

علل خودداری علامه طباطبایی از به‌کارگیری معارف عرفانی در فلسفه‌ورزی با تأکید بر آرای آیت‌الله جوادی آملی

احمد فرزین فر^۱، رضا الهی منش^۲، اصغر نوروزی^۳

چکیده

در حکمت متعالیه برخلاف فلسفه مشاء، معارف فلسفی و عرفانی به هم وابسته‌اند. اما علامه طباطبایی با بازگشت به روش مشائی، از معارف عرفانی در فلسفه‌اش استفاده نکرد. این جستار با روش توصیفی - تحلیلی آراء استاد جوادی آملی، علل این تغییر در مشی علامه را بررسی می‌کند و در نهایت روشن می‌شود که اولاً معرفت شهودی مادامی که در نفس مکاشف به‌صورت علم حضوری است، دارای مفهوم نیست و در نتیجه قابلیت استفاده در تعاریف و استدلالات فلسفی را ندارد. ثانیاً معرفت شهودی، یقینی روان‌شناختی است که ضابطه منطقی برای اثبات داده‌های آن وجود ندارد. بنابراین در فلسفه برهان محور کارآیی ندارد. ثالثاً اگر مکاشف، آن معارف را در قالب قضیه بیان کند، به دلیل امکان خطا یا شخصی بودن یقین حاصل از آن، برای کاربرد در فلسفه باید با برهان اثبات شود تا به یقین واقعی تبدیل شود. اما در این صورت، به‌خاطر تبدیل شدن به معرفت فلسفی حجت است نه به‌خاطر اینکه معرفت شهودی است.

واژگان کلیدی: شهود عرفانی، یقین روان‌شناختی، یقین منطقی، علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی.

۱. دکترای رشته عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب

۳. استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نحوه استناد: فرزین فر، احمد؛ الهی منش، رضا؛ نوروزی، اصغر (۱۴۰۰). «علل خودداری علامه طباطبایی

از به‌کارگیری معارف عرفانی در فلسفه‌ورزی با تأکید بر آرای آیت‌الله جوادی آملی»، *حکمت اسلامی*، ۸ (۳)، ص ۹۳-۱۱۲.

مقدمه

با مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی این نکته به دست آید که تا زمان شیخ اشراق و حتی در دوره‌های بعد نیز تقابل عرفان و فلسفه با شدت و ضعف وجود داشته است و زمانی فلاسفه - به خصوص فلاسفه مشاء - نقلیات عرفا را به نوعی خطابات شعری بر می‌شمردند و از طرف دیگر، عرفا نیز به عقلی که فلسفه مشاء نماد آن بود می‌تاختند. اما سهروردی در فلسفه‌اش به کشف در کنار عقل بها داد و به موازات وی، عارفانی همچون ابن عربی و صدرالدین قونوی و بعد از آنها ابن ترکه و ابن فناری به تبیین معارف عرفانی در قالب زبان فلسفی پرداختند و به عرفان رنگ و بوی فلسفی دادند. در نهایت، ملاصدرا در فلسفه خود، این دورا به طور کامل آشتی داد و قائل به اتحاد عرفان و برهان شد؛ تاجایی که حتی در نام‌گذاری کتاب‌های فلسفی خود، همچون «العرشیه، الشواهد الربوبیه و الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة الالهیه» از اصطلاحات عرفا استفاده کرده است. این همخوانی به آنجا رسید که فهم فلسفه صدرا منوط به تحصیل عرفان و مستدل شدن معارف عرفانی منوط به تحصیل فلسفه صدرا شد. این کار باعث شد که فلسفه ملاصدرا رنگ و بوی عرفانی داشته باشد اما به هر صورت، صبغه برهانی آن بیشتر است (جوادی، ۱۳۸۶/الف، ج ۱-۱، ص ۷۸). به همین جهت، ملاصدرا در مثنوی فلسفی‌اش گاهی به مکاشفات عرفا در کنار براهین استناد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۲۷) و گاهی به عدم توانایی عقل در درک برخی معارف اذعان می‌نماید (همان، ج ۷، ص ۱۰) و گاهی هم در فلسفه به جای پرداختن به وجود مطلق، به وحدت شخصی وجود می‌پردازد (همان، ج ۱، ص ۴۷؛ ج ۲، ص ۲۹۲). درحالی‌که عنصر محوری فلسفه، تشکیک وجود است (جوادی، ۱۳۸۷/ب، ج ۱، ص ۳۲۲). تمام این موارد براساس ویژگی حکمت متعالیه است که هریک از عرفان و برهان را در عین استقلال در کنار دیگری می‌طلبد و در مقام سنجش، آن دورا قابل انفکاک نمی‌بیند (همو، ۱۳۸۶/الف، ج ۱-۱، ص ۱۶). این منش در کارهای شاگردان مکتب صدرا، مانند ملاحادی سبزواری هم نمود داشت. اما علامه طباطبایی - که خود استاد مسلم فلسفه صدرایی و عرفان نظری و عملی و اهل مکاشفه است، و برخی رسائل ایشان (همانند رساله الولایه) نیز حکایت از تسلط

ایشان به مباحث عرفانی دارد - در کارهای فلسفی خود از این روش استفاده نکرد؛ به طوری که از نظر روشی، نوعی بازگشت به فلسفه بوعلی و فارابی در کارهای علامه مشاهده می‌شود (همو، ۱۳۸۸/ج، ص ۱۸۷). البته باید در نظر داشت که ایشان در مبانی، هنوز قائل به فلسفه صدرایی است و حتی می‌توان گفت که علامه در فلسفه‌اش سینوی مسلک و صدرایی مذهب است (همو، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۴۸).

این مقاله در پی آن است که با تحلیل آراء استاد جوادی آملی، ادله مرحوم علامه در بازگشت به روش فلسفی مشایی را مورد بررسی قرار دهد. از طرفی، برای ریشه‌یابی این اتفاق باید به سه سؤال به صورت مقدمی پاسخ داده شود؛ اینکه جایگاه معارف عرفانی در حکمت متعالیه چیست؟ معرفت فلسفی چیست؟ و اینکه آیا معارف عرفانی در زمره معرفت فلسفی قرار می‌گیرند یا خیر؟ بعد از پاسخ به این سؤالات، به سؤال اصلی، یعنی علل خودداری علامه طباطبایی از به‌کارگیری معارف عرفانی در فلسفه جواب داده می‌شود.

