

## تبیین برخی از اصول معتبر در عرفان نظری

آیت الله جوادی آملی

اشاره

نوشتار حاضر، پاره‌ای از رهگشایی‌ها و فواید عرفان نظری را در مواجهه با علم حصولی و ادراکات شهودی برمی‌رسد. برای تبیین جایگاه عرفان نظری و کارایی آن در اعتبار سنجی علوم حصولی و رهیافت‌های شهودی، آشنایی با برخی قواعد و اصول عرفان نظری ضرورت دارد. بدین رو نوشتار حاضر، در نوزده پاره، برخی از این اصول و قواعد را به بحث و بررسی می‌گذارد و به اجمال آنها را معرفی و مستند می‌کند. جایگاه‌شناسی عرفان نظری در میان دریافته‌های حصولی و شهودی، از دیگر مباحث این رساله کوتاه است. **کلیدواژه‌ها:** وجود، مفهوم، هویت مطلق خدا، حق مخلوق به، برهان.

### تقسیم معلوم

شیء، یا وجود است یا مفهوم (اعم از ماهیت که مقوله است و مفهوم که معقول ثانی است). وجود، حقیقت آن خارجی است و هرگز به ذهن نمی‌آید؛ بر خلاف مفهوم. چیزی که به ذهن نمی‌آید یا اصلاً برای غیر خود قابل شناخت نیست، و یا اگر برای غیر خود قابل شناخت باشد، فقط با علم شهودی معلوم می‌شود نه با علم حصولی. علم شهودی (حضور) آن است که خود شیء معلوم شود؛ علم حصولی آن است که خود شیء معلوم نگردد، بلکه صورت یا معنای آن معلوم شود. علم شهودی مانند علم انسان به ذات خود و به حالات درونی خویش (مانند نشاط و غم، سیری و گرسنگی) است و علم حصولی مانند علم انسان به آسمان و زمین و... با این بیان روشن شد تقسیم علم به حضوری و حصولی برای آن است که معلوم یا وجود است یا مفهوم (به معنای عام).

### اطوار و امکان شهود

اگر چیزی که حقیقت آن خارجی است و هرگز با علم حصولی معلوم نمی‌شود، بسیط و محدود باشد، قابل شهود برای غیر خود هست و چنانچه مرکب و محدود باشد، هم قابل شهود اکتناهی است و هم قابل شهود تبعیضی؛ به طوری که بعضی از آن مشهود شود و بعضی دیگر مشهود نگردد. اما اگر چیزی که حقیقت آن خارجی است و هیچ‌گاه با علم حصولی معلوم نمی‌شود، بسیط محض و نامحدود باشد، قابل شهود برای غیر خود نخواهد بود. همان‌گونه که برخی از معارف، طوری است فوق‌طور عقل حکیم، بعضی از معارف برین نیز طوری است و رای اطوار شهود عارف؛ زیرا موجود محدود توان شهود موجود نامحدود بسیط را ندارد و چون آن موجود نامحدود منزّه از ترکیب است، نمی‌توان بعضی آن را شهود کرد. بدین رو چنین موجودی فقط مشهود خودش است.

### حقیقت واجب

خداوند حقیقتی است خارجی، بسیط و نامحدود. اگر حقیقت خداوند، همان طوری که در خارج است با علم حصولی به ذهن می‌آمد، وجود وی در ذهن مثل وجود او در خارج خواهد بود؛ در حالی که خداوند منزّه از مثل است: ﴿لَا شَرِيكَ لَهُ﴾ (سوره انعام، آیه ۱۶۳) و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (سوره شوری، آیه ۱۱) و اگر خدا مرکب از اجزا می‌بود، واجب‌الوجود نبود؛

زیرا محتاج به اجزا است و چیزی که محتاج باشد، ممکن است نه واجب. و اگر محدود بود، صفات او که عین ذات وی است محدود می‌بود و به چیزی که خارج از حد او است نه قدرت می‌داشت و نه علم. نیز هیچ موجودی عامل محدودیت ذات خود نیست، بلکه همواره تحدید از بیرون شیء است و لازم محدود بودن خداوند، این است که موجودی بیرون از ذات خداوند سبب محدود شدن او شده است و این مطلب نیز موجب می‌شود که او ممکن باشد نه واجب؛ زیرا حد وجودی خود را از بیرون ذات خود دارد.

### اقسام ترکیب

ترکیب اقسامی دارد که همه آنها از اوصاف سلبی خدا است. نموداری از آن اقسام به این شرح است: ۱. ترکیب از ماهیت و وجود (چیستی و هستی). هر ممکن مرکب از این دو چیز است و خداوند که منزّه از ماهیت است، مبراً از این ترکیب است. ۲. ترکیب از ماده و صورت؛ ۳. ترکیب از جنس و فصل. برخی از موجودهای امکانی که در خارج بسیط‌اند در تحلیل ذهنی دارای دو جزء ماهوی (جنس و فصل) هستند. ۴. ترکیب از دو جزء محصل عینی، مانند ترکیب آب از دو جزء معروف اکسیژن و هیدروژن. ۵. ترکیب از موضوع و عرض که ترکیب اعتباری است. چون حاصل از این دو چیز مفهوم است، نه ماهیت؛ نظیر ترکیب ابيض از جسم که جوهر است و از بیاض که عرض است؛ اما ابيض مفهوم است، نه ماهیت. بدین رو در هیچ مقوله‌ای مندرج نیست. ۶. ترکیب از اجزای مقداری، مانند ترکیب کم متصل یا منفصل از نصف و ثلث و ربع و ... ۷. ترکیب از وجود و عدم که پست‌ترین انحای ترکیب است. شیء محدود، واجد چیزی است و فاقد ماورای آن؛ وگرنه مطلق بود نه مقید و چون حیثیت داشتن چیزی عین حیثیت نداشتن غیر آن نیست - زیرا از متن وجود چیزی، عدم چیز دیگر انتزاع نمی‌شود - چنین موجودی هر چند در خارج بسیط است، در تحلیل دقیق عقلی مرکب خواهد بود.

ممکن است برای ترکیب اقسام دیگری نیز مطرح گردد؛ اما خداوند از تمام اقسام ترکیب منزّه است؛ یعنی حقیقتی است عینی نه ذهنی و نه اعم از ذهنی و عینی، و بسیط محض است؛ به طوری که ترکیب از حد و محدود، وجود و عدم نیز در ذات وی راه ندارد.

### عنقا را بلند است آشیانه

موجود بسیطی که حقیقت او عینی است - نه ذهنی و نه اعم از ذهنی و عینی - با علم

حصولی ادراک نمی‌شود؛ وگرنه انقلاب ذات لازم می‌آید. و چون بسیط است، بعضی از آن شهود نمی‌شود؛ زیرا وی منزّه از بعض است. و چون نامتناهی است، برای غیر خود قابل شهود اکتناهی نیست؛ یعنی ادراک حقیقت خدای ازلی که بسیط و نامحدود است، هم ورای طور عقل حکیم است و هم فوق شهود قلب عارف، و هر دو خدا را با برهان حصولی که مفهوم حاکی از آن هویت نامتناهی است، ادراک می‌کنند و چنین می‌فهمند که این اسمای حسنا مصداق و مسماً دارد. اما اینکه حقیقت آن مسماً چیست، آگاه نیستند. البته بین عرفان و حکمت فرق‌های فراوانی است که در جهات دیگر مطرح‌اند.

