

شهود صدرایی؛ عقلانی یا عرفانی؟

عباس احمدی سعدی*

چکیده

بنیان اندیشه صدرالتألهین در حکمت متعالیه را معارف شهودی وی فراهم می‌آورد. در سنت فلسفی-دینی اسلامی، جان آدمی مستعد دریافت حقایق علمی از مبادی عالیه عالم است. از این رو شهود عقلی امری ممکن است. در این مقاله ضمن بحث از اقسام شهود، بیان می‌شود که ملاصدرا از نحوه‌ای شهود عقلانی برخوردار بوده است. همچنین شهودی در لوازم عملی و نیز نتایج نظری خود هم‌معنان با شهود عرفانی است. همچنین برخلاف این سخن که پرسش از کجا می‌دانی؟ (آورده‌ای) در مقام گردآوری در علم روا نیست، در حوزه فلسفه چنین پرسشی مهم است و شهود-با توجه به موازین آن-اعتبار ویژه‌ای به مدعیات منافذی می‌بخشد. ملاصدرا خود را ملتزم دانسته که مشاهدات باطنی خود را مبرهن سازد و ظاهراً براین عهد خود وفادار مانده است.

واژه های کلیدی: ۱- شهود ۲- تعبیر تجربه ۳- تجربه عرفانی ۴- ملاک شهود

۱. مقدمه

شکی نیست که حکمت متعالیه، در زمره دستگاههای فلسفی اشراقی جای می‌گیرد^۱، چه وجه بارز آن عبارت است از تأکید ملاصدرا-علاوه بر مشی در طریق استدلال- بر تصفیه و تزکیه نفس برای پذیرش اشراقات معنوی از مبادی عالیه عالم. این سنت اشراقی، ریشه در عرفان اسلامی دارد. ابن عربی (متوفای ۶۳۸ ق.) ریاضت، خلوت، ذکر و مراقبت از قلب را شرط معرفت و

* دانشجوی دوره دکتری دانشگاه امام صادق (ع)

آگاهی از اسرار الهیه دانسته آنگونه که سرانجام خداوند خود، معلم انسان در این مسیر خواهد شد. (۴، ص: ۱۳۸)^۲

به تبع و تأثیر ابن عربی، ملاصدرا همین سنت را با انگیزه‌های قویتری - که از غور در متون حدیثی شیعه، کسب کرده است^۳ - استمرار می‌بخشد. کشف و شهود نزد صدرالمتهلین یکی از منابع مهم معرفت و بلکه موثقتین آنها به شمار رفته و در افاده یقین فوق برهان قرار می‌گیرد (۱۶، ج: ۲، ص: ۳۱۵). ملاصدرا امهات مسائل فلسفی خویش را الهامی و مسبوق به شهود دانسته اما تصریح می‌کند که برخلاف عرفا، ملتزم به برهان است.^۴

این واقعیت پرسشهایی از این دست برمی‌انگیزد: (۱) کشف و شهودی که ملاصدرا در فلسفه خود مطرح می‌کند به چه معناست؟ آیا شهود عرفانی است یا عقلانی؟ آیا شهود صدراپی به معنای تجربه دینی یا قسمی از آن نیست؟! (۲) به لحاظ معرفت‌شناسی، آیا اساساً شهود می‌تواند منبع معتبری در فلسفه باشد؟ (۳) ملاصدرا در کدام مسائل ادعای شهود کرده است؟ (۴) آیا وی بر عهد خود مبنی بر مبرهن ساختن مکاشفات معنوی‌اش وفادار مانده است؟ در این مقاله سعی می‌شود تا برای سؤالات فوق پاسخی مناسب، تحقیق شود.

۲. تعریف شهود و اقسام آن

کشف و شهود، نحوه‌ای معرفت و آگاهی مستقیم و بی‌واسطه است. شاید بتوان ادعا کرد این ویژگی در میان تمام اقسام شهود مشترک است. با دقت و مطالعه در مواردی که واژه شهود در آنها بکار رفته است می‌توان به پنج معنای متفاوت دست یافت:

(۱) شهود در مقابل محاسبه و استنتاج که این معنا خود دارای اقسام متعددی است:

(۱-۱) شهود حسی: مانند اینکه "من روی این صندلی نشسته و در حال خواندن این مقاله هستم" یا "کتابی در دست من است".

(۲-۱) شهود عقلی به این معنا در فلسفه دکارت بکار رفته است بنظر او تصور ما از طبایع بسیط مانند شکل و امتداد شهودی است همچنین گاهی متعلق شهود عقلانی، گزاره یا قضایای بسیط است مانند آگاهی شهود به اینکه "من فکر می‌کنم" (۲۱، صص: ۹۶، ۱۰۱).

(۳-۱) شهود اخلاقی، در فلسفه اخلاق بدان معنی است که مفاهیم ارزشی اخلاقی مانند خوب و بد، بدیهی و وجدانی هستند (۱۲، ص: ۲۴۱).

(۲) شهود به معنای علم حضوری.^۵ در متون فلسفی دو اصطلاح علم شهودی و علم حضوری اغلب به نحو مترادف بکار رفته است، اما دو معنای عام و خاص برای آنها وجود دارد.

(۱-۲) علم حضوری که مشترک میان همه آدمیان است و همه از آن بهره‌مندند مانند علم به ذات خود یا علم به گرسنگی، وقتی که فرد گرسنه است.

(۲-۲) علم حضوری که همگانی نیست و معنای آن اخص و اشرف از معنای اول است و حواس ظاهری در حالات عادی قادر به درک چنین علمی نیستند و اقتضای مکاشفه و حضور ندارند. همین معناست که در عرفان مطرح است و خود دارای دو قسم اساسی است:

(۱-۲-۲) علم شهودی که عرفا و انسانهای اهل سیر و سلوک پس از طی مراحل از ریاضتهای باطنی و ظاهری واجد آن می‌شوند. نیل به این نحو شهود، اختیاری و با تصمیم انسان است. این قسم را شهود عرفانی می‌گویند.

(۲-۲-۲) علم شهودی غیر عادی که اختصاص به انبیای الهی دارد و البته غیر اختیاری است یعنی کسی نمی‌تواند تصمیم بگیرد که پیامبر شود تا سپس صاحب علم شهودی و حضوری گردد. ملاصدرا علم نبی (ع) را علم حضوری می‌داند (۱۶، ج: ۶، ص: ۳۹۸).^۶ این قسم را "شهود آسمانی" می‌نامیم.

بدین ترتیب با شش معنای متفاوت از شهود مواجهیم: شهود حسی، شهود عقلی (عقلانی)، شهود اخلاقی، شهود مشترک، شهود عرفانی و شهود آسمانی. پیداست که کشف و شهود ادعایی ملاصدرا با توجه به تعاریفی که از شهود ارائه شد و با توجه به موارد کاربرد کشف و شهود توسط صدرا المتألهین -

نمی‌تواند شهود حسی یا اخلاقی یا آسمانی یا مشترک باشد و تنها باقی می‌ماند شهود عرفانی و عقلانی حتی می‌توان به جرأت گفت شهود صدراپی شهود عقلی به معنای مذکور - به معنایی که دکارت به کار می‌برد هم نیست اما البته به راحتی نمی‌توان پس از طرد پنج قسم مذکور، فتوا داد که شهود وی، عرفانی است. چنین سخنی محتاج تحقیق و اثبات است زیرا کشف و شهود عرفانی طیف گسترده‌ای را تشکیل می‌دهد بعلاوه کسانی معتقدند که هرگز نمی‌توان شهود عرفانی را تعبیر کرد تا چه رسد به این که با استدلال و برهان آنرا بیان نمود.

