



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 24
Autumn 2023 & Winter 2024

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Gradational Relationship between Mysticism and Proof, and the Consequences of their Mutual Interaction

Rouhollah Souri¹

Abstract

Mysticism and philosophy have different methods to know the truth. The former is based on rational arguments and the latter uses heart intuitions. This methodic difference, however, will not lead to confrontation of content, because each of them will gain the truth if they proceed according to the standards; i.e. the single gradational truth whom each of them will find in proportion to their own capacity. The difference of these findings is longitudinal and gradational, not traverse and confrontational, in a way that one single external truth is found in both upper and lower levels of perception. As a result, the propositions originated from proof and intuition support, not falsify, one another. Thus, mystical propositions are rational, not irrational or anti-rational. On the other hand, each of these methods have advantages over others, which makes their mutual interaction essential. Some of the most important consequences of this interaction are as follows: (1) the role of reason in assessing, imaging and proving the intuitive content; (2) the role of intuition in strengthen the image of the problem, finding the middle term, and increasing the rational certitude. The present article uses a descriptive-analytical method to explain

¹ Assistant Professor in Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran/ souri@khu.ac.ir

the graded linkage of mysticism and demonstration as well as their mutual interaction.

Key Words: mysticism, philosophy, gradational relationship, inseparability, rationality of mysticism.

Statement of the problem

The mystics' ultimate intuitions display the uniqueness of the existence and its various manifestations. In addition, the goal of philosophical arguments is to know the characteristics that existence has, before adhering to the constraints of phenomena. Thus, mysticism and philosophy, each with its own method, deal with recognizing and explaining the existence, and have ontological propositions of their own. Now, the foundational question is whether the difference of the abovementioned methods necessarily leads to the difference in content. The difference of some Platonic and Aristotelian doctrines in the ancient Greece as well as the confrontation of some philosophical and mystical doctrines in the Islamic tradition has led some to separation, to the extent that they think these two methods never can achieve the same result. However, the sophisticated philosophers maintain that mysticism and demonstration are inseparable, because the difference in method does not lead to difference in content and only changes the severity in achieving and believing in content.

Here, some subsidiary questions arise, like the following ones: (1) what are the advantages or supremacy of mystical intuition and rational demonstration? (2) How do these advantages make the mutual interaction of mysticism and philosophy essential? (3) What are the consequences of this mutual interaction? (4) How do the consequences of mutual interaction lead to the perfection of philosophy and mysticism?

Research method

The research method in this study is descriptive-analytical.

Research findings

The difference in method between mysticism and philosophy does not lead – necessarily – to difference in their contents. Mysticism through intuitive method and philosophy through demonstrative method will achieve the truth if the rules are followed, the united truth that each of the mentioned methods will find in their own way. The difference in perceptions is longitudinal and gradational, not transverse and opposite; That is, the higher level will find the same low perception as superior, and the lower level will find the same high perception as inferior. Therefore, all levels of perception have a unique texture and only their intensity and weakness are different. Therefore, propositions arising from proof and intuition confirm each other, not deny. The meaning of gradational "Tashkiki link" is nothing but this.

Therefore, what mystics mean by the fact that "intuition has a mood beyond the mood of reason" is qualitative, not quantitative. That is, any number of truths that are gained through intuitive method can also be gained through demonstrative method. However, intuition gives it in a higher level and with stronger belief. As a result, mysticism is rational and the idea of irrational and anti-rational mysticism is not right. Thus, the reason censured by mystics is either the particular reason infected by illusion or the peripatetic and/ or static reason in the position of reason. Similarly, the censure of mysticism by some philosophers is either due to Sufis' nonsense, which has nothing to do with true mystics, and sometime due to difficult intuitive content and imprecise image of them. In these cases, reason can open a way to rational proof of it with more scrutiny.

Each of intuition and demonstration has advantages over the other, which makes it necessary for them to have a mutual interaction. The advantage of intuition is that it is intuitive knowledge, and without intermediation of concept, it achieves the known external truth. Besides, it has more effect on the human's existential construction. Nevertheless, it is a personal affair and, to be presented to others, it needs rational explanations and demonstrations that make it believable for others. This feature shows the superiority of reason over intuition. These mutual superiorities show that mysticism and philosophy must make use of one another to achieve their ultimate perfection. Of course, philosophy's enjoyment of intuition does not turn it into theoretical mysticism, because intuition by itself is never support for accepting a philosophical proposition, and only facilitates the process of imagination and judgment, which is wholly demonstrative. The most important axes of this enjoyment are as follows: (1) deepening the image of the problem; (2) finding the middle limit; (3) giving idea for seeking the demonstration; (4) negative guidance of reason; and (5) confirming reason and increase in certitude.

Besides, the mysticism's enjoyment of rational actions does not turn it into philosophy, because reason by itself is not a way to achieve any mystical proposition and it only analyzes and makes cohesive the process of intuition. The most important axes of mysticism's enjoyment of rational philosophical actions are as follows: (1) considering reason as one of the scales and measure for intuition; (2) applying reason in explaining and proving the intuitive content.

References

- Ibn 'Arabi. *Al-Futouhat al-Makiyya*. Beirut: Dar al-Sader, n.d. Arabic.
- Ibn 'Arabi. *Majmuu 'a aasa'll Ibn 'bbbi*, vol. 2 (*Ketab al-Wasaya*). Beirut: Dar Ehya Toras al- 'Arabi, 1989. Arabic.
- Birouni, A. *Tahqiq Mal al-Hind*. Alam al-Kitab. n.d. Arabic
- Hassan-zada Amoli, H. *Mysticism and Transcendental Philosophy*. Qom: Alef-Lam-Mim. 2002. Persian.
- Hassan-zada Amoli, H. *The Quran and Mysticism and Demonstration are not Separable*. Tehran: Institute of Cultural Studies. 2001. Persian.

- Ghazali, A. *hhaa 'Olmml -Din*. Beirut: Dar al-Ketab al- 'Arabi. n.d. Arabic.
 - Qeysari, D. *Sharh Fosous al-Hekam*. Tehran: Scientific and Cultural Publications. 1997. Arabic.
 - Mulla Sadra. *Asfar*. Beirut: Dar Ehya al-Toras. 1981. Arabic.
- Yazdan Panah, Y. *Features of Transcendental Philosophy*. Qom: Al Ahmad. 2021. Persian.





Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 24
Autumn 2023 & Winter 2024



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال دوازدهم، شماره ۲۴
پاییز و زمستان ۱۴۰۲
صفحات ۶۰۱-۶۳۰

پیوند تشکیکی عرفان و برهان، و پیامدهای تعامل دوسویه آنها

روح‌الله سوری^۱

چکیده

عرفان و فلسفه، روش‌های گوناگونی برای شناخت حقیقت دارند؛ یکی بر پایه برهان‌های عقلی و دیگری با شهودهای قلبی سامان می‌یابد. اما این تفاوت روشی، لزوماً به تقابل محتوایی نخواهد انجامید. زیرا هریک از آنها اگر برابر موازین پیش روند به حقیقت می‌رسند؛ حقیقت یگانه مشککی که هرکدام به اندازه خویش، آن را می‌یابند. اختلاف این یافته‌ها طولی و تشکیکی است، نه عرضی و تقابلی؛ به گونه‌ای که یک حقیقت خارجی در دو سطح برتر و پست‌تر ادراکی، یافته می‌شود. در نتیجه گزاره‌های برآمده از برهان و شهود، یکدیگر را تأیید می‌کنند، نه تکذیب. بنابراین گزاره‌های عرفانی عقل‌پذیرند، نه عقل‌گریز یا عقل‌ستیز. از سوی دیگر، هریک از این روش‌ها برتری‌هایی بر دیگری دارند که تعامل دوسویه آنها را بایسته می‌سازد. برخی از مهم‌ترین پیامدهای این تعامل عبارتند از: ۱. نقش عقل در سنجش، تصویرسازی و اثبات محتوای شهودی. ۲. نقش شهود در ژرفابخشی به تصور مسأله، یافتن حد

souri@khu.ac.ir

^۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۹

تاریخ دوری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۱

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵

وسط، و فزاینده‌گی یقین عقلی. مقاله پیش‌رو با روش توصیفی-تحلیلی، پیوند تشکیکی عرفان و برهان، و تعامل دوسویه آن‌ها را تبیین خواهد کرد. کلمات کلیدی: عرفان، فلسفه، پیوند تشکیکی، تفکیک‌ناپذیری، عقل‌پذیری عرفان.

بیان مسأله

انسان، آن‌گاه که به شناسایی حقیقت‌های جهان، همت می‌گمارد با دو گونه دانش روبرو است: ۱. دانش‌هایی که به شناخت گستره ویژه‌ای از نظام هستی اختصاص دارند؛ مانند فیزیک، شیمی و زیست. ۲. دانش‌هایی که ویژگی‌ها و قواعد کلان نظام هستی را بررسی می‌کنند و به «علوم عقلی» یا «دانش‌های هستی‌شناسانه» شهرت دارند. روش‌هایی که دانش‌های گونه دوم را تولید می‌کنند، عبارتند از: وحی پیامبران (ع)، شهود عارفان و برهان فیلسوفان. مهم‌ترین آموزه‌های وحیانی، بحث‌های اعتقادی هستند که از آغاز و انجام نظام هستی سخن می‌گویند. هم‌چنین شهودهای نهایی عارفان، درباره یکتایی هستی و جلوه‌های گوناگون او در نموده‌های بی‌شمار گفتگو می‌کنند. نیز، مطلوب برهان‌های فلسفی، شناخت ویژگی‌هایی است که هستی، پیش از تقید به قیدهای پدیده‌ها، داراست. بنابراین دین، عرفان و فلسفه، هر یک با روش ویژه خود، به شناخت و تبیین هستی می‌پردازند و گزاره‌هایی هستی‌شناسانه دارند.

