



آیا عرفان نظری ممکن است؟

محمد فنایی اشکوری^۱

چکیده

عرفان نظری از علومی است که در حدود قرن هفتم هجری در جهان اسلام، عمدتاً به ابتکار محیی الدین ابن عربی شکل گرفت و از آن زمان تاکنون در حوزه‌های معنوی و حکمی اسلامی مطرح بوده است. این علم عهده‌دار ارائه جهان‌بینی عرفانی است و در آن یافته‌های شهودی عرفا تجزیه و تحلیل و احیاناً بر دعاوی آنان استدلال عقلی یا نقلی می‌شود. اما استخراج یک جهان‌بینی نظری از تجربه‌های عرفانی، هنگامی میسر است که اولاً شهود عرفانی را ممکن بدانیم؛ ثانیاً فی الجمله برای آن اعتبار و حجیت قائل باشیم؛ ثالثاً به توانمندی عقل بر فهم شهودهای عرفانی معتقد باشیم؛ رابعاً تجربه عرفانی را قابل توصیف و بیان بدانیم. اینها از مهمترین پیش‌فرض‌های امکان عرفان نظری است. اما این پیش‌فرض‌ها چه از سوی برخی از عرفا و چه از طرف برخی فلاسفه در شرق و غرب، همواره مورد مناقشه بوده است. بنابراین، امکان عرفان نظری به عنوان یک علم، وابسته به اثبات این پیش‌فرض‌ها است. مفروضات مزبور از مبادی تصدیقی عرفان نظری است که باید در «فلسفه عرفان نظری» تحقیق شود. از سوی دیگر، از آنجا که عرفان نظری و فلسفه اولی، مسائل مشترک بسیاری دارند، توجیه علمی همچون عرفان نظری، در گرو پاسخ به این پرسش است که تفاوت عرفان نظری با فلسفه اولی، به ویژه فلسفه‌هایی که رنگ‌وبوی عرفانی دارند، چیست. **کلیدواژه‌ها:** عرفان نظری، تجربه عرفانی، امکان شهود، حجیت شهود، وراي طور عقل، بیان‌ناپذیری.

۱. دانشیار مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه. دریافت: ۱۳۹۰/۵/۱۵. تأیید: ۱۳۹۰/۶/۲۰

مقدمه

در قرن‌ها و بلکه در هزاره‌های گذشته، فلاسفه سرگرم تفکر در مسائل مابعدالطبیعه بودند و فرض ناگفته آن‌ها این بود که آدمی می‌تواند با عقل نظری درباب مسائل مابعدالطبیعی بیندیشد و پرسش‌های آن را پاسخ گوید. ایمانوئل کانت با مطالعه آثار فلاسفه در مابعدالطبیعه، به این نتیجه رسید که به رغم انبوه بحث‌هایی که فلاسفه کرده‌اند، آنان نتوانسته‌اند به پاسخ‌هایی مناسب و قاطع برای پرسش‌های مابعدالطبیعی دست یابند. قطعاً این امر ناشی از کُند ذهنی آنان نبوده است؛ چرا که در میان فلاسفه، هوشمندان و حتی نوابغ بسیاری را می‌توان نام برد. از اینجا بود که وی این پرسش را طرح کرد که آیا اساساً مابعدالطبیعه ممکن است. شاید سرّ ناکامی فلاسفه در این است که آنان در جست‌وجوی امر ناممکنی بودند. از این‌رو وی به تأمل در معرفت بشری و انحای آن پرداخت و به این نتیجه رسید که عقل آدمی ذاتاً از حل مسائل مابعدالطبیعه عاجز است. ما ممکن است نظام معرفت‌شناختی کانت و در نتیجه پاسخ او را نپذیریم - چنانکه نمی‌پذیریم - اما سؤال او یک سؤال جدی است که هر فیلسوف مابعدالطبیعه‌ای قبل از ارائه هر پاسخ قاطعی به پرسش‌های مابعدالطبیعی، ناچار به طرح این سؤال و اتخاذ موضع در برابر آن است.

چنانکه کانت پرسش از امکان مابعدالطبیعه را طرح کرد، می‌توان از امکان علمی به نام عرفان نظری پرسید. عرفان نظری نوعی هستی‌شناسی بر پایه معرفت‌شهودی است. اما پرسش اساسی این است که آیا عرفان نظری به عنوان یک علم اساساً ممکن است. این سؤال با شدت بیشتری در عرفان نظری قابل طرح است. در مابعدالطبیعه یک مشکل مطرح بود که به ظرفیت عقل مربوط بود، اما در عرفان نظری دست‌کم چهار مشکل مطرح است. هنگامی می‌توان عرفان نظری را یک علم دانست و برای آن ارزش نظری قائل شد که اولاً اساساً امکان شهود عرفانی را بپذیریم؛ ثانیاً آن را معتبر و تجربه عرفانی را معرفت‌بخش بدانیم؛ ثالثاً عقل را برای فهم شهود قادر بدانیم؛ رابعاً بیان یافته‌های عرفانی را با زبان عقل ممکن بشماریم. این‌ها مهمترین پیش‌فرض‌های عرفان نظری است.

در نگاه محقق عرفان نظری، شهود فی‌الجمله ممکن، معتبر، قابل بیان و فهم است. اما هر یک از این پیش‌فرض‌ها مورد انکار و مناقشات جدی قرار گرفته است. پیش‌فرض‌های اول و دوم، مورد قبول عرفا است؛ اما نزد برخی فلاسفه جای چند و چون دارد.

پیش‌فرض‌های سوم و چهارم هم از سوی بسیاری از عرفا و هم از سوی برخی فلاسفه، زیر سؤال است. پس امکان عرفان نظری منوط به پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته است که در فلسفه عرفان نظری باید طرح شود. سرانجام فرق عرفان نظری با فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه باید روشن شود. این‌ها برخی از مبادی تصدیقی عرفان نظری است که قبل از ورود به متن عرفان نظری لازم است در فلسفه عرفان نظری تثبیت شود. شایان ذکر است که این‌ها برخی از مهمترین پیش‌فرض‌های عرفان نظری است، اما پیش‌فرض‌های عرفان نظری منحصر به آن نیست.

امکان معرفت شهودی

از آنجا که پیش‌فرض دوم (اعتبار شهود) متضمن پیش‌فرض نخست (امکان شهود) است، پیش‌فرض نخست را مورد بحث تفصیلی قرار نمی‌دهیم. عرفا مدعی شهود هستند و دلیلی هم بر استحاله وقوع آن اقامه نشده است. بنابراین در این ادعای عرفا مناقشه نمی‌کنیم. اگر شهود را از سنخ علوم حضوری بدانیم، اصل امکان و وقوع چنین علمی پذیرفته است. در خودآگاهی حضوری تردیدی نیست، چنانکه علم حضوری نفس به صور ذهنی و برخی افعال و انفعالات نفسانی نیز مسلم است. فلاسفه اقسام دیگری را نیز از علم حضوری ذکر کرده‌اند؛ همچون علم علت به معلول و علم معلول به علت. علم شهودی عرفانی بر این مبنا توسعه و تعمیق علم حضوری است. حتی اگر شهود عرفانی را از سنخ علم حضوری ندانیم، اجمالا برخی آگاهی‌های غیر متعارف - همچون رؤیاهای صادقه - کم و بیش پذیرفتنی است؛ چنانکه برای همه مؤمنان آگاهی انبیا از راه وحی امری مسلم است. بنابراین در بحث از امکان معرفت شهودی، به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

