

سوژکتیویسم عرفانی یا شهود سوژه؛ چیستی، امکان و اعتبار

محمد حسین زاده یزدی^۱

چکیده

نوشتار پیش رو به چیستی سوژکتیویسم عرفانی یا شهود سوژه، امکان و اعتبار آن اختصاص یافته است. از آنجا که سوژکتیویسم عرفانی بحث‌های گسترده و دشواری را در فلسفه عرفان، معرفت‌شناسی عرفان، فلسفه دین معاصر و نیز معرفت‌شناسی دینی رقم زده است، شایسته و بلکه بایسته است آن را کانون بحث و پژوهش قرار دهیم.

سوژکتیویسم عرفانی یا شهود سوژه، همچون سوژکتیویسم معرفت‌شناختی یا صدق سوژه، از تأثیرگذارترین و بنیادی‌ترین مبانی معرفتی است که در قلمرو دانش‌های پیش‌گفته و دیگر دانش‌های همگن نقشی اساسی دارد و نمی‌توان این نظریه یا رقیبش را نادیده انگاشت. از جمله تأثیرگذاری‌های آشکار این مبحث این است که در جهت‌گیری‌ها و بنای نظریه‌ها در این ساحت‌ها نقشی غیر قابل اغماض ایفا می‌کند.

مهم‌ترین دستاورد این پژوهش این است که تا چیزی عقلاً ممکن نباشد، شهود آن امکان ندارد. از این رو، نمی‌توان دعاوی خرافی و تناقض‌آلود را از راه ایمان و شهود سوژه تثبیت کرد. بر پایه نگرش برگزیده، وحدت شخصی وجود، عقل ستیز نیست. در نتیجه، طبقه‌بندی مکاشفات یا تجربه‌های عرفانی در بادی امر به عقل‌پذیر، عقل‌گریز و عقل‌ستیز نادرست است.

واژگان کلیدی: معیار ارزیابی مکاشفات، مرجعیت معصوم، سوژکتیویسم عرفانی، شطحیات، وحدت وجود، فراعقل، علوم حضوری همگانی

۱. مقدمه

سوژکتیویسم در دانش‌های بشری گوناگونی به‌کار می‌رود: معرفت‌شناسی، عرفان، اخلاق و فلسفه اخلاق، متافیزیک، مابعدالطبیعه، زیباشناسی، فلسفه دین و معرفت‌شناسی دینی. با سیری در کاربردهای سوژکتیویسم به این نتیجه می‌رسیم که سوژکتیویسم، گونه‌ها و هرگونه، قرائت‌های بسیاری دارد. مهم‌ترین کاربردهای آن از این قرار است:

۱. سوژکتیویسم اخلاقی؛
۲. سوژکتیویسم زیباشناختی؛
۳. سوژکتیویسم متافیزیکی؛
۴. سوژکتیویسم عرفانی؛
۵. سوژکتیویسم معرفت‌شناختی.

نوشتار کنونی به سوژکتیویسم عرفانی یا شهود سوژه؛ چیستی، امکان و اعتبار آن اختصاص یافته و مسئله اصلی مان پس از روشن شدن حقیقتش، پژوهش درباره امکان شهود ممتنعات و امور ناممکن است. از آنجا که سوژکتیویسم عرفانی بحث‌های گسترده و دشواری را در فلسفه عرفان، معرفت‌شناسی عرفان، فلسفه دین معاصر و نیز معرفت‌شناسی دینی رقم زده است، این مبحث را کانون توجه قرار داده، با تفصیل بیشتری به آن می‌پردازیم.

تیین چیستی سوژکتیویسم عرفانی یا شهود سوژه و ارزیابی آن بر مقدماتی مبتنی است. پیش از پرداختن به آنها، لازم است نگاهی گذرا به سوژکتیویسم در واژه‌شناسی و فلسفه و تحولات این واژه در بستر تاریخ بیافکنیم.

۲. سوژکتیویسم در واژه‌شناسی و فلسفه

سوژکتیویسم، معانی و اصطلاحات گوناگونی دارد. افزون بر معنا یا معانی لغوی، واژه «Subject» که مأخذ و ریشه Subjectivism است، در دانش‌های بشری، اصطلاحات گوناگونی دارد؛ چنان‌که در طول تاریخ، واژه Subject، همچون Object، به لحاظ معنا تغییر و تحول چشمگیری داشته است.^۱ کاربرد فلسفی واژگان مورد بحث را تا عصر دانش اسکوتوس^۲ در قرون وسطی می‌توان پیگیری کرد. وی سوژکتیو را در مورد جواهر انضمامی به کار برد و در برابر آن، ابژکتیو را در مورد اشیا آن

1. See: M. J. Inwood, *A Hegel Dictionary*, p.280; Williams L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, p.398 & 554-555.

2. Duns Scotus.

گونه که با فعالیت‌های ذهنی ساخته می‌شوند، استعمال کرد. دکارت نیز در فلسفه مدرن، دو واژه مزبور را در همان معنای قرون وسطایی‌اش به کار برد. سوپژکتیو را به اشیاء فی‌نفسه و ابژکتیو را به صورت ذهنی، اندیشه و ادراک تفسیر کرد.^۱

بدین‌سان در قرون وسطا، واژه Subject به معنای عین و شیء فی‌نفسه و Subjective به معنای مربوط به شیء فی‌نفسه، و Object به معنای فکر و اندیشه و Objective یعنی موضوع فکر و اندیشه یا شیء آن‌گونه که با فعالیت ذهنی ساخته می‌شود به کار رفت و این اصطلاح تا آغاز عصر رنسانس و در دوره دکارت و بلکه پس از وی در زمان اسپینوزا و بارکلی نیز شایع بود.^۲

به‌رغم پاره‌ای تحولات مصداقی که دکارت بانی آنها بود، در عصر وی تحولی در معنای این واژه ایجاد نشد. (ر.ک. حسین‌زاده، ۱۳۹۱، مقدمه) تنها در عصر کانت است که به روشنی می‌بینیم که واژگان مزبور دستخوش تحول معنایی شده و او آن را برعکس کاربرد قرون وسطایی و نیز فلسفه دکارتی تفسیر می‌کند. وی سوپژکتیو را در مورد آنچه درون سوپژه است، و ابژکتیو را به آنچه بیرون از سوپژه یا فاعل شناساست، به کار می‌برد. از آن عصر تاکنون چنین معنایی مصطلح شده و به نحو گسترده شیوع یافته است.^۳

اکنون ممکن است این پرسش فراروی‌مان طرح شود: چه کسی اول‌بار چنین تغییر معنایی را سبب شده است؟ وُلَف، یا کانت یا دیگری؟ گفته‌اند کانت^۴ اولین فیلسوف نام‌آوری بود که این اصطلاحات را به معنای امروزی آنها به کار برد.^۵ به هر روی، با صرف نظر از این ادعا و ارزیابی آن، تردیدی نیست که از عصر کانت تاکنون معنای قرون وسطایی این واژه دگرگون شده و تاکنون در عصر حاضر به این معنا به کار می‌رود. این کاربرد یا اصطلاح کانتی به اندیشه و ادبیات آلمانی اختصاص ندارد، بلکه از عصر کانت تاکنون اصطلاح کانتی این واژگان در اندیشه و ادبیات فلسفی انگلیسی، برای اولین بار در قرن نوزدهم به عنوان ترجمه اصطلاحات کانتی subjektiv و objektiv نمایان شد.^۶

به‌رغم اینکه کاربرد فرانتس برنتانو از ابژکتیویته (Gegenständlichkeit) با کاربرد قرون وسطایی

1. see: Jonathan Dancy & ..., *A Companion to Epistemology*, p.561.

2. See: Williams L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, p.398 & 554-555 & Jonathan Dancy & ..., *A Companion to Epistemology*, p.561.

3. see: William Reese, *Dictionary Of Philosophy and Religion*, p.554-555 & Jonathan Dancy & ..., *A Companion to Epistemology*, p.561.

4. see: Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith, B.44.

5. see: Jonathan Dancy & ..., *A Companion to Epistemology*, p.561.

6. see: Jonathan Dancy & ..., *A Companion to Epistemology*, p.561.

مطابقت داشت،^۱ و شاگردان وی، مانیونگ و هوسرل نیز این واژگان را در کاربرد نخستین آن به کار بردند و بدین وسیله کوشیدند معنای اولیه را احیا کنند، لیکن این واژگان در معنای تحول یافته از عصر کانت همچنان به کار رفت و در همین اصطلاح کانتی شیوع یافت.

حاصل اینکه تحول معنایی واژه Subject و Object و برعکس شدن معنای آنها در عصر کانت تردیدناپذیر است؛ هرچند ممکن است در این مسئله که چه کسی منشأ چنین تغییر معنایی است چون و چرا شود. در این عصر، واژه Subject به معنای آنچه در درون فاعل شناساست و Object در مورد عین خارجی و شیء فی نفسه و آنچه بیرون از اوست، تغییر معنا یافت. این دو واژه از آن عصر تاکنون نیز در همین دو معنا به کار می‌روند؛ معنایی که عکس و وارونه معنای عصر پیش است.^۲

امروزه سوپژکتیویسم اصطلاحات یا کاربردهای گوناگونی در دانش‌های بشری دارد: معرفت‌شناسی، عرفان، اخلاق و فلسفه اخلاق، متافیزیک، مابعدالطبیعه، زیباشناسی، فلسفه دین و معرفت‌شناسی دینی. به دلیل گستردگی بحث، در پژوهش کنونی فقط به سوپژکتیویسم عرفانی می‌پردازیم و چپستی، امکان و اعتبار آن را می‌کاویم.

۳. سوپژکتیویسم در عرفان نظری؛ سیر باطنی

سوپژکتیویسم عرفانی بحث‌های گسترده و دشواری را در فلسفه عرفان، معرفت‌شناسی عرفان، فلسفه دین معاصر و نیز معرفت‌شناسی دینی رقم زده است. بنا بر این کاربرد، منظور از سوپژکتیویسم عرفانی یا پژوهش سوژه، سیر باطنی و انفسی است که در عرفان مطرح می‌شود. عرفا بر این سیر انفسی، در برابر سیر آفاقی، تأکید می‌ورزند. به علت استعمال بسیار این اصطلاح و از آنجا که ممکن است پنداشته شود منظور کسانی که در معرفت‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی، این واژه، سوپژکتیویسم، را به کار می‌برند، سوپژکتیویسم عرفانی باشد و نه صدق سوژه یا سوپژکتیویسم معرفت‌شناختی، لازم است درباره این اصطلاح، بیشتر بکاویم و توضیحات و مباحث بیشتری عرضه کنیم. تبیین چپستی سوپژکتیویسم عرفانی یا شهود سوژه و بررسی اعتبار آن بر مقدماتی مبتنی است که در ادامه، نگاهی گذرا به آنها می‌افکنیم.