اکنون، پرسش بنیادی این‌جاست که آیا اختلاف روش‌های سه‌گانه، لزوماً، به اختلاف محتوایی می‌انجامد؟ اختلاف برخی آموزه‌های افلاطون (Plato: ۳۴۷ پ.م) و ارسطو (Aristotle: ۳۲۲ پ.م) در یونان باستان، و تقابل برخی آموزه‌های فلسفی و عرفانی در سنت اسلامی، گروهی را به تفکیک فلسفه و عرفان کشانیده، تا جایی که می‌انگارند این دو روش، هرگز نمی‌توانند به نتیجه واحدی دست یابند. اما حکیمان ژرفاندیش براین‌باورند که قرآن، عرفان و برهان، جدایی‌ناپذیرند. زیرا اختلاف روشی، به اختلاف محتوایی نمی‌انجامد و تنها شدت دست‌یابی و باور به محتوا را تغییر می‌دهد؛ برای نمونه آگاهی ما از آب، با روش‌های گوناگونی به دست می‌آید. شنیدن صدای ویژه آب، به ما می‌گوید که پدیده‌ای سیال و جاری‌شونده، پیش‌روی ماست. هنگامی که آن را لمس می‌کنیم، همان گزارش شنوایی، یعنی سیلان و جاری‌شوندگی، با شدت بیش‌تری تأیید می‌شود. آن‌گاه که

چشم می‌گشاییم نیز گزارش‌های شنوایی و بساوایی (لامسه)، به‌گونه‌ای شدیدتر تأیید می‌گردد. اگر جرعه‌ای از آن بنوشیم نیروی چشایی نیز همین گزارش‌ها را البته به‌گونه‌ای برتر تأیید خواهد کرد. معنای این سخن آن نیست که سیال بودن، هم شنیدنی است، هم بساویدنی (لمس کردنی)، هم دیدنی و هم چشیدنی. بل، به این معناست که حقیقت یگانه‌ای مانند سیال بودن، می‌تواند از رزونه‌های گوناگون و در سطح‌های گوناگون دریافت شود؛ به‌گونه‌ای که هر حسی، ادراک ویژه خود را دارد. اما ادراک‌های دیگر را تأیید می‌کند. همه داده‌های حسی می‌گویند که جسم پیش‌رو، مایعی سیال و جاری‌شونده است. اما هریک با روشی ویژه و از رزونه‌های گوناگونی خاص. آفریننده بی‌همتا، ما را چنین آفرید تا با حس‌های گوناگون، به گزارش‌هایی گوناگون از یک واقعیت دست یابیم و با برابرسنجی آن گزاره‌ها، بتوانیم به ادراک‌های حسی خود اعتماد کرده و آن‌ها را بپذیریم.

اکنون، برهان‌های فلسفی مانند بساوایی (لامسه)، شهودهای عرفانی همچون بینایی و وحی چونان چشیدن واقعیت است. این روش‌های گوناگون هریک به‌فراخور و به‌اندازه خویش، حقیقت را می‌نمایند. وحی به‌شیوه ویژه خویش، عرفان به روش شهودی و فلسفه به شیوه برهانی، اگر برپایه سنجه‌ها (موازین)، راه روند به حقیقت می‌رسند؛ حقیقت یگانه‌ای که هریک از روش‌های یادشده به‌اندازه خویش، آن‌را خواهند یافت. اختلاف دریافت‌ها طولی و تشکیکی است، نه عرضی و تقابلی. دریافت تشکیکی بدان معناست که سطح بالاتری از ادراک، همان ادراک پایین را به‌گونه‌ای برتر می‌یابد. و نیز سطح پایین‌تر، همان ادراک بالا را به‌گونه‌ای پست‌تر خواهد یافت. بنابراین همه سطوح ادراک از خمیره یگانه‌ای برخوردارند و تنها شدت و ضعف آن‌هاست که گوناگون است. از این‌رو گزاره‌های برآمده از برهان و شهود، یکدیگر را تأیید می‌کنند، نه تکذیب. مراد از «پیوند تشکیکی» چیزی جز این نیست. مقاله پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین پیوند تشکیکی عرفان و برهان، و پیامدهای سودمند آن خواهد پرداخت.

۱. تاریخچه

به‌باور برخی پژوهش‌گران، نخستین حکیمان تاریخ، خود از پیامبران الهی (ع)، یا شاگردان ایشان بوده‌اند (اشکوری، ۲۰۰۰، ص ۱۴؛ ابن‌طاووس، ۱۹۴۹، ص ۱۵۱). استدلال‌های منطقی حضرت ابراهیم (ع) در برابر مشرکان (بقره، ۲۵۸؛ انعام، ۷۶-۷۸؛ طباطبایی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۳۵۱، ج ۷، ص ۱۷۷؛ جوادی آملی، ۲۰۱۷، ص ۸۷)، و نیز شهود ملکوت از سوی او (انعام، ۷۵)، گواه روشنی بر هم‌یاری عقل و شهود در آغاز پیدایش این دانش‌هاست. از این‌رو ابوریحان بیرونی (۱۰۴۹) بر این‌باور است که برپایی استدلال برای توحید از حضرت ابراهیم (ع) آغاز شده و سپس به سقراط (Socrates: ۳۹۹ پ.م) رسیده است (بیرونی، بی‌تا، ص ۲۱، ص ۵۵ و ص ۷۸-۸۰ و ص ۸۳). استاد جوادی آملی نیز سقراط را یکی از شاگردان باواسطه حضرت ابراهیم (ع) می‌داند (سخنرانی صوتی در دارالقرآن، ۲۰۱۹.۱۱.۱۴). سخنان امیل بریه (Émile Bréhier: ۱۹۵۲) و فردریک کاپلستون (Frederick Copleston: ۱۹۹۴) پیرامون تأثیرپذیری فلسفه یونان از تمدن بین‌النهرین، موید این مدعاست (بریه، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۵۱؛ کاپلستون، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۳۹).

در سنت اسلامی بحث سازگاری روش شهودی و عقلی با تلاش‌های فارابی (۹۵۰) در کتاب *الجمع بین رایي الحکیمین* آغاز شد. پورسینا (۱۰۳۷) نیز در سه نبط پایانی *الاشارات و التنبیهات* نکات سودمندی در تبیین فلسفی از گزاره‌های عرفانی بیان کرد. کمی بعد شهاب‌الدین سهروردی (۱۱۹۱) با معتبر شناختن شهودهای قلبی در کنار برهان‌های عقلی، حکمت اشراق را پایه‌ریزی کرد. افزون بر این، برخی عارفان نیز برای نزدیکی عرفان و فلسفه کوشیده‌اند، مانند صائِن‌الدین ترکه (۱۴۲۷) در *تمهید القواعد* و محمدبن حمزه فناری (۱۳۵۰) در *مصباح‌الانس*. سرانجام صدرالمتالهین شیرازی (۱۵۷۱)، این دیدگاه را به اوج رسانید. او محتواهای شهودی را در حکمت متعالیه خود به‌کار گرفت، هم‌چنین در تبیین بحث‌های عرفانی از محتواهای فلسفی بهره جست. اما آیا این شیوه، فلسفه را به عرفان نظری و عرفان را به فلسفه تبدیل نخواهد کرد؟! گرچه ملاصدرا، شاگردان و پیروان او، از این الگو بهره بردند اما بحث متمرکزی درباره آن به‌دست ندادند؛ شاید بدین جهت که در گذشته بحث‌های روش‌شناسی چندان مهم نمی‌نمود. اما امروز، بازخوانی این دیدگاه و پیامدهای آن اهمیت بیش‌تری یافته است. البته این دیدگاه مخالفانی نیز دارد؛ برخی

صوفیان به کلی با خردورزی مخالفند و شماری از فلیسوفان، از پایه با عرفان و شهود مخالفت می‌ورزند، که بررسی و ارزیابی دیدگاه ایشان زوایای بیش‌تری از بحث را خواهد گشود.

۲. پیشینه تحقیق

تاجایی که نگارنده جستجو کرد، عنوان این پژوهش، با لحاظ زوایا و قیده‌های آن، مورد مشابهی نداشت. اما مهم‌ترین آثار نزدیک به عنوان، عبارتند از:

۱. کتاب «قرآن و عرفان و برهان از هم جدا بی‌نارند» و «عرفان و حکمت متعالیه»، نگاشته حسن حسن‌زاده آملی (۲۰۲۱). اثر نخست به تبیین رابطه دین، عرفان و فلسفه پرداخته و دومی تنها رابطه عرفان و فلسفه را بررسی می‌کند. اما هر دو اثر، تفکیک‌ناپذیری روش‌های شناخت، را نتیجه می‌گیرند. مصنف در حجم کوتاه این آثار، تنها افق‌های بحث را روشن کرده تا توجه پژوهش‌گران برای تفصیل مطالب جلب شود.