الف) جایگاه معارف عرفانی در حکمت متعالیه

در بین نوشته‌های بوعلی می‌توان به مطالبی رسید که نشان می‌دهد او کشف عرفانی را به‌عنوان یک منبع یقین‌آور قبول داشته و از آن با عبارات مختلفی همچون تجربه و مشاهده حقه تعبیر کرده است: اما ادراک، یک چیز و مشاهده حقه، چیز دیگری است. هنگامی که همت به سوی واحد حق مصروف گردد و از هر مانع و مزاحمی خالی گردد، مشاهده حقه، ادراک را در پی دارد... اما هنگامی که نفس از این اشتغالات خالی گردد، چگونه مشاهده حقه صورت می‌گیرد؟ می‌گویم: همانا فقط تجربه [عرفانی] تو را از این امر مطلع می‌کند و از چیزهایی که با قیاس درک شود، نیست (ابن‌سینا، ۱۹۷۸م، ص ۴۴).^۱

دلیل اینکه بوعلی مکاشفه را قابل قیاس نمی‌داند، این است که مکاشفه را رسیدن به عین مطلب می‌داند که صورت ذهنی آن در نفس نیست. درحالی‌که قیاس از طریق مفهوم حاصل می‌شود: در آنجا درجاتی است که همانا آنها را کلام نمی‌فهماند و عبارت، از شرح آنها عاجز است و چیزی غیر از خیال کاشف از آنها نیست و هر کس که دوست دارد آنها را بشناسد باید به درجه‌ای برسد که جدای از مشافهه، اهل مشاهده و جدای از سامع اثر، از اصلین به عین [خارجی] شود (همو، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۹۰).

وقتی بوعلی نتیجه می‌گیرد که کشف تنها درک حقیقت نیست بلکه رسیدن به حقیقت است،

۱. این کتاب در ضمن کتاب ارسطو عند العرب توسط عبدالرحمن بدوی چاپ شده است.

چنان به این منبع اهمیت می‌دهد که آن را گاهی بر عقل هم مقدم می‌کند و هر جا عقل در مانده شد، کشف ره‌گشاست؛ مثلاً بوعلی در اثبات نفس برای اجرام فلکی، اشاره به نوعی از حکمت با عنوان "حکمت متعالیه" می‌کند و ادعا می‌کند براساس حکمت متعالیه ثابت می‌شود که در این مسأله علاوه بر مبادی این اجرام - که عقول مجرد هستند - خود این اجرام نیز دارای نفس ناطقه‌اند (همان، ج ۳، ص ۳۹۹).

شارح اشارات، جناب خواجه علّت انتساب این نظریه به حکمت متعالیه - که فوق حکمت متعارف در میان مشائیان است - را در این می‌دادند که حکمت متعالیه علاوه بر داشتن محسنات حکمت مشاء (همچون برهان محوری)، از کشف هم بی‌نصیب نیست (همان، ج ۳، ص ۴۰۱).

البته اجتماع عرفان و برهان در حکمت متعالیه به صورت جمع سالم است؛ به طوری که حق هر کدام ادا می‌شود و هیچ کدام راه دیگری را سد نمی‌کند (جوادی، ۱۳۸۶/الف، ج ۲، ص ۴۲۷). اما با این وجود، کشف بر منابع دیگر معرفت تقدم دارد؛ زیرا این نحوه دریافت از طریق اتحاد نفس ناطقه با حقایق موجودات مبسر می‌شود. در نتیجه کشف به صورت علم حضوری تحقق می‌یابد (همو، ۱۳۸۷/ب، ج ۱، ص ۲۲۱).

شایان ذکر است که هر چند جناب بوعلی در این موارد از مکاشفه صحبت کرد و حتی گاهی آن را بر عقل هم ترجیح داد. اما به هر حال روش غالب در متأخرین از مشاء، بحثی است (جوادی، ۱۳۸۷/ب، ج ۱، ص ۱۴۴)؛ چراکه عرفا در غالب موارد، برای مکاشفاتشان استدلالی ارائه نمی‌کردند و حتی گاهی تناقضاتی را در قالب شطحیات بیان می‌کردند و فلسفه مشاء با ویژگی برهان محوری و نیز مبنای تشکیک عامی وجود و تباین موجودات، هرگز این گونه شطحیات متناقض نما را - که بر مبنای وحدت شخصی وجود و تشکیک در ظهور بود - بر نمی‌تافت. در نتیجه آنها را در زمره تخیلات شاعرانه غیر قابل تصدیق به‌شمار می‌آوردند (جوادی، ۱۳۸۶/الف، ج ۲، ص ۵۷۳).

ب) چستی معرفت در حکمت اسلامی

فلسفه از سه بخش معرفت‌شناسی و حکمت نظری و حکمت عملی تشکیل شده است و با توجه به اصل تناسب حکم و موضوع، نباید توقع داشت که معرفت در هر سه بخش به یک معنا باشد. بنابراین تعریف معرفت با توجه به وظیفه یا غایت هر بخشی با دو بخش دیگر تفاوت می‌کند. در این مقاله با توجه به اینکه بحث در حکمت نظری است، باید دید معرفت در این بخش به چه معناست؟ فلاسفه اسلامی تصریح کرده‌اند که در حکمت نظری نیاز به بحثی نافی شک و منتج یقین است. این هم فقط از طریق قیاس برهانی حاصل می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۴). بنابراین معرفت فلسفی

همان یقین منطقی^۱ است که در باب برهان از آن بحث می‌شود و از آن به «معرفت گزاره‌ای»^۲ نیز تعبیر می‌شود. بنابراین باید برای فهم معنای معرفت گزاره‌ای در حکمت اسلامی، به باب برهان رجوع کرد و تصدیق ظنی حاصل از خطابه یا جدل در حکمت نظری جایگاه ندارد؛ هرچند ممکن است در حکمت عملی کاربرد داشته باشد.

بعد از این مقدمه، باید دید تعریف معرفت در این بخش از فلسفه چیست؟ مرحوم سبزواری شرایط لازم و کافی یقین باب برهان را در یک بیت این‌گونه ذکر کرده است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۱۷):

«حدّ الیقین و هو القطع و بتّ تصدیق جازمٌ مطابقٌ ثبت»

بنابراین از نگاه فلاسفه اسلامی، «معرفت در حکمت نظری یا همان یقین باب برهان» دارای چهار مؤلفه است که به توضیح آنها پرداخته می‌شود.

ج) شرح مؤلفه‌های معرفت در حکمت نظری

تصدیق: مراد از تصدیق، تصدیق منطقی است که با قضیه (گزاره) به صورت حمل شایع بیان می‌شود. بنابراین تصور با تمام اقسام آن (همچون شک، وهم و...) از دایره تعریف معرفت خارج می‌شوند.

جازم: جزم از دو حکم تشکیل می‌شود؛ یکی حکم به طرف راجح و دوم، حکم به امتناع طرف مرجوح (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۳). به همین دلیل یقین بعد از علم به امتناع نقیض آن حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۱۰۷) و به خاطر وجود این مؤلفه، ظن از دایره یقین خارج می‌شود؛ زیرا در ظن، طرف مرجوح امکان دارد.

مطابق: مؤلفه تطابق یا صدق به معنای تطابق با واقع یا نفس الامر است و مراد از نفس الامر هم همان ظرف مَحکَمَتی قضایا است (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۲۴) که عقل این ظرف را برای مطلق ثبوت و اعم از ثبوت خارجی (مثل ماهیات حقیقه)، ثبوت ذهنی (مثل معقولات ثانی منطقی) و ثبوت اعتباری (مثل معقولات ثانی فلسفی) در نظر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴). این قید، تصدیق جازم غیر مطابق - که همان جهل مرگب است - را از تعریف یقین خارج می‌کند.