۳. ویژگیهای شهود عرفانی

تحقیقات ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲ م) در این مسأله مهم است گرچه پیش از وی، شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸ م) باب بحث را به مناسبت موضوع "تجربه دینی" باز کرده بود. جیمز در کتاب اقسام متفاوت تجربه دینی، چهار ویژگی برای حالات عرفانی برمی‌شمارد (۱۳، ص: ۹۶).^۷

۱- بیان ناپذیر^۸ است. بارزترین نشانه‌ای که من برای عرفان به دست می‌دهم، بی‌نشان بودن آنست. حالت عارف طوری است که بیان و وصف را قبول نمی‌کند.

۲- امری است معرفت‌زا.^۹ یعنی برای عارف نحوه‌ای شناخت و معرفت به همراه می‌آورد و سبب نوعی بصیرت باطنی در اعماق حقایق هستی می‌شود که با میزان عقل و استدلال جور در نمی‌آید.

۳- زودگذر^{۱۰} است، حالی است که دست می‌دهد و سپس زایل می‌شود.^{۱۱}

۴- همراه با انفعال^{۱۲} است. در حالت شهود، عارف احساس می‌کند که اراده او سلب شده و گویا در اختیار یک قدرت و اراده مافوق قرار می‌گیرد.

در مورد ماهیت شهود عرفانی آرای مختلفی وجود دارد. شلایر ماخر آنرا احساس وابستگی تام به یک حقیقت مطلق می‌داند. این مکاشفه از مقوله حضور و احساس است نه معرفت (۹، ص: ۴۱). پرادفوت معتقد است که مواجهه با امر فوق طبیعی و غایی شهود عرفانی است بگونه‌ای که شاهد، علت

حالت عرفانی خود را بنابر باورهای خود امری مقدس تلقی می‌کند. به نظر او باور فرد درباره علل تجربه‌اش خود، مکون آن تجربه است (۱۰، ص: ۶۴). مقصود وی این است که تجربه دینی و عرفانی، مشاهده قلبی و علم حضوری است نسبت به باورهایی که شخص از امر مقدس دارد.

رودلف اتو شهود عارفانه را احساس مخلوقیت می‌داند،^{۱۳} احساسی که آغشته و مغلوب نیستی و عدم، در مقابل موجودی است که برتر از همه مخلوقات است (۷، ص: ۵۴). در عرفان اسلامی تصریح شده است که شهود عرفانی امری ذو مراتب است لذا تعریف واحدی که جامع همه انواع و مراتب آن باشد نمی‌توان داشت. با این همه اوصاف مذکور در آرای جیمز یا اتو کم و بیش در مورد مکاشفات عرفای مسلمان هم صادق است.

اینک دو راه پیش روی ماست تا به پرسش اصلی خود یعنی چگونگی و چیستی شهود صدرایی پاسخ دهیم. راه اول عرضه مکاشفات ملاصدرا در خصوص مدعیات فلسفی خود، بر ویژگیهای تجارب عرفانی است که جیمز و امثال او بیان کردند.^{۱۴} در نتیجه اگر منطبق با آن خصوصیات بود. می‌توان آنها را شهود عرفانی نامید که سپس توسط ملاصدرا جامعه استدلال به خود پوشیده است. راه دوم آنست که تلاش کنیم تا مکاشفات یا مدعیات شهودی ملاصدرا را در چهارچوب عرفان اسلامی تبیین کرده، توضیح دهیم. به نظر نگارنده راه اول گرچه ظاهراً سهل می‌نماید اما به نتیجه دقیق و صوابی نمی‌رسد حداکثر این است که بنابر ویژگیهای مطروحه توسط جیمز اظهار کنیم که شهود ملاصدرا نمی‌تواند عارفانه باشد زیرا مثلاً فاقد ویژگی بیان ناپذیری است.^{۱۵} ملاصدرا مکاشفات خود را بیان کرده آنها را نه در قالب مجاز و استعاره بلکه در قالب نظریات و براهین فلسفی و به همین دلیل ملاک زودگذر بودن هم مخدوش می‌شود، لذا با اعمال ویژگیهای چهارگانه مذکور تنها به نتیجه‌ای سلبی می‌رسیم یعنی اینکه کشف و شهود ملاصدرا، عرفانی نیست، اما اینکه چیست؟ بی‌پاسخ می‌ماند. علاوه بر اینکه در این تبیین بین ملاک و خصوصیت هم خلط شده است.^{۱۶} اشکال دیگری که بر این تبیین وارد است مربوط به تفاوت رویکرد عرفان شناسان مسیحی با فلسفه عرفان اسلامی است.

آنچه که علت طرح مسأله تجربه عرفانی نزد متکلمان و فیلسوفان دین در غرب شده است، اوضاع وخیم باورهای دینی است که مخصوصاً در قرون هیجده و نوزده برای جامعه خدا باوران رخ نموده بود. خدشه بر پایه‌های عقلی و استدلالی معتقدات، ایشان را برآن داشت تا از طریقی دیگر به دفاع از حریم دینداری پرداخته و اعتقاد به خداوند را امری معقول و موجه سازند. خاستگاه بحث تجربه دینی که تجربه عرفانی را اغلب قسمی از آن می‌دانند، باید در فضای شک و تردید به متون مقدس و سلب اعتماد به داده‌های عقلی جستجو کرد.^{۱۷} در حالیکه مقبولیت و اهمیت مطالعه درباره تجربه و شهود عرفانی و بطور کلی عرفان نظری، در جهان اسلام معلول سستی نظامهای عقلی نبوده است بلکه خود جریان مستقلی بوده که علیرغم تضادهایی با عقل و فلسفه، در طول تاریخ حضور قابل توجه و مؤثری داشته است. تلاش عمده فیلسوفان دینی و عرفان شناسان که بحث تجربه دینی و عرفانی را با جدیت مطرح کرده و پی‌گیری می‌کنند اثبات وجود خداوند و معقول و موجه نمودن باور به آن حقیقت متعالی است در حالیکه نزد ملاصدرا وجود خداوند امری مفروض و مسلم است و مکاشفات او در مقام توجیه و تبیین خاصی از وجود خداوند نیست. لذا نمی‌توانیم صرفاً به لحاظ شباهت واژه‌ها در دو دستگاه عرفان مسیحی و اسلامی شهودات ملاصدرا را در چارچوب عرفان نظری مسیحی تبیین کنیم. این مطلب به معنای انکار امکان مطالعات تطبیقی بین دو میراث عرفانی مذکور نیست بلکه تنها ناظر به تبیین کشف و شهود ملاصدرا در باب مدعیات فلسفی اوست که به نظر می‌رسد در چارچوب عرفان اسلامی جایگاه شایسته خود را باز می‌یابد.

۴. شهود و مراتب آن

واژه کشف در عرفان غالباً مترادف با شهود بکار می‌رود و آن عبارت است از رفع حجاب و در اصطلاح یعنی آگاهی و اطلاع از معانی غیبی و امور حقیقی به نحو شهودی (۲۵، ص: ۱۰۷). کشف و شهود دارای تقسیمات متعددی^{۱۸} به حسب مراتب آن و گاه به حسب ملاکهای دیگر مانند حق بودن

یا باطل بودن بیان می‌شود. قیصری از دو قسم شهودی نام می‌برد. کشف صوری و معنوی.^{۱۹} کشف صوری همان مکاشفاتی است که از طریق حواس پنجگانه در عالم مثال برای سالک حاصل می‌گردد مانند استماع ندا و صدایی همچون وحی نازل بر پیامبر اسلام و یا استشمام بویی خوش و یا دیدن انوار روحانی. کشف صوری خود اقسامی دارد: دنیوی و اخروی.^{۲۰}

