه‌ای دیگر از نو بررسی گردد؛ چراکه ذوق هر کسی توان ادراک این مطلب را ندارد» (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۷). ملاصدرا با اثبات توحید حق تعالی و نفی انقطاع فیض او با استدلال بر مسبوقیت عالم به عدم، چنین می‌نویسد: «در مدت ۶۵ سال عمرم، کسی را روی زمین مشاهده نکرده‌ام که این مطلب را درک کرده باشد و در هیچ یک از آثار پیشینیان نیز راه حلی برای این مسئله پیدا نکردم. خداوند با فضل و رحمت خود بر من افاضه نمود و باب مکاشفه و شهود را بر قلب من باز کرد و این مطلب بزرگ و درّ ارزشمند و بی‌همتا را در برخی کتاب‌ها و رساله‌هایم آورده و بر آن برهان اقامه نمودم و ابهام را از آن زدودم» (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۴۳).

۲. یقینی‌بودن نتایج: بدیهی است چنانچه نتایج حاصل از روش عقلی با نتایج حاصل از روش شهودی کاملاً مطابقت داشته باشد، اطمینان از صحت نتیجه بیشتر خواهد بود. این امر در واقع آزمودن یک فرضیه از طرق مختلف و کسب نتیجه واحد است که در این صورت با اعتماد و اطمینان بیشتری می‌توان نتیجه تحقیق را پذیرفت.

۳. طرح مسائل جدید: فیلسوف بهره‌مند از شهود یا فیلسوفی که به مکاشفات اهل شهود عنایت دارد، همواره با مسائل و پرسش‌هایی نو مواجه است و دغدغه یافتن پاسخی مناسب آنها دارد؛ پرسش‌هایی که شکل‌گیری آنها در ذهن فیلسوف ثمره مواجهه او با حقایقی بیشتر بوده و پاسخ‌گویی به هر یک از آنها موجب غنای نظام فلسفی‌اش خواهد شد. همه نوآوری‌های صدرایی را می‌توان شاهدهی بر این مطلب دانست؛ همچون اصالت وجود، تشکیک حقیقت وجود، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس، حرکت جوهری، سریان علم، قدرت و اراده در تمام موجودات.

۴. استفاده از شهود به عنوان حد وسط: گاهی ممکن است مطالب حاصل از شهود (مانند حدس)، صلاحیت حد وسط واقع شدن را داشته باشند و سبب تسهیل و تسریع در اقامه استدلال‌های فلسفی شوند.

۵. شهود به عنوان معیار بررسی مجدد براهین یا بازنگری آنها: فیلسوفی که از شهود بهره‌مند است، همواره در تلاش است آموزه‌های فلسفی را با معارف شهودی خویش یا دیگران بررسی کند. در این صورت اگر اختلاف کمی را میان این دو نحوه معرفت مشاهده نماید، نخست به بازنگری براهین عقلی می‌پردازد تا احیاناً خطاها و اشتباهات را در آن برطرف نموده، از این طریق ارزش معرفتی فلسفه خویش را ارتقا بخشد. در صورت اطمینان به صحت استدلال‌های به‌کارگرفته‌شده، وی به بازنگری یافته‌های شهودی خواهد پرداخت. چه بسا در نحوه گزارش یا تعبیر و تفسیر آنها خطایی به وقوع پیوسته باشد. در فلسفه ملاصدرا اتحاد نفس آدمی به عقل فعال نمونه‌ای در این خصوص است (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸).

۶. پاسخ به شبهات: ملاصدرا در مسئله امکان اشرف، اشکالی را مطرح نموده و می‌گوید: «این ایراد را بر بسیاری از فضلای عصر مطرح نمودم؛ ولی هیچ کس نتوانست آن را حل کند تا آنکه خداوند قلب مرا نورانی ساخت و به راه مستقیم هدایت نمود» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۵۵). روشن است که در اینجا مکاشفه موجب برطرف شدن این شبهه شده است.

