

## معرفت شهودی صدرا در بوته نقد

□ دکتر غلامحسین توکلی  
استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

در این مقاله ابتدا بطور مستند دیدگاه صدرالمتألهین درباره عقل و سپس عبور او از مرز عقل و ورود به ساحت عرفان بررسی خواهد شد، سپس به جمع‌بندی مشخصات شناخت عرفانی از نظر ملاصدرا خواهیم پرداخت و پس از آن شناخت عرفانی مورد نقد و ارزیابی قرار خواهد گرفت.

صدرالمتألهین به عقل بدیده مثبت نگریسته و آن را به درک حقایق توانا می‌داند، کسانی را که اهل تعقل نیستند مذمت کرده<sup>۱</sup> و با استشهد به قرآن می‌گوید: «قرآن اهل عقل را ستایش بسیار کرده است»<sup>۲</sup> عقل را «اشرف خصال» می‌شمرد<sup>۳</sup> و «ملاک تکلیف»<sup>۴</sup> آن را بر سایر قوا «سرور و حکم»<sup>۵</sup> می‌داند و می‌گوید پاداش هر کس «به اندازه عقل اوست»<sup>۶</sup>.

وی اثبات شریعت به عقل را ممکن می‌شمرد و طعن در عقل را موجب طعن در نقل و عقل با هم می‌داند و می‌گوید: «إِنَّ الْعَقْلَ أَصْلُ النُّقْلِ، فَالطَّعْنُ فِي الْعَقْلِ يوجبُ الطَّعْنَ فِي النُّقْلِ وَالْعَقْلُ مَعًا»<sup>۷</sup> و نیز می‌گوید: «کسی که...»

۱. تفسیر القرآن، ج ۷، به تصحیح محمد خواجه‌ای، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۱، ص ۳۲۷.
۲. همان ص ۳۲۷.
۳. صدرالمتألهین، شرح اصول کافی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲۲۲.
۴. همان ص ۲۱۹.
۵. همان، ص ۴۳۸.
۶. همان، ص ۲۳۸.

۷. صدرا، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن، ج ۱، بتصحیح محمد خواجه‌ای، انتشارات بیدار، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۶، ص ۳۷۶. در این زمینه مرحوم ملاهادی سبزواری از شارحان بزرگ حکمت متعالیه می‌گوید: «چون دلیل صحت دین عقل است، منکران دین منکر عقل نیز هستند هر که گمراه شد از آن شد که عقل را بکار نبرد». (حاج ملاهادی سبزواری، اسرار الحکم، با حواشی میرزا ابوالحسن

### چکیده

دیدگاه صدرالمتألهین در مقوله شناخت بگونه‌ای است که از یکسو عقل را در درک حقایق توانا می‌داند و بدیده مثبت‌انگاری و با استشهد از قرآن اهل تعقل را می‌ستاید و عقل را اشرف خصال، ملاک تکلیف و سرور سایر قوا تلقی می‌کند و می‌گوید پاداش هر کس به اندازه عقل اوست و اثبات شریعت را به عقل ممکن می‌شمرد و از سویی دیگر حاضر نیست بعلت محدودیتها و ناتوانی‌های عقل، حاکمیت بی‌چون و چرای آن را در همه عرصه‌ها بپذیرد.

او پس از عبور از مرز عقل و در مقام بررسی ساحت عرفان، ویژگیهای شناخت شهودی را برمی‌شمرد و در نهایت معتقد می‌شود که حداقل بخشی از حقایق یا طور و مرحله‌ای از حقیقت وجود دارد که عقل از دستیابی به آن محروم است و برای وصول به آن باید شیوه‌هایی دیگر را بکار بست. بر همین اساس صدرالمتألهین از نوع دیگری از معرفت سخن بمیان می‌آورد که فعالیت عقلی صرف برای دستیابی به آن کفایت نمی‌کند و نام این نوع معرفت را کشف می‌نهد و می‌گوید: «من لا کشف له لا علم له».

### کلیدواژه

عقل؛	شناخت عرفانی؛
علم لدنی؛	کشف؛
شناخت شهودی؛	علم حصولی؛
علم حضوری؛	عرفان.

شیوه‌های بحث و تأمل را برنتابد راه درست را نخواهد یافت»<sup>۸</sup> از نظر او «هر عاقلی حتماً متدین است»<sup>۹</sup>.

علی‌رغم این همه تأکید نمی‌توان بجهت دفاع سرسختانه صدر از عقل و کارآییهای آن وی را در جرگه عقلگرایان مطلق قرار داد. از نظر وی عقل به سطوحی از واقعیت دسترسی دارد و نه تمام آن و از این نقطه، راه صدر از فیلسوفان عقلگرایی چون ابن رشد جدا می‌شود. وی در مقابل ظاهراندیشان و نصگرایان قشری از توانمندیهای عقل دفاع می‌کند و کسانی را که به پیروی از مشرب اخباریگری در کسوت فقیه و در سنگر فقه، عقل را می‌کوبند مورد حمله شدید قرار می‌دهد؛ با این همه حاضر نیست حاکمیت بیچون و چرای عقل را در همه عرصه‌ها بپذیرد؛ علت این امر، محدودیت‌ها و ناتوانیهای عقل است. وی برخی از «اسرار دین و اطوار شرع مبین» مثل معرفت ذات و شناخت صفات<sup>۱۰</sup> مسئله رؤیت خداوند<sup>۱۱</sup> و شناخت معاد بویژه معاد جسمانی را که اثبات آن بشکل مفصل عقلاً ناممکن است،<sup>۱۲</sup> خارج از «طور عقل» می‌داند.<sup>۱۳</sup>

صدر به ذکر این ضعف‌ها بسنده نمی‌کند، بلکه از حمله به عقل و حکمتی که از شهود بریده است ابایی ندارد؛ چون در چنین حکمتی «بر اموری چون مقوله متی و جده بسنده گشته است و از دانشهایی که در حقیقت حکمتند و نور انوار ملکوت بر آنها تابیده در آن خبری نیست و حکیم‌نمایان را شناختی از آنها نیست»<sup>۱۴</sup>.

وی تا آنجا پیش می‌رود که عقل اهل استدلال را کم‌ارزش و دلیلشان را «ناموزون و متعارض» می‌شمرد.<sup>۱۵</sup>

### علم لدنی

بر همین اساس صدر المتألهین از نوعی دیگر از معرفت سخن بمیان می‌آورد که «برای حصول آن فعالیت عقلی صرف کفایت نمی‌کند». می‌گوید: «مراد از این علم آنچه فلسفه نامیده می‌شود و فلاسفه آنرا می‌دانند نیست»<sup>۱۶</sup> این نوع معرفت را «کشف» می‌نامد و می‌گوید: «من لا کشف له لا علم له»<sup>۱۷</sup>.

علت حصول آنرا «وژش نسیمهای لطف الهی» می‌داند که باعث می‌شود «معارف بر انسان هجوم آورد بدون اینکه بداند از کجاست ... چه پس از شوق و طلب

باشد چه بدون آن»<sup>۱۸</sup>.

این علم «رئیانی، بدون واسطه، و فراگیری از خداوند» است که «هر کس آن را چشید، شناخت» و نام آنرا علم «لدنی»<sup>۱۹</sup> می‌گذارد.

صدر المتألهین علوم کشفی را اشرف، و از دیگر علوم قویتر و استوارتر می‌شمرد.<sup>۲۰</sup> و بتفصیل از «برتری عرفان بر سایر معارف» سخن می‌راند<sup>۲۱</sup> و عارف را از همه خلایق برتر<sup>۲۲</sup> و غرض اصلی از خلقت را «پیدایش این عالمان رئیانی» و مخلوقات دیگر را یا وسایلی برای آماده‌سازی او... و یا زیاده‌هایی از خمیره او...<sup>۲۳</sup> می‌داند و می‌گوید او «أبدع ما فی الإمكان»<sup>۲۴</sup> و «محبوب خدا» است.<sup>۲۵</sup>

تکیه بر شهود و علم لدنی، ملاصدرا را از علمای مشاء جدا کرده و این روش خاص باعث می‌شود وی از بسیاری اشکالات که متوجه شیفتگان عقل است، مصون بماند.

شمرانی، کتابفروشی اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۲، ص ۴.

۸. صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، ج ۵، انتشارات مصطفوی، قم، ص ۲۰۵.

۹. تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۳۶.

۱۰. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، انتشارات مولی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۱، [مفتاح دوم، فاتحه اول، مقصد اول]، ص ۲۰۵.

