

بازنگری در

تمایز فلسفه اسلامی و عرفان نظری به مثابه علم*

□ غلامعلی مقدم^۱

چکیده

برای تمایز علوم از هم، معیارهای حقیقی و اعتباری متعددی بیان شده است؛ تفاوت موضوع، محمول، روش، غایت، سنخ مسائل، وضع و قرارداد و... از آن جمله است. عرفان نظری که علمی حصولی و عهده‌دار تبیین عقلانی شهود عرفانی است، برای تمایز خود از فلسفه بر برخی از این معیارها تکیه کرده است. با توجه به اینکه بسیاری از مسائل خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی عرفان نظری در شیوه و موضوع با فلسفه مشترک است، سؤال این است که آیا به واقع می‌توان عرفان نظری را علمی متمایز از فلسفه به ویژه فلسفه اسلامی قلمداد کرد. به نظر می‌رسد علی‌رغم تلاش عرفان نظری در این زمینه، تفکیک عرفان نظری از فلسفه محل تأمل و تردید بوده، ادله عرفان نظری در توجیه تمایز یا اثبات شرافت و علو این علم نسبت به فلسفه در اثبات مدعا کافی نیست. این معیارها اگرچه تمایز میان شهود، تعقل، عمل یا عرفان شهودی از عرفان عملی و فلسفه را

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران
(dr.moghadam@razavi.ac.ir)

ثابت می‌کند، اما برای اثبات عرفان نظری به مثابه علمی جداگانه کافی به نظر نمی‌رسد. در این مقاله به روش تحلیلی، یکی از معیارهای عمده ارائه‌شده برای تمایز عرفان نظری از فلسفه که تفاوت در موضوع است، مورد تحلیل و بررسی واقع شده و از دو جهت یعنی تحقق موضوع و توانایی ایجاد تمایز، مورد مناقشه قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: عرفان نظری، تمایز عرفان از فلسفه، نقد عرفان نظری،

تمایز علوم.

۱. مقدمه

عدم تمایز دقیق موضوع، آمیختگی با دیگر معارف، اقدام به تفسیر شریعت، التقاط در روش، تمسک به جدال احسن، استفاده از شیوه اقناع خطابی، رمزآلودی، تقدیس و مبالغه و ایجاد فضای روانی، اعمال ذوق و سلیقه و... به اختلاط و تداخل مسائل و موضوعات انجامیده و حالتی میانه ایجاد می‌کند که تفکیک و بررسی دقیق مسائل را دشوار و سرنوشت آن‌ها را گرفتار اجمال و ابهام خواهد کرد. احتمال چنین وضعیتی برای عرفان نظری، این سؤال را مطرح کرده است که آیا عرفان نظری در ساختار اصلی خود، به واقع علمی غیر از فلسفه است؟ و آیا می‌توان به نحو روشن، تمایز عرفان نظری به مثابه علم جدای از فلسفه را ادعا کرد؟ اگر موضوع عرفان نظری وجود است، محتوا تبیین نظام هستی است، شیوه بحث عقلی و استدلالی است و عرفان عهده‌دار تبیین معقول مشهودات عرفانی است، باید به یکسانی عرفان نظری با فلسفه، سرشت فلسفی مسائل عرفان نظری، حکومت مبانی فلسفی و آثار و نتایج عقلی مترتب بر مسائل مشترک اذعان نمود و مطابقت اساس این دو علم را پذیرفت؛ در نتیجه می‌توان عرفان نظری را نوعی نگرش به هستی و زیرمجموعه فلسفه قرار داد، مسائل عقلی و فلسفی عرفان نظری را در بدنه فلسفه بحث نمود و آن را از برخی زوائد ذوقی و مسائل استطرادی که فاقد معیارهای ماهوی، غایی یا روش‌شناختی فلسفه هستند، تنقیح نمود.

برای پی‌گیری این مسئله، بعد از بیان اجمالی تاریخچه بحث، به عنوان مقدمه به تبیین مهم‌ترین معیارهای گفته‌شده در تمایز علوم می‌پردازیم؛ سپس ادعای تمایز و استقلال عرفان نظری از فلسفه و مهم‌ترین معیار آن یعنی موضوع را تبیین نموده و مورد

بررسی قرار می‌دهیم. در این بررسی نشان می‌دهیم که اولاً تحقق موضوع عرفان نظری برای پذیرش محمولات حصولی، محل تردید است، و ثانیاً بر فرض تحقق، توانایی تفکیک مباحث عرفان از فلسفه را ندارد. در خاتمه نیز به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری بحث می‌پردازیم.

۲. تاریخچه بحث

انفکاک علوم در حوزه علوم انسانی و علوم تجربی، امری تدریجی است. با تدقیق در موضوعات و مسائل، همواره وجوه تازه‌ای از نظام طبیعی یا فکری برای بشر آشکار می‌شود و گاه این تفاوت به حدی است که ایجاب می‌کند آن را در فضایی جدید با روش و ابزار خاص و موضوع، مسائل و احکام جداگانه مورد بررسی قرار داده و از تمایز آن دفاع کنند. اختلاف و تمایز عرفان نظری از دیگر علوم انسانی و مکاتب فلسفی، غالباً تلقی به قبول شده و کمتر به نحو مستقل مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. در عین حال، مسائلی چون تمایز عرفان نظری و عرفان عملی، تمایز عرفان با سایر علوم، تمایز میان انحاء عرفان شهودی، نقلی، نظری، بصری، تمایز عرفان با فلسفه و... به صورت متفرق و پراکنده و در ضمن بحث از مسائل مختلف در کتب عرفانی مطرح شده است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۱؛ قیصری رومی، ۱۳۸۱: ۱۸؛ آملی، ۱۳۸۲: ۲۷؛ جامی، ۱۳۵۸: ۴۰).

همچنین مسئله تمایز عرفان نظری از فلسفه به نحو خاص در آثار علامه جوادی آملی نمود بیشتری داشته و مباحث ایشان در ضمن مقاله‌ای مستقل تحت عنوان «مرزهای میان عرفان نظری و فلسفه» تقریر شده است که در آن، علامه به معیارهای احتمالی تمایز عرفان و فلسفه پرداخته و از این رهگذر به تمایز عرفان نظری از فلسفه و کفایت آن معیارها حکم نموده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۸).

به نظر می‌رسد غالب این معیارها و استدلال‌ها، که از سوی طرفداران عرفان نظری به مثابه علم مستقل اقامه شده، در فضایی اقتاعی و به شیوه جدال احسن ارائه گردیده و اگرچه برای تبیین برخی تفاوت‌های مسائل عرفان و فلسفه مناسب است، اما از قوت و استحکام کافی برای اثبات انفکاک عرفان نظری به مثابه علم مستقل از فلسفه

برخوردار نیست. در این نوشته، موضوع به عنوان معیار اساسی تمایز عرفان نظری از فلسفه مورد بررسی و مناقشه قرار گرفته است.

