

فرایند ادراک شهودی و تبدیل آن به گزاره عرفانی

علی فضل‌ی*

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

(تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۲۱)

چکیده

فلسفه عرفان نظری به‌مثابه یکی از شاخه‌های فلسفه عرفان از مسائل متعددی چون مبانی معرفت‌شناختی عرفان نظری سخن می‌گوید. از رده‌های این مبانی چگونگی رخداد شهود هنگام مواجهه مشاهد با واقعیت‌ها و حقایق و چگونگی تبدیل آن شهود به گزاره هنگام گزارش از آن حقایق است. این مقاله با این هدف نوشته را در دو ساحت، یکی ساحت فرایند ادراک شهودی و دیگری ساحت فرایند تبدیل شهود به گزاره، سامان داده است. در ساحت اول، پس از تبیین دامنه ادراک شهودی، به شرط‌های تعلق شهودی یعنی سه اصل مناسبت، ارتباط و تأثیرگذاری می‌پردازد و در ساحت دوم نیز پس از سخن از شاهد، به تقسیم مدرک حصولی به تصور و تصدیق و تفسیر آن دو برپایه تفکر عرفانی می‌پردازد و از چگونگی تبدیل معرفت تصویری به معرفت تصدیقی نیز سخن می‌گوید. آنگاه به اقسام تصدیق‌های عرفانی توجه می‌کند و به گزاره‌های توصیفی، تبیینی، تفسیری، استنباطی و تطبیقی می‌پردازد و با ذکر نمونه درصدد تحلیل هر یک برمی‌آید.

واژگان کلیدی

ادراک شهودی، ادراک گزاره‌ای، گزاره استنباطی، گزاره تبیینی، گزاره تطبیقی، گزاره تفسیری، گزاره توصیفی.

۱. مقدمه

نظارت عقلی بر مبانی و مبادی عرفان در فلسفه عرفان صورت می‌گیرد. زیرا فلسفه عرفان یک دانش کلی عقلی نظری است که فرانگرانه بر کل عرفان نظارت سنجش‌گرانه دارد و به سه شاخه فلسفه تجربه عرفانی، فلسفه علم سلوک و فلسفه عرفان نظری تقسیم می‌شود.^۱ فلسفه عرفان نظری، که این نوشته ذیل آن می‌گنجد، به مسائل متعددی چون مبانی معرفت‌شناختی عرفان نظری می‌پردازد. این کلان‌مسئله در کرسی تحقیق دست‌کم از پنج موضوع سخن می‌گوید:

۱. ماهیت، اقسام و مؤلفه‌های معرفت‌شهودی و گزاره شهودی؛
 ۲. ارزش‌شناختاری معرفت‌شهودی و گزاره شهودی؛
 ۳. مُدِرک‌شناسی در معرفت‌شهودی و گزاره شهودی؛
 ۴. بیان‌پذیری معرفت‌شهودی و تقسیم گزاره‌ها به توصیف، تبیین، تفسیر و استنباط؛
 ۵. سنجش‌پذیری معرفت‌شهودی و گزاره شهودی و سنجه‌ها و روش‌های سنجش.
- همه این مسائل بر دو ساحت اصلی تکیه دارند:
- ساحت اول، فرایند ادراک حضوری - شهودی
 - ساحت دوم، فرایند ادراک حصولی - مفهومی
- این دو ساحت درصدد تبیین چگونگی پیدایش ادراک شهودی و حصولی‌اند؛ نه در مقام تبیین ارزش ادراک شهودی و حصولی، و نه درصدد تبیین پیوست و یا گسست دو مسئله ارزش و پیدایش ادراک.

۱. ما در پی پژوهشی با نام چیستی دانش فلسفه عرفان در صدد تبیین ماهیت هریک از این سه شاخه برآمدیم.

ساحت اول: فرایند ادراک حضوری - شهودی

در این ساحت از نگاه صدرالدین قونوی در اعجاز البیان مدد می‌جوییم که چه بسا بیش از دیگر آثار عرفانی به حقیقت ادراک به‌ویژه ادراک شهودی پرداخته است:

برپایه تأییدات شرعی و برهان‌های عقلی و تجربه‌های عرفانی تردیدی نیست که ادراک شهودی رخ می‌دهد؛ این یک واقعیت است. ولی متعلق ادراک شهودی چیست؟

«و لا نشک ان ثمة ادراکا او ادراکات لمدرک او مدرکین يتعلق بمدرک او مدرکات فما

الذی ادرك؟ و من المدرک له؟» (قونوی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۴)

به‌حتم وجود من حیث هو هوی حق سبحانه در کمند ادراک کسی قرار نمی‌گیرد. زیرا ادراک هویت متکثر دارد و به جهت‌های متعدد متصف است و بنابراین به حکم مناسبت متکثریاب است و از یافت واحد به وحدت حقیقی و بسیط به بساطت حقیقی عاجز است. از این‌رو ادراک وجود حق سبحانه به‌مثابه واحد بسیط ناممکن است. همان‌طور که ادراک به‌نوعی احاطه بر مدرک است و وجود حق سبحانه به‌دلیل اطلاق ذاتی و صمدیت وجودی نامتناهی است و احاطه بر وجود نامتناهی ممکن نیست. پس ادراک وجود حق سبحانه ممکن نیست.

صدرالدین قونوی می‌گوید:

«ان حقیقة الحق سبحانه مجهوله لایحیط بها علم احد سواه لعدم المناسبه من حیث ذاته و

بین خلقه» (قونوی، ۱۳۸۰، ص ۳۵)

شایان توجه آنکه اگرچه به دیده عرفان وجود حقیقی منحصر در حق سبحانه است و اشیای جهان هستی موجود حقیقی نیستند، این‌گونه نیست که آن اشیاء عدم محض باشند، بلکه نفس الامر دارند و از نسب وجود حق سبحانه برمی‌خیزند.

نسب، به‌مثابه صور و تعینات موجود در جهان هستی، به‌جهتی مشهود و به‌جهتی نامشهودند (ر.ک به: محیی‌الدین ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۸۲)، زیرا نسب دو جهت نفس‌الامری دارند؛ یکی جهت فی‌نفسها و دیگری جهت یلی‌الحق.

نسب فی نفسها امور عدمی اند و ظهور لا وجود از وجود من حیث هو هوی حق سبحانه امکان ندارد. زیرا شیء از نقیضش بر نمی خیزد. هر آنچه که ظهور ندارد، مدرک نخواهد شد. زیرا ادراک حضور معلوم نزد عالم است و حضور جز استجلای معلوم نیست و لا وجود استجلا ندارد، پس نسب فی حد نفسها نامشهودند.

نسب از جهت یلی الحق همان ظهورات و تجلیات حق سبحانه اند که به مثابه تعینات عینی و اشیای خارجی در جهان هستی تقرر مجازی دارند و موجود بالعرض اند. هر ظهوری حاصل بروز صفات، تناکح اسما، اقتران به استعدادها و اتصاف به خصایص مراتب است. بنابراین هریک از ظهورات احکامی ویژه و احوال و آثاری خاص دارند.

این ظهور دو ساحت دارد: یکی ظهور در ساحت وجود یعنی ظهور فی نفسه و دیگری ظهور در ساحت ادراک یعنی ظهور للمدرک، که ظهور فی نفسه در اینجا تشریح می شود و ظهور للمدرک در ذیل اصل تأثیرگذاری تبیین خواهد شد.

