

عرفان شهودی و عرفان نظری در مدرسه حکمی آیت‌الله جوادی آملی

مهدی صدفی *

چکیده

آیت‌الله جوادی آملی به تبع استاد خود، علامه طباطبایی، با تحلیل عین ربط بودن معلول به علت، ماهیت را به مفهوم باز می‌گرداند؛ از این رو خارجی بودن ماهیت را به عرض وجود، که در کلام ملاصدرا است، سخنی مقدماتی و تعلیمی می‌داند؛ پس آنچه متن خارج را پُر کرده، فقط وجود است که با علم حضوری شهودی اتصالی در مشهد نفس عارف قرار می‌گیرد. این علم شهودی عرفانی، عبور از علم و رسیدن به نفس معلوم یا شهود عرفانی عوالم منفصل است؛ اما عارف باید در حیطة نظر و برای تبیین و مستدل کردن سخن خود، در عالم مفاهیم و علم حصولی سخن گوید؛ پس چاره‌ای نیست که منطق یا پیش‌نهد، این مفاهیم را بررسی کند، با آن‌ها معامله علم حصولی کند و شهودات بی‌واسطه را به رتبه یقین روان‌شناسانه تقلیل دهد؛ اما معامله منطق با عرفان این نیست که جدا افتاده از عرفان شهودی با مفاهیمی در عرفان نظری کار کند، طوری که مفاهیم نظری را به بدیهی بازگرداند (شیوه منطق)، بلکه فقط وقتی مفاهیم نظری و بدیهی از پلیدی‌ها مصون‌اند که با عین خارجی پاک مرتبط باشند و بتوانند یافته‌های متصل خود را به حقایق منفصل برگردانند. مقاله در صدد است تفاوت‌های این دو شیوه عرفانی را مقایسه و امکان پیوند آن‌ها را بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: عرفان نظری، عرفان شهودی، اصالت وجود، علم حضوری، یقین منطقی، یقین روان‌شناختی.

* دانشجوی دکتری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و مدیر گروه عرفان پژوهشگاه علوم و حیان معارج.

(Mahdi.sadafi@gmail.com). تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۳/۲۵.

تبیین سازونهاد یک واقعیت در فلسفه را تفاوت و در عین حال ملازمهٔ عقلی میان وجود و ماهیت سامان می‌دهد که به تبع آن بحث علم حضوری و علم حصولی (بخش ۲) پا می‌گیرد. نحوهٔ نگرش ما به سازونهاد وجودشناسانهٔ موجود در بخش ۱ و به فراخور آن در بخش ۲ کاملاً بر تبیین نحوهٔ درگیری عرفان شهودی و عرفان نظری تأثیرگذار است. همانطور که در بخش ۳ خواهد آمد، بیشتر روی سخن بر تفاوت این دو وضعیت «باواسطه» و «بی‌واسطه» علم است که اوج آن را در یقین روانشناختی و یقین معرفت‌شناختی (بخش ۳-۴) خواهیم دید. اما باید توجه داشت که بدون پیوند این دو وضعیت با یکدیگر به جدایی دو حوزهٔ عین و ذهن حکم کرده‌ایم. مقاله نه تنها به تفاوت این دو ساحت می‌پردازد و اختلافات آن‌ها را گوش زد می‌کند بلکه به دنبال نوعی درگیری در راستای نزدیکی علم حضوری شهودی و علم حصولی نظری مفهومی است. افزون بر این در بخش آخر مقاله که به نتیجه‌گیری می‌پردازیم روی سخن حتی بر فراروی از این درگیری و تلاشی برای پیوند این دو وضعیت علم است. پیوندی که نظر به خاستگاه یکسان این دو معرفت شهودی و نظری دارد که در فرآیند پیشرفت فلسفه به مرور پوشیده شده است.

۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

مهم‌ترین مسئلهٔ فلسفهٔ اسلامی، قرون وسطی و عصر جدید، ریشه در این سخن منتسب به ارسطو دارد که سازونهاد وجودی هر موجود، چه‌بودن (ماهیت) و هست‌بودن (وجود) است؛ از این رو تبیین این دو واقعیت، تمایزشان، توجه به جنبهٔ اصالی و اعتباری آن و درنهایت تفسیر ما از اصالت و اعتباریت، نقش تعیین‌کننده‌ای در نگاه ما به واقعیت خواهد داشت. به نظر می‌رسد در آغاز ضروری است که اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را تبیین کنیم و تفسیر مختار خود را از آن نشان دهیم. همانطور که خواجه در شرح اشارات گفته است، آنچه ابتدا به نظر می‌رسد، وجود در

خارج، مقدم بر ماهیت است و در عقل، مؤخر از آن. به گفته ملاصدرا این تأخر ذهنی که به موضوع بودن ماهیت و عرض بودن وجود منجر می‌شود، از باب توسع در اعتبار عقل است؛ یعنی آنچه در خارج اصالت دارد، وجود است و ماهیت تابع آن است؛ اما در فرآیند ذهنی، عقل ماهیت خالص و مجرد را بدون انضمام به وجود تصور می‌کند و پس از آن به وجود متصف می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳). همین نحوه تبعیت ماهیت از وجود، همانند سایه یا شبح از صاحب آن است که به تبع یا به عرض بودن ماهیت، با نگاهی دقیق‌تر، دلالت بر مجاز بودن آن دارد؛ اما ذهن شاید ابتدا گمان کند این تبعیت چه‌بسا شبیه مسافر کشتی است که به تبع حرکت کشتی، حرکت می‌کند یا همانند رابطه جسم و سفید است که جسم به واسطه عروض رنگ سفید، جسم سفید می‌شود؛ اما در واقع بیش از آن است که شبیه رابطه جریان با نهر باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۹۷-۲۹۸)؛ پس بنابر تفسیر دقیق‌تر، «تحقق تبعی یا بالعرض ماهیت آنگاه متصور است که ماهیت به وساطت وجود از تحقق ممتاز از آنچه مفهوم وجود، حاکی از آن است، برخوردار باشد و این مستلزم دو بودن حقیقت واحد است؛ لذا تحقق ماهیت، مجازی خواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۹۸/۱)

