

## مرزهای همجواری فلسفه و عرفان

امیر دیوانی\*

DOI: 10.22096/ek.2024.2024259.1546

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۹]

### چکیده

این مقاله به امکان تعامل میان دو دانش عقلی فلسفه و عرفان می‌پردازد و به تعاون این دو با یکدیگر می‌رسد. فلسفه ملاصدرا پیوند و ترکیب این دو دانش را نمایان ساخته است و استدلال را در کنار مشاهده نشانده است. این ترکیب جز به طرد عوامل ناسازگار یا ناسازگارنا ممکن نمی‌شود. همانطور که طرد جدل از دانش استدلالی کلام، آن را با دانش استدلالی فلسفه همجواری ساخت، سیطره قواعد و پایه‌های مشترک یا سازگار میان توانایی استدلال و توانایی شهود در نیروی عقل، دو دانش عرفان و فلسفه را به یکدیگر نزدیک ساخت. عقل در مقام استدلال، هرچند به‌طور تأسیسی نتواند به بخشی از واقع گذر کند، اما عبور شهود به بخش اکتشاف‌شده را معقول و فهم‌پذیر می‌کند و آن را با قیاس برهانی در دسترس همگانی قرار می‌دهد. بدین ترتیب، علم آلی منطق در خدمت تنظیم یافته‌های شهود به کار گرفته شد و دو دانش عرفان و فلسفه با دو دسته از مفاهیم و قوانین در ترکیبی کنار یکدیگر قرار گرفتند.

واژگان کلیدی: فلسفه؛ عرفان؛ شهود؛ استدلال؛ خداشناسی.

\* استاد، دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.

Email: divani.mofiduni@gmail.com



## مقدمه

اصول واقعیت در سه دانش فلسفه، کلام و عرفان دنبال می‌شود. اصل همه اصول دیگر واقعیت، اصل توحید یا اصل وجود خدای یکتاست. بنابراین، اصل الاصول، اصلی‌ترین مطلوب این سه دانش است که خداشناسی نام گرفته است.

آیا آدمی با قدرت عقلی خود می‌تواند خدا را بشناسد و به سوی او راه یابد؟

هر سه دانش به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند و در عین حال، بر محدودیت عقل در طلب مطلوبی که حد و مرز ندارد، تأکید دارند. راه‌های این سه دانش به سوی خداشناسی یا راه بردن به سوی خدا به دو راه **ظاهر و باطن** تقسیم شده است. دانشی به ظاهر اصل الاصول واقعیت راه می‌یابد و دانشی به باطن و ژرفای آن. راه ظاهر راه دانستن است و راه باطن، راه رسیدن. تمثیل یاری‌رساننده در جدایی و امتیاز این دو از یکدیگر، دانستن آتش و رسیدن به آن است: **درک و دانستن آتش** از راه دانستن اثر آن، همچون کسی که با دیدن دود از وجود آتش آگاه می‌شود و ژرف‌تر از آن، نزدیک شدن به آتش است، به طوری که آن را می‌بیند و از آن آگاه می‌شود. از این دو آن‌سوتر و ژرف‌تر، در آتش افتادن است که هر دو آگاهی پیش‌تر در آن مندرج است. از هر دو آگاهی ژرف به رسیدن تعبیر می‌شود.

## ۱. رابطه طولی فلسفه و عرفان

دو دانش فلسفه و کلام به راه ظاهر تعلق دارند. با این دو دانش اصول واقعیت را می‌توان دانست. راه دانستن که همان راه ظاهر است، عبارت است از راه استدلال: استعداد و توانایی عقل در عبور به دانستن مقصود و مطلوب از راه دانستن اموری دیگر به نام مقدمات. تمام این دانسته‌ها، به نحو حصولی، در حدود تصویری، تصدیقی و قیاسی قرار می‌گیرند. در استدلال دانسته‌های ما مفاهیم اند که واقع نمایند و از راه مفاهیم امور و اشیا، عقل به واقع آنها گذر می‌کند. راه ظاهر یا راه استدلال یک استعداد عقلی است در دسترس تمام اشخاص عقل. بدون قانون علیت و معلولیت هیچ دانسته‌ای و هیچ عمل اختیاری‌ای مقدور عقل نیست و همین قانون شاکله اصلی راه استدلال است. بدون این قانون و درک آن، هیچ کار معرفتی از عقل بر نمی‌آید و این منافاتی ندارد که قانون مذکور بر قانون‌های دیگر تکیه زده و بر آنها مترتب باشد.

از دسترس‌پذیری راه ظاهر یا استدلال، تقدم آن بر راه باطن یا رسیدن به واقعیت آشکار می‌شود. رسیدن مترتب بر دانستن است: تا راه دانستن پیموده نشود راه رسیدن آشکار نمی‌شود. اما جالب این است که این دو راه عکس یکدیگر عمل می‌کنند، به این معنا که در

راهیابی به اصل الاصول واقعیت، راه ظاهر اثبات اشیا را مرتبه به مرتبه از راه قانون علت و معلولیت بر عهده می‌گیرد تا به چیزی برسد که علتی ندارد؛ به تعبیر دیگر، در راه ظاهر با دانستن آثار معلولیت در یک چیز به علت آن چیز عبور می‌شود و اگر آثار معلولیت در آن هم دانسته شود به علت مرتبه بالاتر گذر می‌شود تا به علتی برسیم که آثار معلولیت در آن نیست. با پایان یافتن راه ظاهر، راه باطن آغاز می‌شود؛ اینک اشیا اثبات شده در تمام مراتب، با مشاهده آثار فنا و ناپایداری در آنها، یک به یک نفی می‌شوند تا آن چیزی به مشاهده آید که باقی است و ناپایداری و فنا در آن تصویرپذیر نیست. با راه یافتن عقل به مشاهده آن باقی، انصراف از اشیا ناپایدار و فانی حاصل می‌شود و هر چه به عقل وارد شود در ذیل یافته آن باقی مشاهده یا دانسته می‌شود. بنابراین، با پیمودن راه باطن یا رسیدن به واقع، همه اشیا ناپایدار و فانی در موقعیت نفس‌الامری خود مشاهده می‌شوند؛ نه حذف می‌شوند و نه از اصل الاصول واقعیت جدا و مستقل. این تفسیر از فنا که فنای شهودی در واقعیت است برخلاف برخی تفسیرهای دیگر تصویرپذیر است.

از آنچه گذشت آشکار می‌شود که چرا عرفان در یک طرف و فلسفه و کلام در طرف دیگر قرار می‌گیرد و تفاوت آن با این دو از سنخ دیگری است. فلسفه و کلام دو دانش استدلالی‌اند که در همین نقطه اشتراک از هم فاصله گرفته‌اند؛ نوع استدلال هر یک با دیگری متفاوت است. دانش عرفان راه استدلال را نمی‌پیماید، هرچند با استدلال مخالفت ندارد؛ بلکه این دانش پس از پیموده شدن راه استدلال به میان می‌آید، چون مقصود مشترک میان خود و دو دانش دیگر را به یافتن یا وصول به واقعیت حاصل می‌کند.