همه اشیای متکثر جهان هستی به تمام حقیقتشان ادراک ناپذیرند و به شهود کسی در نمی آیند، زیرا اولاً حقیقت اشیا به ظهور است و ظهور به اسما. پس حقیقت اشیا به اسماست. ماهیت اسم نیز ذات حق سبحانه به همراه صفت بارز است و ذات حق نیز ادراک ناپذیر است. پس حقیقت همه اشیا، از حیث وجود حق سبحانه، ادراک ناپذیر است. به گفته ابن عربی «و لست أدرك من شیء حقیقه / و کیف أدركه و أنتم فیه» (قیصری، ۱۳۷۰، ص ۵۰۴).

ثانیاً شناخت ما از اشیا از حیث حقیقت به شرط لایشان نیست، بلکه از حیث صفات، اعراض، احوال و لوازمشان است. زیرا اگر ادراک یک شیء از حیث حقیقت به شرط لایش باشد، باید ادراک مثل آن نیز امکان داشته باشد. زیرا حقایق از حیث حقیقت متمایل اند و حکم دو مثل، در آنچه که جایز است و جایز نیست، یکسان است (ر.ک به: قونوی، ۱۳۸۰، ص ۳۳). بنابراین، شهود نه به حقیقت به شرط لای اشیا، بلکه به هویت به شرط شیء آنها تعلق می گیرد و آن شروط احوال و صفات و لوازمی اند که از آن اشیا تفرع می یابند و نشأت می گیرند. از این رو شناخت ما از هریک از اشیا به همراه مجموعه ای از احکام (احوال

و صفات و لوازمی) است که هر یک از آنها را دربر گرفته‌اند. اگرچه باید یادآور شد که هر حکمی به نوعی از شیء، به حیثی که به حکم دیگر متصف است، نشأت می‌گیرد؛ یعنی شیء به حیثی است که آن حکم را داراست و آن حیث نیز خود حکمی است که پیش از آن حکم از آن شیء نشأت گرفته و شیء به آن متصف است. از این رو هیچ حکمی از احکام یک شیء از حقیقت من حیث هی هی آن شیء نشأت نمی‌گیرد.

با توجه به این نکته، گونه دامنۀ ادراک شهودی مشخص شده است، اما شروط تعلق

شهودی چیست؟

برای حصول تعلق، وجود سه اصل ضرورت دارد: اصل مناسبت، اصل ارتباط و اصل تأثیرگذاری. زیرا ادراک حضوری با تأثیر مدرک بر مدرک رخ می‌دهد و تأثیرگذاری با ارتباط وجودی آن دو امکان می‌یابد و ارتباط نیز جز از مجرای مناسبت به وجود نمی‌آید. بر این اساس صدرالدین قونوی با اشارت به این سه اصل می‌نویسد:

«به‌درستی که علم صحیح با کسب و تعقل و تعمل به دست نمی‌آید و قوه بشری مادامی که به فیض اقدس غیبی و با یاری تجلی نوری علمی ذاتی حق سبحانه را وجدان نکند، به نحو استقلالی توان تحصیل آن علم را ندارد. لیکن قبول تجلی توقف دارد بر استعدادی که موجب حصول مناسبت بین متجلی و متجلی له می‌شود تا اینکه ارتباطی که اثر بر آن متوقف است، به درستی رخ دهد... و اثر یک مؤثر بر طرف پذیرا بدون ارتباط با آن طرف صحیح نیست و ارتباط جز با مناسبت رخ نمی‌دهد.» (قونوی، ۱۳۸۰، ص ۳۴ و ۳۵).

اصل اول: مناسبت

نخستین بایسته شهود مناسبت مشاهد و مشهود است. مناسبت در مقابل مابینت به معنای نسبت معنوی‌ای است که بین دو شیء متناسب تعقل می‌شود (ر.ک به: قونوی، ۱۳۸۰، ص ۳۵). منشأ این نسبت وجود امر مشترکی است که دو طرف نسبت به احکام آن متصف و به آثارش مزین‌اند؛ امری که ما به الاشتراک و ما به الاتحاد منشأ تشابه و تماثل دو طرف نسبت می‌شود.

صدرالدین قونوی در تعریف مناسبت می‌نویسد:

«المناسبه عبارة عن كل امر جامع بين شيئين أو أشياء تتماثل في الاتصاف بأحكامه و قبول آثاره، و تشترک فيه اشتراكاً يوجب رفع التعدد من بينها و الامتياز، لا مطلقاً، بل من جهة ما يضاهاى به كل منها ذلك الامر الجامع و ما فيها منه.» (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۷۴ و ۷۵).

بایستگی این اصل از آن روست که کسی طالب معرفت چیزی نیست، مگر آنکه میان طالب و مطلوب، یعنی عالم و معلوم، مناسبت وجود داشته باشد (ر.ک به: قونوی، ۱۳۷۴، ص ۷۴)؛ «و اعلم انه لا يطلب شيء غيره دون مناسبة جامعه بينهما هذا محال كشافاً» (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۷۴) و «ان الشيء لا يدرك بما يغايره في الحقيقة و لا يؤثر شيء فيما يضاة و ينافيه من وجه المضاد و المنافي» (قونوی، ۱۳۸۰، ص ۳۰) زیرا اگر تناسبی در بین نباشد، طلبی به وجود نخواهد آمد. چه اینکه مجهول مطلق مطلوب کسی نیست. با وجود این، نباید پنداشت که بین طالب و مطلوب مغایرتی نیست و مطلوب نزد وی حضور دارد، زیرا طلب متفرع بر فقدان مطلوب نزد طالب است و گرنه تحصیل حاصل خواهد شد و این با طلب تنافی دارد (ر.ک به: قونوی، ۱۳۸۰، ص ۲۸). پس چگونه می‌توان در طلب و ادراک میان تناسب و تغایر جمع کرد تا جایگاه مناسبت در شهود روشن شود؟

برای پاسخ باید حقایق موجود در جهان هستی را کالبدشکافی کرد.

نخست آنکه همه حقایق هستی نتیجه تناکح اسمایند و ثمره تناکح در هریک از آن حقایق احکامی است به‌مثابه خواص و لوازم که برخی قریب و برخی بعیدند. یعنی برخی آشکارند و برخی نیز دور از دسترس‌اند و از دیده پنهان‌اند؛ چنان‌که خود آن حقایق نیز، از آن حیث که حقایق‌اند، پنهان‌اند.

دوم آنکه انسان از حیث جمعیتش با تک‌تک حقایق هستی مغایرت دارد و از آن‌رو که نسخه جمعی همه آن حقایق است و احکام آنان را داراست، با همه آنان تناسب دارد. هرچند این تناسب برپایه ظهور و خفای آن احکام در جان و جهان برای مدرک به دو قسم تناسب خفایی و تناسب ظهوری تقسیم می‌پذیرد، که تناسب خفایی پیش از شناخت حکمی از احکام مشهود است و تناسب ظهوری مقتضی شناخت آن حکم است.