از این اشاره چپستی شهود عرفانی به عنوان یکی از "مبادی تصویری" عرفان نظری نیز به اجمال دانسته می‌شود. شهود عرفانی مواجهه مستقیم و بی واسطه با امر مقدس است. به عبارت دیگر، شهود عرفانی معرفتی است غیر حسی و غیر عقلی و در نتیجه غیر حصولی، و از سنخ علم حضوری. این نوع معرفت حاصل تقلید، تعلم، تجربه بیرونی یا استدلال عقلی نیست، بلکه یافت درونی و کشف وجدانی است. گاهی به معرفت شهودی، معرفت ذوقی نیز می‌گویند. قیصری در بیان معرفت ذوقی می‌گوید: «والمراد بالذوق ما یجده العالم علی سبیل الوجدان والکشف لا البرهان والکسب و لا علی طریق الأخذ بالإیمان والتقلید»؛

فان كلا منهما و ان كان معتبرا بحسب مرتبه لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفيه اذ ليس الخبر كالعيان...» (شرح فصوص الحکم قیصری، فص هودی، ص ۲۴۵ به بعد)

اعتبار و حجیت شهود عرفانی

از مهم ترین مبادی عرفان نظری، حجیت یا اعتبار معرفت‌شناختی شهود عرفانی است. سخن از اعتبار یا عدم اعتبار شهود عرفانی بحثی نظری است، نه صرف بیان یک رویداد درونی. پس از وقوع چنین رویدادی و پس از اینکه شخص گمان می‌کند حقیقتی را از این طریق شهود کرده است، این بحث مطرح می‌شود که آیا شهود عرفانی حجت است. به عبارت دیگر، آیا یافته‌های شهودی عرفا، از واقع خبر می‌دهند؟ برخی برآنند که شهود عرفانی تجربه‌ای واقع‌نما (Objective) و معرفت‌بخش نیست؛ بلکه پدیده‌ای است صرفاً درونی و ذهنی (Subjective)، و احساسی است بدون ارزش معرفتی؛ یا دست‌کم راهی برای اثبات معرفت‌بخشی (Veridicality) آن در اختیار نیست. مدافعان این نظر در آثار مربوط به فلسفه دین و معرفت‌شناسی دینی، ذیل بحث از «تجربه عرفانی» یا «تجربه دینی» از راه‌های گوناگون بر عدم اعتبار این گونه تجربه‌ها استدلال کرده‌اند. طرفداران اعتبار تجربه عرفانی و دینی نیز کوشیده‌اند از راه‌های گوناگون به این مناقشات پاسخ دهند. در اینجا مجال ورود در این مباحث نیست.

به نظر می‌رسد راهی تجربی برای اثبات اعتبار تجربه عرفانی وجود ندارد. بنابراین، تجربه‌گرایان افراطی نمی‌توانند تجربه عرفانی را تجربه‌ای معرفت‌بخش بدانند؛ مگر اینکه در مبانی معرفت‌شناختی خود تجدید نظر کنند. اقامه برهان عقلی بر اعتبار تجربه عرفانی نیز آسان نیست. البته می‌توان شواهد و قرائنی که مؤید واقع‌نمایی شهود عرفانی است، پیدا کرد؛ اما ارائه استدلالی که الزام منطقی برای پذیرش حجیت شهود ببار آورد، دشوار است. نیز هیچ دلیل تجربی یا عقلی بر عدم اعتبار تجربه عرفانی وجود ندارد.

برتراند راسل برای احوال عرفانی ارزش بسیاری قائل است و آن را الهام‌بخش ارزشمندترین امور در انسان می‌داند؛ اما وی بر پایه دیدگاه مادی‌گرایانه‌اش ارزش عرفان را فقط در بعد عاطفی آن قائل است، نه در بعد معرفتی. (Mysticism and Logic and other Essays, pp. 1, 4, 12.) طبق این دیدگاه، جهان‌بینی عرفانی و عرفان نظری بی‌اساس و بی‌اعتبار است، گرچه خود تجربه عرفانی فواید غیر

معرفتی مهمی دارد؛ اما حتی با این دیدگاه، فلسفه، عرفان اجتنابناپذیر است؛ زیرا خود این بحث که راسل طرح می‌کند، از مقوله فلسفه عرفان است. البته چنانکه خواهیم گفت، حق این است که عرفان علاوه بر بعد عاطفی و زیبایی‌شناختی، بعد معرفتی و حقیقت‌گرایانه نیز دارد؛ چنانکه خود واژه «عرفان» ناظر به این جنبه از تجربه عرفانی است. گرچه عاطفه زیبا و نجیبانه، غیر از کشف واقع است، بی ارتباط با حقیقت نیست. در واقع زیبایی نسبت عاطفی ما با حقیقت است.

بسیاری از فلاسفه مانند سهروردی و ملاصدرا به امکان معرفت شهودی و تحقق و اعتبار و ضرورت کسب آن فائلند؛ اما سخن در این است که آیا برای این امر استدلال عقلی دارند یا از طرق دیگر، همچون اتکا به نقل یا بر اساس شهود عرفانی خود چنین عقیده‌ای یافته‌اند. بعضی از فلاسفه غربی، همچون سوئن برن (Richard Swinburne) و آلستون (William Alston) کوشیده‌اند برای اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی و عرفانی توجیهاتی ارائه دهند. (See, The Existence of God, and Perceiving God (the epistemology of religious experience) اصولاً کسانی که تجربه دینی را مطرح کرده‌اند، در پی آن بوده‌اند که برای معرفت دینی، همچون علوم طبیعی، مبنایی تجربی (تجربه باطنی) پیدا کنند. برخی توافق عرفا (Argument from consensus) را بر فرهنگها، ادیان و دوره‌های مختلف، در برخی مسائل بنیادین عرفانی، همچون وحدت وجود، دلیلی برای حقانیت تجربه‌های عرفانی دانسته‌اند. برخی تشابه تجربه‌های عرفانی با تجربه‌های حسی (Analogical argument for cognitvity of religious experiences) را مبنایی برای اعتبار معرفت‌شناختی تجربه‌های عرفانی تلقی کرده‌اند. (رک: Mysticism its Nature, Cognitive Value and Moral Implications, chap. 3, pp.82 - 127). (See, On the Nature and Existence of God, pp. 285 - 343).

از سوی دیگر، عرفا و کسانی که دارای چنین تجربه‌هایی هستند، سخت به اعتبار و معرفت‌بخشی این تجربه‌ها اعتقاد دارند و این نوع معرفت را برتر از هر معرفت دیگری می‌دانند. آنها از یقینی سخن می‌گویند که قابل زوال و تردید نیست، و مدعی علمی هستند که به نظر برخی، پذیرای غلط، سهو، نسیان و زیاده و نقصان است. (جامع‌الأسرار و منبع الأنوار، ص ۵۳۷)

به اعتقاد عارفان، یقینی که از راه‌های عادی علمی و فلسفی حاصل می‌شود، از علم یقین

فراتر نمی‌رود. این یقین، قابل زوال و خطاپذیر است؛ در حالی که تجربه عرفانی ما را به عین الیقین می‌رساند که بسی برتر از علم الیقین است. بالاتر از آن، عارف از راه سلوک عرفانی به حق الیقین می‌رسد که زوال‌ناپذیر و عاری از خطا است. با مطالعه و مذاقه در گزارش‌های عارفان، می‌توان شواهد و قرائنی بر معرفت بخشی تجربه‌های عرفانی ذکر کرد. ویلیام جیمز (William James) یکی از ویژگی‌های تجربه عرفانی را معرفت‌بخشی یا وجه شناختاری (Noetic quality) آن می‌داند. (The Varieties of Religious Experience, p330) در بسیاری از ادیان و

مکاتب براساس تجارب عرفا و بر اساس تعالیم دینی این راه پذیرفته شده است.