۱.۱. تحلیل دوباره اصالت وجود براساس تحلیل نهایی معلول

ماهیت باتوجه‌به «امکان ذاتی ماهیت» و «اصالت وجود» نسبت به وجود و عدم لااقتضاست و برای تحقق در خارج به مبدأ وجودی نیاز دارد. با اعتباری بودن ماهیت نیز مشخص می‌شود که ملاک مجعولیت و معلولیت، امکان ذاتی ماهیت نیست؛ زیرا این امکان مؤخر از ماهیت و ماهیت نیز مؤخر از وجود است؛ زیرا چیزی که در ذاتش امکان ذاتی دارد و صفت معلولیت و مجعولیت را از غیر می‌پذیرد، باید در ذات مستقل و معلولیت و مجعولیت وصف او باشد؛ اما تحلیل دقیق مفهوم معلول این را می‌رساند که معلول در واقع باید در ذات خود مربوط به علت باشد، بنابراین چون ذات مستقلی ندارد، نمی‌توان به او «ممکن بالذات» گفت. این حیثیت معلول به‌سان «ربط معانی حروف» است؛ برای مثال، وقتی «از» را به کار می‌بریم، ذات مستقلی برای آن سراغ نداریم تا

بتوانیم آن را معنا کنیم. حال اگر بگوییم «از مشهد تا تهران»، معنای «از» را با توجه به ربطش به مشهد و در مقایسه با «تا تهران» می‌فهمیم که به معنای ابتدای مسیر است. یا حرف «را» در جمله «علی سیب را خورد»، فقط نشانه‌ای برای تشخیص نقش مفعولی سیب در جمله است؛ بنابراین به نظر می‌رسد نسبت هستی و کمالات آن به معلول‌ها، که در آغاز همان موجودات امکانی بودند، نسبت حقیقی نیست، بلکه مجازی است؛ افزون‌براین، چون کثرت در ناحیه معلول‌ها مجازی است، دیگر مهم نیست این کثرت تباینی باشد یا تشکیکی؛ زیرا فقط اختلاف است، نه کثرت حقیقی.^۱

باتوجه به تفسیر نخست از اصالت وجود، ماهیت به تبع وجود، تحقق عینی و خارجی دارد و موطن آن هم ذهن است و هم خارج؛ زیرا همان گونه که در ذهن است، در خارج هم یافت می‌شود. ماهیت ذهنی من از سیب با سببی که روبه روی من است و ادراکش می‌کنم، همان است؛ اما مفهوم سیب فقط در موطن ذهن قرار دارد؛ یعنی مفهوم حاکی ذهنی است، از محکی خارجی حکایت می‌کند و حکایت آن قراردادی نیست؛ چون منشأ انتزاع آن خارجی است.

به گفته ملاصدرا بین وجود و ماهیت فقط همراهی در کار نیست، بلکه ملازمه عقلی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸). بنابر آنچه گفتیم، در این ملازمه عقلی، موجودیت ماهیت بالذات نیست، بلکه بالغیر است و آن غیر وجود است؛ بنابراین، ماهیت در تحققش، معلول وجود است. البته پیش‌تر گفتیم که با نگاه دقیق، بالغیر بودن ماهیت با امکان ذاتی آن همراه نیست، بلکه همه هویت ماهیت در بالغیر بودن است؛ زیرا ماهیت و وجود دو چیز نیستند که وجود بر ماهیت تأثیر بگذارد.

با تحلیل نهایی معلول، به «بازگشت ماهیت به مفهوم» می‌رسیم؛ زیرا آنچه متن حقیقت خارجی را پُر کرده، فقط وجود است و این تحقق خارجی وجود، جا برای غیر نمی‌گذارد؛ بنابراین، به گفته علامه طباطبایی در توحید علمی و عینی، ماهیت فقط اعتبار

۱. بنابراین، همان گونه که ملاصدرا در الشواهد الربوبیه می‌گوید، اختلافش با مشائیان، اعتباری است (ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۷).

عقل است و در خارج ثبوت ندارد؛ اما نه اینکه عقل از پیش خود ماهیت را داشته باشد و آن را بسازد، بلکه منشأ انتزاع آن خارج است که صرف وجود است؛ از این رو، پرسشی مطرح می‌شود: ماهیاتی که در خارج نیستند، چگونه می‌توانند حدود وجودات باشند؟ به نظر علامه در تحلیل دقیق‌تر، ماهیات حدود وجودات نیستند، بلکه ماهیات اعتباری ذهنی از حدود وجودات اند؛ اما حد وجود نیز چیزی خارج از متن وجود نیست؛ پس می‌توان آن را حیثیت عدمی دانست، به این بیان که در تحلیل و تصور ذهن، آنچه مرتبه پایین وجودی از مرتبه بالا کاستی دارد، خالی است و مصداق عدم است؛ گرچه بر حسب خارج، جز برای وجود مصداقی نیست (طهرانی، ۱۴۱۹: ۱۶۵-۱۶۷)؛ بنابراین اگر می‌گویند ماهیت به تبع و عرض وجود، در خارج است، سخنی تعلیمی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۵۷) چگونه چیزی که مجعولیت بالذات ندارد، می‌تواند به تبع چیز دیگری مجعولیت بالذات بیابد؟ چگونه معلولی که هویت و همه پهنای آن با ربط معنا می‌شود، می‌تواند به افاضه وجود از علت موجود شود؟

بنابراین ماهیتی که منشأ کثرت است، فقط در آینه ذهن است که می‌تابد؛ در خارج چیزی جز وجود نیست و نام‌ها و نشانه‌های گوناگون وجودها یا اعتبارات حدود وجودهاست که در ذهن قرار می‌یابد. فقط در صورتی می‌توانیم به خود آن وجود دست یابیم که از ذهن به درآییم، در عرصه خارج قرار گیریم و با علم حضوری آن‌ها را ادراک کنیم؛ به عبارت دیگر، اگر بتوانیم از ذهن رهایی یابیم؛ یعنی دیگر اضطراب و اعتبار ذهن در کار نباشد، یا قدرت بیابیم که عین متن خارج شویم و بی‌واسطه آن وجود را دریابیم، دیگر نه سخنی از ماهیت و مفهوم است و نه از علم حصولی و لوازم آن، و بساط منطق و استدلال نیز برچیده می‌شود؛ بنابراین «هرگز با استدلال عقلی یا نقلی نمی‌توان به واقع و متن خارج رسید؛ زیرا گرچه بین وجود ذهنی و بین علم، فرق عمیق است و مسئله دقیق علم کاملاً از مسئله پیچیده وجود ذهنی جداست، لیکن هرچه در محدوده نفس وجود دارد، گرچه از منظر حکایت از واقع و ارائه خارج و عین مطرح شود، متن واقع نیست.»