ثابت: ثبوت عبارت است از عدم تغییر حقیقت چیزی با گذشت زمان (صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۷۳). پس باور ثابت، باوری است که امکان تغییر نداشته باشد. از این رو اعتقاد مقلد که امکان

1. logical certainty.

2. Propositional Knowledge.

تغییر دارد را نمی‌توان ثابت دانست؛ چون علت عدم امکان تغییر یک قضیه یا مانند بدیهیات به‌خاطر دلیلی از درون خود و ثابت بنفسه می‌باشد و یا به‌خاطر دلیلی از خارج و اثبات به‌واسطه یک برهان یقینی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص ۲۵۶) که این دو در اعتقاد مقلد وجود ندارد.

به‌خاطر این توضیحات، خود سبزواری در شرح تعریفی که از یقین ارائه داد می‌گوید: «[این تعریف] به اعتبار تصدیق شامل شک و تخیل و توهم و سایر تصوّرات نمی‌شود و به اعتبار جزم، تصدیق ظنی و به اعتبار مطابقت، جهل مرگب و به اعتبار ثبات، [یقین از راه] تقلید را خارج می‌کند» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۲۳).

البته ممکن است کسی در تعریف معرفت اشکال کند که خود معرفت از امور بدیهی است و قابل تعریف نیست. با این بیان که همه چیز به‌واسطه علم فهمیده می‌شود، پس شناخت علم با علم منجر به دور می‌شود. در جواب باید گفت که بین علم به هستی و علم به چیستی فرق وجود دارد. آنچه کاملاً روشن بوده و به‌صورت حضوری درک می‌شود، هستی علم است و آنچه مجهول است و به‌صورت حصولی از راه تعریف کسب می‌شود، چیستی علم است و در نهایت چنین اشکالی در واقع به مغالطه مفهوم و مصداق بر می‌گردد. اما به هر حال تعریف این‌گونه امور، تعریف حقیقی نیست و بیشتر جنبه تنبیهی دارد (جوادی، ۱۳۸۴/ب، ص ۸۷).

حال با روشن شدن معنای معرفت باید دید که آیا کشف و شهود هم در زمره یقین منطقی باب برهان قرار می‌گیرد یا خیر؟

یقینی بودن کشف عرفانی

همان‌طور که گذشت، معرفتی در حکمت نظری قابل قبول است که از نوع یقین باب برهان باشد. به‌عبارت دیگر، حجیت یک معرفت در حکمت نظری به این معناست که آن معرفت از مصادیق یقین به معنای اخص، یعنی تصدیق جازم مطابق ثابت باشد. پس باید تمامی این چهار مؤلفه را در مورد کشف عرفانی به‌صورت جداگانه بررسی کرد تا روشن شود آیا کشف، چنین معرفتی را به ارمان می‌آورد یا خیر؟

استاد جوادی آملی در مورد اولین مؤلفه یقین، یعنی تصدیق می‌فرماید: مشکل موجود در تصدیقی بودن معرفت عرفانی این است که معرفت عرفانی اصلاً تحت تعریف یقین به معنای اخص نمی‌آید؛ زیرا این نوع یقین، یقینی تصدیقی و از انواع علوم حصولی است. درحالی‌که معرفت شهودی اصلاً حصول نیست، بلکه حضور است (همو، ۱۳۸۷/ب، ج ۱، ص ۳۲۹).

در جواب باید گفت: هر چند معرفت شهودی «حضوری» است، اما وقتی علم حضوری به وجود یک امر (مثل شادی) پیدا شد، به هر حال از آن تصویری در ذهنمان ساخته می‌شود:

هنگامی که شادی ایجاد شود و علم به شادی انسان هم وجود داشته باشد، در این حالت صورت شادی در ذهن انسان حاصل شده است. ولی گاهی انسان شاد است و نمی‌داند که شاد شده است؛ مثل کسی که می‌بیند اما به آنچه که دیده علم پیدا نمی‌کند (ابن‌سینا، ۴۰۴ق، ص ۳۷).

پس از حصول صورت ذهنی معارف شهودی، ذهن از آنها یک قضیه بسیطه می‌سازد. به این ترتیب که از آنها یک مفهوم چستی و یک مفهوم هستی اخذ می‌کند و از ترکیب آنها قضیه بسیطه می‌سازد؛ مثل اینکه انسان شادی را در درون خود می‌یابد و از آن، مفهوم ماهوی شادی و مفهوم وجودی آن را ایجاد می‌کند و در نهایت، آن را در قالب «شادی هست» و یا با ترکیب مفاهیم دیگری به صورت «من شاد هستم» بیان می‌کند (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۳۴).

پس از متن تمامی انواع علوم حضوری (عموماً) و معرفت عرفانی (خصوصاً)، مفاهیمی انتزاع می‌شود که به صورت یک قضیه بسیطه در می‌آیند و قابلیت تصدیق پیدا می‌کنند (جواد، ۱۳۸۶/الف، ج ۲-۱، ص ۴۰)؛ مثلاً «من هستم» یا «من حس یا عقل یا ترس یا فلان صورت ذهنی را دارم»، یعنی «در وجود من حس یا عقل یا ترس یا فلان صورت ذهنی هست».

با این توضیحات روشن می‌شود که اگر مراد از معرفت شهودی همان احوال شخصی عارف شاهد باشد که به صورت حضوری درک می‌شود، از قلمرو بحث علوم نظری‌ای همچون فلسفه بیرون خواهد بود؛ زیرا علوم نظری در صورتی قابل نقل و انتقال فکری است که لباس علم حصولی را بپوشد؛ چراکه تشخیص صحت و سقم یقین حاصل از معرفت شهودی بدون قالب علم حصولی، با قواعد منطقی امکان ندارد (همو، ۱۳۸۷/ب، ج ۱، ص ۲۲۲). اما اگر مراد آن مفاهیم حاصل از معرفت شهودی است که در قالب قضیه بیان می‌شود و قابل نقل و انتقال فکری می‌شود و یقین حاصل از آن نیز یقینی حصولی است، با ابزار منطق سنجیده می‌شود. چنین معرفتی است که در علوم مورد بحث قرار می‌گیرد و حتی باعث می‌شود که عرفان نظری نیز دارای موضوع و مسأله شود و در حوزه علوم نظری قرار گیرد (همان، ج ۱، ص ۱۰۲). عدم توجه به این نکته باعث مغالطه‌هایی از نوع خلط مفهوم و مصداق می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۹۳). در این مقاله نیز به‌ناچار بحث از معرفت شهودی، به معنای دوم خواهد بود.