### اظهار عجز عارفان و حکیمان

عارفان و حکیمان همگی بر این اصل واقف‌اند که هویت مطلق خدا برای غیر او ادراک نمی‌شود؛ هر چند مفهوم هستی مطلق لا بشرط، معنای بسیط محض نامحدود و مانند آن مورد ادراک حصولی هر دو گروه است. اعتراف به عجز ممکن از شهود ذات مطلق را می‌توان در کلمات معروفان به عرفان و مشهوران به حکمت یافت؛ از جمله:

۱. محیی الدین عربی در تفسیر و اشارات قرآن می‌گوید: **عَبْدٌ أَحَدٌ لِأَلَهٍ الْمَطْلُوقِ عَنِ الْإِضَافَةِ فَأَنَّهُ الْأَلَهُ الْمَجْهُولُ** (ج ۲، ص ۴۶۶، ذیل **﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾** (سوره حجر، آیه ۹۹)). «هیچ کس خدای مطلق و بدون اضافه و تعیین را عبادت نکرد زیرا هویت محض خدا قابل شناخت احدی نیست.» نیز می‌گوید: **وَالْعِلْمُ بِنَدَاتِ الْحَقِّ مَحَالٌ حَصُولُهُ لِعَیْرِ اللَّهِ**. (ج ۳، ص ۱۷) وقتی حقیقت خدا معلوم نشد، معرفت کُنه وجه او و حقیقت مظهر او نیز میسر نمی‌باشد. همین نکته در کنار عبارت یاد شده در جلد سه صفحه هفده آمده است و نیز می‌گوید: «گویا خداوند در جمله **﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدٌ﴾** (سوره کهف، آیه ۱۱۰) می‌فرماید: **إِنَّ الْحَقَّ لَا يُعْبَدُ مِنْ حَيْثُ أَحَدِيَّتِهِ لِأَنَّ الْأَحَدِيَّةَ تَنَافِي وَجُودَ الْعَابِدِ فَكَأَنَّهُ يَقُولُ: لَا يُعْبَدُ إِلَّا الرَّبُّ مِنْ حَيْثُ رُبُوبِيَّتِهِ ...**» (ج ۳، ص ۳۸)

۲. سعیدالدین فرغانی (م ۶۹۹هـ) در **منتهی المدارک** که تقریر عربی درس و شرح صدرالدین قونوی بر قصیده تائیه ابن فارض مصری است، می‌گوید: «إِنَّ كُنْهَ الذَّاتِ الْأَقْدَسِ وَغَيْبَ الْهُوِيَّةِ وَالْإِطْلَاقِ... لَا يُشْهَدُ وَلَا يُفْهَمُ وَلَا يُعْلَمُ... إِلَّا حَكْمًا سَلْبِيًّا بَأَنَّهَا لَا تُعْلَمُ وَأَنَّهَا تُوَجَّهُ وَتَأْتِي هَذَا الْحَكْمَ السَّلْبِيَّ أَيْضًا بِأَحَدٍ وَجِهَيْنِ أَحَدَهُمَا إِخْبَارُ الْهَيِّ عَنِ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾** (سوره طه، آیه ۱۱۰) **ثَانِيَهُمَا... كَمَا نَصَّ الرَّسُولُ ﷺ فِي مَنَاجَاتِهِ: ... «لَا أُبَلِّغُ كُلَّ مَا**

فیک... «استأثرت به فی مکنون الغیب عندک» و بقوله «ربّ زدنی فیک تحیراً» (ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶) گفتنی است که مقصود از حکم سلبی در این گونه موارد، همان سلب تحصیلی است نه ایجاب عدولی.

۳. حضرت استاد علامه طباطبایی رحمته الله علیه می گوید: آنچه ممکن است توجه به اسمای حسنای خدا است... «و أما الذات المتعالیه فلا سبیل الیها» (المیزان، ج ۱۳، ص ۳۲۴) نیز می گوید: اسم جلاله (الله) هر چند عَلَم ذات متعالی است، معنای مسمّای به الله را افاده می کند: *إذ لا سبیل الی الذات المقدسه*؛ «زیرا هیچ راهی به شناخت ذات منزّه خدا نیست» (المیزان، ج ۱۴، ص ۱۵۲ ذیل آیه **﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾**)

۴. حضرت استاد، امام خمینی رحمته الله علیه می گوید: «إِنَّ الْهُيُوتَ الْغَيْبِيَّةَ الْأَحْدِيَّةَ وَالْعَنْقَاءَ الْمُغْرِبَ... محجوبٌ عن ساحة قدسها قلوبُ الأولياء الكاملين، غير معروفة لأحدٍ من الأنبياء والمرسلين و لا معبودة لأحدٍ من العابدين و السالکين الراشدين و لا مقصودة لأصحاب المعرفة من الكاشفين...» (مصباح الهداية الى الخلافة و الولاية، مصباح یکم از مشکات اول، ص ۱۳)

خلاصه آنکه موجود بسیط نامحدود چون عین حقیقت خارجی است، با علم حصولی ادراک نمی شود، و چون تبعیض ناپذیر است، قابل تحلیل نیست تا بعضی از آن شناخته شود، و چون نامحدود است، تحت احاطه شهودی غیر خود واقع نمی شود. از این رو ذات خدا را غیر خدا نمی شناسد. آنچه از خداوند شناخته می شود، اسمای حسنای او است؛ گذشته از آنکه مفهوم حاکی از ذات که موجودی ذهنی است، شناخت پذیر نیست. به همین مقدار کوتاه درباره امتناع ادراک ذات خدا بسنده می شود و نیازی به نقل کلمات منشور و منظوم بزرگان دیگر نیست.

### به قدر تشنگی

اینکه هر کس خدا را به اندازه سعه وجودی خود ادراک می کند و این مطلب با آب دریا نظیر می شود که گرچه کشیدن آن میسور نیست ولی چشیدن آب به مقدار توان ممکن است، فی الجمله قابل باور است نه بالجمله. اما قابل باور نبودن آن به نحو بالجمله، در اصل پنجم گذشت و با اصل ششم تأیید شد. اما قابل قبول بودن آن به نحو فی الجمله از آن رو است که:

۱. خداوند مصدر تجلی است چنانکه امیر موحّدان حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام فرمود: الحمد لله المتجلی لخلقه یخلقه. (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸)

۲. صدر و ساقه جهان آفرینش مرآت جمال و جلال الهی اند: تشهد له المرئی لا بمحاضرة. (همان، خطبه ۱۸۵)

۳. آینه‌های جهان یکسان نیستند: برخی صغیر، بعضی کبیر و عده‌ای از آنها نیز اکبرند؛ چنانکه امیرمؤمنان فرمود: ما لله آیه اکبر منی. (بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۲۰۶)

۴. خداوند که بسیط محض و تبعیض ناپذیر است با تمام مصدریت و افاضه خود تجلی داشته است و دارد. با تجلی آغازین آینه‌های متفاوت پدید آمد و با تداوم آن هر آینه‌ای به اندازه خود خدا را نشان می‌دهد؛ نه آنکه خداوند اندازه‌پذیر باشد. از باب تشبیه معقول به محسوس - هرچند بسیار نارسا - می‌توان چنین گفت آفتاب با تمام ظهور خود در آینه‌های متفاوت می‌تابد، ولی هر مرآتی به اندازه خود آفتاب را نشان می‌دهد، نه بیش از اندازه خود. یعنی تقدیر و اندازه‌گیری در محدوده آینه است، نه در خوردن آفتاب؛ زیرا آفتاب تمام رخ جلوه کرده است. این نکته فاخر در اصل هشتم روشن‌تر می‌شود.