با این دو مقدمه می‌توان جایگاه مناسبت را در شهود تبیین کرد. زیرا مناسبت پل ارتباطی مشاهد و مشهود در شهود مشهود است. به گفته صدرالدین قونوی: «حکم المناسبه [ای المناسبه الظاهره لا الخفيه] يقتضى الشعور بما يراه معرفته ... فمتى طلب معرفه شيء فانما يطلبه بالامر المناسب لذلك الشيء منه» (قونوی، ۱۳۸۰، ص ۲۸) به این معنا که مشاهد به‌مثابه ناظر از آن حیث مشهود را مشاهده می‌کند که از آن حیث با آن تناسب دارد. این حیث همان حکم آشکار (صفت، خاصه و لازم آشکاری) است که مشاهد با مشهود تناسب دارد. مشاهد هر زمان که بر این حکم ظاهر آگاه شود، آن را پلی برای آگاهی از احکام باطنی قرار می‌دهد و حکمی از احکام پنهان مشهود را ادراک می‌کند و با آگاهی از آن، از حکم باطنی و پنهان در خویش نیز آگاهی می‌یابد و در حد این حکم تناسب از تناسب خفایی به تناسب ظهوری مبدل می‌شود. این روند با اشتداد تناسب و ازدیاد معرفت همراه است.^۱ صدرالدین قونوی درباره گذر از حکم پیشین به حکم نوین در مسیر ادراک می‌نویسد:

«ثم نقول، و صورة كل شيء ما يتعلق به الإدراك الأول و يستدعي التعدي منه الى طلب معرفة ما ورائه بالنسبه الى طالب غايه كل شيء حال طلب معرفته من حيث الحقيقه فافهم.» (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۳۴).

اصل دوم: ارتباط حضوری

دومین بایسته شهود ارتباط و اتصال مشاهد و مشهود است (ر.ک به: جندی، ۱۳۸۰، ص ۶۷) که «فمطلق الادراك اسم لحقيقه اتصال المدرك بالمدرك و هو كالجنس» (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۴). زیرا شهود نوعی ادراک است و ادراک نیز با اقتران مدرک با مدرک تحقق می‌یابد و چون شهود ادراک حضوری مشهودی خارج از دامنه

۱. این ظریفه ریشه اختلاف ناظران در یک شیء را برملا می‌سازد. زیرا هریک از ناظران بر حکمی از احکام آن شیء نگریسته است که آن حکم در خود وی برایش ظهور داشته و حکم مناسبت مقتضی شعور و آگاهی بر آن شیء حکم شده است.

وجودی مشاهده است، بنابراین این اقتران با تعلق وجودی مشهود به مشاهده حاصل می‌شود؛ تعلق مستقیم و بی‌واسطه که در آن مشاهده بر اثر اشتداد وجودی و سعة وجودی در مرتبه وجودی مشهود قرار گرفته و با آن نسبت ادراکی-شهودی حاصل کرده است. از این رو مقصود از این ارتباط مطلق ارتباط نیست، بلکه ارتباطی است که با نسبت یادشده همراه است، نه به معنای اتحاد که به صیوررت دو طرف نسبت به یک شیء تعریف می‌شود.

این نسبت ارتباطی شهودی دو مؤلفه ذاتی دارد:

الف) مقارنه و مواجهه وجودی. همان‌طور که در رؤیت حسی مدرک باید مقارن محسوس باشد و محسوس نیز باید در برابر حدقه چشم قرار گیرد، در شهود نیز مشاهده باید با مشهود تقارن وجودی داشته باشد و مشهود نیز باید با قوه شناخت شهودی مواجهه پیدا کند تا انکشاف مشهود نزد مشاهده صورت گیرد. مقصود از انکشاف وضوح مشهود برای مشاهده است که به صرف اتصال وجودی مشاهده با مشهود و با رفع موانع و حجاب‌ها از ناحیه مشاهده حاصل می‌شود.

ب) ظهور مشهود برای مشاهده؛ یعنی در شهود، افزون بر انکشاف، ظهور مشهود برای مشاهده نیز ضرورت دارد. زیرا ارتباطی که در شهود شرط است، به قدر ظهور است؛ ظهوری که به معنای ظاهر شدن احکام مشهود برای مشاهده است. مقدار ظهور نیز به تناسب ظهوری برمی‌گردد. پس ارتباط به مقدار تناسب است و «لا ارتباط الا بالمناسبه» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۵۹۶). به گفته صدرالدین قونوی: «و نفس الارتباط الظاهر بین الأشياء هو حکم ذلک الجمعو المناسبه، كما ان الانفصال و الافتراق هو حکم التباين بخاصیه ما به الامتياز، و غلبته علی حکم ما به الاتحاد و الاشتراک» (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴ و فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۶۷). تناسب ظهوری نیز به اشتراک احکام دو طرف تناسب برمی‌گردد؛ بنابراین تعداد ارتباط به تعداد احکام مشترک است. چون هر یک از احکام مشترک جهت‌های ادراکی‌اند، بنابراین تعداد ارتباط نیز به تعداد جهت‌های ادراکی است. از این روست که ارتباط فقط به جهت ادراکی برمی‌گردد؛ یعنی مشاهده از آن جهت که مشهود را ادراک می‌کند با آن ارتباط

و اتصال دارد، نه از آن جهت که از آن درکی ندارد. به تعبیری مشهود فقط از آن جهت که برای مشاهده ظهور دارد، با مشاهده مرتبط است (ر.ک. قونوی، ۱۳۷۵، ص ۳۲ و ۳۳).

اصل سوم: تأثیر گذاری

تأثیر گذاری - یعنی اثر گذاری مشهود بر مشاهده هنگام شهود - بر ارتباط و مناسبت توقف دارد و بدون آن دو نیز امکان ندارد. زیرا هیچ شیئی در شیء دیگر تأثیر نمی گذارد، مگر آنکه بینشان نسبت و ارتباطی وجود داشته باشد. ارتباط نیز به تقریری که گذشت به قدر مناسبت است. از این رو صدرالدین قونوی می نویسد:

«لا يؤثر مؤثر فيما لا نسبة بينه و بينه» (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۱۵)

«و التحقيق أفاد ان تأثير كل مؤثر في كل متأثر موقوف على الارتباط و لا ارتباط بين شيئين او الأشياء الا بمناسبة او امر مشتركة بينهما.» (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۱۴ و ر.ک. قونوی، ۱۳۷۵، ص ۶۲)

مقصود از این اثر گذاری چیست؟

چنان که یاد شد، شهود حقیقت از آن روی که حقیقت است، ناممکن است و آنچه در شهود آید احکام آن حقیقت است و نه همه احکام، بلکه احکام متناسب که در مقام تناسب ظاهری جای دارند. اینجاست که باید ظهور در ساحت ادراک را تبیین کنیم که پیش از این تفسیرش را وعده دادیم. زیرا مقصود از اثر گذاری همین ظهور مشهود در ساحت ادراک یعنی ظهور برای قوه شناخت است. سعیدالدین فرغانی در منتهی المدارک می نویسد:

«ثم العلم ظهور عين لعين بحيث يحصل اثر الظاهر فيمن ظهر له من حيث الظهور و الشهود هو الحضور مع المشهود.» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۹۰).

برای تبیین ظهور در ساحت ادراک نخست باید این پرسش را طرح کرد که آیا اشیا همان گونه که در متن واقع هستند، با شهود ادراک می شوند؟ به تعبیری آیا همه آن احوال و صفات و لوازمی که در مقام واقع از اشیا نشأت می گیرند، برای مشاهده ظاهرند و مشاهده می شوند؟

برای پاسخ باید به شباهت شهود حسی با شهود عرفانی توجه کرد. در شهودهای حسی این گونه نیست که همه محسوسات و هر چه که در آنهاست، ادراک شوند. زیرا شهود حسی مشروط است. یعنی در شهود حسی محسوسات را آن گونه می بینیم که به دیده می آیند، نه همان گونه که هستند. برای نمونه چشم از رؤیت آن چیزی که به حدقه چشم بسیار نزدیک است و یا از آن بسیار دور است، ناتوان است، با اینکه از محسوسات اند. همان گونه که چشم از رؤیت آنچه که در خفای تام است، مانند ریزذرات موجود در یک شیء محسوس و آنچه که ظهور تام دارد، مانند مرکز خورشید در ظهر ناتوان است، با اینکه از محسوسات اند. بنابراین ادراک بصری به آنچه که قرب شدید و یا بعد بسیار دارد و آنچه که خفای تام و ظهور تام دارد، تعلق نمی گیرد.