۱۱. تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۸-۲۹۷.

۱۲. همان، ج ۲، ص ۱۶۰.

۱۳. شرح اصول کافی، حدیث سوم در باب الارض لایخلو من الحجة، ص ۴۶۱؛ تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۳.

۱۴. صدر، محمد بن ابراهیم، کسر اصنام الجاهلیة، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۰، ص ۳۸.

۱۵. همان، ص ۹۳.

۱۶. صدر، محمد بن ابراهیم، رساله سه اصل، بتصحیح محمد خواجه‌جوی، انتشارات مولی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶، ص ۸.

۱۷. تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۰۱.

۱۸. صدر، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه، تعلیق، تصحیح و مقدمه از سیدجلال آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰، صص ۹-۳۴۷.

۱۹. این کلمه اصطلاحی است قرآنی: و آتیناه من لدنا علماً.

۲۰. همان، ص ۳۳۴.

۲۱. کسر اصنام الجاهلیة، ص ۴۱ ببعد.

۲۲. همان، ص ۴۱.

۲۳. همان ص ۵۵؛ صدر، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، انتشارات مولی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۱، ص ۸۶۴.

۲۴. تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۰۶.

۲۵. همان، ص ۳۷۹.

با این روش خاص، وی هم از مزایای شهود و عرفان برخوردار می‌شود و هم از مزایای استدلال. او از جمله کسانی است که بقول برتراند راسل احساس کرده‌اند به علم و عرفان هر دو نیاز است:

بزرگترین مردانی که به فلسفه پرداخته‌اند هم نیاز به علم را احساس کرده‌اند و هم نیاز به عرفان را، و بزرگی زندگی آنها حاصل کوشش در راه هماهنگ‌ساختن این دو نیاز بوده است.<sup>۲۶</sup>

در جهان اسلام مشائین به عقل و عرفا بر قلب تأکید می‌گذاشته‌اند، صدرالمتألهین هر دو مشرب را به هم می‌پیوندد. وی تلاش می‌کند تا نقاط ضعف هر یک را کنار نهد و نقاط قوت را برگیرد، و با آمیختن ذوق و شهود به استدلال، ادله منطقی را از حالت خشک و کسالت‌آور خارج می‌کند.

برهان با عرفان تکمیل می‌شود و عرفان با برهان توجیه می‌گردد و این دو قدم با قدمی دیگر تکمیل می‌شود و آن قرآن است، لذا وی از انطباق میان برهان و قرآن و عرفان سخن می‌گوید.<sup>۲۷</sup> که غایت هر سه در نهایت یک چیز است و آن وصول به حقیقت است. از نظر بسیاری از متفکران رمز توفیق صدرا و گسترش بعدی نفوذ وی همین است.<sup>۲۸</sup>

در مشرب او جستجوگر حقیقت بکمک کشف و شهود، حقایقی را دریافت می‌کند که به عقل نظری قابل فهم نیست. این حقایق چون متعالی است لذا حکیم باید برای وصول به آن از طور عقل فراتر رود و چون بعلم حضوری دریافت می‌شود - که در آن عالم با خود معلوم سر و کار دارد -، پس وضوح و درخشش و یقین حاصل در این علم قابل قیاس با یقین حاصل از علم حصولی نیست، چون مشکلات حاد معرفت شناختی مثل نحوه واقع‌نمایی علوم به علم حصولی که با واسطه است مربوط می‌شود، اما کسی که حقیقت را بالعیان و بیواسطه مشاهده می‌کند در معرض این مشکلات نیست. براین اساس ملاصدرا فلسفه خویش را حکمت متعالیه نامیده و آنرا حکمت حقیقی می‌داند.<sup>۲۹</sup>

ملاصدرا می‌گوید خود با از سرگذراندن انقلابی روحی به این مرحله وارد شده است. از گشوده شدن چشم

بصیرت و طی کردن «مسیری طولانی» و برافروخته شدن نفس و التهاب نورانی آن<sup>۳۰</sup> سخن می‌آورد و می‌گوید طی این مرحله باعث شده که آنچه را او به کمک برهان می‌دانسته و چیزی علاوه بر آن را به «شهود و عیان» دریافت نماید.<sup>۳۱</sup>

### ویژگیهای شناخت شهودی

شناخت شهودی چه مشخصاتی دارد؟ برای شناخت برهانی، حدت عقل و رعایت چارچوبه‌های منطقی جزء شرایط لازم است، توان ذهنی، بهره هوشی بالا، پشتکار و التزام به چارچوبه‌های عقلانی از عوامل توفیق اهل برهان است و اموری مثل التزام دینی، تعهد اخلاقی و پرهیز از دنیازدگی بی‌تأثیرند. فیلسوف مقید و فیلسوف لاقید، فیلسوف غرقه در دنیا و لذات آن با فیلسوف تارک دنیا فرقی ندارند. می‌توان مشخصه‌های شناخت شهودی از دید ملاصدرا را چنین خلاصه کرد:

الف: شناخت عرفانی از شور و عشق آکنده است، حال آنکه شناخت عقلی صرف از عشق تهی است، مفهوم، جذبه‌ای ایجاد نمی‌کند. «گرفتاران غرقاب عالم اجسام... صفت والای عشق‌بازی را منکرند».<sup>۳۲</sup> ملاصدرا خود این عشق و نشاط را تجربه کرده است.<sup>۳۳</sup>

ساقیا مستم کن از جام الست

تا بمستی وانمایم هر چه هست  
ساقیا بر کف نهم جامی کزو  
کشف گردد راز گیتی مو بمو  
باده‌ای کز وی درون روشن شود

خانه تاریک دل گلشن شود<sup>۳۴</sup>

ب: این شناخت نه با عقل که با قلب حاصل می‌آید.<sup>۳۵</sup>

۲۶. برتراند راسل، عرفان و منطق، ترجمه نجف دریابندری، شرکت سهامی انتشارات جیبی، چاپ اول، ۱۳۴۹، ص ۴۹.  
۲۷. اسفار، ج ۵، ص ۲۰۵.  
۲۸. هانری گربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات کوبر، چاپ اول، ۱۳۷۳، ص ۴۸۲.  
۲۹. مفاتیح الغیب، ص ۱۳. ۳۰. تفسیر القرآن، ج ۷، مقدمه.  
۳۱. صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، ج ۱، ص ۸.  
۳۲. کسر اصنام الجاهلیه، ص ۸۰.  
۳۳. مفاتیح الغیب، ص ۱۳۹.  
۳۴. صدرالمتألهین، مجموعه اشعار، گردآوری محمد خواجوی، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۳-۸۲.  
۳۵. تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۵۳.

**\* در جهان اسلام مشائین به عقل و عرفا بر قلب تأکید می‌گذاشته‌اند، صدرالمتألهین هر دو مشرب را به هم می‌پیوندد. وی تلاش می‌کند تا نقاط ضعف هر یک را کنار نهد و نقاط قوت را برگیرد، و با آمیختن ذوق و شهود به استدلال، ادله منطقی را از حالت خشک و کسالت‌آور خارج می‌کند.**

که «عرش و کرسی نفس ناطقه است».<sup>۳۶</sup> قلب در اصل اصطلاحی است قرآنی: «چشمها کور نیست ولی قلوبی که در سینه‌هاست کور است»؛<sup>۳۷</sup> در روایات نیز فراوان بعنوان کانون شناخت مورد اشاره قرار گرفته است. از جمله: «لا یسعنی ارضی و لا سماءى و لکن یسعنی قلب عبدي المؤمن». اصطلاح قلب از مجرای قرآن و روایات وارد حوزه عرفان شده است. در عرفان نیز بجای اینکه برای اشاره به کانون شناخت از «عقل» استفاده شود، کلمه قلب بکار می‌رود.

صدرا بتبع روایات، آنرا عرش الرحمن و محل الرحمة می‌نامد.<sup>۳۸</sup> معرفتی که بقلب دریافت می‌شود با معرفت عقلی متفاوت است.

ج: در شناخت قلبی و عرفانی معرفت بیواسطه است، و خود معلوم و نه تصویر آن در قلب می‌درخشد. «آموختن ربّانی بدون واسطه است».<sup>۳۹</sup>

در شناخت عقلی ما نهایتاً با وضوح مفهومی سر و کار داریم، اما در قلب با درخشش و حضور حقیقت؛ این درخشش باعث می‌شود صاحب این معرفت همگام و هم‌نوا با مشهود خویش شود، بیگانگی از میان برخیزد و نوعی پیوند و بلکه وحدت و یگانگی میان خود و حقیقت احساس نماید.