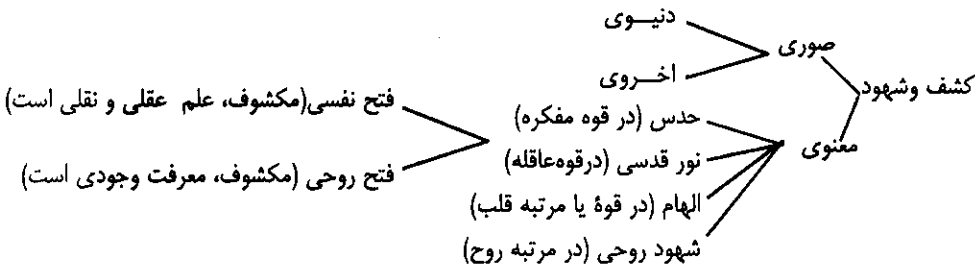
و اما کشف معنوی آنست که سالک، حقایق عینی و معانی غیبی را مجرد از صورت، قلباً مشاهده می‌کند. کشف صوری تابع و مظهر اسم بصیر و سمیع از اسماء حسناى الهی است و کشف معنوی تابع و مظهر اسم علیم می‌باشد کشف معنوی نیز دارای مراتبی است.^{۲۱}

مرتبۀ اول، ظهور معانی در قوه مفکره است، بدون استفاده از مقدمات و ترکیب قیاسیات که آنرا حدس می‌نامند. مرتبۀ دوم، ظهور معانی و حقایق علمی در قوه عاقله است که قوه‌ای است روحانی و در جسم حلول نکرده است نام این مرتبۀ، نور قدسی است. نور قدسی منشأ حدس است یعنی حدس از لوازم و انوار نور قدسی است.

مراتب بعدی ناشی از تفاوت قوت نور قدسی و متعلق آنست بدین معنا که اگر مکشوف و متعلق کشف در مرتبۀ نور قدسی، علم تام عقلی باشد که از قبیل مفاهیم و صور علمیه است آنرا فتح نفسی می‌نامند و اگر متعلق کشف، معرفت، بعنوان یک حقیقت وجودی باشد و نه از قبیل مفاهیم علمی، آنرا فتح روحی می‌نامند.

مرتبۀ سوم، ظهور معانی غیبی است در قلب و آنرا "الهام" می‌نامند. الهام بدون واسطه، از ناحیه حق تعالی برای شاهد و کاشف، حاصل می‌گردد (۲۵)، ص: (۵۸۶).

در همین مرتبۀ سوم، اگر مکشوف و ملهم، روحی از ارواح یا عینی از اعیان ثابت باشد، آنرا مشاهده قلبی گویند و عالیترین مرتبۀ کشف و شهود را شهود روحی نامند. وهی بمثابه الشمس المنوره، لسموات مراتب الروح و اراضی مراتب الجسد فهو بذاته آخذ من ا... العلیم (۲۵، ص: ۵۵۳). تقسیم حاضر در شکل زیر نمودار است:



اینک با توجه به تقسیمات مذکور و نیز با توجه به عبارات ملاصدرا که مرتباً از واژه های کشف، الهام، شهود و افاضه استفاده کرده است می توان ادعا نمود که مکاشفات صدرایی از قسم شهود معنوی است ولی شاید بسا قاطعیت نتوان تعیین کرد که کدام نوع از شهود معنوی؟ اما با توجه به ظاهر سخنان او و اینکه در نهایت وی مکشوفات خود را در جامه استدالات عقلی بیان کرده است می توان گفت از شهود معنوی در مرتبه نور قدسی بهره مند بوده است. اما از آنجا که اثبات شیء نفی ماعده نمی کند، دلیلی بر محرومیت ملاصدرا از مراتب عالیتر شهود نداریم.

آنچه که مسلم است این است که در سنت عرفان اسلامی و حتی فلسفه های اشراقی، آدمی استعداد دارد تا از طریق اجتناب از معاصی و تزکیه نفس، جان و روح خود را مهبای دریافت حقایق و علوم و معارف القایی و الهامی از جانب خداوند گرداند.^{۲۲}

ملاصدرا میراث دار حکمت نبوی^{۲۳} است که تعقل و اندیشه فلسفی ناب را هم افق شریعت و دین می یابد حکمت شیعی در دوره صفوی با ظهور مکتب اصفهان با میرداماد و ملاصدرای شیرازی و شاگردان ایشان به تجدید حیات خود می پردازد. این اندیشمندان، وحدت تفکیک ناپذیر ایمان و عرفان، وحی نبوی و تعقل فلسفی را که مبنای باطنی وحی را تعمیق می بخشد، همچون گنجینه وجدان شیعی درک می کنند (۲۳، ص: ۵۶). در اینجا با نقل کلامی از امام علی (ع) تلاش می کنیم تا به معنای خاص، عقل که سپس همین معنا در سنت فلسفی شیعی جریان و سیطره یافته است، دست یابیم. حضرت در تفسیر آیه "رجال لاتلهیهم تجاره ولا بیع عن ذکر الله" (نور/۳۷) می فرماید:

” و ما برح لله عزت آلاوه فی البرهه بعد البرهه و فی ازمان الفترات عباد ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم.“

یعنی و همواره خداوند- که نعمتهایش عزیز و ارجمند باد- را در هر زمانی و روزگارانی که آثار شرایع در آن روزگاران تباهی گرفته، بندگانی است که در اندیشه‌هایشان با آن راز خویش می‌گویند و با حقیقت عقلشان سخن می‌گویند.^{۲۴}

با توجه به معنا و موقعیت شریف و مقدسی که متون دینی برای ”عقل“ قائلند و از سوی دیگر همین عقل در سنت فلسفه اسلامی رسوخ کرده و وسیله تفکر فلسفی قرار گرفته است می‌توان به این نتیجه رسید که اصطلاح ”شهود عقلانی“ تناقض آمیز یا پارادوکسیکال نیست. اگر چه شهود و مکاشفه کار قلب و دل است اما منحصر به آن نیست و مراتبی از عقل چنانکه در تقسیم سابقه ذکر شد، محل اطلاع از حقایق علمی و غیبی قرار می‌گیرد و لذا ملاصدرا از نحوه‌ای شهود عقلانی^{۲۵} برخوردار بوده است. عقلانیتی که ابتدای عرفان محض و انتهای تعقل ناب است. راهیان این طریق برای نیل به این مرتبه از عقل عرفانی^{۲۶} هم در بعد علمی و هم در بعد نظری وظایف ویژه‌ای دارند که بدون انجام آن وظایف حتی استنباط علوم نظری و یقینی و مطالب برهانی که خالی از شک و توهم و خیال باشد، ممکن نیست (۶، ص: ۶۷۱).

۵. توجیه یا اعتبار کشف و شهود

” گمان میر که کلمات مرموز اکابر عرفا که خالی از برهان است. از قبیل مجازفات (گرافه‌گویی)، تخمین یا تخیلات شعری باشد، هرگز چنین نیست، این مطلب ناشی از قصور ناظرین در تطبیق سخنان آنها با قوانین حکمی و برهانی است، ” و الا فمرتبه مکاشفاتهم فوق مرتبه البراهین فی افاده الیقین“ سر مطلب این است که علم یقینی به ذوی الاسباب حاصل نمی‌شود مگر از علم به خود اسباب و چون واقع چنین است، چگونه ممکن است داده‌های برهانی مخالف معارف شهودی باشد... ” فالبرهان الحقیقی لایخالف الشهود الکشفی“

از دیدگاه صدرالمآلهین معرفت شهودی نه تنها معتبر است بلکه فوق معرفت حاصله از برهان و استدلال است. شهود یکی از منابع معرفت است و به معانی مختلف که قبلاً ذکر آن گذشت نزد فلاسفه بزرگ مورد توجه بوده است. دلیل اعتبار شهود خاصه نزد فیلسوفان معماران، وحدت عالم و معلوم است چه شهود ماهیتاً از سنخ علم حضوری است. اما سخن بر سر شهود عرفانی و توجیه اعتبار معرفت شناختی آنست. پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان ادعاهای مبتنی بر شهود را توجیه کرد؟ چه دلیلی وجود دارد که مثلاً اگر عارفی گفت در همه عالم یکی هست و هیچ نیست جز او، او را تصدیق کنیم؟ بهر حال یکی از قیود معرفت معتبر، موجه بودن آنست.^{۲۷} مسأله دیگر ناظر به مدعیات فلسفی ملاصدرا است که آنها را محصول کشف و شهود خود دانسته است. لذا این بحث را در دو سطح سامان می‌دهیم: اول، نظری کلی به توجیه مدعیات عرفانی، دوم: نظری به اعتبار و ارزش مدعیات فلسفی ملاصدرا که آنها را مأخوذ و محصول کشف و شهود خود می‌داند.