این ظریفه بر شهود عرفانی نیز حکومت دارد؛ یعنی ادراک شهودی مشروط تحقق پیدا می کند. این گونه نیست که همه مشهودات و هر آنچه که به مثابه حقایق و اسرار در آنها موجود است، ادراک شوند، بلکه مشهودات آن گونه رؤیت می شوند که به قوه مشاهده عرضه شوند، نه آن گونه که در متن واقع هستند. بنابراین فقط برخی مشهودات آن هم با شروطی متعلق شهود قرار می گیرند، چنان که دسته ای از اسرار و حقایق موجود در آن مشهودات به شهود آیند که برای مدرک ظهور یابند (ر.ک به: قونوی، ۱۳۸۰، ص ۳۴).

به این ظهور، که ظهور در ساحت ادراک است، ظهور ادراکی می گوئیم^۱ که البته با اشتداد تناسب و ازدیاد ارتباط افزایش می یابد و آن گاه آگاهی توسعه پیدا می کند و بیشتر می شود. هر چند این ظهور به اعتبار ظهور و خفای احکام مشهود به دو گونه ظهور عام و ظهور خاص تقسیم می شود؛ ظهور عام ظهور همگانی و مطلق است که از ظاهرترین احکام است و هر مشاهدهی در اولین وهله ارتباط با مشهود از آن احکام آگاهی می یابد و ظهور خاص برای آن دست از احکامی است که ظهور نسبی دارند. این احکام فقط برای برخی از

۱. ظهور ادراکی در معرفت شناسی عرفانی با پدیدار در پدیدارشناسی تفاوت های بنیادین دارد که باید در جای خود بررسی شود.

مشاهدان ظهور پیدا می‌کند؛ کسانی که مناسبتشان با آن مشهود قوت پیدا کرده، طلب‌شان برای شناخت مشهود نیز فزونی یافته، پرسش‌های پیشاشهودی آنان از احوال آن مشهود بیشتر شده و توان گذر از ادراک‌های نخستین به ادراک‌های پسین را پیدا کرده باشند.

بنابراین در شهود -چه حسی و چه عرفانی- مشهود آن‌گونه رؤیت می‌شود که به قوه ادراکی مشاهده عرضه می‌شود، نه آن‌گونه که در متن واقع به صورت من حیث هو هو وجود دارد؛ بنابراین به حسب مدرک یعنی از روی نسبت مشهود با قوای ادراکی ادراک می‌شود. صدرالدین قونوی می‌نویسد:

«فاذن ما یرد علینا و یصل الینا لم یبق علی ما کان علیه و لم یصح ادراکنا له بحسبه بل

بحسبنا» (قونوی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۰ و ر.ک.به: قونوی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۵).

با تبیین اصل تأثیرگذاری به مرز ساحت اول و ساحت دوم می‌رسیم؛ یعنی مرز گذر از وجدان به مفهوم و از علم حضوری به علم حصولی و گزاره‌ای و مرز انتقال ادراک از شناخت شهودی به شناخت نظری فکری حصولی.

البته باید توجه دهیم که مقصود از ساحت بندی و مرزبندی بیان تعلیمی جهت تبیین دو مرتبه شهود و حصول است، نه آنکه ساحت گزاره پیشاشهودی باشد و در رتبه‌ای پس از رخداد شهود رخ دهد. با وجود این، بر این پا نمی‌فشارد که ساحت گزاره حین شهودی است و توأمان با شهود رخ می‌دهد.

ساحت دوم: فرایند ادراک مفهومی - گزاره‌ای

با ظهور ادراکی که با تأثیر بی‌واسطه مشهود در قوه شناخت و انفعال آن قوه از آن همراه است، زمینه پیدایش ادراک حصولی فراهم می‌آید، زیرا با این ظهور اثر و به تعبیری صورتی در قوه شناخت به وجود می‌آید که در اصطلاح به آن «شاهد» می‌گویند. البته در مرحله پسین، این شاهد همان صورت علمی است که قوه شناخت از رؤیت مشهود در خود ضبط کرده و در ذکرش باقی مانده است. اما اینکه آیا قوه شناخت در کنار انفعال، نقش فعال دارد و بر گونه شکل‌گیری این صور تأثیرگذار است و یا فقط لوح سپیدی می‌ماند که آن آثار و شواهد در اثر آن ظهورات ادراکی بر آن نقش بسته‌اند و یا بسان آینه‌ای است که

برابریستای مشهود آن شواهد را می‌نمایاند، پرسشی است که باید در جای خود بررسی شود.

محبی‌الدین ابن عربی در تعریف شاهد می‌نویسد:

«فإن قلت: و ما الشاهد؟ قلنا: ما تعطيه المشاهده من الأثر في قلب المشاهد و هو على صورة ما يضبطه القلب من رؤية المشهود.» (محبی‌الدین ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۲ و ۵۶۷).

این شواهد، یعنی آثار و صور به وجود آمده در قوه شناخت که رهاورد ظهور ادراکی احکام مشهودات‌اند، در رده معرفت‌های تصویری جای دارند.

تصور به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می‌پذیرد. زیرا مدرکات و مشهودات به جهت عینی و وجودی به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می‌شوند.

مشهودات عینی جزئی مشهودات صورت‌مندی‌اند که طبیعت مشهود با عوارض و تعینات شخصی مدرک واقع می‌شود. این‌گونه مشهودات با قوای مدرکه جزئی به ادراک درمی‌آیند و این قوای ادراکی به دو قوه ظاهری حسی و باطنی خیالی قسمت می‌پذیرند که اولی با حواس پنج‌گانه ظاهری مشهود مادی را در نشئه عنصری درمی‌یابد و دومی با حواس پنج‌گانه باطنی مشهود برزخی خیالی را در نشئه مثالی مشاهده می‌کند.

این‌گونه مشهودات منشأ پیدایش تصورات جزئی‌اند و بنابراین تصورات جزئی به دو قسم تصور حسی و تصور خیالی تقسیم می‌شوند.

مشهودات عینی کلی مشهودات بی‌صورت‌اند که فراتر از نشئه مثالی تقرر دارند و به صورت طبایع صرف و حقایق بحت موجودند. این نوع مشهودات با قوای مدرکه کلی مشاهده می‌شوند و این قوای ادراکی دست‌کم به دو قوه نفسانی روحانی و قوه سری تقسیم می‌پذیرند که اولی حقایق مجرد عقلی را که در عالم عقول و مفارقات تقرر دارند به گونه مستقیم مشاهده می‌کند و دومی اعیان ثابت و اسمای الهی را درمی‌یابد که در صقع ربوبی موجودند.

این گونه مشهودات منشأ پیدایش تصورات کلی در همان قوای مشاهدند. مانند تصورات وحدانی مطلق که هریک توده‌ای بسیط از حیث‌های انباشته و جهت‌های نهفته‌اند و بنابراین هریک بالقوه قضایای متعدّدند (ر.ک: فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۲۸ - ۱۳۰).