د: شناخت عرفانی با یقین همراه است «بطوریکه شکی در آن راه نیابد»؛<sup>۴۰</sup> و از تعویض هر لکه شبهه و عیبی مصون است.<sup>۴۱</sup>

ه: ذهن هر گونه مفهومی را به خود راه می‌دهد و از این لحاظ خنثی است، اما قلب کانونی است برای معارف

ربّانی و حقایق صمدانی؛ در اینجا حقایق، جنبه علوی دارند و نه سفلی و خاکی، و مربوط به عالم ملکوتند نه عالم ناسوت، لذا حقایقی که بر قلب ظاهر می‌شود عام و همگانی نیست، مراحلی از سیر و سلوک و تهذیب نفس لازم است و باید شخص خود را از کژیها و نادرستیهای اخلاقی بپیراید و از گناهان فاصله گیرد تا قلبش صاف و زلال شود. این معرفت اختصاص به خواص دارد و همه را به آن دسترسی نیست؛<sup>۴۲</sup> مگر آنکس که هنر شناوری در دریا را دانسته و به زبان پرندگان عرشی و لسان مرغان ملکوت آشنا و پنهانیهای جبروت و فضاگاههای لاهوت بر او آشکار و نمایان گردیده باشد.<sup>۴۳</sup>

و: معرفت قلبی لزوماً با نوعی تحوّل و دگرگونی روحی همراه است. و کسی که به آن دست یافته، نمی‌تواند نسبت به حقیقت دریافت‌شده بی‌اعتنا باشد، حقایق در جانش شعله می‌کشد و او را نیز گداخته و فروزان می‌سازد. «و موجب صفای نفس و تجرّد آن... و روی‌گردانیش از مرضهای حیوانی و رسوخ در زمین جسمانی... می‌گردد».<sup>۴۴</sup>

ز: بعکس ذهن که به علت محدودیت تاب دریافت نامتناهی را ندارد، قلب می‌تواند امر نامتناهی را دریافت کند، لذا در روایت آمده که «زمین و آسمان گنجایش مرا ندارند اما قلب بنده مؤمنم گنجایش مرا دارد».

ح: این علوم لطف الهی<sup>۴۵</sup> است و اموری است که حقیقت آن جز با تعلیم خدا دانسته نمی‌شود و تنها بنور نبوت و ولایت می‌توان آن را فهم نمود.<sup>۴۶</sup>

#### تأملاتی در معرفت عرفانی ملاصدرا

حاصل کلام اینکه از نظر ملاصدرا حداقل بخشی از حقایق و یا طور و مرحله‌ای از حقیقت هست که عقل از دستیابی به آن محروم است و برای وصول به آن باید شیوه‌هایی دیگر را بکار برد.

۳۶. تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۷.

۳۷. سوره حج، آیه ۴۶. ۳۸. تفسیر، ج ۱، ص ۱۹۴.

۳۹. مفاتیح الغیب، ص ۳۳۶. ۴۰. کسر اصنام الجاهلیة، ص ۳۹.

۴۱. تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳۷۶.

۴۲. تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۳۲.

۴۳. مفاتیح الغیب، مقدمه، صص ۹ - ۱۳.

۴۴. تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۸۵.

۴۵. الشواهد الربوبية، صص ۳۴۷.

۴۶. مفاتیح الغیب، ص ۱۳.

ملاحظه را با استمداد از این روش، یقین مطلوب را بدست می‌آورد و با روح و جان خویش با حقیقت درگیر می‌شود «نفسش شعله‌ور» می‌شود، و با درپیش‌گرفتن روش شهودی به یقین و اطمینان و شور و جذبه‌ای دست می‌یابد که فلسفه رسمی از آن محروم است.

اما نکته اینجاست که این دستاوردها، دستاوردهای شهود است و نه فلسفه، وصول به حقیقت و رسیدن به مرحله «عین» و دریافت «عیانی»<sup>۴۷</sup> حقایق، خروج از طور عقل است و ورود در ساحت عرفان، که معرفت حقایقی است که بشیوه‌های مرسوم ناممکن است و ارتباط یا اتصال بلاواسطه با امر متعال و فایق است «نوعی معرفت سری و رای معرفت رسمی شایع در بین اقوام و امم عالم».<sup>۴۸</sup>

از اینرو او از آسیبهای مختلف در امان می‌ماند. علم حضوری بلاواسطه است و در آن فرد با خود معلوم سروکار دارد، لذا بیتفاوتی ناشی از خشکی مفاهیم، و همینطور بی‌یقینی ناشی از حضور مفهومی حقیقت، رخت برمی‌بندد.

اینها نقاط قوت معرفت شهودی است، اما هر آنکس که از طور عقل فراتر رفته به عرفان پای می‌نهد، باید نسبت به مشکلات مربوط به وثاقت مدعیات عرفانی نیز پاسخگو باشد.

ادعای عرفا اینستکه به سطح یا سطوحی از واقعیت که از دسترس دیگران بدور است دسترسی دارند، حقایقی را می‌دانند که با روشهای مرسوم و معمول نمی‌توان آن را دریافت. عارف کسی است که با خودسازی و تهذیب نفس و ریاضتهای متوالی، استعداد و آمادگی لازم جهت دریافت این حقایق را پیدا نموده است. آیا ادعای دستیابی عارف به مجموعه‌ای از حقایق، با روشهای غیر معمول، ادعایی درست است؟

گاهی گفته می‌شود معتقدات عرفانی چیزی جز همان معتقدات معمولی نیست که با قوت احساس همراه شده است. برتراند راسل می‌گوید: «جوهر عرفان چیزی نیست جز نوعی قوت و عمق احساس نسبت به معتقداتی که انسان درباره جهان دارد».<sup>۴۹</sup> مطابق این تفسیر فرق عارف با غیر عارف شدت و عمق احساس نسبت به معتقداتی

است که از راههای معمولی بدست آمده‌اند. این حقایق انحصاری نیست و هر کس می‌تواند آن را داشته باشد. مطابق رأی راسل عاطفه و عمق آن فارق میان عارف و غیر عارف است، لذا معتقدات غیر عارف یا اصلاً با احساس و عاطفه‌ای عجین نیست و یا عواطف و احساساتش بشدت و حدت عارف نیست. می‌توان ایندو را به دو تماشاچی یک مسابقه فوتبال تشبیه نمود. هر دو اعتقادی مشابه دارند و این اعتقادشان از مجربایی مشابه حاصل شده، اما در عین حال میان آن دو تفاوتی عظیم وجود دارد.

اگر تفاوت عارف و ناعارف را ژرفای عاطفی معتقدات بدانیم سؤالات بعدی از اینقرار خواهد بود که شدت احساس امری مبهم و ذومراتب است، راسل چگونه آن را مشخص می‌کند و ژرفای احساس به چه حدی که رسید از آن پس باید فرد را عارف نامید و این معتقدات باید چگونه و چه نوع باشند؟ چون طبیعی است که حتی از نظر راسل شدت احساس در هر زمینه‌ای شخص را عارف نمی‌کند و او حاضر نیست که فوتبالیست یادشده را عارف بنامد.

اما طبیعی است که در همین نقطه آغاز، عرفا این تفسیر را بر نمی‌تابند. هرچند آنها شور و احساسی فراوان دارند و ادبیات عرفانی جذابیّت خود را مدیون همین شور و احساس است اما مدعای آنان فراتر از این است. آنان واقعاً و جدّاً معتقدند که به حقایقی دست یافته‌اند که دیگران از آن محرومند، گو اینکه منکر شورمندی خویش هم نیستند.

دلیلی برای متهم ساختن آنان به کذب اخلاقی وجود ندارد. آنان معمولاً انسانهایی وارسته‌اند و دعاوی آنان جز زبان، چیزی برای آنان دربر نداشته است. آنان می‌گویند حالتهایی برای آنان رخ می‌دهد و در این حالتها حقایقی بر آنان تجلی می‌کند. این حالتها گاهی چون برق گذرنده است و گاهی دیرپاست، گاهی یک یا چند بار رخ می‌دهد

۴۷. تعابیر صدرا است در مورد بالاترین مرحله معرفت: تفسیر

سوره جمعه، ص ۲۱۳؛ اسفار، ج ۱، ص ۸.