۲. کتاب «مختصات حکمت متعالیه» از سید یدالله یزدان‌پناه. این کتاب در برخی فصل‌های خود به روش‌شناسی حکمت متعالیه پرداخته و تفسیر خاصی از روش ملاصدرا به دست می‌دهد. به‌باور نویسنده، ملاصدرا در حکمت متعالیه دو روش خاص و عام دارد. روش خاص او تنها به برهان عقلی ویژه است. اما روش عامش متن دینی و شهود عرفانی را نیز فرا می‌گیرد. نگارنده باور دارد که ملاصدرا در مقام گردآوری و حتی داوری، از هر سه روش عقلی، شهود و وحیانی بهره می‌جوید.

۳. مقاله «تعامل عقل و شهود در شکل‌گیری فلسفه اشراق» (ملکی، ۲۰۲۳، ص ۲۹-۵۶). این مقاله نخست به بازخوانی حکمت و حکیم پرداخته و سپس نقش عقل و شهود را در حکمت اشراق بررسی می‌کند. در پایان چگونگی تعامل آن دو را در فلسفه اشراق، به‌اختصار بیان می‌کند. نگارنده براین باور است که در فلسفه اشراق، عقل، با نگاه تحلیلی و شهودی، هستی و فراسوی آن را تفسیر و تبیین می‌کند.

۴. مقاله «شهود و سازگاری آن با تفکر فلسفی در حکمت متعالیه» (شایان‌فر و حسینی، ۲۰۱۷، ص ۷۷-۸۶). این مقاله بایستگی تعامل عقل و شهود را پیش‌فرض گرفته و می‌کوشد راه شایسته‌ای برای کاربرست شهود در فلسفه ملاصدرا پیشنهاد دهد. هم‌چنین به برخی نقدها درباره روش حکمت متعالیه، پاسخ می‌دهد.

با مرور آثاری که در پیشینه یاد شد، بایستگی و امتیاز پژوهش پیش‌رو روشن می‌شود. زیرا هیچ‌یک، پیوند تشکیکی عرفان و برهان را تبیین نمی‌کنند و از پیامدهای تعامل آن دو سخن نمی‌گویند، بلکه ضروت و روش کاربست شهود را در حکمت اشراق و حکمت متعالیه بیان می‌کنند.

۳. چیستی عرفان

سالکان طریق عرفان، متحمل ریاضت‌ها، عبادت‌ها و مراقبه‌هایی می‌شوند تا به شهود عرفانی، دست یابند. سپس به کمک شهود، آگاهی‌های ویژه‌ای از نظام هستی به دست می‌آورند که رنگ و بوی هستی‌شناسانه دارد. آن‌گاه این آگاهی‌ها را در یک نظام منسجم علمی بیان می‌کنند. تبیین عقل‌پسند گزاره‌های برآمده از شهود، در قالب یک نظام منسجم هستی‌شناختی، عرفان نظری نام دارد (حسن‌زاده آملی، ۲۰۰۱، ص ۱۶؛ مطهری، ۲۰۰۳، ج ۲۳، ص ۳۸۸؛ یزدان‌پناه، ۲۰۱۰، ص ۶۷). در اینجا برای پرهیز از درازای سخن، از بررسی موضوع و تعریف عرفان نظری چشم‌پوشی می‌شود، اما خواننده گرامی می‌تواند به آثار تفصیلی مراجعه کنند (بنگرید: فناری، ۱۹۹۶، ص ۱۱-۳۹؛ صائن‌الدین، ۱۹۸۲، ص ۱۱-۲۵؛ شیخ بهایی، ۱۹۸۳، ج ۳، ص ۲۳۳؛ حسن‌زاده آملی، ۲۰۰۱، ص ۱۲؛ یزدان‌پناه، ۲۰۱۰، ص ۷۳). شهود، گاهی در قالب صورت یا صدا پدیدار می‌شود که آن را «کشف بامثال» یا «کشف صوری» می‌نامند، و گاه بدون هیچ قالب مثالی رخ می‌نماید که «کشف بی‌مثال» یا «کشف معنوی» نام می‌گیرد (حسن‌زاده آملی، ۲۰۰۱، ص ۲۷). یکی از دشوارترین مسائل عرفان نظری، گذار از ظاهر و دست‌یابی به باطن، در شهودهای بامثال است. در شهود بی‌مثال، کار از این نیز دشوارتر است و پی‌بردن به حقیقت مشهود، نیازمند پختگی در وادی مشاهده و غور در علوم گوناگونی است (یزدان‌پناه، ۲۰۱۰، ص ۷۵). پس از تبیین عقل‌پسند محتوای شهود، باید آن‌را برای دیگران باورپذیر ساخت. در این مرحله برپایی برهان‌های عقلی، در کنار شواهد نقلی، نقش زیادی در باورمندی فاقدان شهود، به محتوای شهودی دارد. بنابراین عرفان نظری در دو مرحله به کار شدید عقلی نیاز دارد: ۱. تبیین عقل‌پسند شهود. ۲. باورپذیر کردن محتوای شهود به کمک برهان عقلی. از این‌رو

عرفان نظری، خواه ناخواه، جزء دانش‌های عقلی است که به لحاظ موضوع، مسائل، روش و غایت، نزدیکی فراوانی به فلسفه دارد (حسن‌زاده آملی، ۲۰۰۱، ص ۱۲).

۴. چیستی برهان (فلسفه)

تفکر، یکی از برترین ویژگی‌های عقل انسانی است. آدمی به کمک این نیرو به شناخت ناشناخته‌ها همت گماشته و دانش‌های گوناگون را پدید می‌آورد. اندک‌اندک گستره کاوش‌های خویش را گسترش داده و درباره خود هستی پژوهش می‌کند. سپس گونه‌ها، ویژگی‌ها و احکام آن‌را در می‌یابد و به مسأله‌هایی چون علیت، امکان، فعلیت، قدم می‌پردازد. سرانجام به غور در آغاز و انجام هستی پرداخته و به پرسش‌های بنیادین پاسخ می‌دهد: من چیستم و چگونه هستی یافته‌ام؟ جهان پیرامون من، چگونه به وجود آمده است؟ آیا تصادفی است یا پدیدآورنده‌ای دارد؟ پدیدآورنده چگونه موجودی است؟ و...

هر انسانی برای اثبات مدعای خود و پذیرش ادعای دیگران، دلیل می‌جوید. بنابراین تصدیق و تکذیب هر نکته، به مقتضای فطرت انسانی، درگرو استدلال است. گرچه نیروی استدلال‌ورزی در ضمیر انسان‌ها نهفته است، اما نتیجه فکر همیشه درست نیست. از این رو فرایند تفکر نیازمند ابزاری است که درستی آن‌را گواهی دهد. دانش منطق، روش درست استدلال را آموزش می‌دهد.

پرسش‌های بنیادین به کشف پروردگار جهان نمی‌ایستد و دامنه گسترده‌تری دارند؛ مانند اینکه: آیا بیرون از ذهن انسان، واقعیتی تحقق دارد؟ اگر آری، آیا برای انسان قابل شناخت است؟ آیا نفس و فرشتگان تحقق دارند؟ اگر آری، آیا مجردند یا مادی؟ آیا پس از زندگی دنیا زندگانی دیگری در کار است؟ همه این پرسش‌ها نتیجه گرایش آدمی به واقعیت است. چیزی که همه جامعه‌های بشری در پی آن بودند و امروز «فلسفه» نامیده می‌شود (طباطبایی، ۲۰۰۹، ص ۱۸۴). فلسفه، یعنی پرداختن به مسائل کلان و بنیادین هستی، برای شناخت حقیقت، با روشی منطقی و برهانی. در اینجا برای پرهیز از درازای سخن، از بررسی موضوع و تعریف فلسفه پرهیز می‌شود. اما خواننده ارجمند می‌تواند به آثار تفصیلی مراجعه کند (بنگرید: بوعلی‌سینا، ۱۹۰۸، ص ۱۰۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰؛ همو، ۲۰۰۱، ص ۶؛ جوادی آملی، ۲۰۰۴، ج ۱-۱، ص ۱۲۱؛ طباطبایی، بی‌تا، ص ۵-۶).

می‌توان گفت فلسفه «هستی‌شناسی برهانی» است. این فرایند فکری هم‌زاد انسان است و ارسطو تنها آن را به‌عنوان یک دانش مستقل، گرد آورده است (مطهری، ۲۰۰۳، ج ۵، ص ۱۳۴).

۵. پیوند تشکیکی عرفان و برهان

عارفان، وادی مشاهده را «طوری‌ورای طور عقل» می‌دانند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۱؛ غزالی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۲۵؛ جامی، ۱۹۸۰، ص ۸۲). اما این سخن دو تفسیر را برمی‌تابد: ۱. تفسیر کیفی: هر حقیقتی که شهودپذیر باشد عقل‌پذیر نیز هست. اما کیفیت و شدت شناخت شهودی فراتر و برتر از شناخت عقلی است. بنابراین ممکن است برخی معارف، نخست از راه شهود دریافت شوند. لکن عقل پس از طرح این‌گونه معرفت‌ها از سوی شهود، می‌تواند راهی به شناخت حصولی آن‌ها بگشاید. این دیدگاه «عقل‌پذیری عرفان» نامیده می‌شود. ۲. تفسیر کمی: شهود به آگاهی‌هایی دست می‌یابد که عقل هیچ راهی بدان‌ها ندارد. به دیگر سخن: شماری از حقیقت‌ها هستند که تنها به روش شهودی به دست می‌آیند و عقل هرگز به آن‌ها راه نمی‌یابد. این تفسیر، خود، دو‌گونه معنا می‌شود: ۱-۲. «عقل‌گریزی عرفان»: محتواهای شهودی فراتر از ادراک عقل است. بنابراین عقل درباره آن‌ها سکوت می‌کند و سخنی در نفی یا اثبات آن‌ها ندارد. ۲-۲. «عقل‌ستیزی عرفان»: مهم‌ترین محتواهای شهودی که هستی‌شناسی عرفانی بر آن‌ها استوار می‌شود (مانند وحدت وجود)، با قواعد مسلم و بدیهی عقل (مانند استحالة اجتماع نقیضین) مخالف است. بنابراین گزاره‌های برآمده از شهود، با گزاره‌های عقلی در ستیزند و پذیرش هریک، به معنای نفی دیگری است.