ابوالمعالی صدرالدین قونوی می‌گوید: برابر حدیث صحیح، حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم هرگز در دیدار و محاوره و گفتگو با کسی گردن خود را نمی‌پیچاند: «و کان صلی الله علیه و آله و سلم إذا التفت، التفت جمیعاً (بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۱۴۴ و ۱۴۷) یعنی بکلیت». مقصود وی آن است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با نیم‌رخ به کسی نگاه نمی‌کرد، بلکه با تمام صفحه صورت، رو به مخاطب خود می‌نمود. آن‌گاه می‌گوید: از مسائلی که مورد اتفاق شرایع و محققان است، این است که کمال انسان در تخلّق به اخلاق خدا است. شکی در وحدانیت خدا و وحدت فیض و توجه او جهت ایجاد نیست. توجه خدا به ایجاد مورچه، همانند توجه وی به عرش و کرسی است. چون منزّه از جهات گوناگون است و کثرت از اوصاف ممکن است و در واجب نیست. پس بر هر متخلّق به اخلاق الهی لازم است - در حد امکان - هنگام توجه و گفتگو با تمام رخ مخاطب خود را بنگرد و نگاه خود را توزیع نکند. (حدیث بیست و ششم از شرح اربعین صدرالدین قونوی، ص ۱۶۳ و ۱۶۴ با تحریر اندک) غرض آن است که خداوند با تمام اسمای حسنا - در مرحله امکان تجلی - ظهور می‌یابد و هیچ تبعیضی در ناحیه ربوبی راه ندارد. و موجودهایی امکانی که هر کدام آینه محدودند، آن تجلی را به اندازه خود می‌یابند. اما انسان کامل که خلیفه خدا است وصف مستخلف‌عنه را دارا است و با تمام کمالات خود ظهور

می‌نماید؛ هر چند هر فردی برابر الناس معادن کمعادن الذهب [والفضة] (الکافی، ج ۸، ص ۱۷۷) و طبق این‌ها هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷) به اندازه خود بهره می‌برد.

### معانی حق

عنوان حق گاهی بر خداوند اطلاق می‌شود، مانند: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ (سوره حج، آیه ۶)، و گاهی بر وجه، فیض و تجلی خدا اطلاق می‌شود، نظیر ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ (سوره آل عمران، آیه ۶۰) آنچه در نظام آفرینش مطرح است، حق به معنای دوم است. یعنی خلقت جهان حق است و گویا نظام کیهانی فقط با حق ساخته و پرداخته شده است و باطل در آن راه ندارد و اگر اثری از بطلان رخ نماید، بی‌درنگ مغزکوب شده، از بین می‌رود. از آیه ﴿وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ﴾ (سوره جاثیه، آیه ۲۲) و آیه ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (سوره حجر، آیه ۸۵) و مانند آن برمی‌آید که عنصر محوری آفرینش حق است و اگر گاهی گفته می‌شود: حق عین خلق است از جهتی و غیر او است از جهت دیگر، مقصود حق به معنای وجه، فیض و نظایر آن است؛ یعنی فیض از جهتی عین مستفیض است و از جهتی غیر آن؛ وگرنه حق به معنای ذات پروردگار به هیچ روی موضوع بحث قرار نمی‌گیرد. در کلام عرفا نیز حق همان است که از آن به عنوان حق مخلوق به، یاد می‌گردد؛ زیرا در آیات یاد شده، آمده است که جهان به حق خلق شد؛ یعنی خلق (مخلوق) در صحابت حق یا کسوت آن پدید آمد. توجه به این فرق مهم، از مغالطه لفظی جلوگیری می‌کند.

### روش‌ها و منش‌ها

اگرچه فن عرفان غیر از فن فلسفه و نیز غیر از فن کلام است، در ارزیابی جهت‌گیری فنون یاد شده چنین به دست می‌آید که ارتباط خاصی بین عرفان و کلام است که بین عرفان و فلسفه وجود ندارد؛ چنانکه تناسب ویژه‌ای بین عرفان و فلسفه، به ویژه حکمت متعالیه یافت می‌شود که میان عرفان و کلام نیست.

ارتباط خاص عرفان با کلام این است که چون مبنای فن عرفان شهود عینی است و جریان شهود همان‌گونه که بین شاهد و مشهود عقل و مشهود مثالی مطرح است، بین شاهد و مشهود خارجی و شخصی نیز قابل تحقق است؛ یعنی عارف شاهد می‌تواند خصوصیت

شخص معین را مشاهده نماید و فن کلام نیز در ظل پیوند با متون نقلی - همان گونه که از معارف کلی برخوردار است - از مسائل جزئی و شخصی نیز بهره‌مند می‌باشد؛ یعنی به همان روش که معارف نقلی راجع به اصل نبوت و اصل امامت و مانند آن را که مطالب جامع و کلی‌اند از متون نقلی استمداد می‌کند و درباره آنها به تحقیق می‌پردازد، مسائل شخصی راجع به نبوت فلان پیامبر یا راجع به امامت فلان امام را نیز از آن متون برمی‌گیرد و برمی‌رسد. از این رو برخی از مسائل شخصی که اهمیت بسزایی دارند، مشترک بین عرفان و کلام است که فلسفه بر اثر اختصاص به مسائل کلان، در آن سهمی ندارد.

جریان فصوص الحکم که درباره ویژگی‌های انبیای معین و شخصی است، رکن اساسی عرفان را تشکیل می‌دهد و کلام نیز می‌تواند درباره آنها به فحص و بحث بپردازد؛ ولی فلسفه توان ورود به آن را ندارد. البته روش عرفان از روش کلام کاملاً جدا است.

اما تناسب عرفان با فلسفه در این است که عقلانیت در فلسفه نیرومندتر از کلام است؛ گرچه غالب قواعد کلام شیعه با اصول و فلسفه هماهنگ است. بدین رو فلسفه در تبیین مشهودات عرفانی یا نقد آن بسیار موفق است؛ به طوری که اقامه برهان عقلی بر برخی از مطالب ادعائی عرفان از منظر فلسفه میسر است، اما بر مبنای کلام دشوار است. اگر سالک کاملی بین قرآن و عرفان و برهان جمع کند، در صورتی که جمع وی جمع سالم باشد نه جمع مکسر، در ردیف اولوالعزم خاص قرار می‌گیرد و کرامت صحابت ملائکه بهره او می‌شود. آن‌گاه در معیت فرشتگان به مجاورت شرفبخش با اسم سامی حضرت حق - سبحانه و تعالی - نائل می‌گردد؛ زیرا خداوند چنین فرمود: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾. (سوره آل‌عمران، آیه ۱۸)

### نقشه راه در حکمت متعالیه

سلوک و صراط و قرب نوافل و نیز قرب فرائض از کاربردی‌ترین مسائل عرفان است؛ چنانکه اصل تقرب به خدا و قربان بودن عبادت از مهم‌ترین مطالب متون مقدس است. قرب به خداوند، نه زمانی است و نه زمینی؛ چرا که خدا منزّه از هر گونه امر مادی است. بنابراین قرب به وی و بعد از او، فقط به لحاظ امر معنوی است. اما آن امر معنوی چیست و چگونه است؟ علم، تقوا، عدل، احسان، ایثار، عبادت و... سبب تقرب به خداوندند و همه این امور معنوی‌اند، اما آن صراط معقول چیست؟ پیوستگی و مصونیت آن از گسستگی چگونه



است؟ آیا تطرُق آن توجیه عقلی دارد؟ همه این سؤال‌ها محتاج به پاسخ متقن است که خطوط کلی آن را حکمت متعالیه تبیین و مقاطع شخصی آن را عرفان که سفرنامه سالکان است، بیان کرده است. عصاره طرح فلسفه راه به سوی خدا عبارت است از:

۱. بین مقام خالقیت (در فصل سوم خداشناسی نه فصل اول که هویت مطلق است و نه فصل دوم که اکتناه اوصاف ذاتی است، زیرا این دو فصل منطبقه حراست شده و ممنوعه است) و انسان صالح صراط مستقیم وجود دارد که او با پیمودن این راه به مقام وجه‌اللهی نزدیک می‌شود.