آیا با دلیل نقلی از کتاب و سنت، می‌توان اعتبار شهود عرفانی را اثبات کرد؟ متون دینی معرفت‌بخشی اصل تجربه شهودی و باطنی را تأیید می‌کند. از ظاهر برخی آیات و روایات نیز فی الجمله می‌توان استفاده کرد که تهذیب نفس و تطهیر جان راهی برای رسیدن به برخی معارف الهی است. اما فهم تفصیلات مربوط به کیفیت، شرایط و حدود این معرفت، نیازمند تأملات بیشتری است.

از آیات و روایاتی استفاده می‌شود که تقوا، مجاهده و عمل صالح و خالصانه و در یک کلام عبودیت، زمینه را برای هدایت، قدرت تمییز حق از باطل و دریافت علم و معرفت و حکمت و نور فراهم می‌کند. اما اینکه آیا این معرفت و بصیرت و هدایت همان شهود و علم حضوری عرفانی است، مسئله‌ای نظری و استنباطی است. عرفا از شواهد و قرائن موجود در این آیات و روایات استفاده می‌کنند که معرفتی که از این راه به دست می‌آید، نوعی دیگر از معرفت است که متفاوت با علم حصولی است. این معرفت، حکمت، بصیرت و نور، از سنخ معرفت حضوری و شهودی است. برخی از آیات و روایاتی که معمولاً در این زمینه به آنها استناد می‌شود، بدین قرار است:

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (سوره عنکبوت آیه ۶۹). این آیه

دلالت دارد بر اینکه مجاهده در راه خدا زمینه را برای هدایت الهی هموار می‌سازد.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (سوره انفال آیه ۲۹). از این آیه استفاده می‌شود که بین تقوا و دریافت فرقان

یا معرفتی که با آن حق و باطل را می‌توان تشخیص داد، رابطه‌ای وجود دارد.

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (سوره بقره آیه ۲۸۲). این آیه پاداش تقوا را

تعلیم الهی می‌داند.

آیه‌ای دیگر، اطاعت از خدا و رسولش را زمینه‌ساز هدایت می‌خواند که مرتبه‌ای برتر از

اصل ایمان آوردن است؛ چرا که اطاعت خود مسبوق به ایمان است. ممکن است از این بیان هم استفاده شود که مراد هدایتی است که عارفان از آن سخن می‌گویند.

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حَمَلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾

(سوره نور آیه ۵۴).

روایات و احادیث قدسی و ادعیه بسیاری نیز از حضرات معصومین علیهم السلام دلالت دارند که علم منحصر به علوم عادی و متعارف نیست و راه تحصیلش نیز منحصر به راه‌های معمول نیست؛ بلکه نوعی دیگر و برتر از علم وجود دارد که از راه تقوا و اخلاص و بندگی خداوند به قلب انسان القا می‌شود. به چند نمونه از روایات اشاره می‌کنیم:

استقبل رسول الله صلی الله علیه و آله حارثة بن مالک بن النعمان الأنصاری. فقال له کیف انت یا حارثة بن مالک النعمانی؟ فقال یا رسول الله، مؤمنا حقا. فقال له رسول الله صلی الله علیه و آله: لكل شیء حقیقة، فما حقیقة قولک؟ فقال: یا رسول الله، عزفت نفسی عن الدنیا فاسهرت لیلی، و أضمات هواجرى، و کأنی انظر الی عرش ربی و قد وضع للحساب، و کأنی أنظر إلی اهل الجنة یتزاورون فی الجنة، و کأنی أسمع عواء اهل النار فی النار. فقال رسول الله صلی الله علیه و آله: عبد نور الله قلبه، ابصرت فأثبت.^۱

حارثة بر اثر عبادت و ترک تعلقات به جایی رسیده بود که گویی عرش خدا را می‌دید؛

۱. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۵۴. مولوی این حدیث را چنین به نظم آورده است:

گفت پیغمبر صباحی زید را	کیف اصبحت ای رفیق با وفا
گفت عبدا مومنا باز اوش گفت	کو نشان باغ ایمان گر شکفت
گفت تشنه بوده‌ام من روزها	شب نخفتستم ز عشق و سوزها
گفت خلقان چون ببینند آسمان	من بیستم عرش را با عرشیان
هشت جنت هفت دوزخ پیش من	هست پیدا همچو بت پیش شمن
یک به یک وا می‌شناسم خلق را	همچو گندم من زجو در آسیا
که بهشتی که و بیگانه کی است	پیش من پیدا چو مار و ماهی است
هین بگویم یا فرویندم نفس	لب گزیدش مصطفی یعنی که بس

(مولوی، مثنوی، دفتر اول. لازم به ذکر است که شارحان مثنوی معنوی اشاره نموده‌اند که

مولوی به خطا این داستان را به زید به حارثة نسبت داده است).

اهل بهشت را در حالی که متنعم به نعمت‌های الهی‌اند، می‌نگریست و جهنمیان را نیز می‌دید که معذبند و ناله سر می‌دهند. اهمیت و ویژگی این قضیه، در این است که رسول خدا ﷺ آن را تأیید کرده و در عبارت کوتاهی اسرار آن را بیان کرده است. از بیان حضرت چنین برمی‌آید که اولاً حارثه در پی عبودیت به آن مقام رسیده است؛ ثانیاً این بصیرت بر اثر تابش نور الهی است؛ ثالثاً محل دریافت این نور قلب بنده است؛ رابعاً شرط تداوم تابش این نور، ثبات قدم در بندگی است.

در حدیثی دیگر آمده است که هرکس چهل روز خالصانه بندگی کند، چشمه‌های حکمت از قلبش جاری و در زبانش تراوش می‌کند: «ما اخلص عبد الله عز و جل اربعین صباحاً إلا جرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه.» (بحار الأنوار، ج ۶۷، ص ۲۴۲) در روایتی دیگر آمده است: «من اخلص لله اربعین صباحاً تنفجر ینابیع الحکمة من قلبه.» (همان)

در سخنان امیر المؤمنین علیه السلام، به ویژه در نهج البلاغه بارها به معرفت شهودی و رؤیت حقایق غیبی اشاره شده است. در جایی می‌فرماید: از وقتی که حق را دیده‌ام، هرگز در آن شک نکرده‌ام: «ما شککت فی الحق مذ اریته.» (نهج البلاغه، خطبه ۴) بسیار پیش می‌آمد که علی علیه السلام در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با حقایق غیبی مواجه می‌شد؛ به طوری که حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم به او فرمود: آنچه من می‌شنوم، تو می‌شنوی و آنچه من می‌بینم تو می‌بینی؛ جز اینکه تو پیامبر نیستی: «انک تسمع ما اسمع و تری ما اری الا انک لست نبی.» (همان، خطبه ۱۹۲) وقتی شخصی به نام ذعلب از علی علیه السلام پرسید آیا پروردگارت را می‌بینی، حضرت فرمود: آیا چیزی را می‌پرستم که نمی‌بینم؟ البته این دیدن با دیده قلب است، نه با چشم ظاهر.^۱ «افاعبد ما لا اری؟ ... لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان و لکن تدرکه القلوب بحقائق الایمان.» (همان، خطبه ۱۷۹) در خطبه‌ای دیگر، در وصف سالک طریق الی الله می‌گوید: او کسی است که نوری بس درخشنده بر او می‌تابد و راه را برای او روشن می‌کند و با این نور است که به طی طریق می‌پردازد: «... و برق له لامع کثیر البرق فابان له الطریق و سلک به السبیل.» (همان، خطبه ۲۲۰)