اکنون، مراد عارفان از «طور واری طور عقل» چیست و کدامیک از احتمال‌های سه‌گانه درست است؟ برخی صوفیان، به‌ویژه پیش از ظهور عرفان نظری از سوی محیی‌الدین ابن‌عربی (۱۲۴۱)، به عقل‌ستیزی عرفان، گرایش داشتند. تاریخ فرقه‌های گوناگون سرشار از نزاع‌هایی است که میان صوفیان و فیلسوفان رخ داده است. حتی برخی پژوهشگران غربی مانند والتر استیس (Walter Stace: ۱۹۶۷) این دیدگاه را برمی‌گزینند (استیس، ۲۰۰۱، ص ۲۶۲-۲۷۶). اما عارفان بزرگ سنت اسلامی، نه تنها آموزه‌های عرفانی را

عقل ستیز نمی‌دانند، بلکه عقل‌گریزی آنها را نیز نمی‌پذیرند. برای نمونه محیی‌الدین می‌گوید: «در باره دانش‌های نبوت و ولایت گفته شده که آنها فراتر از طور عقل‌اند و عقل ورودی در آنها ندارد، اما عقل توانایی پذیرش آن علوم را دارد؛ به‌ویژه عقل سلیمی که شبه‌های خیالی فکری، که مایه فساد نظر عقل می‌شود، بر آن چیره نشده باشد» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۱). صائن‌الدین ترکه نیز می‌گوید: «ما تسلیم این مدعا نمی‌شویم که عقل نمی‌تواند مکاشفه‌ها و ادراک‌هایی که در طور بالاتری از عقل قرار دارند، را ادراک نماید... بنابراین از گفته عارفان که طور مکاشفه‌ها و کمالات حقیقی از عقل متعارف بالاتر است، لازم نمی‌آید که ادراک آنها برای عقل از پایه محال باشد» (صائن‌الدین، ۱۹۸۲، ص ۲۴۸-۲۴۹). به‌باور استاد حسن‌زاده آملی باید حقیقت را با دو دیده عقل و شهود نگریست و انسان نمی‌تواند از منطق و برهان بی‌نیاز باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۹۹۷، ص ۴۸۵). ایشان در پاسخ افرادی که عقل را در شناخت حقیقت ناکارآمد می‌شمارند می‌گوید: اگر وجوهی که آنها اقامه کرده‌اند دلیل منطقی است، با سلاح دلیل به ستیز دلیل رفته‌اند و اگر دلیل نیست، مدعایشان را ثابت نمی‌کند (همو، ۲۰۰۱، ص ۳۱ و ۱۰۴). خلاصه این که عارفان بزرگ سنت اسلامی گزاره‌های برآمده از شهود را عقل‌پذیر می‌دانند.

عقل با فرایند تفکر در جستجوی حد وسطی شایسته برای تشکیل برهان است. اما هرچه مطلوب پیچیده‌تر باشد یافتن حد وسط دشوارتر است. بنابراین شاید برخی عقل‌های جزئی که ورزیدگی لازم را ندارند نتوانند با محتوای شهودی همراهی کنند. اما عقل، آن‌گاه که از آلودگی وهم رهیده و به پختگی رسیده باشد از نور و حرارت شهود بهره می‌برد و می‌تواند محتوای شهودی را به روش عقلی خود تصدیق کند (ابن عربی، ۱۹۸۹، ص ۲). عقلی که به سبب اتصال به شهود، نیروی حدس او شدت یافته و با جهش‌های فکری خویش، بی‌درنگ، محتوای شهودی را برهانی می‌کند «عقل منور» نامیده می‌شود. قیصری (۲۰۲۴) در این باره می‌گوید: «هنگامی که دل به نور خداوند درخشش یابد، خرد نیز به نور او منور گشته و از دل پیروی می‌کند، زیرا خرد، نیرویی از نیروهای دل است. در نتیجه حقایق را به پیروی از دل دریافت می‌کند» (قیصری، ۱۹۹۷، ص ۳۴۷).

اکنون پرسش دیگری رخ می‌نماید که اگر عارفان، به عقل‌پذیری عرفان باور دارند دلیل نكوهش‌های ایشان نسبت به عقل و استدلال چیست؟ (برای مطالعه نكوهش‌ها بنگرید:

ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۲؛ قونوی، ۲۰۰۳، ص ۱۵-۳۵؛ فناری، ۱۹۹۶، ص ۳۲؛ قیصری، ۱۹۹۷، ص ۱۴۶ و ۷۷۸؛ شبستری، ۲۰۰۴، ص ۱۸؛ مولوی، ۱۹۹۵، ص ۸۸؛ سعدی، ۱۹۹۰، ص ۱۰۹). آری، عارفان گاه عقل را نکوهیده و گاه پذیرفته‌اند. اما تناقض-نمایی این روی‌کرد با موشکافی بیش‌تر کنار می‌رود. زیرا عقل معناهای گوناگونی دارد که هر یک حکم ویژه‌ای خواهد داشت. اینک متعلق نکوهش‌های عارفان، کدام عقل است؟ در این‌جا چند احتمال مطرح است:

۱. نکوهش عقل جزئی: یعنی عقلی که از آلودگی وهم، رها نشده و به جایگاه عقل بالفعل و عقل مستفاد نرسیده است (برای بررسی مراحل استکمال عقل نظری، بنگرید: طوسی، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴). مولوی (۱۲۷۴) در این‌باره می‌گوید: «عقل جزئی عشق را منکر بود - گرچه بنماید که صاحب سر بود» (مولوی، ۱۹۹۵، ص ۸۲)، «عقل جزوی عقل را بدنام کرد - کام دنیا مرد را ناکام کرد» (همان، ص ۶۵۹)، «عقل جزوی آفتش وهم است و ظن - زن که در ظلمات شد او را وطن» (همان، ص ۳۶۳). در نتیجه عقل استدلال‌محوری که مولوی آن‌را به پای چوبین و بی‌تمکین همانند می‌کند همان عقل جزئی آلوده به وهم است، نه حقیقت عقل. استاد حسن‌زاده نیز یکی از معناهای نکوهش عقل را همین عقل جزئی می‌داند (حسن‌زاده آملی، ۲۰۰۱، ص ۸۳).

۲. نکوهش عقل مشا: نظام فلسفی مشا به‌لحاظ روش و محتوا با کاستی‌های زیادی روبروست. از سوی دیگر حقایقی که در شهودهای نهایی به‌دست می‌آید پیچیدگی و ظرافت‌های فزاینده‌ای دارد. دشواریابی این حقایق بلند، سبب شد تا فیلسوفان مشا نتوانند راهی به تصدیق آن‌ها بجویند و مورد نکوهش عارفان قرار گیرند. سیدحیدر آملی (۱۴۷۳) شماری از فیلسوفان مشا را نام می‌برد که پس از رویارویی با تنگ‌ناهای نظام فلسفی مشا، روی به تصوف گذاشته‌اند (آملی، ۱۹۹۰، ص ۴۷۳-۵۲۶). اما نظام‌های فلسفی برتری مانند حکمت متعالیه با این نقدها روبرو نیستند (بنگرید: یزدان‌پناه، ۲۰۱۰، ص ۱۴۰).

۳. نکوهش ایستایی در مقام عقل: راه عقل و استدلال درست و به‌جاست. اما ایستادن در مقام عقل و رها کردن شهود قلبی نارواست. اگر فیلسوفی به دریافت عقلی بسنده کرد و از شهود قلبی بی‌بهره ماند، روی‌کرد نادرستی پیش گرفته است. زیرا فیلسوف پیش‌تر از بسندگی به ادراک‌های حسی؛ خیالی و وهمی پرهیز کرده و رنج دست‌یابی به برهان عقلی

را به دوش کشیده بود. استاد حسن‌زاده در این باره می‌گوید: «نظر عمده اینان [عارفان] دعوت اهل منطق به عرفان عملی است، چنان‌که همین نکوهش را به کسانی که فقط به عرفان نظری اکتفا کرده‌اند دارند. و البته دارای غیر از دانایی است و دارای خیلی هنر است» (حسن‌زاده آملی، ۲۰۰۱، ص ۸۰). «ای طلبه عزیز، ای دانشجوی روحانی، ره چنان رو که ره‌روان رفتند؛ هم درس و بحث متعارف باید و هم همّت به ارتقا و اعتلای به معارج قدس ربوبی. کسانی که علوم رسمی را به نظم و نثر نکوهش کرده‌اند نظر شریف آنان به صورت بشرط لا است» (همو، ۲۰۰۳، ج ۵، ص ۳۰۷). فیاض لاهیجی (۱۶۶۲) نیز این معنا را در نکوهش عقل مطرح کرده است (لاهیجی، ۲۰۰۵، ص ۴۱-۴۲).