آمیختن جدایی دانش عرفان از دو دانش کلام و فلسفه با تقدم این دو دانش بر دانش عرفان و آغاز دانش عرفان پس از پایان آن دو دانش، نتیجه‌ای را به همراه دارد که محقق لاهیجی آن را چنین بیان می‌کند:

پیش از استحکام علم حکمت و کلام و بالجمله بی‌استکمال طریقه نظر،  
خواه بر وفق اصطلاح علماء و خواه بدون آن، ادعای تصوف (عرفان)،  
عام‌فریبی و صیادی باشد.

و سخن در لفظ تصوف و لغت صوفی نیست، بلکه غرض، سلوک معنوی است و  
طلب وصول حقیقی و فانی شدن از هر چه غیر اوست و باقی بودن بدو ...<sup>۱</sup>

۱. ملا عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، چاپ اول (تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳)، ۳۸.

همانطور که دانش کلام با ورود آرا و بحث‌های جدلی به مخاطره افتاد دانش عرفان نیز با ورود بیان‌های خطابی از جانب کسانی که از این دانش بی‌بهره بودند با مشکلاتی مواجه شد. همانطور که خواهد آمد، ملاصدرا از این دسته به جهله صوفیه یاد می‌کند. جهله یا نادانان مدعی عرفان بسیاری از زحمات عالمان و دانشمندان دانش عرفان را که از آنها به اکابر (بزرگان) صوفیه یاد می‌شود، به انزوا کشاندند. از سخن محقق لاهیجی به‌خوبی استفاده می‌شود که عالمان عرفان پس از پیمودن دانش نظری، به دانشی چشم دوخته‌اند که از راه دلیل و برهان به دست نمی‌آید تا بتوان با حفظ فلسفه و کلام به عمق هستی راه یافت. دانش عرفان بر پایه قوه کاشف دیگری بنیان گذاشته شده است که در مرتبه‌های اولیه، نتیجه دانسته‌شده از برهان‌های نظری را می‌یابد. از این یافتن که به کشف و شهود از آن یاد می‌شود، گویی آنچه در پس مفاهیم دانش نظری، به‌مثابه واسطه قرار دارد بی‌واسطه مشاهده گردد یا با کشف و کنار زدن مفاهیم نظری، به‌مثابه حجابی که با آن واقعیت نگرسته شده است، به اصل واقعیت اتصال علمی دیداری حاصل می‌شود.

محقق لاهیجی در این باره می‌گوید:

مفهومات چون (به این دلیل که) از قوالب الفاظ و عبارات و اوضاع (قراردادها) و اصطلاحات در ذهن حاصل شود خالی از عوارض حسیه و همیه نتواند بود؛ پس مشاهده او (انسان) حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوف به عوارض جزئی، شبیه باشد به دیدن شخصی مر محسوسات را در پس پرده‌ای که حائل (فاصله) باشد میان بصر (چشم و دیده) و مرئی (چیز دیده‌شده) و لامحاله این دیدن مختلف شود در ظهور و خفا (آشکار و پنهانی) به اختلاف پرده حائل در رقت (نازکی) و غلظت (درشتی) و لطافت و کثافت (ضخامت). هرچند پرده تَنک‌تر (رقیق و نازک‌تر) و حجاب لطیف‌تر، مرئی روشن‌تر تا به مرتبه‌ای که هیچ حجاب و پرده در میان حائل نبود. و این مثال مشاهده عقل عارفی باشد که مرتاض (کارآموده) بود به ریاضت ترک رسوم و عادات و معتاد به تجرید و تنزیه (توانا بر جداسازی و پاکیزه‌سازی) معانی از اغشیه (پرده‌های) اوهام و خیالات و این نیز مختلف باشد به سبب قوت و ضعف مراتب ریاضات.

پس عالم رسمی، اشیا را اگرچه به یقین داند، اما در پرده‌اند و عالم محقق منزوی [و] معرض از رسوم و عادات (دوری‌کننده از رسوم و عادات‌های جاری)، اشیا را

بی‌پرده ملاحظه کند و این نسبت به اول، دیدن باشد نسبت به شنیدن و معنی کشف همین باشد که اشیا را بی‌پرده مشاهده و ملاحظه شود؛ پس روشن شد که معلوم به کشف بعینه معلوم به برهان است و تفاوتی نیست مگر در جلا (آشکاری) و خفا و تواند بود که چیزی معلوم شود به کشف پیش از آنکه معلوم شده باشد به برهان، اما حکم به صحت کشف لامحاله موقوف باشد به برهان. پس اگر کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب (شایسته نسبت دادنش به خطا) باشد.<sup>۲</sup>

از عبارت محقق لاهیجی روشن می‌شود که دانش کلام و فلسفه با دانش عرفان یک رابطه طولی دارد، نه اینکه در عرض یکدیگر باشند تا پیمودن یکی با پیمودن دیگری منافات داشته باشد. واقعیت این است که دانش‌ها به جهت تعدد و ناهمسانی در موضوع یا روش یا مسائل با یکدیگر تنافی و ستیزه ندارند، بلکه هر کدام در جهت ضرورتی که داشته‌اند به وجود آمده‌اند و به مسائل پیرامون موضوع خود به روشی معین پاسخ داده‌اند. دانش‌های سه‌گانه کلام، فلسفه و عرفان نیز اگرچه هر کدام در جست‌وجوی اصول واقعیت‌اند، در روش و چگونگی دست یافتن به مقصود با هم تفاوت دارند. بخشی از فلسفه‌های اسلامی در رسیدن به اصول واقعیت به دانایی اکتفا نکردند و در کنار راه ظاهر، راه باطنی مطابق با قوانین حکمت و فلسفه را نیز پیمودند. متکلمان نیز همین مسیر را پیمودند. معمولاً متکلمان عامه، راه تصوف را پیش گرفته‌اند و فیلسوفان، راه اشراق را؛ اما ناسازگاری میان ایشان بر اکتفا به راه ظاهر بدون راه باطن و اکتفا به راه باطن بدون راه ظاهر است، به این معنا که اشراقی‌ها فیلسوفان مشایی را سرزنش می‌کنند که چرا راه باطن را در پیش نمی‌گیرند و به راه ظاهر بسنده می‌کنند و فیلسوفان مشایی اشراقیان را سرزنش می‌کنند که چرا پیش از استحکام در تحصیل علم و راه ظاهر و بدون ثبات قدم در برهان قدم در راه باطن گذاشته‌اند. عین همین وضع میان متکلمان و اهل تصوف برقرار است. واضح است کسی که هر دو کمال را دارد کامل‌تر از کسی است که یک کمال را به دست آورده است.<sup>۳</sup>

توافق میان فلسفه و عرفان به‌خوبی در سخن سهروردی، فیلسوف مؤسس اشراقی، آمده است:

و المراتب کثیرة و هم علی طبقات، و هی هذه:

حکیم الهی متوغل فی التأله عدیم البحث، حکیم بحاث عدیم التأله، حکیم

۲. لاهیجی، گوهر مراد، ۳۹-۴۰.