۳-۱. عرفان عملی و نظری

نخستین مقدمه‌ای که لازم است کانون توجه قرار گیرد، تقسیم عرفان به عملی و نظری و تمرکز بر

۱. برتانو ابژکتیویته را یک ویژگی ذاتی اعمال ذهنی (ویژگی داشتن محتوایی قصدی) می‌داند.

2. See: Williams L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, p.398 & 554-555; Jonathan Dancy & Ernest Sosa, *A Companion to Epistemology*, p.561.

ویژگی‌های هریک از آنهاست. عرفان عملی که علم سلوک نیز خوانده شده، عبارت است از تجربه عارفانه. تجربه عارفانه، یافت و شهودی است که عارف در مراحل سلوک عملی به آن دست می‌یابد. در برابر آن، عرفان نظری گزارش یا بیان عارف از تجربه‌های خویش است. بنا بر این تمایز، عرفان عملی تجربه عارفانه است و عرفان نظری گزارش آن تجربه.

داوری درباره اینکه تجربه‌های عرفانی همگی معرفت‌هایی شهودی و حضوری‌اند نیاز به پژوهش و کاوش ژرفی دارد. در پژوهشی دیگر، هنگام طبقه‌بندی مکاشفات یا تجربه‌های عرفانی دیدیم که عرفا خود مرتبه یا مراتبی از مکاشفات را حصولی می‌دانند. (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۲۶۷-۲۶۲) از نگاه آنان، مرتبه یا مراتبی از مکاشفات، حصولی‌اند ولیکن دیگر مراتب را بی‌تردید حضوری دانسته‌اند. از این‌رو، تفسیر تجربه‌های عرفانی به شهود و یافت در همه اقسام یا مراتب مکاشفات، گفته‌ای درست نیست؛ چراکه کشف‌های عرفا در مراحل ابتدایی حضوری نیستند. از این‌رو، نباید تجربه‌های عرفانی را به نحو مطلق به یافت یا شهود که معرفتی حضوری است، تفسیر کرد. اندیشمندانی که دسته‌ای از مکاشفات عرفانی را معرفت‌هایی حصولی می‌دانند، بر اساس این دیدگاه لازم است در همسان‌انگاری واژه‌های شهود و مکاشفه تجدید نظر کنند و در تعریف تجربه‌های عرفانی باید عبارت «مکاشفه» یا «کشف» را به کار برند و مکاشفه یا کشف را اعم از کشف واقعیت و صورت ذهنی آن بدانند و با توجه به این ویژگی، تجربه‌های عرفانی را چنین تعریف کنند: آنها مکاشفاتی هستند که عارف در طی مراحل سلوک ممکن است به آنها دست یابد.

۲-۳. مراتب مکاشفات یا تجربه‌های عرفانی

برای تبیین سوبژکتیویسم عرفانی یا شهود سوژه لازم است مقدمه دیگری را کانون توجه قرار دهیم و آن طبقه‌بندی تجربه‌های عرفانی است. تجربه‌های عرفانی طبقه‌بندی‌های گوناگونی دارند. آن طبقه‌بندی‌ای که نقشی اساسی در پژوهش کنونی دارد این است که آنها در بادی امر از منظری ویژه به عقل‌پذیر، عقل‌گریز و عقل‌ستیز قابل تقسیم‌اند. توجه به این طبقه‌بندی، روشنگر اصطلاح سوبژکتیویسم عرفانی یا شهود سوژه است.

توضیح اینکه گونه‌ای از مکاشفات که شمارشان درخور کاوش و پژوهش است، عقل‌پذیرند. در برابر آنها، مکاشفات عقل‌گریز، تجربه‌هایی عرفانی‌اند که فراعقل‌اند و عقل به آنها دسترسی ندارند. از این‌رو، برای ارزیابی‌شان باید در پی معیار دیگری بود. بسیاری از گزارش‌های عرفا را می‌توان از این نمونه به‌شمار آورد. برای این طبقه‌بندی، قسم دیگری نیز ممکن است عرضه شود و آن تجربه‌های عرفانی یا مکاشفات عقل‌ستیز است. این دسته از تجربه‌های عرفانی یا به بیان دقیق‌تر، ادعاهای تجربه و مکاشفه، عقل‌ستیز و پارادوکسیکال‌اند؛ مانند تجربه عرفانی تثلیث همراه با توحید

یا مکاشفه وحدت وجود در عین کثرت. آیا می‌توان چنین مکاشفات یا دعاوی تجربی عقل‌ستیزی را معتبر دانست؟

در اینجاست که اختلاف نظر ژرفی میان عارفان و فیلسوفان از یک‌سو، و میان خود عرفا از سوی دیگر دیده می‌شود. با سیری تاریخی در سیر عرفان نظری بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که از دوره رشد و شکوفایی این دانش تا عصر کنونی، عموم عرفای مسلمان با تأکید بر اعتبار سیر انفسی، در برابر سیر آفاقی، عقل را معیاری معتبر دانسته‌اند و در مکاشفات یا تجربه‌های عقل‌پذیر، اعتبار و ارزش معرفت‌شناختی نیروی ادراکی عقل را می‌پذیرند. آنان عقل را مقدمه شهود می‌دانند و در نهایت بر حوزه فراعقل تأکید دارند که در آن ساحت، پای استدلالیان چوبین است و از آنجا که عقل در مورد تجربه‌های عقل‌گریز یا فراعقل نمی‌تواند حکمی داشته باشد، اعتبار یا ارزش معرفت‌شناختی آن، در این قلمرو خنثی است.

اما در مورد مکاشفات عقل‌ستیز، بر اساس این نگرش باید گفت که چنین مکاشفاتی معتبر نیستند. گرچه عقل به خودی خود به حوزه فراتر راه ندارد، در قلمرو داوری‌هایش معتبر است و مکاشفات عرفانی نباید با احکام عقل در تعارض باشند. از این‌رو، از جمله معیارهای ارزیابی مکاشفات عرفانی، عقل و قواعد عقلی است. در عرفان نظری به صراحت اذعان کرده‌اند که از جمله معیارهای ارزیابی مکاشفات عرفانی، تنافی نداشتن آنها با عقل است و این مکاشفات، در صورت تنافی و تعارض با عقل، اعتباری نخواهند داشت. بدین‌رو با پژوهش سوپرتکتیو، شهود و مکاشفه امور ممتنع، از جمله پارادوکس‌ها و مصادیق اصل امتناع تناقض ممکن نیست (ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۴۹-۲۴۸). صدرالمتألهین با پافشاری بر این دیدگاه به شدت به دیدگاه نافیان اعتبار عقل می‌تازد: «و ما أشد فی السخافة قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام العقل باطلة عند طور العقل و لم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره فی جيلة العقل السليم من الأمراض و الأسقام الباطنة نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها و علوها عن إدراك العقول لاستيطانها فی هذه الدار و عدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار لا أن شيئاً من المطالب الحقة مما يقدح فيها و يحكم بفسادها العقل السليم و الذهن المستقيم». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۲۲)

بلکه در ادامه، دیدگاه برگزیده را به ابوحامد غزالی و عین‌القضات همدانی نسبت می‌دهد و عبارات آنان را این‌گونه نقل می‌کند:

«قال الشيخ الفاضل الغزالي: اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته؛ نعم

يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فيترك و جهله. و قال عين القضاة الهمداني في الزبدة اعلم أن العقل ميزان صحيح و أحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها و هو عادل لا يتصور منه جور. فقد ظهر من كلام هذين الشيخين أنه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح...» (همان، ص ۳۲۳-۳۲۲)

حاصل اینکه عموم عرفای مسلمان، از سویی اعتبار مکاشفات عقل ستیز را نفی می‌کنند؛ از سوی دیگر، به سبب اینکه عقل به مکاشفات یا تجربه‌های عقل‌گریز دسترسی ندارد، نمی‌تواند حکمی داشته باشد. در نتیجه اعتبار یا ارزش معرفت‌شناختی داوری عقل در این قلمرو خنثی است. از تحلیلی که ارائه شد، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم: طبقه‌بندی مکاشفات یا تجربه‌های عرفانی در بادی امر به عقل‌پذیر، عقل‌گریز و عقل‌ستیز نادرست است و مکاشفات تنها دو قسم دارند: عقل‌پذیر و عقل‌گریز، یا طور العقل و طور وراء طور العقل. بدین‌سان طبقه‌بندی یا تقسیم ابتدایی ثلاثی نادرست است؛ چراکه مکاشفات عقل‌ستیز، توهمی بیش نیست و اعتبار معرفت‌شناختی ندارد.

دیدگاه پیش‌گفته در برابر نگرش جاهلان صوفی و نیز شماری از عرفا، متألهان و متکلمان مسیحی است. آنان نظریه دیگری را برگزیده‌اند. از نگاه این گروه، با پژوهش سوپرناتو، شهود و مکاشفه امور ممتنع، از جمله پارادوکس‌ها و مصادیق اصل امتناع تناقض ممکن است و مکاشفات عقل‌ستیز معتبرند.

در اینجا با این پرسش روبرو می‌شویم: اولاً، آیا در میان عرفای مسلمان نیز می‌توان کسی را یافت که دیدگاه اخیر، مکاشفه امور ممتنع، را بپذیرد و از آن دفاع کند؟ ثانیاً، آیا مکاشفه وحدت وجود در عین کثرت، از تجربه‌های عرفانی عقل‌ستیز است؟ ثالثاً، منظور از شهود واقعیات فراعقل یا عقل‌گریز چیست؟ در ادامه به پژوهش درباره پرسش‌های مزبور می‌پردازیم.