۲. این صراط مستقیم که امری است حقیقی نه اعتباری، از سنخ مفهوم به معنای معقول ثانی منطقی و یا فلسفی نیست؛ زیرا آنها فرد عینی ندارند. نیز از سنخ ماهیت به معنای مقوله جوهر یا عرض نیست؛ چرا که مقولات ماهوی فاقد اصالت‌اند و از تأصل خارجی محروم‌اند. از سنخ وجود به معنای حقایق متباین هم که منسوب به گروهی از حکما است، نخواهد بود؛ زیرا گرچه وجود دارای حقیقت عینی است، اما تباین مصادیق آن موجب گسیختگی آنها از یکدیگر و سبب عدم انسجام و در نتیجه مانع تحقق صراط مستقیم به هم پیوسته است؛ چنانکه ماهیات - گذشته از عدم تأصل در تحقق عینی - از هم منعزل‌اند و انعزال آنها از یکدیگر مانع پیدایش راه راست و به هم پیوسته است و از سنخ وجود به معنای حقیقت واحد تشکیکی بدون اشتداد نیست؛ زیرا این مبنا در عین کمال نسبی، فاقد عنصری‌ترین محور تقرّب است. چون صرف ضعیف و شدید بودن درجات حقیقت تشکیکی وجود، باعث تحقق صراط مستقیم می‌شود، ولی موجب تطرُق و پیمودن راه نخواهد بود.

۳. تنها اصلی که متمم مطالب یاد شده و مصحح تطرُق است، حرکت جوهری است که اشتداد را ترسیم می‌نماید؛ یعنی حقیقت عینی ضعیف می‌تواند شدید شده، اشد گردد و هر چه وجود که حقیقتی است خارجی، کامل‌تر شود، به وجه‌اللهی که هستی برین است نزدیک‌تر می‌شود و وجود کامل همه اوصاف کمالی را به بهترین وجه دارا است و همه این کمالات عینی را از محرک خود که وی را از نقص به کمال رساند، دریافت می‌نماید و او را بهتر از دیگران ادراک می‌کند و بیش از دیگران می‌پرستد و خالص‌تر از دیگران اطاعت می‌نماید. این مطلب فاخر، رهاورد حکمت متعالیه است که همانند موارد دیگر عهده‌دار تبیین و گاهی تعلیل معارف والای عرفان می‌باشد؛ چه اینکه برخی از مطالب دقیق خود را

از متون عرفانی اصطیاد کرده است. البته فلسفه به ویژه حکمت متعالیه اصل صحت عرفان را ثبوتاً و امکان نیل به آن را اثباتاً تبیین می‌نماید که خلاصه آن در اصل دوازدهم ارائه می‌شود.

### امکان و میزان شهود

وجود خداوند و اوصاف ذاتی و فعلی او که همگی موجود عینی‌اند و نیز علم حضوری در برابر علم حصولی از لحاظ هستی‌شناسی و تجرد روح و حرکت جوهری از طبیعت به مثال و آن‌گاه به عقل و سپس برتر از آن، از جهت وجودشناسی از مسائل مهم فلسفی است که با تحقق آنها در حد ذات خود و با امکان نیل به آنها برای متحرک در جوهر هویت خویش زمینه باور پذیری فن شریف عرفان کاملاً فراهم می‌گردد. عارفان شاهد با شهود متن واقعیت مثالی یا عقلی وقوع عرفان را دلیل قطعی امکان آن دانسته، خود را بی‌نیاز از استدلال بر امکان آن می‌دانند. اما جریان صحت و سقم مشهود عارف مانند احراز امکان شهود مثال منفصل و عقل منفصل و اینکه آنچه شهود وی واقع شد، مثال متصل یا عقل متصل نبود، محتاج به میزان است؛ یعنی عارف شاهد در هر دو مطلب نیازمند به توزین در میزان حق و باطل می‌باشد. یکی امکان اصل شهود موجود خارج از حوزه نفس، و دیگری صحت شهود و انطباق آن با حقیقت عینی؛ اگرچه خود عارف شهود، در حین مشاهده مشهود، خود را منفصل بداند نه متصل و حق بیابد نه باطل شبیه حق. پس اصل میزان و لزوم توزین به آن ضروری است.

### از شهود حضوری تا علوم حصولی

عارف شاهد اگر انسان کامل معصوم باشد، چون به مقام منیع حق‌الیقین رسیده و حقیقت وجودی وی نیز متن واقع است، نه در جزم علمی او شک راه دارد و نه در عزم عملی وی تردید؛ زیرا این دو عارضه، از باب سالبه به انتفای موضوع، از حریم انسان کامل مسلوب است و اگر به متن واقع تبدیل نشده باشد و فقط در محور عین‌الیقین (نه حق‌الیقین) از حقایق جهان آگاه باشد - چون پیوند وجودی وی با متن واقع قطعی است - تمام شهودهای او در مثال یا عقل منفصل قرار دارند و چیزی که در متن جهان موجود است، نمی‌تواند یابو باشد. بدین رو شبهه‌پذیر نخواهد بود. آنچه از حضرت امیرمؤمنان علیه السلام رسیده است که: *مَلَکَکَ فِی الْحَقِّ مُدَّارِیْتَهُ* (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۸۴)، از همین قبیل است. چنین کشفی که از