۳. لاهیجی، گوهر مراد، ۴۰.

الهی متوغل فی التآله و البحث، حکیم الهی متوغل فی التآله متوسط فی البحث او ضعیفة، حکیم متوغل فی البحث متوسط فی التآله او ضعیفة، طالب للتآله و البحث، طالب للتآله فحسب، طالب للبحث فحسب. «مراتب حکمت بسیار است و حکیمان در چند مرحله قرار دارند به این شرح که: حکیمی الهی که در تآله تواناست بدون آنکه از بحث سهمی داشته باشد؛ حکیمی که در بحث تواناست بدون آنکه از تآله بهره‌ای داشته باشد؛ حکیمی الهی که در تآله و بحث تواناست؛ حکیمی الهی که در تآله تواناست و در بحث میانه یا ناتوان است؛ حکیمی که در بحث تواناست و در تآله میانه یا ناتوان است؛ پژوهنده تآله و بحث؛ پژوهنده‌ای که به تآله اکتفا می‌کند؛ پژوهنده‌ای که به بحث بسنده می‌کند»<sup>۴</sup>.

این عبارت حکیمان را در ۱۰ طبقه قرار می‌دهد. سرآمد همه حکیمان حکیمی است که هم در تآله و هم در بحث توانا باشد. حکیم سبزواری رابطه میان این سه دانش را به گونه دیگری ترسیم می‌کند: کسانی که دانش و معرفت به حقایق اشیاء را بر عهده گرفته‌اند یا به گونه‌ای بحث خود را پیش می‌برند که در اغلب موارد با ظاهر دین مطابق است (متکلمان) یا در بحث خود نه مطابقت با ظاهر دین و نه مخالفت با آن را ملاحظه می‌کنند. این گروه یا فقط به دلیل و برهان تکیه دارند (مشایبان) یا فقط به مجاهدت و تصفیه احوال خود تکیه دارند (صوفیان) یا میان هر دو جمع کرده‌اند (اشراقیان).<sup>۵</sup>

## ۲. تعریف دانش عرفان

دانش عرفان چنان دانش‌های دیگر موضوع، مبادی، مسائل، روش و معیارهای خود را دارد. قونوی در کتاب *مفتاح الغیب* دانش عرفان را علم الهی معرفی کرده موضوع آن را چنین بیان می‌کند:

فموضوعه الخصیص به وجود الحق سبحانه. «موضوع خاص دانش عرفان وجود حق سبحانه است»<sup>۶</sup>.

شارح این کتاب، ابن فناری، دانش عرفان را علم الحقایق معرفی می‌کند که عبارت است از دانش به خداوند از جهت ارتباط او با آفریده‌ها و نشئت گرفتن جهان [عالم]، بر اندازه‌ای

۴. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هنری کرین، چاپ دوم، جلد ۲ (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ۱۱-۱۲.

۵. ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲)، ۲۳۴.

۶. صدرالدین محمد قونوی، *مفتاح الغیب*، چاپ اول (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴)، ۶.

که بشر طاقت و توانایی آن دانش را دارد. او با این بیان، عبارت قونوی را چنین شرح می‌دهد که موضوع خاص دانش عرفان عبارت است از وجود حق تعالی از جهت دو ارتباط؛ ارتباط حق تعالی با آفریده‌ها و ارتباط آفریده‌ها با او. بنابراین، موضوع خاص دانش عرفان حق تعالی بدون تقید به این دو جهت و حیثیت نیست، زیرا خداوند بدون در نظر گرفتن این دو جهت و حیثیت، اصلاً قابل تصور عقلی یا وهمی نیست و از این رو در محیط زبان قرار نمی‌گیرد تا از او و شئون او بحث و تحقیق شود.<sup>۷</sup>

اما مبادی دانش عرفان عبارت است از امهات یا پایه‌های حقایقی که لازمه وجود خداوندند. این پایه‌ها و امهات عبارت‌اند از اسماء ذات و فروع آنها که عبارت‌اند از اسماء صفات و اسماء افعال و سپس نسبت‌هایی جای دارند که میان این اسماء سه‌گانه برقرار است.

قونوی درباره مسائل دانش عرفان می‌گوید:

المسائل هی عبارة عما یتضح بامهات الاسماء الّتی هی المبادی، من حقائق متعلقاتها و المراتب و المواطن و نسبة تفاصیل احکام کل قسم منها و محلّه و ما یتعین بها و بائرها، من النعوت و الاوصاف و الاسماء الفرعیة و غیر ذلک، و مرجع کل ذلک الی امرین و هما معرفة ارتباط العالم بالحق و الحق بالعالم و ما یمکن معرفته من المجموع و ما یتعذر. «مسئله‌های دانش عرفان عبارت‌اند از آنچه به سبب اسماء اصلی و پایه که همان مبادی دانش عرفان‌اند، روشنی می‌گیرند. این مسئله‌ها درباره حقایق مربوط به متعلق‌های این اسماء، مراتب، محل‌ها و تفصیل احکام هر بخش از آنها، محل آن بخش و نیز تعیینات آن حقایق و آثار آن حقایق است که عبارت‌اند از وصف‌ها، ویژگی‌ها و اسماء فرعی و غیر از اینها؛ بازگشت همه این امور به دو امر است و آن دو عبارت‌اند از شناخت ارتباط عالم [جهان] با حق و ارتباط حق با عالم و شناختی که از مجموع این امور ممکن است و شناختی که از آنها ممکن نیست».<sup>۸</sup>

وی درباره معیار دانش عرفان نیز می‌گوید:

و لکل علم ایضا معیار یعرف به صحیح ما یختص به من سقیمه و خطائه من

۷. محمد فناری، مصباح‌الانس، چاپ اول (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴)، ۴۴.

۸. قونوی، مفتاح‌الغیب، ۶-۷.

صوابه كالنحو في علم العبارة ... و المنطق في العلوم النظرية ... و لما كان شرف كل علم انما هو بحسب معلومه و متعلقه كان العلم الالهى اشرفها - لشرف متعلقه و هو الحق - فكانت الحاجة الى معرفة موازينه و تحصيل ضوابط اصوله و قوانينه امس ... «هر دانشی معیاری نیز دارد که با آن درست از نادرست و ناراست از راست شناخته می‌شود؛ مانند دانش نحو و دستور زبان در دانش نوشتن ... و منطق در دانش‌های نظری و ... و چون شرف هر دانشی فقط بر حسب معلوم و متعلق آن است دانش الهی اشرف دانش‌هاست - به شرفی که متعلق آن، یعنی حق تعالی، دارد. بدین ترتیب، به دانستن و شناخت موازین این دانش و به دست آوردن ضابطه‌های اصول آن و قوانینش سخت نیاز است...»<sup>۹</sup>.