از مجموع آیات و روایات استفاده می‌شود که اولاً نوعی دیگر از معرفت متفاوت با

۱. به قول فردوسی:

به بینندگان، آفریننده را نبینی، مرنجان دو بیننده را

شناخت‌های حصولی وجود دارد؛ ثانیاً آن معرفت، ارتباط نزدیکی با ایمان، اخلاص، عمل صالح و در یک کلام بندگی خداوند دارد؛ ثالثاً آنچه به عهده انسان است، زمینه‌سازی و کسب قابلیت است، اما معطی هدایت و فرقان و نور خداوند است؛ رابعاً این هدایت و معرفت از حیث عمق و روشنی بسی برتر از شناخت‌های ظاهری است. چنانکه پیدا است، استدلال بر اعتبار معرفت عرفانی از طریق آیات و روایات اسلامی، بحثی درون‌دینی است، نه فلسفی. در نتیجه فقط برای مؤمنان حجیت دارد.

مسئله حافظ

«نظر» در ترکیب «عرفان نظری» به معنای فکر و تعقل است، نه به معنای رؤیت و شهود. مقصود این است که عالم این علم، می‌کوشد حقایق مشهود را با علم حصولی، فهم و مشاهدات عرفانی را با کوشش عقلانی تجزیه و تحلیل کند. در اینجا است که مسئله خواجه حافظ طرح می‌شود. مسئله خواجه حافظ این است که تفکر نظری، کار عقل است، و عشق و شهود یا عرفان، کار دل. عقل کار دل را نمی‌کند؛ چنانکه کار عقل را نباید از دل انتظار داشت. اما عرفان نظری حوزه‌ای است که در آن عقل در پی فهم کار دل و پی بردن به اسرار دل است. آیا این کار نظیر آن نیست که از چشم انتظار شنیدن یا از گوش توقع دیدن را داشته باشیم؟ این اشکال را با عنوان «مسئله خواجه حافظ» مطرح می‌کنیم؛ از آنرو که لسان الغیب شیرازی در بیتی در تعریض به ابن سینا، برای تصنیف «مقامات العارفین» می‌گوید:

ای که در دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

(دیوان حافظ، غزل ۴۸)

آیا عرفان نظری آموختن آیت عشق از دفتر عقل نیست؟ و آیا این ممکن است؟ وجه عدم امکان این است که عرفا عرفان را طوری و رای طور عقل می‌دانند. میرفندرسیکی نیز درباره اینکه فلاسفه قادر به فهم این حقیقت نیستند که اشیاء این عالم صورتی در ملکوت دارند، می‌گوید:

در نیابد این سخن را هیچ فهم ظاهری گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی
مدعا این است که سنخ معرفت عرفانی و اشراقی، به گونه‌ای است که با عقل نظری قابل

درک نیست. مهم نیست که آن عقل چه اندازه نیرومند باشد؛ حتی قوی‌ترین عقول عالم چون ابن سینا و فارابی توان درک این حقیقت را ندارند. بنابراین حتی اگر تجربه عرفانی را معتبر و معرفت‌زا بدانیم، ساختن یک علم نظری نظام‌مند از چنین تجربه‌هایی، خالی از دشواری نیست. چگونه می‌توان چیزی را که حقیقتش تجربه‌ای باطنی، شخصی و درونی است، در قالب علم حصولی و عمومی مطرح کرد؟ با توجه به اینکه معرفت عرفانی تنها با طی مراحل سلوک و ریاضت کشف می‌شود، چگونه می‌توان بدون طی این طریق به درک آن نایل شد؟ آیا این پرسش‌ها و نظایر آن دلالت نمی‌کند که علمی همچون عرفان نظری ممکن نیست؟

در پاسخ به این پرسش، نخست باید بین تجربه و ترجمه (Experience and interpretation) فرق نهاد. شکی نیست که تجربه یا شهود عرفانی، امری باطنی، درونی، شخصی، قلبی، غیر مفهومی و غیر زبانی است. این تجربه، معمولاً در پی تهذیب نفس و تطهیر جان حاصل می‌شود، نه از راه مطالعه و آموزش و تفکر نظری. همچنین عارف دست کم در مراحل ابتدایی و متوسط، معمولاً در این گونه تجارب، منفعل و دریافت‌کننده است و وقوع این تجارب خارج از اراده او و غیر قابل پیش‌بینی برای او است. در این سطح نقش عارف بیشتر آماده‌سازی خود و زمینه‌سازی برای قابلیت دریافت این احوال و واردات است، نه فاعلیت و خلق آنها. نفس عارف که جوهری مجرد و دارای آگاهی حضوری و شهودی است، در این تجربه درگیر می‌شود و این رویداد در صقع آگاه او روی می‌دهد

علاوه بر این، نفس آدمی بعد دیگری نیز دارد که به آن ذهن یا عقل می‌گوییم. به عبارت دیگر، آدمی علاوه بر داشتن آگاهی حضوری که با نفس و احوال او عینیت دارد، قادر است از طریق عقل از آگاهی‌های حضوری تصویرهایی حصولی دریافت کند و درباره خود و احوالش به تفکر و تأمل پردازد. هم‌چنانکه ما می‌توانیم رویدادهای محسوس بیرونی را مطالعه و تجزیه و تحلیل کنیم. می‌توانیم احوال درونی را نیز موضوع تفکر نظری قرار دهیم. نفس انسان حقیقتی ذوابعد است، اما بین ابعاد مختلف نفس انسان دیواری نفوذناپذیر نیست؛ بلکه همه آنها وجوه یک حقیقت بسیط‌اند که «النفس فی وحدتها کل القوی» کثرتی که در نفس است، زیر سایه وحدت آن است. واجد شهود همان است که صاحب عقل است و همان است که دارای حواس ظاهری است.

یکی از کارهای اصلی عقل، تبدیل علم حضوری به علم حصولی است؛ به سخن

دیگر، برگرفتن علم حصولی از علم حضوری است. ذهن یا عقل، خود نمی‌تواند بدون واسطه حواس بیرونی، از محسوسات آگاه گردد؛ اما پس از آنکه حواس این معلومات را در اختیارش قرار دهد، عقل می‌تواند درباره آن‌ها بیندیشد. همچنین عقل، گرچه ممکن است نتواند برخی حقایق عرفانی را دریابد، اما پس از آنکه آدمی از طریق تهذیب نفس این معارف را به دست آورد، عقل می‌تواند نظاره‌گر آن‌ها باشد. به عبارت دیگر، عقل شکارچی حقایق عرفانی و بازیگر در آن‌ها نیست، اما می‌تواند از منظر و پنجره خود، تماشاچی و نظاره‌گر آن‌ها باشد.

ورای طور عقل بودن شهود عرفانی، ممکن است به این معنا باشد که عقل نمی‌تواند به تنهایی و مستقل، به آن نایل گردد؛ نه اینکه پس از نیل به آن از طریق شهود هم عقل قادر به فهم آن نیست. بسیاری از معارف دینی، به ویژه احکام تعبدی، از دسترس عقل بیرون است؛ اما پس از دریافت آن‌ها از طریق وحی، عقل می‌تواند آن‌ها را بفهمد و درباره احکامشان بیندیشد. شاید بتوان گفت که هرچه قابل شهود است، پس از شهود، قابل تأمل نظری هم خواهد بود. به یاد آوردن شهود، و تفکر درباره آن ممکن است؛ گرچه نوع معرفتی که از راه شهود حاصل می‌شود از راه عقل قابل حصول نیست.