آسیب خطا مصون و چنان شهودی که از گزند سهو و نسیان و جهل محفوظ است، می‌تواند میزان سنجش تمام کشف و شهودهای دیگران باشد. همان‌گونه که علوم متعارفه، مبادی تصدیقی برای سنجش مطالب نظری است و قضایای ضروری مرجع ارزیابی صدق و کذب قضایای نظری‌اند، کشف و شهودهای انسان کامل معصوم نیز مرجع سنجش حق و باطل کشف و شهودهای غیر معصوم‌اند. نکته اساسی این است که شاهد کاشف در عین شهود و کشف، خود را بی‌نیاز از استدلال می‌بیند و احتیاج به توزین به میزان عصمت را احساس نمی‌کند و بر فرض آن نیاز و این حاجت، آیا میسر است که در متن کشف و شهود، با مکشوف و مشهود معصوم تماس حاصل شود و در همان حوزه علم حضوری مشهود خود را با مشهود معصوم بسنجد یا نه؟ البته اگر چنین وضعی پدید آید که در همان حالت شهود مشهود خویش را با مشهود معصومانه انسان کامل معصوم ارزیابی حضوری کند نه حصولی، به حتم عین‌الیقین شهودی به حق و صدق بودن مشهود خود حاصل می‌نماید؛ اما این دولت شهودی بر فرض امکان مستعجل است و طولی نمی‌کشد که رعد کشف و برق شهود رخت برمی‌بندد و بخت حریر عارف شاهد حضوری به بوریای علم حصولی تبدیل می‌شود و در این حال مشهود به مفهوم و مکشوف به محجوب تنزل کرده، شمس وجود عینی را ظل وجود ذهنی منکسف خواهد کرد و هرگز این کالای کاسر شایسته شاهین ترازوی شهود نیست و هیچ‌گاه نمی‌توان مفهوم حصولی را در کفه میزانی نهاد که وزن آن علم حضوری است؛ زیرا برای هر وزنی موزون مناسب خود خواهد بود. پس در این حال یعنی در زمان هبوط از شهود به فهم و نزول از عین به ذهن، چاره‌ای جز دلیل مفهومی نیست و آن یا عقل برهانی است و یا نقل قرآنی؛ اگرچه قرآن و حیانی هرگز معادل ندارد و پیامبر اسلام نیز مماثل. آنچه از قرآن و حدیث معتبر استنباط می‌شود، همان فهم دارج بین مفسران و ادراک رایج بین محدثان و فقیهان است که همانند علم جاری حکیمان در معرض سهو و نسیان و قابل نقد و نقاش است. به هر تقدیر هیچ چاره‌ای جز رجوع مجتهدانه و روشمندانه به ثقلین نیست و آنچه مطابق این دو وزنه و وزن الهی بود، حق است؛ وگرنه مضروب علی الجدار. گوشه‌ای از این مآثر را می‌توان در تعبیر جناب داود قیصری در فصل ششم از فصول مقدماتی شرح او بر فصوص الحکم یافت: «... للفرق بینها (الامور الحقیقیة) و بین الخیالیة الصرفة موازین، يعرفها ارباب الذوق و الشهود بحسب مکاشفاتهم كما أن للحکماء میزانا یفرق بین الصواب و الخطاء و هو المنطق. منها ما هو میزان عام و

هو القرآن و الحديث النبىء كل منهما عن الكشف التام المحمدي عليه السلام...» (شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۲۴) خلاصه آنکه عارف شاهد در ظرف شهود احتمال خلاف نمی‌دهد و بعد از هبوط از علم حضوری به علم حصولی احتمال خلاف خواهد داد؛ در این حال چاره‌ای جز برهان عقلی یا نقلی معتبر نخواهد بود.

### ضرورت برهان

عارف شاهد اگر سعی کند که گلیم خود را به در ببرد، می‌تواند به همان مشهودات خود بسنده کرده، به معارف حکمت و کلام مراجعه نکند و عابدانه زندگی کند، نه عالمانه؛ ولی اگر جهد کند که بگیرد غریق را، چاره‌ای جز استدلال عقلی یا نقلی برای صحت یافته‌های خویش ندارد؛ زیرا مهم‌ترین ابزار محاوره، دلیل است. تعلیم و تزکیه بدون آن ممتنع یا ممنوع است. تبیین بدون تعلیل، مقلد را کفایت می‌کند، نه متعلم را. آنچه مایه اشاره دفائن عقول است، برهان عقلی یا نقلی است. بنای عقلا که فعل رسمی یک ملت است، اگر با عقلانیت که از سنخ علم است، نه فعل، هماهنگ نشود به صورت فرهنگ اصیل تجلی نمی‌کند. و مادامی که یک آیین، فرهنگی نشد، قابل تعلیم و تکامل نخواهد بود و با سیره رسالت که «يُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» را با نوآوری «وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (سوره بقره، آیه ۱۵۱) به همراه دارد، هم‌آوا نخواهد بود. تبیین مطالب عرفانی بدون تعلیل، و توضیح آن بدون استدلال - هر چند جنبه استماع و پذیرش را توسعه می‌دهد - هرگز دفائن اصیل فطری را شکوفا و روح استنباط را احیا نمی‌کند. گسترش عرفان نظری تبیینی الحدوث است و تعلیلی البقاء؛ وگرنه صرف گسترش پهنه عرضی او مانع بالندگی طولی وی می‌شود و در سبق و مایه علوم استدلالی چونان فلسفه و کلام عقب می‌ماند و در مصاف عرفان، ناباورانه فرو می‌ماند و کار او در میدان کارزار، زار خواهد شد. البته کاروان منازل سائرین که درگیر نقض و ابرام علوم نیستند، و محمودانه به مقصد می‌رسند: «عند الصباح يحمد القوم السرى.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰)

### ضرورت برهان از نگاهی دیگر

مغالطه که مایه غلتیدن غلط و غلتاندن مغالط است، محصول تغییر خلق خدا و تهدید ابلیس است: «وَأَمْرُهُمْ فُتِنٌ فَلْيَعْبِرُوا خَلْقَ اللَّهِ». (سوره نساء، آیه ۱۱۹) هر چند تغییر اصل فطرت و نیز تحویل و تبدیل سنت‌های جامع و کلی خدا مقدر کسی نیست، تغییر در اوصاف و احوال

غیر فطری و در علوم و افکار بشری میسور است. آنچه از آیه ﴿إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَكُوفُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾ (سوره انعام، آیه ۱۲۱) برمی آید، قدرت نفوذ شیطان در افکار حصولی بشر است، و آنچه از آیه ﴿فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ (سوره حشر، آیه ۱۹) و مانند آن برمی آید، همانا نفوذ ابلیس در علوم حضوری انسان است و توضیح آن را می توان از کلام نورانی امیرموحّدان علی بن ابی طالب علیه السلام دریافت: اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ لِأَمْرِهِمْ مَلَكَاً وَ اتَّخَذَهُمْ لَهُ أَشْرَكَاً قَبَاصٌ وَ قَرَّخٌ فِي صُدُورِهِمْ وَ دَبٌّ وَ دَرَجٌ فِي حُجُورِهِمْ فَنَظَرُوا بِأَعْيُنِهِمْ وَ نَطَقَ بِاللِّسَانِ فَكَرِبَ بِهِمُ الزَّلْزَلُ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الْخَطْلَ فِعْلٌ مِّنْ قَدِّ شَرَكَةِ الشَّيْطَانِ سُلْطَانَهُ وَ نَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَيَّ لِسَانِهِ (نهج البلاغه، خطبه ۷)؛ یعنی: گاهی بر اثر وسعت منطقه نفوذ ابلیس، درون جان کسی مین گذاری می شود و نیز صحنه مرغداری وی می گردد. در نتیجه، تمام تولید دلمایه ها و تکثیر جانمایه ها و توسعه سرمایه های قلبی شخص شیطان زده را - هم در بخش اندیشه و هم در منطقه انگیزه - دانش ابلیس و ارزش شیطانی احاطه می نماید. آن گاه چنین شخصی چشم و زبان شیطان می شود؛ به عکس آنچه در قرب فرائض مطرح است که ولی خدا چشم و زبان الهی می گردد. در اینجا شیطان با چشم ظاهر و باطن آن شخص می بیند و با زبان ظاهر و باطن او می گوید؛ چنانکه در آنجا (قرب فرائض) خداوند با چشم ولی خاص خود می بیند و با زبان او سخن می گوید. اکنون که مغالطه انسانی در قبال مغالطه های لفظی و معنوی فن منطق روشن شد و نیز معلوم گشت گاهی شخص دیگری به جای انسان می نشیند و به جای او می بیند و می شنود - چنانکه صدق این مطلب در برخی عرفان های کاذب معلوم، و حق بودن آن در بعضی ریاضت های باطل روشن است و هر فرد غیر معصوم در معرض چنان آفت و چنین افت قرار می گیرد - لازم است میزان صدق و لسان حق برهانی اعم از عقل تام و نقل معتبر موجود باشد تا مکشوف عارف بعد از هبوط از شهود به حصول با آن سنجیده شود. رسالت عرفان نظری در این باره در اصل شانزدهم مطرح می شود.