بنابراین آنچه گذشت، درباره دانش عرفان می‌توان گفت:

دانش عرفان درباره تفسیر وجود، نظام وجود، تجلیات وجود و مراتب آن بر پایه مکاشفه و شهود و نه بر پایه استدلال عقلی، تحقیق می‌کند.

معلوم شد که میان این دو روش، یعنی روش مکاشفه و شهود و روش استدلال عقلی، ناسازگاری نیست و این عدم تنافی و طرد ناسازگاری، آنگاه واضح‌تر می‌شود که بدانیم این دو دانش در طول یکدیگرند و نه در عرض هم. دیدیم که محقق لاهیجی مرتبه روش مکاشفه و شهود را متأخر و بالاتر از مرتبه روش استدلال عقلی می‌دانست: بدون دانستن چیزی نمی‌توان به آن چیز رسید.

### ۳. نیروی شهود

کشف و شهود یک توانایی از عقل است، فراتر از توانایی درک مفهومی این قوه که می‌تواند به باطن وجود متصل شود و از آنچه از مفاهیم پوشیده است آگاه گردد. همانطور که قوه درک مفهومی عقل از محسوسات و متخیلات عبور می‌کند و از اشیاء به نحو معقول آگاه می‌شود و از این رو به نوعی از ظاهر وجود به باطن آن راه می‌یابد در مرتبه عقل نیز درک مفهوم اشیاء به‌مثابه ظاهری است که از باطن آن مرتبه شهود و مکاشفه عقل پرده برمی‌دارد و از آن آگاه می‌شود. عرفان با آنچه اصول عقل ضروری است منافاتی ندارد، بلکه بر این باور است که این

۹. قونوی، مفتاح الغیب، ۷؛ صائِن الدین علی ترکه، تمهید القواعد (تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰)، ۲۳-۲۶ و ۲۶۹-۲۷۴.



اصول برای رسیدن به حقایق وجودی که از آن به باطن وجود تعبیر شد، نارساست. اصول عقل ضروری برای رسیدن به این مرتبه از وجود به منزله کاشف عمل نمی‌کند و این عمل نکردن از سر قصور است نه تقصیر؛ ولی آنگاه که با کشف و شهود این حقایق به دست آید عقل ضروری به درک آن نائل شود و در مواجهه با آن منفعل می‌گردد. از مرتبه کشف و شهود و نیز از برابر ایستها و متعلقات آن به «فوق طاقت عقل» یا «طور وراء طور عقل» یاد می‌شود. همانطور که قوه درک عقل برای پیشرفت و استکمال به اصول و قواعدی تکیه می‌زند توانایی بر مکاشفه و شهود نیز قواعد و پایه‌هایی دارد که مراتب سیطره بر آنها، پویندگان و سالکان آنها را در درجات مختلف فزونی و کاستی یا قوت و ضعف قرار می‌دهد. خلاصه آنکه، کشف و شهود به مراتبی از واقع دسترسی دارد که عقل استدلال‌گر به آن دسترسی اولیه ندارد، بدون آنکه اصول آن با یافته‌های شهودی مخالف باشد و بدون آنکه پس از کشف و شهود، از درک آن یافته‌ها عاجز باشد.

#### ۴. بهره عرفان از فلسفه

نکته اخیر نشان می‌دهد که فلسفه چگونه می‌تواند به عرفان خدمت کند. پس از آنکه معلوم شد اصول عقل استدلال‌گر با اصول مکاشفه و شهود تتافی و ناسازگاری ندارد و نیز عقل مفهومی حتی اگر نمی‌تواند آنچه را در طور شهود و مکاشفه است به‌طور تأسیسی و مستقل کشف کند، اما پس از کشف و شهود می‌تواند محتوای آن را درک و تعقل کند، معلوم می‌شود که دانش فلسفه که بر اصول عقل پایه‌گذاری شده است، می‌تواند یافته‌های عرفان را بر حسب قواعد و قوانین خود تبیین کند و آن را به نحو استدلالی در دسترس همگانی قرار دهد.

جامی پس از تقریر یکی از بحث‌های عرفانی می‌گوید:

و این را حواله به کشف صریح و ذوق صحیح می‌کنند و این طوری است وراء طور عقل؛ یعنی، قوه عقلیه به ادراک آن وافی نیست، نه آنکه منافی طور عقل است، زیرا که به مقدمات عقلیه نه اثبات آن می‌توان کرد و نه نفی آن.<sup>۱۰</sup>

جمله اخیر جامی ناظر به موقعیت مقدمات عقلی، پیش از رسیدن به واقع از طریق کشف و شهود، است. اما پس از این مرحله، یافته شهودی در دسترس عقل قرار می‌گیرد و همانطور که عقل آن را می‌فهمد می‌تواند آن را در ضمن مقدمات خود به اثبات مفهومی برساند.

۱۰. عبدالرحمن جامی، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ دوم (تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)، ۲۳-۲۴.

جامی در ذیل سخن خود کلامی از غزالی آورده است که بحث حاضر را روشن تر می کند:

و اعلم انه لا يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالة؛ نعم، يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل. و من لا يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل فهو اخص من ان يخاطب، فليترك و جهله. «بدان که ممکن نیست در طریق معرفت و محبت الهی چیزی آشکار و ظاهر شود که عقل به ناممکن بودن آن حکم کند؛ آری، ممکن است در طریق معرفت و محبت الهی چیزی آشکار شود که دست عقل از آن کوتاه است به این معنا که عقل به تهایی آن را درک نمی کند و کسی که میان چیزی که عقل آن را ناممکن و محال می داند با چیزی که عقل به آن نمی رسد تفاوتی نمی گذارد کمتر از آن است که مخاطب قرار گیرد و باید او را به جهلش وا گذاشت».<sup>۱۱</sup>

با این محاسبه، نسبت دانش فلسفه به دانش عرفان به منزله نسبت دانش تبیین کننده به دانش تبیین پذیر است. وقتی فلسفه در این میدان گام می گذارد فقط برای آن است که درک مکاشفات و شهودها، به نحو عام، ممکن شود. آنچه در اینجا موقعیت اصلی را دارد و عقل به آن نظر دارد یافته های عرفانی است و نظر عقل به فلسفه، در اینجا یک نظر تبیین گرانه است تا از طریق آن به درک یافته هایی راه یابد که از فلسفه به دست نیامده است. عارفان، هرگاه در این مقام قرار گرفته اند، توفیق چندانی به دست نیاورده اند.

در اینجا شایسته است به سخن ملاصدرا درباره توانایی فلسفه در تبیین نظریه های عرفانی اشاره شود. او در اثبات علم خداوندی در مرتبه احدیت به همه اشیا، دو تبیین را به میان می آورد: تبیین حکیمان و تبیین عارفان. ملاصدرا پس از تقریر تبیین عارفان می گوید:

فهذا تقریر مذهبهم علی الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكيمية البحثية.  
«این تقریر صحیح راه و طریق ایشان است که با قوانین حکمت بحثی برابری و تطابق دارد».<sup>۱۲</sup>

اگر به نوشته های عارفان در تقریر نظریه خود بنگریم با مواردی روبه رو می شویم که با قانون های عقلی ناسازگار می نمایند و از این جهت، عقل نمی تواند یافته آنها را بپذیرد، هرچند

۱۱. جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ۲۴.