البته براساس منطق و امکانات ذهن، چنین فرضی تحقق‌ناپذیر است؛ زیرا تحققش در فراروی از حدود اقتضائات ذهن است؛ به عبارت دیگر، این پرسش را در پی دارد که ذهن چگونه فرض نیستی خود را تصور و به آن حکم کند؟ اما در حکمت صدرایی به تبعیت از حکمت اشراقی، انسان چون به مرحله کمال نفس و فوق آن برسد، دیگر از ماهیت خبری نیست: «النفس و ما فوقها اینیات محضه و وجودات صرفه، بلا ماهیه.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۵۸/۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳)

۲. علم حصولی و علم حضوری

ما در اطراف خود موجودات فراوانی را درک می‌کنیم: درخت، کوه، جنگل، حیوانات و انسان‌های دیگر، خود من، خداوند متعال وقتی از ما پرسند آیا این موجودات زائیده ذهن شما هستند، بی تردید می‌گوییم: نه! همه این‌ها در واقع وجود دارند؛ حتی اگر ما، ذهن ما و حتی ذهن دیگر افراد هم نباشد. ما برای درک این موجودات که به وجود آنان اقرار کردیم و بداهتاً می‌یابیم که هستند، دو راه داریم: (۱) این موجودات به محضر ما بیایند و ما درکشان کنیم؛ (۲) ما از خود (ذهن خود) به‌درآییم و به حضور آنان شرفیاب شویم. موجودی که خارجیت عین ذات آن است و در هویت خود مستقل از ما و ذهن ماست، نمی‌تواند با حفظ این ویژگی وارد ذهن ما شود و متعلق ادراک ما قرار گیرد؛ زیرا ذات او که اقتضائش خارج بودن است، محال است در ذهن قرار بگیرد و ذهنی شود یا به آن منتقل شود؛ زیرا این دو مستلزم تناقض و انقلاب ذات است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۸۲/۲-۱۸۳).

اما می‌توان به حضور معلومی رفت که عین خارجیت است و به شهود عینی و حضوری آن را دریافت؛ بنابراین علم حضوری، علم به وجود است و در واقع، هر علمی علم به وجود است. در برابر این علم «بی‌واسطه» می‌توان علم «باواسطه» را هم فرض کرد؛ به این معنا که به واسطه صورت ذهنی به موجود عینی آگاهی پیدا کنیم. این علم را «علم حصولی یا صوری» می‌خوانیم. در علم حصولی آنچه نزد عالم بی‌واسطه حاضر است، «معلوم بالذات» او و آنچه باواسطه صورت ذهنی حاضر است، «معلوم بالعرض» می‌خوانیم. همان‌طور که گفتیم هر علمی، علم به وجود است و بی‌واسطه آن را می‌یابد؛

بنابراین در علم حصولی نیز علم نفس به خود مفهوم ذهنی حضوری است. علم حصولی، علم درجه دو و تابع اعتبار ناظر است. اگر به لحاظ حضور ذات آن در محضر نفس و مشهد ذهن در نظر گرفته شود، «علم حضوری و شهودی» است؛ اما اگر از لحاظ مفهوم ذهنی که از موجود عینی و خارجی حکایت می‌کند، «علم حصولی» است؛ به تعبیری بازگشت همه علوم به علم حضوری است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶-۱۷). محال است انسان بدون دریافت بی واسطه وجود عینی بتواند به شناخت دست بیابد؛ پس بازگشت همه علوم به علم حضوری است؛ یعنی محال است بدون حضور شیء به دست آید. در قرآن مجید نیز در داستان یوسف، برادران او را این گونه خطاب کردند: «إِنَّكَ لَأَنْتَ يَوْسُفُ» و او پاسخ داد: «أَنَا يَوْسُفُ»؛ یعنی ابتدا یوسف را با علم حصولی، تفکر و استدلال نشناختند، بلکه او را بالعیان و در حضور خود یافتند. تأکیدهای مکرر در آیه، نشان از این شدت ظهور دارد.^۱ علامه طباطبایی رحمته الله علیه در المیزان به این نکته اشاره می‌کند که چون موسی به خدمت خداوند راه یافت، خدا نفرمود که «اللَّهُ مِنْ هَسْتُمْ» بلکه فرمود: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» (طه/۱۴)؛ پس شناخت در گرو شهود و حضور است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۴۴-۳۴۶ و طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۴۰/۱۴).

۳. درگیری دو ساحت علم حضوری شهودی و علم حصولی نظری

گاهی انفاس قدسی در شهود اعیان خارجی، ذات‌های عقلی و مثال‌های مجرد نورانی به مشاهده قریبی و حضور اشراقی آن قدر قدرت دارند که به علم حضوری و شهودی، بدون وساطت هیچ مفهوم و ماهیتی آن را درک می‌کنند. این‌ها در معرفت نفس مقتدرند؛ چون هویت خود و جهان خارج را با علم شهودی شناختند و با مصداق حضوری به

۱. امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش «راه توحید چیست؟» می‌فرماید که آنچه عیان (حضوری) است شناخت ذاتش قبل از شناخت وصف اوست؛ ولی آنچه غایب است، معرفت صفتش بر معرفت ذاتش مقدم است. سپس امام علیه السلام به این سخن یوسف و برادرانش استناد می‌کند و می‌گوید: «پس یوسف را به خود او شناختند، نه اینکه با دیگری او را بشناسند و از جانب خود نیز او را توهم نکردند.» (الحرانی، ۱۴۱۶: ۳۴۱)