۵.۱. توجیه مدعیات عرفانی

عارف برای نشان دادن اینکه تجربه‌اش عینی است اواقعیست دارد و باطل نیست [احتجاج نمی‌کند، و بر آنست که نوری باطنی او را در این باب مطمئن می‌سازد و لذا نیازی به برهان منطقی ندارد. ولی غیرعارف در مواجهه با ادعای عارف و احتجاجات له و علیه آن، تکلیف خود را نمی‌داند (۸، ص: ۱۳۵). عارف از آنرو که حضوراً و شهوداً حقیقتی را یافته به آن یقین دارد اما مشکل آنجا رخ می‌نماید که یا ادعای او- که در قالب توصیف و تعبیر تجربه عرفانی‌اش بیان شده- باور نکردنی و نادرست به نظر دیگران می‌رسد و یا گاهی بین مدعیات دو یا چند عارف تفاوتی در حد تناقض دیده می‌شود. در این دو وضعیت محتاج ملاک و معیار هستیم.

علاوه بر این دو وضعیت، عرفای مسلمان حالت دیگر را هم اضافه کرده و حتی مهمتر از دو مورد سابق، تلقی می‌کنند که در آن نیاز به ملاک و میزان وجود دارد. این وضعیت متوجه خود "سالک" است و "دیگران" نقشی ندارند، در این وضعیت بعلت احتمال خطا و گمراهی سالک در اثر هواجس، هوی یا

خواطر شیطانی^{۲۸}، ضروری است که سالک مکاشفات خود را به نحو مقتضی توزین و اعتبار سنجی نماید.

این ترکه تصریح می‌کند اینکه علوم ما شهودی و وجدانی است و نیازی به تشخیص حق از باطل و صحیح از فاسد ندارد، سخنی نادرست است زیرا "آن ما یجده بعض السالکین قدیکون مناقضا لما یجده البعض الاخر منهم" (۶، ص: ۷۱۳). به نظر وی میزان، علوم نظری حقیقی و برهانی است اما با توجه به دو نکته، اول اینکه در تمامی مراحل باید جانب تزکیه نفس از مکدرات مظلومه رعایت شود دوم اینکه توسل به علوم نظری و برهانی برای سالکی لازم است که از داشتن مرشد کامل محروم است. "هذا لمن لم یکن له شیخ مکمل یرشده فی کل مقام و منزل" (همان). طبق این سخن، حکمت نقش آلی در مقایسه با عرفان خواهد داشت و عرفان اصالتا در رتبه فوق آن قرار می‌گیرد. یک اشکال اینجا وارد شده است و آن اینکه چگونه می‌توان مواجید تام عرفانی را که برتر از افق علوم رسمی و نظری است مورد سنجش قرار داد؟

دو پاسخ در اینجا بیان شده است: اول اینکه هیچ مطلبی در عرفان نیست که برهان ولو به شکل ضعیف طاقت مشاهده و تحلیل آنرا نداشته باشد. پاسخ دوم این است که میزان در عرفان محدود به برهان نیست بلکه میزانی دیگر وجود دارد که مصون از خطا و اشتباه است و آن کشف اعلائی صاحبان حق الیقین است، یعنی انبیاء و اولیای دین. واصل به این مقام به مفاد "موازین القسط هم الانبیاء و الاوصیاء"، هرگز گرفتار سهو و خطا نمی‌شود و می‌تواند معیار همه اعمال قرار گیرد. لذا ولایت اولیای الهی طریقه‌ای مطمئن است برای مراحل سلوک و همچنین تأمین کننده مبادی علمی، که در هر مرتبه‌ای به تناسب آن مورد نیاز است (۶، ص: ۷۱۹).

ملاصدرا نیز توجیه یافته‌های عرفانی را مطرح کرده و مقدمات برهانی را برای وصول به عالم شهود ضروری می‌داند (۱۶، ج: ۳، ص: ۱۶۲). وی در جای دیگر ضمن تأیید طریق کشف و شهود محض، آنرا طریقی دشوار و هراسناک معرفی کرده اجتماع شرایط لازم آن را امری مستبعد می‌شمارد که به فرض حصول، ثبات آن امری بعید و مشکل است زیرا اندک وسوسه‌ای قلب را

مشوش می‌کند و لذا اگر قبل از ریاضت و سلوک، معرفت، نظری و تهذیب نفس بوسیله علوم حقیقی نباشد، خیالات فاسد بر قلب سالک در می‌آویزد آنچنان که نفس سالک بدان سکون و دلخوشی غافلانه‌ای می‌یابد بی‌آنکه ره به نجات و مقصد رساند.^{۲۹} لذا ناگزیر پس از تحصیل حکمت برهانی مانعی نیست که با همت و ریاضت، منتظر مکاشفاتی باشد که برای سایر علما، رخ نمی‌دهد (۱۷، ص: ۴۹۵).

۵.۲. مکاشفات متعالیه

مقصود ما از عنوان مذکور مکاشفاتی است که ملاصدرا مدعی آنهاست و بسیاری از اصول حکمت متعالیه را محصول و مسبوق به آنها می‌داند. ملاصدرا تصریح می‌کند در مسائلی - که ذیلاً خواهد آمد- از طریق الهام و کشف شهود حقایقی را دریافته است اما هرگز از روش معهود فلسفه، یعنی برهان استدلال تخطی نکرده و خود را ملزم به رعایت آن می‌داند. پرسش این است که اولاً چه مسائلی در حکمت متعالیه مسبوق به کشف و شهود است؟ و ثانیاً آیا ملاصدرا به عهد خود - مبنی بر مبرهن سازی مکاشفات باطنی - وفادار مانده است یا خیر؟

در پاسخ به پرسش اول باید گفت: مسائلی که مسبوق به شهود است یکسان نیستند و می‌توان آنها را در سه قسم، انتظام بخشید:

۱- تمام حقایق فلسفی را ملاصدرا مأخذ از ناحیه حق تعالی دانسته که پس از ریاضت و طلب نصیب وی شده است. "پس توجه و تضرع فراوان نمودم به سوی مسبب‌الاسباب و پس از آنکه مدت مدیدی با همین حال در انزوا به سر بردم. جانم شعله‌ور گشت و قلبم به خاطر کثرت ریاضات ملتهب شد پس انوار ملکوت بر آن سرازیر گشت و اسرار و رموز جبروت در آن حلول کرد و تمام آنچه را که قبلاً با برهان آموخته بودم، زیاده‌تر از آنرا با شهود و عیان، یافتم، ... رحمت واسعه خدا اقتضاء کرد تا این معانی منکشفه، در کتمان و حجات نماند لذا خداوند به من الهام کرد که از آنچه خود نوشیدم طالبان تشنه را سیراب کنم ... تا بواسطه نوری که در آن می‌یابد قلبش منور گردد" (۱۶، ج: ۱، ص: ۸).

۲. مسائل ویژه‌ای که ملاصدرا به طور خاص درباره آنها اظهار شهود کرده است.