۱۲. صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، چاپ دوم، جلد ۶ (قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸)، ۲۸۴.

آن یافته از راه مکاشفه و شهود صحیح مطابق با واقع باشد. در اینجا است که فلسفه به تصحیح مشکلاتی می‌پردازد که عارفان در تقریر مفهومی یافته‌های شهودی خود دارند، مگر اینکه عارفی مقام فیلسوف را نیز داشته توانسته باشد که شهود خود را با موازین عقلی به گفته یا نگارش درآورده باشد. ملاصدرا در ادامه سخن، دلیل نارسایی عبارتهای اهل عرفان را اشتغال به اموری می‌داند که در نزد ایشان از اهمیت بیش‌تری برخوردار است.

لکنهم لاستغراقهم بما هم علیه من الرياضات و المجاهدات و عدم تمرینهم فی التعالیم البحثية و المناظرات العلمية ربما لم یقدروا علی تبیین مقاصدهم و تقریر مکاشفاتهم علی وجه التعلیم او تساهلوا و لم یبالوا عدم المحافظة علی اسلوب البراهین لاستغراقهم بما هو اهم لهم من ذلك. «اما چون ایشان در ریاضت‌ها و مجاهدت‌های خویش غوطه‌ورند و به آموزه‌های بحثی و مناظره‌های علمی کم‌تر می‌پردازند چه بسا نتوانستند که مقصود خود را روشن سازند و مکاشفه‌های خود را به شیوه تعلیمی تقریر کنند یا در رعایت ضوابط برهان سهل‌انگاری کردند، زیرا خود را به چیزی مشغول ساختند که اهمیت بیشتری در نزدشان داشت».<sup>۱۳</sup>

کلام پایانی ملاصدرا در این بخش کاملاً نشان می‌دهد که عارفان در تقریر علمی یافته‌های صحیح کشفی و شهودی خود چه مقدار به دانش فلسفه نیازمندند:

ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الایرادات، و لا یمكن اصلاحها و تهذیبها الا لمن وقف علی مقاصدهم بقوة البرهان و قدم المجاهدة. «از این رو، عبارتهایی از ایشان که دور از نقض و ایراد باشد اندک است و اصلاح و پاک ساختن عبارتهای ایشان ممکن نیست مگر برای کسی که از مقصود ایشان آگاه باشد و بتواند با نیروی برهان و گام‌های مجاهده آن اصلاح و پیرایش را بر عهده گیرد».<sup>۱۴</sup>

ملاصدرا خود نمونه‌ای از چنین دانشمندانی است که هم در راه برهان تواناست و هم در راه شهود. او درباره تلاش خود در راه برهان می‌گوید:

ثم انی قد صرفت قوتی فی سالف الزمان منذ اول الحدائث و الریعمان فی الفلسفه

۱۳. شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ۶: ۲۸۴.

۱۴. شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ۶: ۲۸۴.

الالهية بمقدار ما اوتيت من المقدر و بلغ اليه قسطي من السعي الموفور . . .  
«من در گذشته، از نخستین روزگار جوانی تا اندازه‌ای که در توانم بود و از تلاش  
وافر بهره‌من بود، نیروی خود را در فلسفه الهی گذاردم...»<sup>۱۵</sup>

پس از عبور از این مرحله و حوادث ناگواری که برای ملاصدرا پیش آمد، وی می‌گوید:

فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار و الانزواء و الخمول و الاعتزال زمانا  
مديدا و أمدا بعيدا اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نوريا و التهب قلبي  
لكثرة الرياضات التهابا قويا ففاضت عليها انوار الملكوت و حلت بها خبايا  
الجبروت و لحقتها الاضواء الاحدية و تداركتها اللطاف الالهية فاطلعت على  
اسرار لم اكن اطلع عليها الى الان و انكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا  
الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عانيته مع زوائد بالشهود  
و العيان من الاسرار الالهية. «و چون بر وضعیت پوشیدگی و گوشه‌نشینی و  
کناره‌گیری، زمان درازی را گذرانیدم، به سبب مجاهدت‌های طولانی نفس من به  
نور شعله‌ور شد و قلب من از زیادی ریاضت‌ها سخت فروخته گشت؛ سپس بر  
من نورهای ملکوت سرازیر شد و آرامش جبروت بر آن وارد شد و روشنایی‌های  
احدیت همراه آن گشت و لطف‌های الهی آن را دربرگرفت و من بر رازهایی آگاه  
شدم که تاکنون بر آنها آگاه نبودم و رموزی بر من آشکار شد که از برهان چنین  
آشکار نشده بود؛ بلکه هر آنچه از رازهای الهی پیش‌تر به برهان دانسته بودم،  
همراه افزوده‌ای، با شهود و دیدار معاینه کردم»<sup>۱۶</sup>

بر این اساس، ملاصدرا در بزرگ‌ترین کتاب خود، *اسفار* که می‌توان آن را [از] بزرگ‌ترین  
کتاب [ها] در دانش بشری حکمت و فلسفه الهی دانست، می‌گوید:

اذ قد اندمجت فيه العلوم التالهيية في الحكمة البحثية و تدرّعت فيه الحقائق  
الكشفية بالبيانات التعليمية و شربلت الاسرار الربانية بالعبارات المأنوسة  
للطباع و استعملت المعاني الغامضة في الالفاظ القريبة من الاسماع. «در  
این کتاب علوم تاله را در حکمت بحثی گنجانده‌ام و حقایق کشفی را با  
پوشش تبیین‌های تعلیمی ارائه کرده‌ام و رازهای ربوبیت را در ضمن

۱۵. شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ۱: ۴.

۱۶. شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ۱: ۸.