اسرار نهفته هستی آگاه‌اند. این گروه این دریافت‌های شهودی خود را برای «سنخ و گروه دوم که در معرفت نفس ضعیف و در سیر روح عاجزند، تبیین می‌کنند تا آنان، یعنی سنخ دوم اصل وجود روح، تجرد روح، اشتغال آن بر شئون نظر و عمل و ... را که به نحو اجمال ادراک می‌کنند و تفصیلاً از آن غافل‌اند، آن را به نحو تفصیل با علم حصولی ادراک کنند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸)؛ از طرف دیگر، این نفوس مستعد، اما ضعیف نیز به علم شهودی، ولی ضعیف و از دور آن حقایق را مشاهده می‌کنند؛ مشاهده‌ای کم‌رنگ، حضور کم‌سو و یافت ضعیف که در صورت انتقال به مفهوم و حصول مفهومی، رهاوردی جز مفهومی کلی و گنگ در پی ندارد. این مفهوم هر چند از فرد خاصی برخاسته است و نفس در صورت توانمندی می‌توانست با مشاهده حضور آن حقایق مجرد را شخصی و روشن ادراک کند، به دلیل دوری مشاهده، به مفهوم برداشتی تبدیل شده که قابلیت صدق بر کثیرین دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۶۴)؛ پس علم حصولی گونه مفهومی از علم حضوری است که با شهود از راه دور به دست آمده است؛ افزون‌براین، علم حصولی نه از حیث حکایت موجود خارجی، بلکه از لحاظ حضور ذات آن در محضر نفس، علم حضوری و شهودی است.

۱.۳. ابن عربی و دستگیری از «حس» برای تبیین شهود

ابن عربی در فتوحات برای زمینه‌سازی علم شهودی و حضوری از «حس» کمک می‌گیرد. او برخی خطاهای حسی را برمی‌شمرد؛ برای مثال، کسی که داخل کشتی نشسته، ممکن است گمان کند که کشتی ایستاده و ساحل در حرکت است. مثال بهتر این است که بشر سال‌ها گمان می‌کرد که زمین ساکن و خورشید از مشرق به مغرب در حرکت است؛ اما علم ضروری نشان می‌دهد که در این ادراک خطا رخ داده است. گروهی این خطا را به حس استناد می‌دهند؛ در حالی که هر قوه‌ای فقط بازگوکننده آنی است که ادراک کرده است و در ادراک ضروری هیچ قوه‌ای، اعم از حسی، خیالی و عقلی خطا رخ نمی‌دهد، بلکه امکان خطا فقط در «حکم عقل» است. این حکم هم در بررسی چیزی است که حس یا فکر به او بخشیده؛ بنابراین «عقل اشتباه می‌کند، نه حس؛

پس اشتباه در واقع هرگز به شاهد منتسب نیست، بلکه به حاکم منتسب است» (ابن عربی، بی تا: ۲۱۴/۱)؛ پس تاوقتی سخن از «ادراک بی واسطه» باشد، محال است خطا رخ دهد؛ زیرا «در علم شهودی از آن جهت که بین شاهد و مشهود واسطه‌ای نیست، معنای صواب و حق و صدق همان ثبات و استمرار و اتقان عینی است، نه انطباق؛ چنان که هرگز مجالی برای خطا و باطل و کذب نخواهد بود؛ زیرا هرگز شیء معین با خودش سنجیده نمی‌شود اولاً، و از خودش سلب نمی‌شود ثانیاً؛ از این رو خطا و مانند آن در علم حضوری راه نمی‌یابد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷)

ابن عربی در ادامه بحث می‌گوید اگر عادتاً فوق عقل مدرک دیگری حاکم بر عقل بود؛ چنان که عقل بر حس حکم می‌کند، بر عقل در آنچه ضروری‌اش است، حکم خطا می‌داد؛ بنابراین لازم است در هر موطنی مطابق با آن «علم ضروری» باشد تا خطای حکم را روشن کند؛ برای مثال بشر با منطق علوم تجربی توانسته این حکم عقل را باطل کند که خورشید دور زمین می‌چرخد؛ به همین وزن، میزان «علمی ضروری» برای احکام عقلی در مرتبه تفسیر ادراک شهودی لازم است (ابن عربی، بی تا: ۲۱۴/۱).

۲.۳. ملاصدرا و تطابق خیال متصل و منفصل

ملاصدرا برخلاف شیخ اشراق که مدرکات خیالی نفس را همان صورت‌های مثال منفصل می‌داند، به حیثیت صدور نفس معتقد است؛ یعنی صورت‌های خیالی نفس، ساخته انسان اند و نفس با استخدام خیال متصل، صور خیالی را در حیطه وجود خود انشا کرده است. استدلال ملاصدرا برای ابطال نظر شیخ اشراق، تمسک به تصاویر گزاف و بیهوده و شکل‌های قبیحی است که متصرفه ایجاد می‌کند و استناد آن به خیال منفصل که صنع خداوند حکیم است، اشکال دارد؛ اما باید دقت کرد ملاصدرا برخلاف شیخ اشراق، قوه خیال و سایر قوای ادراکی نفس را مجرد می‌داند؛ پس افزون بر مجرد برزخی مثال منفصل، مجرد مثال متصل را نیز باور دارد. البته آنچه از لحاظ وجودی مهم است، پیوند و ربط مثال متصل و منفصل است. از نظر هستی‌شناسی، جوهر انسان در حرکت

اشتدادی نفس، جزء اتساع خیال و عقل متصل همراه او نیست؛ زیرا او سالکی است که در خود سیروسلوک می‌کند و به سبب رسیدن به این مراتب متصل نفسش، توان می‌یابد که عوالم منفصل را مشاهده کند؛ اما چنین چیزی به لحاظ معرفت‌شناختی وقتی رخ می‌دهد که فرد در معرفت نفس مرتبه مثالی یا عقلی خود قوی و مقتدر باشد و ملکه اتصال به عالم منفصل برای او حاصل شده باشد؛ اما اگر ارتباط با عالم عقل یا مثال ضعیف باشد، مفهوم غبارآلود کلی عقلی و صورت‌های مبهم مثالی و شکل‌های گزاف به واسطه همین نظر ضعیف از دور است؛ برای مثال، اگر دوستان حسین پیشتان باشد، بی شک بدون قوای متصرفه در خیال می‌گویید او به یقین حسین است. دوستان دیگر شما هم که پیشتان هستند، حرف شما را تأیید می‌کنند. حال اگر همگی منتظر حسین باشید که قرار است پیشتان بیاید؛ شبی را از دور می‌بینید که نزدیک می‌شود. اختلاف بالا می‌گیرد. هر کس با توجه به صورت مبهم شبح و داشته‌ها و یافته‌های ذهنی خود استدلال و آن را توجیه می‌کند. یکی قد او را بلند و دیگری کوتاه می‌بیند. یکی او را زن و دیگری مرد می‌خواند و ...؛ اما وقتی او نزدیک می‌شود، مشاهده عیان جایی برای تصرف‌های خیالی و عقلی نمی‌گذارد؛ بنابراین تطابق‌های نادرستی که در مرتبه خیال متصل رخ می‌دهد، به گفته حکیم سبزواری از باب «تلون ظاهر به رنگ مظهر» است و فقط در صورت فنای نفس در مرتبه منفصل آن خطا رخت برمی‌بندد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴/۲۱۳-۲۱۷/۲۱۷ ملاحظه، ۱۹۸۱: تعلیقه سبزواری، ۱/۳۰۳)