۴۸. عبدالحسین زرین‌کوب، در قلمرو وجدان، انتشارات علمی چاپ اول، ۱۳۶۹، تهران، ص ۳۳۳.

۴۹. برتراند راسل، عرفان و منطق، ترجمه نجف دریابندری، شرکت سهامی انتشارات جیبی، چاپ اول ۱۳۴۹، ص ۵۱.

و گاهی تکرار شونده است، اگر این حالتها تکرار شود حال به مقام تبدیل می‌شود.<sup>۵۰</sup> لذا صدق اخلاقیشان را می‌پذیریم چون دلیلی برای خدشه در آن نیست. با این همه مشکلاتی مطرح می‌شود:

اولین مشکل این است که مدعیات عرفانی واگوشدنی نیستند و غیر عارف نمی‌تواند تصور درستی از آن داشته باشد. برای دریافت این حقایق به شکل دست اول باید فرد در حال یا مقامی باشد که عارف در آن قرار دارد. ناعارف چون فاقد آن حالات و مقامات است شخصاً امکان دسترسی به آن را ندارد اما بررسی در باب دعاوی عارف حدّ اقل مستلزم آنستکه ناعارف فهم و برداشتی از آن داشته باشد. آیا عارف می‌تواند تجارب خود را برای دیگران بیان کند؟ زبان مشترکی که عارف و ناعارف از آن استفاده می‌کنند زبانی است برساخته شده از امکانات طبیعی انسان. زبانی است متعلق به عالم ماده و مبتلا به محدودیتها و قید و بندهای فراوان. حتی در حیطة امور طبیعی ما در انتقال مفاهیمی که در ذهن داریم با مشکلات فراوانی مواجهیم. در مورد امور محسوس پیام‌رسانی و انتقال تا حدّی راحت‌تر است، من قلمی در دست دارم اگر شما معنای قلم را نفهمید می‌توانم آن را به شما نشان دهم. اما در مورد امور غیر محسوس وضع به این راحتی نیست چگونه می‌توان دلهره یا عشق یا اضطراب یا امید یا یأس یا شجاعت را برای کسی شرح کرد؟

اگر طفلی اولین بار که لفظ شجاعت را می‌شنود این کلمه را درباره شخصی بکار برده باشند که با خشونت به دیگران حمله کرده و آنان را رانده است از شجاعت چنین چیزی خواهد فهمید. طفل دیگری ممکن است در وصف این صحنه لفظ «بی‌ادب» را شنیده باشد و نه شجاعت، لذا برداشتش با اولی از مفهوم شجاعت یکسان نخواهد بود. اما بمرور که هر یک با کاربردهای مختلف لفظ شجاعت مواجه می‌شوند برداشتشان تصحیح می‌شود اما در واقع هر یک به میانگین خاص خود می‌رسند که به استعمالات مختلفی که با آن سروکار داشته‌اند و به فرهنگ و شرایطی که در آن بسر می‌برده‌اند بستگی دارد. افرادی که درون یک فرهنگ هستند برداشتشان بهم نزدیکتر است اما حتی آنها هم معلوم نیست برداشتشان عین هم باشد.

**\* برای شناخت برهانی، حدّث عقل و رعایت چارچوبه‌های منطقی جزء شرایط لازم است، توان ذهنی، بهره هوشی بالا، پشتکار و التزام به چارچوبه‌های عقلانی از عوامل توفیق اهل برهان است و اموری مثل التزام دینی، تعهد اخلاقی و پرهیز از دنیازدگی بی‌تأثیرند.**

ولی مشکل عرفا مضاعف است. عرفا با حقایقی سروکار دارند که مردم در زندگی روزمره خود اصلاً از آن تجربه‌ای ندارند، اصرار و الحاح برخی عرفا در لزوم بکارگیری ارتباط غیر مستقیم بهمین جهت است. تجارب عرفانی اساساً طوری است که واگوشدنی نیست. مشکل دیگری که بتبع آن بوجود می‌آید، اینستکه در علم حصولی، معلوم از سنخ مفهوم و امری مشترک میان همه است، اما در علم حضوری معلوم خاص فرد است. معنای این سخن این است که علم حضوری اختصاصی است و دیگران از مشارکت در آن محرومند. آنچه عالم به علم حضوری می‌بیند، قابل انتقال به دیگری نیست، گرچه برای عالم به علم حضوری این علم از شأنی بس والا برخوردار است و شناختی است حقیقی و عاری از هرگونه وصمه تردید، و بر علم مفهومی و حصولی بسی شرافت دارد؛ اما بمحض اینکه چنین کسی زبان بگشاید و بخواهد آنچه را از درون به وضوح تمام می‌باید برای دیگری طرح کند بیکباره مانعی بزرگ در برابر خود می‌یابد، چون در عرصه علم حصولی او از مفاهیم مشترک میان خود و مخاطب استفاده می‌کرد؛ اما در اینجا زبانش الکن

۵۰ گاهی به حالت پایدار حدیث نفس هم می‌گویند: «حال معنی باشد کی از حق به دل پیوندد بی آنک از خود آن را به کسب دفع توان کرد چون بیاید و یا بتکلف جذب توان کرد چون برود... مقام از جمله اعمال بود و حال از جمله افضال و مقام از جمله مکاسب و حال از جمله مواهب... و گروهی دیگر حال را بقاء و دوام روا ندارند، چنانچه جنید(رض) گوید: الأحوال کالبروق فإن بقیت فحدیث النفس، احوال چون بروق باشد کی بنماید و نباید و آنچه باقی شود نه حال کی آن حدیث نفس و هوس طبع باشد». (کشف المحجوب، ص ۲۲۶).

می‌شود، آنچه در اینجا می‌یابد به قالب زبانی تن در نمی‌دهد، چون خود معلوم و ذات آن از مقوله مفهوم نیست پس قابل انتقال به دیگری هم نیست. لذا عالم به علم حضوری خود را در حصنی حصین محبوس می‌کند، او گوهری گرانبها را یافته اما همین گنج و گوهر، وی را پای‌بست خویش ساخته و اجازه شرکت نمی‌دهد.

عارفان خود به این امر اذعان دارند و با استفاده از تشبیه و تمثیل می‌کوشند تا حدی دیگران را به آنچه خود تجربه کرده‌اند، نزدیک سازند. آنچه در نوشته‌ها و گفته‌های آنان یافت می‌شود تنها بیانگر شبیحی است گنگ از آنچه خود شهود کرده‌اند.

لذا اولین شرط برای بررسی صحت و سقم یک ادعا آنستکه محقق تصور درستی از مسئله داشته باشد، مشهودات عارف بیان تن نمی‌دهد، پس این شرط برای ناعارف فراهم نمی‌شود.

اما بهر حال غیر عارفان با مجموعه‌ای از مدعیات سروکار دارند که توسط عارفان بیان شده است و آنان این حق را دارند که آن را مورد واریسی قرار دهند. اگر بمعنای واقعی کلمه، آن تجارب بیان‌شدنی نیست عارف نمی‌بایستی آن را بیان می‌کرد. اینک که وی مشاهدات عرفانی خویش را در قالب الفاظ و مفاهیم روزمره بیان داشته، این حق را برای دیگران فراهم می‌آورد که به بررسی آن بپردازند.

دومین مشکل اینستکه آنچه عارف شهود می‌کند استدلال‌بردار نیست، چون از سنخ علم حضوری است. علم حضوری قسیم علم حصولی است، علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود<sup>۵۱</sup> و این تصدیق است که یا قیاس است یا استقراء یا تمثیل؛<sup>۵۲</sup> و قیاس است که به شعر، برهان، خطابه، جدل و سفسطه تقسیم می‌شود و صناعات خمس پدید می‌آید.<sup>۵۳</sup> پس اساساً استدلال در حیطه علم حصولی است که در آن، مستدل از مفاهیم مشترک میان خود و مخاطب استفاده کرده و با عبور از مفاهیم یا احکام واضح و بدیهی به مفاهیم و احکام نظری دست می‌یابد و مطلوب خویش را اثبات می‌نماید. اما علم حضوری علی الاصول استدلال‌بردار نیست و عالم به علم حضوری نمی‌تواند سخن از رد و اثبات و نقض و ابرام

بگوید. لذا عالم اهل کشف نمی‌تواند با استفاده از شیوه‌های استدلالی، دیگران را نیز در یافته‌های خود شریک نماید و از آنچه یافته، حظی هم به دیگران برساند. آنچه یافته، تنها برای شخص او حجیت و وثاقت دارد.