نسبت عقل و عرفان را می‌توان در سه مقام طرح کرد: مقام کشف، مقام فهم و مقام داوری. شکی نیست که معرفت شهودی از راه تعقل حاصل نمی‌شود؛ کشف حقایق عرفانی از طریق دل است. اما عقل می‌تواند یافته‌های شهودی را بفهمد؛ زیرا بسیاری از معرفت‌های حضوری، می‌توانند از قرینه‌ای حصولی برخوردار باشند. ذهن آدمی از علم حضوری، به علم حصولی می‌رسد. بدینسان عقل می‌تواند یافته‌های شهودی را فهم و وصف کند. هنگامی که عقل داده‌های حصولی لازم از یافت حضوری را در اختیار داشته باشد، می‌تواند آن‌ها را تفسیر و گاه حتی ارزیابی و داوری کند. این کاری است که در عرفان نظری صورت می‌گیرد و این هدیه عرفان نظری به محجوبان از دیدار حضوری و محرومان از شهود شهود است.

کشف و شهود عرفانی نیز همچون دیگر معرفت‌های بشری، محدود و ذومراتب است و چنین نیست که هر صاحب کشفی به کشف همه حقایق نایل شود. هم فهم یافته‌های شهودی، محدود، نسبی و ذومراتب است و هم داوری درباره آن. نه فهم کامل آن میسر است و نه همه‌جا و همیشه می‌توان درباره یافت شهودی داوری عقلی کرد. حقایق مکشوف هم به یک‌اندازه قابل کشف نیست و اجمال و تفصیل یا شفافیت و ابهام در آنجا نیز وجود

دارد. اگر جز این بود اشرف کائنات نمی‌گفت: «اللهم ارنی الأشياء كما هي». علاوه بر این، همه متفق‌اند که کنه ذات خداوند دور از دسترس قوای فاهمه بشری است و عقل و کشف و الهام و وحی را به کنه آن راه نیست. ذات حق، آن گونه که سزاوار است، نه قابل فهم برای دیگران است، نه قابل وصف و بیان، و نه احدی را رسد که حق ثنای او را به جای آرد. او فقط خود می‌تواند خود را ثنا کند. «الهی انت کما اثبت علی نفسک و فوق ما یقول القائلون»

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل‌گردم از آن
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت عقل، در شرحش چو خر در گل‌بخفت

بیان ناپذیری تجربه عرفانی

اشکال دیگری که قریب‌الافق با اشکال پیشین است، از اینجا برمی‌خیزد که به اعتقاد بسیاری از عرفا تجربه‌های معنوی و عرفانی بیان‌ناپذیرند. آن چیزی را که عارف به آن واصل می‌شود، امری شخصی و خصوصی است و دیگران از آن بهره‌ای ندارند. اگر کسی بخواهد واجد آن حال و تجربه شود و به آن معرفت کشفی برسد، باید همان راهی را برود که عارفان می‌روند. آن چیزی نیست که با بحث و گفت‌وگو و کتاب نصیب کسی شود. عرفای بسیاری، از وصف‌ناپذیری تجربه عرفانی سخن گفته و از تنگنای سخن نالیده‌اند. به گفته ویلیام جیمز در کتاب *انواع تجربه دینی*، بیان‌ناپذیری (ineffability) از ویژگی‌های مشترک تمام تجارب عرفانی است.

گاهی دلیل بیان‌ناپذیری، این است که غیر عارف که فاقد تجربه عارف است، زبان او را نمی‌فهمد.

تو چه دانی زبان مرغان را که ندیدی دمی سلیمان را

و گاه مشکل از هر دو سو است: نه عارف قادر به بیان است و نه مخاطبش قادر به فهم. من گنگ خواب‌دیده و عالم تمام کر من ناتوان ز گفتن و خلق از شنیدنش
گاهی در احساسات عادی هم زبان بند می‌آید؛ چنانکه در بیت زیر از رعلی آذرخشی می‌خوانیم:
من ندانم به نگاه تو چه رازی است نهان که مرآن راز توان دیدن و نتوان گفتن
علم حصولی نظام‌مند قائم به لفظ و زبان است. مفاهیم و احکام توسط واژه‌ها و عبارات اظهار می‌شوند. جایی که زبان نباشد، سخن از علم مصطلح نمی‌توان گفت. بنابراین، چگونه می‌توان از حقایق بیان‌ناپذیر، علمی نظام‌مند ارائه داد؟ آیا با توجه به بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی، عرفان نظری ممکن است، و معنایی خواهد داشت؟

در پاسخ به این اشکال با استفاده از توضیحاتی که درباره عقل‌پذیری شهود عرفانی بیان شد، باید گفت تجربه عرفانی بدون گذر از فرایند حصولی شدن قابل بیان نیست. اما هنگامی که یافت حضوری به حصولی تبدیل شد و از رویداد باطنی صورت‌برداری و مفهوم‌سازی شد، آنگاه قابل بیان می‌شود و در قالب لفظ و زبان درمی‌آید. بنابراین، تجربه شخصی شهودی در طی فرایندی حصولی، قابل توصیف و بیان می‌شود. این سخن درباره همه تجارب درونی و باطنی قابل طرح است.

درونی بودن تجربه عرفانی، منافاتی با بیان‌پذیر بودن آن ندارد. همان‌گونه که عقل می‌تواند احوال درونی متعارف (درد، غم، شادی، شگفتی، حسرت) را فهم و بیان کند، می‌تواند احوال درونی عرفانی را نیز درک و بیان کند. البته همه احوال درونی خصوصی اند، لیکن تجربه‌های درونی عادی برای همگان روی می‌دهند، اما تجربه‌های درونی عرفانی برای اندک شماری از افراد حاصل می‌شوند و البته این امر بر دشواری بیان تجربه‌های عرفانی می‌افزاید.

همان‌گونه که فهم یافته‌های شهودی محدود، نسبی و ذومراتب است، بیان آن‌ها نیز محدودیت‌هایی دارد. چنانکه عقل به کنه حقیقت مکشوف نمی‌رسد، زبان نیز قادر به بیان کنه و ذات واقعیت مشهود نیست. اما این بدان معنا نیست که عقل و زبان به طور کلی در فهم و بیان حقایق مشهود عاجزند؛ بلکه مراتبی از فهم و بیان، ممکن و واقع است و آن مقدار که ممکن است، برای ساختن علم عرفان نظری کافی است. بنابراین اگرچه نارسایی عقل در فهم و داوری، و نارسایی زبان در بیان حقایق عرفانی، سخن حقی است، این نارسایی و ناتوانی مطلق نیست. بین عقل و شهود دیوار نفوذناپذیری نیست و فی الجمله تا حدی می‌توان از راه عقل به عوالم شهودی راه یافت و آن مقدار از فهم و بیان که برای عرفان نظری لازم است، مقدور و میسر است.