البته هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی از یکدیگر جدا نیستند؛ زیرا علم در واقع همان وجود است و فقط می‌توان این دو را جنبه‌های نگرش به واقعیت واحد دانست. به گفته آیت‌الله جوادی «[علم حضوری متقن و به دور از هرگونه خطا و باطل در] موردی است که نفس انسان با مثال منفصل یا عقل منفصل یا با نگرش ویژه‌ای به متن موجود مادی خارج، دیدار شهودی داشته باشد، نه با مثال متصل که در این حال محتمل است شهود او خطا و کشف او کذب و حضور او

غیبت از واقع باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸)

۳.۳. خطا یا غیبت؟

در بخش پیش گفتیم که محال است در کشف و شهود خطا رخ دهد؛ زیرا این‌ها از مقوله علم حضوری‌اند و علم حضوری نفس واقعیت است که نه با خودش سنجیده و نه از خود سلب می‌شود؛ پس چگونه ممکن است در شهود، خطا و در کشف، کذب رخ دهد؟ سخن در اینجا همان علم حضوری و شهودی نفس ضعیف است که به وجود ذهنی کاسته شده است؛ بنابراین گرچه بین «وجود ذهنی و بین علم [حضوری] فرق عمیق است و مسئله دقیق علم کاملاً از مسئله پیچیده وجود ذهنی جداست، لیکن هرچه در محدوده نفس وجود دارد، گرچه منظر حکایت از واقع و ارائه خارج و عین مطرح شود، ولی متن واقع نیست؛ حتی عنوان "واقع" و "خارج" که در ذهن حکیم یا متکلم ترسیم می‌شود و از آن خارج را ارائه می‌کند، وقتی با دقت تحلیل شود، معلوم خواهد شد که عنوان "واقع" و عنوان "خارج" هر کدام به حمل اولی واقع و خارج است؛ لیکن همه آن‌ها به لحاظ «حمل شایع» موجود ذهنی است، نه واقعی و خارجی» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۳)؛ بنابراین، این مفهوم ذهنی اگرچه به وجودش نزد نفس حضوری است، از حیث مطابقت و حکایت از خارج، حصولی است؛ پس خطا و کذب در آن راه دارد.

اما این صدق و کذب که در علم حصولی جریان دارد، در علم حضوری به «غیبت» و «حضور» و در شهود به «دیدار از نزدیک» و «دیدار از دور» تعبیر می‌شود. در صدق و کذب نمی‌توان نگاه تشکیکی داشت؛ زیرا یا گزاره صادق است یا کاذب. اگر شهود در عالم مثال متصل با عالم مثال منفصل مطابقت داشته باشد، می‌گوییم صادق است؛ وگرنه کاذب. وقتی با منطق علوم تجربی، سراغ گزاره‌های «خورشید دور زمین حرکت می‌کند» یا «کشتی ثابت و ساحل در حرکت است» می‌رویم، درمی‌یابیم کاذب‌اند. یا برای مثال، شیخ اشراق در حکایت منامیه (سهروردی، ۱۳۸۸: ۷۰/۱)، فردی را می‌بیند که او را به «معرفت نفس» می‌خواند، آیا این فرد همان ارسطوست که شیخ اشراق می‌گوید یا به دلیل آشنایی فیلسوفان اسلامی با ائولوژیای افلوپین، همین پیش فرض نادرست در این تطبیق وارد

شده است. همچنین ابن عربی در مقدمه فصوص الحکم (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۴۷) می گوید که در مبشره‌ای پیامبر اکرم ﷺ را دیدم که این کتاب را به من داد تا به مردم برسانم؛ بنابراین چون آن مبشره بین او و رسول الهی ﷺ فاصله بوده است، باید اثبات کند که آن فرد، رسول الهی (ص) بوده است. همچنین در مقدمه (همان) از خداوند می خواهد شیطان را بر او مسلط نکند و فقط «مترجم» کتاب پیامبر ﷺ باشد، نه «مترجم»؛ بنابراین در این حالتی که برخی زمینه‌های تسلط و تلبیس شیطانی در آن هست، تردید عقلی می شود؛ زیرا این حضور در عالم رویا چون نیازمند مطابقت است، علمی حصولی است که می تواند صدق و کذب بپذیرد؛ پس می توان با ارجاع به نقل معتبر، مثل حدیث نبوی «کسی که در خواب مرا ببیند، مرا دیده است و شیطان به صورت من متمثل نمی شود» (بن بایویه، ۱۴۱۳: ۵۸۵/۲) استدلال کند که آن شخص پیامبر ﷺ بوده است.

اما همان طور که گفتیم، نمی توان به خطا در علم حضوری حکم کرد؛ زیرا علم حضوری نفس حضور شیء است و خطا فقط در حالتی رخ می دهد که مطابقت مطرح باشد؛ بنابراین در علم حضوری و شهودی، دو واژه «غیبت» و «حضور» به کار می رود. این غیبت و حضور هم به درجه قدرتمندی مدرک و هم علو مرتبه مدرک بستگی دارد؛ بنابراین امکان دارد به دلیل ضعف مدرک نتواند مدرک را کامل حاضر کند و با غیبت همراه باشد، یا اصلاً مدرک «لایدرکه بعد الهمم و لایناله غوص الفطن» است؛ در نتیجه معلوم نفس نمی شود؛ زیرا هر چند ذات خداوند مجرد و ادراکی است، وجود ادراکی داشتن شیء به معنای حضور ادراکی برای مدرک نیست و به پیوند وجودی نیز نیاز دارد؛ از این رو هر چند در بدو نظر علم با وجود مساوق است، برای حضور علمی موجود سه شرط لازم است: ۱) وجود مادی نباشد؛ زیرا اجزای ماده پراکنده اند و برای ماده حاضر نیستند، چه برسد به اینکه برای دیگری حاضر باشند؛ ۲) وجود مجرد شیء با مدرک پیوند وجودی پیدا کند تا برای او حاضر باشد؛ وگرنه اگر این پیوند و تناسب وجودی شرط نباشد، هر موجود مجردی برای هر مدرکی باید حاضر باشد؛ ۳) امکان دارد وجود شیء مجرد باشد و قابلیت ادراک شدن را هم برای مدرک داشته باشد؛ اما به دلیل عدم «التفات نفس» و عدم

مشاهده جزئی آن، این پیوند وجودی برقرار نشود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۶۳/۶).