البته بیشک از یافته‌های حضوری هم می‌توان مفهوم‌پردازی نمود. حکیم سبزواری ذیل سخنان صدرا درباره «علم حضوری به نفس» می‌گوید: «والحاصل انه كما نعلم ذاتنا حضورياً يمكننا أن نعلمه حصولياً أيضاً»؛<sup>۵۴</sup> چیزی که هست تبدیل علم حضوری به حصولی دوباره همان تنگناهای پیشین را اعاده می‌کند و همه اشکالات مربوط به صحت و اعتبار علوم استدلالی از نو مطرح می‌شود.

آیا نمی‌توان از دیگران خواست که شیوه‌های مرسوم را رها کرده و شیوه عارف را در پیش گیرند تا آنان نیز به همان حقایق دست یابند؟ چون عرفا و اهل شهود می‌پذیرند که آنچه دریافته‌اند خاص آنان است و بزبان قابل بیان نیست، اما از دیگران می‌خواهند تا با طی نمودن برخی از مقدمات مثل ترک گناه، تحمل گرسنگی، ترک دنیا و مشتبهات و لذاذ آن، خود به آن مرتبه نائل شوند و آنچه را که آنان می‌بینند خود از نزدیک شهود کنند و بتعبیر ملاصدرا طعم شیرینی را خود بچشند<sup>۵۵</sup> نه اینکه به مفهوم آن بسنده نمایند.

در اینجا سومین اشکال مطرح می‌شود: آیا طی این مقدمات شرط کافی برای شهود است؟ ظاهراً از میان اهل کشف، کمتر کسی این شرایط را کافی بداند، هرچند غالباً آنرا شرط لازم می‌شمارند. برخی حتی معتقدند که اینها نه شرط لازم است و نه شرط کافی: «تجربة دینی صرفاً به اعمال مایستگی ندارد. برای آنکه شخص تجربه دینی را از سر بگذراند باید خصوصیات روان‌شناختی خاصی داشته باشد؛ این خصوصیات در بعضی تیپهای روانی هست اما در بعضی تیپها وجود ندارد، بعضی تیپهای روانی حتی اگر

۵۱. ملاًصدرا، رسالتان فی التصور والتصديق، تحقیق مهدی

شریعتی، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۶ ق، صص ۴۷ - ۴۶.

۵۲. صدر المتألهین، اللغات المشرقية فی الفنون المنطقية، مؤسسة

انتشارات آگاه، ۱۳۶۲، صص ۴ - ۳.

۵۳. همان، ص ۳۳. ۵۴. اسفار، ج ۳، ص ۴۵.

۵۵. مفاتیح الغیب، صص ۹ - ۳۳۶.

تمام عمر به مُر قانون شرع عمل کنند باز تجربه دینی پیدا نمی‌کنند و بالعکس بعضی تپهای روانی بدون عمل کردن دقیق به احکام دین، صاحب تجربه دینی می‌شوند.<sup>۵۶</sup>

ملاصدرا می‌گوید: «این علوم را... خداوند بر علمای دنیا که به دنیا تمایل و رغبت دارند حرام نموده است»<sup>۵۷</sup> و «جز با ترک دنیا حاصل نمی‌شود»<sup>۵۸</sup> و «هیچیک از بندگان خدا به آن حکمت دست نمی‌یابد مگر آنکه با نیروی تقوی و پرهیزکاری ترک خود و دنیا گوید و به زهد حقیقی روی آورد».<sup>۵۹</sup>

ولی بهر حال این مقدمات شرط کافی نیست و لذا کسی مطمئن نیست که پس از طی همه این مراحل بتواند به شهود دست یابد. قبلاً سخن صدرا را ملاحظه کردیم: «گاهی رفع حجاب و مانع درک حقیقت در اثر اعمال فکر است که صور را از غواشی ماده جدا می‌سازد... و گاهی به وزیدن نسیمهای لطف الهی است». او از هجوم این علم، «بی‌آنکه شخص بداند این علوم از کجا هجوم می‌آوردند» سخن می‌گفت.<sup>۶۰</sup> پس شخص باید همواره منتظر هجوم این علوم و وزش نسیمهای الهی باشد و هیچگاه مطمئن نمی‌توان شد که طی فلان مقدمات حتماً او را به نتیجه خواهد رساند، هرچند لزوم طی مقدمات را بپذیرد. البته صدرا شرایط لازم را دقیقاً مشخص نمی‌کند، بعنوان مثال شوق و خواست حتی شرط لازم هم نیست «... چه پس از شوق و طلب باشد و چه بدون آن»<sup>۶۱</sup> اما فاصله‌گیری از گناه و دنیاطلبی از نظر وی حتماً جزو شرایط لازمند. نتیجه اینکه این مشکل که دیگران چگونه می‌توانند به این حقایق دست یابند، همچنان لاینحل می‌ماند. پس عارف حتماً می‌تواند دیگران را به سمت مسیری که احتمالاً مؤدب به این حقایق است راهنمایی کند و چون طی آن مسیر شرط لازم است نه شرط کافی، پس باز هم ممکن است حسرت چشیدن آن حقایق بر دل جویندگان بماند.

### شهود و انطباق آن با واقع

حقایق عرفانی برهان ناپذیرند و بسیاری از کسان هم نمی‌توانند آنها شهود کنند، اما شاید بتوان بطور دیگر اعتبار آنها احراز کرد. الف) ممکن است گفته شود: عرفا افرادی وارسته‌اند و صادق بودن آنان برای ما محرز است و همین مقدار برای اعتماد به آنان کافی است. آیا صرف

صدق آنان می‌تواند دلیلی بر درستی مدعی آنان باشد؟ چه رابطه منطقی‌ای میان صدق مدعی با صحت ادعا وجود دارد؟ ظاهراً هیچ. کم نیستند مدعیان صادقی که خطای مدعیانشان بعدها معلوم شده است. چالش اصلی میان عرفان و فلسفه اینجاست. عارف می‌خواهد از مرز عقل عبور کند و فراتر رود. او می‌گوید عقل این حق و این توان را که به حوزه عرفان پا نهد ندارد، لذا باید از طور عقل فرا رفت؛ اما فیلسوف این اجازه را نمی‌دهد! و می‌گوید هر مدعی‌ای از هر سنخ باید به محک عقل آزموده شود. آیا اصرار فیلسوف بر لزوم رعایت چارچوبهای عقلانی نوعی مصادره نیست؟ اگر عارف به کارایی این چارچوبها اذعان کند دیگر لزومی ندارد به عرفان روی آورد.

اما بنظر نمی‌آید که عقل به این سادگی تسلیم شود. عارفان خود در زندگی روزمره خویش از عقل مدد می‌گیرند. اگر هم بنا باشد حوزه‌ای خارج از دسترس عقل تصویر شود عقل باید حداقل وجود آنرا اذعان کند. پس از بررسی دعاوی عرفا، عقل ممکن است بپذیرد که تجارب انسان می‌تواند بسیار گسترده‌تر از حوزه تجارب روزمره باشد و بخشهایی از تجارب به قالبهای منطقی مرسوم تن نمی‌دهد. اگر بتوان به همین راحتی عقل را کنار زد هر مدعی توهم‌زده‌ای می‌تواند سلسله‌ای از دعاوی نامعقول را طرح کند و حجتش آن باشد که اینها حقایق هستند و رای طور عقل. دراینصورت عرفان با جنون و خواب‌آلودگی و توهم‌زدگی هم‌مرز می‌شود و این بنفع خود عرفان هم نخواهد بود.

پس سخن در صدق اخلاقی نیست. سؤال اینست که چه دلیلی بر صدق منطقی مدعیات عارف وجود دارد؟ چگونه ما دریابیم حقایقی که او مدعی مشاهده آنست، وجود دارد؟

۵۶. «دویدن در پی آواز حقیقت» (گفتگو با مصطفی ملکیان)، کیان،

سال دهم، خرداد ۱۳۷۹، شماره ۵۲، ص ۲۷.

۵۷. مفاتیح الغیب، ص ۳۳۶.

۵۸. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن، ج ۴، انتشارات بیدار، چاپ دوم،

قم، ۱۳۷۲، ص ۶۰.

۵۹. صدرالمتألهین، المظاهر الإلهیه، ترجمه و تعلیق سید حمید

طیبیان، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۴، ص ۱۱.

۶۰. الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۷.

۶۱. همان ص ۳۴۸.