۶. پیوند تشکیکی برهان و عرفان

به‌باور شیخ اشراق، نخستین فیلسوفان تاریخ، اهل شهود بودند (سهروردی، ۱۹۹۵، ص ۱۰-۱۱). او از هرِمِس (Hermes) نقل می‌کند که جوهری مجرد، حکمت را به قبیلش افکنده است (همو، ۱۹۹۷، ص ۴۶۴). از نگاه سهروردی حکیم واقعی کسی است که از توانایی خلع بدن و شهود امور آسمانی بهره‌مند باشد (همان، ص ۵۰۳ و ۱۹۹). سهروردی پای شهود را به فلسفه باز کرد و صدرالمتألهین این روی کرد را به اوج رسانید. از نگاه ملاصدرا محتوای شهودی، سطح برتری از ادراک همان چیزی است که در محتوای برهانی، ادراک می‌شود. باین‌همه برخی فیلسوفان پیوسته با شهود مخالفت می‌ورزند و براین‌باورند که گزاره‌های برآمده از شهود با گزاره‌های عقلی، ناسازگارند. در ادامه دلیل‌های احتمالی این مخالفت، بررسی و ارزیابی می‌شود.

۶-۱. یاوه‌گویی‌های جهله صوفیه و گمان عقل‌ناپذیری عرفان

گروهی از مدعیان عرفان، که به کج‌روی‌های علمی و عملی دچارند با تفسیر نادرست مدعاهای شهودی، بیش‌ترین ضربه را به آنها وارد ساخته‌اند. این گروه صوفی‌نما «جهله صوفیه» نامیده شده و در برابر «اکابر صوفیه» قرار می‌گیرند. ملاصدرا رساله‌ای در ردّ آنها نوشته که در مقدمه آن می‌گوید: «هدفم از نگارش این کتاب آن است که صاحبان قلب سلیم را آگاه نمایم به فساد زمانه و انحراف بیش‌تر مردم از جاده سلوک و روش عرفان...»

امدعیان دروغینی که [بطلان و تعطیلی امور دینی و اخروی را نهایت نزدیکی به پروردگار می‌پندارند و بازی‌های شیطان و غلبه و سوسه‌هایش و سلطه و هم به وسیله افکار باطل و خیالات فاسد را الهامات حقانی و اشارات ملکوتی می‌شمارند] (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۱). جهله صوفیه هرگونه خردورزی را نفی می‌کنند و عرفان را عقل‌ستیز می‌شمارند (حسن‌زاه آملی، ۲۰۰۱، ص ۸۹). آن‌ها با ترویج همه‌خدایی و اباحی‌گری مایه مخالفت فیلسوفان و متکلمان با عرفان شده‌اند. اما واقعیت آن است که مراد عارفان از بحث‌های چون «وحدت وجود» بسیار فراتر از چیزی است که صوفی‌نمایان می‌گویند. بنابراین طرح نادرست مسائل عرفانی، گرچه فی‌نفسه غلط است. اما نباید مانع بررسی تفسیرهای درست آن مسائل گردد. استاد حسن‌زاده می‌گوید: «مقصود [از وحدت وجود] این است که حق جل و علا از حیث مظاهرش هم نامحدود است. چون مظاهر غیرمتناهی‌اند. نه آن که حق، مجموع مظاهر باشد چنان‌که عده‌ای این‌طور پنداشتند که این گروه را مرحوم آخوند ملاصدرا در اسفار جهله صوفیه نامید» (همو، ۲۰۰۰، ص ۱۱۸).

۲-۶. دشواریابی محتوای شهودی و گمان عقل‌ناپذیری عرفان

برخی خردورزان برآنند که ناسازگاری محتواهای شهودی با قواعد عقلی، به یاوه‌گویی‌های جهله صوفیه، ویژه نیست. حتی سخنانی که از سوی عارفان بزرگ در تبیین وحدت وجود مطرح شده، با قواعد مسلم و بدیهی عقل ناسازگار است. استیس درباره عقل‌ستیزی عرفان می‌گوید: «شطحیه وحدت وجود، بر این است که خدا و جهان، هم یکسان است و هم نایکسان... و شطحیه انحلال فردیت [فنا] بر این است که هویت من محو می‌شود و در عین حال، برجا می‌ماند... نه وجود دارد و نه وجود ندارد... این شطحیات یا احکام متناقض‌نما را نگارنده به عرفان نبسته است، بلکه با مطالعه اقوال خود عرفا کشف شده و با شواهدی از گفتار ایشان مستند گردیده است» (استیس، ۲۰۰۱، ص ۲۶۲). «دیگر چه باید گفت؟ عرفای اعصار و اقطار گیتی همه هم‌داستانند که احوالشان «فراتر از حد عقل» است. باید این سخنان را به چه حمل کنیم؟... این که می‌گویند حال یا تجربه‌شان، ورای طور عقل است، صریحاً به این معناست که فراتر از منطق و برهان است» (همان، ص ۲۷۶).

بادریغ، پیچیدگی حقایقی مانند «وحدت وجود» و «فنا» و تلقی ناصحیح آن‌ها، این گروه از پژوهش‌گران را به عقل‌ستیزی عرفان متمایل ساخته است (بنگرید: یزدان‌پناه، ۲۰۱۰، ص ۱۳۴). علامه حسن‌زاده آملی دست‌کم چهار تقریر برای وحدت وجود یاد می‌کنند که برخی باطل، برخی صحیح و برخی ادق هستند (حسن‌زاده آملی، ۱۹۸۷، ص ۱۵-۲۲). بنابراین مسأله با تقریرهای گوناگونی روبرو است که هریک داوری جداگانه‌ای دارد. یکی از بهترین تقریرها آن است که بگوییم: وجود خداوند از آن‌جا که بی‌کران است همه جایگاه‌های وجودی را پر کرده است، و باز از آن‌جا که بی‌کران است در هیچ جایگاه ویژه‌ای نمی‌گنجد. از این‌رو هم حضور و پرکردن همه چیز، و هم ننگجیدن در هیچ چیز، هر دو از احکام بی‌کرانگی او هستند و تناقضی با هم ندارند. دو گزاره برای آن که متناقض باشند، باید شرط‌های نه‌گانه‌ای داشته باشند که یکی از آن‌ها وحدت اضافه است (مظفر، ۲۰۰۲، ص ۱۹۶). در دو گزاره «حق، عین خلق است» و «حق، عین خلق نیست» وحدت اضافه برقرار نیست؛ زیرا معنای گزاره نخست آن است که «حق، عین وجود خلق است» و گزاره دوم به این معناست که: «حق، عین حدود خلق نیست».

به‌باور فیلسوفان، خداوند، وجود صرف و فاقد ماهیت است. اما همه ممکنات، هم دارای وجودند و ماهیت. ماهیت‌ها، برش و مرز متن خود هستند و گستره وجودی متن را روشن می‌سازند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۸۷؛ طباطبایی، بی‌تا، ص ۴۴). اکنون عارف می‌گوید: اگر وجود الهی ماهیت نداشته باشد بدین معناست که برش و مرزی ندارد و همه جایگاه‌ها را فرا می‌گیرد. اما این فراگیری، تنها به متن وجودی ممکنات تعلق دارد و حدود آن‌ها را شامل نمی‌شود. زیرا محدودیت در برابر نامحدودی است؛ در نتیجه وجود نامحدود، گرچه متن محدودها را پر کرده است. اما هرگز به حد و ماهیت آن‌ها صدق نمی‌کند. هیچ‌گاه نمی‌توان گفت: نامحدود، عین محدود است. عارف، همان‌گونه که یگانگی وجودی حق و خلق را باور دارد، به رهایی حق از حدود و تعیین‌های خلق نیز باورمند است. توحید عرفانی آمیخته‌ای از هردوی این ثبوت و سلب است. محیی‌الدین در *فصوص‌الحکم* می‌گوید: «چنان‌که بارها دریافتی، هر چیز که نام غیر [ماسوی‌الله] می‌گیرد، از جهت وجود و حقیقت، عین حق است و از جهت تقید و تعیین نام غیریت می‌گیرد» (قیصری، ۱۹۹۷، ص ۱۰۹۹). از این‌رو وحدت وجود، به معنای حلول واجب در ممکن یا اتحاد ممکن با واجب

نخواهد بود. زیرا حلول و اتحاد، تنها در جایی رواست که دو وجود در میان باشد. اما عارفان، کثرت در وجود را نفی می‌کنند. بنابراین وجودهای متعددی در میان نیستند تا یکی در یکدیگر حلول کرده یا باهم متحد شوند.

اکنون که پیچیده‌ترین گزاره شهودی؛ یعنی «وحدت وجود» عقل‌پذیر است و می‌توان با موشکافی بیش‌تر آن را تصور و تصدیق کرد، سرنوشت گزاره‌های دیگر روشن است. از این رو عقل متعالی، نه تنها محتوای شهودی را انکار نمی‌کند بل آن را با روش برهانی خویش اثبات می‌کند. ملاصدرا می‌گوید: «به فضل الهی در کتاب اسفار میان ذوق و وجدان، و بحث و برهان جمع کردیم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴۳). «در معارف الهی معیار همان برهان یا مکاشفه شهودی است» (همو، ۱۹۸۳، ص ۲۸۶).