۲. ۱. اصالت وجود: "من زمان طولانی به نحو شدیدی از اعتباریت وجود و اصالت ماهیت دفاع می‌کردم، حتی آن هدانی ربی و انکشف لی انکشافاً بیناً ان الامر بعکس ذلک" (۱۶، ج: ۱، ص: ۴۹).

۲. ۲. وحدت شخصی وجود: "و برهان این مطلب از جمله اموری است که پروردگارم به حسب عنایت ازلی خود به من ارزانی داشته، این مطلب صعب الوصول است و لذا خداوند با برهانی عرش مرا به صراط مستقیم هدایت کرد تا بدانم که هستی وجود و موجود منحصرأ در یک حقیقت واحده شخصیه محقق است" (۱۶، ج: ۲، ص: ۲۹۲).

۲. ۳. اتحاد عاقل و معقول^{۲۰}: ملاصدرا می‌گوید در این مسأله چیزی در آثار ابن سینا و اتباع او نیافتیم تا تشنگان را سیراب کند پس خود با تضرع متوجه مسبب‌الاسباب شده "فافاض علینا فی ساعته تسویدی هذا الفضل من خزائن علمه علماً جدیداً و فتح علی قلوبنا من ابواب رحمه فتحاً مبیناً (۱۶، ج: ۳، ص: ۳۱۳).

۲. ۴. توحید حق تعالی: صدرالمتهلین در سلسله براهین مربوط به اثبات وحدت حق به برهانی متوسل می‌شود که مبانی آن قاعده بسیط الحقیقه است. "ولنا بتأیید الله تعالی و ملکوته الاعلی برهان آخر عرشی علی توحید واجب الوجود" (۱۶، ج: ۱، ص: ۱۳۵). و مراد وی چنانکه حاجی سبزواری در تعلیقه خود بیان کرده است همان قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء ولیس بشیء منها^{۲۱} می‌باشد. در اینجا گرچه الفاظ الهام و کشف و شهود بکار نرفته است ما به لحاظ عبارت "بتأیید ا... تعالی و ملکوته الاعلی" آنرا به مکاشفات و الهامات وی ملحق می‌کنیم.

۲. ۵. نفی تناسخ: در مباحث معادشناسی صدرالمتهلین اظهار داشته است که "و نحن بفضل ا... و الهامه علمنا ببرهان قوی علی نفی التناسخ مطلقاً" (۱۶، ج: ۹، ص: ۲).

۲.۶. وحدت فطرت آغازین: نفوس انسانها در آغاز یک فطرت واحده از نوع واحد بوده است و سپس بواسطه فطرت ثانویه، تکثر می‌یابد. این مطلب را ناشی از الهام می‌داند (۱۶، ج: ۸، ص: ۲۱).

۳. قسم سوم از مسائلی که مسبوق به شهود است به این نحو است که ملاصدرا خود تصریح به مکاشفه و الهام نکرده بلکه آنرا مکشوف عرفا و اولیاء دانسته و سپس خود به جنبه استدلالی مسأله پرداخته و آنرا مبرهن ساخته است. علم تفضیلی قبل الایجاد حق تعالی به اشیاء و ممکنات از این مسائل است، ملاصدرا پس از بحث و بیان مطلب مذکور و اثبات آن می‌گوید: فهذا تقریر مذهبهم علی الوجه الصحيح المطابق للقوانین الحکمیة البحثیه. به نظر ملاصدرا، عرفا خود به دو دلیل به استدلال نپرداخته‌اند، بعلت تبهر در علوم بحثی و مناظرات علمی، لذا ایشان در بیان مقاصد و تقریر مکاشفات خود ناتوانند و این امر بر عهده کسی است که به قوه برهان و قدم مجاهده (تزکیه) بر مقاصد ایشان وقوف داشته باشد. علت دیگر این است که عرفا به خاطر اشتغال به ریاضت اصولاً اهمیتی به استدلال برهان نمی‌دادند (۱۶، ج: ۶، ص: ۲۸۴).

آنچه اینجا باید مورد توجه و بررسی قرار گیرد همان مسائلی است که بطور مشخص ملاصدرا آنها را مسبوق بر کشف و شهود خود - و نه دیگران - دانسته است. یعنی مسائل قسم دوم.

۶. سلوک صدرایی در مسائل شهودی

شکی نیست که ملاصدرا به عنوان مؤسس یک مکتب نوین فلسفی در جهان تفکر اندیشه، صاحب ویژگیهای متعدد در تمامیت دستگاه فلسفی خویش است. از جمله این خصوصیات، روش اوست وی در حکمت متعالیه محصور به روش معهود فلاسفه مشاء یا متکلمین یا اهل عرفان نماند و بلکه ماهرانه از همه منابع^{۳۲} استفاده کرد ولی حیثیت فلسفی وی اقتضاء داشت که به لحاظ روش، ملزم به موازین روش فلسفی، یعنی استدلال و برهان باشد. لذا دور از حقیقت نیست اگر گفته شود صدرالمتألهین در مقام گردآوری از همه

منابع بهره جسته است. در همین مقام گاهی در مسائلی ادعای فلسفی خود را بوسیله تور شهود و مکاشفه عقلانی صید کرده و سپس در مقام داوری آنرا بر موازین عقلی و حکمی عرضه نموده است. با این همه برخی بر ملاصدرا خرده گرفته‌اند که وی در مقام داوری از روش مرسوم فلسفه یعنی استدلال تخطی کرده و به شهود پناه برده است گرچه ایشان نمونه‌ای از این تخطی را ذکر نکرده‌اند (۲۴، ص: ۹۰). یعنی شیوه و روش عرفان را در قلمرو فلسفه بکار گرفته است. در حالیکه شهود، خاص حوزه عرفان است نه فلسفه لذا ابزار شناخت فلسفی نمی‌تواند شهود باشد.

اما حق آنست که - شهود در معانی متعدد خود نزد بسیاری از فلاسفه به عنوان یکی از طرق معتبر معرفت به رسمیت شناخته شده است و نزد ملاصدرا هم "شهود عقلانی" با توضیح و تفصیلی که گذشت به عنوان طریقی مؤثق و یقین آور معتبر است. استاد مطهری نیز علاوه بر حس و عقل از قلب و مشاهده قلبی به عنوان وسیله حصول معرفت یاد می‌کند. به نظر می‌رسد آیات قرآن در تحکیم این رأی نزد فیلسوفان مسلمان تأثیر فراوانی داشته است. قرآن قلب را کانون یک سلسله الهامات و القائات الهی می‌داند هر انسانی به هر اندازه که در پاک نگهداشتن و عبودیت کوشش کرده باشد به همان اندازه از الهامات، بهره‌مند می‌شود. وحی انبیاء درجه شدید این نوع معرفت است (۲۶، ص: ۲۱۵).