گزاره‌های عرفان نظری بیش از همه از این نوع تصورات برآمده‌اند.

اکنون پرسش چگونگی تبدیل معرفت تصویری به معرفت تصدیقی است؟ به تعبیری، گزاره پس از نهاد و حکم پس از مفهوم بر چه اساس پدید می‌آید؟ در ساحت حصول قوه شناخت این تبدیل چگونه رخ می‌دهد؟

برای پاسخ باید توجه دهیم که تصدیق از مجموعه تصورات پدید می‌آید تا به حکم منتهی شود. گردآورنده این تصورات و پدیدآورنده احکام عقل است که این وظیفه را با پشتوانه شهود به انجام می‌رساند. زیرا عارف هنگام حکم سه مرحله را پیش رو دارد:

الف) حال موضوع در متن خارج هنگام حکم؛

ب) حال ادراکی حاکم هنگام حکم؛

ج) حال موضوع در تعقل حاکم هنگام حکم.

مقصود از این سه مرحله آن است که مشاهد با مشهودی مرتبط می‌شود که در واقع به هیچ وجه به صورت به شرط لا نیست و به چنگ شهود در نمی‌آید و با انبوهی از احکام و احوال و صفات پوشیده شده است (حالت الف)؛ آنگاه به قدر مناسبت با مشهود احکامی از مشهود بر وی ظاهر می‌شود تا در پی این ظهور از آن احکام آگاهی یابد (حالت ب)؛ سپس چون می‌داند که مشهود هر حکمی را که داراست به حیثی داراست که آن حیث نیز خود حکمی است که پیش از آن حکم، به آگاهی مشاهد در آمده است و نقش واسطه برای اثبات آن حکم برای مشهود را دارد، بنابراین مشهود را به آن حیث در قوه شناختش تعیین می‌بخشد و به گونه تصویری بر ذهن نقش می‌زند و آن احکام ظهوریافته را، که خود در ذهن مجموعه‌ای از تصورات شده‌اند، بر آن حمل می‌کند و از این راه به یک‌سری تصدیقات دست می‌یابد و براساس هریک از تصدیقات حکم منطقی صادر می‌کند و با نفی و اثبات قضیه می‌سازد (حالت ج).

برای مثال، مشاهد با شهود اسم ذاتی حی آن را از حیث عمومیت و شمولیت محکوم علیه قرار می‌دهد، آنگاه احکامی از آن اسم، چون قابل صفات متخالف، برای وی ظهور می‌کنند. سپس احکام را از این حیث بر اسم ذاتی حی حمل می‌کند: «اسم حی از حیث عمومیت و شمولیت حکم قابل صفات متخالف است» و یا پس از مشاهده اسمای الهی آن را از آن حیث که تعیینات حق سبحانه‌اند، محکوم علیه قرار می‌دهد و حکم کمالات اسمائیه را بر آن حمل می‌کند؛ هم‌چنان‌که از حیث نشأت از وحدت حق حکم کمالات ذاتیه را بر آن بار می‌کند و یا انسان کامل را از حیث وصول به تعیین اول مشاهده می‌کند و او را از این حیث در قوه شناخت تعیین می‌بخشد؛ سپس حکم دارندگی اراده کلی اصلی را که به نحو مظهریت از آن اوست، بر او حمل می‌کند و چنین حکم می‌کند: «انسان کامل دارای اراده کلی اصلی است».

صدرالدین قونوی در سه قاعده کلی به این سه مرحله توجه می‌دهد:

الف) «ان الحکم من کل حاکم علی کل محکوم علیه من حیث اصله واحدا و فروعه تظهر متنوعه بحسب حال المحکوم علیه حین تعیین المحکوم علیه من حیثیه خاصه سلبا و اثباتا» (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۲۲)

ب) «ان الحکم من کل حاکم علی کل محکوم علیه هو بحسب حال الحاکم حین الحکم و بحسب ادراکه للمحکوم علیه کان ما کان» (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۸)

ج) «لان الحکم من کل حاکم علی امر مسبوق بتعین المحکوم علیه فی تعقل الحاکم» (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۵۱)

با توجه به حالت سوم، دو گونه تصدیقات متکی بر شهود وجود دارند: یکی توصیفات و دیگری تبیینات.

۱. گزاره‌های توصیفی

گزاره‌های توصیفی در مقام چیستی‌اند تا واقعیت‌ها را همان‌گونه گزارش کنند که دیده می‌شوند. این گزارش، پس از آنکه واقعیت هریک از دو طرف گزاره مشاهده شد و

تصورشان بر صفحه قوه شناخت نقش بسته شد، نخست با هلیه بسیطه از وجود هریک از آن دو طرف خبر می‌دهد و در آن خبر توصیفی بسیط می‌سازد؛ مثلاً «این، وجود عام است» و یا «این، قلم اعلی است». سپس مجموعه‌ای مرکب از آن تصورات برمی‌سازد و به صورت هلیه مرکبه بیان می‌کند و در آن بیان توصیفی مرکب می‌سازد. برای نمونه، «وجود عام بر شئون الهیه انبساط دارد.» و «حقیقت قلم اعلی معنای جامع همه معانی تعینات امکانیه‌ای است که حق سبحانه قصد ابرازشان را دارد.»

بر این اساس می‌توان آن را به دو قسم تقسیم کرد: توصیفات بسیط و توصیفات مرکب. در اینجا باید توجه دهیم که توصیفات همان‌گونه‌که در موضوع و محمول بر تصورات برخاسته از شهود و مشهود توقف دارند، در نسبت حکمیه نیز به شهود و مشهود وابسته‌اند؛ به تعبیری حکم «این همانی» و «این نه‌همانی» برتاب نسبت موجود در مشهود ما بین موضوع و محمول است که به شهود در آمده است. بنابراین منشأ حکم متن شهود است. شاید برخی بر این باور باشند که توصیفات از نوع قضایای جزئی‌اند؛ به این دلیل که متکی بر شهودند و شهود علمی جزئی است؛ لیکن چنین نیست. زیرا همان‌طور که شهودات در برخی مراتب تصورات کلی به دست می‌دهند، تصدیقات کلی به مثابه اصول کشفی و امهات شهودی نیز می‌دهند. از این رو در ادبیات برخی چون صدرالدین قونوی می‌شنویم و می‌بینیم که: «ان من علامات من عرف هذه الأصول كشافاً...» (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۸).

۲. گزاره‌های تبیینی

گزاره‌های تبیینی در مقام چرایی‌اند تا تدلیل‌ها و تعلیل‌های هریک از توصیفات روشن شوند؛ به تعبیری تبیینات حدود وسط توصیفات را در قالب قیاسات بر ملا می‌سازند تا برای آن توصیفات توجیه و تأیید عقلی نشان دهند. در حقیقت تبیین به هدف توجیه درصدد ارجاع توصیف به دلیل صدق است.