و) برهانی کردن معارف شهودی

عارفان در طی طریق به هیچ عنوان خود را نیازمند عقل و بیان عقلی نمی‌دانند و حتی در برخی مواضع آن را نکوهش نیز می‌کنند و چنانچه بنا به دلیلی به عقل و بیان عقلی روی آورند، این اقبال کاملاً فرعی و استطرادی است و در همین موضوع، قیصری می‌گوید: «اهل الله این معانی را فقط از راه کشف و یقین و نه از روی گمان و حدس به دست آورده‌اند و آنچه از برهان و دلیل ذکر کرده‌اند، صرفاً به دلیل هشیارسازی برادران مستعد است؛ چراکه دلیل و برهان فقط باعث پنهانی این معارف و جفای بر آنها

می‌شود و این معارف را فقط کسانی که هدایت شده و نفسشان را تزکیه نموده و فانی شده‌اند، به دست می‌آورند.^۱ در این زمینه *ملاصدرا* عدم عنایت عرفا به استدلال را این گونه تبیین می‌کند:

اول، فقدان مهارت و ورزیدگی کافی در مباحث نظری: تنها کسانی که تسلط کافی بر مباحث نظری داشته باشند، قادر به اقامه برهان و ارائه استدلال هستند.

دوم، عدم توجه به استدلال و برهان به دلیل اشتغال به ریاضت (همان، ج ۶، ص ۲۸۴). این در حالی است که از دیدگاه *ملاصدرا* اگرچه مکاشفات عرفانی در افاده یقین برتر از برهان هستند، معرفت شهودی نه تنها با برهان حقیقی مخالفتی ندارد، بلکه این دو کاملاً مطابق یکدیگرند و عدم تطبیق سخنان عرفا بر قوانین درست برهانی و مقدمات صحیح حکمی، صرفاً ناشی از قصور فهم مخاطبان و ضعف تسلط ایشان به قوانین برهانی است. او درباره این موضوع، برهان را طریق تأمل در اموری می‌داند که معلول و دارای سبب و علت هستند و از آنجایی که وجود سبب و علت بر مسبب و معلول دلالت برهانی دارد و همچنین از آنجایی که علم یقینی به مسببات جز با علم به اسباب آنها حاصل نمی‌شود، نمی‌توان یافته‌های کشفی را با مقتضای برهان مخالف دانست؛ چراکه مشاهده و مکاشفه، علم به اسباب است و این سخن عرفا که گفته‌اند اگر تو ما را با برهان تکذیب کنی، ما تو را با مکاشفه و مشاهده تکذیب می‌کنیم، مقصودشان از برهان، برهان حقیقی نیست (همان، ج ۲، ص ۳۱۵).

با وجود این، عارف مادامی که در بحث نظری متبحر نشده و قوت استدلال را به دست نیاورده است، قادر به انتقال دستاوردهای شهودی خود به دیگران نیست و *ملاصدرا* با ابداع روش خاص خود در حکمت متعالیه راه را بر تفسیر و تبیین شهودات

۱ فان اهل الله انما وجدوا هذه المعانی بالكشف و الیقین لا بالظن و التخمین و ما ذكره فیه مما يشبه الدلیل و البرهان انما جی، به تنبیها للمستعدين من الاخوان اذا الدلیل لا یزید فیه الا خفاء و البرهان لا یوجب علیه الا جفاء لا یصل الیه الا من أهدى و لا یجده عین الا من زكى نفسه و أفنى (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴).

اهل عرفان باز کرده است. در واقع تفاوت و تغایری که ممکن است میان اصل مکاشفه با تعبیر و تفسیر آن رخ دهد، حکیم را بر آن می‌دارد بر یافته‌های عرفانی و معرفت شهودی بدون سنجش عقلی و برهانی اعتماد نکند و چه بسا مکاشفه و شهودی واقع‌نما بوده و عارف نیز آن را درست فهم کرده باشد؛ اما در مقام گزارش، تبیین و تفسیر آن لازم باشد از عقل و براهین عقلی کمک گرفت. بنابراین *ملاصدرا* حکیمان متأله را کسانی می‌داند که از یک طرف حقایق عالم را با شهود درک کرده‌اند و از سوی دیگر مجهّز به ابزار استدلال و برهان‌اند و بر این اساس می‌توانند حقایق شهودی را به زبان عقلی ترجمه کنند و با این کار حلقه اتصال و زبان مشترک میان عرفان و فلسفه باشند.