در میان فیلسوفان علم، کارل پوپر بر این باور است که پرسش از منابع معرفت، نارواست زیرا طرح چنین پرسشی ناشی از اقتدارگرایی در معرفت بشری است. فرض این پرسش که از کجا دانسته‌ای؟ منبع شما در این ادعا چیست؟ "این است که ما تنها زمانی می‌توانیم ادعای مقبولی داشته باشیم که بتوانیم به اقتدار و تکیه بر منبع شناخت، مهر تأیید بر ادراکات خود بزنیم، و این دیدگاهی خطا در باب منابع است چه به نظر وی هیچ منبع و وسیله‌ای نسبت به منابع دیگر رجحانی ندارد تا سبب تقویت درستی ادعای ما شود.^{۳۳}

آیا می‌توان با چنین رویکردی با مدعیات فلسفی ملاصدرا که مسبوق به شهود هستند مواجه شد؟! یعنی آیا می‌توان به زمینه‌ها و خاستگاههای عمیقتر

آراء و نظریات ملاصدرا- در مقام داوری- بی‌اعتنا باشیم و نپرسیم که این علم یا نظر را از کجا آورده‌اید؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است. زیرا اصولاً رأی مذکور پوپر اولاً در حوزه علوم تجربی است و ثانیاً خاستگاه آن یکسان‌انگاری اعتبار منابع معرفت است، در حالیکه در اینجا از سویی با معارف فلسفی مواجهیم و از دیگر سو در این دستگاه فکری- فلسفی همه منابع، ارزش معرفت شناختی واحد و یکسان ندارند بلکه بویژه شهود از اهمیت و اعتبار خاصی برخوردار است. از اینرو پرسش از کجا آورده‌ای؟ در حوزه تفکر فلسفی و یا دست کم در سیستم فکری ملاصدرا، پرسش وارد و بجایی است و چنانچه در پاسخ- به فرض- ملاصدرا شهود و الهام را پیش کشد، می‌توان- با توجه به موازین شهود مقبول- دستاوردهای چنین مکاشفاتی را سخت جدی و قابل اعتنا تلقی کرد. اما صدرا المتألهین مدعیات شهودی خود را جامه برهان پوشانده است بنابراین مجال نقادی آن مدعیات با توجه به اصول و ضوابط عقلی همچنان پیش‌روی ماست. در اینجا سه نکته قابل توجه است؟

نکته اول: مدعیات فلسفی صدرا المتألهین که مسبوق به کشف و شهود است، بنابر روش فلسفی و نیز عهدی که خود را ملزم بدان دانسته است، قرین براهین فلسفی است لذا بخلاف شهودات محض عرفانی، از حیثه فردی خارج شده و در معرض نقد و سنجش دیگران قرار می‌گیرد.

نکته دوم: شاید عده‌ای بر این باور باشند که ملاصدرا در مواردی همچون تشکیک وجود^{۳۴} به عهد خود وفا نکرده و صرفاً بر شهود اکتفا نموده است، در چنین موارد احتمالی، مادام که دلیلی در نقض آن مدعا اقامه نشده، همچنان به عنوان یک نظر و ادعای ممکن الصدق برای دیگران قابل اعتناست. عدم ارائه دلیل بر یک مدعا- اگر چه البته نزد صاحب شهود یقینی است- دلیل بطلان آن نیست.

نکته سوم: تنها راه تصدیق یک ادعای شهودی آن نیست که مستدل باشد، چنین انحصاری مبتنی بر مبنای گروهی سنتی است،^{۳۵} اما با رویکرد، وثاقت گروهی^{۳۶} می‌توان چنین مدعیاتی را - حتی بدون استدلال و برهان- قبول کرد. شباهتهای فراوان در میان تعابیر^{۳۷} صاحبان کشف و شهود- با وجود تفاوت

دوره‌ها و سنت‌های دینی و فرهنگی آنها- نحوه‌ای اعتماد برای دیگران ایجاد می‌کند تا به نحو معقولی آن مدعیات را تصدیق کنند. اصولاً نظریه وثاقت‌گروی مجال بیشتری برای تصدیق تجربه‌های عرفانی فراهم می‌آورد (۲۸، ص: ۱۳۸). بر این اساس ادعایی همچون وحدت شخصی وجود، چنانچه به وسیله ملاصدرا هم مستدل نشده بود باز فرصت تصدیق آن برای دیگران باقی است چه تعبیر و گزارش‌های کثیری از عرفا^{۳۸}- با این پیش فرض که امکان تبانی و کذب آنها به کلی منتفی است- ناظر به وجود حقیقت واحده شخصی است.

۷. خلاصه سخن

صدرالمآلهین بطور جدی و چشمگیری از شهودات عقلانی خود به عنوان مأخذ و منبع اصول مهمی بهره جسته است. شأن فلسفی او باعث شده تا بر مکاشفات خود لباسی از برهان بپوشاند. شهود صدراپی، عقلانی است عقلی که تا مرتبه قلب ارتقاء و استكمال یافته و بر آستانه عرفان نائل شده است. به نظر می‌رسد سعی وی در مبرهن سازی مدعیات شهودی خود تمام است اگرچه ادله و براهین وی محل بحث و تأمل باشد. شهود عقلانی ملاصدرا را می‌توان در چارچوب (پارادیم) انسان شناسی عرفان نظری اسلامی تبیین نمود. چنین شهودی در لوازم و مقدمات یعنی ریاضت ظاهری و باطنی و نیز در نتایج و آثار نظری، بسیار شبیه شهود و کشف عرفانی است.

یادداشتها

۱- اشراقی شمردن فلسفه ملاصدرا به معنای نفی استقلال آن از تفکر فلسفی شیخ اشراق نیست، بلکه صرفاً از جهت روش است. بنابراین حکمت متعالیه خود مستقلاً یک دستگاه فلسفی با ممیزات ویژه خود، قابل توجه است.

۲- وی به آیاتی از قرآن کریم استناد کرده است که می‌فرماید: «اگر تقوای الهی بورزید خدا برای شما فرقان قرار می‌دهد» انفال/ ۲۹ و «یا تقوا پیشه کنید، خدا شما را تعلیم می‌دهد» بقره / ۲۸۲.

۳- در خطبه ۲۲۰ نهج البلاغه امام علی(ع) وضعیت یا شرایط انسانی را که مهیای دریافت جذبات الهی شده است اینگونه بیان می‌فرماید: «به درستی که عقل خویش را زنده ساخته و

نفسش را میرانده است تا در وجودش درشتی‌ها و غلظت‌ها (زنگارهای روحی و درونی) صاف و تلطیف شده است و نوری درخشان، همچون برق بر قلبش تابیده است.^۴ ... لان من عاده الصوفیه الاختصار علی مجرد الذوق و الوجدان فیما حکموا علیه و اما نحن فلا نعتمد کل الاعتماد علی مالابرهان علیه قطعیا و لا تذکره فی کتبنا الحکمیة" (اسفار، ج: ۴، ص: ۱۶۱).

۵- علم حضوری که نزد مشائیان تنها یک مصداق داشت یعنی علم عالم به ذات خویش، در حکمت متعالیه تا شش قسم افزایش یافت. البته اغلب موارد اضافه شده ناظر به شئونات نفس عالم است، ۱- علم نفس به ذات خود (اسفار/ ۳/ ۳۴۴-۳-۲-۴- علم نفس به افعال و انفعالها و قوای خود (اسفار/ ۶/ ۲۵۳-۲۵۰) ۵- علم علت به معلول (اسفار/ ۸- ۷۴) ۶- علم دو معلول یک علت به یکدیگر، باید دانست که تصور و تصدیق از اقسام علم حصولی است و نه حضوری در این باره ر.ک: اسفار/ ۷/ ۲۷۸.

۶- نفس نبی و ولی در اثر اتصال به عالم فرشتگان، اخبار و حقایق را قلبا و حضورا، شهود می‌کند و آنچه را که خداوند در قلب فرشتگان نوشته است، با چشم و گوش و قلب می‌بیند و می‌شنود. همچنین در این باره ر.ک: الشواهد الربوبیه، المشهد الخامس، الاشرار السابع: فی کیفیه الاتصال البنی (ع) بعالم الوحی الالهی.

۷- عنوان اصلی کتاب جیمز (The Varieties of Religious Experience) می‌باشد که نخستین بار در سال ۱۳۴۲ توسط آقای مهدی قائنی تحت عنوان، دین و روان، به طور ناتمام ترجمه شده است. برخی از صاحب نظران، کتاب مذکور را گامی فوق‌العاده بلند و مؤثر در آغاز مطالعات آکادمیک در عرفان شناسی می‌دانند از جمله:

Steven, Payne, "Nature of Mysticism" in Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6, P. 628.

8- Ineffable

9-Noetic

۱۰- این ویژگی را در عرفان اسلامی به "حال" در مقابل "مقام" نسبت می‌دهند درست به همان دلیل گذرا بودن. درباره چیستی حال و مقام و تفاوت آن دو نگاه کنید به: سید ضیاء الدین سجادی، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، ص: ۲۰.

11- Transient

۱۲- جعل اصطلاحات متعدد همچون القاء، الهام، خاطره، کشف موردی، کشف معزی و .. که همه حاکی از تنوع و تعدد مراتب شهود است عرفانی دارد. برای اطلاع بیشتر ر.ک: قیصری، شرح فصوص الحکم، الفصل السابع: فی مراتب الکشف و انواعها اجمالا. در ضمن همین فصل قیصری و سپس شارحان وی به تفصیل به بحث شهودشناسی به عنوان یکی از مسائل عرفان، پرداخته‌اند.

13-Passion

14-Creature-feeling

۱۵- البته مسأله کانونی اندیشمندان متأله غرب در اینجا "تجربه دینی" است که اعم از تجربه عرفانی است و این یکی از اقسام آن است.

۱۶- بیان ناپذیری احوال عرفانی تنها یکی از نظریات مطروحه است، کسانی قائل به توصیف‌پذیری و بیان تجارب و احوال عرفانی هستند یعنی این توصیفات را صرفاً استعاری و مجاز می‌دانند و برخی - از جمله استیس - با طرح نظریه "خاطره تجربه عرفانی" بیانات عرفا را محدود به استعارات نمی‌کنند بلکه آنها را اعم از حقیقت و مجاز می‌دانند. برای اطلاع بیشتر ر.ک: استیس، فلسفه و عرفان، فصل ششم.

۱۷- ویژگیهای چهار گانه جیمز نمی‌تواند ملاک و معیار تجارب عرفانی باشد یعنی با قاطعیت نمی‌توان گفت هر حالت روحی- روانی که دارای چهار ویژگی مذکور بود، لزوماً تجربه و حالتی عرفانی است. ویژگی‌ها اعم از ملاکها هستند، ملاکها سبب تعیین و تمیز مصادیق می‌شوند اما ویژگیها لزوماً چنین نیستند. چه بسا یک خصوصیت یا ویژگی در موارد متفاوتی یافت شود.

۱۸- در این باره ر.ک: پرادفوت، وین، تجربه دینی، صص: ۱۲-۱۰، ترجمه عباس یزدانی و نیز: استون سایکس، شلایر ماخر، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، صص: ۷۵-۵۲.

۱۹- ابن عربی کشف و شهود را به سه قسم تقسیم کرده است: شهود انفسی، آفاقی و حقانی، برای اطلاع بیشتر ر.ک: رساله کشف الغطاء، تصحیح و شرح و ترجمه از سعید رحیمیان، فصلنامه اندیشه دینی، ش: ۱، پاییز ۷۸، تقسیم دیگری نیز برای شهود - به اعتبار دیگری - هست: شهود کلی و شهود جزئی، در این باره ر.ک: جوادی آملی، شناخت شناسی در قرآن، ص: ۲۷۳.

۲۰- شرح فصوص الحکم، الفصل السابع، صص: ۵۵۲-۵۴۳ به کوشش جلال‌الدین آشتیانی. این تقسیم نزد صدرالمتألهین با عباراتی مشابه، بیان شده است، ر.ک: مفاتیح‌الغیب، المفتاح الرابع، صص: ۱۵۱-۱۴۹، با تصحیح محمد خواجوی.

۲۱- مراتب عالیتر کشف و شهود عبارت است از شهود روحی سپس شهود در مرتبه سر و سپس خفی که بالاترین مقام کشف است و اختصاص به رسولان اولی‌العزم دارد و هیچ عبارتی وافی به ادای حقایق مکشوفه در این مقام نیست. شرح مقدمه قیصری، ص: ۵۶۰.

۲۲- ذومراتب بودن کشف از جهت مکاشف، به علت استعدادات و همت اوست و از جهت واقعیت عینی، حاکی از درجات متفاوت هستی است. ر.ک. قیصری، مقدمه فصوص، ص: ۵۵۳.

۲۳- واقعیت مذکور در سنت اسلامی اعم از عرفان و فلسفه اشراقی سابقه‌ای طولانی دارد و البته دلیل آن هم تصریح متون دینی است بنگرید به آیه ۲۸۲ سوره بقره (تقوای الهی پیشه کنید تا خدا شما را تعلیم دهد) اما در میان اندیشمندان مسیحی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم خانم ماری بیکر (Mary Baker) آمریکایی، که مؤسس نحله خاصی در

حکمت مسیحی است اظهار می‌دارد گناه، مانع فهم ما از حقایق می‌شود و هرچه بیشتر از گناه اجتناب کنیم واقعیات جهان را بهتر ادراک می‌کنیم. روح انسان در اثر گناه از معرفت باز می‌ماند. مصطفی ملکیان، جزوه کلام جدید، دانشگاه امام صادق (ع).

۲۴- اصطلاح حکمت نبوی و شیعی را هانری کربن وضع نموده است و در پرتو آن اندیشه فلسفه اسلامی را با رویکردی پدیدار شناختی، تبیین کند. برای اطلاع بیشتر ر.ک: تاریخ فلسفه اسلامی فصل ۲، ترجمه جواد طباطبایی.

۲۵- نهج البلاغه - خطبه ۲۲۲ - ترجمه محمدجواد شریعت.

۲۶- برخی نویسندگان کاربر شهود عقلانی را در حوزه دین شناسی محدود کرده و نیل به آنرا هم محتاج تصفیه باطن ندانسته‌اند اما هر دو نظر قبل نقد است. ر.ک. فناپی، ابوالقاسم، نردبان آسمان، نقد و نظر، ش ۱۸-۱۷، بهار ۷۸.

۲۷- مراد از "عقل عرفانی" عقلی است که تا آستانه عرفان تعالی یافته است و در مقدمات خود، همانند سلوک عرفانی، نیازمند ریاضت و تزکیه نفس فیلسوف است. شبیه همین معنا از عقل نزد سنت گرایان معاصر همچون رنه گنون (متوفای ۱۹۵۱ م) حکیم فرانسوی و فرید هوف شوان و سید حسین نصر معتبر است. عقل نزد ایشان یا کلی است یا جزئی، اولی را (Intellect) گویند که قادر به شناخت و شهود حقایق هستی است. قسم دوم را (Reason) گویند. عقل کلی اولاً صرفاً ناظر به اغراض عملی نیست، ثانیاً شأن آن شناخت کل جهان هستی است نه فقط طبیعت و ثالثاً کار آن تنظیم معلومات جزئی و تجربی نیست بلکه خودش معلوماتی از عالم واقع در اختیار می‌نهد که از طریق حواس ظاهری قابل تحصیل نیست. ملکیان مصطفی، نشریه نقد و نظر، ش ۲۰ و ۱۹ (افتتاح سنت و تجدید).

۲۸- توجیه (Justification) ناظر به جزء سوم تعریف مقبول معرفت است یعنی "باور صادق موجه" با قید سوم، طرق نامعتبر همچون گمان، تخمین، توهم ... از دایره معرفت معتبر خارج می‌شود. نظریات مشهور در باب توجیه، مبنا گروی (foundationalism) و انسجام گروی (Coherentism) است.

۲۹- هر سه از اصطلاحات عرفانی است، هواجس یعنی خواطر نفسانی و آن خطاباتی است که در آن نفس پلید محفوظ می‌گردد. هوا یعنی میل نفس به مقتضیات طبیعت و اغراض از جهت علو به واسطه توجه به جانب پست و خواطر شیطانی یعنی خطاباتی از سوی شیطان که سالک را به مخالفت با حق می‌خواند. عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه.

۳۰- "و اما العلماء ... فلم ینکروا هذا الطریق و امکانه ... و لکن استوعروا هذا الطریق و استبطلو اثمرته و استبعدو اجتماع شروطه ... و ان حصل فی حال فثباته ابعده منه، از ادنی وسواس و خاطر یشوش القلب کما قال رسول الله (ص): قلب المؤمن اشد تغلباً من القدری علیها ... و اذا لم تتقدم ریاضه النفس بالمعرفه و تهذیبها بحقایق العلوم نشبت بالقلب

خیالات فاسده يسكن اليها النفس طول العمر دون النجاج" مفاتيح الغيب - المفتاح الرابع عشر- الشهد السادس، صص: ۴۹۴-۵- نیز در مقدمه اسفار بر ریاضت جسمانی و نفسانی برای نیل به حقایق نورانی تأکید می‌کند: رک: اسفار/ ۱/ ۳ و ۲.

۳۱- همین مسأله در مشاعر نیز با عبارت "... برهان فائض علینا من عندا.." بیان شده است: "المشاعر - ص ۵۱.

۳۲- حکیم بزرگ ملاعلی نوری (متوفای ۱۲۴۶ق) تحقیق این قاعده را از مختصات صدرالمتألهین دانسته بگونه‌ای که احدی از حکما و عرفای دوره اسلامی به این حقیقت پی نبرده است مگر ارسطو. حاجی سبزواری منکر این مطلب شده و معتقد است که مفاد قاعده مذکور از لوازم عقاید و آرای عرفای شامخ است. برای اطلاع بیشتر رک: آشتیانی، سید جلال الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص: ۱۷۹ و: جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم، ص ۴۵۹ به بعد.

۳۳- اهم منابع ملاصدرا عبارت است از: قرآن و جوامع روایی (سنت)، میراث عقلی- فلسفی اسلاف خود اعم از مشائیان و اشراقیان یونان و ایران، آرای متکلمین و بالاخره میراث عظیم عرفا خاصه ابن عربی.

۳۴- پوپر، کارل، درباره منابع شناخت، "ترجمه رحمان افشاری، کیان، ش ۲۹، اسفند ۷۴، نظری در باب معرفت به "عقلگرایی انتقادی"، موسوم است برای اطلاع بیشتر رک هانس، آلبرت، "عقلگرایی انتقادی" مترجم رحمان افشاری، کیان، ش ۳۱، مرداد ۷۵.

۳۵- عزیزاده، بیوک، سلسه دروس فلسفه ملاصدرا، ۴- دانشگاه امام صادق(ع)- به نظر می‌رسد تشکیک وجود را ملاصدرا پس از ادعای شهود، در مبحث اشتراک معنوی وجود، مستدل ساخته است (اسفار/ ۱/ ۳۵) و نیز (اسفار/ ۱/ ۴۲۷) حاجی سبزواری همان استدلال صدرا را بیان کرده است (شرح منظومه، ص: ۵۴). علامه طباطبایی نیز در نهایه الحکمه، المرحله الاولی، الفصل الثالث فی آن الوجود حقیقه مشککه" همان استدلال ملاصدرا را بیان کرده است و بالاخره استاد مطهری پس از ذکر چهار مقدمه به اثبات مسأله مذکور پرداخته است: شرح مبسوط، ج: ۱، ص: ۲۳۱.

36 -Classic foundationalism

37 -Reliabilitism

38- Interpretations

۳۹- در میان عرفای مسلمان این مطلب امری مسلم است بگونه‌ای که هر نوع دوگانه بینی را ناشی از چشم احوال می‌دانند، و در میان عرفای غیر مسلمان نیز کم و بیش - با وجود تفاوت مشارب- قول به ثبوت امر واحد مطلق مورد اتفاق است. استیسی پس از نقل تعبیری از عرفای آفاقی و انفسی به این شباهت مهم تصریح می‌کند: رک: عرفان و فلسفه، ص:

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه، (۱۳۷۴)، به تصحیح صبحی صالح و ترجمه محمدجواد شریعت، تهران: نشر اساطیر.
- ۳- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۶۰)، شرح احوال و آراء فلسفی ملاصدرا، تهران: نشر نهضت زنان.
- ۴- ابن عربی، محیی الدین، (۱۴۰۵هـ)، الفتوحات المکیه، تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی، ج: ۱، نشر الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- ۵- ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۷۷)، "رسالة كشف الغطاء"، تصحیح، ترجمه و شرح سعید رحیمیان، منتشره در فصلنامه اندیشه دینی، ش ۱، پاییز.
- ۶- ابن ترکه، صائن الدین علی ابن محمد، (۱۳۷۲)، تمهید القواعد، با تحریر استاد جوادی آملی، تهران: نشر الزهرا.
- ۷- اتو، رودلف، (۱۳۸۰)، مفهوم امر قدسی، مترجم: همایون همتی، تهران: نشر نقش جهان.
- ۸- استیس، و. ترنس، (۱۳۷۵)، عرفان و فلسفه، مترجم: بهاء الدین خرمشاهی، تهران: نشر سروش.
- ۹- پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۶)، عقل و اعتقادات دینی، مترجم: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: نشر طرح نو.
- ۱۰- پراد فوت، وین، (۱۳۷۷)، تجربه دینی، مترجم: عباس یزدانی، تهران: مؤسسه طه.
- ۱۱- پوپر، کارل، (۱۳۷۴)، "منابع معرفت"، مترجم، رحمان افشاری، کیان، ش: ۲۹، اسفند.
- ۱۲- جوادی آملی، عبدا...، (۱۳۶۸)، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد شش، تهران: نشر الزهرا.
- ۱۳- جیمز، ویلیام، (بی تا)، دین و روان، مترجم: مهدی قائنی، تهران: نشر و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۱۴- سبحانی، جعفر، (۱۴۱۳ق)، الالهیات، ج: ۱، قم: منشورات مرکز العالمی للدراسات.
- ۱۵- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۷۵)، گلشن راز، با شرح صائن الدین علی ترکه، مصحح کاظم دزفولیان، تهران: نشر آفرینش.
- ۱۶- صدرالمتهلین، محمد ابن ابراهیم، (۱۹۹۰)، اسفار، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
- ۱۷- صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مصحح محمد خواجوی، تهران: نشر مرکز مطالعات فرهنگی.

- ۱۸- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۱۹- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۶)، *شواهد الربوبیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاه.
- ۲۰- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۶ هـ)، *نهایة الحکمه*، قم: نشر مرکز اسلامی جامعه مدرسین.
- ۲۱- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ج: ۴، مترجم، غلامرضا اعوانی، تهران: نشر سروش و شرکت علمی و فرهنگی.
- ۲۲- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، *اصطلاحات الصوفیه*، مترجم محمد خواجوی، تهران: نشر مولی.
- ۲۳- کرین، هانری، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، مترجم جواد طباطبایی، تهران: نشر کویر.
- ۲۴- عزیزاده، بیوک، (۱۳۷۶)، "نمایز ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا از دیگر مکتبها"، *خردنامه صدرا*، شماره ۱۰، زمستان.
- ۲۵- قیصری، محمد داوود، (۱۳۷۰)، *مقدمه فصوص الحکم*، با شرح استاد آشتیانی، تهران: نشر امیرکبیر.
- ۲۶- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، *شرح مبسوط منظومه*، ج: ۱، تهران: نشر حکمت.
- ۲۷- مطهری، مرتضی، (بی تا)، *وحی و نبوت*، تهران: نشر صدرا.
- ۲۸- ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۹)، "اقتراح: تجربه دینی"، *فصلنامه نقد و نظر*، شماره ۲۴-۲۳، تابستان و پاییز.
- 29- Payn, Steven, (1998), "Nature of Mysticism" in *Routledge Encyclopedia of phylosophy*, Vol. 6, Ed. Edvard Craig, London and New York.