پس بیان‌پذیری و بیان‌ناپذیری امری نسبی است. درست است که می‌توان تجربه عرفانی را به بیان آورد و از آن سخن گفت، اما این بدان معنا نیست که این بیان کامل است و چیزی از تجربه ناگفته نمانده است. از سخنان عرفا چنین برمی‌آید که ناگفته‌ها بسی بیش از گفته‌ها است و همیشه در هر تجربه‌ای، به ویژه تجربه‌های متعالی، چیزی یا چیزهایی هست که به بیان نمی‌آید. در معارف دینی آمده است که «من عرف الله کل لسانه.» به گفته سعدی:

هزار جامه معنا که من پردازم به قامتی که تو داری قصیر می‌آید

دیونسیوس (Dionysius the Areopagite) از عرفای مسیحیت باستان می‌گوید: «بیان ما

به میزان صعود روح ما وابستگی دارد؛ اما هنگامی که این صعود به انجام رسید، بیان یک‌سره متوقف می‌شود و در دریای وصف‌ناپذیر غرق می‌شود.» (عارفان مسیحی، ص ۹۳) او و رای وصف واصفان و سخن سخنوران است. جز او کسی را نرسد که حق سخن را درباره خود ادا کند: «الهی انت کما اثنت علی نفسک و فوق ما یقول القائلون.»

بیان تجربه عرفانی، مانند هر تجربه غیر عام و نامأنوس، دشواری‌های خاص خود را دارد و با الفاظ عادی مربوط به زندگی روزمره میسر نیست؛ چنانکه هر علمی مانند فلسفه، ریاضی و فیزیک، زبانی مخصوص به خود دارد. عرفا با تأملات بسیار و کوشش‌های فراوان در طول قرن‌ها توانسته‌اند زبان مناسب با معرفت عرفانی را پدید آورند. در اینجا باید یادآور شد که تجربه عرفانی هم بعد معرفتی دارد و هم بعد احساسی و عاطفی. دشواری بیان و توصیف در بعد احساسی و عاطفی تجربه، بیشتر است. توصیف و بیان احوالی چون خوف و رجا و عشق و شور و مستی و بهجت و هیبت و تحیر و شگفتی و شوریدگی، البته دشوار است و هیچ بیانی نمی‌تواند عین احساس شخص را به دیگری منتقل سازد. اینجا است که عارف می‌گوید:

حرف و گفت و صوت را برهم زخم تا که بی این هر سه با تو دم زخم
بیان بعد احساسی و عاطفی تجربه عرفانی بیشتر بر عهده ادبیات عرفانی است؛ چنانکه بیان بعد معرفتی تجربه عرفانی را عرفان نظری عهده‌دار شده است؛ گرچه نه ادبیات عرفانی خالی از بعد معرفتی است و نه عرفان نظری خالی از بعد احساسی. اکثر اشعار عرفانی برای انتقال بعد احساسی تجربه است. عارفان شاعر با استخدام تشبیهات و استعارات و دیگر صناعات و هنرهای ادبی، می‌کوشند قدری از آتش درونشان را فرونشانند، یا به آن دامن زنند. این همه از می و ساقی و مطرب و معشوق و زلف و خط و خال سخن گفتن، ناله‌ای است برآمده از غم عشق و درد هجری که می‌پرسد. و هر چه هم که بکوشند باز ناگفته‌های آن بیش از گفته‌ها است.

شنیده‌ام سخنی خوش که پیر کنعان گفت فراق یار نه آن می‌کند که بتوان گفت
اما در عین اصرار بر این نارسایی، عارفان ساکت ننشسته و درباره یافته‌های عرفانی خود سخنان بسیاری گفته‌اند. آنها حتی کوشیده‌اند بر پایه این یافته‌ها یک علم نظری و حصولی بنا کنند و کتاب‌های بسیاری در این زمینه تدوین کرده‌اند؛ مانند برخی آثار ابن فارض، عین القضات، ابن عربی، قونوی و مولوی. واقعیت عرفان همان شهود است، اما علاوه بر شهود یک علم حصولی هم پدید آمده است که قابل بحث و درس و گفت‌وگو

است. البته با این بحث‌ها شهود حاصل نمی‌شود و از قال تا حال، فاصله بسیار است. تا دیده دل خون نکنی پنجه سال هرگز ندهند راحت از قال به حال شایان ذکر است که خاموشی عرفا همیشه ناشی از بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی نیست، بلکه گاهی از سر رازداری است. به اعتقاد برخی از عارفان، یافته‌های عرفانی، اسراری است که نباید پرده از آنها برداشت و برای نامحرمان این وادی که توان فهم آن را ندارند، فاش کرد.

سرّ غیب آن را سزد آموختن کو زگفتن لب تواند دوختن
بر لبش قفل است و بر دل رازها لب خموش و دل پر از آوازا
عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند

جالب است بدانیم که معادل انگلیسی عرفان، میستیسیم (mysticism) برگرفته از میستری (mystery) به معنای راز است و ریشه یونانی آن myein است که به معنای بستن، به ویژه بستن لب و چشم است. (See, S. Payne, "mysticism, Nature of" in Rouledge) (Encyclopedia of Philosophy, vol. 6, p. 627) آری:

هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

نسبت عرفان و فلسفه

حال که فی الجمله می‌توان گفت شهود ممکن، معتبر، عقل‌پذیر و قابل بیان است و می‌توان دانشی همچون عرفان نظری بنا کرد، این پرسش رخ می‌نماید که تفاوت عرفان با فلسفه، به ویژه حکمت الهی، خاصه فلسفه اشراقی و حکمت متعالیه در چیست. عرفان نظری، هنگامی علمی مستقل است که چیزی غیر از حکمت الهی اشراقی یا متعالیه باشد. برای روشن شدن ابعاد مسئله و اجتناب از خلط مبحث این بحث را در دو مقام پی می‌گیریم:

۱. نسبت معرفت شهودی با فلسفه؛
۲. نسبت عرفان نظری با فلسفه.

۱. نسبت معرفت شهودی با فلسفه

حقیقت عرفان یا معرفت شهودی، علم به معنای لغوی آن است؛ یعنی دانستن. ولی «علم» در معنای لغوی، غیر از دانش نظام‌یافته و حاصل تحقیق و پژوهش است که موضوع و مسائلی ویژه دارد. بلکه معرفتی شخصی، خصوصی و غیر قابل انتقال است. اما فلسفه اولی یک «علم» دارای موضوع و مسائل و قابل بحث و تعلیم و تعلم است. معرفت عرفانی، شهودی و حضوری و غیر گزاره‌ای است؛ اما فلسفه، حصولی، مفهومی و گزاره‌ای است. بر همین اساس، علم حضوری شخصی و جزئی است، اما فلسفه متشکل از مفاهیم

و قضایای کلی است. روش تحصیل معرفت عرفانی، تهذیب نفس است؛ در حالی که روش تحصیل دانش فلسفی، تفکر نظری است. بنابراین، فلسفه و عرفان هم در نوع معرفت و هم در روش تحصیل آن متفاوت‌اند.

شباهت این دو نوع معرفت این است که هر دو برتر از شناخت حسی اند و نوعی هستی‌شناسی به شمار می‌روند. با اینکه آن دو، دو سنخ معرفت‌اند و تفاوت‌های بسیاری با هم دارند، می‌توان از مناسبات و تأثیرات متقابل آن‌ها سخن گفت. مبانی فلسفی بسته به نوع مواضع اتخاذشده، ممکن است عرفان را تأیید و انسان را به سمت عرفان سوق دهد، یا آن را رد و انسان را از آن منصرف سازد. شهود عرفانی نیز ممکن است به تفکر فلسفی جهت دهد و در نحوه نگرش و افق دید فیلسوف اثر گذارد. نظیر همین شباهت‌ها و تفاوت‌ها و تأثیر و تأثرات بین معرفت شهودی و علم عرفان نظری نیز قابل طرح است. افزون بر آن، معرفت شهودی، محتوای اصلی عرفان نظری را فراهم می‌آورد.