دومین مؤلفه معرفت برهانی «جزم» است. سؤال این است که آیا تصدیقات حاصل از معرفت عرفانی، جزمی و غیرظنی‌اند یا خیر؟

همان‌گونه که در مؤلفه تصدیق روشن شد، در کشف با دو علم مواجه هستیم. علم اول، معرفت شهودی است که به صورت حضوری درک می‌شود و علم دوم، معرفت عرفانی است که در واقع

مفاهیم محکمی آن معرفت شهودی است. آنچه با محک منطق قابل سنجش است، معرفت عرفانی است که از جنس مفهوم است. از اختصاصات مفاهیم حاصل از کشف این است که بعد از علم حضوری به حقایق مکشوف ایجاد شده‌اند. در این صورت، محکمی این مفاهیم در نفس مکاشف، مقدم بر وجود مفاهیم آنهاست. در نتیجه حکم به انواع علوم حضوری (مانند «من هستم» یا «حس یا عقل یا تصویر ذهنی هست») کاملاً جازمانه خواهد بود و هیچ‌گونه ظن و احتمال خلافی در آن راه نخواهد داشت؛ زیرا وقتی مطابق و محکمی گزاره‌ها پیش نفس حاضر است، نفس با قدرت گزاره‌سازی خود، از آنها گزاره مناسب می‌سازد. به همین جهت، مفاهیم حاصل از یقین حضوری عارفانه، توسط عارف در قالب گزاره‌ای جازمانه تحویل داده می‌شود.

سومین شرط یقین، صدق و مطابقت آن با واقع است. حال، آیا تصدیقات حاصل از معرفت عرفانی مطابق با واقع هستند یا خیر؟

همان‌طور که در مؤلفه قبلی گذشت، قضایای حاصل از علوم حضوری (مانند کشف عرفانی) بعد از حضور محکمی آنها در نفس مکاشف و بدون واسطه قوا حاصل می‌شوند. به عبارت دیگر، خطور این‌گونه مفاهیم به ذهن بعد از عیان آنها در نفس است. پس محکمی آن قضایا قبل از خود قضایا در نزد نفس وجود دارد (همو، ۱۳۸۶/الف، ج ۱-۱، ص ۱۳۸). پس میان کشف و علم حصولی حاصل از آن، حائلی نیست و در نتیجه آن به این مطابقت جزم وجود دارد.

آخرین مؤلفه برای یقینی بودن کشف، «ثبوت» است. حال [باید روشن شود] علم به مطابقت تصدیقات حاصل از معرفت عرفانی با واقع، از کجا حاصل شده است؟

از آنجاکه معرفت عرفانی درک بی‌واسطه است، ثبوت در اینجا مانند بدیهیات، بنفسه خواهد بود و برای آن احتیاجی به تحصیل اثبات خارج از متن قضیه نیست؛ هرچند مانند محسوسات - که برای ادراک به واسطه حس نیاز دارد - کشف هم برای ادراک به واسطه شهود نیاز دارد؛ به‌گونه‌ای که صرف شهود باعث ایمان به مشهود می‌شود (همان‌جا).

در کل، یقین حاصل از کشف شهودی عارفان، چهار ویژگی یقین باب برهان را داراست. اما از آنجاکه یقینی بودن شهود عرفانی به واسطه شهود است، از موارد بدیهیات ثانی به‌شمار می‌رود؛ مانند مشاهدات (محسوسات) که علاوه بر تصور موضوع و محمول، به واسطه‌گری حس نیاز دارند.

خطاپذیری معرفت عرفانی از منظر استاد جوادی

استاد جوادی خطا در معرفت عرفانی را در دو مقام «درک» و «بیان» می‌داند و معتقد است در مقام بیان هم در دو ساحت «توصیف» و «تحلیل» امکان خطا وجود دارد؛ بدین بیان که اولین مرحله‌ای که ممکن است عارف خطا کند، خلط میان عالم مثال متصل و منفصل (همو، ۱۳۸۴/ب، ص ۱۱۳) و یا

خلط میان عقل متصل و عقل منفصل است (همو، ۱۳۸۶/الف، ج ۱، ص ۴۱)؛ چراکه مراد از درک عرفانی، شهود واقع بدون حس و مثال متصل است؛ چون محصول حس، علم حصولی است و محصول مثال متصل هرچند حضوری است، اما مخلوق نفس است و دلیلی بر سلامت آن از دسّ و جعل روح در آن وجود ندارد؛ نظیر اضغاث احلام که نفس در خواب می‌بافت و بعد از بیداری، همان‌ها را به یاد می‌آورد (همو، ۱۳۸۹/ج، ص ۳۳). در حالی که آنچه خطاپذیر نیست، اتصال عارف به مثال منفصل یا عقل منفصل است (همان، ص ۱۸)؛ زیرا آن، مخلوق خداوند متعال و منزّه از فطور و تفاوت است (همو، ۱۳۸۴/ب، ص ۱۱۳) و به خاطر عدم تمییز آنها از مثال یا عقل متصل، خطا صورت می‌گیرد (همو، ۱۳۸۹/ج، ص ۳۳).

دومین عامل خطای معرفت عرفانی، در گرایش‌های قبلی عارف است (همو، ۱۳۸۴/الف، ص ۳۸). البته این مورد در واقع یکی از علل مورد قبلی است. انحراف گرایش‌ها باعث انحراف شهودها و تبدیل شدن آنها به جهل می‌شود (همو، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۷۶). بدین بیان که گرایش‌های شخصی مکاشف باعث می‌شود نفس او در مثال متصل دست برده و چیزهایی را برای عارف نمایان کند و عارف هم به دلیل عدم توانایی در تشخیص مثال متصل از منفصل، آن را به‌عنوان مثال منفصل قلمداد کند (همو، ۱۳۸۷/الف، ص ۱۸۲).

اما خطا از جهت بیان نیز دو گونه است؛ زیرا با فرض اینکه کشف عارف از طریق اتصال به مثال یا عقل منفصل باشد، خطاها در بیان و تبدیل این علم حضوری به علم حصولی واقع می‌شود که این خطا، خود به دو صورت تحقق می‌یابد:

۱. در جایی که قالب کلام، گنجایش توصیف معارف عرفانی را ندارد؛ مانند قالب فلسفه مشاء که توانایی بیان معارف عرفانی را نداشت (همو، ۱۳۸۷/ب، ج ۱، ص ۷۴). در این مورد در واقع خطایی در معرفت حاصل نشده است، بلکه در انتقال و توصیف معرفت خطا شده است.

۲. در جایی که قائل کلام، از طریق یک تحلیل اشتباه و در نتیجه انحراف برهان، اعتقاداتی از نوع جهل مرگب تحصیل می‌کند (همو، ۱۳۸۶/ب، ص ۱۵۸) و گرنه بدون در نظر گرفتن این تحلیل در اینکه در مقام ثبوت با علم حضوری چیزی درک شده است، هیچ شکی وجود ندارد (همو، ۱۳۸۶/الف، ج ۲، ص ۵۳۷)؛ مثلاً در گرسنگی کاذب، آنچه که با علم حضوری درک شده، همان احساس گرسنگی است. اما با تحلیل آن و از طریق برهان آئی حکم می‌شود که شخص احتیاج به غذا دارد. در حالی که آن احساس درست و این حکم باطل است. بنابراین باید در تشخیص علم حضوری کاملاً دقت کرد و آن را از تفسیرهای ذهنی مقارن آن جدا کرد تا لغزش و انحرافی ناشی از این‌گونه خلط‌ها رخ ندهد (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۷). پس عارف باید متوجه باشد که گرچه در حین

کشف و شهود احتمال خطا راه ندارد، اما در حین رجوع به حالت عادی و گردآوری یافته‌ها در قالب مفاهیم و علم حصولی، احتمال خطا وجود دارد. به همین جهت برای اطمینان از صحت آنها باید سراغ میزان‌های صحت کشف رفت (جوادی، ۱۳۸۴/ب، ص ۳۱۲).