۷. برتری دوسویه عرفان و برهان، و لزوم تعامل آنها

شهود عرفانی گونه‌ای علم حضوری است، در حالی که برهان فلسفی جزء علوم حصولی است. علوم حضوری و حصولی هریک از جهتی بر دیگری برتری دارد. برای دستیابی هریک، به برتری‌های طرف دیگر، تعامل دوسویه عرفان و برهان، لازم است. در ادامه به برتری‌های هریک اشاره خواهد شد.

۷-۱. برتری‌های شهود عرفانی بر برهان فلسفی

علم حضوری دست‌کم دو برتری مهم بر علم حصولی و برهانی دارد:

۷-۱-۱. حذف مفهوم و دست‌یابی مستقیم به معلوم

برهان، علم حصولی است و به واسطه صورت‌های ذهنی (مفاهیم) به معلوم خارجی دست می‌یابد. آن چه عقل با علم حصولی بدان دست می‌یابد در واقع صورت‌هایی ذهنی هستند که هریک جهتی از واقعیت خارجی را حکایت می‌کنند. این حکایت می‌تواند درست یا نادرست باشد. حتی آن‌گاه که این حکایت درست باشد بازهم خود واقعیت خارجی را به دست نمی‌دهد. علم حصولی مانند عکس‌هایی است که از یک چشم‌انداز زیبا برداشته شده‌اند و هیچ‌گاه طروات و زیبایی واقعی آن را به دست نمی‌دهند. اما شهود، از آن‌جا که

علم حضوری است، مستقیم و بدون واسطه‌گری صورت‌های ذهنی به دریافت واقعیت خارجی می‌پردازد. از این رو احتمال خطایی که در حکایت مفهوم از مصداق نهفته است، در شهود مطرح نیست. هم‌چنین، خود واقعیت خارجی در همان جهان خارج، متعلق آگاهی قرار می‌گیرد.

عقل حد و ماهیت اشیا را می‌شناسد. حد هر چیز پایان اوست و پایان، لازمه متن است. بنابراین عقل با ادراک حدود و لوازم هرچیز به شناسایی آن می‌پردازد. اما شهود، متن وجودی اشیا را درمی‌یابد و حکم اثباتی می‌دهد. بنابراین شهود قلبی به ادراکی برتر و شدیدتر از همان چیزی که برهان عقلی ارائه داد، دست می‌یابد. شهود در طول برهان و موید آن است نه در عرض و معارض آن. ملاصدرا می‌گوید: «علم به موجودات یا از راه مشاهده حضوری واقع می‌شود و یا با استدلال بر آن‌ها از راه آثار و لوازمشان که از راه اخیر تنها معرفتی ضعیف به دست می‌آید» (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۳). قیصری نیز سخنانی مانند ملاصدرا دارد (قیصری، ۱۹۹۷، ص ۳۴۱ و ۷۱۶) و عطار نیشابوری (۱۱۲۱) چنین می‌سراید:

«عقل اندر حق شناسی کامل است/ لیک، کامل‌تر از او جان و دل است» (عطار نیشابوری، ۱۹۷۶، ص ۴۱۴).

۲-۱-۷. تأثیرگذاری بیش‌تر در شاکله وجودی

علوم حضوری و حصولی هر یک به‌گونه‌ای در شاکله وجودی انسان تأثیر می‌گذارند. اما تأثیر علم حضوری بسیار فراتر از حصولی است. برای نمونه مفهوم شادی و خود شادی، هردو از شادی خبر می‌دهند. اما یکی مفهوم خشک و بی‌روح شادی است و دیگری حقیقت سراسر خوشی‌زای شادی. نتیجه برهان عقلی نقش‌بستن مفهوم خدا در ذهن است که این مفهوم، بی‌تردید مصداقی در خارج دارد. اما نتیجه شهود، بهره‌مندی از تجلیات خداوند و تحقق به آن‌هاست. خداشناسی شهودی، عشق، کشش و تشنگی بیش‌تری در آدمی ایجاد می‌کند. اما خداشناسی برهانی، تنها انسان را به پای‌بندی به نتیجه برهان، محکوم می‌نماید.

۲-۷. برتری برهان فلسفی بر شهود عرفانی

شهود قلبی به‌رغم برتری‌های پیش‌گفته، امری شخصی است و تنها برای شهودگر مفید یقین است. دیگران نمی‌توانند از تجربه شخصی او بهره‌مند شوند و تنها گزارش آن‌را خواهند شنید که این خود، علم حصولی و مفهومی است. وانگهی، پذیرش محتوای شهودی برای کسانی که از آن بی‌بهره‌اند کار دشواری است. اما محتوای برهانی قابل ارائه، ارزیابی و پذیرش است. یک فیلسوف می‌تواند دیگران را به پذیرش (یا نقد) برهان خویش ملزم کند. به همین دلیل، عارفان نیز رفته‌رفته به تبیین عقل‌پسند و برهانی محتواهای شهودی روی آورده‌اند.

۸. پیامدهای تعامل دوسویه عرفان و برهان

تاکنون روشن شد که اختلاف روشی عرفان و برهان به اختلاف محتوایی نمی‌انجامد و تنها شدت دست‌یابی به حقیقت و باور به آن را تغییر خواهد داد. براین‌پایه می‌توان محتواهای عرفانی و برهانی را به بهره‌مندی از یکدیگر فراخواند تا هریک بر غنای دیگری بیافزاید.

۸-۱. بهره‌مندی عرفان از برهان

شهود عرفانی به‌رغم برتری‌هایی که بر برهان فلسفی دارد، کاستی‌های نیز دارد که مهم‌ترین آنها شخص‌محوری است. عارف برای برداشتن این کاستی، در گام‌های گوناگون، به کنش‌های عقلی نیاز دارد. در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

۸-۱-۱. عقل به‌مثابه یکی از سنجه‌های شهود

خاستگاه تحقق یک شهود، همیشه رحمانی نیست. گاه، شیطان، به‌سبب ناپاکی‌هایی که در جان سالک برجای مانده، به فرایند شهود نفوذ می‌کند. مانند امواج رادیویی که به‌سبب وجود پارزیت‌های ناشایست، دستگاه رادیو موفق به دریافت کامل آن‌ها نمی‌شود. البته اگر ناپاکی گسترده باشد القاء‌هایی سراسر شیطانی نمودار می‌شود. از این‌رو عارفان، شهود را به رحمانی و شیطانی، دسته‌بندی می‌کنند (همان، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ فناری، ۱۹۹۶، ص ۵۰). گرچه علم حضوری خطاناپذیر است. اما سبب انکار کشف شیطانی نمی‌شود؛ زیرا کشف

شیطانی نیز واقع‌نماست و از آلودگی جان سالک خبر می‌دهد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷). از این‌رو عارفان سنجه‌های سه‌گانه‌ای را برای تشخیص و ارزیابی شهود در نظر می‌گیرند که عبارتند از: شریعت، استاد و عقل.

سنجۀ «عقل» در آثار عارفان پیشین کم‌رنگ بود و نخستین بار ابو حامد ترکه آن را در کانون توجه قرار داد. سپس نواده او صائن‌الدین ترکه این دیدگاه را تقویت کرد و سرانجام ملاصدرا این شیوه را به اوج رسانید. صائن‌الدین در این باره می‌گوید: «بی‌گمان آن چه برخی از سالکان [در شهود خویش] می‌یابند، گاه با آن چه دیگران یافته‌اند، متناقض است. به همین دلیل، برخی از آنان گروه دیگر را در معارف و ادراک‌هایشان انکار می‌کنند. با درک این حقیقت می‌گوییم: سالکان از اصحاب مجاهدت ناگزیرند که پس از تصفیۀ قلب، نخست علوم حقیقی نظری را بیاموزند... تا این علوم نظری که فن منطق نیز از جمله آنهاست، نسبت به معارف ذوقی، همچون منطق نسبت به علوم نظری باشند» (صائن‌الدین، ۱۹۸۲، ص ۲۷۰). میزان عقل هم برای شهودگر و هم برای مخاطبان وی حجیت دارد.

۸-۱-۲. تبیین و اثبات محتوای شهودی به کمک عقل

شهود، امری شخصی است که نمی‌توان حقیقت حضوری آن را به دیگری ارائه داد. از این‌رو تبیین حصولی و مفهومی آن به ورزیدگی عقلی نیاز دارد. تصویرسازی و مستدل‌سازی دو کارکرد مهم عقل در عرفان نظری است. از سویی باید محتوای شهودی را به بهترین گونه برای مخاطب تصویر نمود. تصویرسازی‌های نادرست یا ناقص، مایه کج‌فهمی و تکذیب مدعاست. از سوی دیگر باید محتوا را برای او ثابت کرد. زیرا مخاطب از علم حضوری شخص شهودگر بی‌بهره است و تنها راه پذیرش مدعا برای او اثبات محتوا به کمک استدلال است. عرفان نظری به‌عنوان یک دانش منسجم، بدون این کارکردهای عقلی هرگز سامان نمی‌یابد.