فرق عرفان و فلسفه در این نیست که عرفان قائل به وحدت وجود و فلسفه قائل به کثرت وجود است. اساساً درست نیست فرق این‌ها را در عقاید و مواضع دانست. فیلسوف هم ممکن است از راه برهان عقلی، وحدت شخصی وجود را اثبات کند. حال اگر چنین کرد، عارف نمی‌شود. آن‌ها متفاوت هستند گرچه در همه باورهایشان اشتراک نظر داشته باشند. تفاوت عرفان و فلسفه در نوع معرفت است. معرفت عرفانی شهودی است و معرفت فلسفی عقلی است. لازمه این تفاوت این است که راه نیل به آن معارف هم متفاوت است. معرفت عرفانی از راه تهذیب نفس یا جذب حاصل می‌شود، اما معرفت فلسفی از راه تفکر نظری.

همین سخن درباره نسبت عرفان و کلام نیز صادق است. فرق اساسی عرفان و کلام نیز در نوع معرفت و روش تحصیل آن است. متکلم با روش نقلی و عقلی از متون دینی به معرفت حصولی می‌رسد. مسائل کلامی همچون توحید، نبوت و معاد نیز مسائلی هستی‌شناختی است و متکلم می‌کوشد به جهان‌بینی دینی نزدیک شود و جهان را از منظر دین ببیند. نوع معرفت کلامی حصولی است و متفاوت با معرفت عرفانی، و روش کلام هم نقلی و عقلی است و متفاوت با روش عرفان که تهذیب نفس است. شباهت آن‌ها در حوزه و قلمرو معرفت است. البته باید افزود که معرفت معتبر عرفانی، هماهنگ با معرفت دینی، بلکه باطن آن است و از حیث مفاد و محتوا نباید بین آن‌ها تنافی باشد.

۲. نسبت عرفان نظری و فلسفه اولی

هرچند عرفان نظری را می‌توان با فلسفه به معنای عامش مقایسه کرد، از آنجا که هم عرفان نظری و هم فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه نوعی هستی‌شناسی است، مناسبات بین عرفان نظری و فلسفه اولی بیش از دیگر شعبه‌های فلسفه است. همچنین از میان نظام‌های مختلف مابعدالطبیعی بین عرفان نظری و مابعدالطبیعه اشراقی قرابت بیشتری است و بیش از آن بین عرفان نظری و حکمت متعالیه نزدیکی وجود دارد. از این رو مناسب است بحث در فلسفه اولی، به ویژه در حکمت متعالیه متمرکز گردد.

الف. شباهت‌ها

وجوه تشابه بین این دو حوزه نظری، بسیار است؛ از جمله:

هر دو علم به معنای دانش نظام‌یافته است؛

هر دو نوعی هستی‌شناسی عام و فراگیر ارائه می‌دهد؛

موضوع هر دو هستی در وجه کلی آن است؛

بسیاری از مسائل آنها نیز مشترک است؛ مانند بحث وحدت و کثرت هستی؛

استفاده از عقل به صورت تحلیل عقلانی و استدلال و نظام‌سازی در هر دو صورت می‌گیرد؛

معرفت شهودی، منبع اصلی عرفان نظری و یکی از منابع حکمت متعالیه است.

غرض فیلسوف شناخت هستی است. غرض عارف در عرفان نظری نیز همان است.

غایت قریب عرفان نظری هم شناخت است، نه وصول به حق. وصول به حق غایت سلوک

عرفانی است، نه غایت بحث نظری. البته بحث نظری چه در عرفان و چه در فلسفه می‌تواند

مقدمه‌ای باشد برای کمال حقیقی که همان وصول است. در نگاهی وسیع‌تر غایت نهایی هر

کار نیکی وصول به حق است.

ب. تفاوت‌ها

برخی از دانشوران، تفاوت عرفان نظری را با فلسفه در موضوع آنها می‌دانند. در حالی که

عرفان نظری از وجود مطلق لابلشروط مقسمی بحث می‌کند، فلسفه از وجود بشرط لا، یعنی

بشرط عدم تقید به قید طبیعی، تعلیمی، منطقی یا اخلاقی سخن می‌گوید. گاه می‌گویند

موضوع فلسفه وجود مطلق قسمی (به قید اطلاق) است و موضوع عرفان وجود مطلق لابشرط مقسمی است. این نظر چندان قابل دفاع نیست.^۱

گاهی می‌گویند فرق عرفان نظری و فلسفه این است که اولی شهودی و دومی عقلی است. در پرتو آنچه گفتیم، تسامح در این سخن آشکار است. در این نظریه، علم عرفان نظری با معرفت شهودی عرفانی یکی تلقی شده است؛ در حالی که عرفان نظری در پی تحصیل معرفت شهودی نیست، بلکه در پی تحلیل معرفت شهودی است. بنابراین روش عرفان نظری شهودی نیست؛ بلکه عرفان نظری در پی تحلیل معرفت‌های شهودی است که عقل در این تحلیل نقش مهمی دارد و از این جهت شباهتش با فلسفه در روش، بیش از تفاوت آن با فلسفه است.

در عرفان نظری، معرفت شهودی به دست نمی‌آید، بلکه در این دانش، معرفت شهودی به دست آمده از راه سیر و سلوک تحلیل می‌شود. از اینجا فرق عرفان نظری با فلسفه نیز روشن می‌شود. فیلسوف محتوای تصدیقاتش را نیز از عقل می‌گیرد، حتی وقتی که از طریق عرفان و وحی با حقایقی آشنا می‌شود؛ تا آن را عقلانی نکند در فلسفه نمی‌گنجانند. اما محتوا و معتقدات در عرفان نظری از شهود استخراج می‌شوند و سپس تحلیل عقلی از آن به عمل می‌آید.

چنانکه گفتیم، فرق فلسفه و عرفان نظری در نتایج و مواضع آنها نیست. اختلاف در وحدت و کثرت وجود، فارق فلسفه از عرفان نیست. آن فرق، اختلاف بین دو نظریه است، نه بین دو علم. نه هر عارفی وحدت وجودی است و نه هر طرفدار وحدت وجودی عارف است. هم فیلسوفان وحدت وجودی داریم و هم عارفان غیر وحدت وجودی؛ گر چه در اقلیت‌اند. بنابراین فیلسوف و عارف ممکن است در مسائل مختلف نظر واحد داشته باشند، در عین تفاوت در نوع معرفت و روش نیل به آن. اساساً فلسفه و عرفان مطلوب و کامل آن

۱. ر.ک: محمد فنایی اشکوری، «فلسفه عرفان نظری»، فصلنامه اسراء (پاییز ۱۳۸۹)، شماره ۵، ص ۶۳ - ۸۳. مراد از وجود بما هو وجود، یا موجود بما هو موجود، قبل از تقید به قید طبیعی، ریاضی و مانند آن، وجود بشرط لا نیست. قبل از تقید به قید طبیعی و ریاضی به این معنا نیست که مشروط است به طبیعی و ریاضی نبودن، بلکه به این معنا است که مشروط به طبیعی و ریاضی بودن نیست. احکام عام هستی، شامل موجودات طبیعی و ریاضی هم می‌شود، اما احکامی که بر موجود به شرط طبیعی یا ریاضی بودن بار می‌شود خارج از حیطه فلسفه اولی است. بنابراین موضوع فلسفه وجود لابشرط است.