بدین سان فیلسوفی همچون *ملاصدرا* که سالیانی در حکمت مشاء غور نموده و در فلسفه صاحب‌نظر است، سخنان و کلمات برخی از اهل عرفان را که تناقض‌آمیز و حتی در پاره‌ای موارد با ظاهر دین و شرع نیز ناسازگار است، تحمل نکرده و بر ایشان اعتراض می‌کند که با اینکه برخی حقایق را دریافته‌اند، به علت اشتغال فراوان به ریاضت‌ها و عدم پرداختن به مباحث عقلی، یافته‌های شهودی‌شان را به‌درستی تبیین ننموده و به‌ندرت سخنانی خالی از نقض و ایراد بیان کرده‌اند (همان، ج ۶، ص ۲۸۴).

دقت *ملاصدرا* در معارف شهودی هنگامی به اوج می‌رسد که به مکاشفات شهودی دیگران استناد می‌کند و در عین حال فقط مکاشفاتی را که مستظهر به برهان قطعی باشند، بیان می‌کند و از استناد به شهوداتی که چنین پشتوانه‌ای نداشته باشند، شدیداً خودداری می‌کند و بر این اساس پس از گزارش سخن *ابن عربی* در *اسفار* چنین می‌گوید: «صوفیه را عادت بر آن است که در حکم‌ها و داروری‌هایشان فقط بر ذوق و وجدان اکتفا نمایند؛ اما ما بر مطلبی که برهان قطعی ندارد، تکیه نمی‌کنیم و آن را در کتاب‌های فلسفی خویش نمی‌آوریم» (همان، ج ۹، ص ۲۳۴).

لازم است ذکر گردد فلسفه و عرفان با یکدیگر داد و ستد دارند؛ بدین معنا که پاره‌ای اوقات نیز عقل به عرفان نیازمند است؛ همچنان‌که *ملاصدرا* یافته‌های برهانی خویش را با شهود نیز دریافته است. «نفسم به سبب مجاهدت‌های طولانی نورانی

گشت و قلبم به خاطر ریاضت‌های فراوان روشنایی یافت. در نتیجه انوار ملکوت بر نفسم فرود آمد و پنهانی‌های جبروت در آن جای گرفت و بارقه‌های احدیت به او پیوست و الطاف الهی را دریافت کرد. بر اثر آن از اسراری مطلع شدم که پیش از من کسی بر آنها واقف نگشته بود و رازهایی بر من منکشف شد که پیش از آن با برهان به این حد آشکار نشده بود؛ بلکه به همه آنچه از اسرار الهی قبلاً با برهان دست یافته بودم، به همراه زیادت‌هایی با شهود مشاهده کردم» (همان، ج ۸).

ز) جمع برهان با عرفان

ملاصدرا پس از تبیین اهمیت شهود و برهان بالاترین مرتبه معرفت‌شناسی را جمع بین برهان و عرفان می‌داند و خود را نیز از جمله معدود افرادی می‌داند که توانسته است میان ذوق و وجدان با بحث و برهان جمع کند (همان، ج ۸، ص ۱۴۲). او یادآور می‌شود که بیشتر مباحث اسفار از جمله اموری هستند که در فهم معارف دشوار و بزرگ الهی کمک می‌کند؛ لکن دست عدّه زیادی از اندیشمندان جز تعداد کمی از ایشان که جامع علوم نظری و فکری و علوم کشفی بوده‌اند، از آن کوتاه مانده است (همان).