ب) عرفای گوناگون که به فرهنگها و قومیت‌های مختلف متعلقند همه، دعاوی مشابهی دارند و همه از یک چیز سخن می‌گویند. این عارفان کم نیستند، آنان با لحن‌های مختلف همه، از واقعیاتی مشابه سخن می‌گویند. گستردگی آنان در طول تاریخ و در پهنه زمین احتمال هرگونه تبانی را از بین می‌برد. آیا اجماع آنان بر وجود سطح یا سطوح دیگری از واقعیت دلیلی بر صحت مدعیاتشان نیست؟

باشد. ۶۲ عارفان می‌توانند بگویند اگر هر کسی در همان حال و شرایطی که ما قرار داریم قرار گیرد، همین حقایق را مشاهده خواهد کرد؛ چون ملاک، مشاهده بالفعل نیست بلکه ملاک مشاهده بالقوه است.

اما میان تجارب عرفانی و تجارب روزمره فرقی هست. در تجارب روزمره هر کسی می‌تواند بسهولت، فلان امر محسوس را مشاهده کند، حال آنکه در تجارب عرفانی چنین سهولتی وجود ندارد.

**\* در شناخت عقلی ما نهایتاً با وضوح مفهومی سر و کار داریم، اما در قلب با درخشش و حضور حقیقت؛ این درخشش باعث می‌شود صاحب این معرفت همگام و هم‌نوا با مشهود خویش شود، بیگانگی از میان برخیزد و نوعی پیوند و بلکه وحدت و یگانگی میان خود و حقیقت احساس نماید.**

این امر نمی‌تواند اشکال قابل توجهی باشد، سهولت و عدم سهولت در ملاکی که در بالا اشاره شد تغییری نمی‌دهد. هر کس در این موقعیت قرار گیرد چنین تجربه‌ای خواهد داشت و اینکه یکجا قرار گرفتن در چنین موقعیتی سهل و در مورد دیگر صعب باشد منطقاً نمی‌تواند تفاوتی ایجاد کند. گذشته از آن در تجارب حسی نیز می‌توان مواردی را مثال زد که شخصی امر محسوسی را تجربه کرده که تجربه آن برای دیگران مشکل است، مثل شخصی که به قلهٔ هیمالیا صعود کرده و صحنه‌ای را شاهد بوده است.

ولی در اینصورت همهٔ کسانی که دچار هذیان و توهم شده‌اند، می‌توانند بگویند هر کس در شرایط ما قرار گیرد، همان چیزی را خواهد دید که ما مشاهده می‌کنیم. بلی! حق با آنان است و به نظر می‌رسد این مدافعه‌ها بجای آنکه به مشاهدات عرفانی همان اعتبار مشاهدات تجربی را ببخشد و تردید را از خود بردارد تردید را به مشاهدات تجربی هم سرایت می‌دهد و در حوزهٔ محسوسات روزمره نیز ما را در برابر تشکیکات دکارت بسی دفاع می‌کند، و

این اجماع می‌تواند دلیلی بر صدق اخلاقی آنان باشد، اما اینک سخن بر سر صدق منطقی آنان و انطباق مدعیات با واقعیت خارجی است. آیا اجماع آنها می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه واقعیتی عینی بازاء مشاهدات آنان وجود دارد؟

آری! مگر در مشاهدات روزمره، ما غیر از اتفاق نظر و اجماع مردم دلیل دیگری بر عینی بودن مشاهدات داریم؟ همهٔ انسانها می‌گویند نمک شور و برف سفید است، اما همهٔ انسانها صرفاً با تصویری از شوری و سفیدی سروکار دارند؛ هیچکس تا کنون نتوانسته از ذهن خود خارج شود و به آزمون انطباق میان تصوّر خود و واقعیت خارجی بپردازد. در امور روزمره ما صرف وفاق را دلیلی بر عینیت (برخورداری از متعلق خارجی) تجارب حسی می‌دانیم و به تشکیکات امثال دکارت توجه نمی‌کنیم. اگر وفاق و اجماع مردم بتواند دلیلی بر عینیت باشد چرا وفاق عرفا را دلیل بر عینیت ندانیم؟ طبیعی است که تعداد عرفا کمتر است اما قلت عددی نمی‌تواند مشکلی بر سر راه عینیت باشد. شرط عینیت یک تجربهٔ حسی این نیست که همهٔ مردم آن را مشاهده کرده باشند، شرطش آن است که هرکس در آن شرایط قرار گیرد همانگونه مشاهده کند یا بتعبیر باربور «قابلیت تحقیق یا تحقیق‌پذیری عام» داشته

۶۲. (public verifiability) ایان باربور، علم و دین، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۴، تهران، ص ۱۷۱.

ملاک یادشده را که حجیت وفاق و اجماع عمومی است، متزلزل و بی اعتبار می‌کند.

استیسی از زاویه‌ای دیگر به مسئله می‌پردازد: «وفاق عام تجربه‌ها، چه در تجربه‌های عرفانی و چه در تجربه‌های حسی، یکی از اجزاء تشکیل دهنده عینیت است نه کل آن»<sup>۶۳</sup>، لذا اصلی را بنام انتظام مطرح می‌کند که مکمل وفاق و اجماع است و باید هر دو وجود داشته باشند تا تجربه عینی محقق باشد. درباره این اصل جدید می‌گوید: «وقتی تجربه‌ای عینی است که هم در روابط درونی و هم در روابط بیرونیش منتظم باشد» و می‌گوید مراد از انتظام «قاعده و قانون»<sup>۶۴</sup> است. تجارب روزمره منتظم‌اند. همواره آب کتری در اثر حرارت داغ می‌شود؛ پس اگر کسی در رؤیا دید که آب کتری در اثر حرارت منجمد شده، چون تجربه‌اش با قوانین عام متناقض است، می‌گوییم این تجربه چیزی نیست جز توهم و رؤیا؛ چون روابط درونی این تجربه نامنتظم است و یا کسی که در جائی خواب است و بستگانش را در جائی دیگر می‌بیند روابط بیرونی تجربه‌اش نامنتظم است.

استیسی با طول و تفصیل فراوان و بکمک این ملاک جدید می‌کوشد از تجارب عرفانی سلب اعتبار کند و آنرا از تجارب حسی جدا نماید (هرچند در نهایت آن را در شمار تجارب ذهنی نیز قلمداد نمی‌کند).

اما بنظر می‌آید کارش در این مسیر قرین توفیق نیست. وی می‌گوید: «نظم و انتظام عبارتست از رابطه ثابت امور یا اجزای متکرر یک تجربه»<sup>۶۵</sup>، البته او مکرر گوشزد می‌کند که منظورش تجربه حسی نیست. این سخن وی برای دفع این اشکال مقدر است که عارف از حوزه‌ای غیر محسوس سخن می‌گوید و شما به چه حق می‌خواهید قواعد تجربه حسی را به آن حوزه هم سرایت دهید.

وی تجارب عرفانی را به دو قسم آفاقی و انفسی تقسیم می‌کند. در تجارب انفسی عارف هیچ کثرتی را مشاهده نمی‌کند و در تجارب آفاقی وحدت در کثرت را مشاهده می‌کند؛ یعنی کثرت را می‌بیند اما وراي آن برخلاف دیگران وحدتی را مشاهده می‌کند. درباره تجارب انفسی می‌نویسد: «این تجربه ماهیتاً بی‌تعیین و بی‌تمایز و عاری از هر گونه کثرت است و اجزاء یا

زُخدادهای مشخص ندارد... بدین ترتیب ادعای عینیت تجربه عرفانی انفسی رد می‌شود»<sup>۶۶</sup>. درباره تجربه آفاقی نیز می‌نویسد: «... دره‌رحال وحدت بیرونی نیز مانند وحدت درونی، اجزاء یا امور متکثر ندارد و... طبعاً این احوال نیز نه عینی است نه ذهنی».