عبارت‌هایی قرار داده‌ام که مانوس و شناخته همگان است و معانی دشوار را با الفاظی به کار گرفته‌ام که در گوش‌ها آشنا نیستند».<sup>۱۷</sup>

## ۵. بهره فلسفه از عرفان

فلسفه مشاء را می‌توان فلسفه‌ای دانست که در آموزه‌ها و مکتوبات آن اثری از اصول عرفانی نیست. این فلسفه هر مسئله‌ای را که بر عهده گرفته است جز با اصول عقلی به مواجهه با آن نرفته است. بدین ترتیب، نمی‌توان از اصول کشف و شهود در این فلسفه برای اثبات یک مسئله نمونه‌ای یافت. از این‌رو، عارفان نیز در مقابل خود همیشه فیلسوفان مشایی را قرار داده‌اند و با تعابیری همچون «اهل نظر» از آنها یاد کرده‌اند.<sup>۱۸</sup> سخن صاحب کتاب تمهید *القواعد* با یک فیلسوف مشایی است که در برابر اهل عرفان و اصول کشف و مکاشفه وضعیت انکار را به خود گرفته است. چنین فیلسوفی در رسیدن و تبیین حقایق، نه راه شهود و کشف و ریاضات تمهیدی آن را به مثابه رساننده به واقع، می‌پذیرد و نه به یافته‌های این راه اهمیت می‌دهد. اگر در یک تبیین عرفانی گفته‌های ناسازگار با اصول عقلی وارد شده باشد چنین فیلسوف مشایی دلیلی بر انکار خود نیز به دست آورده است. البته نمی‌توان هر فیلسوف مشایی را در مقام انکار عرفان دانست. از این‌رو، اگر این موضع عدم انکار با این واقعیت قرین شود که فیلسوف مشایی در تبیین واقع اصلاً به اصول کشف و مکاشفه تکیه نمی‌کند نتیجه می‌گیریم که فیلسوف مشایی در فلسفه خود از دانش عرفان بهره‌برداری نمی‌کند و مرز فلسفه خود را کاملاً از عرفان و یافته‌های آن و تعامل با آن دور نگاه می‌دارد. با به یادداشتن این مطلب، اگر به این نکته توجه کنیم که مسیر اخلاقی و تربیت انسانی در حکمت مشاء نیز از مسیر اخلاقی و تربیت سلوکی انسان در عرفان فاصله دارد آنگاه جدایی فلسفه مشایی از عرفان کاملاً آشکار می‌شود. با این حال، گاه یک فیلسوف بزرگ مشایی از طریق عرفان عملی نشان داده است که به کشف و شهود، به مثابه قوه‌ای برای کشف واقع، نگرسته است، هرچند در فلسفه خود از این قوه و اصول آن استفاده نکرده است. در اینجا می‌توان به ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی اشاره کرد، آنجا که ابن‌سینا در کتاب فلسفی خود، *اشارات و تشبیهات*، یک بخش اصلی، نمط نهم را به طریق سلوک عرفانی اختصاص می‌دهد؛ نیز خواجه نصیرالدین طوسی افزون بر کتاب *اخلاق ناصری* که به اصول فلسفه مشایی تکیه دارد، کتاب *اوصاف الاشراف* را نگاشته است و به اصول سلوک عرفانی اهتمام می‌ورزد. وی در ابتدای این کتاب می‌گوید:

۱۷. شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ۱: ۹.

۱۸. محمد داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، چاپ اول (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵)، ۷۷.

محور این رسالت و مقرر این مقالت «محمد الطوسی» را بعد از تحریر کتابی که موسوم است به «اخلاق ناصری» و مشتمل است بر بیان اخلاق کریمه و سیاسات مرضیه، بر طریقه حکماء، اندیشه‌مند بود که در بیان سیر اولیا و روش اهل بینش بر قاعده سالکان طریقت و طالبان حقیقت، مبنی بر قوانین عقلی و سمعی و مبنی از دقایق نظری و عملی که به منزله لب آن صناعت و خلاصه آن فن باشد مرتب کرده‌اند ...<sup>۱۹</sup>.

می‌توان گفت در نزد فیلسوفان مشایی دوره اسلامی، شخصیت صدرنشین در تاریخ دانش فلسفه ارسطو بوده است. ارسطو نیز در کتاب‌های خود جز از راه استدلال و برهان که متکی بر ضوابط منطقی است از راه دیگری برای رسیدن به واقع استفاده نکرده است. او با آنکه نزد افلاطون دانش فلسفه را آموخته بود، برخلاف فلسفه افلاطون که دو شیوه تأله استدلالی و تأله شهودی و کشفی را به هم آمیخت، فقط به تأله استدلالی روی آورد و فلسفه خود را بر آن بنیان نهاد.

درست برخلاف فیلسوفان مشایی دوره اسلامی، این فیلسوفان اشراقی و مؤسس حکمت اشراق دوره اسلامی بودند که شخصیت صدرنشین در تاریخ فلسفه را افلاطون قرار دادند و راه وی را بی گرفتند. سخن شیخ اشراق در بزرگداشت افلاطون و راه او در اکتشاف حقایق این است:

و ما ذکرته من علم الانوار و جمیع ما بینتی علیه و غیره یساعدنی علیه کل من سلک سبیل الله عز و جل، و هو ذوق امام الحکمة و رئیسها افلاطون، صاحب الاید و النور، و کذا من قبله من زمان والد الحکماء هرمس ... و المعلم الاول و ان کان کبیر القدر عظیم الشأن بعید الغور تام النظر لایجوز المبالغة فيه علی وجه یفضی الی لازراء باستانیة. «آنچه از دانش نورها و هرچه بر این دانش تکیه زده است و امور دیگر به میان آورده‌ام، همه از یاری کسانی به من بود که راه خداوند عزیز و بلندمرتبه را پیموده بودند و این دانش عبارت است از ذوق پیشوای حکمت و رئیس آن افلاطون که صاحب نیرو و نور بود و نیز پیش از او تا زمان پدر حکیمان، هرمس... و معلم اول، [ارسطو]، هرچند در رتبه بلند و ارزش والا و ژرف‌اندیشی عمیق و تفکر تام است لیک نباید درباره او چنان مبالغه کرد که درباره مقام استاد او، [افلاطون]، کوتاهی شود».<sup>۲۰</sup>

۱۹. نصیرالدین محمد طوسی، اوصاف الاشراف، به اهتمام سید مهدی شمس‌الدین، چاپ سوم (تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳)، ۳-۴.  
۲۰. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۲: ۱۱.

هرچند فیلسوفان اشراقی دوره اسلامی هر دو شیوه بحثی و ذوقی را در فلسفه خود وارد کردند، اما در قیاس این دو شیوه با یکدیگر در رسیدن به واقع، تقدم را به ذوق یا مکاشفه و شهود دادند، آنجا که فیلسوف ذوقی محض را برتر از فیلسوف بحثی محض قرار دادند.

بنابراین، پذیرش اصول کشف و شهود در فلسفه اشراق به مثابه اصول منتقل کننده به واقع، این فلسفه را به دانش عرفان نزدیک کرد و پیوندی میان این دو برقرار شد. کلام محقق لاهیجی درباره فلسفه اشراق که آن را در اقسام راه باطن قرار داد به این پذیرش تکیه دارد. این نکته آنگاه روشن تر می شود که توجه کنیم فلسفه اشراق اکتفا به راه استدلال برای رسیدن به واقع را کافی نمی داند، شاید از آن جهت که دیدیم اصول مکاشفه و شهود بخشی از واقع را در دسترس فهم عقلی قرار می دهد که عقل مفهومی از راه استدلال نمی تواند به کشف آن دست یابد، هرچند بتواند پس از کشف و شهود متعلق آن را به حوزه مفاهیم سوق داده و در نهایت آن را با استدلال عقلی تنظیم کند و حتی اگر چنین تنظیم استدلالی هم صورت نگیرد عقل مفهومی می تواند آن را فهم کند و به استناد باور به اصول کشف و مکاشفه به واقعیت مذکور راه یابد. بنابراین، در اینجا می توان چند وضعیت را در نظر گرفت:

۱. اصول مکاشفه و شهود ما را به متعلق برساند که آن متعلق در دسترس اصول عقلی نیز هست. در اینجا مکاشفه و شهود و اصول عقلی یک متعلق دارند، اما کیفیت دانش و معرفت به آن متعلق به سبب تفاوت میان قوه درک عقلی و قوه شهودی یک معرفت و دانش واحد نیست؛ مثل آنکه شهود و فهم به آتش تعلق می گیرد، ولی دانش و معرفت یا علمی که از شهود آتش به دست می آید غیر از علم و معرفتی است که از درک آن حاصل می شود.