شایان توجه آنکه تبیین یک توصیف چه بسا از سوی خود عارف توصیف‌گر، و چه بسا از سوی غیر وی هم چون فیلسوف تحلیل‌گر صورت می‌گیرد که البته مقصود در اینجا گونه نخست یعنی تبیین توصیف‌گر است. زیرا برای عرفان‌پژوهان چنین گزاره‌هایی اعتبار

عرفانی دارد. اگرچه آن عارف تبیین‌گر حدود وسط را گاهی نیز با تحلیل عقلی به‌دست می‌دهد؛ یعنی حدود وسط را از عقل محض برمی‌گیرد که در این صورت آن تبیین‌تبیینی عقلی است. گاهی نیز از شهود اخذ می‌کند که می‌توان آن تبیین را تبیین شهودی نامید. در این‌گونه تبیین‌ها گاهی حدود وسط از همان متن شهودی که به توصیف در آمده، برای تدلیل آن توصیف به‌کار گرفته شده است و گاهی نیز از مشاهده‌های پیشین به‌دست آمده و برای تدلیل توصیف جدید به‌کار گرفته شده است.

بنابراین در عرفان نظری دو گونه تبیین وجود دارد: تبیین شهودی و تبیین عقلی.

نمونه تبیین شهودی برای توصیف شهودی این گزاره است که تعینات مستجن در واحدیت اندراجی تعین اول از حیث انبساط وجود عام بر شئون الهی در تعین ثانی و مراتب کونی ابراز می‌شوند. شیخ قونیه این گزاره را هنگام گزارش از شهودش چنین روایت می‌کند:

«و کان فی جملة ما أریته سرّ الکتابة الاولى الإلهیة بطرز غریب غیر الطرز الذی کنت أریته بدمشق حال الفتح الکلی، و هو انی وجدت الوجود العام الذی تلبست به الممكنات هو فائض النور ابنابرائیتی انبسط علی الشئون الإلهیة، فظهرت تعیناتها المستجنة فی غیب ابنابرائیت و المستهلكة فی أحدیته، و تقید الغیب المطلق من حیث الوجود- لا مطلقا- بأحكام الشئون حسب الاقتضاء العلمی ابنابرائیتی الأزلی.» (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۲).

نمونه تبیین عقلی برای توصیف شهودی این گزاره است که تجلی وجود حق در فعل نیز هست. زیرا اگر در افعال و اعمال تجلی حق نباشد، نه گزاره «انسان صورت حق است (ای ما به يظهر الحق سبحانه من الكمالات و الاسماء)» می‌توان صادق باشد و نه گزاره «تجلی به اسمای حق سبحانه است»؛ درحالی‌که انسان صورت حق است و تجلی به اسمای حق است. پس تجلی حق سبحانه در فعل است. این تبیین را اسماعیل به سودکین، شاگرد محیی‌الدین ابن عربی، عرضه داشت و ابن عربی با سروری تمام آن را در دویت و نود و ششمین باب فتوحات نقل کرده است (ر.ک محیی‌الدین ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۸۲ و صدرالمتألهین، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۱۲۰۷-۱۲۰۹)

شایان توجه آنکه گزاره‌های عرفان نظری فقط از نوع گزاره‌های توصیفی و تبیینی نیستند، بلکه از نوع گزاره‌های تفسیری و استنباطی نیز هستند.

۳. گزاره‌های تفسیری

گزاره‌های تفسیری در مقام بیان و توضیح و به تعبیری ابهام‌زدایی و آشکارسازی نهادهای گزاره‌ها و نسبت آن نهادها در آن گزاره‌ها و متن خود گزاره‌هایند. اگرچه باید توجه داد که این توضیح ممکن است متکی بر شهود و یا براساس تحلیل‌های عقلی باشد؛ هرچند تفسیر متکی بر شهود جنگی از توصیفات است و بنابراین نوعی از توصیف به‌شمار می‌آید.

در عرفان نظری دو گونه تفسیر وجود دارد: تفسیر تصورات و تفسیر تصدیقات. تفسیر تصورات در حوزه تعریف‌ها و تقسیم‌هاست، یعنی در مقام شرح ماهیت نهادها، اقسام آن نهادها، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های موجود در هریک از آن نهادهاست.

تفسیر تصدیقات در مقام بیان گزاره‌هاست، یعنی پرده‌برداری از مقاصد و آشکارسازی مدلول‌های مراد با توجه به سیاق گزاره‌های عرفانی در نسبت نهادها، ضرب و پیوند آن گزاره‌ها با گزاره‌های توصیفی و تبیینی همگن، بررسی فراگزاره‌ای با نگاه به دستگاه عرفان نظری و بازخوانی آن گزاره‌ها براساس پیش‌فرض‌های عارف. عرفان نظری مملو از این‌گونه تفسیرهاست. زیرا عارفان پس از گزارششان بسیار درصدد شرح سخن خویش برآمده‌اند.

برای مثال ابن عربی، در گزارشش از اهل الله گفته: «منع اهل الله التجلی فی الاحدیه» (ر.ک به: محیی‌الدین ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۸۸ و محیی‌الدین ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۱). ولی تفسیر این سخن چیست؟ مقصود از احدیت و تجلی چیست؟

احدیت، که از وحدت هاضم کثرات اخذ شده، بر سه مقام اضافه می‌شود: بر ذات غیب هویت، بر تعین اول و بر تعین ثانی؛ که اولی را ذات احدیت، دومی را احدیت ذاتیه و احدیت جمع‌الجمعی و سومی را احدیت الهیه و احدیت جمعی گویند.

تجلی، که به معنای بروز صفتی از صفات کامن است، بر دو گونه است: تجلی وجودی و تجلی شهودی. تجلی وجودی منشأ پیدایش تعینی از تعینات علمی یا عینی است که بر سه قسم تجلی اول، تجلی ثانی و تجلی ثالث است. اولی تعین اول، دومی تعین ثانی و

سومی فیض مقدس را در پی دارند؛ درمقابل، تجلی شهودی ظهور کمالی از کمالات حق سبحانه بر قلب و اطلاع قلب بر آن کمال است و اقسامی دارد: تجلی ذاتی، تجلی صفاتی و تجلی افعالی.

با توجه به این تقسیم‌ها، مراد اهل الله از لاتجلی فی الاحدیه چیست؟ مقصود کدام تجلی و کدام احدیت است؟

اگر مقصود تجلی وجودی باشد، به حتم مقصود از احدیت ذات احدیت است، زیرا ذات احدیت مقام ظهور صفات نیست؛ اما اگر مقصود تجلی شهودی باشد، به حتم تجلی صفاتی و تجلی افعالی نیست، زیرا این دو در احدیت رخ نمی‌دهند، پس باید تجلی ذاتی باشد. در این صورت احدیت در لاتجلی فی الاحدیه نمی‌تواند احدیت الهیه باشد. زیرا به اتفاق اهل الله در آن مقام تجلی ذاتی رخ می‌دهد و در اصطلاح به آن تجلی ذاتی الهی گویند؛ پس معنای احدیت یا باید احدیت ذاتیه باشد یا ذات احدیت؛ به اتفاق اهل الله ذات احدیت هیچ تجلی‌ای ندارد و نباید طالب آن بود. زیرا ذات اطلاقیه به دلیل اطلاق ذاتی بر کسی ظهور نمی‌کند؛ ولی آیا اهل الله تجلی ذاتی را در مقام احدیت ذاتیه تجربه می‌کنند؟ از نظر کسانی که دستگاه عرفان نظری بر پایه سه مقام هویت غیبیه، تعیین اول و تعیین ثانی تنظیم شده، این تجلی ذاتی امکان دارد که در اصطلاح به آن تجلی ذاتی برقی احدی گویند، اما از نظر کسانی که دستگاه عرفان نظری بر اساس دو مقام احدیت و واحدیت تنظیم شده، این تجلی ناممکن است و عارفان را از طلب این تجلی منع می‌کنند.