نگاه موشکافانه به «حضور و غیاب» این گونه نیست که کامل بتوان به تفکیک از حضور کامل و غیاب کامل سخن گفت؛ یعنی دو حوزه مادیات و ذات حق تعالی غیب مطلق و حوزه وجودهایی که سه شرط را داشته باشند، حوزه حضور مطلق باشد؛ زیرا اگر مادیات به هیچ روی مجرد نداشته باشند، اصلاً وجود ندارند. ملکوت و مبادی عالی مادیات که به انوار علمی به این مادیات متصل اند و هویت مادیات را تشکیل می دهند، برای نفس حاضرند؛ بنابراین حیات شیء به علمش پاینده است و هر شیء مسیح پروردگار خود است؛ از این رو، امکان حضور آن برای نفس به این شیوه وجود دارد.

همچنین هر چند هیچ نفس مجردی در منتهای قدرت خود این توان را ندارد که علم احاطی و اکتناهی به خداوند داشته باشد، بدون علم حضوری به خداوند، به هیچ روی نمی توان به او علم داشت.^۱ البته به دلیل نبود مناسبت بین ممکن و واجب، هر ادراک ممکن نمی تواند به بارگاه واجب راه یابد. همچنین به دلیل بساطت ذاتی او و صفات ذاتی اش، هر چند نفس عارف قدرتمند باشد، به دلیل نبود مناسبت و پیوند وجودی بین او و ذات حق تعالی، علم به آن تعلق نمی گیرد و او نزد نفس عارف اصلاً حضور نمی یابد؛ چنان که هر مرتبه ای از ادراک که به اکتناهی منتهی شود، حتماً آن معلوم هر چند عقلی باشد، مظهري از مظاهر برتر آن حضرت یا وجهی از وجوه آن است؛ بنابراین اگر در مرحله فنا سخن از شناخت ذات الهی شد، فنا در عین عارف رخ نداده و فنای حکمی است؛ یعنی تعینات خود را مشاهده نمی کند و فقط به اندازه سعه وجود خود خدا را می شناسد؛ اما این شناخت به خود عارف بازمی گردد، نه به ذات بسیط الحقیقه الهی (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۲/۲)؛ پس «هیچ شاهد محدودی توان اکتناهی شهودی مشهود نامحدود را ندارد؛ از این رو همواره معرفت عارفان با اعتراف آنان همراه است و شهود آن ها آمیخته با غیبت، بلکه

۱. ر.ک: بخش دوم همین مقاله.

مقدار اعتراف و غیبت آنان نامتناهی است و اندازه مشهود و معروف آن‌ها متناهی است؛ زیرا شاهد به اندازه خود که محدود است، مشهود نامحدود را می‌نگرد، نه به اندازه نامتناهی مشهود» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۵)؛ بنابراین، شهود از مرتبه امکانی پافراتر نمی‌گذارد و هیچ‌گاه نمی‌تواند ذات خدا را بشناسد، بلکه به اندازه سعه خود، وجهی از وجوه او را می‌شناسد؛ از این رو، شهود و حضور او همواره با غیبت آمیخته است.

۴.۳. یقین منطقی (معرفت‌شناختی) و یقین روان‌شناختی

آنچه برای عارف اولاً و بالذات معرفت‌زاست، شهود بالعیان حقیقت خارجی است. به لحاظ نظری محال است که شیء بالعیان و بی واسطه در حضور و مشهود عارف قرار گیرد و در شناخت آن خطا رخ دهد. این نحوه علم، که علم حضورِ شهودیِ اتصالی نام دارد، همانی است که در گفت‌وگوی شیخ اشراق و ارسطو در حالت منامیه به دست آمد که به گفته ارسطو و تأیید شیخ اشراق، علم اصیل عرفانی از این سنخ است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۷۴/۱)؛ پس این علم به دلیل «اتصال» یا «بی‌واسطگی» میان مدرک و مدرک، دستخوش مطابقت قرار نمی‌گیرد تا خطاپذیر باشد. همچنین در بخش سه گفتیم، نفس به قدر و مرتبه تجرد خود می‌تواند از غیاب‌ها بکاهد و بر حضورها بیافزاید و جایگاه این نحوه سخن گفتن فقط در علم حضوری است.

اما وقتی از علم حصولی، معرفت‌شناسی و مفاهیم منطقی صحبت می‌کنیم، دیگر به این نحوه از علم دسترسی نداریم. تمام پدیده‌هایی که برای عارف در حوزه حضور رخ داده است، مانند پدیده‌های روانی نگریسته می‌شود؛ زیرا در این حوزه معرفتی روشن نیست که شهودها یا دریافت‌های حضوری عارف از خداوند، اسما و صفات او و حرکت جوهری نفس از عالم طبیعت به مثال، آنگاه عقل و سپس فراتر از آن، در متن واقع یا به عبارتی عوالم منفصل رخ داده یا زاییده عوالم متصلی است که نیازمند میزانی برای بررسی آن است؛ از این رو، استناد «متصل» به «منفصل» نیازمند دلیل است؛ زیرا آنچه در حالت متصل برای انسان رخ می‌دهد، از نظر معرفت‌شناسی امکان دارد از «مخلوقات روح و مختلقات نفس» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۳) باشد؛ در واقع عرفان‌پژوهان با