۳-۳. عرفای مسلمان و مکاشفات عقل‌ستیز

در واکنش به پرسش نخست، «آیا در میان عرفای مسلمان نیز می‌توان کسی را یافت که دیدگاه اخیر، مکاشفه امور ممتنع و گزاره‌های عقل‌ستیز، را بپذیرد و از آن دفاع کند؟»، چه‌بسا بتوان گفت: در میان عارفان مسلمان، صدرالدین محمد قونوی (۶۷۳-۶۰۷) نیز چنین نگرشی دارد. او با اقامه نقدها و اشکالاتی، در اعتبار عقل و استدلال عقلی تشکیک و بلکه آن را نفی می‌کند. او با نفی اعتبار عقل، استدلال عقلی و روش پژوهش عقلی در پی این است که اثبات کند تنها روش معتبر برای دستیابی

به معرفت، روش عرفانی، شهود، است. (ر.ک: قنوی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶-۴۳؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۸۳۸). افزون بر آن، در حوزه عرفان شعری مسلمانان، اشعار بسیاری در نکوهش عقل و روش عقلی برای دستیابی به معرفت دیده می‌شود. شاید هجو کمتر پدیده یا شخص یا رویدادی به هجو روش پژوهش عقلی از سوی شعرای عارف برسد. برای نمونه، حافظ در تحقیر عقل چنین سروده است:

خرقه زهد مرا آب خرابات ببرد خانه عقل مرا آتش میخانه بسوخت

(حافظ شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۷)

و در بیت دیگری:

ما را ز منع عقل مترسان و می بیار کان شحنه در ولایت ما هیچ‌کاره نیست

(همان، ص ۲۴۴)

شبستری نیز در گلشن راز چنین سروده است:

کسی کو عقل دوراندیش دارد	بسی سرگشتگی در پیش دارد
ز دوراندیشی عقل فضولی	یکی شد فلسفی، دیگر حلولی
خرد را نیست تاب نور آن روی	برو از بهر او چشم دگر جوی
دو چشم فلسفی چون بود آحول	ز وحدت دیدن حق شد معطل

(شبستری، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۲۰)

و نیز این سروده مولوی مشهور است:

نیست از عاشق کسی دیوانه‌تر	عقل از سودای او کور است و کر
ز آنک این دیوانگی عام نیست	طب را ارشاد این احکام نیست

(رومی، ۱۳۶۰، دفتر ششم، ش ۱۹۷۹-۱۹۸۰، ص ۱۱۴۰)

و نیز همو توصیه می‌کند که باید عقل را در برابر وحی ذبح کرد و وحی را بر آن مقدم داشت:

زیرکی بفروش و حیرانی بخر	زیرکی ظن است و حیرانی نظر
عقل قربان کن به پیش مصطفی	حسبی الله گو که اللهام کفی

(همان، دفتر چهارم، ش ۱۴۰۸-۱۴۰۷، ص ۶۹۵)

با کاوش در کلام بسیاری از عرفا و شعرایی که این‌گونه سخن گفته‌اند و تأمل در آنها و با توجه به قرآینی در درون کلام ایشان و نیز با شواهدی از بیرون، بدین نتیجه می‌رسیم که مرادشان از این سروده‌ها، بیان ناتوانی عقل از یافت واقعیت حق تعالی است. برای نمونه، شبستری در ادامه بیتی دارد که به روشنی بر این توجیه دلالت می‌کند:

نگنجد نور ذات اندر مظاهر
رها کن عقل را با حق همی باش
در آن موضع که نور حق دلیل است
فرشته گرچه دارد قرب درگاه
چو نور او ملک را پر بسوزد
بود نور خرد در ذات انور
که سبحات جلالش هست قاهر
که تاب خور ندارد چشم خفاش
چه جای گفت‌وگوی جبرئیل است
نگنجد در مقام لی مع الله
خرد را جمله پا و سر بسوزد
بسان چشم سر در چشمه خور

(شبستری، ۱۳۸۲، ص ۲۱).

این بیت به صراحت دلالت دارد بر اینکه نكوهش به کارگیری عقل یا استدلال عقلی تنها به یافت مقام واقعیت اختصاص دارد. چنین گستره‌ای عقل‌گریز یا فراعقل است و در این قلمرو نباید به استدلال تمسک کرد. برای یافت و شهود خورشید، چشم عقل راهی ندارد و در این ساحت به قول مولوی،

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

(رومی، ۱۳۶۰، دفتر اول، ش ۲۱۲۸، ص ۱۰۵).

بدین‌سان در این قلمرو، عقل و استدلال عقلی نابیناست. آشکار است که چنین اشعار و تعبیراتی، بیان‌های دیگری از این آموزه ژرف حکمت متعالیه است که ذهن به واقعیت، حتی واقعیت اشیای ممکن راه ندارد.

این سروده شاه نعمت‌الله ولی

عقل دود است و عشق آتش آن خوش بود آتشی ولی بی‌دود
آتش عشق عود جانم سوخت به از این کس نسوخت هرگز عود

(ولی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۰)

شواهد و قرائن برای چنین راه‌حلی بسیار است. اگر عبارتهای برخی از آنان، این راه‌حل یا توجیه را برنتابد، باید آن عبارتهای بر مبالغه شعری و یا بی‌توجهی و غفلت حمل شود و در نهایت اگر نثر یا نظم هیچ‌گونه توجیه درست و معقولی را برنتابد، باید گفت یاوه است. در شرح‌هایی که بر دیوان‌های شعرا نوشته شده، تبیین‌ها و توجیه‌های عقلانی زیبایی برای این‌گونه شعرا عرضه شده است.

به هر روی، حتی اگر نكوهش عقل و استدلال عقلی را - بنا بر فرضی نادرست - در نظم‌ها یا نثرهایی، بر این دیدگاه حمل کنیم که مراد از آنها نفی اعتبار عقل و استدلال عقلی در همه حوزه‌هاست، نه فقط در حوزه فراعقل یا عقل‌گریز، این گفته چه ملازمه‌ای دارد با پذیرش امکان مکاشفه یا تجربه عرفانی ممتنعات و گزاره‌های عقل‌ستیز؟ با اندکی تأمل روشن می‌شود که میان این

دو تلازمی نیست و چنین تعبیرهایی در مقام نفی اعتبار معرفت‌شناختی عقل در قلمرو امور عقل‌گریز و عقل‌پذیر، و نه عقل‌ستیز است.

۳-۳-۱. ابن عربی و اعتبار عقل

به رغم نکوهش عقل و روش عقلی و نفی اعتبار آن در برخی از آثار، ابن عربی به عنوان فرهیخته‌ترین عارف، بر اعتبار آن نه فقط اذعان، بلکه پافشاری می‌کند. از نگاه وی، علمی که از طریق فکر صحیح برهانی به دست می‌آیند، نور است:

«و علوم النور علی قسمین علوم کشف و علوم برهان بصحیح فکر فیحصل له من طریق البرهان ما یرد به الشبه المضلة القادحة فی وجود الحق و توحیده و أسمائه و أفعاله فبالبرهان یرد علی المعطلة و یدل علی إثبات وجود الإله و به یرد علی أهل الشرك الذین یخفون مع الله إلهاً آخر و یدل علی توحید الإله من کونه إلهاً و به یرد علی من ینفی أحكام الأسماء الإلهیة و صحة آثارها فی الکون و یدل علی إثباتها بالبرهان السمعی من طریق الإطلاق و بالبرهان العقلی من طریق المعانی و به یرد علی نفاة الأفعال من الفلاسفة و یدل علی أنه سبحانه فاعل و أن المفعولات مرادة له سمعا و عقلا و أما علوم الکشف فهو ما یحصل له من المعارف الإلهیة فی التجلیات فی المظاهر». (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۸).

«فلا یعرف أبداً من جهة الدلیل إلا معرفة الوجود و أنه الواحد المعبود لا غیر...». (همان، ص ۱۹۵).

از مهم‌ترین دستاوردهای معرفت‌شناختی چنین نگرشی این است که علوم برهانی و عقلی همانند علوم کشفی معتبرند و به واقعیت رهنمون می‌شوند. بدین‌سان از راه عقل و روش عقلی می‌توان معرفت‌های بسیاری در ساحت علوم عقلی از جمله وجود خداوند، توحید و یگانگی وی و صفاتش به دست آورد.

درحالی که به صراحت هم راه عقل و هم راه کشف را معتبر می‌داند، کشف را برتر از عقل می‌داند:

«و الطريق الموصلة إلى العلم بالله طریقان لا ثالث لهما و من وحد الله من غیر هذین الطریقین فهو مقلد فی توحیده (الطریق الواحد) طریق الکشف و هو علم ضروری... (و الطريق الثانی) طریق الفکر و الاستدلال بالبرهان العقلی و هذا الطريق دون الطريق الأول فإن صاحب النظر فی الدلیل قد تدخل علیه الشبه القادحة فی دلیله فیتکلف الکشف عنها». (همان، ص ۳۱۹-۳۲۰)

البته ابن عربی عقل را از دستیابی به حقیقت الله و ذاتش ناتوان می‌داند. به نظر وی، عقل فقط می‌تواند به وجود خداوند، توحید و یگانگی وی و صفاتش معرفت یابد لیکن از دستیابی به

واقعیتش ناتوان است:

«عجز العقل عن معرفة الله»

فالعلم بالله عزيز عن إدراك العقل و النفس إلا من حيث إنه موجود تعالى و تقدس و كل ما يتلفظ به في حق المخلوقات أو يتوهم في المركبات و غيرها فالله سبحانه في نظر العقل السليم من حيث فكره و عصمته بخلاف ذلك لا يجوز عليه ذلك التوهم و لا يجرى عليه ذلك اللفظ عقلا من الوجه الذي تقبله المخلوقات فإن أطلق عليه فعلى وجه التقريب على الأفهام لثبوت الوجود عند السامع لا لثبوت الحقيقة التي هو الحق عليها ... فتحن نعلم أنه موجود واحد في ألوهته و هذا هو العلم الذي طلب منا غير عالمين بحقيقة ذاته التي يعرف سبحانه نفسه عليه ...». (همان، ص ۱۹۳).

۳-۴. وحدت وجود؛ عقل پذیر یا عقل ستیز

پرسش دوم درباره این مسئله بود که آیا مکاشفه وحدت وجود در عین کثرت، از تجربه‌های عرفانی عقل ستیز است؟ دشوارترین مبحث عرفان نظری، اثبات وحدت شخصی وجود است. در عرفان نظری، عموم عرفای مسلمان این نظریه را برگزیده‌اند؛ چنان‌که در حکمت نظری، عموم حکمای مسلمان از عصر صدرالماتلهین تاکنون بر تشکیک وجود و وحدت تشکیکی پای می‌فشارند. در اینجا این پرسش فراروی مان طرح می‌شود: آیا گفته عرفا در مورد وحدت وجود و نفی کثرت، با فرض اینکه از نگاه عقل، کثرت بدیهی است و تردیدناپذیر و بلکه کثرت با علم حضوری نیز قابل اثبات است، نمونه‌ای از تجربه‌های عقل ستیز نیست؟ چنان‌که ظاهر سروده‌هایی مانند بیت زیر بر آن گواهی می‌دهد:

دو چشم فلسفی چون بود احول ز وحدت دیدن حق شد معطل

(شبهت‌ری، ۱۳۸۲، ص ۲۰).

یا اینکه این مسئله، عقل‌گریز و فراعقل است؟ یا اینکه نه عقل ستیز و نه عقل‌گریز، بلکه عقل پذیر است؟ اگر مسئله مزبور، نمونه‌ای از مسائل عقل ستیز باشد، در این صورت، برخی از عرفای مسلمان با گروهی از متکلمان مسیحی نیز در شهود آموزه‌های عقل ستیز اتفاق نظر دارند. با نگاهی به پیشینه عرفان نظری و سیر پرفرازونشیب آن می‌بینیم بر وحدت وجود اثباتاً و نفیاً استدلال شده است. هم عرفا و هم حکما با استدلال‌هایی عقلی درصدد اثبات یا نفی آن بوده‌اند. این فرایند نشان‌دهنده این است که مسئله مورد بحث، عقلی و عقل پذیر بوده، با روش عقلی قابل بحث است. در حالی که ادعای شهود وحدت وجود شایع و رایج است، اثبات آن با شیوه عقلی و از راه استدلال‌های عقلی نیز این‌گونه است.