۸-۲. بهره‌مندی برهان از عرفان

ملاصدرا گاه به پیروی از فیلسوفان تاکید می‌کند که تنها روش پژوهش در فلسفه، برهان عقلی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۹۱). اما گاه شهود عرفانی را نیز معتبر می‌شناسد

(همو، ۱۹۸۳، ص ۲۸۶). آیا این تناقضی در روش صدراپی است؟ یا او از پایه روش‌مند نبوده و فلسفه را به عرفان نظری تبدیل کرده است؟ حکمت متعالیه که یک مشرب فلسفی است، چرا و چگونه از شهود بهره می‌برد؟ در پاسخ عرض می‌شود که بهره‌گیری از شهود عرفانی در فلسفه، حالت‌های گوناگونی دارد که برخی ناروا و برخی رواست. ناروا آن‌جاست که یک مدعای فلسفی بدون برهان عقلی و تنها به دلیل شهود پذیرفته شود. اما راه‌های دیگری برای بهره‌مندی از شهود در فلسفه وجود دارد که نه تنها ناروا نیست، بل ضروری می‌نماید. استاد یزدان‌پناه براین‌باور است که ملاصدرا دو روش خاص و عام دارد. روش خاص او همان برهان عقلی است که محور کارهای فلسفی اوست. اما روش عام به شهود و دین نیز گسترش می‌یابد که کمک‌کار عقل است (یزدان‌پناه، ۲۰۲۱، ص ۲۱۸-۲۲۰). استاد حسن‌زاده آملی نزدیک به ده مورد را یادآور می‌شود که ملاصدرا، با بهره‌مندی از محتوای شهودی، حکمت متعالیه خود را غنا بخشیده است (حسن‌زاده آملی، ۲۰۰۲، ص ۱۱-۲۱؛ سوری، ۲۰۲۱، ص ۲۴۴-۲۵۶). در ادامه روش‌های درست بهره‌مندی از شهود در فلسفه، تبیین خواهد شد.

۸-۲-۱. ژرفابخشی به تصور مسأله

یکی از مهم‌ترین بخش‌های کار فلسفی، تصور دقیق از مسأله است. تصدیق یا تکذیب هر مسأله‌ای تنها پس از تصور موشکافانه آن صحیح خواهد بود. به‌باور برخی فیلسوفان، در بحث‌های فلسفی، تصور مهم‌تر از تصدیق است (خمینی، ۲۰۰۳، ج ۱، ص ۲۸۵، ج ۲، ص ۱۹؛ همو، ۲۰۱۱، ج ۱۸، ص ۱۲۰؛ همو، ۲۰۱۴، ص ۹۷ و ۱۵۵). می‌توان نمونه‌های فراوانی به دست داد که فیلسوفان مشا به سبب تصور نادرست مسأله، آن‌را انکار می‌کنند و حکمت متعالیه با کاربست محتوای شهودی، تصور دقیق‌تری از مسأله برمی‌سازد که تصدیق‌پذیر است. «حرکت جوهری» (ملاصدرا، ۱۹۹۷، ص ۲۸۸)، «اتحاد عاقل و معقول» (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۴)، «کینونت پیشین نفس» (همان، ج ۸، ص ۳۶۸)، «وجود فقری» (همان، ج ۱، ص ۸۷) و «تشکیک وجود» نمونه‌هایی از این روی‌کرد هستند.

۲-۲-۸. یافتن حد وسط برهان

گاه شدت و حرارت شهود آن اندازه است که افزون بر تصویرسازی، در دل شهود یک حقیقت، علت آن نیز یافته می‌شود. سپس عقل چرایی مسأله را دریافته و برهان آن را بی‌درنگ سامان می‌دهد. درواقع، حد وسط چنین برهانی در فرایند شهود، الهام شده است. ملاصدرا در بحث اتحاد عاقل به معقول، به این نکته اشاره می‌کند (همان، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۹۸۸، ص ۱۰۸).

۳-۲-۸. ایده‌بخشی برای جستجوی برهان

این ایده‌ها در ساحت‌هایی است که عقل به‌تنهایی راهی به آنها نیافته و پس از کشف آنها ازسوی شهود، به بررسی عقلانی‌شان می‌پردازد. یکی از مهم‌ترین نمونه‌ها بحث «وحدت وجود» است. تا پیش از طرح این دیدگاه، فیلسوفان هیچ سخنی در ردّ یا پذیرش آن نداشتند. اما پس از طرح ایده ازسوی عارفان، فیلسوفان به بحث درباره آن پرداختند. حکمت متعالیه با موشکافی عقلانی در حقیقت معلول، به اثبات فلسفی وحدت وجود گام می‌نهد (بنگرید: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۰-۲۹۹ و ص ۳۰۲-۳۰۱).

۴-۲-۸. راهنمایی سلبی عقل

ای بسا که برهان عقلی، کاستی‌های در بخش‌های صوری و مادی داشته باشد. اما فیلسوف از آنها آگاه نیست و ناخودآگاه به جهل مرکب دچار شده است. اکنون اگر شهود قلبی نتیجه‌ای ناموافق داشته باشد فیلسوف را به بازنگری جدّی در برهان خویش فرامی‌خواند تا رگه‌های مغالطه را دریابد و برهان را از آنها پاک گرداند (همان، ج ۲، ص ۳۱۵). درواقع عقل با بهره‌گیری از محتوای شهودی به بازنگری و بازسازی یافته‌های خویش پرداخته و انسجام بهتری میان آنها برقرار می‌سازد. استدلال‌های مشا بر ابطال «مثل الهیه»، «اتحاد عاقل و معقول» و «حرکت جوهری» نمونه‌های از مغالطات است که فیلسوفانی مانند صدرالمتألهین به پشتیبانی شهودهای خویش، نادرستی آنها را کشف کرده‌اند.

۵-۲-۸. تأیید عقل و فزاینده‌گی یقین

یقین خاص، که هدف والای انسان در علوم عقلی است، بر سه مولفه مهم استوار است: ۱. باور به درستی گزاره. ۲. برابری باور یادشده با واقع. ۳. پیدایش این باور از دلیل شایسته آن. مولفه دوم نامشکک است. اما مولفه سوم گونه‌هایی دارد که مولفه یکم را گوناگون می‌کند. بی‌گمان یقین برخاسته از شهود، برتر از یقینی است که از برهان به دست می‌آید (همان، ج ۲، ص ۳۱۵). در نتیجه باور زاینده از شهود نیز برتر از باوری است که از برهان زاینده می‌شود. شهودهای قلبی حتی در مواردی که افزوده‌ای بر محتوای برهان ندارند، دست کم مایه تأیید و تشدید باور به آن می‌شوند.

حتی اگر برتری یقین شهودی بر یقین عقلی را نپذیریم، باز هم یقین شهودی به تأیید و تشدید یقین عقلی می‌انجامد؛ زیرا دست‌یابی به یک یقین خاص از دو راه گوناگون، احتمال جهل مرگب را کاهش می‌دهد. آفریننده بی‌همتا نیروهای شناختی گوناگونی در انسان گذاشت تا با سنجش شناخت‌های برآمده و برابری آن‌ها، به درستی دانش‌های خود اطمینان یابد (همان، ج ۵، ص ۳۰۰).

۹. نتیجه

تفاوت روشی عرفان و برهان (فلسفه) لزوماً، به تفاوت محتوایی آن‌ها نمی‌انجامد. برهان عقلی و شهود قلبی اگر برابر سنجه‌ها (موازین) پیش روند، به حقیقت می‌رسند؛ حقیقت یگانه‌ای که هر یک از این روش‌ها به اندازه خویش آن‌را خواهند یافت. به بیان دیگر: عرفان و برهان، پیوند تشکیکی دارند و یک حقیقت را در دو سطح شدید و ضعیف از آگاهی دریافت می‌کنند. بنابراین مراد از این که «شهود، طوری و رای طور عقل دارد» کیفی است، نه کمی. بدین معنا که هر حقیقتی که با روش شهودی به دست می‌آید با روش برهانی نیز دست‌یافتنی است. اما شهود در سطحی برتر و باوری بیش‌تر آن‌را به دست می‌دهد. در نتیجه عرفان، عقل‌پذیر است و آموزه عقل‌گریزی و عقل‌ستیزی عرفان، درست نیست. از این رو نکوهش‌های عارفان نسبت به عقل، در واقع نکوهش عقل جزئی، عقل مشائی و ایستایی در جایگاه عقل است. هم‌چنین نکوهش عرفان از سوی برخی فیلسوفان، گاه به سبب یاوه‌گویی‌های جهله صوفیه است که ربطی به عارفان حقیقی ندارد. و گاه به سبب دشواریابی

محتوای شهودی و تصور نادقیق آنهاست. در این موارد عقل می‌تواند با موشکافی بیش‌تر راهی به اثبات عقلانی آن محتوا بگشاید.

هریک از شهود و برهان، برتری‌هایی بر یکدیگر دارند که تعامل دوسویه آنها را بایسته می‌سازد. برتری شهود آن است که علم حضوری است و بدون واسطه‌گری مفهوم، به حقیقت خارجی معلوم دست می‌یابد. همچنین تأثیرگذاری بیش‌تری در شاکله وجودی آدمی دارد. با این‌همه امری شخصی است و برای ارائه به دیگران، نیازمند تبیین‌های عقل‌پسند و برهان‌هایی است که آن‌را برای دیگری باورپذیر سازد. این ویژگی، وجه برتری عقل بر شهود را نشان می‌دهد. این برتری‌های دوسویه، نشان می‌دهد که عرفان و برهان، باید از یکدیگر بهره‌مند شوند تا به تکامل نهایی خویش دست یابند. وجوه بهره‌مندی عرفان از برهان عبارتند از: ۱. قلم‌داد عقل به‌عنوان یکی از سنجه‌های شهود؛ ۲. کاربست عقل در تبیین و اثبات محتوای شهودی. برهان نیز از چند جهت از عرفان بهره‌مند می‌شود: ۱. ژرفابخشی به تصور مسأله؛ ۲. یافتن حد وسط؛ ۳. ایده‌بخشی برای جستجوی برهان؛ ۴. راهنمایی سلبی عقل؛ ۵. تأیید عقل و فزاینده‌ی یقین.