### رسالت عرفان نظری

عرفان نظری که بر مبانی بین یا مبین عقل قطعی یا نقل یقینی منظم و منضود شد، هم راهنمای کیفیت ورود به ساحت با برکت عرفان شهودی است و هم راهگشای کیفیت عرضه مستقیم کالای خروجی آن فن شریف؛ وگرنه «عرفان بدون برهان» مصرف داخلی خواهد داشت و عبادت به جای عرفان و عابد گلیم اندیش به منزله مجاهد غریق یاب تلقی



می‌شود. همان‌گونه که در فنّ شریف معرفت‌شناسی بین یقین منطقی و یقین روانی فرق نهاده شد و از دیرزمان فنّ کهن و عریق اصول فقه، عهده‌دار تمایز میان قطع منطقی و قطع روانی بود و از این (قطع روانی) به قطع قطع که فقط مصرف داخلی دارد یاد می‌شد، لازم است عرفان نظری نیز به صورت مبسوط بین کشف عرفان ناب و کشف کشف که فقط صبغه روانی دارد و نه بینش از آن، فرق بگذارد و شواهد دو کشف را بازگو کند. شهود کسی که حقیقت خود را که حاضرترین موجود نزد او است فراموش می‌کند و موجود دیگری که به جای وی غاصبانه نشسته است، خویشتن خود می‌پندارد، شهود روانی است و بر عرفان نظری است که خطر آن را بازگو کند تا مبتلایان به عرفان کاذب و ریاضت باطل به هویت اصیل خود بازگردند و مثال متصل را که در حقیقت بیگانه از او است، به عنوان مثال منفصل که در واقع با او آشنا است، نپندارد. بر اصحاب فلسفه و صحابه کلام و ارباب منطق نیز لازم است که همانند فقها بین شک منطقی و شک روانی فرق بگذارند؛ زیرا فنّ شریف فقه بین شک منطقی که محصول تعارض دو دلیل، دو ماده، دو شاهد، دو قرینه و مانند آن است، و شک روانی که در شکاکان مبتلا به بیماری پدید می‌آید، فرق می‌گذارد و برای اولی احکامی روشن و مشخص بیان می‌کند و دومی را در کمال بی‌اعتنایی به حال خود رها می‌نماید. غرض آنکه بین قطع منطقی و قطع روانی قطع، و بین ظنّ منطقی و ظنّ روانی ظنّان و بین شک منطقی و شک روانی شکاک فرق نهاده شده است و علوم یاد شده رسالت خود را در این‌باره می‌گزارند. لازم است عرفان نظری نیز درباره کشف عارف شاهد و کشف زودباور نزدیک‌بین که مثال متصل را منفصل می‌انگارد، کاملاً فرق بگذارد و علایم هر دو را بازگو نماید و خیر حق و صدق و خطر باطل و کذب را مدلل کند.

### مشاهد عینی و مفاهیم ذهنی

عرفان نظری در قلمرو علم حصولی می‌کوشد که معلومات حضوری عارفان شاهد را تبیین و آن‌گاه تعلیل کند. توانمندی چنین علمی محدود است؛ زیرا هرگز مفهوم حصولی توانا نیست که شرح مصداق عینی را به عهده بگیرد؛ هر چند صاحب هر دو شخص واحد باشد؛ زیرا خود شخص شاهد که هویت اصیل خود را با علم حضوری می‌یابد، توان آن را ندارد که یافته شهودی خویش را با علم حصولی کاملاً بیان کند؛ چرا که مفهوم بدیهی می‌تواند شارح مفهوم نظری باشد، ولی قدرت آن را ندارد که مبین تام مصداق عینی باشد؛

چون دلیل و مدلول در اینجا از یک سنخ نیستند و اگر تمثیل کور و بینا مطرح می‌شود، تا حدودی قابل پذیرش است. اما تبیین ماهیت نور و جنس و فصل رنگ مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا ماهیت به حمل و جنس و فصل مفصل همگی از سنخ مفهوم‌اند و فقط می‌توان از آن به عنوان حدّ یا رسم استمداد نمود؛ ولی مصداق نور و رنگ که غیر از اندراج تحت مفهوم کلی، وجود عینی را به همراه دارند، هرگز با تبیین مفهومی برای نابینا معلوم نمی‌شود. داود قیصری می‌گوید: «... إن بین من يتصور المحبة و بین من هی حاله فرقانا عظیما» (شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۶۳) یعنی بین کسی که فقط معنای محبت را می‌فهمد با کسی که حقیقت محبت را دارد و نسبت به شخص خاص دوستی مخصوص دارد، فرق فراوان است. توقّع از عرفان نظری برای تعلیل مشهودهای حق و صدق نیز در حدّ تشریح عینی نیست؛ بلکه اولاً ترسیم مفهوم صحیح از مشهود و ثانیاً امکان وجود آن در ساحت عین و ثالثاً در بعضی از موارد اثبات اصل وجود عینی آن هم مقدور عرفان نظری است و هم وظیفه آن. اما تبیین تام کیفیت شهود یا مشهود و نیز اثبات وجود مشهود مشخص خارجی نه مقدور عرفان نظری است و نه متوقع از آن؛ چنانکه مشهود مفاهیم انتزاعی و ادراک حضوری معانی تجریدی مقدور عارف شاهد نیست. از این رو برخی عارفان از تعلیل - بلکه از تبیین - شهودات خویش ناتوان‌اند؛ زیرا مفهوم کلی و جامع انتزاعی وجود ذهنی و ظلی دارند نه عینی و حقیقتی و آنچه مشهود عارف شاهد است، وجود عینی و حقیقتی است. بدین رو است که در این‌گونه موارد گفته می‌شود: یُدْرک و لا یُوصَف.

محدور دیگری که در تبیین یا تعلیل مشهود عینی به وسیله مفهوم ذهنی وجود دارد، این است که مشهود عینی موجودی است بسیط و مفهوم بسیطی که از آن موجود بسیط حکایت کند، وجود ندارد. بنابراین با ترکیب چند مفهوم که هر کدام اثری از آثار آن موجود بسیط را ارائه می‌نماید، از آن حکایت می‌شود و چون مفاهیم معدودند و هیچ‌کدام از آنها به تنهایی تمام خصوصیات آن موجود بسیط را نمی‌فهماند و بین مفاهیم پراکنده گسستگی وجود دارد، برخی از لطایف آن موجود بسیط محفوظ نمی‌ماند و به طور کامل منتقل نمی‌شود. همه این کمبودها در ترجمه عین به ذهن و تبیین یا تعلیل مشهود عارف به زبان فلسفه و کلام ملحوظ است و هرگز توقع تبدیل عین به ذهن و تحویل مشهود به مفهوم مطرح نبوده و نیست و هیچ‌گاه بیش از قلمرو قدرت عرفان نظری، مطلب دیگری از او خواسته نمی‌شود و هرگز مفهوم ذهنی حکیم و متکلم هم‌اورد وجود عینی عارف شاهد نخواهد بود.