طبیعی است تعریفی که استیسی از نظم و انتظام ارائه کرد تجارب عرفانی را از چنین نظمی محروم می‌کند؛ چون نظم مستلزم وجود کثرت و اجزاء است و اینجا اساساً چنین کثرتی نیست و طبعاً وجود نظم نیز منتفی است. اما اشکال اساسی به استیسی اینست که چه کسی گفته همه ساحت‌های واقعیت باید از چنان نظمی برخوردار باشند؟ از سوی این اشکال وقتی به عارف وارد است که تجربه‌اش دارای اجزاء باشد اما این اجزاء نامنتظم باشند. فقدان اجزاء، دلیلی بر بی‌انتظامی نیست، بلکه نظم و بی‌نظمی را سالبه بانتهای موضوع می‌کند. چگونه ما از عارفی که منکر کثرت است می‌خواهیم حقیقت مورد مشاهده‌اش حتماً از نظمی برخوردار باشد که مجموعه‌های واجد کثرت از آن برخوردارند، و الا مشاهداتش را فاقد مابازاء عینی قلمداد خواهیم کرد؟ حداکثر چیزی که از سخنان استیسی نتیجه می‌شود اینست که انتظام بمعنایی که در جهان محسوس وجود دارد و می‌توان در ساحت‌های غیر محسوس خیالی نیز آن را تصور نمود، در جهان غیر محسوس عرفا وجود ندارد. پس میان تجربه حسی و عرفانی فرق است، اما این چیزی است که عارف خود از ابتدا به آن معترف است؛ ولی از وجود تفاوت میان این دو نوع تجربه نمی‌توان عینیت نداشتن تجارب عرفانی را نتیجه گرفت. بلی می‌توان نتیجه گرفت که چون تجربه عرفانی با تجربه حسی متفاوت است متعلق آن نیز (اگر متعلق داشته باشد) با متعلق این تجربه متفاوت است.

پس تا اینجا غیر عارفان نمی‌توانند بر عارفان ادعای برتری کنند. اگر وفاق عمومی عرفا دلیل بر عینیت مدعیاتشان نیست، وفاق مردم نیز دلیل بر عینیت تجارب

۶۳. استیسی، والتر، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات سروش، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۴۲.  
۶۴. همان، ص ۱۴۳.  
۶۵. همان، ص ۱۴۶.  
۶۶. همان، ص ۱۴۷.

حسی روزمره نخواهد بود و این برای عارف گامی بسیار مهم است. این احتجاج عارف البته عینیت مدعیاتش را اثبات نمی‌کند، اما او را موفق می‌کند مدعیات خویش را در عرض مدعیات تجربی قرار دهد؛ یا هر دو بی‌اعتبارند یا هر دو معتبر.

ج) می‌توان راه‌حلی دیگر مطرح کرد: طرفداران عقل طبعاً برای عقل اعتبار قائلند و آن چه را عقل معتبر شمارد، معتبر می‌دانند. عارف می‌تواند از این نکته استفاده کند. درست است که عقل در ساحت عرفان راه ندارد، اما عارف به ساحت عقل راه دارد. او می‌تواند مدعیاتش را برهانی کند و این راهی است که ملاصدرا پیموده است. اگر عارفی با استفاده از روش خاص خویش به حقایقی دست یابد اما این حقایق مشاهده شده را در قالب‌های برهانی اقامه کند و غیر عارف نتواند این برهانها را رد کند و مجبور به پذیرش آن شود، آیا این امر دلیل بر حقیقت عارف نخواهد بود؟

مدعیات عرفانی گاهی با احکام عقلی سر ستیز دارند و گاهی نه. در صورت دوم گاهی از چنگ عقل می‌گریزند و عقل نقیاً و اثباتاً نمی‌تواند درباره آن سخنی بگوید و گاهی توسط عقل تأیید می‌شود. نکته‌ای که اینک در مقام بررسی آن هستیم اینست که اگر عارف بتواند برخی از مدعیات خویش را برهانی کند آیا این کار وی دلیلی بر وثاقت و اعتبار روش وی نخواهد بود؟ عقل طبعاً در برابر برهان تمکین می‌کند، فرقی نمی‌کند که این برهان از ناحیه چه کسی باشد. البته متوجه این اعتراض هستیم. در اینصورت ما از حوزه عرفان خارج شده و وارد حوزه عقل شده‌ایم و مسئله‌ای که عقل آن را تأیید کند مربوط به حوزه خود اوست و نه حوزه عرفان. اما نکته‌ای که درصدد بیان آن هستیم اینست که اگر عارف به کمک روش خاص خویش که مورد انکار و استیحاظ عقل است حقایقی را دریابد، طبیعی است که عقل، نظر به تردیدهای خود درباره اعتبار آن روش، حقیقت این دعاوی را مورد تردید قرار می‌دهد.

حال اگر عارف، بخشی از این حقایق را برهانی کند، در اینصورت، درست است که عقل مسئله برهانی شده را بعلت برهان قائم بر آن می‌پذیرد، اما مجبور است به

نکته‌ای دیگر هم اذعان کند و آن این که روش عارف، حداقل تا حدی، قرین توفیق بوده است. دو صیاد مروارید را در نظر بگیرید که یکی از روش‌های مرسوم استفاده می‌کند اما دیگری روشی جدید ارائه کرده که برای اولی قابل فهم و پذیرش نیست و لذا مورد طرد و انکار اوست. اینک دومی به جای کوشش جهت اثبات وثاقت و اعتبار روش خویش، با استفاده از آن روش به قعر دریا می‌رود و مرواریدهایی را صید کرده در مرئی و منظر اولی قرار می‌دهد. در چنین شرایطی اولی چاره‌ای ندارد جز اذعان به این که روش دومی هم می‌تواند قرین توفیق باشد ولو کم و کیف آن برایش قابل فهم نباشد.

اینک اگر عقل تا این مقدار تمکین کرد گامی دیگر برمی‌داریم. بخشی از یافته‌های عارف قابل ارائه در چارچوب‌های عقلانی نیست اما اگر عقل صدق اخلاقی عارف را پذیرفته، چرا باید در مورد وجود این دسته از حقایق تردید کند. اصرار در این که این دسته نیز فقط وقتی برای من قابل پذیرش است که بتواند برهانی شود اصرار در انحصاری بودن روش عقل است. اما عارف به کمک حقایق دسته اول، این انحصار را شکست و نشان داد که توانمندیهای عقل محدود است و اصرار عقل بر این که دسته دوم حقایق نیز باید در برابر من تمکین کند، اصرار در مورد اعمال محدودیت‌های خویش در دیگر عرصه‌هاست، که اصراری است نابجا بر لزوم سلطه بر همه حوزه‌ها و ساحتها، ساحتی که بسی عریض‌تر و وسیع‌تر از ساحت محدود اوست.

اما درباره مدعیات خردستیز عقل، عارف نمی‌تواند از عقل توقع داشته باشد تا این دسته از مدعیاتش را هم بپذیرد، چون عقل نمی‌تواند خود را نقض کند. برای عقل، پس‌پذیرش اینسکه «الف، ب است» و «الف، ب نیست» ناممکن است.

مدعای عرفا اینست که جمال خدای نامحدود را به علم حضوری دریافت می‌کنند. در علم حضوری خود معلوم پیش عالم حاضر است:

العلم بالشيء الواقعي قد يكون نفس وجوده العلمي  
نفس وجوده العيني كعلم المجزئات بذواتها، وعلم  
النفس بذاتها وبالصفات القائمة بذاتها، وهكذا أفعالها

بخواهد به علم حصولی دانسته شود لازمه اش انقلاب است، آن چه خارجیت عین ذات آن است اگر به ذهن بیاید، یعنی در عین این که خارجیت عین آن است خارجیت عین آن نیست، و توانسته در موطن ذهن موجود شود.

عرفا خود بهنگام طعن در عقل و تحقیر آن و نشان دادن عجز عقل و علم حصولی از شناخت خداوند به این اشکال اشاره می کنند: «عقل و علم که محدود است و متناهی، بر وجودی که بی حد است و نامتناهی، چگونه احاطه تواند یافت؟»<sup>٦٧</sup>

**\* از نظر ملاصدرا حدائق بخششی از حقایق و یا طور و مرحله ای از حقیقت هست که عقل از دستیابی به آن محروم است و برای وصول به آن باید شیوه هایی دیگر را بکار برد.**

اما اینک همین اشکال متوجه خود عرفاست. آنان مدعی اند از درون، ذات حق را مشاهده می کنند و علمشان حصولی نیست، چگونه ذات نامحدود توانسته نزد موجود محدود حاضر شود و با او یکی گردد؟ علم حضوری حضور ذات معلوم نزد عالم است، چگونه عالم محدود و متناهی ذات لایتناهی را پیش خود حاضر کرده؟ حضور ذات نامحدود نزد شیء محدود مستلزم اینست که یا نامحدود محدود شود و یا محدود نامحدود، و این هر دو انقلاب و محال است.