مشارکت نویسندگان

این مقاله به‌گونه فردی نوشته شده و نویسنده دیگری ندارد.

تشکر و قدردانی

این مقاله مستخرج از پایان‌نامه یا طرح تحقیقاتی نیست و شخص یا نهادی منابع مالی آن‌را تأمین نکرده است.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسنده بیان نشده است.

منابع و مآخذ

- The Holy Quran
- Amoli, S. H. *Jame al-Asrar wa Manbae al-Anwar*. Tehran: Scientific and Cultural Publications. 1990. Arabic.
- Attar Neishaburi, F. *Mosibat-Nama*. Tehran: Central Library. 1976. P
- Birouni, A. *Tahqiq Mal al-Hind*. Alam al-Kitab. n.d. Arabic
- Birouni, A. *Tahqiq Mal al-Hind*. Alam al-Kitab. n.d. Arabic.
- Davoudi, A. [Translation of History of Philosophy]. Brehier, E. (author). 1996. Persian.
- Eshkavari Deylami, M. *Mahboub al-Qolub*. Tehran: Ayena Miras. 2000. Arabic.
- Fanari, M. H. *Mesbah al-Ons*. Tehran: Mowla. 1996. Arabic.
- Fanari, M. H. *Mesbah al-Ons*. Tehran: Mowla. 1996. Arabic.
- Ghazali, A. *hhya OQnmmbh -Din*. Beirut: Dar al-Ketab al-‘Arabi. n.d. Arabic.
- Ghazali, A. *hhya OQnmmbh -Din*. Beirut: Dar al-Ketab al-‘Arabi. n.d. Arabic.
- Hassan-zada Amoli, H. *Eight Arabic Treatises*. Institute of Cultural Studies. 1987. Persian.
- Hassan-zada Amoli, H. *eeeddd eee l ee Muiuuuuuu* Tehran: Hekmat. 1988. Persian.
- Hassan-zada Amoli, H. *Momedd al-Hemam dar Sharh Fosoul al-Hekam*. Tehran: Ministry of Guidance. 2000. Arabic.
- Hassan-zada Amoli, H. *Mysticism and Transcendental Philosophy*. Qom: Alef-Lam-Mim. 2002. Persian.
- Hassan-zada Amoli, H. *Mysticism and Transcendental Philosophy*. Qom: Alef-Lam-Mim. 2002. Persian.
- Hassan-zada Amoli, H. *Nosus al-Hekam on Fous al-Hekam*. Tehran: Raja. 1997. Persian.
- Hassan-zada Amoli, H. *One Thousand and One Words*. Qom: Boustab Ketab. 2003. Persian.
- Hassan-zada Amoli, H. *The Man in the Quran*. Tehran: Soroush. 2001. Persian.
- Hassan-zada Amoli, H. *The Quran and Mysticism and Demonstration are not Separable*. Tehran: Institute of Cultural Studies. 2001. Persian.
- Hassan-zada Amoli, H. *The Quran, Mysticism and Demonstration are not Separable*. Tehran: Institute of Cultural Studies. 2001. Persian.
- Ibn ‘Arabi. *Al-Futouhat al-Makiyya*. Beirut: Dar al-Sader, n.d. Arabic.
- Ibn ‘Arabi. *Al-Futouhat al-Makiyya*. Beirut: Dar al-Sader, n.d. Arabic.
- Ibn ‘Arabi. *M‘‘‘‘‘ ‘ Raaa’el nnnAAtiii* , vol. 2 (*Ketab al-Wasaya*). Beirut: Dar Ehya Toras al-‘Arabi, 1989. Arabic.

- Qeysari, D. *Sharh Fosous al-Hekam*. Tehran: Scientific and Cultural Publications. 1997. Arabic.
- Qeysari, D. *Sharh Fosous al-Hekam*. Tehran: Scientific and Cultural Publications. 1997. Arabic.
- Qomavi, S. *E 'jaz al-Bayan fi Tafsir al-Omm al-Quran*. Qom: Boustan Ketab. 2003. Arabic.
- Saedi, M. *Boustan*. Tehran: Kharazmi Publications. 1990. P
- Saen al-Din, T. *Tamheed al-Qawa'ed*. Tehran: Publications of Ministry of Higher Education and Culture. 1982. Arabic.
- Saen al-Din, T. *Tamheed al-Qawa'ed*. Tehran: Publications of Ministry of Higher Education and Culture. 1982. Arabic.
- Shabestari, M. *Golshan Raz*. Kerman: Cultural Services Publications. 2004. Persian.
- Shayanfar, Sh. and Husseini, S. Z. [Intuition and its Consistency with Philosophical Thought in Transcendental Hekmat]. *Journal of Mulla Sadra's Hekmat*. 2017; 5(6): 77-86. Persian.
- Sheikh Bahae, *al-Kashkoul*. Beirut: A'lami. 1983. Arabic.
- Sina, B. A. . *eaeeeeee efl-Hikmat wal-Tyyyyyy...* Cairo: Dar al-Arab. 1908. Arabic.
- Sohravardi, Sh. *Collection of Writings of Sheikh Ishraq. Vol. 1 (al-Talweehat)*. Tehran: Institute of Cultural Studies. 1997. Persian.
- Sohravardi, Sh. *Hekmat al-Eshraq*. Tehran: Institute of Cultural Studies. 1995. Arabic.
- Sohravardi, Sh. *Hekmat al-Eshraq*. Tehran: Institute of Cultural Studies. 1995. Arabic.
- Souri, R. *The Nature and Linkage of the Quran, Mysticism and Demonstration*. Qom: Adib Feqh Javaheri. 2021. Persian.
- Souri, R. *The Nature and Linkage of the Quran, Mysticism and Demonstration*. Qom: Adib Feqh Javaheri. 2021. Persian.
- Tabatabaie. M. H. *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Society of Educators. 1996. Arabic.
- Tabatabaie. M. H. *Bedayat al-Hekmat*. Qom: al-Nashr al-Eslami Institute. n.d. Arabic.
- Tabatabaie. M. H. *Mmmuu 'a Rasa'el*. Vol. 1 (*Ali wal-Falsafat al-Elahiya*). Qom; Boustan Ketab. 2009. Arabic.
- Tabatabaie. M. H. *Mmmuu 'a Rasa'el*. Vol. 1 (*Ali wal-Falsafat al-Elahiya*). Qom; Boustan Ketab. 2009. Arabic.
- Tabatabaie. M. H. *Nehayat al-Hekmat*. Qom: Office of Islamic Publications. n.d.

Tusi, N. *Sharh al-Esharat wal-Tanbihat Ma 'a-l Mohakemat*. Qom: Nashr al-Balagha. 1997. Arabic.

Yazdan Panah, Y. *Features of Transcendental Philosophy*. Qom: Al Ahmad. 2021. Persian.

Yazdan Panah, Y. *Features of Transcendental Philosophy*. Qom: Al Ahmad. 2021. Persian.

Yazdan Panah, Y. *Principles and Foundations of Theoretical Mysticism*. Qom: Imam Khomeini Institute. 2010. Persian.

معرفی نویسنده



روح‌الله سوری استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی است. ایشان سطح سه (کارشناسی‌ارشد) فلسفه اسلامی را در سال ۱۳۹۲ از حوزه علمیه قم و دکتری فلسفه اسلامی را در سال ۱۳۹۷ از دانشگاه باقرالعلوم (ع) دریافت کرد. وی در سال ۱۳۹۹ از سوی بنیاد ملی نخبگان به‌عنوان «دانش‌آموخته برتر» شناخته شد و در سال ۱۴۰۱ جایزه «استادپاران جوان برگزیده» را از بنیاد نخبگان دریافت کرد. او از سال ۱۳۹۴ تاکنون سردبیر و عضو هیئت تحریریه مجله علمی پژوهشی «نسیم خرد» است. وی در سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۹ در همایش کتاب سال حوزه به مقام شایسته تحسین دست یافت. تاکنون دو کتاب تالیفی، ۱۵ مقاله پژوهشی، ۲ مقاله ترویجی و ۵ مقاله همایشی از ایشان منتشر شده است. او استاد سطح عالی حوزه علمیه است و در دانشگاه‌های گوناگونی مانند خوارزمی، علم و صنعت ایران، سوره، باقرالعلوم، المصطفی و موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، به تدریس علوم عقلی پرداخته است. زمینه تخصصی او نفس‌شناسی و خداشناسی است.

Souri, R. Philosophy, Assistant Professor, Kharazmi University, Tehran, Iran.

souri@khu.ac.ir

How to cite this paper:

Rouhollah Souri (2024). The Graded Linkage between Mysticism and Demonstration, and the Consequences of their Mutual Interaction. *Journal of Ontological Researches*, 12 (24), 601-630. Persian.

DOI: 10.22061/orj.2024.2068

URL :https://orj.sru.ac.ir/article_2068.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.