مفروش عطر عقل به هندوی زلف ما      کانجا هزار نافه مشکین به نیم جو  
(دیوان حافظ، ص ۲۲۳)

و عارفان شاهد، عقل مفهوم محور را عقل خود دانسته، نامحرمی او را احراز و وی را از شهر شهود مرخص می‌کنند.

نهادم عقل را زاد ره از می      ز شهر هستی‌اش کردم روانه  
(همان، ص ۲۲۹)

البته همین عقل تعلیم‌یافته در ظل قلب عقل وهم و خیال است و مشاور امین و ناصح رزین و وزین برای قلب شاهد در مهم‌ترین مسائل شهودی. توضیح آن در اصل هجدهم خواهد آمد.

### نبودن یا نیافتن؟

یکی از اصول متقن حکمت نظری که محصول تأمل فلسفی عقل برهان‌مدار است، این است که: صرف عدم ادراک چیزی دلیل بر نبودن آن نخواهد بود و در این قانون جامع فرقی بین ادراک شهودی و حصولی نیست و در ادراک شهودی میزی بین شهود حسی، خیالی، عقلی و برتر از آن یعنی شهود موجود محسوس، مثال معقول و فراتر از آن نمی‌باشد، و در ادراک حصولی فرقی بین احساس، تخیل، توهم و تعقل نیست، مگر آنکه در دوران بین دو نقیض به صورت منفصله حقیقیه درآید که حکم هر کدام از وجود و عدم قطعی است. بنابراین عدم ادراک حصولی یا ادراک شهودی چیزی، دلیل بر نبودن آن نیست. البته قضیه «عدم الوجودان لا يدل علی عدم الوجود» که جزء مبادی و مبانی تصدیقی بسیاری از مطالب نظری است، در حوزه موجودهای محدود است؛ یعنی اگر ادراک‌کننده محدود، چیزی را نیافت دلیل نبودن آن نیست؛ ولی اگر ادراک‌کننده نامحدود، چیزی را نیافت، معلوم می‌شود که آن چیز اصلاً وجود ندارد.

این مطلب فاخر نیز به صورت قانون کلی در برابر قانون جامع قبلی همچنان ثابت است. نتیجه قانون اول این است که ادراک نکردن و نیافتن موجود محدود چیزی را دلیل معلوم بودن آن چیز نیست و ثمره قانون دوم این است که ادراک نکردن و نیافتن موجود نامحدود چیزی را دلیل معلوم بودن آن چیز است. قانون دوم هرگز مخصص قانون اول نیست؛ زیرا احکام عقل مصون از تخصیص‌اند (عقلیه الأحکام لا تُخصّص)، بلکه قانون دوم از باب تخصّص (نه تخصیص) از حوزه قانون اول خارج بوده و دارای استقلال علمی



است و ایجاب جزئی در احکام اعتباری و نقلی، موجب تخصیص سلب کلی و نیز سلب جزئی در آن مایه تخصیص ایجاب کلی می‌شود؛ ولی در احکام عقلی به منزله نقیض آن محسوب شده، جمع هر دو یا رفع هر دو ممتنع می‌باشد.

اکنون که طبق برهان عقلی که از مبادی تصدیقی فلسفه و عرفان نظری است، نیافتن چیزی (اعم از حصولی و حضوری) دلیل نبودن آن نیست، اگر عارف شاهد به مقام فنا باریافت و در آن منزلت غیر از وجود واجب متعال وجود چیزی را مشاهده نکرد، بعد از هبوط از حضور به حصول نمی‌تواند فتوا به وحدت شخصی وجود دهد؛ زیرا محصول کشف او همانند وحدت شهود است، نه وحدت وجود؛ زیرا اوج عروج چنین سالک اصلی، آن است که به جز خدا ندید، نه آنکه به جز خدا چیزی نیست. عرفان نظری به عارف شاهد کمک می‌کند که وحدت شهود و مشهود را با وحدت وجود و موجود یکی نداند.

البته اگر ادراک‌کننده موجود نامحدود باشد، نیافتن علمی او دلیل قطعی معدوم بودن است. بدین رو خداوند که هويت بسیط وی نامحدود و علم او عین دانش است، نبودن و تن صنف و معدوم بودن بت و ند و منتفی بودن رب دیگر را با نیافتن خود خبر داد و اعلام کرد که چون خداوند رب دیگری را نمی‌داند، پس قطعاً چنین چیزی وجود ندارد: ﴿قُلْ أَتَبْتُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾، (سوره یونس، آیه ۱۸) ﴿أَمْ تُبْتُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ﴾. (سوره رعد، آیه ۳۳) نمودار دیگری از رهنمود برهان عقلی در عرفان نظری را می‌توان در اصل نوزدهم یافت.

### جایگاه برهان عقلی در عرفان نظری

گاهی در رؤیا یا حالت منامیه، سالک صالحی حضرت ختمی نبوت ﷺ یا یکی از امامان معصوم علیهم‌السلام را به زعم خود مشاهده می‌کند. در حال شهود هیچ شکی ندارد و خود را محتاج به دلیل نمی‌یابد. بعد از نزول از حضور به حصول و تبدل عین به ذهن، احتمال می‌دهد که مشهود وی معصوم علیهم‌السلام نبوده است. آن‌گاه با تمسک به دلیل مآثور که شیطان به صورت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا امام علیهم‌السلام متمثل نمی‌شود، خود را قانع می‌کند که مشهود وی شخص معصوم بود. سپس از راه عصمت مشهود خویش حجیت رؤیا یا یافته‌های حالت منامیه را ثابت می‌نماید. این‌گونه استدلال ناتمام شبیه تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام

است که هیچ محققى آن را روا نمى‌داند. چون مثال مشهود در رؤیا یا حالت منامیه مشکوک است و به ادعای خود مثال یعنی شخص متمثل شده یکی از معصومان است؛ در حالی که سالک مشاهده کننده، آن معصوم را در زمان حیات خود ندیده و صورت وی را نمى‌شناسد. به صرف ادعای شخص متمثل که محتمل است شیطان مارد و کاذب باشد، هرگز شک او برطرف نمى‌شود و با شک به اینکه آن شخص متمثل یکی از معصومان است، چگونه حجیت قول یا فعل و یا تقریر او ثابت مى‌شود؟ برای تشخیص صواب و خطای این تمثل دو راه وجود دارد که اجتماع آنها ممکن است: یک. ارزیابی مشهود در حال شهود با ارتباط حضوری با خود معصوم که صعب، بلکه مستصعب است؛ دو. سنجش شهود بعد از هبوط از شهود به حصول با برهان عقلی یا نقلی معتبر و با این بیان ضرورت عرفان نظری و تبیین هماهنگ با تعلیل معلوم مى‌شود. البته رؤیای صادق گاهی محتاج به تعبیر است و زمانی بی‌نیاز از آن؛ زیرا عین موجود خارجی بدون عبور از آن مشاهده مى‌شود. تشخیص این دو قسم از یکدیگر از مهم‌ترین دانش‌های تمثل و رؤیاشناسی است. صدرالدین قونوی در شرح حدیث نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فِانَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ بِي» و روایت «فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي لِلشَّيْطَانِ أَنْ يَتَمَثَّلَ فِي صُورَتِي» و روایت: «فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَكَوَّنِي» و روایت «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَرَأَى بِي» که به صورت‌های گوناگون نقل شده است، مطالب سودمندی دارد که برخی از آنها نشان تمثل ترک حکمی از احکام اسلام و نادیده گرفتن دستوری از دستوره‌های حضرت ختمی نبوت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، به صورت جسد مرده آن حضرت است و نیز حمله مغول به بغداد و سیطره آنها بر این دیار در عالم رؤیا به صورت بدن مرده مطهر حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در میان کفن و در حال تشییع مشاهده شده است. قونوی می‌گوید: شبی که این رؤیا برایم پدید آمد، تاریخ آن را ضبط نمودم و فهمیدم حادثه مهمی برای اسلام و مسلمانان در پیش است. آن‌گاه خبرهای متعدد از جریان تهاجم مغول به بغداد رسید. (شرح اربعین حدیث، ص ۱۲۳ - ۱۲۸، حدیث ۲۲)