۳. مروری بر معیارهای تمایز علوم

معیار وحدت علوم و تمایز آن‌ها به اجتماع یا تفکیک، همواره محل بحث و نزاع بوده و دیدگاه‌های مختلف درباره آن شکل گرفته است. قبل از بحث درباره تمایز عرفان نظری از فلسفه، خوب است مروری اجمالی بر این معیارها و مهم‌ترین اقوال درباره آن‌ها داشته باشیم:

«در وجود تمایز بین علوم شکی نیست. سخن درباره معیار تمایز علوم است و اقوالی درباره آن وجود دارد: تمایز به اغراض، تمایز به موضوعات، تمایز به جامع میان مسائل، تمایز ذاتی علوم» (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴: ۲۷/۱؛ ر.ک. نراقی، ۱۳۸۰: ۳۲/۱).

یکی از اقوال عمده و معیارهای اصلی در تمایز علوم، تمایز به موضوع است. مشهور معیار تمایز علوم را تمایز موضوع قرار داده‌اند؛ موضوع است که ذاتاً موجود بوده، محور وحدت و اتحاد مسائل است، محمولات و روابط را نگهداری و سرپرستی می‌کند و باعث می‌شود که آن علوم، علوم مجزا تلقی شوند (نراقی، ۱۳۸۰: ۳۲/۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۵۹/۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۲: ۴۱۰؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۷۵: ۵۹/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۵۳/۱).

همچنین مشهور، موضوع هر علم را چیزی می‌دانند که در همان علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۱؛ غروی نائینی، ۱۳۷۶: ۲۰/۱؛ قمی، ۱۳۰۳: ۱۲؛ حیدری، ۱۴۱۲: ۴۹). با معیار قرار دادن موضوع، مسائلی چون: تعیین مصداقی موضوع برای علم، تبیین عوارض ذاتی و اقسام آن‌ها، نقش عوارض در تعیین و تمایز یا اشتراک و تداخل علوم و تأمین وحدت آن‌ها و... منشأ مباحثات و مناقشات مفصل در این حوزه شده و مباحث گسترده‌ای را دامن زده است. در راستای رفع همین اشکالات و حل مناقشات و عدم کفایت موضوع، قیودی چون اغراض، حیثیات یا وحدت سنخیه مسائل در کنار موضوع و عوارض، برای تتمیم و تکمیل تمایز و وحدت علوم به معیار موضوع افزوده شده است.

برخی معتقد شدند در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع بحث می‌شود، اما آنچه

باعث وحدت علم است و مسائل متشتت را جمع می‌کند، غرض از مسائل آن علم است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۷)؛ در حالی که تکیه بر غرض برای تأمین وحدت و تمایز علم نیز مورد مناقشه واقع شده است. غرض محصول و نتیجه مسائل و مؤخر از آن‌هاست و وحدت علم بر وحدت غرض مقدم است؛ پس:

«جهتی که مسائل هر علم به واسطه آن از هم جدا می‌شوند، جهتی ذاتی در نفس مسائل است و مادام که علوم از هم متمایز نباشند، اغراض متمایز از آن‌ها حاصل نمی‌شود» (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۱۱).

ضمن اینکه اغراض بسیار متنوع، متشتت و پراکنده‌اند:

«فهی ممّا تختلف باختلاف الأشخاص، فكيف يحصل بها مميّز كلیّ فی العلوم» (همان).

برای گذر از این معذورات، برخی سنخیت بین مسائل را به عنوان معیار وحدت و تمایز علم مطرح کرده‌اند. در این نگاه، آنچه محور اتحاد و جامع ماهوی بین موضوعات مسائل علم است و بر غرض نیز تقدم دارد، سنخیت میان مسائل است که تمایز علم و وحدت غرض، فرع آن است؛ به این معنا که حتی اگر وحدت غرض را هم لحاظ نکنیم، مسائل علم واحد، هم سنخ یکدیگرند:

«منشأ وحدت علوم، سنخیت قضایای مختلفی است که با هم تناسب دارند. این سنخیت و تناسب در حقیقت و ذات قضایای هر علم تحقق دارد» (همو، ۱۴۲۳: ۱۶).

پس وحدت علم به وحدت سنخ مسائل آن علم است و معیار تمایز علوم هم تمایز در سنخیت مسائل است. حتی اگر می‌گوییم تمایز علوم به تمایز موضوعات است، مراد این است که موضوع از این جهت که دارای محمولات هم‌سنخ است، معیار تمایز علم است:

«سنخیت کامنه در مسائل است که قضایا را مثل یک نخ به هم متصل می‌کند. پس سنخیت به جهت ارتباط با ذات مسائل و تقدم بر غرض، معذورات مربوط به غرض را ندارد و راجح است» (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۱: ۱۳۲/۱).

ترجیح میان غرض و وحدت سنخ محمولات نیز محل مجادله قرار گرفته است.

منتقدان از نقش غرض در تمایز ماهوی علوم دفاع کرده و معیار سنخی را نقد نموده‌اند. به نظر آن‌ها، غرض در تمایز ماهوی علم تأثیر بیشتری دارد و غرض است که باعث می‌شود برخی مسائل هم‌سنخ تلقی شوند؛ چنان‌که در فقه با ابتناء بر غرض، عبادات و معاملات در کنار هم قرار گرفته و سنخ محمولات آن‌ها یکی تلقی شده است. پس وحدت سنخی بین محمولات با غرض تأمین می‌شود و غرض مقدم است.

برخی از معاصران با نقد و بررسی معیارها، نوعی تناسب جامع و عام را مطرح کرده‌اند که ممکن است به سبب موضوع یا محمول یا غرض حاصل شود و اختصاص به یکی از آن‌ها ندارد:

«تمایز علوم مانند وحدت آن‌ها، گاه به موضوعات است و گاه به محمولات و گاه به اغراض؛ زیرا چنان‌که در بحث معیار وحدت و تحلیل تاریخ تدوین علوم گذشت، ملاک وضع علوم جداگانه و تفکیک آن‌ها از یکدیگر، وجود تناسب و تناسب بین مسائل و دخول آن‌ها در عنوان جامع است و این تناسب گاهی با وحدت موضوع است، گاهی به وحدت محمول است و گاهی با وحدت غرض و تمایز نیز چنین خواهد بود» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۴۱/۱).

کمک گرفتن از قید حیثیات نیز راهی برای دستیابی به معیار تمایز علوم بوده است. از این رو قید حیثیت به موضوع اضافه شده یا حیثیات مختلف معیار جدایی و تمایز علوم قرار گرفته است. بنابراین موضوع از جهت و حیث خاصی معیار تمایز علم است. برای مثال، «کلمه» اگرچه موضوع مشترک صرف و نحو است، اما صرف و نحو دو علم متمایز به شمار می‌آیند؛ زیرا کلمه از حیث اعراب و بنا در نحو و از حیث اشتقاق و تصریف و صحت و اعتلال در صرف موضوع است و آن‌ها را از هم جدا می‌کند (همان: ۴۰/۱). اما استفاده از قیودی مانند حیثیت در موضوع، استعداد بالقوه یا بالفعل موضوع برای قبول این جهات و نحوه تقیید به حیثیت هم کافی به نظر نیامده و منشأ مباحث و مناقشاتی در این باره شده است (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹: ۳۰/۱).