ملاصدرا ادراک برخی مطالب را متوقف بر جمع برهان و عرفان می‌داند؛ از جمله در مسئله وجود اصرار دارد تنها در صورتی که خانه قلب با طلوع نور عرفان از افق برهان نورانی شده باشد، آشکار خواهد شد که وجود نه جوهر است و نه عرض (همو، ۱۳۶۰، ب، ص ۹). او در مسئله حدوث و بقای نفس نیز پس از اشاره به تحیر و پریشانی جمهور حکما در خصوص حدوث و بقای نفس و نسبت آن با بدن، افرادی را که جامع بین عقل و برهان و کشف و شهود هستند، عالم به این بحث معرفی می‌کند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۴۷). در بحث ملاک نیازمندی معلول به علت مصرّ است که سخنانش صرفاً بر مکاشفه و ذوق یا تقلید شریعت بدون التزام به قوانین عقلی و برهان مبتنی نیست؛ چراکه همان طور که بحث نظری و استدلال به‌تنهایی و بدون مکاشفه دچار نقص بزرگی در سلوک است، شهود و مکاشفه نیز به‌تنهایی و بدون برهان نتیجه بخش نخواهد بود (همان، ج ۷، ص ۳۲۶). بر همین اساس ملاصدرا ادعا می‌کند بسیاری از موارد

اختلافش با صوفیه، اکتفاکردن آنها به صرف وجدان و ذوق است و ادعا می‌کند که خود به آنچه برهان قطعی نداشته باشد، اعتماد ندارد و در کتاب‌های فلسفی خود ذکر نمی‌کند (همان، ج ۹، ص ۲۳۴).

او در پرتو کشف و شهود دریافته است دستاورد مکاشفات، با آنچه حکیم با تلاش عقلی بدان رسیده است، تعارضی ندارد و تفاوت، صرفاً مربوط به شدت و ضعف یافته‌های آنان است. در واقع آنچه به واسطه کشف و شهود بر سالک و عارف مکشوف گردیده، همان است که فیلسوف از رهگذر برهان و استدلال بدان دست یافته است و تفاوت این دو صرفاً به جلا و خفا مربوط است (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۷۳).

شایسته ذکر است جمع برهان و عرفان نه تنها در فیلسوفان مشایی و عارفان بلکه حتی در شیخ اشراق نیز با این جدیت پیگیری نمی‌شد؛ چراکه هرچند سهروردی به برهان عنایت دارد، در مآل امر توجهش به شهود بیش از برهان است؛ تا جایی که معرفت شهودی حتی در هنگام خدشه براهین و استدلال‌هایش باز هم به قوت خویش باقی است؛ اما از منظر ملاصدرا معرفت شهودی علی رغم اهمیتش، بدون برهان کافی نیست و البته برهان نیز بدون عنایت به مکاشفه نقصانی بزرگ است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۲۶).

نکته حائز اهمیت آن است که صدرالمتألهین در جمع عرفان و برهان به مزایای این دو عنایت دارد؛ یعنی زبان مبرهن و قابل فهم برهان و عمق و غنای عرفان؛ از این رو حکمت متعالیه معرفتی عمیق و در عین حال مبرهن است؛ بدین معنا که ملاصدرا حقایق ناب شهودی را با لباس برهان زینت می‌دهد (همان، ج ۶، ص ۲۶۳). با این اوصاف حکمت صدرایی با ابقای معرفت مشایی که معرفتی برهانی و معرفت عرفانی که معرفتی شهودی است و نیز با الغای حصر نظر به یکی از آن دو در نیل به حقیقت، رویکردی را ارائه می‌کند که به نحوی ارتقا نسبت به آن دو رویکرد سابق است؛ از این رو حکمت متعالیه را می‌توان جمع‌الجمع نظام‌های فلسفی و عرفانی پیش از خود دانست و شاید یکی از عوامل ماندگاری آن نیز همین رویکرد جمع‌الجمعی در

روش‌های کسب معرفت است.