(د) جواب ملاصدرا در این باره اینست که معلول، جلوه ای است از جلوات حق و وجودش ناشی از فیض حق؛ هنگامی که به شناخت نائل می شود اوست که به محضر حق رفته، نه اینکه حق به محضر او آمده باشد. از

٦٧. التصور والتصديق، ص ٤٦.

68. Postscript, P. 187.

٦٩. أما أن حقيقة الواجب غير معقولة لأحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء وقد أقيم عليه البرهان. (اسفار، ج ١، ص ١١٤ - ١١٣).

٧٠. أبو ابراهيم اسماعيل بن محمد مستعلي بخاری، شرح تعرف، با مقدمه، تصحيح و تحشيه محمد روشن، انتشارات اساطير، چاپ اول، ١٣٦٣، ج ٢، ص ١٢٦.

در علم حضوری ذات معلوم پیش عالم حاضر است. مشائین علم حضوری را منحصر در علم ذات به ذات می دانند اما برخی - و از جمله صدرالمتألهین - با این سخن مخالفند و دایره علم حضوری را گسترده تر می دانند، از جمله علم به تصورات و مفاهیم ذهنی علم حضوری است و همچنین علم به قوای نفسانی و افعال و انفعالات نفسانی. اما مشکل این جاست که علم عارف به حقایق علوی ذیل کدام یک از این اقسام می گنجد؟ عارف نه از طریق استدلال بلکه خود خداوند را حاضر می بیند و از درون، او را درک می کند، علم شخص به ذات خود یا گرسنگی یا اراده و یا غضب خود حضوری است؛ معلوم، حضوری بی واسطه و غیر مفهومی نزد عالم دارد، اما چگونه امر نامتناهی می تواند نزد موجود متناهی حاضر شود؟ کی برکگور می گوید:

چگونه موجودی محدود که میان او با نامحدود فاصله ای پرناشدنی وجود دارد، می تواند نامحدود را درک کند؟<sup>٦٨</sup>

خداوند چون نامتناهی است قابل تصور نیست و نمی توان از آن مفهوم پردازی کرد و در علم حصولی به آن با مشکل مواجهیم. صدرالمتألهین خود در بحث مربوط به ماهیت و انیت واجب می پذیرند که علم حصولی به خداوند امکان ندارد. در آن مبحث، فخر رازی که قائل به ماهیت برای باری تعالی است، شبهه ای مطرح می نماید و آن اینکه وجود برای ما معلوم است اما ذات و حقیقت واجب برای ما مبهم است، پس حقیقت واجب غیر از وجود اوست؛ چون غیر المعلوم غیر المعلوم. صدرا در جواب می گوید: خداوند به علم حصولی برای ما معلوم نیست ولی به علم حضوری معلوم ماست.

در توضیح اینکه چرا خداوند به علم حصولی معلوم ما نیست، می گوید: «علم حصولی عبارتست از حصول صورت شیء نزد ذهن و تنها حقیقتی می تواند بدینگونه نزد ذهن حاضر شود که بتواند در دو کسوت ظاهر گردد؛ یعنی ماهیتی باشد که گاه به وجود خارجی موجود می شود و گاه به وجود ذهنی موجود می شود. حال آنکه خارجیت عین ذات باری تعالی است»<sup>٦٩</sup>، اگر چنین چیزی

ناحیه حقّ مانعی نیست، اما محدودیت‌های سالک، حجابی است که مانع احاطه و اکتناه وی به ذات حقّ می‌شود. با این همه به مقدار سعه وجودی خود حقّ را می‌شناسد، چون او تمام حقّ نیست، فروغی است از پرتو رخ او. همچون کشتی که به مقدار وسعت و عمق خود با اقیانوس درگیر است، هر چه سعه وجودی آن بیشتر باشد تماسش با آب بیشتر است.

از نظر ملاصدرا معلول عین ربط و پیوند با علت است، در واقع شیء هو الربط است نه شیء له الربط. در اینصورت وقتی به علم حضوری خود را می‌شناسد علت را هم شناخته است؛ چون شناخت نفس، عین وجود مجرّد نفس است و این وجود مجرّد عین ربط به پروردگار است و آن ربط نیز عین مربوط الیه است.

شیخ اشراق نیز قائل است که علم مجرّدات عالی به سافل بنحو اشراق و سافل به عالی بنحو مشاهده است. مانع و حجاب علم، مادیت است، لذا هر مجرّدی به جمیع مجرّدات علم حضوری دارد. گرچه نور سافل به کنه نور عالی نمی‌رسد اما نور عالی محیط بر سافل است.<sup>۷۱</sup> ملاصدرا هم این را قبول دارد.<sup>۷۲</sup>

صدرا بین علم و نظام وجود توازی برقرار می‌کند. همانسان که در خارج وجود معلول مسبوق به وجود علت است و در هستی تقدم از آن علت و تاخیر از آن معلول است، علم نیز چون حاکی از حقیقت خارجی و متناظر با آن است اینگونه است؛ یعنی علم ابتدا به علت و از آن طریق به معلول تعلق می‌گیرد. وجود معلول، معلول علت است علم به معلول نیز معلول علم به علت است.<sup>۷۳</sup>

جای این سؤال هست که لازم و ملزوم در وجود خارجی ملازم‌اند اما در عرصه علم ممکن است یکی حاضر و دیگری غایب باشد؛ معلول حاضر، اما علت غایب باشد.

از سویی ما همه به نفس خود آگاهیم با اینکه بسیاری از افسراد خدا را نمی‌شناسند و اصرار بر اینکه حتماً ملازمه‌ای بین شناخت معلول با شناخت قبلی علت وجود دارد ممکن است بجای اینکه به اذعان شناخت خدا بینجامد به تردید در شناخت نفس منجر شود.

از سویی دیگر این که عارف به قدر سعه وجودی خود

خدا را می‌شناسد جوابی مبهم است؛ خدا حقیقتی است بسیط، یا اصلاً باید شناخته نشود و یا به یکباره شناخته شود.

اما سخن آخر در فلسفه صدرایی اینست که در علم به حق، نهایتاً انسان، فانی در حق می‌شود. حکیم سبزواری می‌نویسد: «و علم حضوری سه قسم است: علم شیء به ذات خود، علم شیء به معلول خود و علم فانی به مفنی فیه، و بعضی که قسم سوم را نگفته‌اند گویا داخل در علم به خود پنداشته‌اند، یا به عذر آن که موضوعی نیست، از بقاء در فنا ساکت شدند و اجود اینست که ما گفتیم».<sup>۷۴</sup>

وی در شرح خود بر الشواهد الربویة ذیل عبارت صدرا «فناء النفس عن ذاتها» در توضیح فنا می‌نویسد: فنا سه مرتبه دارد: محو، طمس و محق. محو آنست که افعال خود را فانی در فعل حق بیند، و طمس فنای صفات در صفت حق است و محق اینست که همه وجود را فانی در حق تعالی بیند.

مطابق این تقریر به هنگام شهود حق، شاهد و مشهود یکی می‌شوند و اصولاً سالک، فانی در حق می‌گردد و برای او وجودی نمی‌ماند و او دیگر «کسی» نیست تا مشکل نحوه حضور امر نامتناهی نزد او مطرح شود؛ سالک همه او می‌شود:

أنا من أهوی و من أهوی أنا نحن روحان حللنا بدنا  
اما درک این وحدت و بررسی چگونگی آن از طور عقل خارج است و بتعبیر صدرا باید آن را چشید.

مانع اکتناه به ذات باری تنگناها و محدودیت‌های وجودی انسان است، لازمه این سخن اینست که انسان فانی از خویش به کنه باری راه یابد. با اینهمه، فنای عرفا نابودی محض نیست، بلکه منظور اینست که عارف در سلوک خویش به مرحله‌ای می‌رسد که جز به ذات باری، نه به دیگری نه به خود و نه حتی به شهود خود، توجه و التفاتی ندارد و آنچه می‌بیند همه حقّ است.

\* \* \*

۷۱. یحیی بن حبش سهروردی، شرح حکمة الإشراف، حسین غیائی تربتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۲، ص ۳۰۱.

۷۲. صدرالمآلهین، اسفار، ج ۶، انتشارات مصطفوی، قم، صص ۲۴۵ - ۲۴۶.

۷۳. اسفار، ج ۲، ص ۳۹۹؛ ج ۶، ص ۱۷۸.

۷۴. سبزواری، ملاحدای، اسرار الحکم، با حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۲، ص ۶۲.