اشکالات کاربرد کشف در حکمت نظری از منظر استاد جوادی

روش فلسفی، استدلالی و برهانی است؛ چون فلسفه به‌عنوان دانشی حصولی به‌دنبال شناخت یقینی جهان خارج است (همو، ۱۳۸۶/الف، ج ۱، ص ۱۴۹). برای رسیدن به این هدف باید واقعیت عینی را از پندار وهمی تشخیص دهد (طباطبائی، ۱۴۱۶/ق، ص ۴). این تشخیص در دانش‌های حصولی تنها با تبعیت از برهان حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱/م، ج ۳، ص ۴۷۵). به همین جهت تار و پود فلسفه را اصول بین یا مبین تشکیل می‌دهد (جوادی، ۱۳۸۸/د، ص ۱۶). این به خلاف عرفان نظری است که پشتوانه آن عرفان عملی و شهود است (همو، ۱۳۸۷/ب، ج ۱، ص ۱۹۰) و استفاده از برهان در آن جنبه ایجاد انس بین معقول و مشهود دارد و در کسب معرفت عرفانی کارایی ندارد (همو، ۱۳۸۶/الف، ج ۲-۳، ص ۱۴۵).

از سوی دیگر، هرچند از نگاه استاد جوادی، کشف برای مکاشف از موارد یقین‌باب برهان است، اما با این حال از منظر ایشان اشکالاتی در استفاده از آن در حکمت نظری وجود دارد که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

امکان خطا در معرفت شهودی

درست است که عقل، کشف را یقینی می‌داند (همو، ۱۳۸۷/ب، ج ۱، ص ۳۷۱). اما وجود خطا در آن را نیز محتمل می‌داند (همو، ۱۳۸۶/الف، ج ۲، ص ۱۲۵). بنابراین کشف تنها در برخی از موارد، یقینی است. به همین جهت، عرفا با اذعان به امکان خطا در کشف، میزان‌هایی را برای تشخیص موارد سره از ناسره ذکر کرده‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۷۹)؛ چراکه باید برای درک صواب یا خطا در این موارد، راه‌هایی وجود داشته باشد. وگرنه در صورت عدم وجود سنجه صحت، هیچ‌یک قابل اعتماد نخواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷/ب، ج ۳، ص ۲۷۹). یکی از مواردی که احتمال خطا وجود دارد، وقتی است که عارف از حالت مکاشفه به حالت عادی بر می‌گردد و در این زمان، آنچه را با علم حضوری درک کرده است، در قالب مفهوم و حصول بیان می‌کند و معارف عرفانی به علم قابل انتقال به غیر تبدیل می‌شود (همو، ۱۳۸۴/ب، ص ۳۱۲). در این موقع به فرض که کشف عارف درست باشد، با چه ملاکی قبول کنیم که آن را درست بیان می‌کند؟ هرچند شکی نیست که عارف در کشف خود چیزی را درک کرده است و نیز تفاوتی هم نمی‌کند که آن کشف از نوع کشف و حیانی یا شیطانی باشد، اما دعوا در

درستی یا نادرستی بیان اوست. پس تا کشف مبرهن نشود یا در زمره قضایای بدیهی قرار نگیرد، درستی آن معلوم نمی‌شود. با این وجود هم اگر مبرهن بشود، امر قبول‌شده درواقع همان برهان است و کشف به خودی خود قبول نشده است. به همین جهت بنا بر رأی استاد جوادی، برهان عقلی برای کشف علم آلی است (همان، ۳۱۲). اما برای دیگران همان برهان دلیل خواهد بود نه کشف سالک. بنابراین از آنجایی که برهان عقلی برای همگان حجت است ولی کشف قبل از مطابقت با میزان‌های آن فقط برای صاحب کشف حجیت دارد (همو، ۱۳۸۸/ب، ص ۷۰)، این نتیجه حاصل می‌شود که از میان معارف عرفانی، تنها معارف عرفانی مبرهن در فلسفه قبول می‌شود (همو، ۱۳۸۹/ب، ص ۹۸) و کشف بما هو کشف، به‌خاطر نداشتن پشتوانه برهان، در فلسفه کارایی ندارد.

البته گذشته از این استدلال‌ها، ارتکاز فلاسفه این بوده که استفاده از کشف و شهود در فلسفه، بر خلاف فلسفه‌ورزی است. به همین جهت، عده‌ای در جهت توجیه این عملکرد ملاصدرا برآمدند. برخی آن را لازمه زبان برتر حکمت متعالیه دانسته‌اند (حائری یزدی، ۱۳۷۱، ص ۷۰۹) و برخی نیز قائل به این شده‌اند که استفاده از کشف به‌طور مطلق در فلسفه اشکال ندارد. بلکه ایشان آن را تنها در مقام داوری مشکل دانسته و ادعا کرده‌اند که ملاصدرا در مقام داوری، از غیر برهان استفاده نکرده است (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۶۴) و خود ملاصدرا نیز به این موضوع تصریح کرده است: «إن البرهان هو المتبع لا غیر» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۲۰). اما خود این توجیهاات درواقع اقرار به این اصل است که استفاده از کشف و شهود یا هر امری غیر از برهان، با روح فلسفه‌ورزی در تضاد است که نیاز به توجیه پیدا کرده است؛ چون اگر قصد ملاصدرا نوشتن کتاب عرفانی بود، استفاده از برهان عقلی در آن منعی نداشت؛ چراکه عقل یکی از ابزارهای سنجش شناخت کشف صحیح از غیر صحیح است. اما از آنجاکه قصد او نوشتن کتاب فلسفی است و از طرفی تنها میزان در فلسفه، برهان عقلی است و استفاده از غیر برهان در فلسفه با روح تفلسف ناسازگار است، این توجیهاات مشکلی را حل نمی‌کند. علاوه بر اینکه خود ملاصدرا در داوری نیز از کشف و شهود استفاده کرده و هر دو را هم‌عرض هم قرار داده است؛ تا جایی که خود اقرار کرده است: «إن المتبع هو البرهان اليقینی او الکشف» (همان، ج ۱، ص ۲۱۱). در جای دیگری نیز می‌فرماید: «لیس من دأبنا إیراد الکلمات الشعریة و الموعظة الخطابیة مجردة عن البراهین، إذ لا اعتداد بغیر البرهان أو الکشف، و الکشف التام ایضا لا یمکن الوصول إلیه فی العقلیات الصرفة إلا من طریق البرهان و الحدس، لکن بإعانة من الرياضات الشرعیة و الحکمیة و المجاهدات العلمیة و العملیة» (همو، ۱۳۸۰، ص ۳۷۳). ملاصدرا این هم‌ترازی را به جایی می‌رساند که حکم به تعصب در اعتقاد کسب‌شده از غیر این دو مسیر داده است: «أن یغلب علی القلب اعتقادات تعصّبیة غیر حاصلة من طریق

الكشف أو البرهان اليقيني الدائم» (همو، ۱۳۸۱، ص ۹۹).