نتیجه

معرفت شهودی حاصل شهود و مکاشفه است و شهود، یک سنخ آگاهی از معانی غیبی و امور حقیقی است که در پس پرده وجود دارند که مشتمل بر دو بخش صوری و معنوی است و قاعدتاً معرفت حاصل از هر یک از این اقسام نیز متفاوت است. از منظر ملاصدرا معرفت شهودی یکی از مهم‌ترین انحای معرفت است که هم از حیث معرفت‌افزایی و هم در از لحاظ ژرفای معرفت نسبت به بسیاری از انحای معارف برتری دارد. برخی خصوصیتی که موجب فضیلت معرفت شهودی بر بسیاری معارف شده است، عبارت‌اند از: معرفت شهودی ثمره مکاشفه و شهود است که با سلوک و تزکیه نفس عارف به دست می‌آید که خود مکاشفه از سنخ علم حضوری بوده و خطاناپذیر است. البته این یافته‌ها در مقام گزارش، تفسیر و داوری از سنخ معرفت حصولی بوده و خطاپذیر می‌شود؛ از این رو این معارف شهودی برای حقانیت نیازمند سنجه هستند که این دو سنجه عبارت‌اند از: عقل و ودایع روایی (کتاب و سنت).

بهره از شهود در جانب عقل، موجب تمایز صدرا از علمای مشا و همچنین مصونیت از بسیاری از آفاتی که متوجه فلاسفه عقل‌گراست، شده است. البته تأکید بر اهمیت کشف و شهود در ملاصدرا را نباید دال بر بی‌توجهی او نسبت به برهان دانست. او در مواضع متعددی، برهان را به مثابه معیار و ملاک تشخیص حقیقت معرفی می‌کند؛ به عبارت دیگر رمز توفیق صدرا استفاده از عقل و شهود در کنار همدیگر است. بر این اساس حکمت متعالیه، نظام فلسفی منحصر در نوع خود است که معرفت شهودی را به بیان برهانی عرضه می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح بر زاد المسافر صدرالمتملهین؛ ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۲. —؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم؛ ج ۴، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
۳. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی؛ تمهید القواعد؛ ج ۱، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (الطبیعیات)؛ بتصحیح سعید زاید؛ قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن‌عربی، محی‌الدین؛ فتوحات مکیه؛ بیروت: دارالصادر، [بی‌تا].
۶. انصاری، خواجه عبدالله؛ منازل السائرین؛ ج ۱، تهران: دارالعلم، ۱۴۱۷ق.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ تحریر التمهید القواعد؛ تهران: الزهراء، ۱۳۷۷.
۸. —؛ معرفت‌شناسی در قرآن؛ تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا؛ ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۹. حقی، علی و سیدسمیه حسینی؛ «کیفیت تعامل معرفت عقلی و عرفانی در معرفت‌شناسی صدر»، آموزه‌های فلسفه اسلامی؛ ش ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۲۳-۳۶.
۱۰. ذاکری، مهدی و حسین عمادزاده، «منابع معرفت از نظر ملاصدر»، خردنامه صدر؛ ش ۸۷، بهار ۱۳۹۶، ص ۷۹-۹۲.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تحقیق محمد خواجه‌جوی؛ ج ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۱۲. —؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

۱۳. —؛ المشاعر؛ به اهتمام هانری کربن؛ چ ۲، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳، ب.
۱۴. —؛ مبدأ و معاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۵. —؛ اسرار الآیات؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰، الف.
۱۶. —؛ الحكمة المتعالیة فی اسفار الاربعة؛ بیروت: دار الاحیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۱۷. —؛ رساله سه اصل؛ تصحیح و اهتمام سیدحسین نصر؛ تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران، ۱۳۴۰.
۱۸. —؛ شرح اصول کافی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
۱۹. —؛ شواهد الربوبیه؛ مشهد: مرکز الجامعی النشر، ۱۳۶۰، ب.
۲۰. —؛ «شواهد الربوبیه»، در: مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
۲۱. —؛ العرشية؛ تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱، ب.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین؛ شیعه در اسلام؛ چ ۵، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۳. قیصری، داود؛ شرح فصوص؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۴. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. نیشابوری، فتال؛ روضة الواعظین و بصیرة المتعظین؛ چ ۱، قم: رضی، [بی تا].
۲۶. موسوی اردبیلی، عبدالغنی؛ تقریرات فلسفه امام خمینی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۲۷. یزدان پناه، سیدیدالله؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ چ ۱، قم، مؤسسه آموزش پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.