یکی دیگر از معیارهای گفته‌شده برای تمایز علوم، وحدت محمولات است (رشتی، بی‌تا: ۳۲). بر این مبنا، عده‌ای معتقدند که تمایز علوم به محمولات آن‌هاست. بنابراین علی‌رغم اشتراک در موضوع یا تشابه در غرض، محمولات عارض بر موضوع از هم

متمایزند و می‌توان آن‌ها را معیار تمایز علم تلقی کرد؛ مثلاً در علم فقه، موضوع فعل مکلف است، ولی محمولات آن «احکام خمسه» است و این محمول صرف‌نظر از تنوع موضوع، می‌تواند وحدت و تمایز فقه از دیگر علوم را تأمین کند. یا در علم نحو، موضوع کلام و کلمه است، اما محمول آن اعراب و بناء است و صرف‌نظر از تشابه با علم صرف، می‌تواند معیار تمایز نحو به حساب آید.

این‌ها مهم‌ترین معیارهای گفته‌شده درباره تمایز علوم هستند و چنان که دیدیم، محوری‌ترین معیار، معیار موضوع است. البته کشف و شمارش معیارهای تمایز علوم مبتنی بر استقرار بوده و ملاک‌های دیگری چون تمایز ذاتی علوم، تمایز به روش یا نسبت خاص با دیگر معارف و... نیز به حسب فرض و احتمال قابل طرح و بررسی است.

۴. تمایز عرفان نظری از فلسفه به مثابه علم

برخی از معیارهای پیش گفته برای تفکیک و تمایز عرفان نظری از فلسفه نیز به کار گرفته شده است که بررسی همه‌جانبه همه آن‌ها مجال بیشتری می‌خواهد. اما شاید مهم‌ترین معیاری که به این منظور استفاده شده است، ادعای تمایز در موضوع عرفان نظری با فلسفه باشد. محققان عرفان نظری وجود لابلشروط مقسمی را که مساوی با حقیقت وجود و وحدت شخصی است، در مقابل وجود مطلق فلسفی، موضوع عرفان معرفی کرده‌اند. در ادامه این معیار را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۴-۱. علو موضوع عرفان نظری نسبت به موضوع فلسفه

فلسفه موضوع خود را موجود مطلق، یعنی بشرط لا از قیود طبیعی، ریاضی، اخلاقی، منطقی و... معرفی کرده است. هر کدام از علوم، موجودی خاص را موضوع قرار داده و از احکام و عوارض همان موجود بحث می‌کنند. فلسفه وجود را از آن جهت که وجود است و بشرط لا از موجودات جزئی و خاص، موضوع قرار داده است و طبیعی است که با این قید در مقام تعریف، حدود و قیود و تعینات و تخصصات طبیعی و ریاضی و... را پذیرا نخواهد بود:

«فلسفه از احکام وجود مطلق مادامی که خاص نشده و موضوع علم دیگری نباشد، بحث می‌کند» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴؛ همو، بی‌تا: ۲۶۴).

عرفان نظری، موضوع خود را موجود لابشرط مقسمی معرفی کرده است. لابشرط مقسمی، مقسم اعتبارات سه گانه بشرط شیء، بشرط لا و لابشرط قسمی است و از این جهت، حسب ادعا از اعمیت، اظهاریت، ایبیت، اقدمیت و جامعیت نسبت به موضع فلسفه برخوردار است؛ پس نه تنها موجب تمایز عرفان از فلسفه است که موجبات علو و برتری عرفان نظری بر فلسفه را نیز فراهم آورده است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۱).
بر خلاف لابشرط قسمی که اگرچه مطلق است، اما اطلاق قید اوست، لابشرط مقسمی حتی از قید اطلاق هم مبراست:

- «اعتبار لابشرط مقسمی بر خلاف لابشرط قسمی که مقید به اطلاق است، عاری از هر قیدی حتی قید اطلاق می‌باشد» (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۲۴۵).
- «عرفان از لابشرط مقسمی بحث می‌کند که حتی اطلاق نیز قید آن نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۶۳/۱).

از این جهت، عرفان نظری علمی فوق فلسفه است؛ زیرا موضوع آن وجود مطلق لابشرط مقسمی و مسائل آن درباره تعینات آن مطلق است. وجود لابشرط مقسمی ساری در تعینات و فراگیر آنهاست، در حالی که فلسفه پیرامون وجود بشرط لا، یعنی بشرط عدم تخصص طبیعی، ریاضی، اخلاقی و منطقی بحث می‌نماید. وجود لابشرط که موضوع عرفان است، فوق وجود بشرط لاست که موضوع فلسفه است (ر.ک: همو، ۱۳۸۶: ۲۶/۵). معیار علو علم، علو موضوع است و علمی اعلاست که موضوع آن نسبت به موضوعات علوم اعلی باشد (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۴/۱).

علو موضوع عرفان غالباً از طریق اعمیت و جامعیت موضوع اثبات شده است. موضوع فلسفه به جهت همان خصوصیت به شرط لا، قادر نیست مراتب هستی یا مقیدات و مخصصات را شامل شود. اما لابشرط مقسمی، فراگیر همه مظاهر و تعینات بوده، بلکه تعینات در بستر وجه واحد این حقیقت تحقق پیدا کرده و امری خارج از آن نیستند، پس:

«موضوع آن اعم از موضوعات همه علوم است و هر علمی که موضوع آن چنین

باشد، برترین علم خواهد بود» (همان: ۱۴۵/۱).

«به این ترتیب علم عرفان نیز اعمّ العلوم خواهد شد» (همان: ۱۶۶/۱).

«جامعیت و شمول موضوع علم عرفان که وجود مطلق لابشرط مقسمی است، چون لابشرط است، هرگز نسبت به هیچ چیز، آبی از شمول نیست؛ همان گونه که هیچ چیز ابای از اندراج در تحت آن را ندارد. او تمام حیثیات و خصوصیات را که در جهان هستی است، در بر می گیرد؛ زیرا در واقع اوست که در تمامی آن‌ها جلوه کرده است» (همان: ۱۶۵/۱).

محمولات ظهورات و تعینات این موضوع لابشرط مقسمی به حساب می آیند:

«ظهور عبارت است از اینکه آن مطلق محض، متعین به برخی تعینات شود» (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۵۸).

چنان که گاه به اینیت، اظهاریت، اقدمیت و تلازم آن‌ها مستند گردیده است. بر این اساس، موضوع علم عرفان از حیث معنا ابین و اظهار معانی است، به نحوی که ادراک آن نیازمند به ادراک هیچ معنای دیگری نیست، هرچند که ادراک دیگر معانی محتاج به فهم آن است. دلیل بر این ظهور و تقدم، توقف خاص بر عام در تصور و تحقق است؛ هر خاص مفهومی، عبارت از عام همراه قید است و تا عام ظهور نداشته و تصور نشده باشد، تصور و ظهور خاص میسر نیست. از این جهت، وجود لابشرط مقسمی رکن اساسی هر تصور است؛ چنان که هر تعین در بستر عام همین وجود یا وجه آن تحقق پیدا می کند:

«تحلیل مفهومی همه مفاهیم، خواه از موضوعات علوم دیگر باشند و خواه نباشند، متوقف بر مفهوم موضوع عرفان هستند؛ چنان که در تعلیل وجودی، همه موجودات متوقف بر ظهور اطلاقی موضوع آن خواهند بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۵۵/۱).