۲. اصول مکاشفه و شهود به متعلق تعلق می گیرد که درک عقلی بدان راه ندارد. این وضعیت به دو بخش تقسیم می شود:

در بخش اول، آنچه شهود شده به صورت استدلال عقلی تنظیم می شود؛ چه آن استدلال به صورت صحیح تنظیم شده باشد یا نشده باشد. مهم این است که می توان استدلال عقلی صحیح را پس از شهود و کشف در کنار آن نشانند و یک دانش ترکیبی از این دو دانش را فراهم آورد.

در بخش دوم آنچه شهود شده به صورت استدلال عقلی تنظیم نشده است؛ در اینجا معمولاً از تمثیل ها و خطایات و تأییداتی برای فهم متعلق آن شهود استفاده می شود، ولی فیلسوفان بر این باورند که عقل حصولی، هرچند در اکتشاف پاره ای از واقعیت ها قصور داشته باشد، اما در صورت به دست آوردن معرفت شهودی، عقل برای درک حصولی آن سرانجام با

رسیدن به مفاهیم و گزاره‌ها و قیاس‌های لازم به اثبات آن نائل خواهد شد. به تعبیر دیگر، اگر عقل در اکتشاف مفهومی واقع‌قصور داشته باشد، اما در درک واقع‌قصور و کاستی ندارد.

بدین ترتیب، فیلسوفان اشراقی با فعال کردن قوه شهود از راه سلوک عرفانی به دانش اکتشافی مکاشفه و شهود دست می‌یابند و این قوه و آن دانش را در جنب قوه درک مفهومی عقل و دانش مفهومی فلسفه قرار داده فلسفه‌ای را به دست می‌دهند که به عرفان تقویت و تکمیل شده است.

در اینجا عبارتی از کتاب حکمه الاشراق آورده می‌شود که با مطالب یادشده هم‌آوایی دارد و می‌توان از آن آموزه‌های دیگری را نیز استنباط کرد. شیخ اشراق پس از توضیح آثاری از خود که بر راه و روش فلسفه مشاء نگاشته است درباره کتاب حکمه الاشراق می‌گوید:

و هذا سباق اخر و طرق اقرب من تلك الطريقة، و انظم و اضبط و اقل اتعابا في التحصيل، و لم يحصل لي اولا بالفكر بل كان حصوله بامر اخر. ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككني فيه مشكك. «این کتاب بر شیوه و راه دیگری می‌باشد که از آن راه (مشایی) نزدیک‌تر [به مقصود] است و به دست آوردن آن از نظم و ضابطه‌مندی بیشتری برخوردار است و زحمت آن کمتر است. چنین نیست که این کتاب نخست از فکر برای من حاصل شده باشد، بلکه از امر دیگری به دست آمده است؛ و سپس به جست‌وجوی دلیل برای آن پرداختم، به طوری که اگر مثلاً دیده خود را از دلیلی بردارم هیچ تردیداندازی نمی‌تواند مرا درباره آن به تردید اندازد».<sup>۲۱</sup>

وی در پایان مقدمه خود می‌گوید:

و کتابنا هذا لطالبي التأله و البحث و ليس للباحث الذي لم يتأله او لم يطلب التأله فيه نصيب. و لانباحث في هذا الكتاب و رموزه الامع المجتهد المتأله او الطالب للتأله.

و اقل درجات قارئ هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق الالهی و صار وروده ملكة له و غيره لاينتفع به اصلاً. فمن اراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث وحده محكمة و ليس لنا معه كلام و مباحثة في

۲۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۲: ۱۰.



القواعد الاشرافية؛ بل الاشرافيون لاينتظم امرهم دون سوانح نورية، فأن من هذه القواعد ما يبتنى على هذه الانوار حتى ان وقع لهم في الاصول شك يزول عنهم بالسلم المخلعة. و كما انا شاهدنا المحسوسات و تيقنا بعض احوالها ثم بنينا عليها علوما صحيحة كالهئية و غيرها فكذا نشاهد من الروحانيات اشياء ثم نبتنى عليها. و من ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء و ستلعب به الشكوك. (و اين كتاب ما از آن جست و جوگران تأله و بحث است، اين كتاب برای بحث کننده ای که تأله ندارد و برای کسی که به دنبال تأله نیست سودی ندارد. بحث های ما در اين كتاب و رموز آن فقط با مجتهد متأله یا جست و جوگر تأله است.

و کمترین درجه برای خواننده این كتاب آن است که گاه بر او بارقه های الهی وارد شده باشد و ورود آن بارقه ها برای او ملکه شده باشد و غیر از چنین کسی اصلاً از این كتاب سودی نمی برد. پس هر کس فقط به دنبال بحث است باید به روش مشاء عمل کند که برای بحث صرف بسیار نیک و استوار است و ما با وی در قواعد اشراقی سخن و گفت و گویی نداریم؛ بلکه کار اشراقی ها بدون سوانح نوری به سامان نمی رسد، زیرا بخشی از این قواعد اشراقی بر پایه این نورها قرار گرفته است به طوری که اگر برای آنان در این اصول تردیدی پیش آید آن تردیدها از ایشان با نردبان پیراینده (از ماده) ناپدید می شوند. همانطور که ما امور محسوس را مشاهده می کنیم و به پاره ای از وضعیت های آنها یقین می کنیم و سپس علوم درست را بر آنها قرار می دهیم، مثل دانش هیئت (نجوم) و مانند آن، همینطور نیز امور روحانی را مشاهده می کنیم و بر پایه آنها امور دیگر را قرار می دهیم. کسی که چنین راهی را نداشته باشد از دانش حکمت هیچ بهره ای ندارد و شک و تردیدها او را به بازی می گیرند»<sup>۲۲</sup>.