برای اثبات استدلال پذیر بودن مسئله وحدت وجود می‌توان این‌گونه استدلال کرد: با شهود وحدت، وحدت اثبات می‌شود، ولی با شهود نکردن کثرت، کثرت نفی نمی‌شود. مکاشفه، شهود و

علم حضوری همچون حواس ظاهری اثباتی اند و نه سلبی. مشاهده‌گر با شهود چیزی آن را درک می‌کند، اما نفی از آن ساخته نیست. با علم حضوری، (همچون حواس و تجربه‌های حسی)، تنها به این معرفت می‌توان دست یافت که چیزی به گونه‌ای است، ولی هرگز نمی‌توان از آن راه بدین معرفت دست یافت که آن شیء به گونه دیگری نیست؛ چه رسد به اینکه با تجربه حسی و علم حضوری بتوان بدین معرفت دست یافت که ممکن نیست آن چیز به گونه دیگری باشد. بنابراین برای معرفت یافتن به اینکه کثرت، مجازی یا منتفی است، به منبع معرفتی دیگری احتیاج است. از راه شهود نمی‌توان وجود کثرت را نفی کرد؛ چه رسد به اینکه آن را ناممکن شمرد.

ممکن است اشکال شود که وحدت در تقابل با کثرت است. وحدت به معنای نفی کثرت است. در نتیجه شهود وحدت، مستلزم شهود عدم کثرت نیز هست.

پاسخ اشکال مزبور با اندکی تأمل روشن می‌شود. وحدت و کثرت از مفاهیم فلسفی اند که از نحوه وجود اشیا انتزاع می‌شوند. نه وحدت، شهود می‌شود و نه کثرت، بلکه آنچه شهود می‌شود خود واقعیت است. پس از یافتن واقعیت، ذهن به فعالیت می‌پردازد و مفاهیمی چون وحدت، بساطت، بالفعل و علت و نیز مفاهیم مقابل آنها را انتزاع می‌کند. به هر روی، با یافتن و شهود حق تعالی چه بسا ممکنات شهود نشوند، لیکن شهود حق تعالی مستلزم این نیست که کثرت نفی شود و ممکنات، معدوم باشند و تنها او موجود باشد.

با تأمل در آنچه گذشت، بدین نتیجه می‌رسیم مسئله وحدت وجود یا کثرت آن نه تنها عقل‌ستیز یا عقل‌گریز نیست، بلکه قابل استدلال یا عقل‌پذیر است و در نفی یا اثبات آن می‌توان از راه عقل استدلال کرد. گرچه با شهود می‌توان ظهور حق تعالی را دریافت، لیکن نمی‌توان وجود کثرت را نفی کرد. بلکه می‌توان گامی فراتر نهاد و ادعا کرد: وجود برخی از کثرات و ممکنات را نیز مانند هستی خودم، افعال جوانحی، حالات نفسانی ام و ... را با علم حضوری می‌یابیم.^۱

بدین‌سان، گرچه ممکن است در بادی امر به نظر برسد عموم عرفای مسلمان، مسئله وحدت شخصی وجود را نمونه‌ای از عقل‌ستیزی می‌دانند، لیکن با تأمل در گفته‌های قدما به این نتیجه می‌رسیم که این‌گونه نیست؛ بلکه با سیری در آثار متأخران به روشنی درمی‌یابیم که آنان به صراحت بر نفی عقل‌ستیزی تأکید کرده‌اند. برای نمونه، در قواعد التوحید و شرح آن، تمهید القواعد، که از آثار قرن هشتم است، چند دلیل عقلی برای اثبات وحدت شخصی وجود اقامه شده است (ر.ک: ابن

۱. صدرالمآلهین فصلی را به اثبات کثرت ممکنات و سازگاری وحدت وجود با کثرت آنها اختصاص داده است (ر.ک:

صدرالدین شیرازی، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۱۸).



ترکه، بی‌تا، ص ۵۹۶۷). استاد جوادی در تحریر تمهید القواعد، افزون بر شرح آن ادله، در انتهای این اثر، مهم‌ترین ادله‌ای را که در متن قواعد التوحید و شرح آن، تمهید القواعد و دیگر کتاب‌های عرفان نظری آمده (ر.ک: آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۵۸-۶۴۶)، عرضه، ارزیابی و نقد می‌کند و در پایان، خود از راه برهان صدیقین و نیز از راه علیت به اثبات وحدت شخصی وجود از نگاه حکمت متعالیه می‌پردازد. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۸۵-۷۲۲؛ همو، ۱۳۰۳، ج ۳، ص ۲۹۵-۳۱). استاد تصریح می‌کند که نه نویسنده کتاب قواعد التوحید و نه شارح آن، از عهده اثبات وحدت شخصی وجود بر نیامده‌اند؛ از این رو خود به اقامه استدلال می‌پردازد. (ر.ک: همو، ۱۳۷۲، ص ۲۳)

نگارنده اکنون در مقام داوری و کاوش درباره این مسئله دشوار نیست، بلکه مبحث دیگری مطمح نظر است، و آن عقل ستیز بودن یا نبودن نظریه وحدت شخصی وجود است.^۱ از آنچه گفته آمد، به این نتیجه می‌رسیم که هم موافقان وحدت شخصی وجود و هم مخالفان آن، به استدلال و اقامه دلیل پرداخته‌اند؛ هر چند برخی از دلیل‌ها و نقدهای طرفین دستخوش اشکال و نقد قرار گرفته‌اند. بنابراین از نگاه عموم عرفای مسلمان، این نظریه پارادوکسیکال و متناقض نیست و عموم عرفای مسلمان در عرفان نظری هرگز ادعا نمی‌کنند که وحدت شخصی وجود، عقل ستیز است. چنان‌که گذشت، ابن عربی بر اعتبار عقل و روش عقلی حتی برای شناخت خدا و یگانگی او پای می‌فشارد؛ گرچه وی به صراحت می‌گوید در مرتبه دیگری که آن را «ارض حقیقت» می‌خواند، اجتماع اضداد و مانند آن ممکن است:

«[المستحيل في دار الدنيا جائز واقع في أرض الحقيقة] ... و كل ما أحاله العقل بدليله عندنا وجدناه في هذه الأرض ممكنا قد وقع و إن الله على كل شيء قدير فعلمنا إن العقول قاصرة و إن الله قادر على جمع الضدين و وجود الجسم في مكانين و قيام العرض بنفسه و انتقاله و قيام المعنى بالمعنى و كل حديث و آية وردت عندنا مما صرفها العقل عن ظاهرها وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض» (همان، ص ۵۳۸).

معنای گفته‌ی عقل ستیز بودن مسئله وحدت شخصی وجود و مانند آن نیست. با تأمل در گفته‌های وی به این نتیجه می‌رسیم که مرادش حضور جمع‌الجمعی به نحو بساطت است. آن مقام، مقام جمع کثرات و مفصلات است که همه مراتب مادون در آن مرتبه، به نحو بسیط تحقق دارند.

۱. شواهد این نظریه بسیار است، از جمله تقریرهای شیوایی است که موافقان یا مخالفان وحدت شخصی وجود عرضه کرده‌اند. برای نمونه، تقریر رسا، شیوا و بسیار روان استاد عبودیت از این نظریه بر اساس حکمت صدرایی درخور توجه و امعان نظر است: (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، فصل پنجم).

می‌توان گامی فراتر نهاد و گفت از نگاه صدرالمতألهین و نیز حکما و عرفای پس از او، میان عرفان و برهان یا کشف و عقل یقینی نه تنها تعارضی نیست، بلکه تعارض آنها ناممکن است. آنچه را که عقل محال و ممتنع می‌داند نمی‌توان شهود کرد و با مکاشفه عرفانی آن را یافت (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۲۲). پیش‌تر خاطر نشان کردیم که او همین دیدگاه را به ابوحامد غزالی نیز نسبت می‌دهد و از او نقل می‌کند که آنچه عقل به امتناع آن حکم کند، نمی‌توان مکاشفه کرد. شهود امور ممتنع و محال در ساحت عرفان راه ندارد. البته عارف می‌تواند در این ساحت، اموری را که عقل به آنها دسترسی ندارد و در اصطلاح، فراعقل یا طور وراء طور عقل است شهود کند (ر.ک: همان، ص ۳۲۳-۳۲۲).

۴.۱. عقلانی بودن وحدت وجود

از نگاه حکمت صدرایی و بسیاری از عرفای مسلمان، مسئله وحدت شخصی وجود نه تنها عقل ستیز نیست، بلکه عقل‌گریز هم نیست؛ این مسئله عقلانی و خردپذیر است. موافقان و مخالفان، هر دو گروه، به استدلال و اقامه دلیل پرداخته‌اند. با نگاهی به روند استدلال‌ها و تبیین عقلانی و استدلال‌ورزی این مسئله در طول تاریخ فلسفه و عرفان مسلمانان بدین نتیجه می‌رسیم که استدلال‌های موافقان و نیز نقدهای مخالفان پخته‌تر و دقیق‌تر شده‌اند. (ر.ک: تهرانی، ۱۳۹۰؛ جوادی آملی ۱۳۷۲، ص ۷۸۵-۷۸۵؛ همو، ۱۳۰۳، ج ۳، ص ۲۹۵-۳۱) از باب نمونه، بر پایه حکمت صدرایی، وحدت وجود از راه ارجاع به تفسیر ویژه‌ای از علیت، نظریه وجود رابط معلول، در چند گام با دقت و بیانی شیوا، تبیین و مستدل شده (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۲۰) که چکیده آن با ترتیبی ویژه از این قرار است:

۱. بنابر نظریه وجود رابط معلول، معلول وجود فی‌غیره است و نه فی‌نفسه؛ هستی آن همچون وجود عرض نیست که فی‌نفسه لغیره است. ازاین‌رو،
۲. بر معلول بماهو معلول مفاهیمی مانند وجود، شیء و واقعیت صادق نیست؛ زیرا معلول فاقد وجود فی‌نفسه است. در نتیجه فاقد ماهیت و هر نوع مفهوم اسمی است.
۳. صدق مفهوم اسمی بر مصداقی مستلزم وجود فی‌نفسه مصداق و مغایرت آن با دیگر اشیاء است. ازاین‌رو ممکن نیست ذهن ما معلول را که وجودش فی‌غیره است تصور کند و موضوع حکمی قرار دهد.
۴. پس ذهن نمی‌تواند درباره معلول بماهو هو حکمی صادر کند و آن را به اوصافی، ایجابی یا سلبی، توصیف کند.