است که به نظر واحد برسند و حکمت متعالیه کوششی است برای رسیدن به این مطلوب. اختلاف نظر بین عارف و فیلسوف، نشان از نقص و خطای یکی یا هر دو است. فرق عرفان نظری با فلسفه و کلام^۱ در این است که برخلاف فلسفه و کلام، منبع اصلی معرفت عرفانی شهود است. این تفاوت در منبع ممکن است گاهی منشأ تفاوت‌هایی در دیدگاه‌ها و مواضع نیز بشود.

پس هم عرفان نظری، هم فلسفه و هم علم کلام در پی به دست آوردن جهان‌بینی و شناخت هندسه کلی، و به تعبیر لاهیجی، در پی «معرفت حقایق اشیاء» هستند. (گوهر مراد، ص ۱۴) تفاوت فلسفه و علم کلام در روش است؛ روش کلام عقلی و نقلی است، اما روش فلسفه فقط عقلی است. آری؛ ملاصدرا در حکمت متعالیه، از کشف هم استفاده می‌کند؛ اما کشف محض را بدون برهان عقلی برای فلسفه کافی نمی‌داند. تفاوت در روش گاهی موجب تفاوت در برخی مسائل نیز می‌شود. چون با هر روشی نمی‌توان به حل هر مسئله‌ای توفیق یافت. مثلاً چون در علم کلام از روش نقلی نیز استفاده می‌شود، احکام و قضایای جزئی نیز قابل طرح است، برخلاف فلسفه.

از دیدگاه برخی صاحب‌نظران، فلسفه، به مثابه منطق است برای عرفان نظری. منطق، آلت محض است برای علوم بشری، به خصوص فلسفه؛ چراکه فلسفه از روش برهانی منطق سود می‌جوید. فلسفه نیز برای منطق، اصالی است، ولی نسبت به عرفان آلی است و میزانی است که با آن دعاوی عرفانی سنجیده می‌شوند. فرق منطق و فلسفه، این است که منطق ضوابط صوری تفکر را باز می‌گوید و فلسفه بُعد مادی و محتوایی تفکر را. بنابراین فلسفه، همانند منطق مادی است، نه صوری. عرفان نظری، اما اصالی محض است و نسبت به علم دیگری آلیت ندارد و از همین رو اشرف علوم است. علم آلی هرچه نیرومندتر باشد، از علم اصالی بهره بیشتری خواهد برد. از این رو، عرفان نظری پس از حکمت متعالیه، بسی نیرومندتر از پیش شد. مثلاً وحدت شخصی وجود را با استفاده از اصول حکمت متعالیه با قوت می‌توان اثبات کرد؛ در حالی که آثار عرفان نظری پیش از آن

۱. مراد علم عقاید یا معارف برگرفته از دین (کتاب و سنت) است، نه لزوماً علم کلام تاریخی.

۲. «من عادة الصوفية الإقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموه عليه، و اما نحن فلانعمد كل الإعتدال على مالا برهان عليه قطعياً و لا نذكره في كتبنا الحكمية.» (ملاصدرا، الأسفار، ج ۹، ص ۲۳۴)

- همچون تمهید القواعد - در اثبات وحدت شخصی توفیق چندانی ندارند. (تحریر تمهید القواعد، ص ۲۳ - ۲۴) براساس این دیدگاه، فلسفه خادم عرفان است و در مقام تعلیم و تعلم، مقدم بر آن. این سخن بدین معنا است که احکام قطعی عقل (اعم از بدیهیات و نظریه‌های برهانی) میزانی برای سنجش دعاوی عرفانی است.

نتیجه

چنانکه دیدیم، امکان علمی همچون عرفان نظری با چالش‌های نظری سهمگینی روبه‌رو است. گرچه محققان عرفان نظری در تقریر و تبیین مسائل این علم، دقت‌ها و موشکافی‌های ارزشمندی کرده‌اند، چالش‌های یادشده نه از سنخ مسائل عرفان نظری، بلکه از مباحث درجه دوم است که در تفکر فلسفی دوره جدید، بیش از پیش در کانون توجه بوده است. از این رو، مواجهه با این چالش‌ها نیازمند نگاهی نو به ساختار و مبادی و مفروضات عرفان نظری است که «فلسفه عرفان نظری» عهده‌دار آن است. به هر روی، با استفاده از مباحثات فلسفی معاصر درباره تجربه دینی و عرفانی و با بهره‌گیری از میراث عرفانی و حکمی اسلامی، می‌توان با این چالش‌ها مواجه شد و جایگاه علمی عرفان نظری را استوار ساخت.

بر این پایه، از آنچه گفتیم روشن گردید که معرفت شهودی ناممکن نیست و اعتبار فی الجملة آن را می‌توان از برخی راه‌های عقلی تأیید و با استناد به منابع دینی اثبات کرد. همچنین نشان دادیم که فهم عقلانی یافته‌های شهودی، مقدور است و آنچه فوق طور عقل است، نوع این معرفت و حد اکثر کشف برخی از حقایق مشهود عرفانی است، نه فهم آنها پس از کشف. بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی نیز مطلق نیست و آن مقدار از بیان که برای شکل‌گیری عرفان نظری لازم است، میسر است؛ چنانکه آثار عرفا بر این امر دلالت دارد. گرچه بین عرفان نظری و فلسفه اولی، به ویژه حکمت متعالیه، قرابتی هست، اما تفاوت عمده آنها در این است که قوام عرفان نظری به استفاده از شهود عرفانی است و از آن منبع تغذیه می‌کند؛ درحالی‌که قوام فلسفه اولی به شهود نیست؛ گرچه حکمت متعالیه می‌کوشد حتی المقدور یافته‌های عرفانی را برهانی و معارف عقلانی را با شهود عرفانی تأیید کند.

منابع

۱. امام علی علیه السلام، نهج البلاغة، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. آملی، سید حیدر (۱۳۴۷هـ)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، با تصحیح هنری کربن و عثمان یحیی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. آندرهیل اولین (۱۳۸۳هـ)، عارفان مسیحی، ترجمه احمدرضا مؤیدی و حمید محمودیان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۴. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۷۲هـ)، تحریر تمهید القواعد، تهران: انتشارات الزهرا.
۵. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۶۷هـ)، [دیوان] حافظ، (فزونی-غنی)، تهران: انتشارات اساطیر.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. فنائی اشکوری، محمد (۱۳۸۹هـ)، «فلسفه عرفان نظری»، فصلنامه اسراء، شماره ۵، ص ۶۳-۸۳.
۸. قیصری، داود (بی تا)، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدارفر.
۹. کلینی، محمد (بی تا)، اصول کافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۱۰. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۵هـ)، گوهر مراد، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۱۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۲. مولوی، جلال الدین (۱۳۷۶هـ)، مثنوی معنوی، با تصحیح رینولدالین نیکلسن، تهران: ققنوس.
13. Alston, William. *Perceiving God* (the epistemology of religious experience), Ithaca: Cornel University Press, 1991.
14. Gale, Richard M. *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge. University Press, 1991.
15. James, William, *The Varieties of Religious Experience*, England: Penguin Books, (1902) 1982.
16. Payne, Steven, "mysticism, Nature of" in *Rouledge Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward Craiy, New York: Routledge, 1998 (vol. 6, pp. 627-634).
17. Russell, Bertrand, *Mysticism and Logic and other Essays*, London:

Longmans, 1921.

18. Swinburne, Richard. *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1991.

19. Wainwright, William J. *Mysticism its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*, Britain: The Harvester Press, 1981.