بنابراین گاهی شخص شاهد در معرض تلاعب شیطان است و با افک و افتراء، ادعای کاذبی را در رؤیا مطرح می‌کند که هیچ ارتباطی با پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا امام معصوم عَلَيْهِ السَّلَام ندارد. گاهی نیز شخص معصوم برای سالک شاهدهی متمثل می‌شود، به طوری که قول یا فعل یا حال مشهود وی محتاج به تعبیر است و بدون کارشناس تعبیری نمی‌توان درباره آن

اظهار نظر کرد. همچنین گاهی شخص معصوم برای شاهدِ صالح متمثل می‌شود، به طوری که سیره و سنتِ شهود وی بدون تعبیر یا تأویل قابل اعتماد است. همه این امور با مبادی و مبانی عرفان نظری قابل ارزیابی است. آن‌گاه صدرالدین قونوی به بیان تمثّل، اقسام، احکام و ترتب آنها بر یکدیگر و سایر آثار آن با ذکر برخی ضوابط عام می‌پردازد (همان، ص ۱۲۹ - ۱۵۰) که ارائه آن خارج از رسالت این رساله است.

### جایگاه انسان در جهان

فن شریف عرفان برکات ضمنی فراوان دارد و هدف اصیل آن معرفت خدای سبحان در حوزه اسمای حسنای وی و معرفی انسان سالک صالح است که موحدانه نسبت به توحید تولّی تامّ و در برابر شرک تبرّی کامل دارد. هیچ علمی برای انسان چنان منزلتی که عرفان در بردارد، پیشنهاد نکرد و نمی‌کند؛ زیرا همه علوم انسانی برای انسان مقام خاص قائل‌اند و او را در برابر موجودهای عرشی و فرشی، آسمانی و زمینی، مجرد و مادی قرار می‌دهند و سهمی از تجرّد برای روح او و بخشی از تأثیرگذاری خاصان، مانند پیامبران علیهم‌السلام قائل‌اند که آنان علوم و حیانی را از خداوند دریافت و هدایت جامعه بشری را به عهده دارند و معجزات الهی را مدیریت کرده، شفاعت گروهی را در دنیا، برزخ و قیامت تدبیر می‌نمایند و از سایر مواهب خداوند نیز برخوردارند. اما فن عرفان انسان کامل را در برابر موجودهای آسمانی و زمینی قرار نمی‌دهد؛ بلکه آن را جامع همه آنها می‌داند. چون غیر از مقام نبوت، منزلت رسالت، موقعیت ولایت وی را صاحب سیمت خلافت خداوند می‌داند که در این منصب کار انسان فراتر از کارهای معنویان به عناوین قبلی است و بر اساس همین عنوان چهارم، یعنی خلافت الهی از وی به عنوان پنجم که عنوان کون جامع حضرات چهارگانه است (۱. حضرت غیب مطلق، ۲. حضرت غیب مضاف، ۳. حضرت شهادت مطلق ۴. حضرت شهادت مضاف) یاد می‌شود. (مقدمه شرح قیصری، ج ۱، ص ۱۰۹ - ۱۱۶) عناوین دیگری از قبیل مظهر اسم اعظم و مانند آن به همین عناوین برمی‌گردند.

رسالت انسان کامل از منظر عرفان به تفسیر قرآن نزدیک‌تر از علوم دیگر است؛ زیرا در این فنّ عظیم وی به عنوان خلیفه پروردگار نسبت به ملائکه هم مطرح است که تعلیم اسمای حسنای خداوند به آنان و حلّ تنخاصم ملاّ اعلی و فصل الخطاب بودن برای آنها را دارا است. روح اعظم که همان روح انسانی است، هم مظاهری در عالم کبیر دارد و هم در

عالم صغیر انسانی. جریان عالم کبیر و صغیر، و حضور انسان در هر دو ساحت در فلسفه مشا و نیز فلسفه اشراق معنون نیست و اگر هم در آنها طرح شود، در حاشیه مسائل قرار می‌گیرد، نه در متن آنها؛ اما در حکمت متعالیه هر از گاه مورد عنایت واقع می‌شود. تطور این بحث اگر ریشه‌یابی شود، از عرفان به حکمت متعالیه نیامد، بلکه سابقه کهن دارد؛ اما در عرفان مدون از عصر ابن عربی به بعد شکوفا و متقن شد و سپس به حکمت متعالیه راه یافت و با امکانات عقلی وی قابل تبیین و تعلیل شد. چون بر پایه تشکیک حقیقت وجود، گسترده بودن آن ثابت می‌شود و بر اساس حرکت جوهری امکان اشتداد (شدید شدن موجود ضعیف و اشد شدن موجود شدید) ثابت می‌شود و بر مدار جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن روح انسانی، صعود آن از طبیعت به مثال، آن‌گاه به عقل و سپس به برتر از عقل تا لقای لطف ویژه الهی قابل پیش‌بینی است و همین توسعه وجودی زمینه کون جامع شدن انسان را فراهم می‌نماید. البته عنوان کون جامع همانند عنوان خلافت می‌تواند مقول به تشکیک باشد.

نکته پایانی این است که عرفان رایج در هفت قرن اخیر، مبتکر عنوان عالم کبیر و صغیر، انسان کبیر و صغیر و مانند آن نیست؛ بلکه در ده قرن پیش، در رسائل اخوان صفا مطرح بوده است. در ج ۲، ص ۲۴ رسائل یاد شده این‌چنین آمده است: «فی بیان معرفة قول الحکما: إن العالم انسان کبیر.» نیز در صفحه ۴۵۶ آن می‌خوانیم: «فی قول الحکماء إن الانسان عالم صغیر.» البته مطلب مبرهن در آن ارائه نشد و از حد تشبیه و بیان ذوقی نگذشت و شاید به همین جهت مورد پذیرش فلسفه برهانی واقع نگشت.



## منابع

### نهج البلاغه

۱. ابن عربی، محیی الدین، (۱۴۱۰ق)، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، جمع و تألیف محمود محمود الغراب، مطبعة نضر.
۲. امام خمینی رحمته، (۱۳۷۶)، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته، چاپ سوم.
۳. اخوان الصفا، (۱۴۰۵ق)، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۴. حافظ، (۱۳۶۱)، دیوان، به اهتمام سید ابوالقاسم انجوی شیرازی، انتشارات جاویدان، چاپ چهارم.
۵. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۹)، المیزان فی التفسیر القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
۶. فرغانی، سعیدالدین، (۱۳۸۶)، منتهی المدارک، تحقیق و تصحیح وسام الخطاوی، قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.
۷. فونوی صدرالدین، (۱۳۷۲)، شرح اربعین حدیثا، تحقیق و تعلیق حسن کامل ییلماز، قم: انتشارات بیدار.
۸. قیسری، داود بن محمود، (۱۳۸۲)، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

\* \* \*