۵. از این رو درباره معلول بماهو هو نمی توان گفت «شیء است» یا «موجود است» یا «واقعیت است»، یا «غیر علت است» یا ...؛ چنان که نمی توان گفت «لاشیء یا معدوم است» یا «عین علت است» یا «جزء علت است» یا ...؛ زیرا معلول وجود رابط است و وجود رابط وجود فی غیره است و همچون معانی حرفی موضوع هیچ حکمی قرار نمی گیرد.
۶. احکامی مانند «معلول همان وابستگی و قیام و ربط به علت است» (المعلول هو الربط)، «نه شیئی که عین وابستگی و ربط به علت است» (لا ذاتٌ هو الربط)، و «نه شیئی که قائم به علت است» (لا ذاتٌ لها الربط) از باب عنوان مُشیر است و از روی تسامح؛ چراکه این احکام نیز مستلزم این است که مصداق معلول مستقل پنداشته شود.
۷. نتیجه اینکه درباره معلول نه می توان گفت موجود است و نه می توان گفت موجود نیست، بلکه معدوم است؛ لیکن آیا چنین نگرشی مستلزم رفع نقیضین نیست؟ پاسخ روشن است. رفع نقیضین در موردی متصور است که چیزی حکم پذیر باشد و در عین حال آن را به هیچ یک از نقیضین محکوم ندانیم، نه در موردی که اصلاً حکمی ممکن نیست.
۸. اگر مفاهیم اسمی در مورد وجود رابط معلول به کار روند، آن مفاهیم به نحوی از وجود فی نفسه علت حکایت دارند و نه وجود رابط معلول؛ تنها از حیث وابستگی و ربط به وجود معلول اشاره دارند. در نتیجه درک حصولی وجود رابط معلول بماهو هو ممکن نیست جز در پرتو درک حصولی وجود فی نفسه علت آن؛ چنان که درک حضوری حقیقت معلول بماهو هو ممکن نیست مگر در پرتو درک حضوری وجود فی نفسه علت، به طوری که یافتن حقیقت معلول همان و شهود واقعیت علت همان؛ زیرا معلول، ربط محض و وجود فی غیره است و درک حضوری حقیقت آن بماهو هو ممکن نیست.
۹. هنگامی که واقعیت علت بدین طریق یافت می شود، در حد و مرتبه معلول شهود می شود، برخلاف اینکه علت، خود واقعیت خود را شهود کند؛ در این صورت واقعیت خود را بالکنه و نه بالوجه درک می کند.
۱۰. اگر خود علت نیز معلول علت فاعلی دیگری باشد، باز خود وجود رابط و فی غیره است و در نتیجه نسبت به علت خویش چنین حکمی دارد تا برسیم به علتی که معلول علت دیگری نیست که همان وجود مستقل، واجب بالذات و یگانه است.
۱۱. حاصل اینکه معلول، حکم پذیر و درک شدنی نیست مگر در پرتو وجود مستقل. این گفته بدین معناست که معلول فقط شأنی از شئون وجود مستقل است. پس هر حکمی بر هر معلول حمل می شود یا هر وصفی که بدان متصف می شود، در واقع از آن علت است و

وجود مستقل، در شأنی از شئون خود دارای چنین حکم و وصفی است. به بیان رایج، هر حکم یا وصفی که به معلولی نسبت داده می‌شود، حکم و وصف وجود مستقل است از آن جهت که در مرتبه‌ای تجلی و تنزل کرده است.

بدین‌سان براساس تبیین پیش‌گفته، نه تنها وحدت وجود، عقل‌ستیز، تناقض‌گویی و از شطحیات و یا حتی عقل‌گریز نیست، بلکه کاملاً خردپذیر و عقلانی است؛ حتی اگر کسی این تبیین را نپذیرد و آن را نقد کند.

۴. چیستی فراعقل

اکنون پرسش سوم را کانون توجه و بحث قرار می‌دهیم و راه‌حل درست آن را می‌کاویم: منظور از شهود واقعیات طور وراء طورالعقل یا فراعقل یا عقل‌گریز چیست؟ آیا بدین معناست که با عقل و منطق نمی‌توان به معرفت این دسته از واقعیات دست یافت و فهم آنها برای عقل ناممکن است یا اینکه عقل به تنهایی توانایی دستیابی به آنها را ندارد؟

بنا بر نظریه برگزیده، منظور از شهود واقعیات فراعقل یا عقل‌گریز این است که عقل به خودی خود نمی‌تواند آنها را درک کند؛ نه اینکه فهم آنها برای عقل ناممکن است. می‌توان گامی فراتر نهاد و ادعا کرد با شهود این دسته از واقعیات، عقل نیز به درک آنها دست می‌یابد. گرچه عقل به تنهایی توانایی دستیابی به آنها را ندارد، از راه شهود، می‌تواند آنها را درک کند. معنای عقل‌گریز بودن این نیست که عقل حتی به کمک شهود نمی‌تواند درکی از آنها داشته باشد: «فلا یلزم من قولهم: ان طور المکاشفات و الکمالات الحقیقیة فوق العقل بالمعنی المتعارف، ان یکون ذلک الطور مما یمتنع إدراکه للعقل مطلقاً حتی یمتنع التعبير عنها، فیلزم ان تکون معدومات صرفة...» (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۴۹) ابن‌عربی نیز فراعقل بودن را چنین تفسیر کرده است: «یقال فی علوم النبوة و الولاية إنها وراء طور العقل لیس للعقل فیها دخول بفکر لکن له القبول خاصة عند السلیم العقل الذی لم یغلب علیه شبهة خیالیة فکریة...» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۰)

بدین‌سان عقل‌گریز یا فراعقل بودن واقعیاتی بدین معنا نیست که عقل به هیچ‌وجه بدان دسترسی ندارد، بلکه معنای آن این است که عقل به تنهایی و با استقلال نمی‌تواند به آن دسترسی یابد؛ لیکن با کمک شهود و پس از شهود می‌تواند آنها را درک کند.

۴-۱. فراعقل عرفانی و عقل‌ستیزی

به‌رغم آنچه گذشت، والتر استیس عرفان را فراتر از حوزه منطق و قوانین آن می‌انگارد و بر این باور است که با عقل و منطق نمی‌توان به معرفت آن دست یافت. او بر تعارض عرفان و عقل تأکید می‌کند: «... کسانی که با این موضوع آشنایی دارند تردیدی ندارند که اقوال عرفا به یک معنا شطح

آمیز است، ولی نگارنده شبهه را قوی تر گرفته است و بر آن بوده است که این شطحیات صریحاً تناقض منطقی هستند.» (والتر، ۱۳۶۰، ص ۲۶۴) از این روست که نمی توان توجیه قابل قبولی برای شطحیات و دعاوی متناقض عرفانی ارائه کرد. (ر.ک: همان)

از نگاه وی، عرفان فراتر از عقل است و فراتر بودن مستلزم این است عرفان بیرون از عقل و مغایر آن باشد: «قولی که جملگی عرفا برآنند این است که عرفان فراتر از عقل است ... چیزی که از فلان چیز فراتر است، به هر حال و بدون شک به یک معنا بیرون از آن و غیر از آن است. بنابراین مقدمه، تجربه عرفانی به نحوی بیرون از حوزه عقل انگاشته می شود.» (همان، ص ۲۶۲ و ۲۸۸)

ممکن است در بادی امر به نظر برسد که مراد وی از فراتر بودن عرفان از عقل این است که دعاوی عرفان، عقل گریزند و با عقل تنافی ندارند؛ لیکن این استظهار با تصریح وی در تنافی است. او تأکید می کند عرفان کاملاً با عقل و قواعد عقلی در تناقض است: «همه عرفای همه اعصار و اقطار گیتی، همه هم داستان اند که احوالشان فراتر از حد عقل و بیرون از دایره عقل است. ... اینکه می گویند حال یا تجربه شان ورای طور عقل است صریحاً بدین معناست که فراتر از منطق و برهان است. ... هرکس به آگاهی عرفانی نائل می گردد، به ساحتی وارد می شود که به کلی بیرون و برتر از ساحت آگاهی روزمره است و با مقیاس ها و معیارهای این ساحت (همچون منطق و عقل) ادراک و ارزیابی نمی شود. ... پر واضح است هر کوششی که در پی رفع و رجوع شطحیات عرفانی ... باشد، در جهت تنزل دادن عرفان تا حد عقل عام و عرفی ... است.» (همان، ص ۲۷۶)

از نگاه وی، عقل ستیزی و تعارض با اصول بدیهی عقل همچون اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل امتناع ارتفاع، به سنت عرفانی ویژه ای اختصاص ندارد، بلکه به صراحت اذعان می کند که در همه سنت های عرفانی جهان، دعاوی عرفانی با منطق و اصول عقلی بدیهی در تعارض اند و در نتیجه عقل با همه سنن عرفانی در تعارض است: «چنین نکته ای بی تردید از ادبیات و متون عرفانی سراسر جهان برمی آید.» (همان)

برای تبیین عقل ستیزی عرفان و تعارض آن با اصول بدیهی عقل، او اصلی ترین مسئله عرفان نظری را که مسئله وحدت شخصی وجود است، کانون بحث قرار می دهد. از نگاه وی مسئله مزبور مشحون از تناقض است و ادعا می کند: وحدت وجود، حکمی متناقض است؛ چراکه بدین معناست: خدا با جهان (ماسوا) هم یک است و هم مغایر؛ خدا هم مشخص است و هم نامتشخص؛ هم ایستاست و هم پویا. (ر.ک: همان، ص ۲۶۴)

پیامد این نظریه این است که شهود سوژه و کشف امور محال، ممکن است و با شهود سوژه می توان آن را دریافت. بنابراین عقاید انحرافی و تحریف شده ادیان از این راه قابل اثبات است.

مینا یا نظریه مزبور، مردود است؛^۱ زیرا چنان‌که گذشت، بدیهیات اولیه عقل، در هر ظرفی معتبر و استثناء‌ناپذیرند. این احکام، روابط نفس‌الامری بوده، در واقع و نفس‌الامر تحقق دارند. حکم در آنها به ساختار عقل یا ذهن وابسته نیست، بلکه بر ساختار موضوع و محمول (یا مقدم و تالی) قضیه ابتنا یافته است. در بدیهیات اولی، اعم از اصل علیت، اصل هویت و اصل امتناع اجتماع نقیضین، محمول، ذاتی یا اولی موضوع است. ذاتی یا اولی بودن، صفت ذهن، قوه عقل و دستگاه ذهنی نیست، بلکه وصف خود‌گزاره و اجزای درونی آن است؛ بدین معنا که محمول آنها از موضوعشان انفکاک‌ناپذیر نیست. بدین‌سان حکم در آنها خاصیتی ذاتی یا اولی است، ولی نه ذاتی ذهن، بلکه ذاتی اطراف گزاره (موضوع و محمول و نسبت میان آنها و رابطه میان آنها). حال فاعل شناسا و درک‌کننده‌ای باشد یا نباشد؛ چنان‌که احکام ریاضی و منطقی صادق‌اند، خواه فاعل شناسا و درک‌کننده‌ای باشد یا نباشد. این احکام و روابط، نفس‌الامری بوده، در واقع و نفس‌الامر تحقق دارند.