گزاره‌ها و گزارش‌های عرفانی سروکار دارند و عارف که همچون شاهدهی از حالت عرفانی برگشته و در جایگاه گزارش‌نشسته است، نمی‌تواند از «بافت و ساخت» جدا شود؛ زیرا خاستگاه مشهودات او، مثال متصل و باورهای سابقش بوده که این باورها براساس پیشینه کلامی و فلسفی رنگ گرفته‌اند یا اگر مثال منفصل خاستگاه مشهودات و مکشوفات عارف باشد، ممکن است پس از برگشت به حالت عادی، هنگام تبیین مشاهدات خویش، با مشکل مواجه شده باشد و ازاین‌رو با همان عادات، آداب و رسوم کلامی و فلسفی آن حقایق را گزارش کند؛ پس «یقین عرفان شهودی از سنخ قطع روان‌شناختی است که صحت و سقم آن بیرون از حوزه نفس قاطع اثر ندارد و یقین عرفان نظری از صنف قطع معرفت‌شناختی که حق و باطل آن در خارج از حوزه نفس مؤثر است و چاره‌ای جز استمداد از مبادی بین یا مبین علم حصولی نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۲۳/۱)

ملاصدرا در اسفار جلد هفتم در بحث «هر موجودی طالب کمال وجود است» می‌گوید: «العلم الناقص الظنی لا یتئم حتی یصیر یقیناً دائماً لا یزول إلا برهان عقلی» (۱۵۰۷: ۱۹۸۱) علامه طباطبایی این سخن را «سهو قلم» می‌داند؛ زیرا یقین، همان علم به ضرورت جانب موافق و امتناع جانب مخالف است و علم، کلی دائمی است؛ پس محال است به چیزی زائل شود؛ اما می‌توان این سخن را این‌گونه تبیین کرد که به لحاظ وجود شناختی، یقین مرتبه کامل وجودی ظن است؛ بنابراین بین ظن و یقین می‌تواند بی‌نهایت وضعیت‌های وجودی قرار گیرد و یافتن کامل‌ترین یقین وجودشناسانه، بی‌اندازه دشوار است؛ اما از حیث منطقی و معرفت‌شناسی، فقط هنگامی یقین به دست می‌آید که برهان عقلی در کار باشد که جانب موافق گزاره را ضروری و جانب مخالف گزاره را ممتنع بداند؛ پس وقتی در جایگاه منطقی نشستیم، همه داده‌های علم حضوری، یقین روان‌شناختی دارند؛ زیرا در نفس شهود برای منطقی میزانی نیست که بتواند خطای مطابقت عالم متصل و منفصل را چاره‌جویی کند.

۴. نتیجه‌گیری؛ پیوند عرفان نظری و عرفان شهودی

در هستی‌شناسی یونانی سه واژه ایده (مُثل)، ایدوس^۱ (دیدار، شهود [مُثل]) و تئوری (نظر، نظوروزی) به ترتیب در طول یکدیگر قرار داشتند؛ یعنی این گونه نبود که شهود صرف بدون هدایت نظری معنابخش باشد. اندیشه و نظوروزی فلسفی همانند شهود مُثل کاری دست‌اَوّل بود و این دو در سایه و پناه یکدیگر معنابخش بودند؛ بنابراین شهود تأمل‌نشده و نسنجیده که بیرون از تأملات تئوریک باشد، شهودی ساده‌اندیشانه است که هیچ معنایی ندارد (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۴۲). منطق نیز در یونان و پس از آن تا زمان حاضر به معنای «تئوری اندیشه» است.

این نکته را می‌توان در خود واژه «تئوری» و ترجمه آن به زبان فارسی پیگیری کرد. تئوری به «نظر» ترجمه شد که هر دو معنای «دیدار» و «نظوروزی و تأمل عقلی» را می‌رساند و برای به کارگیری منطق آماده است؛ برای مثال، حافظ می‌گوید:

در نظربازی ما بی‌خبران حیران‌اند من چنانم که نمودم، دگر ایشان دانند

در این بیت «نظربازی» به معنای نخست آن یعنی «دیدار یار» است؛ اما صرف نظربازی بدون هیچ معنا و مفهومی را نمی‌توان توبیخ کرد؛ پس این شهود در بافت و ساخت خود معنایی را منتقل می‌کند که بحث‌برانگیز می‌شود و افراد به «بی‌خبر» و «باخبر» از آن تقسیم می‌شوند. مباحثه این دو گروه در تأمل نظوروزانه رخ می‌دهد؛ در واقع می‌توان نتیجه گرفت اگر در هر نظری (دیداری)، تأمل نظوروزانه نکنیم، نظری فروسته در خود است.

۱. البته دو کلمه ایده و ایدوس را می‌توان به دیدار ترجمه کرد؛ یعنی دیدار هم به معنای «عمل دیدن» و هم «متعلق دیدن» است، که در این مصرع می‌توان دید: «ز دیدارت نبوشیده است دیدار» زیرا در هستی‌شناسی یونان دیدار مبتنی بر صورت یا وجه نیست، بلکه صورت مبتنی بر دیدار است؛ یعنی با دیدار است که به صورت و وجه می‌رسیم و آنچه در ردیف دریافت آخر است، ماهیتاً اول است. چیزی که صورت می‌پذیرد، دیدارش هم از پیش، پیشی نظر است.

یا در دو بیتی حافظ:

سرای مدرسه و بحث علم و طاق و رواق چه سود چون دل دانا و چشم بینا نیست

سرای قاضی یزد ارچه منع فضل است خلاف نیست که علم نظر در آنجا نیست

در بیت نخست، عیب اهل مدرسه، نبود چشم بینا و دل داناست؛ یعنی در مدرسه هم باید «دیده شهودی» داشته باشی و هم «خرد سنجش گر»؛ وگرنه فقط بحث های مفهومی سودبخش نیست. همچنین بحث های مفهومی علمی در سرای قاضی یزد بسیار است که نشانه فضل آن سراسر است؛ از این رو ناسازگاری در کار نیست که همه «فضل» فروشی باشد؛ زیرا «علم نظر» در آن سرا یافت نمی شود. علم نظر در این بیت، با توجه به بیت قبلی، به هر دو معنای «نظر» اشاره می کند؛ پس سه درجه از علم در کار است: (۱) علم شهودی (حضوری؛ ۲) علم حصولی منطقی؛ (۳) علم صرف مفهومی که هیچ رابطه ای با شهود ندارد و فقط بازی با مفاهیم و پُر کردن ظرف مفهوم است. این مفهوم هر آن حجابی پررنگ تر بر صورت حقیقت می کشد تا جایی که دیگر حقیقت دیده نخواهد شد و مفهوم حقیقت جای متن حقیقت را می گیرد و روی گرفتار بر مسند خود آن تکیه می زند. در این بستر صرف مفاهیم، بازگشت مفاهیم نظری به بدیهی، فقط «خون به خون» شستن است.