شیخ اشراق بار دیگر در پایان كتاب حکمه الاشراف در ضمن سفارش و وصیت خود می گوید:

و اوصیکم بحفظ هذا الكتاب و الاحتیاط فيه و صونه عن غیر اهله ...  
فلاتمنحوه الا اهله ممن استحکم طریقه المشائین و هو محب لنور الله. و

قبل الشروع یرتاض اربعین یوما تارکا للحموم الحیوانات مقللاً للطعام منقطعاً الی التأمل لنور الله عز و جل و علی ما یأمره قِیم الكتاب فاذا بلغ الكتاب اجله فله الخوض فیه. «من به شما درباره حفظ این کتاب و احتیاط در آن و صیانت از کسانی که اهلیت آن را ندارند سفارش و وصیت می‌کنم... پس آن را فقط در دسترس اهلس قرار دهید؛ یعنی کسی که راه مشاء را به استواری پیموده است و در عین حال نور خداوند را دوست دارد؛ و پیش از شروع این کتاب چهل روز از خوردن گوشت حیوانات پرهیز کند، از غذای خود بکاهد، یکسره به تأمل در نور خداوند و به آنچه ناظر و وارث این کتاب فرمان می‌دهد پردازد. وقتی (آمادگی برای) این کتاب به سرانجام رسید می‌تواند در آن ژرف‌اندیشی کند».<sup>۲۳</sup>

فلسفه اشراق و عرفان هرچند در نقطه‌های یادشده با هم تلاقی دارند، اما دو نکته آنها را از هم متمایز می‌کنند. نکته اول راه دادن به دانش منطقی به‌مثابه بخشی از ابزارهای کشف واقع است. فلسفه اشراق منطقی را در جایگاه علم آلی برای رسیدن به واقع پذیرفت و آن را بخشی از آموزه‌های خود قرار داد، به‌طوری که مکاشفات و شهودها نیز باید در مرتبه حصولی با قواعد منطقی تنظیم شوند تا بتواند برای دیگران نیز تبیین و راهگشا باشند. واقعیت این است که عارفان چندان نتوانستند آموزه‌های خود را به‌گونه‌ای به نظم و تقریر آورند که از اشکال‌های منطقی خالی باشد تا برای دیگران قابل فهم و پذیرش باشد. نکته دوم آن است که این دو دانش مفاهیم و قوانین متفاوتی را در تفسیر هستی به‌کار می‌گیرند. فلسفه اشراق تبیین جهان و پدیده‌های آن و تفسیر مبادی هستی تا مبدأ همه مبادی و نیز شرح کیفیت ارتباط میان مبدأ هستی و جهان و نیز صفات ذاتی مبدأ هستی را بر پایه مفهوم نور و قواعد نور قرار داد، در حالی که دانش عرفان این امور را بر پایه اسماء و صفات قرار داده است.<sup>۲۴</sup>

در اینجا به‌عنوان مقالات کتاب حکمه الاشراق که زیر پوشش هر یک چند فصل قرار دارد، نظری می‌افکنیم:

مقاله اول: درباره نور، حقیقت نور و نورالانوار (واجب‌الوجود).

مقاله دوم: درباره ترتیب وجود.

۲۳. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۲: ۲۵۸.

۲۴. صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا). مفاتیح‌الغیب، ترجمه محمد خواجوی، مقدمه: علی عابدی شاهرودی (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۷)، ۶۱-۶۲.

مقاله سوم: درباره کیفیت افعال نورالانوار و انوار قاهره (مجرات محض).

مقاله چهارم: درباره تقسیم برزخها (اجسام ظلمانی)، هیئت و ترکیبهای آنها.

مقاله پنجم: درباره معاد، نبوت و خوابها.

از باب نمونه در مقاله اول، بی‌نیازی نور از تعریف و اثبات نورالانوار به انجام می‌رسد؛ در مقاله دوم کیفیت صدور انوار امکانی از نورالانوار و در مقاله سوم به اقسام طولی و عرضی انوار قاهره پرداخته می‌شود که نخستین مرتبه نور امکانی‌اند؛ در مقاله چهارم اقسام برزخها یا ظلمت‌ها و مناسبت بخشی از آنها برای اکتساب نور به بحث گرفته می‌شود و در پایان کیفیت مفارقت انوار نفوس انسانی از برزخ اجسام تبیین می‌شود. به هر حال اصلی‌ترین مباحث فلسفه در فلسفه اشراقی بر پایه نور و ظلمت و قواعد نور به انجام می‌رسد.

در مقابل، همانطور که عبارت‌های پیش‌تر از قونوی نشان می‌دهد پایه عرفان در این مباحث اصلی عبارت است از اسماء و صفات الهی. مسائل عرفان بر حسب امهات اسماء روشن می‌شود. امهات اسماء عبارت‌اند از مبادی علم عرفان که بر پایه آن اوصاف و اسماء فرعی تبیین می‌شوند. همانطور که گذشت هرچند عارفان، فلسفه و منطق را برای کشف واقعیت رسا نمی‌دانند، اما در تبیین علوم مکاشفاتی از این دو بهره‌برداری می‌کنند. عملکرد آنها، از جمله کتاب تمهید القواعد و مفتاح الانس، شاهدی بر این سخن است.

این جدایی‌ها میان علوم عقلی، سرانجام در فلسفه ملاصدرا، به نام حکمت متعالیه، در یکدیگر به گونه‌ای درج شد که بر ماده ترکیبی آنها صورت واحدی نشست. روشن است که تا عناصر غیرقابل جمع از میان برنخیزد نمی‌توان ترکیبی را به دست آورد که به مرتبه وحدت و یکپارچگی برسد. از این رو، در حکمت متعالیه مثلاً عناصر جدلی دانش کلام حذف شد تا کلام بتواند در کنار فلسفه قرار گیرد و تعبیرهای خطایی بخشی از عارفان به مفاهیم و اصول عقلی ارجاع داده شد تا منطق برهانی بتواند از یافته‌های شهودی پشتیبانی کند. در کتاب اسفار ملاصدرا، از یک سو عرفان چنان حضور دارد که از آن در تبیین‌های فلسفی نیز سود برده می‌شود و از سوی دیگر، داده‌های عرفانی چنان با برهان آمیخته شده است که می‌توان در بحث‌های فلسفی از مکاشفات ایشان سود برد.

## سیاهه منابع

### الف - منابع فارسی:

- ترکه، صائِن الدین علی. *تمهید القواعد*. تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- جامی، عبدالرحمن. *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. تصحیح: ویلیام چیتیک. چاپ دوم. تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- سبزواری، ملاهادی. *شرح الاسماء*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه: هنری کرین. چاپ دوم. جلد ۲. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. چاپ دوم. قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا). *مفاتیح الغیب*. ترجمه محمد خواجه‌ای. مقدمه: علی عابدی شاهرودی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۷.
- طوسی، نصیرالدین محمد. *اوصاف الاشراف*. به اهتمام سید مهدی شمس‌الدین. چاپ سوم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
- فناری، محمد. *مصباح الانس*. چاپ اول. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
- قونوی، صدرالدین محمد. *مفتاح الغیب*. چاپ اول. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
- قیصری، محمد داوود. *شرح فصوص الحکم*. کوشش: سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ اول. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق. *گوهر مراد*. چاپ اول. تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳.