

## بررسی چیستی و امکان نظام فلسفی شهودی با تحلیل مؤلفه‌های آن

زهرا محمدعلی میرزایی<sup>۱</sup>، محمد مهدی گرجیان عربی<sup>۲</sup>

### چکیده

از بهترین راه‌های شناسایی چیستی و به دنبال آن، بررسی امکان تحقق هر نظام علمی، شناخت و تحلیل اصول ساختاری و مؤلفه‌های اساسی تشکیل‌دهنده آن و نیز درک چگونگی پیوند این مؤلفه‌ها در نظام علمی مذکور است. در نوشتار حاضر نیز برآنیم تا با تحلیل دو مؤلفه اساسی نظام فلسفی شهودی یعنی نظام فلسفی و شهود و نیز بررسی چگونگی پیوند این دو در این نظام، به شناختی از هویت فلسفه شهودی و به تبع، امکان تحقق آن دست یابیم. در جهت تأمین هدف مذکور، ابتدا با تحلیل مؤلفه‌های هر نظام فلسفی یعنی موضوع، روش و غایت و نیز بررسی چیستی شهود و جنبه معرفت‌بخشی آن روشن می‌شود که مراد از هویت فلسفی در این نظام، فلسفه به معنای خاص یعنی هستی‌شناسی یقینی عقلانی و مراد از شهود، روش شهود قلبی در اصطلاح عرفانی است. سپس، با بیان نحوه ارتباط عقل فلسفی با شهود عرفانی در فلسفه شهودی و همچنین، شرح چرایی تعامل این دو ابزار معرفتی در یک نظام هستی‌شناختی، علاوه بر تبیین چیستی نظام فلسفی شهودی و امکان تحقق آن، روشن می‌گردد، تحقق این نظام، نه فقط تناقض و امر محالی را در پی ندارد، بلکه می‌توان با بهره از نقاط قوت عقل و شهود، در ایجاد یک نظام معرفتی و نیز جبران نقاط ضعف آن دو در پرتو یکدیگر، نهایت هدف و کمال یک نظام علمی هستی‌شناختی منسجم و کارآمد را برآورده ساخت.

واژگان کلیدی: فلسفه، شهود، عقل، نظام فلسفی شهودی



## طرح مسئله

عقل و شهود، دو ابزار معرفتی و دو طریق نیل به واقع هستند و چنان‌که مسلم است، فلسفه، نظام مبتنی بر روش عقلی و هستی‌شناسی عقلانی است؛ همچنان‌که عرفان نظری، هستی‌شناسی شهودی بوده، عارف را با شهود به واقع می‌رساند. با وجود این، آیا می‌توان از شهود، به‌عنوان ابزار معرفت در فلسفه بهره برد؟ با نظر به نقش بی‌بدیل معرفت شهودی در کشف واقع، امکان استفاده از شهود در فلسفه، همواره مورد توجه فیلسوفان، به‌ویژه در سنت فلسفی اسلامی بوده و این مبحث، با عنوان مشرب اشراقی، در ادوار مختلف فلسفه اسلامی راه یافته است. نکته قابل تأمل در مبحث فلسفه شهودی، چگونگی بهره از شهود در نظام فلسفی است؛ با توجه به اینکه فلسفه در تلقی رایج، مبتنی بر روش عقلانی بوده و شهود، طریق معرفتی مستقل از عقل است. به عبارتی، با توجه به این امر که هدف فیلسوف، شناخت هستی است، و شهود نیز ابزاری قوی در درک واقع است، آیا امکان به‌کارگیری ابزار معرفتی شهود در نظام فلسفی با حفظ همه مؤلفه‌های فلسفه به معنای خاص وجود دارد؟ در یک کلام، نظام فلسفی شهودی چیست و آیا چنین نظامی امکان تحقق دارد؟

هدف این پژوهش، نگرشی تحلیلی به جنبه معرفت‌شناسانه شهود و عقل فلسفی و نیز واکاوی مؤلفه‌های نظام فلسفی است تا با تحلیل دقیق نحوه شناخت واقع از طریق عقل و شهود و نسبت میان این دو در هستی‌شناسی فلسفی، به پرسش یادشده پاسخ دهیم و با این تلاش، در راستای تبیین بهتر جنبه معرفت‌شناختی عقل و شهود و نیز تأثیر آن دو بر یکدیگر در راه شناخت یقینی واقع، گامی برداریم.

## مفهوم‌شناسی

۱. فلسفه: فلسفه مطلق، پژوهشی عقلانی درباره احکام کلی موجود بما هو موجود است که به منظور شناخت یقینی آن صورت می‌گیرد.
۲. شهود: یکی از راه‌های شناخت و ابزارهای کسب معرفت، «شهود» است که غالباً همراه با اصطلاح «کشف» به کار می‌رود و این طریق را طریق «کشف و شهود» می‌خوانند. کشف در لغت، به معنای رفع غطاء و برداشتن حجاب و پوشش از شیء است، و معنای لغوی شهود، حضور است؛ یعنی امری نزد شخص، حاضر بوده، از وی غایب و پنهان نباشد. بنابراین، بر اساس معنای لغوی «کشف» و «شهود»، کشف و شهود، طریق معرفتی است که با آن، شیء نزد عالم حاضر می‌شود و با رفع حجاب و پوشش از آن، کاملاً برای وی ظاهر می‌گردد. (قیصری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۷؛ سجادی، ۱۳۷۰، ص ۵۱۶؛ تلمسانی، ۱۳۷۱، ص ۵۰۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۹۷؛ ابن‌منظور، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۳۰۰)

## بررسی چیستی و امکان نظام فلسفی شهودی با تحلیل مؤلفه‌های آن

برای شناسایی چیستی و به دنبال آن، بررسی امکان تحقق هر امر، شناخت مؤلفه‌های اساسی تشکیل‌دهنده آن ضروری است. نظام علمی فلسفه شهودی نیز از این قاعده مستثنی نبوده، شناخت چیستی و بررسی امکان تحقق این نظام، بر شناسایی اجزای اساسی ساختار آن و نیز درک چگونگی ارتباط این مؤلفه‌ها مبتنی است. بنابراین، با تحلیل دو مؤلفه اساسی نظام فلسفی شهودی (نظام فلسفی و شهود) و نیز بررسی چگونگی پیوند این دو در این نظام، شناختی از هویت فلسفه شهودی و به تبع، امکان تحقق آن به دست می‌آید. بدین منظور، در سه مبحث، تحت عناوین درآمدی تحلیلی بر نظام فلسفی و شاخصه‌های آن، تحلیل شهود و جنبه معرفت‌بخشی آن، و چگونگی و چرایی تعامل عقل و شهود در نظام فلسفی شهودی، این غایت را پی می‌گیریم.

## درآمدی تحلیلی بر نظام فلسفی و شاخصه‌های آن

هر نظام علمی سازمان‌یافته، مجموعه مسائلی است که سه ویژگی اساسی مشترک، همه آنها را در یک نظام جمع کرده است. به عبارتی، موضوع، غایت و روش، سه مؤلفه اساسی ساختاری هر نظام علمی است که هر سه در کنار یکدیگر، یک نظام منسجم

معرفتی را پدید می‌آورند و موجب تمایز نظام‌های علمی گوناگون از یکدیگر می‌شوند. در این بخش، به بررسی تفصیلی این سه مؤلفه نظام علمی فلسفی می‌پردازیم که در تعریف فلسفه، یعنی «شناخت یقینی موجود بما هو موجود با روش عقلانی» به آنها اشاره شده است.

**الف) موضوع:** از اساسی‌ترین مؤلفه‌های یک نظام منسجم علمی، «موضوع» آن است. موضوع هر علم، امری است که در آن علم، از عوارض ذاتیه آن امر بحث می‌شود. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۲۴؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۰۵) به عبارتی، تمامی مسائل یک علم، حول محور موضوع آن مطرح می‌گردد. به همین دلیل، تعیین موضوع علم، تأثیر به‌سزایی در تشکیل و انسجام نظام علمی دارد. برای تعیین موضوع فلسفه نیز، مذاقه‌های بسیاری از سوی فیلسوفان، به‌ویژه فیلسوفان مسلمان صورت گرفته است؛ به‌طوری‌که بوعلی سینا دو فصل نخست الهیات شفاء را به تعیین موضوع فلسفه اولی اختصاص داده است. شیخ در نخستین فصل از آن کتاب، بر آن است که ثابت کند چه اموری نمی‌تواند موضوع فلسفه اولی باشد. تلاش ابن‌سینا در فصل دوم، در این جهت است که ثابت کند چه چیزی موضوع این علم است و پس از بررسی، موضوع این علم را «موجود بما هو موجود» معرفی می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴-۱۳) اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان نیز همانند ابن‌سینا، بر این امر توافق داشته، موضوع فلسفه اولی را «موجود بما هو موجود» یا «موجود مطلق» و یا «وجود» می‌دانند. (سهروردی، ص ۱۸۱؛ ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص ۴۷؛ بهمنیارین‌مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۷۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸؛ طباطبایی، ۱۴۲۶ق، ص ۵)

هر نظام علمی، پس از تعیین موضوع خویش، نیازمند تعریف و اثبات مصداق آن است. اما فلسفه اولی، از این امر بی‌نیاز است؛ چراکه هر دو مورد درباره وجود، بدیهی‌اند. از نخستین احکام مفهوم وجود، بدهت تصویری آن است؛ بدین معنا که «وجود»، تعریف‌ناشدنی است؛ زیرا هیچ امری، روشن‌تر از وجود نیست تا بتوان وجود را با آن تعریف کرد. به علاوه، وجود، هیچ‌یک از اجزای تعریف منطقی را دارا نیست تا بتوان بر این اساس، تعریف حقیقی برای آن ارائه نمود. (طباطبایی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۱ و ۱۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۶) افزون بر بدهت تصویری، «وجود» از حیث تصدیقی نیز بدیهی است؛ چراکه مبنای هرگونه استدلال، پذیرش نحوه‌ای از وجود،

حداقل وجود شخص استدلال گر ... است و بدون پذیرش مصداق وجود، ارائه استدلال برای هیچ امری ممکن نیست. به عبارت دیگر، «اصل واقعیت» یا گزاره «واقعیتی هست» که از «بدهیات اولیه» مورد اتفاق فیلسوفان مسلمان است، همان بدهات تصدیقی موضوع فلسفه می باشد.

**ب) غایت:** غایتمندی، یکی دیگر از ویژگی های مهم نظام های معرفتی است و هر نظام علمی برای تأمین غایتی تدوین یافته است. حکما با تقسیم علوم، غایت هر یک را نیز بیان کرده اند. در نگاهی کلی، علوم یا به عبارتی حکمت به معنای عام، به دو بخش عمده نظری و عملی تقسیم می شود. (ابن رشد، ۱۹۹۴م، ص ۲۹) باید توجه داشت که این تقسیم، اعتباری نبوده، بلکه تقسیمی حقیقی و برخاسته از دو قوه اساسی نفس انسانی است. به عبارتی، انسان، دارای دو عقل یا به تعبیری، عقل وی دارای دو حیثیت است: عقل نظری و عقل عملی. این هر دو قوه عقلانی، در ابتدای تکون نفس، بالقوه اند و با به فعلیت رسیدن و اصلاح این دو، آدمی می تواند سعادت حقیقی را ادراک کند. حکما به منظور اصلاح عقل نظری، حکمت نظری، و برای اصلاح عقل عملی، حکمت عملی را تدوین کرده اند. بنابراین، غایت حکمت، تأمین کمال دو قوه نظری و عملی نفس است. حکمت نظری، کمال عقلانی نفس را می طلبد؛ یعنی نفس در صورت و نه در ماده، به نظام عقلی، مشابه با نظام خارجی منقش گردد؛ اما غایت حکمت عملی، مباشرت در خیر است که به واسطه آن، بُعد عقلانی انسان بر بُعد جسمانی وی سیطره می یابد. به عبارتی، غایت حکیم، در علم و نظرش، نیل به حق و در عملکردش، عمل به حق است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۱، ص ۱۲۶-۱۲۴؛ ۱۳۸۶ الف، ج ۴، ص ۱۸؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۵۷ و ۵۸؛ کندی، [بی تا]، ص ۲۵)

با این بیان، غایت فلسفه اولی نیز تا حد زیادی مشخص می شود؛ چراکه فلسفه اولی از شاخه های حکمت نظری است؛ پس غایت آن نیز همان غایت حکمت نظری به طور کلی است. از سوی دیگر، تعریفی که برای نظام فلسفی ارائه شده است. به خوبی غایت آن را نیز نشان می دهد. فلسفه اولی به بررسی «وجود» می پردازد و این تحقیق برهانی، به منظور شناخت حقیقت موجودات، آنچنان که در واقع هستند، صورت می گیرد و تمییز موجودات حقیقی را از موهومات در پی دارد. (طباطبایی، ۱۴۲۴ق، ص ۸؛ ۱۴۲۶ق، ص ۷۶) با این بیان، می توان غایت نظام فلسفی را در یک جمله، «معرفت یقینی واقع، آنچنان که هست» دانست.

ج) روش: همان‌گونه که گذشت، موضوع، غایت و روش، سه مؤلفه اساسی هر نظام علمی است که هر سه در کنار هم، یک نظام منسجم معرفتی را پدید می‌آورند. درباره روش، اینکه روش در نظام فلسفی، روش عقلی است، امری مسلّم برای همه فیلسوفان است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳ و ۲، ج ۷، ص ۳۲۶؛ ۱۳۷۸، ص ۹؛ طباطبایی، ۱۴۲۴ق، ص ۸؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۲)

در این بخش، پس از شرح دو مؤلفه نظام علمی فلسفی، سومین مؤلفه، یعنی روش فلسفی را به تفصیل بررسی می‌کنیم. به منظور شرح روش عقلانی فلسفه، توجه به چند نکته ضروری است:

### یک - منطق، ابزار فلسفه

علم منطق، ابزاری قانونی است که مراعات قواعد آن، انسان را از خطای تفکر بازمی‌دارد. بنابراین، منطق از علوم آلی است که روش‌های صحیح تفکر را برای رسیدن به حقایق مجهول بیان می‌کند و از این رو، میزان همه علوم نامیده می‌شود. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ص ۹) اما چنان‌که شایع است، منطق را ابزار فلسفه می‌دانند. این مطلب، بدان دلیل است که می‌توان گفت نقطه اوج قواعد منطقی، مباحث مربوط به استدلال برهانی مورد استفاده در فلسفه است که عالی‌ترین نوع تفکر عقلانی بوده و در صورت صحت ماده و صورت، از خطا مصون است؛ چراکه در مباحث حجت و صناعات خمس منطق، اثبات شده دو طریق استقرائی و تمثیلی، مدل‌های یقین‌آور استدلال نیستند و در علوم یقینی، فقط می‌توان بر استدلال قیاسی و از میان انواع قیاس نیز، بر قیاس برهانی تکیه کرد. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۱۵، ۱۷ و ۵۵۸؛ علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۸ و ۱۸۹)

در نگرش فیلسوفان مسلمان، فلسفه که به دنبال شناخت یقینی متن واقع است، در همه مباحث خود، نیازمند قواعد منطقی، به‌ویژه مباحث مربوط به برهان است که برترین نوع یقین عقلی را برای انسان به ارمغان می‌آورد و نقطه اشتراک همه مکاتب فلسفی اسلامی، برهانی دانستن مباحث است؛ هرچند در این میان، فیلسوفان مشائی، به‌ویژه ابن سینا، در تأکید بر استفاده از روش برهانی صرف در فلسفه، شهرت بیشتری دارند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۱۰؛ ۱۳۲۶ق، ص ۱۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۹۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۰). بوعلی سینا در کتاب شفاء، برهان را چنین

تعریف می‌کند: «البرهان قیاس مؤتلف یقینی». (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق الف، ص ۷۸) «قیاس» در این تعریف، به منزله جنس برهان است که انواع دیگر قیاس را نیز دربرمی‌گیرد و «مؤتلف یقینی» به منزله فصل برهان است و آن را از دیگر قیاس‌ها جدا می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۹۱) به تعبیر بهمینار، مراد از یقین نیز عبارت است از: «الیقین هو أن يتصور أنّ الشيء كذا و يتصور معه بالفعل و القوّة القريبة من الفعل أنّه لا يمكن أن لا يكون كذا». (بهمینارین مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲)

همان‌طور که از این تعریف و دیگر تعریف‌های بیان شده برای برهان به دست می‌آید (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۴۶)؛ برهان، قیاسی است که از مقدمات یقینی تألیف شده است. اینکه هر یک از مقدمات یقینی براهین، چه گزاره‌هایی هستند و نیز ترکیب صورت و ماده در برهان دارای چه شرایطی است و اینکه چه نوع برهانی در فلسفه مورد استفاده است، از حوزه مبحث جاری خارج بوده و در محل خود، یعنی در کتاب‌های منطقی آمده است. اما آنچه در این مبحث مورد نظر است، توجه به این نکته است که نظام فلسفی، مجموعه مسائل هستی‌شناسانه مبتنی بر قواعد منطقی است که با استنتاج معتبر منطقی، از مبادی بدیهی حاصل شده است. نکته بسیار مهم در این مبادی یقینی، به‌ویژه اولیات، این امر است که عقل بدون کمک از استدلال می‌تواند صدق آنها را درک کند. بنابراین، صرف اینکه مسائل، رنگ هستی‌شناختی داشته باشند برای فلسفی بودن آنها کافی نیست، بلکه اثبات صدق آنها نیز باید عقلانی باشد؛ یعنی از طریق استدلال‌هایی که بر مبادی یقینی مبتنی است، ثابت شده باشند. (عبودیت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۲)

## دو - ویژگی‌های عقل فلسفی

مراد از عقل در روش عقلی فلسفی، ابزار درک و شناخت حقایق و کسب معرفت، و نیز منبع تولید علم و معرفت است که شناخت حاصل از این طریق، شناختی حصولی و مبتنی بر مفاهیم کلی است. برخی از ویژگی‌های عقل فلسفی به شرح زیر است:

**اول - کنش‌های متعدد عقل:** آدمی، با توجه به ساحت‌های مختلف وجودی‌اش، ابزارهای متعددی برای شناخت هستی در اختیار دارد که البته این تعدد ساحت‌ها، متناظر با عوالم مختلف وجودی است. چنان‌که در مقدمه گذشت، عقل و شهود، دو طریق



اساسی معرفت هستی برای انسان است که هر یک از این دو روش کلی نیز بر اساس تعدد مراتب جنبه‌های وجودی عقلی و قلبی انسان، کارکردها و به تعبیری، کنش‌های متعددی در جهت شناخت حیثیت‌های گوناگون هستی دارند. بنابراین، می‌توان گفت خود روش عقلی، دارای کنش‌ها و به عبارتی، ابزارهای متعددی است که غالباً در این اصل که معرفت حاصل از آنها حصولی و بر مفاهیم مبتنی است، مشترک‌اند و فیلسوف در کار فلسفی‌اش از همه این کارکردهای عقلانی بهره می‌گیرد. بر اساس استقراء، برخی از این کنش‌های عقل عبارت‌اند از:

▪ **عقل شهودی:** چنان‌که در مفهوم‌شناسی گذشت، «شهود»، به معرفت مستقیم و حضوری اشاره دارد. برخی از موارد معرفت شهودی مانند وجدانیات - از اقسام بدیهیات که براهین فلسفی در نهایت بدانها منتهی می‌شوند - در فلسفه کاربرد دارد. این معارف، به دلیل همگانی‌بودن، در مباحث عقلی فلسفی استفاده می‌شوند.

▪ **عقل اولی:** اولین حیثیت بالفعل عقل که هر انسانی با ورود به حوزه عقل، به واسطه این حیثیت به‌طور فطری، بدیهیات را می‌پذیرد.

▪ **عقل تحلیلی:** با تحلیل واقعیات و امور متشخص، جنبه‌های گوناگون آنها را افراز نموده و برای ذهن، متمایز می‌سازد. به تعبیری، عقل تحلیلی، به تجزیه و تحلیل عقلانی حقایق و انتزاع حیثیات مختلف آنها می‌پردازد.

▪ **عقل توصیفی:** عقل پس از کارکرد تحلیلی‌اش در شناخت هستی، با تصویرسازی و مفهوم‌سازی برای حیثیات مختلف انتزاعی، با حمل این مفاهیم بر ساخته بر یکدیگر، حقایق مذکور را توصیف و تبیین می‌نماید و با الفاظ و گزاره‌ها، از آنها گزارش ارائه می‌دهد.

▪ **عقل استدلالی:** عقل فلسفی که درصدد شناخت هستی است، پس از طی مراحل پیش‌گفته، در عالی‌ترین کارکرد خویش با به‌کارگیری گزاره‌های بدیهی حاصل از کنش‌های پیشین، یافته‌های خود را در قالب استدلال منطقی به دیگران منتقل می‌سازد. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۳-۷۶)

**دوم - قابلیت انتقال به غیر:** عقل فلسفی با کنش‌های متعدد مذکور، ویژگی

همگانی بودن را دارد؛ چراکه دو جنبه نخست، به طور فطری در همه انسان‌ها وجود دارد و جنبه‌های دیگر نیز هرچند ممکن است در ابتدا چنین به نظر آید که فقط برخی از افراد، این توانایی‌های عقلی را دارا هستند، با اندک توجهی معلوم می‌شود همه انسان‌ها در این جهات عقلی نیز مشترک‌اند؛ اگرچه ممکن است در میزان قوت و ضعف، متفاوت بوده، به سطح متفاوتی از ممارست در علوم عقلی و منطقی، برای رشد آنها نیازمند باشند. مثلاً در تفاوت افراد در خصوص عقل استدلالی، هرچند تمامی انسان‌ها از قوه استدلالی برخوردارند، بیشتر آنها از عقل استدلالی فکری بهره می‌برند و در تعقل، به فرایند سیر از مجهول به معلوم نیازمندند و فقط افراد معدودی که قوه حدس دارند، بدون نیاز به فکر و حدس، به نتیجه استدلال دست می‌یابند.

همین ویژگی عقل فلسفی، یعنی همگانی بودن آن است که ویژگی قابلیت انتقال معارف حاصل از آن را برای عقل به دنبال دارد. به عبارتی، اشتراک انسان‌ها در عقل فلسفی و علوم حصولی ناشی از آن، سبب می‌شود فلسفه را بتوان آموخت، به کار برد و به دیگران نیز آموزش داد. (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۷۵) البته بی‌گمان، بروز تمامی کنش‌های عقلی مذکور، به خصوص به طور کامل، نیازمند تأملات فلسفی بسیار برای استفاده از روش عقلی است. به عبارتی، از آنجاکه موضوع فلسفه، یعنی هستی مطلق، امری در نهایت تجرید است، معرفت آن نیز نیازمند ذهنی آشنا با چنین اموری است و ارتباط با انتزاعی‌ترین حقایق، عقل قوی‌تری می‌طلبد. بدین منظور، می‌بایست تا حد زیادی از سطح اولی زندگی و ارتباط صرف با امور محسوس، فاصله گرفت. بنابراین، هرچند عقل فلسفی، همگانی است، ارتباط بیش از حد با محسوسات و تعلقات مادی و غفلت از امور عقلی، مانع درک مباحث عمیق عقلی و فلسفی در بسیاری از افراد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۵) و این مطلب، خدشه‌ای به قابلیت انتقال مباحث فلسفی به دیگران وارد نمی‌سازد.

**سوم - مراتب عقل:** چنان‌که در بخش پیشین بیان کردیم، عقل فلسفی، به طور اجمال بین انسان‌ها مشترک است. اما آیا این ویژگی، بدین معناست که همه انسان‌ها از لحاظ معرفت عقلی، در یک سطح هستند؟ بدون شک، پاسخ این پرسش، منفی است؛ زیرا عقل نظری که عهده‌دار حکمت نظری از جمله فلسفه اولی است، مراتب طولی متعددی دارد که هر انسانی، بر اساس فطرت خویش، استعداد رسیدن به همه این مراتب را داراست. اما

در واقع امر، عده بسیار اندکی این قوه را به فعلیت کامل می‌رسانند و مراتب عالی عقل را ادراک می‌کنند. به عبارتی، انسان از ابتدای خلقت، حالت‌های بسیار گوناگونی را می‌گذراند و به تدریج، از صورتی به صورت دیگر ارتقا می‌یابد؛ به طوری که در ابتدای سیر صعودی‌اش، از ماده مطلق، آغاز نموده، با گذر از مرتبه جماد، نبات و حیوان، به اولین مرتبه نفس انسانی، یعنی قوه صرف برای ادراک معقولات می‌رسد. این مرتبه از عقل نظری که خالی از هر نوع امر معقول است، به دلیل شباهتش با هیولای اولی که وجود حسی بالقوه است، «عقل هیولانی» نامیده می‌شود. در این حال که مشترک میان انسان‌هاست، می‌توان چنین گفت اگرچه نفس انسانی است، جوهریت آن همانند جوهریت هیولای اولی، بسیار ضعیف و در حد قوه محض برای تعقل است. به تعبیری، نفس در ابتدای فطرت انسانی‌اش، نهایت عالم جسمانیات در کمال حسی و ابتدای عالم روحانیات در کمال عقلی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲ و ۲۰۳؛ ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۱۹ و ۴۶۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۵۶)

پس از این مرحله، تصورات و تصدیقات بدیهی، نخستین امری است که در نفس انسان نقش می‌بندد و زمینه تفکر و اکتساب علوم نظری را برای او فراهم می‌آورد و وی از این پس، حرکت به سمت تعقل را آغاز می‌کند. این مرتبه که در واقع، مقدمه‌ای برای مرتبه بعد است، «عقل بالملکه» نامیده می‌شود؛ چراکه قدرت اکتساب و ملکه انتقال به نشئه عقل بالفعل را داراست. عقل بالملکه نیز همانند مرتبه پیشین، عقل همگانی است. البته با توجه به شرحی که از عقل هیولانی و عقل بالملکه بیان شد، می‌توان گفت در واقع، این دو مرتبه عقل نظری، تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند؛ زیرا هر دو مرتبه، استعداد معقولات نظری را دارند؛ با این تفاوت که عقل هیولانی، استعداد بعید برای کمال بالفعل عقلی و عقل بالملکه، استعداد قریب برای آن را داراست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۵ و ۲۰۶؛ ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۲۰ و ۴۲۱)

اما سومین مرتبه از عقل نظری، «عقل بالفعل» است که کمال حقیقی نفس؛ یعنی مرتبه عقلانی در آن به فعلیت می‌رسد و انسان به واسطه آن، با بری شدن از ماده، حی بالفعل می‌شود. در کمال فعلیت این مقام، دو امر نقش اساسی دارد: فیضان از سوی حق تعالی و افعال ارادی انسان. از یک سو، علوم بدیهی عقل بالملکه، مقدمات تعاریف و قیاسات منطقی به ویژه براهین، در این مرتبه است و اکتساب علوم نظری جدید با به‌کارگیری

بدیهیات عقل بالملکه، فعل ارادی نفس انسان را در این باب تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر، فیضان نور عقلی به تأیید حق تعالی، با به کمال رساندن این مرتبه، انسان را در عالی‌ترین درجات به مقامی می‌رساند که نظامی علمی، مشابه نظام عینی هستی می‌گردد. وجه تسمیه این مرتبه به عقل بالفعل نیز از آن‌روست که انسان با رسیدن به آن، می‌تواند به مجرد توجه و اراده خویش، بدون دشواری، به واسطه تکرر در مطالعه معقولات، هر کدام از معقولات اکتسابی خود را ببیند. عقل بالفعل به اعتبار اتصالش به مبدأ فیاض و در هنگام مشاهده معقولات، «عقل مستفاد» نامیده می‌شود؛ زیرا در هنگام حضور بالفعل خویش و مشاهده معقولات، آنها را از مبادی مافوقش استفاده می‌کند. می‌توان گفت با کمال این رتبه عقلی، انسان به هدف اصلی از خلقتش می‌رسد؛ چراکه نهایت غایت ایجاد عالم کون و فساد، خلقت انسان و غایت خلقت انسان نیز، رسیدن به مرتبه عقل بالفعل و عقل مستفاد است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۷-۲۰۵؛ ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۱۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۵۶)

پس از شرح مراتب طولی عقل نظری، اکنون باید دید مراد از همگانی بودن عقل فلسفی با توجه بدین مراتب چیست. چنان‌که بیان کردیم، عقل هیولانی و عقل بالملکه، میان انسان‌ها مشترک‌اند و به عبارتی، همه انسان‌ها از نظر فطری، شأنیت رسیدن به معقولات نظری را در عالی‌ترین مراتب دارند. اما بدون شک، نمی‌توان گفت همه افراد، به لحاظ مرتبه عقل بالفعل، یکسان هستند؛ زیرا همان‌طور که گفتیم، میزان فعلیت معقولات در این مرتبه، وابسته به دو امر است و به سبب اختلاف در هر دو امر یادشده، انسان‌ها نیز با توجه به تفاوت در میزان فیض حق تعالی بر آنها و نیز افعال ارادی‌شان در اکتساب علوم نظری، می‌توانند مراتب بسیار متفاوتی از نظر شدت و ضعف داشته باشند. بنابراین، به لحاظ عقل بالفعل و مستفاد، انسان‌ها در یک سطح نیستند، بلکه می‌توان گفت خود این مرتبه در واقع، مراتب متعددی را دربردارد. البته باید توجه داشت که این مطلب، خدشه‌ای به ویژگی قابلیت انتقال معارف در علوم عقلی و فلسفی وارد نمی‌سازد؛ زیرا چنان‌که واضح است، مراد از انتقال معارف در این باب، انتقال علوم حصولی و مفهومی است، نه حضوری و وجدانی. همه این علوم حصولی یقینی نیز، بر معارف مشترک میان انسان‌ها، یعنی بدیهیات مبتنی هستند. به عبارتی، به اعتقاد بسیاری از معرفت‌شناسان که مبنای خواننده می‌شوند، همه علوم حصولی، در نهایت به بدیهیات می‌انجامند؛ چراکه

درغیراین صورت، به دور یا تسلسل در علوم گرفتار شده، هرگز به معرفتی یقینی دست نخواهیم یافت؛ درحالی که وجدان، خلاف این امر را گواهی می‌دهد. (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۲۳؛ فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۹) بنابراین، هرچند همه انسان‌ها از نظر دارا بودن مراتب عقل نظری، در یک سطح نیستند و از حیث عقل بالفعل، درجات متفاوتی دارند، اشتراک همه آنها در عقل هیولانی و عقل بالملکه و همگانی بودن علوم بدیهی که مبنای معارف بشری‌اند، امکان انتقال و درک مفهومی این علوم حصولی را برای همگان فراهم ساخته، در صورت صحت گزاره‌ها از نظر ماده و صورت، صدق آنها را نیز برایشان مشخص می‌سازد.

### سه - تحلیل نحوه معرفت واقع از طریق عقل در فلسفه

پس از بررسی تفصیلی ویژگی‌های روش عقلی در نظام فلسفی، به تحلیل نحوه معرفت فلسفی برای واقع می‌پردازیم. معرفت حاصل از عقل، معرفتی مفهومی و حصولی است که در آن، صورت‌های ذهنی پدیده‌ها، واسطه‌ای میان عالم و معلوم عینی می‌گردند. به عبارتی، در این نوع از معرفت، همواره وجود علمی غیر از وجود عینی است. ازاین‌رو، حتی در صورتی که وجود عینی اشیاء، حاضر یا موجود نباشد نیز، علم حصولی به دست آمده از آن می‌تواند در ذهن عالم، موجود باشد. بنابراین، در علم مفهومی حاصل از عقل، نوعی دوگانگی میان عالم و معلوم خارجی وجود دارد و با خود شیء عینی ارتباطی برقرار نمی‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷؛ فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۹۴) به علاوه، ما در علم حصولی در فلسفه که جولانگاه عقل است، درصدد بررسی موجودات عینی هستیم، اما از آنجاکه سروکار علم حصولی با مفاهیم است، با هر مفهوم، فقط می‌توانیم به وجهی از وجوه بی‌شمار اشیای خارجی شناخت یابیم؛ درحالی که مصداق شیء خارجی، وجود عینی معانی مختلفی است که مفاهیم متعدد، حاکی از آن است و به علاوه، وجود معانی فراوان دیگری است که به دلیل ناشناخته بودن، هنوز مفهومی از آنها در ذهن شکل نگرفته است. (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۹۶)

افزون بر این، باید توجه داشت حقیقت وجود که اصل همه اشیاء است، عین خارجیت است و اخذ مفهوم از حقیقت آن، یعنی ذهنی شدن وجود عینی، تناقض و محال می‌باشد. بنابراین، حقیقت وجود، هرگز در ذهن انسان حاصل نمی‌شود و آنچه از

موجودات خارجی در ذهن، متمثل می‌گردد، امری انتزاعی است که فقط وجهی از وجوه بی‌نهایت آن را مشخص می‌سازد. به عبارت دیگر، طریق ارتباط ذهن ما با موجودات، ماهیات و مفاهیم آنهاست، نه اشخاص عینی‌شان و ذهن، با بررسی اجزای ماهوی اشیاء، به تعریف حدی و سپس اقامه برهان بر وجودشان می‌پردازد. اما خود وجودات عینی، تعریف حدی و به تبع، برهان ندارند؛ زیرا این مفاهیم ماهوی، اگرچه صادق بر شیء عینی و داخل در مفهوم مرکبی هستند که آن را حد شیء می‌نامیم، از نحوه فصل اخیر شیء، یعنی وجود صوری که شیء با آن، حقیقت می‌گردد، خارج‌اند. به همین دلیل، همه فیلسوفان بر این امر واقف‌اند که انسان با علم حصولی، توان معرفت فصول مقوم حقیقت موجودات عینی را ندارد، بلکه فقط از راه أعراض اشیاء و استدلال بر آنها با آثار و لوازمشان، به معرفتی ضعیف و به عبارتی، نوعی اشاره به آنها دست می‌یابد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۵۳، ۶۱ و ۳۸۸-۳۹۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۶ و ۵۰) می‌توان گفت استدلال عقلی و برهانی برای رسیدن به واقع، حجت است، اما از پشت پرده آثار و نشانه‌های موجودات، و به تعبیری، انسان با استدلال عقلی بر امور نادیده، به واسطه آثار و لوازمشان حکم می‌کند که این نوع معرفت، معرفتی از دور و با واسطه است.

### تحلیل شهود و جنبه معرفت‌بخشی آن

در راستای تبیین مؤلفه‌های اساسی نظام فلسفی شهودی، پس از روشن‌شدن چیستی نظام فلسفی و شاخصه‌های آن به‌عنوان یکی از دو مؤلفه اساسی این نظام، در این مبحث، به بررسی دومین مؤلفه فلسفه شهودی، یعنی شهود و تحلیل جنبه معرفت‌بخشی آن می‌پردازیم.

### الف) چیستی شهود و اقسام آن

همان‌گونه که در بخش مفهوم‌شناسی گذشت، کشف و شهود، به لحاظ مفهومی، طریقی معرفتی است که با آن، شیء نزد عالم حاضر می‌شود و با رفع حجاب از آن، کاملاً برای وی ظاهر می‌گردد. اما به لحاظ اصطلاحی، واژه «شهود» در موارد متعدد کاربرد دارد که شاید بتوان گفت وجه اشتراک همه آنها، همان معنای لغوی آن، یعنی نوعی معرفت حضوری و مستقیم به امری است؛ از آن جمله:

۱. **شهود اخلاقی:** عده‌ای از دانشمندان علم اخلاق معتقدند انسان، واجد یک احساس درونی و فطری است که از راه آن، بدون وساطت هیچ تجربه یا امری خارجی، توانایی تشخیص خیر و شر را داراست. به عبارتی، ادراک خوبی و بدی و مفاهیم ارزشی برای انسان، وجدانی و بدیهی است که برخی، این ادراک مستقیم و بدون واسطه را شهود اخلاقی می‌نامند. (یوسف موسی، ۱۹۶۳م، ص ۱۳۳)

۲. **شهود فلسفی:** در فلسفه، «شهود» در دو مبحث انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی کاربرد دارد. در انسان‌شناسی در بررسی قوای ادراکی نفس، برخی بدین امر رسیده‌اند که ادراک حواس نسبت به حقایق حسی که می‌یابند، «شهود حسی» است؛ بدین معنا که حواس، در معرفت حسی امور محسوس، نیازمند واسطه‌ای نیستند. اما در معرفت‌شناسی اثبات شده که معرفت بشری دو نوع است: حصولی و حضوری. معرفت حصولی، علم به اشیاء با واسطه تصویر ذهنی آنهاست و در معرفت حضوری، حقیقت اشیاء به‌طور مستقیم، نزد شخص حاضر و وجود آنها «شهود» می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۶۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۲۳۷؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۷) به همین دلیل، این نوع علم را «معرفت شهودی» نیز خوانده‌اند.

۳. **شهود عرفانی:** «شهود»، از شاخصه‌های اساسی عرفان به شمار می‌آید؛ چراکه روش کسب معرفت عرفانی، شهودی است. در این اصطلاح، «شهود» دقیقاً به همان معنای علم حضوری نیست که در مباحث معرفت‌شناسی فلسفی مطرح شد؛ هرچند زمانی که عارف به شهود حقیقت می‌رسد حتماً حضور نیز درباره‌ی وی صدق خواهد کرد. به عبارتی، شهود در اصطلاح عرفانی، معنایی اخص و اشرف از معنای علم حضوری به‌طور مطلق دارد. در این شهود، معرفت حضوری مشهود، شرط لازم است، اما شرط کافی نیست. به تعبیر خود اهل معرفت، کشف و شهود عرفانی به معنای اطلاع یافتن از معانی غیبی و امور حقیقی است که در ماورای حجاب است؛ به گونه‌ای که عارف، به حقیقت مکشوف، متحقق گردد یا اینکه در آن مقام، به رؤیتش بنشیند، و از آنجاکه به اعتقاد عرفا، فقط امر حقیقی در هستی، حق تعالی است، شهود عرفانی، رؤیت حق به حق است که به دنبال طی مقامات متعدد، به عارف دست می‌دهد و در دو قالب شهود احدیت در کثرت و شهود کثرت در ذات احدیت، تبلور می‌یابد. (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۳ و ۱۵۴؛ ۱۳۸۱، ص ۱۲۴)

بنابراین، شهود عرفانی، از سنخ معارف حصولی نیست، بلکه معرفت حضوری است؛ اما غیرهمگانی، یعنی از یک سو، به دلیل مفهومی نبودن، قابل انتقال به دیگران نیست و از سوی دیگر، معرفتی نیست که مانند معرفت نفس به خود، میان همه افراد بشر، مشترک باشد؛ چراکه راه رسیدن به این روش، تصفیه و تزکیه روح است که در پرتو مجاهدت‌های نفسانی فراوان، برای عارف حاصل می‌شود؛ چنان‌که در سخنان عارفان الهی آمده است: «المشاهدات موارث المجاهدات». (هجوی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۹)

شهود قلبی به حسب ملاک‌های مختلف، تقسیمات متعددی دارد. قیصری، کشف و شهود عرفانی را به اعتبار اینکه در چه عالمی صورت گرفته دو قسم می‌داند: کشف صوری و کشف معنوی. کشف صوری که از راه حواس پنجگانه و در عالم مثال، برای سالک الی الله روی می‌دهد، وابسته به اسمای الهی در همان باب است. خود کشف صوری نیز به اعتبار متعلقش، به دو نوع دنیوی و اخروی تقسیم می‌شود. اما کشف و شهود معنوی که عارف در آن، حقایق عینی و معانی غیبی را مجرد و عاری از صورت، با باطن خویش مشاهده می‌کند، مظهر و تابع اسم «علیم» حق تعالی است. (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۳۲-۱۲۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱-۱۴۹) خود شهود معنوی نیز به دو صورت قابل تحقق است: عین‌الیقین و حق‌الیقین. در عین‌الیقین، هرچند کشف معنوی رخ داده و عارف، حقیقتی بی‌صورت را مشاهده کرده است، همچنان میان شاهد و مشهود، فاصله‌ای وجود دارد و به عبارتی، عینیت میان آن دو برقرار نشده است. اما در مرتبه حق‌الیقین، عارف، با موطن هستی و مقام مشهود خویش، متحد می‌شود و بر اساس عینیت با آن، حقیقتش را می‌یابد. تجربه نهایی عارف بالله، به نحو حق‌الیقینی است که در صقع ربوبی روی می‌دهد و در عرفان، با اصطلاح «فنا» از آن یاد می‌شود. (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰ و تعلیقه علامه حسن‌زاده، ص ۱۲۷؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۴۰)

۴. **شهود دینی و کلامی:** متکلمان با استناد به متون دینی، اصطلاح «شهود» را درباره دو مصداق احسن و اشرف به کار می‌برند. مورد اول، در تمایز میان دنیا و آخرت است. «شهود» در این معنا، مفهومی در برابر غیب دارد و دنیا، از آن نظر که مورد رؤیت حسی انسان قرار می‌گیرد، «عالم شهادت» نامیده می‌شود. در مقابل، آخرت که از نظر حسی انسان غایب است، «عالم غیب» خوانده می‌شود. بنابراین، شهود در این کاربرد، به همان معنای مشاهده حسی اشیاء از طریق حواس ظاهری است. (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲،



ص ۳۰۷؛ سجادی، ۱۳۴۱، ج ۲، ص ۳۴۸) دومین مورد کاربرد «شهود» در تعابیر دینی، درباره ذات حق تعالی است. به فرموده خود حق در قرآن کریم: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». (فصلت (۴۱): ۵۳) شهود محض و حقیقی، احاطه ذاتی حق تعالی بر هر شیء است که به دلیل عدم تناهی‌اش، همواره در موطن هستی مظاهرش حضور دارد. (ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، ص ۳۰۷؛ کاشفی، ۱۳۱۹، ص ۳۹۳)

پس از شرح معانی اصطلاحی «شهود»، از آنجاکه هدف از بررسی چپستی شهود در این نوشتار، تحلیل مؤلفه‌های نظام فلسفی شهودی است، اکنون بررسی این مطلب ضروری است که مراد از «شهود» در فلسفه شهودی چیست. با توجه به معانی اصطلاحی که از شهود بیان شد، بدون شک، شهود مورد نظر در فلسفه شهودی، شهود اخلاقی و نیز شهود دینی نیست؛ چراکه در این نظام، سخن از شهودی است که به‌عنوان یکی از راه‌های معرفت، افزون بر عقل فلسفی، به‌طور اجمال در فلسفه استفاده می‌شود که در دو شهود یادشده، این امر مطرح نیست. درباره شهود فلسفی نیز باید گفت که موارد مذکور، در خود فلسفه اصطلاحی مألوف نهفته است و در این معنا، به قید شهود در کنار فلسفه نیازی نیست.

در این نوشتار، شهود عرفانی، یعنی معرفتی قلبی به هستی که در پی سیر و سلوک اختیاری و تزکیه و تصفیة روح برای عارف حاصل می‌شود، مورد نظر است. به عبارتی، مراد از «شهود» در نظام فلسفی شهودی، مطلق تجربه شهودی عرفانی است؛ تجربه‌ای باطنی که به‌صورت غیرحصولی و از راه تزکیه و تهذیب نفس، در چارچوب معارف و احکام دین به‌دست آمده، عنصر اصلی در آن، رفع حجاب‌ها از وجود عارف و معرفت وی به باطنی‌ترین ساحت‌های هستی است؛ تجربه‌ای که سعادت حقیقی را برای عارف به دنبال دارد. بنابراین، این نوشتار، بررسی تحلیلی امکان استفاده از چنین روش شهودی قلبی را در نظام فلسفی هدف گرفته است.

### ب) تبیین جنبه معرفت‌بخشی شهود

به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، پس از وحی معصومانه، بالاترین روشی که می‌تواند تبیین مسائل جهان‌بینی را بر عهده گیرد، روش شهود عارفانه عارفان عادل است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۹۴) اکنون در این مبحث، در قالب سه بخش تحلیل نحوه معرفت واقع از

طریق شهود در عرفان، معرفت‌بخشی شهود برای عارف و دیگران، و معیار صحت و سقم شهودات، به تبیین جنبه معرفت‌بخشی روش شهودی می‌پردازیم.

### ۱. تحلیل نحوه معرفت واقع از طریق شهود در عرفان

با توجه به تعریفی که از روش شهودی بیان شد، به‌خوبی واضح است که علم عرفا به حقیقت هستی، از نوع معرفت حصولی نیست؛ چراکه حضور حقیقت اشیاء نزد عارف، لازمه علم شهودی است؛ یعنی بدون شک، معرفت حاصل از شهود عرفانی، معرفتی از سنخ علم حضوری، البته از شریف‌ترین نوع آن است. بنابراین، این روش از نظر جنبه معرفت‌بخشی، تابع احکام علم حضوری است. (گرجیان، ۱۳۸۸، ص ۱۶) در علم حضوری، به دلیل فقدان صورت حکایت‌گر، میان وجود عینی و وجود علمی شیء، عینیت برقرار است. به عبارتی، در این معرفت، علم و معلوم یکی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷؛ فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۹۴ و ۹۷؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۴؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۷۶) براین اساس، در بررسی جنبه معرفت‌بخشی روش شهودی، نگرانی درباره تطابق یا عدم تطابق مفهوم و مصداق یا معلوم بالذات و معلوم بالعرض وجود ندارد. به همین دلیل است که می‌توان گفت معرفت‌بخشی علم شهودی، بی‌نیاز از اثبات است و به تعبیری، این علم، حجیت ذاتی دارد. (فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۹۶ و ۹۷؛ گرجیان، ۱۳۸۸، ص ۱۶ و ۱۷)

با توجه به حجیت ذاتی علم حضوری که به ویژگی مذکور در تعریف این علم، یعنی معرفت بدون واسطه به شیء بازمی‌گردد، می‌توان گفت زیربنای همه معارف بشری، علم حضوری است و کارکردهای معرفتی آن، از جمله بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری، درک کامل هستی با علم حضوری و نیز رجوع بدیهیات به این علوم، بسیاری از چالش‌های مباحث معرفت‌شناسی؛ مانند شک‌گرایی و نسبی‌گرایی را برطرف می‌سازد. البته همه کارکردهای معرفتی علم حضوری به لحاظ جایگاه و مرتبه در یک سطح نیستند. به عبارتی، علم حضوری به وجود خارجی شیء تعلق می‌گیرد و عین معلوم خارجی است. پس، به تبع وقوع تشکیک در وجود عینی، این علم نیز مشکک و قابل شدت و ضعف است. (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۵) اختلاف مراتب علم حضوری، ناشی از عوامل مختلف، از جمله تفاوت در مراتب هستی‌شناسی شخص درک‌کننده است که هر اندازه نفس وی، به لحاظ هستی‌شناختی ضعیف‌تر باشد، علم حضوری او نیز ضعیف‌تر و

ناآگاهانه‌تر است و به هر میزان که وجود قوی‌تری داشته باشد، علم حضوری او نیز قوی‌تر، آگاهانه‌تر و از روی اختیار خواهد بود. (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۸۱ و ۸۲)

بنابراین، طریق شهودی نه فقط یکی از منابع معرفت است، بلکه برترین ابزارهای کسب معرفت شمرده می‌شود؛ چنان‌که به تعبیر ابن عربی، راه معرفت حق، دو راه بیش نیست: طریق کشف و شهود، و طریق فکر و استدلال که برخلاف طریق دوم، علم حاصل از روش شهودی، برای عارف، قابل شک و شبهه نیست. از همین روی، طریق فکر و استدلال، از طریق کشف و شهود پایین‌تر است. (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۱۹) قیصری نیز شهود قلبی را معتبرتر از برهان می‌داند؛ چراکه به تعبیر وی: «لیس الخبر کالعیان». (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۲۴۵)

## ۲. معرفت‌بخشی شهود برای عارف و دیگران

در تحلیل چگونگی معرفت واقع از طریق شهود، روشن شد از آنجاکه علم حاصل از روش شهودی، معرفتی حضوری است، معرفت‌بخشی این روش، حجیت ذاتی دارد. توجه بدین نکته بایسته است که حجیت ذاتی معرفت شهودی، فقط برای خود عارف مطرح است. به عبارتی، در بحث حجیت شهود، تفکیک میان دو حوزه ضروری است: ۱. معرفت‌بخشی شهود برای عارف؛ ۲. معرفت‌بخشی شهود برای دیگران. می‌توان از این دو ساحت، به ترتیب با عناوین حجیت ذاتی شهود و حجیت غیر شهود، تعبیر کرد. (گرجیان، ۱۳۸۸، ص ۲۰-۱۶)

درباره حوزه نخست - چنان‌که در بخش پیشین بیان کردیم - عارف بالله پس از طی مراتب هستی، با رسیدن به مقام فنا، به‌نحو شهود حق‌الیقینی، به حقایقی می‌رسد که در اصطلاح عرفانی از آنها با عنوان «حقیقت» یاد می‌شود. این حقیقت مشهود، عموماً همان وحدت شخصیه وجود حق و فروع آن است. اتحاد عارف با این حقایق در هنگام علم شهودی، دلیل حجیت ذاتی این معرفت برای خود عارف است. (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۹۷-۲۰۱) اما این شهود، امری کاملاً جزئی بوده که مختص به شخص عارف است و وی هرگز نمی‌تواند عین این معارف شهودی را به دیگران انتقال دهد؛ چراکه قابلیت انتقال به غیر، ویژگی علوم حصولی است که با مفاهیم عقلی و صور کلی سروکار دارند. اما درباره دومین ساحت، عارف واصل می‌تواند نه خود امر مشهود، بلکه تفسیر حصولی آن را به غیر انتقال دهد. به تعبیری، فقط طریق انتقال معارف شهودی به دیگران

این است که عارف، پس از اینکه حقایق هستی‌شناختی را به صورت حضوری یافت، با تبدیل این حقایق به علم حصولی، آنها را با واسطه گزاره‌ها برای غیر گزارش دهد. فرایند تبیین مشهودات عرفانی در قالب الفاظ و مفاهیم، «تعبیر»، «ترجمه» و «توصیف» نامیده می‌شود که عامل اساسی در تشکیل علم منسجم عرفان نظری است. در این فرایند، معارف هستی‌شناختی، از ساحت قلب عارف به ساحت عقل وی و سپس به دیگران منتقل می‌شود. بنابراین، تعبیر عرفانی، فرایندی عقلانی است. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۱۸۱؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۵۱، ۵۲ و ۵۹)

البته - چنان‌که در تحلیل روش فلسفی بیان کردیم - عقل فلسفی، کنش‌های متعددی دارد و در موقعیت‌های مختلف با کارکردهای متفاوتی جلوه می‌نماید که اغلب، ترجمه مشهودات عارف و تبدیل آنها به علم حصولی را کارکرد تحلیلی و توصیفی عقل برعهده دارد. با توجه به شرح نقش تحلیلی و توصیفی عقل، حقیقت عنصر تعبیر عرفانی نیز به‌خوبی مشخص می‌شود. به تعبیری، عارف با گذر از مرحله شهود حقایق یقینی، به پدیدارشناسی در امر مشهود خود می‌پردازد؛ بدین معنایکه با تأمل عقلانی در مشهود خویش که امری معنوی، مُندمج و اجمالی است، حیثیات مختلف آن را افزایده، این جنبه‌های مختلف را در قالب مفاهیم متعدد و به صورت گزاره‌های علم حصولی بیان می‌کند. به عبارت دیگر، در مرحله ترجمه، ابتدا عقل با تجزیه و تحلیل حقایق مشهود، زوایای گوناگون نهفته در آنها را انتزاع می‌نماید و پس از مفهوم‌سازی برای این حیثیات مختلف، با حمل این مفاهیم بر ساخته بر یکدیگر، به توصیف مشهودات عرفانی برای دیگران می‌پردازد. بنابراین، عارف با عقل تحلیلی و توصیفی خویش، چیزی بر مشهود خود نمی‌افزاید، بلکه فقط همان مشهودات را بازنموده، توصیف و ترجمه می‌کند. (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰ الف، ص ۳۴-۳۷)

یکی از مسائل مطرح در مبحث تعبیر در اصطلاح عرفان، «بیان‌ناپذیری» مشهودات عرفانی است. می‌توان گفت اکثریت عرفا، بر این امر اتفاق نظر دارند و حتی به تعبیر برخی از ایشان، بیان‌ناپذیری احوال عرفانی، وجه تمایز علوم رسمی و معارف عرفانی است؛ زیرا برخلاف علوم رسمی که در آنها قابلیت تعبیر به عبارت مطابق وجود دارد، هرگز نمی‌توان معارف عرفانی را با عبارت مطابقتشان تبیین کرد. (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ص ۶۷)

با توجه به این ویژگی تجربه‌های عرفانی، این پرسش مطرح می‌شود که: با وجود این

ویژگی، چگونه می‌توان در مباحث عرفانی از عنصر «تعبیر» سخن گفت؟ به عبارت دیگر، بیان‌ناپذیری مشهودات عرفا، راه را بر تعبیر عرفانی می‌بندد. در پاسخ بدین پرسش، توجه به دو نکته ضروری است: نخست آنکه بدون شک، هنگامی که عارف در مقام فنا به سر می‌برد، عنصر تعبیر، معنا ندارد؛ چراکه در آن مقام، هیچ‌گونه کثرتی در کار نیست. (استیس، ۱۳۷۹، ص ۳۱۰) بنابراین، تعبیر عرفانی زمانی مطرح می‌شود که عارف، از مقام فنا و نیستی، خارج گشته و به حالت بقا و خودآگاهی بازگشته است. دوم آنکه، همان‌طور که در ذکر اقسام شهود گذشت، مشهودات عرفانی، همگی از یک سنخ و در یک سطح نیستند. به عبارتی، تجربه‌نهایی عارف، درک حقیقی وحدت شخصیه وجود حق و لوازم آن است. شاید بتوان با جعل اصطلاحاتی، برخی از این معارف را پس از رجوع از فنا، برای دیگران تبیین نمود، ولی برخی از این معارف که تجربه وحدت شخصیه وجود، مصداق بارز آن است، و رای طور عقل است و برای این معرفت که عرفا آن را «علم اسرار» می‌خوانند، حتی پس از گذر از مقام فنا نیز نمی‌توان اصطلاحی یافت (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۱). بیان شیخ اکبر (همان، ج ۳، ص ۳۸۴) در این باره چنین است:

... برای ذوقی که در مشاهده حق نهفته است، اصطلاحی نمی‌توان یافت؛ زیرا آن ذوق اسرار است که خارج از ذوق نظری و حسی است.

با توجه به این دو نکته، پاسخ تنافی ظاهری میان ویژگی بیان‌ناپذیری معارف عرفانی و عنصر تعبیر در عرفان، واضح می‌شود؛ زیرا هرچند هنگامی که عارف در مقام فنا به سر می‌برد، مشهودات عرفانی، بیان‌ناپذیرند، اما پس از بازگشت به حال بقا و رجوع به حوزه خودآگاهی، عقل می‌تواند به صورت غیرمستقیم و از طریق لوازم، به برخی از آنها که قابل تعبیرند، دست یافته، پس از مفهوم‌سازی و جعل اصطلاحات، به ترجمه آنها مبادرت ورزد. به بیان فلوطین در خصوص تجربه‌های عرفانی:

نه یارا و مجالش را داریم که سخنی از آن بتوانیم گفت، اما چون سپری شد، می‌توان از آن بحث کرد و برهان آورد. (استیس، ۱۳۷۹، ص ۳۱۰)

### ۳. معیار صحت و سقم شهودات

همان‌طور که در بخش پیشین بیان کردیم، معرفت حاصل از روش شهودی عرفانی، برای خود عارف بالله در حال شهود، حجیت ذاتی دارد. همچنین گذشت که فقط طریق انتقال این معارف شهودی به دیگران، تنزل آن به سطح علم حصولی است. اکنون پرسشی که

مطرح می‌شود این است که: از یک‌سو، مراد از حجیت ذاتی شهودات برای خود عارف چیست؟ آیا هرگونه ادراک و معرفتی که از طریق شهود عرفانی به دست آمده، مطابق با واقع است و به دلیل حضوری بودن، به‌هیچ‌وجه خطایی در آن راه ندارد؟ از سوی دیگر، دیگران چگونه می‌توانند به صحت و سقم ترجمه‌ای که عارف از شهودات خویش برای ایشان ارائه می‌دهد، یقین حاصل کنند؟ به تعبیری، معیار صحت و سقم شهودات عرفانی، چه برای خود عارف و چه برای دیگران چیست؟

باید توجه داشت صدق و کذب، به معنای مطابقت و عدم مطابقت با واقع، فقط در علم حصولی مطرح است؛ چراکه به دلیل مغایرت میان علم و معلوم در علم حصولی، می‌توان از مطابقت یا عدم مطابقت علم با معلوم بالعرض که همان واقعیت خارجی است، سخن به میان آورد. اما عینیت علم و معلوم در علم حضوری، اتصاف معارف حاصل از روش شهودی را به صدق و کذب، بی‌معنا می‌سازد. (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۱۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۵؛ فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۹۷ و ۹۸) حجیت ذاتی، به همین ویژگی معرفتی ادراک شهودی عارف نظر دارد؛ یعنی تحقق معرفت حضوری در هنگام شهود، به‌هیچ‌وجه از نظر معرفت‌شناختی، قابل‌خداشه نیست؛ مانند رؤیت سرابی که برای شخصی محقق شده که در اصل حصول این ادراک، خطایی مطرح نمی‌گردد و اگر خطایی مطرح باشد، به لحاظ سلوکی است. (گرجیان، ۱۳۸۸، ص ۱۶) بنابراین، بر اساس خطای سیر و سلوکی است که مشهودات عارف، به حق و باطل، ناب و مشوب یا معتبر و نامعتبر، متصف می‌شود و نیز از همین نظر است که خود عارف، چه در حال شهود و چه پس از آن، به میزان برای تشخیص معارف شهودی حق از باطل نیازمند است.

اما درباره حجیت غیر شهود، از آنجا که عنصر تعبیر بر علم حصولی مبتنی است و صدق و کذب در این علم راه دارد، صدق و کذب در گزارش مشهودات نیز مطرح است و می‌توان از مطابقت یا عدم مطابقت تعبیر حاکی از مشهودات عارف با واقع، بحث کرد. بنابراین، دیگران نیز همانند عارف، در مواجهه با تعبیر عرفانی، به میزان تشخیص معارف شهودی حق از باطل نیاز دارند؛ میزانی که به تعبیر عبدالرزاق کاشانی، برای شناخت آرای صائب، اقوال محکم و افعال جمیل و تمییز آنها از اضدادشان به کار می‌آید. (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۷۲)

عرفای الهی، خواطر و مکاشفات عرفانی را با توجه به عامل القاکننده و بر حسب تفاوت در میزان حق و باطل بودن، چهار نوع می‌دانند: رحمانی یا حقانی، ملکی، نفسانی و شیطانی. (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۸۱؛ قیصری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱-۱۱۹؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۵۵) می‌توان گفت مقام و رتبه سالک، در نوع خطورات قلبی و مکاشفات او، نقش به‌سزایی دارد و همه عوامل دیگر در این امر نیز به‌گونه‌ای به شأن وجودی وی بازمی‌گردد. به تعبیری، خود سالک و طالب، معیاری در نوع شهودات فرشی یا عرشی است که برای او حاصل می‌شود (قیصری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۷)؛ چراکه مقام عارف، تعیین‌کننده صوری یا معنوی بودن مکاشفات و نیز نوع عالمی است که مشاهده در آن صورت می‌گیرد. مشاهدات حق‌الیقینی که کشف معنوی و به‌نحو کلی سعی هستند و در عالم مثال منفصل یا عقل و فراتر از آن صورت می‌گیرند، شمول دارند و به دلیل یقین حاصل از این احاطه، مشوب به خلأ و نقص نیستند. اما مکاشفات جزئی و صوری یا حاصل از مثال متصل و خیال انسانی، همواره در معرض نقصان‌اند. بنابراین، خلط میان عالم مثال منفصل و مثال متصل، یکی از عوامل اساسی نفوذ خطا در مشهودات عرفانی است؛ یعنی سالک، موهوماتی را که در مثال متصل خویش مشاهده کرده است، جزء عالم مثال منفصل و به تبع، عاری از فتور پندارد، درحالی‌که مشوب به خیالات خود اوست. در این مورد، در واقع سالک، حقیقتی هستی‌شناختی را مشاهده نکرده، بلکه ساخته خیال خویش را به جای حق نشانده است.

اما احتمال بروز خطا حتی در صورتی که عارف غیرکامل، حقایقی را در عالم مثال منفصل یا فراتر از آن شهود نماید نیز وجود دارد و این امر در دو صورت متصور است: اول اینکه، عارف، تحت تأثیر باورهای پیشین خود، به مثال منفصل رود و حقیقت را از زاویه تنگ بینش‌های خویش ببیند که در این صورت، شهود یک‌جانبه، امکان نفوذ خطا را افزایش می‌دهد. دوم اینکه، ممکن است عارف هنگام اتصال، حقیقت را به‌درستی مشاهده کند، اما پس از شهود، هنگام تعبیر، اندیشه‌های پیشین وی بر تعبیر وی اثر گذارد و مشاهدات به‌طور ناخالص تبیین شود. (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۳۱۱؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳ و ۱۱۴؛ ۱۳۸۹ الف، ص ۱۸؛ ۱۳۸۹، ص ۹۵ و ۹۶) بنابراین، با توجه به سه عامل خطاپذیری مشهودات عرفانی که ذکر شد، وجود میزان تشخیص حق از باطل در شهودات، برای خود عارف و نیز دیگران که مخاطب تعبیر عرفانی‌اند، ضروری است.

اهل معرفت، ملاک‌های سنجش صحت و سقم شهودات عرفانی را در دو دسته میزان عام و میزان خاص تبیین می‌کنند. (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴) میزان عام، معیاری است که هر شخص به‌طور معمول، در هر ساحتی بدان دسترسی دارد. عقل سلیم، یکی از موازین عام برای تشخیص مشهودات معتبر از نامعتبر است. البته مراد از عقل، احکام قطعی عقلی است که با برهان‌های منطقی متقن به اثبات رسیده است و حکمت متعالیه و عرفان نظری مبرهن، نمونه برجسته آن است. بنابراین، بر سالک طالب حقایق، ضروری است که پس از تهذیب نفس، حکمت یقینی را نیز بیاموزد تا در صورت عدم دسترسی به موازین برتر، یعنی کشف تام معصوم یا استاد کامل، از این سرمایه علمی خویش برای تشخیص حق از باطل در مشهودات خود مدد گیرد. افراد دیگر نیز که با ترجمه مشهودات عارف مواجه می‌شوند، می‌توانند آنها را در ترازوی احکام قطعی عقل بسنجند. به همین دلیل است که بزرگان عرفان، علوم عقلی را در مقایسه با معارف کشفی، همانند منطق برای فلسفه می‌دانند. (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱ و ۲۴۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۲۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۹۸؛ ۱۳۸۴ش، ص ۳۱۳) اما چنان‌که بیان کردیم، برخی از حقایق عرفانی، فوق‌طور عقل مفهومی است و در این معارف متعالی، تا زمانی که به سطح عقل بشر تنزل نیابند، استدلال عقلی نمی‌تواند به‌عنوان معیار سنجش، کارآمد باشد.

میزان عام دیگر که می‌توان صحت و سقم همه مشهودات عرفانی را با آن سنجید، قرآن کریم و سنت پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام است که اغلب با عنوان «کشف تام یا اتم معصوم» از آن یاد می‌کنند. به تعبیر بزرگان اهل معرفت، معرفت شهودی عرفا، مقید به کتاب و سنت است و کشفی که مورد تأیید کتاب و سنت نباشد، علم نیست و هیچ ارزشی ندارد. (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۵۶ و ۸۰؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۴۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴) اما مراد از میزان خاص، استاد کامل مکمل است که میزان بودن او، مخصوص حالت‌های هر یک از سالکان و مریدان اوست و به همین دلیل که فقط به افراد ویژه‌ای اختصاص دارد که مورد پرورش وی هستند، میزان خاص نامیده می‌شود. (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۹۱؛ قیصری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۴)

با توجه به شرحی که از میزان عام و خاص بیان کردیم، در میان موازین یادشده، میزان اصلی که در دسترس همگان، اعم از خود عارف و مخاطبان وی قرار دارد، کشف



تام معصوم است که در قالب معارف شریعت به معنای مطلق، یعنی مجموعه معارف هستی‌شناختی مآثور از کتاب و سنت، در اختیار ماست؛ چراکه از یک‌سو، میزان عقل، در همه مشهودات عرفانی، کارآیی ندارد و از سوی دیگر، همگان به میزان خاص که استاد کامل است، دسترسی ندارند. به علاوه، میزان‌بودن مرشد، فقط برای سالک تحت پرورش اوست و غیرعارف که با تعابیر عرفانی سروکار دارد، از این میزان بهره‌مند نیست.

### چگونگی و چرایی تعامل عقل و شهود در نظام فلسفی شهودی

پس از شرح تفصیلی اصول ساختاری نظام فلسفی شهودی، یعنی «نظام فلسفی» و «شهود» به صورت جداگانه، در این بخش با بررسی ماهیت فلسفی و نیز ماهیت شهودی نظام فلسفی شهودی، به چگونگی تعامل عقل و شهود در این نظام می‌پردازیم تا در نهایت، چپستی فلسفه شهودی و نیز امکان تحقق آن مشخص شود. فلسفه شهودی، همان‌طور که از عنوان آن برمی‌آید، به معنای حقیقی کلمه، یک نظام فلسفی اصطلاحی است؛ چراکه همه مؤلفه‌های نظام فلسفی، اعم از موضوع، غایت و روش فلسفی را با همه ویژگی‌هایی که در بررسی تحلیلی این نظام بیان شد، داراست؛ یعنی نظام فلسفی شهودی، نظام علمی هستی‌شناختی است که مجموعه مسائل آن، حول محور احکام کلی «موجود مطلق» می‌چرخد و با بهره‌گیری از «روش عقلی» مبتنی بر قواعد منطقی و تکیه بر برهان در اثبات صدق گزاره‌هایش، «معرفت یقینی واقع را آنچنان‌که هست» هدف می‌گیرد.

از سوی دیگر، با توجه به عنوان فلسفه شهودی، تأثیر و نقش اساسی «شهود» در شکل‌گیری این نظام و تعیین‌بخشی به آن نیز ضروری است؛ یعنی روش معرفتی شهودی که بر اساس آنچه در بحث از چپستی شهود و اقسام آن گذشت، روش کشف و شهود عرفانی در این نوشتار مورد نظر است، می‌بایست به‌گونه‌ای برجسته در شکل‌دهی و ساختار نظام فلسفی شهودی اثرگذار باشد که آن را از دیگر نظام‌های هستی‌شناسی همگون و مرتبط متمایز سازد. به عبارتی، تعامل و پیوند عقل فلسفی و شهود عرفانی در فلسفه شهودی چنان است که این نظام را از نظام‌های هستی‌شناسی فلسفی محض، و نیز نظام‌های هستی‌شناسی شهودی صرف جدا می‌سازد. اما با توجه به ضرورت ابتدای نظام فلسفی بر روش عقلی و استدلال برهانی در سنجش صدق و کذب گزاره‌ها، بدون شک، روش شهودی در هیچ‌یک از مسائل فلسفه شهودی، به‌طور مستقیم، نقشی را در مقام

داوری و ارزیابی صدق و کذب آنها ایفا نمی‌کند، بلکه تأثیر شهود، به صورت غیرمستقیم و به عبارتی، از پشت پرده عقل فلسفی، با منور ساختن آن به نور شهود و جهت‌دهی به آن در مسیر رسیدن به واقع است. بنابراین، نظام فلسفی شهودی، نظامی هستی‌شناختی با دو ویژگی کلیدی و اساسی زیر را ارائه می‌دهد:

**الف) فلسفی بودن**، یعنی همه مسائل فلسفه شهودی، در سنجش درستی و نادرستی و در مقام داوری، از روش عقلی و استدلال برهانی بهره می‌گیرد.

**ب) شهودی بودن**، یعنی فلسفه شهودی، در پیکره و ساختار خود از روش معرفت‌بخش شهودی به طور غیرمستقیم و از پشت پرده عقل سیراب می‌شود.

اما پس از تبیین چستی و امکان تحقق نظام فلسفی شهودی، این پرسش مطرح می‌شود که: اساساً هدف از تشکیل این نظام هستی‌شناسی دو وجهی یا به عبارتی، هدف از تعامل پیوند عقل فلسفی با شهود عرفانی در یک نظام علمی چیست؟

برای پاسخ بدین پرسش، نگاهی دوباره به دو بخش پیشین، یعنی بررسی مؤلفه‌های نظام فلسفی و نیز تحلیل شهود و جنبه معرفت‌بخشی آن بسیار سودمند است. بازنگری ویژگی‌های روش عقلی و نیز روش شهودی، نشان‌دهنده این امر است که هر یک از این دو روش معرفتی، به لحاظ تشکیل نظامی علمی، نقاط قوتی دارند؛ چنان‌که در همین جهت، نقاط ضعفی نیز دارند. روش عقلی، بهترین روش در ایجاد یک نظام علمی هستی‌شناختی است؛ چراکه از مهم‌ترین ویژگی‌های نظام علمی، قابلیت انتقال مباحث آن به دیگران است و این امر، زمانی کامل می‌شود که افزون بر انتقال مفهومی و توصیف مسائل علم، صدق آنها را نیز بتوان برای دیگران اثبات کرد. چنان‌که در شرح ویژگی‌های عقل فلسفی بیان کردیم، روش عقلی با کنش‌های متعدد خود که عالی‌ترین کارکرد آن، قدرت بر استدلال برهانی است، در تمامی انسان‌ها مشترک است و همین ویژگی عقل فلسفی، یعنی همگانی بودن آن است که ویژگی قابلیت انتقال معارف حاصل از آن را به دیگران در پی دارد و به همین دلیل است که نظام علمی فلسفی را می‌توان آموخت، به دیگران آموزش داد و درستی یا نادرستی مسائل هستی‌شناختی آن را نیز با برهان برای غیر، اثبات کرد.

اما در خصوص روش تعقلی محض، نقاط ضعفی را نیز می‌توان مطرح کرد. از جمله اینکه - همان‌طور که در تحلیل معرفت حاصل از روش عقلی گذشت - معرفت عقلی،

معرفتی مفهومی بوده، علم حاصل از آن، علم حصولی است که در آن، صور ذهنی موجودات، واسطه‌ای میان عالم و معلوم خارجی می‌شوند و با هر مفهوم حکایت‌گر نیز، فقط می‌توان وجهی از وجوه بی‌شمار جهان خارج را از پس پرده صورت ذهنی شناخت. به بیان دقیق‌تر، در علم حاصل از روش عقلی، از یک‌سو، به دلیل اصالت وجود و استحاله ذهنی شدن وجود عینی، هرگز گنه و حقیقت شیء خارجی برای ما مشخص نمی‌شود و تصویر حاصل از موجودات خارجی در ذهن، واسطه‌ای میان عالم و معلوم عینی است. به دلیل این وساطت و تغایر معلوم بالذات و معلوم بالعرض، همواره می‌توان از مطابقت یا عدم مطابقت این دو امر مغایر و به تبع، از صدق و کذب‌پذیری علم حصولی بحث کرد. از سوی دیگر، حتی با فرض اثبات مطابقت تصویر ذهنی عالم با موجود عینی نیز، این علم، ماهیت شیء خارجی را به‌طور کامل برای ما مشخص نمی‌کند؛ چراکه مفهوم عقلی، دریچه‌ای به جهان عینی است که می‌توان با آن بخشی از خارج را شناخت؛ یعنی هر مفهوم، فقط توان حکایت‌گری از یک جنبه از جهان خارج را داراست و نمی‌تواند همه زوایای خارج را برای انسان به تصویر بکشد. بنابراین، با توجه به این امر که حقیقت هر شیء خارجی، جنبه‌های بی‌شماری دارد، شناخت کامل این حقیقت، هرچند به صورت عقلی که علمی با واسطه صور، از دور و ضعیف است نیز، امری بسیار دشوار و می‌توان گفت دور از دسترس بشر است؛ چراکه برای دستیابی به این نوع از شناخت، یافتن مفاهیم بی‌شمار به‌یازای زوایای متعدد وجود هر شیء و نیز اثبات صدق و مطابقت آنها با واقع، ضروری است. با این بیان، روشن است که تأمین غایت نظام علمی فلسفی، یعنی معرفت یقینی واقع آنچنان‌که هست، با تکیه و تأکید بر روش تعقلی محض، امری بسیار دشوار و شاید بتوان گفت به لحاظ وقوعی، ناممکن است.

اما در خصوص روش شهود قلبی در اصطلاح عرفانی نیز - همان‌طور که اشاره شد - همانند روش عقلی، نقاط قوت و ضعفی در جهت ایجاد یک نظام علمی هستی‌شناختی وجود دارد. با مباحثی که در شرح اصطلاح شهود عرفانی و نیز تحلیل نحوه معرفت واقع از طریق شهود در عرفان گذشت، به‌خوبی معلوم می‌شود که روش شهودی می‌تواند غایت یک نظام هستی‌شناختی، یعنی معرفت یقینی نسبت به واقع را به بهترین شکل برآورده سازد؛ چراکه معرفت حضوری حاصل از این روش، متن واقع را بدون واسطه، نزد عارف حاضر می‌سازد و عینیت علم و معلوم خارجی، راه را بر هرگونه شک و شبهه

در خصوص صدق و کذب این ادراک به لحاظ معرفت‌شناختی می‌بندد؛ هرچند به لحاظ سیر و سلوکی می‌توان از شهود ناب و مشوب، سخن به میان آورد که با توجه به موازین مذکور در مبحث معیار صحت و سقم شهودات، این مسئله نیز قابل حل است و خدشه‌ای به قوت معرفت‌شناختی شهود عرفانی وارد نمی‌سازد.

با وجود قوت معرفت‌شناختی شهود، می‌توان نقاط ضعفی را برای این روش برشمرد که مانع از ایجاد یک نظام منسجم علمی هستی‌شناسی، مبتنی بر روش معرفتی شهودی صرف می‌گردد. البته - چنان‌که اشاره کردیم - این ضعف در جهت تشکیل یک نظام علمی همگانی است، نه از حیث جنبه معرفت‌بخشی شهود. به عبارتی، روش شهودی صرف، فاقد نخستین شرط لازم برای تشکیل نظام علمی، یعنی قابلیت انتقال به دیگران است و این امر نیز از ویژگی همگانی نبودن این روش معرفتی و خروج آن از دسترس اکثریت افراد سرچشمه می‌گیرد که موجب می‌شود قابل نفی و اثبات برای همگان نباشد. به علاوه، ویژگی غیرهمگانی بودن شهود، نقص سازمانی دیگری را نیز از این حیث به دنبال دارد که عبارت است از مدل یافته نبودن و عدم تنسيق روش شهودی؛ بدین معنا که صورت‌بندی واحد، روشن و منسجمی از چگونگی شروع سیر معرفت‌شناسی تا نهایت نیل به واقعیت عینی وجود ندارد. بنابراین، نمی‌توان در هیچ نظام علمی، از شهود به تنهایی و به صورت صرف و خالص، به عنوان روش بهره برد.

اکنون پس از تبیین نقاط قوت و ضعف روش عقلی فلسفی و نیز روش شهود عرفانی برای ایجاد یک نظام علمی سازمان‌یافته و همگانی، به پاسخ پرسش از چرایی تشکیل نظام فلسفی شهودی یا به بیانی که گذشت، به بررسی هدف از تعامل عقل فلسفی با شهود عرفانی در یک نظام علمی هستی‌شناسی می‌پردازیم. نکته مهم در پاسخ به این پرسش، توجه دوباره به این مسئله است که فلسفه شهودی، همانند همه نظام‌های فلسفی دیگر، نظام علمی عقلانی است و بی‌گمان، علم عقلی در هیچ شرایطی، حتی پس از سیراب شدن از روش شهودی در پیکره خویش و تبدیل عقل استدلالی و بحثی صرف به عقل منور به نور شهود در آن، از مفهومی بودن و ایجاد معرفت حصولی خارج نمی‌شود.

به عبارت بهتر، هدف نهایی در چنین نوع معرفتی، علم‌الیقین است نه عین‌الیقین و برخی ویژگی‌ها، از جمله وساطت صور ذهنی و عدم ارتباط مستقیم با حاق هستی و وجود اشیاء در این علم، ذاتی آن است که قابل انفکاک از آن نیست. بنابراین، هدف از

نظام فلسفی شهودی، خلط ساحت دو نوع معرفت عقلی مفهومی و قلبی شهودی نیست، بلکه هدف از ایجاد این نظام، تعامل عقل و شهود با یکدیگر به گونه‌ای است که در عین حفظ ذاتیات نظام علمی فلسفی، بتوان با تکیه بر نقاط قوت هر دو روش ارزشمند معرفتی، تا میزان ممکن، نقاط ضعف آنها را جبران کرد و در جهت شناخت حقایق هستی، به علم‌الیقین دست یافت؛ چراکه با توجه به نقاط ضعف عقل و شهود، هریک از این دو روش، بدون لحاظ دیگری، ناقص است و برای ایجاد نظام معرفتی متقن و کامل، بهره از عقل بحثی و شهود عرفانی در کنار یکدیگر، ضروری است. به تعبیر شیخ اشراق:

إِنَّ السَّالِكَ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ قُوَّةٌ بَحْثِيَّةٌ هُوَ نَاقِصٌ، فَكَذَا الْبَاحِثُ، إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مَشَاهِدَةٌ... يَكُونُ نَاقِصًا غَيْرَ مَعْتَبَرٍ. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶۱)

### نتیجه

بررسی تحلیلی مؤلفه‌های اساسی و اصول ساختاری نظام فلسفی شهودی، یعنی «نظام فلسفی» و «شهود»، و نیز بررسی چگونگی و چرایی ارتباط و تعامل عقل و شهود در این نظام، افزون بر این امر که چپستی نظام فلسفی شهودی را آشکار می‌سازد، مشخص می‌کند که ایجاد نظام فلسفی شهودی، امری ممکن و معقول است و به‌کارگیری دو ابزار معرفت، یعنی عقل و شهود در این نظام، تناقض و امر محالی را در پی ندارد؛ چراکه به دلیل تفاوت در مقام استفاده از روش عقلی و شهودی در فلسفه شهودی، بهره‌گیری از هیچ‌یک از این دو روش معرفتی، خللی در استفاده از روش دیگر وارد نمی‌سازد. به عبارتی، در این نظام فلسفی نیز، همانند همه نظام‌های فلسفی در استعمال رایج و معمول فلسفه، عقل، با استدلال‌های یقینی و برهان‌های متقن منطقی خود، در مقام سنجش صدق و کذب گزاره‌ها و مسائل فلسفی، داور بلامنازع و بی‌رقیب است؛ اما ساحت بهره از شهود قلبی در این نظام، نه در مقام داوری، بلکه در مقام جهت‌دهی به همان عقل فلسفی و هدایت آن به علم‌الیقین نسبت به متن هستی و تأمین غایت فلسفه، به بهترین و کامل‌ترین شکل است.

## منابع و مأخذ

۱. آملی، حیدر بن علی (۱۳۶۸). جامع الأسرار و منبع الأنوار. با توجیحات و دو مقدمه هنری کر بن، عثمان اسماعیل یحیی؛ ترجمه فارسی مقدمه‌ها از جواد طباطبایی. تهران: انتشارت علمی و فرهنگی؛ انجمن ایران شناسی فرانسه.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۴). رسالة مابعد الطبيعة. تقديم و ضبط و تعليق رفيق العجم، جبرار جهامي. بيروت: دار الفكر اللبناني.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). الإشارات و التنبیحات. التحقيق مجتبی الزارعی. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۲۶ق). تسع رسائل في الحكمة. قاهره: دار العرب، چاپ دوم.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق). رسائل. قم: بيدار.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ الف). الشفاء: منطق. مراجعه ابراهيم مدكور. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). الشفاء: الهيئة. راجعه و قدم له ابراهيم مدكور؛ تحقيق الاب قنواتي، سعيد زايد. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۰م). عيون الحكمة. بيروت: دار القلم، چاپ دوم.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). التعليقات. حققه و قدم له عبدالرحمن بدوي. قم: مكتب الاعلام الاسلامي، مركز النشر.
۱۰. ابن عربي، محمد بن علی (بی تا). الفتوحات المکیة (ج ۳-۱). بيروت: دار إحياء التراث.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مكرم (بی تا). لسان العرب (ج ۹). بيروت: دار صادر.
۱۲. ابونصر سراج، عبدالله بن علی (۱۴۲۳ق). اللمع. تحقيق عبدالحليم محمود، طه عبدالباقي سرور. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
۱۳. استیس، والتر ترنس (۱۳۷۹). عرفان و فلسفه. تهران: سروش (انتشارات صداوسیما)، چاپ پنجم.

۱۴. امینی نژاد، علی (۱۳۹۰). آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ دوم.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ الف). مبانی و فلسفه عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۶. بهمیناربن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، چاپ دوم.
۱۷. ترکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۸۶). تمهید القواعد. صححه و علق علیه حسن زاده الاملی. قم: الف لام میم، چاپ دوم.
۱۸. تلمسانی، سلیمان بن علی (۱۳۷۱). منازل السائرین الی الحق المبین لابی اسماعیل الهروی. قم: بیدار.
۱۹. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). کتاب التعریفات. تهران: ناصر خسرو، چاپ چهارم.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). معرفت‌شناسی در قرآن. قم: اسراء، چاپ سوم.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). ریح مختوم: شرح حکمت متعالیه. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. (ج ۱-۱). قم: اسراء، چاپ سوم.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ الف). سرچشمه اندیشه. قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۴.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). تفسیر انسان به انسان. قم: اسراء، چاپ پنجم.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ الف). حیات عارفانه امام علی علیه السلام. قم: اسراء، چاپ هفتم.
۲۵. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). لئالی المنتظمة. تهران: نشر ناب.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). شرح المنظومه. (ج ۴ و ۱). علق علیه حسن زاده آملی؛ تقدیم و تحقیق مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). أسرار الحکم فی المفتتح و المختتم. تصحیح و ویرایش کریم فیضی؛ مقدمه صدوقی سها. قم: مطبوعات دینی.
۲۸. سجادی، سیدجعفر (۱۳۴۱). فرهنگ علوم عقلی. (ج ۲). تهران: ابن سینا.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). فرهنگ اصطلاحات عرفانی. تهران: کتابخانه طهوری.
۳۰. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات. شیخ اشراق (ج ۱ و ۲). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. با مقدمه و تصحیح

- جلال‌الدین آشتیانی؛ پیشگفتار حسین نصر. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. با حواشی ملاحادی سبزواری؛ با تعلیق و تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). التصور والتصديق. قم: بیدار، چاپ پنجم.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). رسالة في الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرای.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). كسر الأصنام الجاهلية. تحقیق، تصحیح و مقدمه محسن جهانگیری؛ با اشراف محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرای.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالیة في الأسفار الاربعة. بیروت: دار إحياء التراث، چاپ سوم.
۳۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۴ق). نهاية الحكمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ هفدهم.
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶ق). بداية لحكمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ بیست و دوم.
۴۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. (ج ۲). تهران: سمت، چاپ دوم.
۴۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. (ج ۱). تهران: سمت، چاپ سوم.
۴۲. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱). الجوهر النضید في شرح منطق التجريد. قم: بیدار، چاپ پنجم.
۴۳. عین‌القضات، عبدالله بن محمد (۱۳۷۹). زبدة الحقایق. متن عربی به تصحیح عقیف عسیران؛ ترجمه فارسی مهدی تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب‌العین. (ج ۵). قم: دارالهجرة، چاپ دوم.



۴۵. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). درآمدی بر معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ دوم.
۴۶. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۳۷۵). اصول المعارف. با تعلیق در تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات، چاپ سوم.
۴۷. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱). تجربه دینی و گوهر دین. قم: بوستان کتاب.
۴۸. قیصری، داودبن محمود (۱۳۸۶). شرح فصوص الحکم. (ج ۱). تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
۴۹. کاشانی، عبدالرزاق بن احمد (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. قم: بیدار.
۵۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). اصطلاحات الصوفیة. تهران: انتشارات حکمت.
۵۱. کاشفی، حسین بن علی (۱۳۱۹). لب لباب. تهران: انتشارات بنگاه افشار.
۵۲. کندی، یعقوب بن اسحاق (بی تا). رسائل الکندی الفلسفیه. قاهره: دارالفکر العربی، چاپ دوم.
۵۳. گرجیان، محمدمهدی. (۱۳۸۸). پژوهشی در فلسفه عرفان. قیسات، شماره ۵۴، ص ۲۲-۵.
۵۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹). آموزش فلسفه. (ج ۱). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). شرح برهان شفاء. (ج ۱). تحقیق و نگارش محسن غرویان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار. (ج ۶). تهران: صدرا، چاپ سوم.
۵۷. موسی، محمدیوسف (۱۹۶۳م). فلسفة الأخلاق فی الإسلام. و صلاتها بالفلسفة الاغریقیة. قاهره: مؤسسة الخانجی.
۵۸. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۶۱). أساس الإقتباس. به تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
۵۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشرالبلاغه.
۶۰. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). کشف المحجوب. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما).

۶۱. یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق. ج.۲. تحقیق و نگارش مهدی علی پور.  
قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.