«شناخت خاص بدون شناخت اجزای درونی آن میسر نیست و اجزای درونی خاص عبارت اند از همان معنای عام با قیود منحصّص آن؛ پس حتماً معرفت خاص مسبوق به معرفت عام است... این سبقت در معرفت که نشانه اقدمیت عام بر خاص است، دلیل بر ابین و اظهار بودن آن نیز هست... بنابراین معنایی که مانند موضوع علم عرفان، به طور مطلق از همه مفاهیم اعم است، به طور مطلق اقدم و ابین از همه آن‌ها نیز هست؟».

مسائل فرعی دیگری هم درباره موضوع عرفان، علو آن بر فلسفه، اثبات خصوصیات آن، مناقشات و اشکالات و تلاش عرفا برای دفع و رفع آن‌ها مطرح است که خارج از موضوع بحث است. آنچه محور بحث ماست، معرفی وجود لابشرط مقسمی به عنوان موضوع عرفان نظری و معیار تمایز عرفان از فلسفه است. عرفان نظری با این ادعا که وجود لابشرط مقسمی، حقیقتی جامع و فراگیر همه مقیدات است، به جدایی و علو عرفان نظری نسبت به فلسفه حکم کرده است. در ادامه، این ادعا را از دو جهت مورد مناقشه قرار داده‌ایم؛ اول اینکه مبتنی بر معیارهای علم حصولی، تحقق این موضوع محل تأمل و تردید است و دیگر اینکه بر فرض پذیرش، وجود لابشرط مقسمی و وحدت شخصی، توانایی ایجاد تمایز میان عرفان و فلسفه، و اثبات عرفان نظری به عنوان علم جداگانه را ندارد. نهایت چیزی که در این باره پذیرفتنی است اینکه وحدت شخصی و تشکیک اخص به عنوان نگرشی خاص درباره موضوع فلسفه، زیرمجموعه مباحث فلسفه قرار گرفته و احکام و مسائل و نقض و ابرام‌های آن در فلسفه مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

۴-۱-۱. تردید در تحقق موضوع

وجود موضوع از مسلمات علوم حصولی و مقتضای قواعد عقلی است و به ویژه در علوم حقیقی و برهانی، امری ضروری است. همچنین موضوع هر علم در خود آن علم مسلم‌الوجود است و مسائل علم از احوال و عوارض آن بحث می‌کند:

- «موضوع هر علم، امری مسلم‌الوجود در همان علم است که در آن علم از احوال آن بحث می‌شود» (نراقی، ۱۳۸۰: ۳۱/۱).

- «بدان که موضوع هر علم به حسب ماهیت و هل بسیط باید در خود آن علم مفروغ‌عنه باشد» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۰۴/۴).

فلسفه و عرفان نظری، هر دو ناظر به واقعیت و داعیه‌دار تبیین هستی و مشاهدات عرفانی به روش استدلالی و برهانی هستند. از این رو، نیازمند موضوعی حقیقی و مسلم‌الوجود خواهند بود. در عرفان، اگرچه گاه توجیهاتی برای ادخال موضوع در مسائل علم شده است (قیصری رومی، ۱۳۸۱: ۱۹)، اما رویکرد غالب با دیدگاه مشهور

همراه است.

پس ماهیت و هل بسیط موضوع علم در خود علم قابل بیان نیست؛ بلکه یا در علم اعلی اثبات شده است و اگر علم اعلی وجود نداشته باشد، از بدهت در تصور و تحقق برخوردار بوده و نیاز به اثبات و تسلیم ندارد. از این رو فلسفه، موضوع خود را بدیهی دانسته، خود را علم عام نامیده و مدعی اثبات موضوعات سایر علوم است. عرفان نیز چنان که دیدیم، وجه دیگری از وجود را مطرح و به واسطه آن تمایز نسبت به فلسفه و دیگر علوم را ادعا کرده است.

اما به نظر می‌رسد که آنچه عرفان نظری به عنوان موضوع ادعا نموده، سهمی از واقعیت و تحقق در جهان هستی نداشته و از صلاحیت لازم برای نشستن بر مسند موضوع و ایجاد تمایز عرفان از فلسفه برخوردار نیست. در تحلیل عقلی که معیار مشترک فلسفه و عرفان نظری است، وجود لایشرط مقسمی اعتباری صرفاً معرفت‌شناسانه و ذهنی است، هرگز از حیظه مفهومی خارج نمی‌شود و نمی‌توان آن را مساوی با حقیقت وجود تلقی کرد.

با تحلیل اعتبارات وجود روشن می‌شود که حقیقتی به نام لایشرط مقسمی در عالم عین قابل اثبات نبوده و حتی در حوزه اعتباری هم اعتباری ثانوی و درجه دوم است؛ یعنی نه تنها مصداق واقعی ندارد، بلکه ناظر به مصادیق عینی هم نیست؛ زیرا برخی اقسام و مصادیق آن اعتباری‌اند و خود لایشرط مقسمی، اعتبار بعد از اعتبار به حساب می‌آید. پس چگونه می‌توان به ادعای تساوی با حقیقت وجود، وحدت شخصی، اعمیت، جامعیت، اقدمیت، اینیت و اظهریت، آن را موضوع حقیقی برای علم تلقی کرد؟

در اعتبارات وجود، دو اعتبار حقیقی و واقعی و دارای مصداق است؛ یکی وجود بشرط شیء یعنی همراه با عوارض و مخصصات که در خارج همراه این قیود و شروط تحقق دارد، و دیگری اعتبار وجود به نحو صرف و مطلق و بدون هیچ‌گونه شرط و قید است که همان مرتبه بشرط لا از قیود می‌باشد و تحقق مصداقی آن با برهان قابل اثبات است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/۳۴۰).

آنگاه ذهن در افق اعتبار عقلی قادر است که موجود یا ماهیت را بدون لحاظ این

دو صورت تصور نماید؛ یعنی جامع مفهومی لابشرط از بشرط شیء و بشرط لا را اعتبار می‌کند. این اعتبار همان اعتبار لابشرط قسمی است. این اعتبار لابشرط قسمی، خودش امری مفهومی و ذهنی است و مصداق واقعی خارجی ندارد، بلکه با نظر به خارج و آن دو مصداق خارجی و با انتزاع جامع مفهومی میان آن دو به دست آمده است. پس اگرچه مفهومی و اعتباری است و به تحلیل و انتزاع عقل حاصل شده و خودش مصداق منحاز ندارد، اما اعتباری واقعی و درجه اول است؛ چون واقعش در ضمن آن دو مصداق دیگر تحقق دارد. اکنون که با تجرید عقل، مفهوم لابشرط قسمی را از آن دو مصداق خارجی انتزاع کرده‌ایم، ضرورتی ندارد که در عالم خارج در کنار وجود بشرط شیء و بشرط لاشیء، مصداق ثالثی هم برای این اعتبار مفهومی تصور کنیم. اما ذهن در یک پیش‌داوری عجولانه، برای این اعتبار مفهومی هم در کنار آن دو، یک مصداق جداگانه و منحاز و مستقل تصور می‌کند؛ در حالی که اعتبار لابشرط قسمی را مصداقاً نمی‌توان شیء سومی در کنار آن دو مصداق قرار داد. البته می‌توان گفت که آن دو اعتبار از جهتی مصداق این اعتبار ثالث نیز هستند (ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۴۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۷۲).