علاوه بر این، در مواردی ملاصدرا قدم را فراتر گذاشته و کشف را بر برهان مقدم دانسته است و به عجز برهان اذعان کرده است؛ مثلاً در بحث کیفیت بقاء انسان می‌فرماید: «و اعلم أن هذه الدقیقة و أمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية و مشاهدات سرية و معاینات وجودية و لا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية و أحكام المفهومات الذاتية و العرضية» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۰۸). در نتیجه ادعای عدم استفاده ملاصدرا از مکاشفات عرفا در مقام قضاوت، امری است که خود ملاصدرا آن را قبول ندارد.

در نهایت، برخی هم برای توجیه عملکرد ملاصدرا در استفاده کشف عرفا در فلسفه، قائل به میان‌رشته‌ای بودن آن شده‌اند (قراملکی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۳-۱۳۴) و به این طریق، کتب ملاصدرا را از جایگاه فلسفی محض بودن خارج کرده‌اند.

شخصی بودن معرفت شهودی

مسأله دیگر اینکه حتی با فرض درست بودن کشف و توانایی عارف در بیان آن، تا وقتی آن معارف برای دیگران برهانی نشوند، یقین عارف در این مرحله شخصی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷/ب، ج ۳، ص ۱۲۹). با این بیان که در مباحث منطق، قضایای یقینی شش‌گانه به بدیهیات اولیه و ثانویه تقسیم می‌شوند. بدیهیات اولیه همان اولیات هستند که صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق آنها کافی است. اما در بدیهیات دیگر، علاوه بر تصور موضوع و محمول باید حس یا قیاس واسطه شود تا تصدیق حاصل گردد. در نتیجه بدیهیات ثانویه برای کسانی که آن واسطه را ندارند، یقینی نخواهد بود و از طرف دیگر برای کسی که به بدیهیات ثانی یقین دارد، در صورتی که نتواند آن یقین را برای دیگران اثبات کند، شخصی خواهد بود. معرفت عرفانی نیز از یقینات ثانویه‌ای است که برای افراد فاقد آن کشف، باید از راه عقل مستدل شود، وگرنه تقلیدی خواهد بود؛ مانند مجربات که هرچند از قضایای یقینی می‌باشد، اما برای کسی که آن تجربه و قیاس مجربات را ندارد، یا باید مستدل شود و یا یقین احتمالی او تقلیدی خواهد بود؛ مثلاً چرخش انتقالی زمین به دور خورشید، برای علمای علوم تجربی - بر فرض یقینی بودن برای آنها - جزء قضایای مجربه حساب می‌شود. درحالی‌که برای دیگران، تقلیدی خواهد بود. پس در واقع بدیهیات ثانویه، نظری هستند؛ چون یا تقلیدی‌اند یا در ضمن قیاس مخفی به بدیهیات اولیه باز می‌گردند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۹۹). البته بدیهیات ثانویه را از آن جهت که واسطه تصدیق به آنها، برای صاحب یقین احتیاج به کسب ندارد، بدیهی به‌شمار می‌آورند. به همین دلیل استاد جوادی قائلند از آنجاکه در حکمت نظری از بدیهیات ثانویه‌ای که واسطه و برهان آن در دسترس همگان نیست - ولو به‌عنوان اصول موضوعه - استفاده نمی‌شود، از

معرفت عرفانی هم استفاده نمی‌شود؛ چون اعتماد بر این نوع اصول و تقلیدی شدن آنها، حکمت نظری را از علوم عقلی خارج کرده و به علوم نقلی تبدیل می‌کند و نتیجه آن نیز بنا بر تبعیت نتیجه از اخسّ مقدمات، نقلی خواهد شد (جوادی، ۱۳۸۴/ب، ص ۱۶۰).

همچنین، حتی اگر گفته شود که همه عرفا حرف واحدی دارند و ادعای آنها به حد تواتر می‌رسد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵۶)، باز هم اشکالاتی بر آن وارد می‌شود. اشکال اول اینکه چون متواترات در حکم محسوسات هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳/ق، ج ۱، ص ۲۱۹)، پس باید تواتر هم مانند محسوسات بر اساس حس و عدم اجتهاد و عدم تحلیل عقلانی باشد. درحالی‌که گزاره‌های عرفانی گزاره‌هایی تحلیلی هستند. در نتیجه نمی‌توان کلمات عرفا را در زمره متواترات قرار داد. اشکال دوم اینکه با قبول متواتر بودن گزاره‌های عرفانی، حاصل تواتر یک قضیه جزئی و شخصی است. جزئی است به دلیل آنکه متواترات مانند محسوسات هستند و علم حاصل از محسوسات جزئی است و علم جزئی در فلسفه کلی جایگاه ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۶/ق، ص ۴)، و شخصی است به‌خاطر اینکه تواتر نیز از بدیهیات ثانویه است و یقین موجود در بدیهیات ثانویه، هرچند تحت تعریف یقین باب برهان در می‌آید، شخصی بوده و فقط از آن صاحب یقین است و دیگران اگر بخواهند به آن یقین متواتر بین عرفا دست یابند، باید آن را یا از طریق مکاشفه با علم حضوری درک کنند و یا با واسطه برهان به‌صورت حصولی کسب کنند؛ چون درک علم حضوری کسی، برای دیگران با واسطه مفاهیم خواهد بود و این مفاهیم برای جزمی شدن و مطابقت یافتن با واقع، برای دیگران باید با دلیل ثابت شود.

حال که طبق نظر آیت‌الله جوادی روشن شد یقین عرفا شخصی بوده و از نوع یقین روان‌شناختی است (جوادی، ۱۳۸۷/ب، ج ۱، ص ۲۲۲) و از طرفی هم وقتی یقین به چیزی روان‌شناختی باشد، به‌خاطر تبعیت نتیجه از اخسّ مقدمات، قضایای حاصل از آن یقین نیز روان‌شناختی خواهد بود، این نتیجه می‌شود که این قضایا در حکمت نظری جایگاهی ندارند؛ چون قضایای علوم نظری باید از نوع یقین منطقی باشند، درحالی‌که یقین روان‌شناختی به‌جهت حصول از طریق علل درونی و حالات نفسانی و از غیر طریق قیاس، با قواعد منطقی سازگار نیست (همو، ۱۳۸۹/د، ص ۳۲۹). البته این عدم برخورداری از جایگاه در منطق به‌خاطر این نیست که یقین روان‌شناختی کاذب است، بلکه بدین جهت است که یقین روان‌شناختی به دلیل نداشتن ضابط فکری و منظم، در منطق ملاکی برای تشخیص صحت داده‌های این حالات نفسانی نیست (همو، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۶۱).