۴. گزاره‌های استنباطی

گزاره‌های استنباطی گزاره‌های پسین‌اند که پس از گزاره‌های توصیفی، تبیینی و تفسیری به دست می‌آیند.

استنباط مذکور به معنای استخراج و استنتاج آموزه‌های عرفان نظری است و این امر با تلاش محققان و قانون‌مندان در جهت اکتشاف و استخراج آموزه‌ها از منابع اصلی عرفان نظری و بر پایه پیش‌فرض‌های عرفانی صورت می‌گیرد.

مقصود از منابع اصلی منابعی است که ارباب مشاهدات و تجلیات با تنسیق و تنظیم دانش‌واره گزاره‌های توصیفی، تبیینی و تفسیریشان به ارث گذاشته‌اند. مانند اعجازالبیان صدرالدین قونوی، منتهی‌المدارک سعیدالدین فرغانی، شرح فصوص‌الحکم مؤیدالدین جندی. این تلاش، که با طرح یک مسئله آغاز می‌شود و با رجوع به منابع اصلی ادامه می‌یابد، نخست به پژوهش جامع و کامل درباره آن مسئله دست می‌زند و با به‌کارگیری قواعد عام تفهّم و اکتشاف درصدد فهم قضایا، تضارب آراء و رفع تراحات برمی‌آید تا مقصود و مراد عرفان نظری را استنتاج کند و آن را به‌مثابه آموزه عرفانی در دستگاه عرفان نظری بگنجاند. این روند از آن روست تا این آموزه برای عرفان‌پژوهان حجیت و مدرکیت عرفانی پیدا کند.

گزاره‌های استنباطی بر سه قسم‌اند: گزاره‌های تجمیعی، گزاره‌های تفریعی و گزاره‌های تأسیسی.

گزاره‌های تجمیعی گزاره‌هایی‌اند که پس از گردآوری گزاره‌های توصیفی، تبیینی و تفسیری همگن درباره یک مسئله و تضارب و جمع‌بندی آن گزاره‌ها به‌دست می‌آیند و به‌مثابه مقاصد استنتاجی عرفان نظری طرح می‌شوند. از این‌رو گزاره‌های تجمیعی گزاره‌های تألیفی‌اند. مانند تحقیق اکتشافی در بررسی نفس رحمانی، یعنی بررسی ماهیت، دامنه وجودی، نسبت آن با تعین اول و مراتب کونی و نسبت آن با انسان کامل. (ر.ک به: فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۶۱-۳۷۸)

گزاره‌های تفریعی گزاره‌هایی‌اند که از اصول عرفانی و قواعد کلی استخراج می‌شوند، به این نحو که مسائل در صغرای قیاس قرار می‌گیرند و اصول به‌مثابه کبرای قیاس تعیین می‌شوند تا نتایج بالقوه‌ای که در اصول موجودند به‌مثابه فروع فعلیت یابند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۳). برای نمونه فناری در مصباح الانس برای تحقیق درباره مراتب کلی نکاح اسمایی نخست هشت اصل از اصول کلی را ذکر کرده است. آنگاه پس از تشریح هریک از آن مراتب، فروعی را استخراج کرده و به‌مثابه نتایج طرح کرده است (ر.ک به: فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۷۸-۳۸۶).

گزاره‌های تأسیسی و تولیدی گزاره‌هایی‌اند که پس از تجمیعات و تفریعات، برپایه قواعد عرفانی و موازین سنجش‌گرانه و با رویکرد اصلاح‌گرانه در مقام پاسخ به چندی از پرسش‌های نو و جدید به‌وجود می‌آیند. برای مثال، در تفکر برخی این اصل کلی وجود دارد که هر نبی و رسولی بر هر وصی و ولی معصوم تقدم دارد. درمقابل، میرزا هاشم اشکوری این اصل را به‌گونه کلی نپذیرفته و به برتری اوصیای ختمی بر انبیای الهی و رسولان پیشین باور دارد و بنابراین با قواعد عرفان نظری و مبانی امامیه به سنجش آن اصل پرداخته است تا در پی آن، اصل اصلاح شود و گزاره‌ای استنباط شود و آن گزاره به مجموعه گزاره‌های عرفان نظری افزوده شود. به این نحو که در عرفان نظری اولاً ملاک تفضیل کاملان معصوم از یکدیگر ولایت است. هرچه ولایت از درجه قرب و کمال بیشتری برخوردار باشد، از شرافت و فضیلت بیشتری برخوردار خواهد بود. ثانیاً هر وصی معصومی خلیفه و جانشین نبی یا رسول خویش است و این خلافت به‌معنای قرارگرفتن وصی در جایگاه مقامی مستخلف فیه، یعنی مرتبه تکوینی نبی یا رسول خویش، است. با توجه به این دو مقدمه، ولایت حضرت ختمی صلی الله علیه و آله و سلم بر ولایت همه انبیا و رسولان چون ابراهیم علیه السلام برتری دارد. زیرا اوج کمال و قرب و ولایت آن انبیا و رسولان تعیین ثانی است که در پی فتح مبین و با تجلی ذاتی الهی برایشان حاصل است، لیکن اوج کمال و ولایت حضرت ختمی تعیین اول است که در پی فتح مطلق و با تجلی ذاتی احدی اختصاصی برایش حاصل است. به تبع، اوصیای آن حضرت هم‌چون حضرت امیر به‌مثابه سید الاوصیاء و حضرت حجت به‌مثابه خاتم الاوصیاء نیز به حکم خلافت از فاتحان فتح مطلق و صاحب تجلی ذاتی احدی‌اند. بنابراین ولایتشان برتر از ولایت رسولان و انبیای الهی پیشین است. پس آن اصل از کلیت برخوردار نیست، مگر آنکه وصی به‌همراه قید عصمت را از آن اصل حذف کنیم تا صحت و حجیت داشته باشد؛ یعنی هر نبی و رسولی بر هر ولی غیر معصومی برتری دارد (ر.ک.به: فضل، ۱۳۸۶، ص ۱۵۶-۱۵۸).

در عرفان نظری افزون بر این گزاره‌ها، گزاره‌های تطبیقی نیز بسیار به‌چشم می‌خورد.

۵. گزاره‌های تطبیقی

گزاره‌های تطبیقی گزاره‌هایی‌اند که از سر انطباق گزاره‌های عرفان نظری با قضایای متناسب و مصادیق متعین به وجود آمده‌اند. مراد از این انطباق یکسان‌انگاری بلکه یگانه‌انگاری دو طرف انطباق در معنا و مفهوم است که با حکومت گزاره‌های عرفانی صورت می‌گیرد؛ لیکن ملاک اصلی این نوع انطباق چیست؟

۱. گزاره عرفانی به مثابه گزاره معیار؛ چه اینکه عارفان بر این باورند که گزاره‌های عرفانی به دلیل اتکا بر شهود از متن واقع خبر می‌دهند و بنابراین می‌توانند در قلمرو دیگر قضایا ورود داشته باشند و با پشتوانه کل دستگاه عرفان نظری و با همه پیش‌فرض‌هایشان اصل و مبنای شرح و بیان آن قضایا و معیار تشخیص آن مصادیق شوند، به گونه‌ای که آن قضایا و مصادیق به حسب ظاهر از بستر اصلی خویش خارج می‌شوند و به معنا و مفهوم آن گزاره ارجاع داده می‌شوند؛ بنابراین در گزاره‌های تطبیقی ارجاع‌گری عرفانی به روشنی دیده می‌شود.