عرفا علاوه بر آن دو قسم واقعی و دارای مصداق و اعتبار لابشرط قسمی که امری مفهومی و ذهنی است، قسم چهارمی به عنوان لابشرط مقسمی لحاظ کرده‌اند که به نظر آن‌ها نه تنها اعتباری واقعی است، بلکه مصداق حقیقی و عینی نیز داشته و عین حقیقت مطلق وجود است. اعتبار لابشرط مقسمی، حقیقتی عینی و فوق همه این اقسام است و از همه آن‌ها اعم و اقدم و ابین و اظهر و اجمع است. همین حقیقت عینی لابشرط مقسمی، موضوع عرفان و معیار تمایز و علو و اعمیت علم عرفان به شمار می‌آید.

به نظر می‌رسد لابشرط مقسمی نه از نظر اعتبار و نه از نظر مصداق، هیچ کدام واقعی نیست. عرفا لابشرط قسمی را که در حوزه علم حصولی، امری ذهنی و مفهومی است، در کنار بشرط شیء و بشرط لا، دارای حقیقت عینی و جداگانه لحاظ کرده و این اعتبار ذهنی را قسیم بشرط شیء و بشرط لا و دارای مصداق تلقی کرده‌اند. آنگاه برای این سه قسم یعنی بشرط شیء و بشرط لا و لابشرط قسمی - که آن را دارای مصداق

حساب کردند. یک امر جامع و اعتبار عینی و مصداقی لابشرط ترسیم کرده‌اند که نسبت به بشرط شیء و بشرط لا و اطلاق لابشرط قسمی، لابشرط است؛ یعنی بر خلاف لابشرط قسمی که دارای اطلاق است، لابشرط مقسمی از قید اطلاق هم میراست.

روشن است که در فضای تفکر حصولی و معقول، چنین جامع لابشرطی مانند اعتبار قسمی، امری مفهومی و ذهنی است و نمی‌توان آن را به عنوان یک حقیقت و واقعیت دارای مصداقی عینی به حساب آورد. اعتبار لابشرط مقسمی، اعتباری است که به جهتی از اعتبار لابشرط قسمی نیز ضعیف‌تر است؛ چون اعتبار لابشرط قسمی از دو مصداق حقیقی انتزاع شده بود و اگرچه خودش مصداق منحاز و مستقل نداشت، اما مصداقش در ضمن بشرط لا و بشرط شیء تحقق داشت. اما لابشرط مقسمی مفهوم جامع میان مصادیقی است که یکی از آن‌ها خودش اعتباری است. بنابراین عرفا امری را که از نظر تحلیل عقلی، حتی در مقام اعتبار هم واقعی نیست، دارای تحقق واقعی تصور نموده و آن را برترین حقیقت هستی و جامع همه تعینات عینی قلمداد کرده‌اند؛ در حالی که اعتباری که در عالم واقع، سلب همه این اعتبارات باشد، تحقق عینی نداشته و اعتبار در اعتبار به حساب می‌آید (ر.ک: غفاری و مقدم، ۱۳۹۴: ۹۱).

اگر بتوان جامع اعتباری را واقعی و دارای مصداق قلمداد کرد و در عرض دیگر مصادیق قرار داد، آیا نمی‌توان جامع پنجمی لحاظ کرد که اعتبارات چهارگانه فوق را پوشش داده، به عنوان مقسم آن‌ها قرار گرفته، علو و جامعیت و فراگیری بیشتری داشته و خود موضوع علم برتری قرار گیرد؟

به نظر می‌رسد چنین تقسیمی از اساس با عینیت و واقعیت و وجود فاصله داشته و با اغراض دیگری مطرح شده باشد. اصل این تقسیم ابتدا درباره ماهیت و اعتبارات آن مطرح شده و در اصول، کلام، فلسفه و احیاناً منطق مورد توجه و تأیید قرار گرفته است؛ لکن این کاربرد در مقام تعلیم و آموزش و تحلیل مفهومی و با اهداف علمی و تعلیمی صورت گرفته و در همین جهت هم صحیح است. شناخت اعتبارات ماهیت و تمایز مفهومی و اختلاف احکام آن‌ها در علوم مختلف چون فلسفه و کلام و اصول و فقه و طبایع و ماهیات اعتباری کاربرد دارد، به تقویت و تشحید ذهن در تحلیل مسائل کمک می‌کند، فایده‌ای بالعرض دارد و از این جهت، طرح آن خالی از فایده نیست،

اشکالی هم متوجه مفید بودن تقسیم از این جهت نیست.

ظرف ذهن و تحلیل و اعتبار ذهنی، اوسع از واقع است. در این ظرف می‌توان مراتب مختلف از تجرد و بی‌قیدی را اعتبار کرد، اما در عالم خارج نسبت بی‌قید و باقید تناقض است؛ لذا بی‌قید از بی‌قیدی و مطلق از اطلاق معنا ندارد. عرفا وجود لابشرط مقسمی را از هر قیدی حتی قید اطلاق هم مطلق می‌دانند، اما آیا می‌توان مطلق را حتی از قید اطلاق هم معرّی کرد؟ امری که بدون قید است، بدون قید است. هرچند بار که گفته شود بی‌قید است، باز هم از نظر مفهومی معنای سخن این است که بدون قید است و از نظر حقیقت معنا با تعبیر اول تفاوت حقیقی نخواهد داشت. حقیقت مطلق که از هر قیدی حتی قید بی‌قیدی هم مبرا است، حقیقتی مطلق و بدون قید است.

بنابراین تحقق چنین موضوعی در فضای حصولی و مفهومی و به عنوان علمی مستقل از فلسفه به نام عرفان نظری، محل تأمل و تردید است. البته ممکن است عارف در باطن این کثرات، یک وجود واحد مطلق که بستر همه تعینات است، شهود کند و آن را وجود منبسط و لابشرط قسمی بنامد؛ آنگاه این وجود مطلق را فیض و تجلی واحد حق تعالی که خودش حقیقتی عینی و فراتر از مظاهر و مجالی دارد، به شمار آورد یا شهود کند و از آن حقیقت فوق مجالی به لابشرط مقسمی و مطلق از اطلاق قسمی تعبیر کند. روشن است این احتمال که ملازم با تحقق عرفان شهودی است، از محل نزاع فعلی که تحقق علم حصولی عرفان نظری است، خارج است.

۲-۱-۴. تشکیک در توانایی موضوع

اشکالی که در مرتبه ثانی و با فرض پذیرش وجود لابشرط مقسمی و وحدت شخصی، در تمایز عرفان به عنوان یک علم حصولی و نظری به نظر می‌رسد، این است که این مینا بر فرض قبول هم، برای تفکیک مسائل عرفان نظری از فلسفه کافی نیست. صرف اینکه وحدت شخصی، موضوع این مسائل قرار گیرد و احکام مربوط به تعینات آن، در مجموعه علم بحث شود، نمی‌تواند عرفان نظری را به عنوان یک علم جداگانه اثبات نماید. نهایت چیزی که از نظر تحلیل حصولی و فلسفی در این زمینه حاصل می‌شود، این است که وحدت شخصی، وجود لابشرط مقسمی یا تشکیک اخص، در

کنار اصالت ماهیت، تباین وجود یا وحدت تشکیکی، می‌تواند به عنوان یکی از تفسیرهای واقعیت در مجموعه مسائل فلسفه مورد بحث قرار گیرد.