از این رو شهود صرف بدون مفهوم سازی، تنها فرضی است که در تحلیل عقلی می تواند معنا دار باشد؛ وگرنه خود شهود و تأمل نظرورزانه در آن پیوند کاملاً محکمی دارند. به دلیل این پیوند باید همواره دو ترکیب «منطق شهود» و «مفهوم مشهود» را معنادار بدانیم. این «مفهوم» که بدون آن، شهود فقط مواجهه صرف با حقیقت و کاملاً فرو بسته در خود است، می تواند هم در «منطق» به منزله «عرفان نظری» و هم در رابطه «بین قلبی» فقط در جامعه صاحب دلان بار عام بیابد: «بنابراین، براهین عقلی برای عرفان به منزله ابزار منطق است نسبت به حکمت و کلام، که هم با آن صحیح از سقیم جدا می شود و هم به وسیله آن معارف عقلی به دیگران منتقل می گردد و مادامی که مشهود عرفانی معقول فلسفی نگردد، برای دیگران قابل پذیرش نیست؛ مگر آنکه عارف بصیر

چنان صاحب‌دل باشد که در قلوب مصاحبان خود نفوذ یابد و مشابه مشهود خود را به اشهاد دل‌های آنان برساند، که در این حال آنان نیز آنچه را او یافت می‌یابند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸)

بنابراین همان‌طور که بین وجود و ماهیت در نظر ملاصدرا فقط همراهی نیست، بلکه ملازمه عقلی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸)، بین شهود متن خارج و مفهوم برگرفته از آن، فقط مشابهت و همراهی نیست، بلکه ملازمه عقلی در کار است؛ زیرا همان‌طور که در بخش ۱-۱ آمد، در تفسیر دقیق‌تر از نظریه اصالت وجود، به بازگشت ماهیت به مفهوم رسیدیم. این مفهوم که ابزار عرفان نظری است، هرچه عام و جامع باشد، باز چون مفهوم است، محدود و متناهی است؛ حتی مفهوم نامتناهی که باز از حیث حمل شایع همچون همه مفاهیم متناهی است؛ پس کار عرفان نظری منطقی است، با علم حصولی و ابزار مفهوم سامان می‌گیرد و می‌توان گفت ربط مستقیمی به حقیقت عینی ندارد که محصول عرفان شهودی و حضوری است؛ در واقع اگر جنبه معرفت‌شناختی را برجسته کنیم، شهودهای عرفا جملگی در عرفان نظری، یقین روان‌شناختی دارند و یقین معرفت‌شناختی در گرو سنجش آنان در عرفان نظری است. وزان عرفان نظری مانند کاری فلسفی کردن برای عرفان شهودی، همچون وزان منطق است برای فلسفه؛ اما این نکته را باید گفت که گرچه فلسفه خود را با منطق راست آزمایی می‌کند، منطق نیز باید بتواند خود را با فلسفه متعالی کند. ملاصدرا در *التنقیح فی المنطق* فقط لمعه ۲۳ آن را به نام «لمعه حکمیه» خواند؛ زیرا اعتقاد داشت که بحث حمل (چه محمولی بر چه موضوعی و به چه شیوه‌ای حمل شود) فقط منطقی نیست، بلکه بحثی حکمی است (سلیمانی امیری، ۱۳۹۳: ۲۴۰). بر همین وزان و میزان، در عرفان نظری فقط از مفاهیمی صرف بدون ربط به شهودات بحث نمی‌شود، بلکه سخن در این است که در شهودات عرفانی، ضرورتی فلسفی و مابعدالطبیعی کنیم تا معنای شهود در این نظام مابعدالطبیعی به‌خوبی روشن شود. هرچه نگرش فلسفی در عرفان نظری همچون منطقی برای عرفان شهودی ورزیده‌تر

باشد، بی تردید بهتر می تواند حقایق عینی جهان خارج را نشان دهد که مشهود عارف کامل است؛ از این رو، اگر عرفان نظری پیش از ملاصدرا از منطق مشائی بهره می جست، اینک با پیش آمدن حکمت صدرایی می توان درباره عرفان شهودی، نظروری عمیق تری کرد؛ پس اگر شهود حضوری اهل شهود از متن عینی خارجی طیب و طاهر نباشد، نمی توان فقط با مفاهیم بدیهی، مفاهیم نظری عرفان نظری را از پلیدی ها پاک کرد. فروبستگی در دام مفاهیم و ارجاع مفهوم نظری به بدیهی بدون نظر به مشهود خارجی، ما را در چاه ویلی می اندازد که نمی توان از آن خارج شد؛ زیرا «اگر کسی درصدد حل مفهوم نظری با مفهوم بدیهی باشد، مانند تطهیر خون به خون است که در این باره گفته شده: [...] خون به خون شستن محال است و محال»^۱

(جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/۱۹۳)



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پژوهشگاه علوم انسانی

۱. از این رو گفته اند: «کسی که کشف ندارد، علم ندارد.» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳) همچنین قیصری در شرح فصوص به

این نکته اشاره می کند: «پس ادراکش محتاج به نور ربانی است که حجاب

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۲. ابن عربی (بی تا)، فتوحات مکیه، دار صادر، بیروت.
۳. — (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، دار احیاء الکتب العربیه، قاهره.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، ریحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، اسراء، قم.
۵. — (۱۳۸۷)، عین نضاح، تحریر تمهید القواعد، اسراء، قم.
۶. — (۱۳۸۹)، حیات عارفانه امام علی علیه السلام، اسراء، قم.
۷. الحرائی، حسن بن شعبه (۱۴۱۶)، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح: علی اکبر غفاری، النشر الاسلامی، قم.
۸. حسینی طهرانی، محمد حسین (۱۴۱۹)، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، علامه طباطبایی، مشهد.
۹. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۳)، منطق صدرایی، انتشارات حکمت اسلامی، قم.
۱۰. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۸)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: حسین نصر و هانری کوربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۱۲. قیسری، محمد داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، علمی فرهنگی، تهران.
۱۳. ملاصدرا (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، المرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۱۴. — (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، دار احیاء التراث، بیروت.
۱۵. هایدگر، مارتین (۱۳۹۳)، مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، مینوی خرد، تهران.