حاصل اینکه احکام بدیهی عقل در همه ساحت‌ها معتبرند و نباید هیچ ظرفی را از قلمرو آنها مستثنی دانست. از این رو، نمی‌توان به ادعای تناقض عرفان و عقل، و تناقض شهودات با احکام یقینی عقل تن داد؛ بلکه عقل معیار ارزیابی مکاشفات و البته مکاشفات در قلمرو ویژه‌ای است و شهود نباید با اصول بدیهی عقل (و بلکه احکام برهانی یقینی عقلی) در تعارض باشد. افزون بر آن چنان‌که پیش‌تر گذشت، از نگاه حکمت صدرایی و بسیاری از عرفای مسلمان، مسئله وحدت شخصی وجود نه تنها عقل ستیز نیست، بلکه عقل‌گریز هم نیست؛ این مسئله عقلانی و خردپذیر است و هم موافقان و هم مخالفان، به استدلال و اقامه دلیل عقلی پرداخته‌اند.

۵. عقل؛ معیار ارزیابی مکاشفات

به‌رغم برخی تعبیرهای تحقیرآمیز درباره عقل در برخی از آثار منظوم و غیرمنظوم، در دانش عرفان نظری، میزان‌ها یا معیارهای گوناگونی برای ارزیابی مکاشفات عرضه شده که از جمله آنها عقل و قواعد عقلی است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۷-۱۳۳) بدین‌سان از نگاه عرفا، عقل‌نه‌تنها در قلمرو خود معتبر است و ارزش معرفت‌شناختی دارد، بلکه در محدوده ویژه‌ای، معیار ارزیابی مکاشفات و تجربه‌های عرفانی است و می‌توان از راه این معیار یا میزان، شماری از مکاشفات صادق را از مکاشفات کاذب تمییز داد.

توضیح اینکه برای پژوهش در مسئله میزان یا معیار ارزیابی مکاشفات لازم است دو ساحت یا دو مقام را از یکدیگر تفکیک کرد:

۱. اکنون مجال نقد تفصیلی نظریه استیسی نیست. (برای نمونه، ر.ک: یدالله یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۳۹-۱۲۸)

۱. ارزیابی مکاشفات در حال شهود؛

۲. ارزیابی مکاشفات پس از کشف.

روشن است که هنگام مکاشفه یا تجربه عرفانی، مشاهده‌گر در بیشتر مراتب کشف،^۱ نه با مفاهیم یا تصورات سروکار دارد و نه با قضایا یا تصدیقات. از این‌رو مکاشفات در آن مرحله با ابزار علم حصولی قابل ارزیابی نیستند؛ چراکه میزان در آن ساحت از سنخ مفهوم نیست. بنابراین هیچ یک از قوانین عقلی برای آنان در مرحله مزبور، میزان یا معیار نیست. آن مقام، فراذهن و فراعلم حصولی است و عارف با خود واقعیت در ارتباط و اتصال است و نه صور ذهنی آن. اگر عارف یا تجربه‌کننده در حال تجربه از راه علوم حصولی و قواعد عقلی به ارزیابی مکاشفه خود پردازد، همچون کسی است که بخواهد با ابزار معماری، مانند شاقول و تراز، قواعد فلسفی را بررسی کند.

مقام دیگر، بحث درباره میزان یا معیار ارزیابی مکاشفات پس از کشف یا شهود است. پس از تنزل عقلی و تمثیل خیالی تجربه‌های عرفانی، تجربه‌کننده برای اعتبارسنجی و ارزیابی یافته‌های خویش به میزانی نیاز دارد. عارف در صورتی می‌تواند موهومات یا نفسانیات و به عبارت دیگر، یافته‌های مثال متصل را از آنچه مربوط به عقل یا مثال منفصل است تمیز دهد که میزانی داشته باشد. بدون میزان یا معیاری معتبر، دستیابی به چنین دستاوردی امکان‌پذیر نیست. بدین ترتیب، عرفان نظری که به ارزیابی مکاشفات عارف در این مرحله می‌پردازد، نیاز به میزان یا معیاری دارد. تحقق خطا و اختلاف در گزارش‌های تجربه‌کنندگان، دلیلی متقن بر نیاز به میزان یا معیار و لزوم دستیابی به آن است. روشن است که بسیاری از مکاشفه‌ها و تجربه‌های اهل عرفان با یکدیگر مخالف و بلکه در تناقض‌اند. از این‌رو، گاه آنان به انکار یافته‌ها و تجربه‌های یکدیگر می‌پردازند. اختلاف نظر آنان در نخستین مسئله اصلی عرفان، وحدت شخصی وجود، و نظریه‌های متناقض‌شان در این مبحث، درخور توجه و تأمل است. افزون بر آن، معضل اختلاف و تناقض مکاشفات از آنچه گفته شد، ژرف‌تر است؛ گاه در مکاشفات یا تجربه‌های عرفانی یک عارف نیز با یکدیگر تناقض و اختلاف روی می‌دهد.

بدین‌سان در لزوم میزان، هیچ‌گونه تردیدی نیست؛ لکن میزان یا معیار ارزیابی در این ساحت باید به گونه‌ای باشد که با آن بتوان گزارش‌های تجربه‌گر را ارزیابی کرد؛ اعم از اینکه خود او بررسی کند یا دیگران به ارزیابی آن پردازند:

آنچه را عارف در صحو حصولی بعد از محو شهودی ارائه می‌دهد از سنخ مفهوم است؛ لذا در سنجش آن باید از میزانی استفاده کرد که مسانخ با امور حصولی باشد. بر این اساس، قواعد عقلی را

۱. تعبیر «بیشتر» از این‌روست که برخی از مراتب نازل کشف، معرفتی حصولی است.

به عنوان یک میزان برای عرفان نظری معرفی کرده‌اند و گفته‌اند: اگر آنچه را عارف در تنزل عقلی خود می‌یابد مطابق با قواعد عقلیه باشد درست است و اگر مخالف با آن باشد باطل است. بدین ترتیب فلسفه به صورت یکی از میزان‌های عرفان نظری درمی‌آید و از طرفی چون فلسفه خود متکی به منطقی است، پس در واقع فلسفه برای عرفان یک میزان ثانی است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۶-۱۳۷)

بدین ترتیب، عقل نقشی برجسته دارد و میزان یا معیاری است برای تشخیص حق از باطل در عرفان نظری. از این رو، قواعد عقلی و نیز دستاوردهای برهانی در دانش‌های بشری را باید میزان عرفان نظری به‌شمار آورد. بدون چنین معیاری برای تمیز حق از باطل، نمی‌توان گزارش مکاشفه یا تجربه‌ای عرفانی را حق، معتبر و قابل اعتماد دانست. در نتیجه، نمی‌توان نیاز عرفان نظری به چنین میزانی را نفی کرد. ابوحامد محمد تُرکه به صراحت بر این نکته اذعان کرده و در این راستا چنین نگاشته است:

«فلئن قيل: انّ علومنا وجدانيّة، و كما لا يفتقر في حصول العلوم الوجدانيّة الضروريّة إلى صناعة آليّة مميّزة، فكذلك العلوم الحاصلة لنا بالذوق و الوجدان قلنا: انّ ما يجده بعض السالكين قد يكون مناقضاً لما يجده البعض الآخر منهم، و لهذا قد ينكر البعض منهم البعض الآخر في ادراكاتهم و معارفهم، و متى عرفت هذا، فنقول: لا بُدّ للسالكين من اصحاب المجاهدة ان يحصلوا العلوم الحقيقيّة الفكرية النظرية أولاً بعد تصفية القلب بقطع العلايق المكثرة المظلمة و تهذيب الأخلاق و تزيينها حتى يصير هذه العلوم النظرية التي تكون من جملتها الصناعة الالّية المميّزة بالنسبة إلى المعارف الذوقية كالعالم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية الغير المتسقة المنتظمة، فلو تحيّر الطالب السالك و توقّف في بعض المطالب التي لا تحصل له بالفكر و النظر، حصّله بالطريق الآخر، و يدرك وجه الحق فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر و النظر. هذا إذا لم يكن له شيخ مكتمل يرشده في كل مقام و منزل». (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۷۰)

نوه‌وی، در شرح عبارت فوق، بر همین نکته تأکید و از آن دفاع کرده است. (همان، ص ۲۷۰-۲۷۴) بدین‌سان، از نگاه آنان و نیز عموم عرفا پس از این عصر، همان‌گونه که در فلسفه میزانی مورد نیاز است تا حقیقت از خطا تشخیص داده شود و آن منطقی است، در عرفان نیز به این‌گونه میزان نیاز است. گزارش‌های مکاشفات یا تجربه‌های عرفانی، برخلاف قضایای وجدانی و بدیهیات اولیه صدقشان ضروری نیست. بسیاری از مکاشفه‌ها و تجربه‌های اهل عرفان یا یکدیگر مخالف و بلکه در تناقض‌اند. از این‌رو، گاه آنان به انکار یافته‌ها و تجربه‌های یکدیگر می‌پردازند.

نتیجه آنکه افزون بر تزکیه و تصفیه، عارف‌گریزی از میزان ندارد و آن برهان است. از این‌رو در

حکمت متعالیه بر لزوم علوم برهانی پیش از پرداختن به سیر و سلوک تأکید شده است.

میزان یا معیار پیش گفته، بهرغم اعتبارش، با معضلی روبرو است و آن اینکه این معیار در همه جا کارایی ندارد، بلکه اعتبار آن به گستره ویژه‌ای محدود است و آن اینکه گزارش‌های تجربه‌گر فراعقل نباشند. در صورتی که آنها فراعقل باشند، معیار دیگری لازم است. انبیا و اولیای معصوم و گفته‌های آنان میزان و معیارند. ویژگی معیار اخیر این است که میزان بودن آن به مرحله خاصی اختصاص ندارد، بلکه همه مراحل را دربر می‌گیرد؛ برخلاف میزان عقل و قواعد عقلی که به گستره تجربه‌های عقل‌پذیر اختصاص دارد.

معیار اخیر نیز بهرغم فراگیری‌اش با دشواری روبرو است و آن اینکه بهره‌گیری از آن تنها هنگام دسترسی به معصوم ممکن است؛ لیکن در زمان عدم دسترسی، گرچه می‌توان به روایات و اخبار حاکی از قول و فعل معصوم استناد کرد و آن را میزان قرار داد، ولی شمار این اخبار معتبر کافی نیست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۸-۱۳۷)؛ هرچند در صورت دسترسی به معصوم، مشاهده‌گر به میزانی دست می‌یابد که به ساحت و ویژه‌ای اختصاص ندارد و فراگیر است.