فلسفه با پذیرش واقعیت آغاز می‌شود و احکام کلی آن، مسائل این علم را شکل می‌دهند. اگر کسی واقعیت را به ماهیت تفسیر کند، مسائل و مباحث مرتبط با واقعیت و ماهیت، داخل در علم فلسفه خواهد بود. نیز اگر بدون طرح مسئله اصالت وجود و ماهیت، هستی را به وجودات بسیط متباین تفسیر کند، باز هم بحث فلسفی انجام داده است. همچنین اگر در پرتو پذیرش واقعیت به اصالت وجود راه یابد و با وحدت تشکیکی یا تشکیک خاص، کثرات را به عنوان مراتب هستی و در متن واقعیت تبیین کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶/۱)، مسائل و محمولات و احکام و عوارض مترتب بر مراتب هستی داخل در علم فلسفه است. پس اصالت ماهیت، تباین وجود، و وحدت تشکیکی، همه احکام موضوع فلسفه و جزء مسائل آن قرار می‌گیرند.

اکنون اگر کسی بر مبنای تشکیک اخص، واقعیت و هستی را حقیقت واحد شخصی به حساب آورد و کثرات را از متن واقعیت و حقیقت وجود بیرون تلقی کند، باز هم تفسیری فلسفی از واقعیت ارائه داده که در آن، واقعیت به وجود واحد شخصی تحویل شده، کثرات خارج از متن هستی و به عنوان اطوار و شئون و تجلیات حقیقت هستی مطرح شده و احکام مراتب، جای خود را به بحث حصولی درباره تینات و مظاهر آن حقیقت داده است (همو: ۳۲۸/۲). بر معیار علم حصولی و بحث فلسفی، هیچ دلیلی ندارد که ما نگرش خاصی از واقعیت و هستی را از سایر تفسیرها جدا کرده و به عنوان علم مستقلی به نام عرفان نظری مطرح نماییم.

همان‌گونه که اصالت ماهیت، اصالت وجود، تباین وجود، یا وحدت تشکیکی باید به شیوه فلسفی اثبات شود و اثبات و ابطال آن‌ها از مسائل فلسفه به شمار می‌آید، تشکیک اخص و وحدت شخصی نیز باید مورد بحث حصولی قرار گرفته و اثبات یا ابطال شود. اگر به صرف تغییر نگرش و تفسیر متفاوت از هستی بتوان علمی جداگانه وضع کرد، بدون شک تحولی که شیخ اشراق در تفسیر هستی ایجاد کرد، شایسته ادعای تفکیک علم اشراق از فلسفه است. همچنین حکمت ملاصدرا و نگرش خاص او به هستی در اصالت و وحدت و تشکیک، به عنوان علم متعالیه لایق انفکاک از فلسفه

است و حتی اگر اصالت ماهیت را به عنوان یک نگرش به هستی، موضوع قرار داده و مسائل فلسفه را از منظر اصالت ماهیت طرح کنیم، علم دیگری خارج از فلسفه شکل خواهد گرفت. بر این پایه، هر نوع تغییر نگرش جدی در تبیین واقعیت یا هستی، می‌تواند تفسیر خود را به عنوان موضوع جداگانه از دیگر علوم تلقی و خود را علمی متمایز و ممتاز معرفی کند. چنان که وحدت شخصی و تشکیک اخص که نوعی نگاه متفاوت به هستی در عرصه علم حصولی است، نگرش خود را موضوع علم جداگانه عرفان نظری تلقی کرده است.

اگر قرار باشد نگاه وحدت شخصی، موضوع علم جداگانه باشد، نگاه تشکیک خاص یا تباین یا اصالت انوار یا حتی اصالت ماهیت و اصالت ماده و اصالت ادراک هم علم به عنوان موضوعات علوم جداگانه و در عرض فلسفه قرار خواهند گرفت. البته اشکالی ندارد که ما برای شاخه‌های متعدد فلسفه و نگرش‌های متمایز، نام یا مضاف‌الیه جدا در نظر بگیریم؛ اما همه این‌ها گرایش‌های طولی یا عرضی زیرمجموعه فلسفه خواهند بود. همچنان که تباین مشاء تعالی یافت و در اواسط حکمت صدرا به حکمت متعالیه نام‌گذاری شد، حکمت متعالیه نیز تعالی یافته و در مراتب نهایی خود حکمت عرفانیه تلقی می‌شود. اما نمی‌توان هر کدام از این تحولات در نگرش به هستی را علمی مستقل و دارای موضوعی جداگانه قلمداد کرد.

بنابراین صرف تغییر نگرش به هستی، موجب تمایز علم عرفان نظری از دیگر نگرش‌های فلسفی نمی‌شود. اعمیتی هم که در نگرش تشکیک اخص ادعا شده، اختصاص به عرفان ندارد و برتری موضوع عرفان را ثابت نمی‌کند؛ نمی‌توان گفت که تشکیک اخص با خصوصیت اعمیت یا جامعیت موضوع که تعینات و مقیدات را شامل می‌شود، از موضوع فلسفه متمایز و برتر است. این اعمیت یا جامعیت، مربوط به مصداق عینی و خارجی موضوع است که میان فلسفه و عرفان مشترک است. در عرفان بر فرض قبول لابلشرط مقسمی، حقیقت عینی وجود ساری و جاری در تعینات است و شامل آن‌ها می‌شود. با ارتقاء موضوع به وحدت شخصی، محمولات شئون و اطوار و مظاهر و تعینات و تجلیات موضوع هستند و بدیهی است که چنین حقیقتی فراگیر و ساری در شئون و تعینات خود بوده و حمل و اتحاد بین آن‌ها نیز برقرار است.

در هستی بشرط لای فلسفه با مبنای تشکیک خاص نیز تعینات و تقیدات به حسب عینی و مصداقی به عنوان مراتب، در متن هستی قرار می‌گیرند؛ یعنی چنین نیست که مصداق وحدت تشکیکی در عالم خارج در مقابل مراتب خود باشد، بلکه همه مراتب به نحو کثرت در وحدت در متن عینی این حقیقت مندرج‌اند. بنابراین موضوع وحدت تشکیکی مانند وحدت شخصی، به جهت وجودشناسی و مصداقی، قادر است کثرات را به نحو تشکیک مراتب در متن خود بپذیرد و این کثرت مراتب، منافاتی با وحدت تشکیکی وجود ندارد، بلکه مؤکد وحدت طبیعت واحد مشکک وجود است (ر.ک: نوری، ۱۳۶۳: ۷۱۸؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۲۹۲/۵).

صرف نظر از این نگاه وجودی و مصداقی که جامعیت آن میان فلسفه و عرفان مشترک است، از لحاظ مفهومی و موضوع علم حصولی، هیچ کدام از فلسفه و عرفان درباره احکام مراتب جزئی یا تعینات جزئی بحث نمی‌کنند و چنین اعمیتی برای هیچ کدام ثابت نیست. فلسفه درباره مراتب جزئی حقیقت تشکیکی و جزئیات خاص بحث نمی‌کند، بلکه احکام و مسائل کلی متناسب با تشکیک خاص را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. عرفان نظری نیز درباره تعینات و مظاهر خاص و احکام آن‌ها بحث نمی‌کند، بلکه احکام کلی تعینات و نسبت آن‌ها با وحدت شخصی را مورد بررسی قرار می‌دهد. همان گونه که احکام موجودات خاص از حوزه بحث فلسفی بیرون است، احوال تعینات خاص نیز که احياناً در عرفان نظری فعلی مطرح است، از دایره مسائل عقلی عرفان و فلسفه خارج است.