۲. تناسب گزاره عرفانی با آن قضایا و مصادیق؛ یعنی میان آنان یک نوع وفاق صوری و معنوی وجود دارد که به تلاقی ویژگی‌ها منجر می‌شود، به گونه‌ای که به دیده تطبیق‌دهنده هر یک به مثابه آینه مقابل اوصاف طرف مقابل را منعکس می‌سازد. از این رو تطبیق گاهی در لفظ و معنا توأمان انجام می‌گیرد و گاهی نیز فقط در معنا و مفهوم.

حضور گزاره‌های تطبیقی در آثار عرفانی چشم‌گیر است؛ از آن جمله گزاره‌های تطبیقی نجومی و گزاره‌های تطبیقی دینی.

گزاره‌های تطبیقی نجومی از سر انطباق گزاره‌های عرفان نظری با اصول موضوعه‌ای به وجود آمده‌اند که در علم هیئت و نجوم به اثبات رسیده‌اند. برای مثال، از نظر عارفان ادريس نبی علیه السلام به آسمان چهارم عروج کرده و در مکان علیّ رفعت یافته است؛ آنگاه بر پایه افلاک نه‌گانه (قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری، رحل، ثوابت و اطلس)، آسمان چهارم و مکان علیّ را با فلک شمس، که در میان افلاک فلک چهارم یعنی قلب الافلاک است، تطبیق می‌دهند و آن را مقام روحانیت حضرت ادريس علیه‌السلام

برمی‌شمارند که نتیجه آن این گزاره تطبیقی است: «مقام روحانیت حضرت ادریس علیه السلام فلک شمس است.» (ر.ک.به: قیصری، ۱۳۸۰، ص ۵۵۴).

گزاره‌های تطبیقی دینی با انطباق گزاره‌های عرفانی با آموزه‌های دینی متناسب به وجود می‌آیند. برای مثال ابن عربی در فص یوسفی بر این باور است که حق سبحانه از حیث تجلی وجودی با اسم نور عالم را بر اعیان ثابتة انبساط داده تا آن اعیان به مثابه محل ظهور عالم در خارج از صقع ربوبی، عالم را ظاهر سازند و به قدر آثار و احوالی که از آنان ظاهر می‌شوند، عالم را در کمند ادراک قرار دهند و به قدر ادراک عالم، حق سبحانه نیز از حیث آن تجلی ادراک شود. آنگاه براساس تطبیق این گزاره با آیه شریفه (الم تر الی ربک کیف مد الظل) (فرقان: ۴۵)، ظل را عالم و امتداد ظل را انبساط عالم دانست و این گزاره تطبیقی را نگاشت: «عالم ظل الهی است که بر اعیان ممکنات امتداد یافته است.» (ر.ک.به: کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۸-۱۴۱).

بسیاری از تأویلات عرفانی چون تأویلات عبدالرزاق کاشانی در «تأویلات القرآن» از این نوع تطبیق‌هایند؛ یعنی حکومت مبنایگرایانه و ارجاع معیارگونه گزاره‌های عرفانی در استخراج معانی عرفانی از آیات الهی. اگرچه برخی از تطبیق‌ها از نوع تأویلاتی‌اند که در فرهنگ عرفانی به روش خاصی با برگردان آیه از معنای ظاهری به معنای باطنی به دست آمده‌اند و آن معنای باطنی به مثابه مناط کلی در نظر گرفته می‌شود و بر مصداق متناسب و مقصود تطبیق داده می‌شود، که در اصطلاح به این تأویل، تأویل جری و تطبیقی می‌گویند. عبدالرزاق در شرح فصوص الحکم یکی از تأویلات ابن عربی را تطبیق می‌نامد و می‌نویسد:

«علی تأویل التابوت بالبدن الإنسانی و موسی بالروح یؤول فرعون بالنفس الأمارة و الشجر بالقوة الفكرية، فمن أراد التطبيق فليرجع إلى تأویلات القرآن التي کتبناها.» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۳۱۰).

۲. نتیجه‌گیری

در پایان چه‌بسا با بیان خلاصه‌گفته حاضر، روند نوشته و نتیجه آن روشن شود تا پاسخی شایسته به چگونگی رخداد شهود هنگام مواجهه عارف با واقعیت‌ها و حقایق و چگونگی تبدیل آن شهود به گزاره هنگام گزارش از آن حقایق داده شود. با این هدف دو ساحت تعریف شد:

در ساحت اول فرایند ادراک شهودی تبیین شد و دو گام در آن برداشته شد:

- الف) متعلق ادراک شهودی نسب وجودی است، از آن حیث که برای مدرک ظهور می‌یابند.
- ب) هریک از شروط تعلق شهود یعنی مناسبت، ارتباط و تأثیرگذاری تبیین شد. با این دو گام نحوه ظهور ادراکی در مقام شهود تشریح شد تا راه پاسخ به چگونگی تبدیل شهود به گزاره روشن شود.

در ساحت دوم یعنی فرایند ادراک حصولی و مفهومی نیز پنج گام برداشته شد:

- الف) شاهد به‌مثابه صورت علمی مشهود عینی تعریف شد.
 - ب) شواهد به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم شدند.
 - ج) شاهد تصویری نیز به‌لحاظ انواع مشهود به دو قسم جزئی و کلی تقسیم و تعریف شد.
 - د) فرایند تبدیل تصور به تصدیق با تبیین سه مرحله یعنی حال موضوع در متن خارج هنگام حکم؛ حال ادراکی حاکم هنگام حکم و حال موضوع در تعقل حاکم هنگام حکم روشن شد.
 - ه) تصدیق به‌لحاظ گزاره‌ها به گزاره‌های توصیفی، تبیینی، تفسیری، استنباطی و تطبیقی تقسیم شد و هریک با ذکر نمونه‌ای از متون عرفانی تعریف شدند.
- با تبیین این دو ساحت، دامنه مهم‌ترین پرسش عرفانی در حوزه فلسفه عرفان نظری مشخص می‌شود و آن اینکه اگر شهود و گزاره شهودی خطاپذیر باشند -در ظرف امکان- مواضع رخنه خطا در شهود و گزاره کیجاست؟ چه راهکاری برای رستن از رخنه خطا در این مواضع وجود دارد؟ روش و معیار سنجش این گزاره‌ها با همه تنوع‌هایشان چیست؟ ما در نوشته‌ای مستقل به بررسی این پرسش‌ها پرداختیم و تا حد امکان درصدد پاسخ به آنها برآمدیم.

منابع

۱. جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۰). شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۲. صدرالمآلهین (۱۳۷۰). شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). مصباح‌الانس، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
۴. فضلی، علی (۱۳۸۶). هستی‌شناسی عرفانی از دیدگاه میرزای اشکوری، قم، ادیان.
۵. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۰). اعجاز البیان، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۶. _____ (۱۳۷۵). نفحات الهیه، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
۷. _____ (۱۳۷۴). مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
۸. _____ (۱۳۷۱). فکوک، تصحیح و ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
۹. _____ (۱۳۶۲). رساله النصوص، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، نشر دانشگاهی.
۱۰. قیصری، داود (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی فرهنگی.
۱۱. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم، قم، بیدار.
۱۲. محیی‌الدین ابن عربی (۱۳۷۰). فصوص الحکم، تهران، انتشارات الزهرا.
۱۳. _____ (بی‌تا). بیروت، دار صادر.