از آنچه گفته آمد به این نتیجه می‌رسیم که عقل، میزان یا معیار مکاشفات در ساحتی ویژه است؛ از این رو، تحصیل علوم برهانی برای عارف نه تنها شایسته بلکه بایسته و ضروری است. علوم برهانی چراغ راه عرفان و عارف‌اند و عارف را در رسیدن به مقصد یاری می‌دهند. از سوی دیگر، بحث درباره میزان یا معیار ارزیابی مکاشفات در مقام پس از مکاشفه و تجربه است. افزون بر آن، می‌توان گامی فراتر نهاد و گفت تمییز مکاشفات یا تجربه‌های عرفانی از یکدیگر و طبقه‌بندی آنها به عقل‌پذیر و عقل‌گریز یا فراعقل، و اثبات یا نفی مکاشفات عقل‌ستیز و تشخیص مصادیق هر دسته از راه عقل میسر است. با عقل است که می‌توان در این گستره به داوری پرداخت. در اینجاست که عقل با خود عقل محدودیت می‌پذیرد و قلمروش را محدود و مضیق می‌سازد.

۵-۱. تقدم یا عدم تقدم مکاشفات بر عقل

اکنون با این پرسش روبرو می‌شویم که آیا با مدنظر قرار دادن نتایج پیش گفته می‌توان این نگرش را پذیرفت که مکاشفات و تجربه‌های عرفانی بر عقل و قواعد عقلی تقدم دارند؟ اگر عقل میزان و معیار ارزیابی گزارش‌های مکاشفات یا تجربه‌های عرفانی در عرفان نظری است، چگونه می‌توان ادعا کرد که مکاشفه بر عقل تقدم دارد؟ آیا این گفته در تناقض با آن ادعا نیست؟

می‌توان گفت از آنجا که مکاشفه و تجربه عرفانی «یافتن» است و ادراک عقلی «فهمیدن»، مکاشفه برتر و قوی‌تر از آن است؛ لیکن یافت و شهود به ساحت عرفان عملی اختصاص دارد و نه عرفان نظری و اکنون بحث در مکاشفه یا تجربه عرفانی در هنگام تجربه نیست. در این مقام، سخن

از قوت و ضعف چه معنایی دارد؟! تجربه عرفانی عارفی بت پرست یا هندو که فرزند خود را در برابر بُت قربانی می‌کند، هنگام تجربه چه‌بسا بسیار قوی‌تر از تجربه عارف مسیحی یا یهودی و یا ... باشد. منطق، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و قواعد یقینی حکمت، میزان‌اند برای ارزیابی یافته‌های تجربه‌گر پس از تجربه. از این‌رو، به لحاظ ارزش معرفت‌شناختی بر آن تقدم دارند؛ مگر کسی که با تمسک به رهنمودها و راهنمایی‌های معصوم به سلوک دست بزند.

می‌توان گامی فراتر نهاد و گفت عارف نیز برای برگزیدن معصوم و انتخاب او و شناخت عصمت وی نیازمند عقل است و از عقل بی‌نیاز نیست. بدین‌سان بدون عقل، هیچ سیر و سلوک عرفانی‌ای، ارزش معرفت‌شناختی ندارد. پس از استناد به عقل است که عارف می‌تواند ارزش سلوک خود را با تمسک به عقل یا راهنمای معصوم ارزیابی کند. اگر مرجعیت معصوم در عرفان و حکمت نظری اعتبار دارد، از این روست که ارزش معرفت‌شناختی آن با عقل و براهین عقلی اثبات می‌شود. چرا پیامبران و اولیای معصوم و نه دیگران، میزان و معیارند و فقط گفتار و کردار آنان اعتبار دارد؟ آیا به دلیل ایمان‌گروی است؟ از آنجا که ایمان‌گروی مردود و نامعقول است، میزان بودن آنان با عقل احراز می‌شود. (مقایسه کنید: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۱۹-۷۱۶؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰)

با این تحلیل بدین نتیجه رهنمون می‌شویم: به‌رغم اینکه عقل، میزان یا معیار مکاشفات در ساحتی ویژه است و به قلمرو ویژه‌ای اختصاص دارد، حتی ارزش معرفت‌شناختی معیار وحی و مرجعیت پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام در عرفان و دیگر ساحت‌ها از راه عقل و با روش عقلی محرز می‌شود.^۱

۶. شهود عرفانی؛ پژوهشی سوپژکتیو یا ابژکتیو

تلاش گسترده اگزیستانسیالیسم مسیحی و حامیان این نگرش بر این است تا راهبردی برای ایمان به مسیحیت بیابند. آنان برای دستیابی به ایمان، چنین راهبردی را از راه پژوهش و عرفان سوپژکتیو هموار می‌دانند. مراد آنان از عرفان یا شهود سوپژکتیو، پژوهش خردستیز است.^۲ به نظر می‌رسد به جای تلاش برای دفاع از خرافات و تحریف‌های راه‌یافته به مسیحیت، اگر به علم حضوری تمسک کنند حقیقت را درخواهند یافت؛ بدون اینکه به این دست‌وپا زدن‌های غیرعقلانی نیازی باشد.

با پژوهشی، نه سوپژکتیو و خردستیز، بلکه پژوهشی ابژکتیو، عقلانی و خردپذیر در حکمت اشراقی و صدرایی و نیز عرفان نظری بدین حقیقت دست می‌یابیم که انسان به مبدأ خویش، شهود یا علم حضوری دارد؛ چنان‌که به خود، قوای ادراکی و تحریکی، احساسات، عواطف و حالات

۱. دیدگاه برگزیده و تحلیل آن به تبیین بیشتری نیاز دارد و لازم است در پژوهشی دیگر به این پژوهش مهم بپردازیم.

۲. برای تصحیح نگرش و راهبرد آنان، ر.ک: محمد حسین‌زاده، معرفت دینی؛ عقلانیت و منابع، فصل چهارم.

خویش نیز معرفتی حضوری دارد. معرفت او به مبدأ، حضوری است و با شهود و علم حضوری، واقعیت حق تعالی و نه مفهوم او را می‌یابد و سپس از آن یافته، با گزاره «مبدایی وجود دارد» گزارش می‌کند. البته در جای جای دانش‌های گوناگون اسلامی مانند حکمت متعالیه، تفسیر و معارف قرآن، عرفان نظری و عملی تأکید شده است که انسان می‌تواند با سیر و سلوک، مراقبه و تهذیب نفس به مراتب قوی‌تر دست یابد.

به هر روی، پس از این شهود و علم حضوری همگانی و پس از اذعان بدین معرفت، دو راه در برابر او گشوده است:

۱. از راه عقل به یکتایی، بساطت، تنزه از جسمانیت و دیگر اوصاف الهی معرفت یابد؛

۲. به کمک پیامبران الهی و جانشیان معصوم آنها به معرفت خداوند برسد.

راه نخست دشوار است و برای دستیابی به نتیجه درست باید تلاش ورزید؛ برخلاف شیوه دوم که بسیار آسان‌یاب است. در راه نخست، انسان از طریق منبع عقل و روش پژوهش عقلی به معرفت دست می‌یابد. در گام آغازین، پژوهشگر پس از معرفت حضوری به خداوند، یا معرفت حصولی از راه عقل و استدلال‌های عقلی به او، در گامی دیگر صفات خدا را اثبات می‌کند. سپس در مرحله یا گام سوم با پذیرش دعوت پیامبران الهی و جانشیان معصوم آنان به هدایت دست می‌یابد. این شیوه به ویژه برای کسانی که گرفتار شبهات شده‌اند کارا است؛ البته در صورتی که در فنون عقلی ممارست و تبحر داشته و فلسفه الهی را به خوبی آموزش دیده باشد.

شیوه دوم بسیار آسان است. هریک از پیامبران الهی به انسان گفته‌اند که من فرستاده مبدآت هستم که آفریدگار و پروردگار تو و دیگران است. تو به مبدآت معرفت داری؛ چراکه با شهود و معرفت حضوری، همواره او را می‌یابی. اگر کسی سرکشی و انکار می‌کند، به دلیل زنگارها و حجاب‌ها است. وی نیز آن‌گاه که گرفتار طوفان‌های زندگی می‌شود، به آفریدگار و پروردگار روی می‌آورد و او را می‌خواند: «فَإِذَا رَكَبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَاؤُا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (عنکبوت ۲۹، ۶۹). بدین‌سان دیگر عقاید مانند صفات الهی، جاودانگی حیات انسان، زندگی پس از مرگ، کیفر اعمال در آخرت را با تعالیم انبیا فرا می‌گیرد.

این جانب معتقدم که این شیوه برای عموم مردم و حتی بسیاری از دانشمندان، برترین گزینه است. شخص با شهود و معرفتی حضوری که بالاترین مرتبه معرفت است، به شناخت خدا دست می‌یابد و سپس از طریق پیامبران و راهنمایی آنان، تعالیم مورد نیاز برای سعادت و جاودانگی را می‌آموزد. در اینجا آموزه تحدی قرآن کریم راهگشاست. بدون نیاز به اثبات عقلی وجود خداوند و نبوت عامه، شخصی ادعای پیام‌آوری از سوی مبدأ دارد؛ همو که انسان او را با علم حضوری

می‌یابد و در این هنگام از راه تحدی، مرجعیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، وحی و قرآن او اثبات می‌گردد. البته این شیوه، میان‌بری برای دستیابی به معرفت دین اسلام است؛ چنان‌که در شیوه نخست، تحدی نه به گونه میان‌بر، نیز برای دستیابی به معرفت معتبر اسلام کارایی دارد.

بر اساس هر دو شیوه پیشنهادی پیش‌گفته، به ویژه شیوه اخیر، نیازی نیست که با طرح پژوهش سوپژکتیو به توجیه تحریف‌ها پرداخت و با تفکیک میان ایمان و عقل و ضدیت میان آنها به خرافات و تناقض‌هایی نامعقول تن داد؛ چنان‌که شطحیات عرفانی نیز هیچ اعتباری ندارند و از این راه نمی‌توان به خرافات ادیان و مذاهب تحریف‌شده، کورکورانه با غوطه‌ور بودن در جهل و تاریکی ایمان آورد. گفته‌های تناقض‌آمیز منسوب به برخی از عارفان، نامعقول، ضد عقل و مذموم است و در عرفان نظری و حکمت صدرایی معمولاً به تفسیری معقول و رفع تناقض از ظاهر آن گفتارها اقدام می‌شود. صدرالمآلهین با عرضه دو تفسیر برای شطحیات، هر دو را به شدت مردود می‌شمرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۵۱-۴۶)

حاصل اینکه مشاهده ممتنعات و شهود آنها همچون شطحیات، نامعقول و ناممکن است. از این‌رو، تمایز میان پژوهش سوپژه و ابژه، نه تنها معضل را حل نمی‌کند بلکه بر مشکل می‌افزاید. تجربه عرفانی یا شهود پارادوکس‌ها و تناقض‌ها به شیوه سوپژه ممکن نیست. تا چیزی عقلاً ممکن نباشد، شهود آن امکان ندارد. مکاشفه مثلث مربع یا عدد زوج و فرد، ممکن نیست چون ذاتاً ممتنع است. ادعای کشف امور متناقض، ادعای گزافی بیش نیست. صدرالمآلهین به شدت این‌گونه دعاوی گزاف را رد می‌کند و با عرضه برخی از شطحیات منسوب به عرفا، به تبیین معقول آنها می‌پردازد و آن‌گفته‌ها را بر وجهی معقول حمل می‌کند. (ر.ک: همان، ص ۴۸) بدین ترتیب، اگر تجسم خدا و حلول او در آفریده‌هایش ممتنع است، محال است که وی در بشری حلول کند و در او متجسد گردد. نمی‌توان شهود و تجربه عرفانی را راهی برای شهود پاره‌ها و ممتنعات شمرده و سپس ایمان دینی را بر این شهود نامعقول مبتنی کرد.