عرفان نظری در مقام بحث معقول، اگرچه لای بشرط مقسمی را موضوع قرار داده و ادعای اعمیت دارد، ولی موضوع را از جهت همه تعینات مورد بحث قرار نمی‌دهد، بلکه اساساً ممکن نیست که علمی بتواند درباره همه احکام موجودات خاص یا تعینات جزئی بحث کند. بنابراین در لحاظ وجودی و مصداقی، هم موضوع وحدت شخصی فراگیر همه تعینات بوده و در آن‌ها ساری است و هم موضوع فلسفه چنین جامعیتی دارد. این عمومیت و فراگیری تنها در حوزه وجود خارجی متصور است و نمی‌توان آن را به مطلق موضوع سرایت داد. در اعتبار مفهومی و حصولی، نه برای فلسفه و نه برای عرفان نظری، چنین عمومیت و جامعیتی متصور نیست. این دو فقط درباره احکام و

نسبت‌های کلی موضوع خود با مراتب یا مظاهر و قبل از ورود به وجودات خاص یا تعینات جزئی به بحث می‌پردازند.

لذا به نظر می‌رسد عمومیت مصداقی، اختصاصی به موضوع عرفان نداشته باشد و نمی‌توان گفت: «وجود خارجی آن نیز اوسع از وجود خارجی موضوعات دیگر و اشمال از آنهاست. به تعبیر دیگر، موضوع علم عرفان از لحاظ مفهوم دارای عموم انتزاعی، و از لحاظ مصداق دارای عموم سعی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/۱۵۵)؛ زیرا به لحاظ مصداق، عمومیت برای موضوع فلسفه و عرفان هر دو ثابت است و تنها نحوه شمول آنها بر مراتب و تعینات تفاوت خواهد کرد.

تأکید بر موضوع فراگیر لابلشروط در عرفان، و موضوع محدود بشرط لا در فلسفه، ناشی از خلط محکی و حاکی است. فراگیری موضوع عرفان، صفت محکی موضوع است. محکی این موضوع، یک حقیقت واحد شخصی است که به نحو تجلی در مظاهر فراگیر همه مظاهر و تعینات خود می‌باشد؛ اما در مقام حکایت و تحقق قضایای علم حصولی، عرفان نظری هرگز از تعینات جزئی موضوع خود بحث نمی‌کند. همچنان که محکی موضوع در فلسفه، همه مراتب دیگر را به نحو وحدت تشکیکی در متن خود پذیراست، اما در مقام حکایت از مراتب محدود و معین و تخصص یافته خود بحث نمی‌کند.

از این جهت، سنخ بحث در هر دو یکسان و موضوع نیز یکی خواهد بود. موضوع فلسفه خواه با وحدت تشکیکی و خواه با وحدت شخصی لحاظ شود، حقیقتی واحد و ثابت است. البته تفسیر وحدت شخصی از موضوع می‌تواند گرایشی متعالی و عرفانی در فلسفه مطرح کند؛ چنان که تفسیر وحدت تشکیکی و گرایشی که حکمت متعالیه ایجاد کرده بود، نسبت به تفاسیر قبلی، نوعی تعالی و ترقی دارد.

اصالت ماهیت، تباین وجود، تشکیک خاص، تشکیک اخص، تشکیک انوار و...، نگرش‌های مختلف به هستی و داخل در فلسفه‌اند و هیچ کدام علم جداگانه‌ای نمی‌سازند. در همه این‌ها، واقعیت با نگرشی خاص موضوع است. در این نگرش‌ها، بقیه واقعیات به منزله مراتب وجود، تعینات و تجلیات، موجودات متباین، انوار متکثر، ماهیات متکثر و... مطرح می‌شوند. بنابراین به همان معیار که مباحث تباین وجود،

اصالت ماهیت، اصالت انوار، وحدت تشکیکی و... فلسفی است، مباحث وحدت شخصی نیز داخل در فلسفه خواهد بود.

مؤید مطلب اینکه مباحث عرفانی، خود این وجه را مورد نظر داشته و درباره تمایز میان این زیرشاخه‌های فلسفه، بدون ادعای تفکیک علمی، از تفاوت میان آن‌ها سخن گفته‌اند. این تعابیر در لسان محققان عرفان نظری رایج است که تفاوت موضوع عرفان با حکمت متعالیه این است و تفاوتش با فلسفه اشراق و مشاء چنان است و تفاوت موضوع حکمت متعالیه با اشراق چنین است:

«مصادق موجود که مفهوم عام و موضوع فلسفه است، بنا بر اصالت ماهیت، همانا ماهیت خارجی است و بنا بر اصالت وجود و تباین آن، همانا وجودهای متباین است و بنا بر اصالت وجود و تشکیک آن، همانا حقیقت واحد مشکک است؛ ولی مصادق موجود در عرفان نظری، همانا وجود است نه ماهیت، و واحد است نه کثیر متباین، و وحدت آن شخصی است نه تشکیکی، چنان که وحدت عددی هم نیست» (همان: ۱۹۲/۱).

چگونه در مقایسه نگرش متعالیه، اشراق و عرفان تنها صحبت از تفاوت در موضوع است. یعنی اشراق علم جداگانه نیست، بلکه شاخه‌ای از علم فلسفه است. همچنین مشاء و حکمت متعالیه و اصالت ماهیت، علم مستقل نیستند، بلکه شاخه‌های علم فلسفه‌اند. اما عرفان نظری که آن هم فقط تفسیری متمایز از واقعیت است، علی‌رغم یکسانی با بقیه در این جهت، یک علم مستقل است:

«موضوع فلسفه، کلی وجود است و در حکمت متعالیه، همین وجود به عنوان حقیقت مشکک که کثرت همانند وحدت، ذاتی آن بوده و به هم تنیده‌اند، مطرح است... از اینجا می‌توان فرق موضوع دو علم الهی یادشده [عرفان نظری، فلسفه کلی] را به نحو دقیق‌تر ارائه کرد؛ زیرا موضوع عرفان، حقیقت هستی است که وحدت محض است و از آن به وحدت شخصی یاد می‌شود که هیچ گونه کثرت در متن هویت آن راه ندارد و موضوع حکمت متعالیه، حقیقت وجود است که کثرت مانند وحدت، ذاتی اوست و کثرت در عرفان به ظهور وجود باز می‌گردد نه خود وجود، و اگر تمایز موضوع‌ها نسبت به حکمت متعالیه روشن شد، تفاوت آن‌ها نسبت به حکمت مشاء روشن‌تر خواهد بود؛ چنان که تفاوت آن‌ها نسبت به فلسفه اشراق [بنا بر صحت نسبت اصالت ماهیت به شیخ اشراق] آشکارتر می‌شود» (همان: ۱۹۴/۱).