البته ممکن است در اینجا اشکال شود که در صورت روان‌شناختی شدن یقین حاصل از مکاشفه، دیگر چیزی برای یقین در پدیده وحی هم باقی نمی‌ماند. یعنی صاحب وحی هم باید کشف و حیانی خود را که روان‌شناختی است با برهان مبرهن سازد. در جواب گفته می‌شود: اولاً علوم حضوری، همچون وحی برای فاعل شناسا از انواع یقین باب برهان است و برای دیگران نیز با

اثبات عصمت آن از خطا و نسیان، حجت می‌شود؛ همان‌گونه که مدار حجیت عقل برهانی، به دلیل عصمت از خطا و نسیان در آن است، وقتی این ملاک در جای دیگری همچون وحی اثبات شود، آن نیز حجیت می‌یابد (همو، ۱۳۸۹/الف، ص ۱۰۹). ثانیاً وحی در واقع عقل منفصل است (همو، ۱۳۸۸/ه، ص ۷۲) و به همین جهت شهود معصوم، مرجع تشخیص شهود سره از ناسره به‌شمار می‌رود (جوادی، ۱۳۸۴/ب، ص ۱۱۴).

شایان ذکر است که هرچند از مکاشفه در فلسفه نمی‌توان به‌عنوان برهان استفاده کرد، اما می‌توان بعد از اثبات برهانی یک مطلب، از آن به‌عنوان مؤید استفاده نمود (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۴). البته مرحوم علامه در روش فلسفی خود در کنار مباحث فلسفی، از شهود حتی به‌عنوان مؤید هم استفاده نمی‌کردند و سعی می‌کردند که هریک از عرفان و فلسفه در جای خود قرار بگیرند (جوادی، ۱۳۸/ج، ص ۱۸۷). فایده دیگر عرفان برای فلسفه این است که مانند علوم دیگر، با ایجاد مسائل جدید فلسفی، بر غنا و توسعه فلسفه می‌افزاید (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۴).

حال، روشن شد که بنا بر نظر استاد جوادی، مکاشفات عرفانی در فلسفه کارایی برهانی ندارند اما از سوی دیگر، عرفان محتاج برهین عقل نظری است؛ چون این برهین، علم آلی نسبت به عرفان است (جوادی، ۱۳۸۴/ب، ص ۳۱۲) و نیز عرفان در تبیین و تعلیم مبانی مشهود به اهالی معقول، به برهین عقل نظری در قالب عرفان نظری یا حکمت متعالیه احتیاج دارد. اما فلسفه در هیچ‌کدام از این موارد محتاج عرفان نیست. در نتیجه استفاده از عرفان در فلسفه توجیهی ندارد. البته باید توجه داشت که این باعث برتری فلسفه بر عرفان نمی‌شود؛ زیرا آلی بودن حکمت متعالیه و اصالی بودن عرفان، علو رتبه عرفان را تضمین می‌کند (همو، ۱۳۸۷/ب، ج ۳، ص ۲۸۱). اما به هر حال استاد جوادی اعتقاد دارند که لازمه ایمنی در وادی عرفان، خوشه‌چینی از حکمت متعالیه است (همو، ۱۳۸۹/ب، ص ۸۹).

استفاده از معارف عرفانی در فلسفه به‌جهت عوامل عارضی

لازم به ذکر است که هرچند ملاصدرا از مکاشفات، با وجود روان‌شناختی بودن معارف حاصل از آنها، در فلسفه‌ای که جایگاه معارف برهانی است استفاده کرده است. اما این یک تقیصه برای او نیست. همچنین عدم استفاده علامه طباطبائی از مکاشفات عرفانی نیز باعث فضیلت او بر ملاصدرا نمی‌شود؛ چراکه از ملاصدرا با آن درجه دانش فلسفه و منطق بعید است که متوجه این موضوع نباشد. لذا باید برای قضاوت، عوامل دیگری همچون شرایط زمانی و مکانی آن دورا در نظر گرفت تا روشن شود که چه انگیزه‌ای بر چنین انگیزه‌ای وجود داشته است.

در دوره ملاصدرا، بین عرفای اسلامی و فلاسفه اسلامی - که نوعاً منش مشائی داشتند - تقابل

وجود داشت. هر دو گروه در مبانی خود «مبدأ و معاد و نبوت» را قبول داشتند. اما نزاع از آنجا شروع شد که فلاسفه مشاء به جز در موارد خاص و نادر، به مکاشفات عرفا بهای چندانی ندادند و آنها را در زمره تخیلات شاعرانه به شمار آوردند. از جانب دیگر نیز انتقادات عرفا بر «فلسفه و عقل حاکم بر فلسفه» زیاد شده بود. در نتیجه عرفا پای چوبین فیلسوفان مشاء را بی تمکین دانستند که زائیده خیال است و باعث ازدیاد ظن و شک می شود (مولوی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۳). در نتیجه تقابل بین برهان و عرفان به وجود آمد. ملاصدرا در چنین فضایی به دنبال آشتی و اتحاد بین برهان و عرفان بود (جوادی، ۱۳۸۶/الف، ج ۱، ص ۴۶۸). به علاوه اینکه ایشان به خاطر جایگاه والاتری که برای عرفان (نسبت به فلسفه) قائل بود، در پی آن بود که حکمت متعالیه را به سگویی برای پرواز به فضای باز عرفان تبدیل کند (همو، ۱۳۸۷/ب، ج ۱، ص ۴۱۰).

اما در مقابل، دوره علامه طباطبایی دوره تقابل آرای فلاسفه اسلامی با نحله های مختلف الحادی، همچون کمونیسیم و لیبرالیسم است که در بسیاری از مسائل، خصوصاً مسائل مبنایی (همچون مبدأ و معاد و نبوت) باهم اختلافات عمیقی دارند (همو، ۱۳۸۸/ج، ص ۲۱۷). بنابراین در این شرایط باید به سراغ معارف فلسفی محض رفت تا هر کس با هر نگرشی، با قبول صغری و کبری ناچار نتیجه را قبول کند؛ زیرا عقل نظری تسلیم فضای علمی پروردگار است (همو، ۱۳۸۸/الف، ج ۶، ص ۲۳۹)؛ هرچند امکان دارد به آن نتیجه اقرار نکند. آن معارف محض نیز همان بدیهیات اولیه ای هستند که تصور موضوع و محمولشان توسط هر شخصی، حکم به صدق آن را به دنبال خواهد داشت و یا قضایای نظری ای که مقدمات استدلالشان با واسطه یا بی واسطه به بدیهیات اولیه باز می گردد. علامه این روش را حتی در آیات و روایات نیز پیش گرفت تا جایی که در این روش فلسفی، از ابن سینا نیز فراتر رفت؛ چراکه ابن سینا در برخی موارد به آیات، حداقل به عنوان شاهد استناد کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۳/ق، ج ۳، ص ۶۷)، اما علامه که خود خبره در روایات - که از حاشیه اش بر بحار و مباحث روایی المیزان پیداست - و نیز خبره در تفسیر است - که در المیزان کاملاً نمود دارد - در کتب فلسفی اش، همچون بدایة الحکمه و نهایة الحکمه و اصول فلسفه و روش رئالیسم از آیات و روایات حتی به عنوان مؤید هم استفاده نکرده و تمایز علوم را کاملاً رعایت کرده است. ایشان علاوه بر این، در مباحث فلسفی غیر از برهان از موارد دیگری همچون شعر و قصه و ... نیز استفاده نمی کردند که مبادا به صورت ناخودآگاه روش برهانی متأثر شود و این موارد جای برهان را بگیرند (جوادی، ۱۳۸۷/ج، ص ۱۲۳).

نتیجه گیری

در نهایت، بنا بر رأی استاد جوادی آملی در تأیید روش فلسفی علامه طباطبایی روشن شد که

مکاشفه عارف در فلسفه جایگاهی ندارد؛ هرچند ممکن است به‌خاطر عروض شریطی، فیلسوف مجبور به استفاده از آن شود. با این توضیح که روش کار فلسفی، برهانی است. بنابراین فیلسوف باید ملتزم به عقل و استدلال منطقی باشد و از هر امر غیر برهانی به‌عنوان استدلال باید پرهیز کند؛ گرچه در علوم دیگری مانند کلام و حتی عرفان از آن استفاده شود. به این ترتیب، مکاشفات عرفانی و قضایای حاصل از آنها یا بعد از اثبات عقلانی مسأله متعلق کشف واقع می‌شوند و یا قبل از آن ایجاد شده است. در صورت اول، در نهایت تنها نقش مؤید را برای عقل دارد؛ چراکه معارف حاصل از این مکاشفات به دلیل احتمال خطا و یا شخصی بودن، به‌تنهایی به‌عنوان دلیل به‌کار نمی‌روند و در صورت دوم با ایجاد مسائل جدید فلسفی به رشد فلسفه کمک می‌کنند. به همین جهت استاد جوادی قائل هستند که به‌حق، مرحوم علامه طباطبائی مسائل فلسفی را تنها از راه برهان با مقدمات یقینی - که با واسطه یا بی‌واسطه به بدیهیات اولیه باز می‌گردند - اثبات می‌کردند. در نتیجه کشف - که یقینی روان‌شناختی است - در مقدمات اثبات مسائل فلسفی کارایی ندارد؛ هرچند عرفان در تبیین و تعلیم مبانی مشهود به اهالی معقول محتاج براهین عقلی است.

اما از جهت شرایط عارضی ممکن است فیلسوف مجبور به استفاده از شهود عرفا در فلسفه بشود؛ چنان‌که در زمان ملاصدرا، تقابل بین عرفان و فلسفه بود. در نتیجه ایشان در فلسفه‌شان برای قضاوت و آستی دادن بین آن دو مجبور به استفاده از هر دو بود. اما در زمان علامه، تقابل بین مکاتب مادی و فلسفه اسلامی وجود داشت که در این فلسفه در مقام قضاوت بین مدعیات این مکاتب، مکاشفات عرفا جایی ندارد.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۳). برهان شفا. به تحقیق و ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: نشر فکر روز.
۲. _____ (۱۴۰۴ق). التعليقات. به تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۳. _____ (۱۴۰۳ق). الاشارات و التنبيهات (ج ۱، ۳). چاپ دوم. شرح خواجه نصیرالدین طوسی و محاکمات از قطب‌الدین الرازی. قم: نشر الكتاب.
۴. _____ (۱۹۷۸م). كتاب الانصاف. چاپ دوم. کویت: نشر وكالة المطبوعات.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹/الف). انتظار بشر از دین. به تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور. چاپ ششم. قم: انتشارات اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۹ب). تفسير انسان به انسان. چاپ پنجم. به تحقیق محمدحسین الهی‌زاده. قم: انتشارات اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۹ج). حیات عارفانه امام علی علیه السلام. چاپ هفتم. به تحقیق علی اسلامی. قم: انتشارات اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۹د). ولایت فقیه. چاپ نهم. به تحقیق محمد محرابی. قم: انتشارات اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۸/الف). ادب فنای مقربان (ج ۶). به تحقیق محمد صفایی. قم: انتشارات اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۸ب). زن در آینه جلال و جمال. چاپ نوزدهم. به تحقیق محمود لطیفی. قم: انتشارات اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۸ج). شمس الوحی تبریزی. چاپ پنجم. به تحقیق علی‌رضا روغنی. موفق. قم: انتشارات اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۸د). فلسفه الهی از منظر امام رضا علیه السلام. چاپ چهارم. قم: انتشارات اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۸۸ه). وحی و نبوت. به تحقیق مرتضی واعظ‌جو. قم: انتشارات اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۸۷/الف). دین‌شناسی. چاپ پنجم. به تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور. قم: انتشارات اسراء.
۱۵. _____ (۱۳۸۷ب). عین النضاح (تحریر تمهید القواعد) (ج ۱، ۳). به تحقیق حمید پارسانیا. قم: انتشارات اسراء.

۱۶. _____ (ج/۱۳۸۷). مهر استاد. چاپ چهارم. قم: انتشارات اسراء.
۱۷. _____ (الف/۱۳۸۶). رحيق مختوم (ج ۱-۱، ۲-۱، ۳-۱ و ج ۱-۲، ۲-۲ و ۳-۲). چاپ سوم. به تحقیق حمید پارسانیا. قم: انتشارات اسراء.
۱۸. _____ (ب/۱۳۸۶). شریعت در آینه معرفت. چاپ پنجم. به تحقیق حمید پارسانیا. قم: انتشارات اسراء.
۱۹. _____ (۱۳۸۵). سرچشمه اندیشه (ج ۳). چاپ پنجم. به تحقیق عباس رحیمیان. قم: انتشارات اسراء.
۲۰. _____ (الف/۱۳۸۴). فطرت در قرآن. چاپ چهارم. به تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور. قم: انتشارات اسراء.
۲۱. _____ (ب/۱۳۸۴). معرفت‌شناسی در قرآن. چاپ سوم. به تحقیق حمیدرضا پارسانیا. قم: انتشارات اسراء.
۲۲. حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۱). «درآمدی بر کتاب اسفار». مجله ایران‌شناسی. سال چهارم (ش ۴). ص ۷۰۷-۷۱۲.
۲۳. سهروردی، یحیی‌بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲). چاپ دوم. به تصحیح هانری کربن و نجف‌قلی حبیبی و سید حسین نصر. تهران: نشر پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱). کسر أصنام الجاهلیة. به تصحیح محسن جهانگیری. تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد. به تصحیح سید جلال آشتیانی. قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۲۷. سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۹). شرح منظومه (ج ۱). به تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
۲۸. صلیبا، جمیل (۱۴۱۴ق). المعجم الفلسفی بالألفاظ العربیة و الفرنسیة و الإنکلیزیة و اللاتینیة (ج ۱). بیروت: الشركة العالمیة للکتاب.
۲۹. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲). چاپ دوم. با حواشی شهید مرتضی مطهری. تهران: نشر صدرا.

۳۰. _____ (۱۳۶۰). بداية لحكمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۱. _____ (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. چاپ هجدهم. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۲. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی (ج ۱). تهران: نشر سمت.
۳۳. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۷). «روی آورد بین رشته‌ای و هویت معرفتی فلسفه صدرایی». مقالات و بررسی‌ها (ش ۶۳). ص ۱۲۵-۱۳۶.
۳۴. مصباح، محمدتقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه (ج ۱). چاپ دوم. تهران: نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۵. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۹). مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: انتشارات نگاه..
۳۶. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.