۷. نتیجه‌گیری

نوشتار کنونی به سوپژکتیویسم عرفانی یا شهود سوپژه اختصاص یافته است. تبیین اصطلاح سوپژکتیویسم عرفانی یا شهود سوپژه و ارزیابی آن بر مقدماتی مبتنی است که نگاهی گذرا به آنها افکندیم. نخستین مقدمه، تقسیم عرفان به عملی و نظری، و مقدمه دوم مراتب مکاشفات یا تجربه‌های عرفانی بود. تجربه‌های عرفانی طبقه‌بندی‌های گوناگونی دارند. آن طبقه‌بندی‌ای که نقشی اساسی در پژوهش کنونی دارد این است که آنها در بادی امر از منظری ویژه به عقل‌پذیر، عقل‌گریز و عقل‌ستیز قابل تقسیم‌اند. توجه به این طبقه‌بندی، روشنگر اصطلاح سوپژکتیویسم عرفانی است.

در ادامه بحث از طبقه‌بندی مزبور، پرسش‌هایی فراروی مان طرح شد: اولاً، آیا در میان عرفای مسلمان نیز می‌توان کسی را یافت که تجربه‌های عرفانی عقل‌ستیز و مکاشفه امور ممتنع را بپذیرد و از آن دفاع کند؟ ثانیاً، آیا مکاشفه وحدت وجود در عین کثرت، از تجربه‌های عرفانی عقل‌ستیز است؟ ثالثاً، منظور از شهود واقعیات فراعقل یا عقل‌گریز چیست؟ در ادامه به پژوهش درباره پرسش‌های مزبور پرداختیم.

از پژوهش ارائه‌شده برای دستیابی به پاسخ پرسش‌های پیش‌گفته، بدین نتیجه رهنمون شدیم که در عرفان و حکمت اسلامی، هم موافقان وحدت شخصی وجود و هم مخالفان آن به استدلال و اقامه دلیل پرداخته‌اند. بنابراین عموم عرفای مسلمان در عرفان نظری هرگز ادعا نمی‌کنند که وحدت شخصی وجود، عقل‌ستیز است. در نتیجه، طبقه‌بندی مکاشفات یا تجربه‌های عرفانی در بادی امر به عقل‌پذیر، عقل‌گریز و عقل‌ستیز نادرست است؛ چراکه مکاشفات عقل‌ستیز، توهمی بیش نیست و اعتبار معرفت‌شناختی ندارد.

همچنین بدین نتیجه رسیدیم که منظور از شهود واقعیات فراعقل یا عقل‌گریز این است که عقل به خودی خود نمی‌تواند آنها را درک کند؛ نه اینکه فهم آنها برای عقل ناممکن است. می‌توان گامی فراتر نهاد و ادعا کرد با شهود این دسته از واقعیات، عقل نیز به درک آنها دست می‌یابد.

بدین ترتیب، شهود ممتنعات همچون شطحیات، نامعقول و ناممکن است. از این رو، تمایز میان پژوهش سوپژه و ابژه، نه‌تنها معضل را حل نمی‌کند بلکه بر مشکل می‌افزاید. تجربه عرفانی یا شهود پارادوکس‌ها و تناقض‌ها به شیوه سوپژه ممکن نیست. تا چیزی عقلاً ممکن نباشد، شهود آن امکان ندارد. مکاشفه مثلث مربع یا عدد زوج و فرد، ممکن نیست چون ذاتاً ممتنع است. ادعای کشف امور متناقض، ادعای گزافی بیش نیست. بدین ترتیب، اگر تجسم خدا و حلول او در آفریده‌هایش ممتنع است، محال است که وی در بشری حلول کند و در او متجسد گردد. نمی‌توان شهود و تجربه عرفانی را راهی برای شهود یاه‌ها و ممتنعات شمرد و سپس ایمان دینی را بر این شهود نامعقول مبتنی کرد. گرچه ابن عربی می‌گوید در مرتبه دیگری، ارض حقیقت، اجتماع اضداد و مانند آن ممکن است، معنای گفته وی عقل‌ستیز بودن مسئله وحدت شخصی وجود و مانند آن نیست. با تأمل در گفته‌های وی بدین نتیجه می‌رسیم که مرادش حضور جمع‌الجمعی به نحو بساطت است. آن مقام، مقام جمع کثرات و مفصلات است که همه مراتب مادون در آن مرتبه به نحو بسیط تحقق دارند.

به‌رغم برخی تعبیرهای تحقیرآمیز درباره عقل در برخی از آثار منظوم و غیر منظوم، در دانش عرفان نظری، میزان‌ها یا معیارهای گوناگونی برای ارزیابی مکاشفات عرضه شده که از جمله آنها

عقل و قواعد عقلی است. بدین‌سان از نگاه عرفا، عقل نه تنها در قلمرو خود معتبر است و ارزش معرفت‌شناختی دارد، بلکه در محدوده ویژه‌ای معیار ارزیابی مکاشفات و تجربه‌های عرفانی است و می‌توان از راه این معیار یا میزان، شماری از مکاشفات صادق را از مکاشفات کاذب تمییز داد؛ چنان که ارزیابی آنها با معیار مرجعیت معصوم نیز فراهم است.

دست‌آورد مهم این پژوهش این است: نمی‌توان دعاوی خرافی و تناقض‌آلود مسیحیت یا یهودیت و یا دیگر ادیان را از راه ایمان و شهود سویژه تثبیت کرد. در نتیجه نمی‌توان کسی را ملزم ساخت که به شهود سویژه تن دهد و آموزه‌های باطل و خرافی ادیان تحریف‌شده را بپذیرد. آثار کرکگور، ویتگنشتاین و دیگر ایمان‌گرایان می‌تواند مانع ایمان و علت روی‌گردانی خردمندان با بصیرت از مسیحیت شود؛ چراکه هریک از آنان می‌توانند در برابر ایمان‌گرایان، این‌گونه واکنش نشان دهد که من یک مسیحی راستین نیستم؛ لیکن مهم‌تر اینکه نمی‌خواهم مسیحی راستین باشم. به چه دلیلی من باید به این خرافات ضد عقل به عنوان مسیحیت راستین ایمان بیاورم؟!

منابع

- قرآن کریم

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
۲. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). رساله نقدالنقود فی معرفة الوجود، تصحیح هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
۳. _____ (۱۳۶۸). جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هنری کرین، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
۴. ابن‌ترکه، صائغ‌الدین علی (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۵. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء، الالهیات. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۶. ابن‌عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیة (ج ۱). بیروت: دار الصادر.
۷. ابن‌فناری، محمد بن حمزة (۱۳۶۳)، مصباح الانس. تهران: فجر.
۸. استیس، والتر (۱۳۶۱). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران: سروش.
۹. باربور، ایان (۱۳۶۲). علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: نشر دانشگاهی.
۱۰. تُرکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۶۰)، قواعد التوحید، در تمهید القواعد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۱. تهرانی، سید محمد حسین (۱۳۹۰). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، مشهد: علامه طباطبایی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد، قم: انتشارات الزهراء.
۱۳. _____ (۱۴۰۳). عین نضاح (تحریر تمهید القواعد) (ج ۳)، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). دیوان حافظ، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ چهارم، تهران: زوار.
۱۵. حسین‌زاده، محمد (۱۴۰۲). اکزیستانسیالیسم مسیحی؛ سوبژکتیویسم و انسداد معرفت دینی.

- مجله آیین حکمت، شماره ۵۸.
۱۶. حسین زاده، محمد (۱۴۰۴). دلیل یا روش پژوهش نقلی؛ اعتبار، محدودیت و گستره. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۷. _____ (۱۳۹۶). روش تحقیق و روش شنایی پژوهش در معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. _____ (۱۳۸۹). معرفت دینی؛ عقلانیت و منابع. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. _____ (۱۳۹۴). منابع معرفت. چاپ دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. _____ (۱۳۹۰)، نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۱. حسین زاده یزدی، مهدی (۱۳۹۱). سوبژکتیویسم در ویتگنشتاین بر اساس تفسیر دیوید پیرس. برناد ویلیامز و ایلهام دیلمن، (پایان‌نامه)، دانشگاه علامه طباطبایی.
۲۲. رومی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۰). مثنوی معنوی. دفتر ششم، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
۲۳. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲). گلشن راز. کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۲). تهران: دارالمعارف الاسلامیة.
۲۵. _____ (۱۳۸۱). کسر أصنام الجاهلیة. تحقیق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی به حکمت صدرایی (ج ۱). تهران و قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۷. صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱). اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. _____ (۱۴۱۶ق). الرسالة المفصحة در: المراسلات. تحقیق گوردون شوبر، بیروت: وزارت مرکزی، علوم و فنون آلمان.
۲۹. قیصری، داوود بن محمود (بی‌تا). شرح قیصری بر فصوص الحکم. قم: بیدار.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). الکافی. چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلامیة.
۳۱. لاهیجی، محمد (۱۳۵۱). شرح گلشن راز. به نقل از جواد تهرانی، عارف و صوفی چه

می‌گویند؟، چاپ سوم، تهران: کتابخانه بزرگ سلامی.

۳۲. نوری، یحیی (۱۳۵۴). جاهلیت و اسلام. چاپ ششم، تهران: مجمع مطالعات و تحقیقات اسلامی.

۳۳. ولی، شاه نعمت‌الله (۱۳۸۰). دیوان شاه نعمت‌الله ولی. تحقیق عباس خیاطزاده، کرمان: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.

۳۴. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش سید عطاء انزلی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

35. Dancy, Jonathan & Earnest Sosa (1992), *A Companion to Epistemology*, Basil Blackwell Ind., USA.
36. Inwood, M. J (1992), *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford.
37. Kant, Immanuel (1965), *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith, Macmilan & Co. Ltd. USA.
38. Reese, William L. (1996), *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Press, New Jersey.