بنا بر دیدگاه مختار، تعبیر اصح این است که همین حقیقت وجود، موضوع فلسفه بوده و وحدت تشکیکی و وحدت شخصی به عنوان دو تبیین و تفسیر متفاوت، زیرمجموعه فلسفه قرار گیرند. بنابراین به نظر می‌رسد چنان که در تفسیر واقعیت میان اصالت وجود و اصالت ماهیت، بحث فلسفی برقرار است و چنان که در اصالت وجود میان تباین و تشکیک، مباحثه عقلی و استدلالی دایر است، به همین معیار میان تشکیک خاص و اخص یعنی وحدت تشکیکی و وحدت شخصی نیز بحث فلسفی و استدلالی واقع خواهد شد و تبعیض در برخورد میان آن‌ها، یعنی تلقی نگرش وحدت شخصی به وجود به عنوان علم جداگانه، ترجیح بلامرجح خواهد بود.

در پایان مجدداً خاطر نشان می‌کنیم که محل نزاع، بحث حصولی درباره وحدت شخصی، بررسی عقلی احکام و مسائل مرتبط با آن و اثبات و ابطال محمولات آن در ضمن فلسفه است. موضوع عرفان نظری، وجه و محمول همان تعینات منعکس در وجه است که عارف موفق به شهود، اخذ و اعتبار آن‌ها شده است. اما این تعینات مأخوذ، در مقام تحلیل و توضیح، تمایز مفهومی و نقش موضوع و محمولی پیدا نموده و با سایر قضایای حصولی فلسفی تفاوتی ندارند. بدون این ترجمه حصولی، امکان به اشتراک گذاری مأخوذات شهودی وجود ندارد.

البته عرفان شهودی و مشاهدات حضوری عرفانی، حقیقتی دیگر و روش حصول و ارزیابی و نفی یا اثبات آن نیز سیر و سلوک و ریاضت‌های عرفانی و رسیدن به افق مشاهده و اعتقاد به آن حقایق است. در این وادی، آنکه مشاهده کرده است، بر اساس همین مسیر و قواعد و دستورات آن، معیارهای خاص برای ارزیابی و اثبات یا نفی آن‌ها نیز خواهد داشت؛ چنان که اگر بخواهد دیگری را به آن شهود راهنمایی کند، تربیت و دستگیری او را به عهده گرفته، نقشه سیر و سلوک و طی مسیر را به او ارائه نموده و او را تا رسیدن به منزل مقصود همراهی خواهد کرد. مباحث پیش‌گفته ابداً به دنبال قضاوت و داوری یا نفی و اثبات و انکار عرفان شهودی نیست، کاملاً محتمل و بلکه واقع است که عارف کثرات را در وجه واحد حق و فیض منبسط لابلشروط قسمی شهود کند و این وجه را به عنوان ظل حقیقت وجود واجب، اخذ و اعتبار نماید.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

۱- عرفان نظری که بحثی حصولی و عهده‌دار تبیین عقلانی نظام هستی از زاویه شهود عرفانی است، به عنوان یک علم مستقل در کنار دیگر علوم قرار گرفته و برای تمایز خود از فلسفه، بر برخی از معیارها و ادله از جمله تمایز در موضوع تکیه کرده است.

۲- ادله عرفان نظری در توجیه تمایز یا اثبات شرافت و علو این علم نسبت به فلسفه در اثبات مدعا کافی نیست. این معیارها اگرچه تمایز میان شهود، تعقل، عمل یا عرفان شهودی از عرفان عملی و فلسفه را ثابت می‌کند، اما برای اثبات عرفان نظری به مثابه علمی جداگانه کافی به نظر نمی‌رسد.

۳- وجود لابشرط مقسمی که عرفان نظری به عنوان موضوع ادعا نموده، سهمی از واقعیت و تحقق در جهان هستی نداشته، اعتباری صرفاً معرفت‌شناسانه و ذهنی است، هرگز از حیطه مفهومی خارج نمی‌شود و نمی‌توان آن را مساوی با حقیقت وجود و موضوع علم جداگانه تلقی کرد.

۴- ادعای عرفا در وجود لابشرط مقسمی بر فرض قبول، باز هم برای ایجاد تمایز و تفکیک مسائل خود از فلسفه کافی نیست. نهایت چیزی که در این زمینه حاصل می‌شود، این است که وحدت شخصی، وجود لابشرط مقسمی یا تشکیک اخص به عنوان یکی از تفسیرهای واقعیت در کنار دیگر تفاسیر، نگرشی متفاوت به واقعیت و هستی داشته و در مجموعه مسائل فلسفه مورد بحث قرار گیرد.

۵- اگر به صرف تغییر نگرش و تفسیر هستی بتوان علمی جداگانه وضع کرد، نگرش شیخ اشراق، حکمت متعالیه و حتی تباین وجود، اصالت انوار، اصالت ماهیت، اصالت ماده و اصالت ادراک هم علوم جداگانه و در عرض فلسفه تلقی خواهند شد.

کتاب شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الاصول، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۲. آملی، سیدحیدر بن علی، انوار الحقیقة و اطوار الطریقة و اسرار الشریعة، تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی، قم، نور علی نور، ۱۳۸۲ ش.
۳. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ش
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الشفاء، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵. جامی، نورالدین عبدالرحمن، الدررة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحكماء المتقدمین، تحقیق نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، تحقیق حمید یارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۷. همو، سرچشمه اندیشه، تحقیق عباس رحیمیان، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۸. همو، «مرزهای میان عرفان نظری و فلسفه»، تقریر محمدرضا مصطفی پور، فصلنامه اسراء، سال سوم، شماره ۸، تابستان ۱۳۹۰ ش.
۹. حیدری، سیدعلی نقی، اصول الاستنباط، قم، لجنة ادارة الحوزة العلمية، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. رشتی، حبیب الله بن محمدعلی، بدائع الافکار، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، بی تا.
۱۱. سبحانی تبریزی، جعفر، ارشاد العقول الی مباحث الاصول، تقریر محمدحسین حاج عاملی، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، ۱۴۲۴ ق.
۱۲. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، بیدار، بی تا.
۱۴. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۶. علامه حلّی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة، تحقیق فارس حسون تبریزیان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. غروی اصفهانی، محمدحسین، نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، بیروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۲۹ ق.
۱۸. غروی نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش.
۱۹. غفاری، حسین، و غلامعلی مقدم، «داوری در داوری ملاصدرا میان عرفا و حکما در مسئله ذات حق»، مجله فلسفه، سال چهل و سوم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۲۰. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، تقریر محمود ملکی اصفهانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار عليه السلام، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، اصول المعارف، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. قطب الدین رازی، محمد بن محمد، المحاکمات بین شرحی الاشارات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. قمی، محمدحسین بن محمد، توضیح القوانين، تهران، دار الطباعه میرزاعباس باسمجی، ۱۳۰۳ ق.

۲۴. قیصری رومی، محمد داوود، *رسائل قیصری*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ ش.
۲۵. همو، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الاصول*، تقریر احمد قدسی، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۸ ق.
۲۷. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تهذیب الاصول*، تقریر جعفر سبحانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۳ ق.
۲۸. همو، *لمحات الاصول*، تقریرات دروس سیدحسین طباطبایی بروجردی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ ق.
۲۹. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *کتاب القیاسات*، تحقیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۳۰. نراقی، محمدمهدی بن ابی‌ذر، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حامد ناجی، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰ ش.
۳۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات والتنبیهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. نوری، ملاعلی، *التعلیقات علی مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی