



دانشگاه قم

دانشکده الهیات و معارف اسلامی
پایان نامه دوره کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی

عنوان :

تحلیل و بررسی اعتبار معرفت‌شناختی کشف و شهود
از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

استاد راهنما:

دکتر عسگر دیرباز

استاد مشاور:

دکتر اقدس یزدی

نگارنده:

سهیلا رنجبر نقدعلی علیا

زمستان ۱۳۸۷

تقدیر

در اینجا زحمات تمامی اساتید گرامتقدیری که در تدوین این پیمان نامه و ارتقاء سطح علمی جوانان کام برداشته اند کمال تشکر و قدردانی را دارم. مخصوص

جناب آقای دکتر دیرباز که راهنمایی های بی ثباته ایشان در سرتاسر تحقیق حاضر به چشم می خورد. و دکتر نژدی که بصورت ان، اوقات خود را در اختیار

اینجانب قرار داده و در به سرانجام رسیدن این پیمان نامه نقش بسزایی داشته اند.

تقدیم به:

آستان قدس حضرت ثامن الحجج

علی بن موسی الرضا (علیه آلاف التحية والثناء)

و به کریمه اهل بیت فاطمه معصومه 3

و به منجی عالم بشریت امام عصر (علیه السلام) «علی الله تعالی فجزه اشرف»

که همه سستی ام تدرنخاه مهربان اوست.

چکیده

بررسی تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که معرفت‌شناسی همواره ذهن فیلسوفان را به خود مشغول ساخته است. افلاطون معرفت را باور صادق موجه می‌دانست تعریفی که هنوز از اقبال برخوردار است. یکی از راه‌های شناخت بنابر عرفان اسلامی، کشف و شهود است. مکاتب مهم مشائی و حکمت متعالیه هم دارای گرایشات و آراء عرفانی هستند که مکتب مشاء سهم کمتری را نسبت به حکمت متعالیه دارا می‌باشد. از این رو تلاش و باز خوانی آراء و نظرات آنها به ویژه به لحاظ اعتبار معرفتی اهمیت ویژه‌ای دارد. در این راستا، ملاصدرا عمده‌ی اصول فلسفی خود را حاصل مکاشفات عرفانی و فیوضات اشراقی می‌داند. تجربه‌ی عرفانی از دیدگاه وی نوعی ادراک حضوری است که متعلق این ادراک علاوه بر مظاهر ملکوتی و مثالی نهایتاً به نحوی مشاهده حق تعالی است که با فنای آئیت محقق می‌شود. در همین زمینه دیدگاه ابن سینا مبتنی بر اتصال به مبادی بالاست که در آن سالک بر اثر استکمال عملی و علمی از طریق ریاضت به آن می‌رسد. در مورد اینکه تا چه میزان می‌توان کشف و شهود عارفانه را وسیله معرفت برای غیر عارف دانست و تا چه حد چنین معرفتی حجیت خواهد داشت. شواهد حاکی از آن است که فیلسوفان اسلامی مبنای مبنای می‌باشد. در این راستا ملاصدرا تلاش کرده تا با ارتقاء علیت به تشأان و بر اساس قاعده بسیط الحقیقه وحدت شخصی وجود را مبرهن سازد و بدین ترتیب ما را به وحدت وجود نزدیک می‌کند و ابن سینا نیز بر اساس قاعده مشهور الواحد در پی اثبات وحدت وجود بر آمده است. در این راستا دیدگاه‌های ملاصدرا و ابن سینا بر اساس نظریات توجیه در مباحث معرفت‌شناسی منطبق بر دیدگاه مبنای گروهی است.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، کشف و شهود، توجیه معرفتی، مبنای گروهی، ابن سینا، ملاصدرا

فهرست مطالب

| | |
|-----------------------------------|----|
| مقدمه..... | ۱ |
| فصل اول: کلیات | |
| ۱-۱. معرفت‌شناسی..... | ۶ |
| ۱-۱-۱. انواع معرفت..... | ۷ |
| ۱-۱-۱-۱. تعریف معرفت..... | ۹ |
| ۱-۱-۱-۱-۱. شرط باور..... | ۹ |
| ۱-۱-۱-۱-۱. شرط صدق..... | ۹ |
| ۱-۱-۱-۱-۱. شرط توجیه..... | ۱۰ |
| ۲-۱. منابع معرفت..... | ۱۲ |
| ۲-۱-۱. راه حس و تجربه..... | ۱۲ |
| ۲-۱-۲. راه عقل یا استدلال..... | ۱۲ |
| ۲-۱-۳. راه نقل یا گواهی..... | ۱۳ |
| ۲-۱-۴. راه کشف و شهود..... | ۱۳ |
| ۳-۱. تعریف شهود و اقسام آن..... | ۱۳ |
| ۴-۱. ویژگیهای شهود عرفانی..... | ۱۴ |
| ۵-۱. شهود و مراتب آن..... | ۱۵ |
| ۶-۱. شهود و علم حضوری..... | ۱۷ |
| ۷-۱. پیشینه علم حضوری..... | ۲۲ |
| ۸-۱. تعریف علم حضوری و حصولی..... | ۲۵ |

- ۹-۱. فرق علم حصولی و علم حضوری..... ۲۶
- ۱۰-۱. جایگاه علم حضوری در معرفت شناسی..... ۲۷
- ۱۱-۱. حقیقت علم حضوری..... ۲۸
- ۱۲-۱. اقسام علم حضوری..... ۳۰
- ۱-۱۲-۱. علم حضوری عالم به ذات خود..... ۳۱
- ۲-۱۲-۱. علم حضوری علت به معلول خود..... ۳۱
- ۳-۱۲-۱. علم حضوری معلول به علت..... ۳۲
- ۱۳-۱. ویژگیهای علم حضوری..... ۳۶
- ۱-۱۳-۱. متّصف نشدن به صدق و کذب..... ۳۶
- ۲-۱۳-۱. خطاناپذیری..... ۳۶
- ۳-۱۳-۱. فقدان واسطه..... ۳۶
- ۴-۱۳-۱. اتحاد عالم و معلوم (اتصال وجودی میان آنها)..... ۳۷
- ۵-۱۳-۱. عینیت علم و معلوم..... ۳۸
- ۶-۱۳-۱. عدم نیاز به آلت و قوای ادراکی..... ۳۸
- ۷-۱۳-۱. تشکیک پذیری..... ۳۹

فصل دوم: چیستی مکاشفه و تجربه عرفانی

- ۱-۲. چیستی مکاشفه و تجربه عرفانی از دیدگاه ابن سینا:..... ۴۲
- ۱-۱-۲. ابن سینا فیلسوف یا عارف:..... ۴۲
- ۲-۱-۲. چیستی مکاشفه عرفانی:..... ۴۶
- ۳-۱-۲. وجه افتراق عارف از عابد و زاهد..... ۴۷
- ۴-۱-۲. ریاضت عارف یا تلاشی مستمر، برای تولدی دیگر:..... ۴۸
- ۵-۱-۲. خصوصیات مکاشفه از دیدگاه ابن سینا:..... ۴۹

- ۶-۱-۲. مکاشفه عرفانی و تجربه‌ی امر واحد: ۵۱
- ۷-۱-۲. تجربه عرفانی، اتصال با حق: ۵۴
- ۲-۲. چیستی مکاشفه و تجربه عرفانی از دیدگاه ملاصدرا ۵۶
- ۱-۲-۲. اسفار اربعه ۵۹
- ۲-۲-۲. حقیقت و ماهیت الهام ۶۲
- ۳-۲-۲. چگونگی حصول الهام ۶۲
- ۴-۲-۲. اتحاد نفس انسان با مدرکات خود ۶۶
- ۵-۲-۲. ریاضت‌های عملی - مقدمه مشاهده ۶۶
- ۶-۲-۲. دیدن ملکوت و اتصال با عقل فعال ۶۷
- ۷-۲-۲. فرق بین الهام و وسوسه ۷۰
- ۱-۷-۲-۲. فرق بین خواطر ملائک و شیاطین ۷۱
- ۸-۲-۲. وحدت حقیقت وجود ۷۱
- ۹-۲-۲. کشف شخصی ۷۳
- ۱۰-۲-۲. مشاهدات اصحاب کشف و شهود ۷۶
- ۱۱-۲-۲. اثرات مکاشفه و مشاهده نزد ملاصدرا ۷۶

فصل سوم: نظریات توجیه

- ۱-۳. ماهیت توجیه: ۸۰
- ۱-۱-۳. اهمیت بحث توجیه: ۸۰
- ۲-۳. نظریات رایج در توجیه معرفت شناختی: ۸۷
- ۱-۲-۳. نظریه میناگروی: ۸۸
- ۱-۱-۲-۳. اصول مکتب میناگروی کلاسیک: ۸۸
- ۲-۱-۲-۳. ویژگی‌های مکتب میناگروی سنتی: ۹۱

- ۹۱..... ۲-۲-۱-۲-۳. میناگروی حداکثری (قوی) و معتدل:
- ۹۳..... ۲-۲-۳. دیدگاه انسجام گروی:
- ۹۵..... ۱-۲-۲-۳. عوامل انسجام:
- ۹۷..... ۲-۴-۲-۳. درون گرایی و برون گرایی معرفتی
- ۹۸..... ۳-۳. کشف و شهود در ترازوی نظریات توجیه:
- ۹۹..... ۱-۳-۳. بررسی اعتبار کشف و شهود عرفانی:
- ۱۰۱..... ۲-۳-۳. ادله‌ی اعتبار شهود عرفانی:
- ۱۰۲..... ۳-۳-۳. تاریخچه برهان‌سازی مکاشفات عرفانی:
- ۱۰۳..... ۴-۳. میناگروی ملاصدرا در کشف و شهود:
- ۱۰۵..... ۱-۴-۳. ملاصدرا و برهانی بودن وحدت وجود:
- ۱۰۶..... ۲-۴-۳. برهان اول ملاصدرا:
- ۱۰۹..... ۱-۲-۴-۳. تفاوت وحدت شخصی و وحدت تشکیکی وجود
- ۱۱۰..... ۲-۲-۴-۳. از حمل حقیقت و رقیقت و تا حمل ظاهر مظهر
- ۱۱۱..... ۳-۲-۴-۳. عینیت وجودات رابط و ظهورات حق
- ۱۱۲..... ۳-۴-۳. برهان از طریق قاعده بسیط الحقیقه:
- ۱۱۳..... ۱-۳-۴-۳. وحدت وجود و قاعده بسیط الحقیقه:
- ۱۱۴..... ۲-۳-۴-۳. بررسی استدلال بر اساس قاعده بسیط الحقیقه:
- ۱۱۵..... ۴-۴-۳. استدلال بر مبنای تواتر و اتفاق آراء عرفا
- ۱۱۵..... ۱-۴-۴-۳. تواتر و یقین آفرینی آن
- ۱۱۷..... ۲-۴-۴-۳. تواتر در گزارش‌ها و اخبار عرفا
- ۱۱۹..... ۵-۳. ملا صدرا و نظریه انسجام گروی
- ۱۲۱..... ۶-۳. ابن سینا و توجیه وحدت وجود

| | |
|-----|--|
| ۱۲۲ |۳-۶-۱. مبنای ابن سینا در توجیه وحدت وجود |
| ۱۲۲ |۳-۶-۲. معقولات در فلسفه ابن سینا |
| ۱۲۵ |۳-۶-۳. وحدت در صادر اول و توجیه کثرات در هستی |
| ۱۳۰ | نتیجه گیری |

انسان برای شناخت جهان هستی منابع معرفتی مختلفی را در اختیار دارد برخی برای همه قابل دسترسی است و برخی دیگر از آنها فقط برای افراد خاص حاصل می‌گردد. با سیری در تاریخ تفکر و اندیشه دیده می‌شود که هر نحله فکری و اندیشه‌ای یکی از منابع معرفتی را بیشتر مورد توجه قرار داده است که برخی عقل‌گرا، برخی ایمان‌گرا و... هستند. در این بین حکما و اندیشمندانی هستند که مبنای کار خود را کشف و شهود قرار داده و آن را بالاترین مرتبه معرفت می‌دانند. و دسته‌ای نیز کشف و شهود را یکی از منابع موجه معرفت در کنار سایر منابع می‌دانند.

۱- تعریف مسئله و بیان سؤال‌های اصلی تحقیق

با پذیرش اینکه کشف و شهود یکی از راه‌های مهم دستیابی به معرفت می‌باشد این تحقیق بر آن است تا ماهیت کشف و شهود عرفانی از دیدگاه و ابن سینا و ملاصدرا مرتبط با اعتبار معرفت شناختی آن را به صورت مقایسه‌ای مورد مطالعه قرار دهد.

لذا با توجه به رویکرد مقایسه‌ای سئوالات این تحقیق به شرح ذیل است:

- ۱- کشف و شهود نزد ابن سینا از چه جایگاهی برخوردار است؟
- ۲- کشف و شهود ابن سینا بر چه اساسی استوار است؟ و بر چه مبنایی می‌تواند استوار باشد؟
- ۳- کشف و شهود در نزد ملاصدرا از چه جایگاهی برخوردار است؟ و چه مبنای می‌تواند آن را پشتیبانی کند؟
- ۴- آیا این ادعا صحیح است که ملاصدرا توانست کشف و شهود را استدلال‌پذیر و برهانی سازد؟ ادله ایشان چیست؟ وی در هدف خود تا چه حد توفیق یافته است؟
- ۵- آیا همه انسان‌ها می‌توانند به کشف و شهود دست یابند یا افراد خاصی به کشف و شهود دست می‌یابند؟
- ۶- آیا غیر عارفان که در تجربه عرفانی عارف شریک نیستند به نحو موجه می‌توانند به مدعیات عارف معرفت پیدا کنند؟
- ۷- آیا کشف و شهود مرتبه‌بردار است؟

۲- فرضیه‌ها

- ۱- ابن سینا با آنکه فیلسوفی عقل‌گرا است اما دارای مشرب عرفانی - اشراقی نیز می‌باشد.
- ۲- مشرب عرفانی ابن سینا مبتنی بر افاضه و اشراق از عقل فعال می‌باشد.
- ۳- ملاصدرا کشف و شهود را می‌پذیرد و آن را بالاترین مرتبه معرفت می‌داند
- ۴- ملاصدرا بر مبنای ارتقاء علیت به تشآن و پذیرش قاعده بسیط‌الحقیقه مدعی اثبات وحدت شخصی وجود است. استدلال وی در این مسأله مورد مناقشه قرار گرفته است. این استدلال حداکثر ما را به وحدت وجود نزدیک می‌کند اما از اثبات قطعی آن ناتوان است، زیرا تقریرهای معقول از این استدلال‌ها، حداکثر با تشکیک وجود ولو تشکیک در مظاهر سازگار است و این با وحدت شخصی وجود همچنان فاصله دارد
- ۵- همه‌ی انسان‌ها بالقوه این توانایی را دارند که به کشف و شهود دست یابند اما جز در سایه‌ی ریاضت و تهذیب نفس نمی‌توان به آن رسید.
- ۶- کسانی که خود فاقد کشف و شهود عرفانی هستند، می‌توانند به طرقی موجه و معقول مدعیات عرفا را به نحو موجهی باور و تصدیق کنند.
- ۷- کشف و شهود دارای مراتب است که بالاترین مرتبه‌ی آن کشف و شهود انبیاء و اولیاء الهی است.

۳- سابقه و پیشینه تحقیق

به نظر بعضی از فلاسفه و عرفا ادراک شهودی سنگ بنای تمام معارف بشری و تنها راه درک حقیقت وجود و کلید و رمز فهم حقایق هر دو جهان است. اندیشه‌های فلسفی مکاتب بزرگ جهان اسلام یعنی حکمت مشاء و حکمت متعالیه متأثر از کشف و شهود می‌باشد به گونه‌ای که ملاصدرا کشف و شهود را بالاترین مرتبه‌ی معرفت می‌داند و در بخش‌های مختلف آثار فلسفی خود به آنها اشاره می‌کند و حتی مسائلی را مطرح می‌کند که آنها را از طریق کشف و شهود به دست آورده است. نظام فلسفی ابن سینا گرچه بیشتر بر عقلانیت استوار است اما دارای رگه‌های اشراقی - عرفانی نیز می‌باشد و نمی‌توان ابن سینا را فیلسوف عقل‌گرای محض نامید. اما در این پژوهش تأکید بر مقایسه و سنجش دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا در رابطه با اعتبار معرفت شناختی کشف و شهود می‌باشد که پژوهش مستقلی در این باره یافته نشد.

۴- ضرورت انجام تحقیق

با توجه به اینکه در عصر حاضر عقلانیت و تجربه جایگاه بسیار مهمی را در دست یابی به معرفت دارند و مورد توجه خاصی هستند و جایگاه کشف و شهود مورد غفلت واقع شده و کسانی که خود فاقد کشف و شهود عرفانی هستند، می‌توانند به نحو معقول و موجه مدعیات عرفا را باور کنند، این پژوهش درصدد رسیدن به این دیدگاه در رابطه با تحلیل و بررسی اعتبار معرفت‌شناختی کشف و شهود از منظر ابن سینا و ملاصدرا می‌باشد.

۵- هدف‌ها و کاربردهای مورد انتظار از انجام تحقیق

- ۱- بررسی اعتبار معرفت‌شناختی کشف و شهود از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا
- ۲- اخذ وجوه تمایز و اشتراک این دو دیدگاه
- ۳- استنتاج استدلال‌پذیر و برهانی بودن کشف و شهود

۶- جنبه‌های نوآوری و جدید بودن طرح

با توجه به اینکه کشف و شهود در دیدگاه ملاصدرا بالاترین مرتبه معرفت را داراست و در آثار فلسفی ابن سینا هم رگه‌هایی از کشف و شهود به چشم می‌خورد در این پژوهش به دنبال بررسی اعتبار معرفتی کشف و شهود و جایگاه و چگونگی آن می‌باشیم و نتایج این پژوهش چشم‌انداز جدیدی بر مباحث معرفت‌شناسی باز کند.

۷- روش تجزیه و تحلیل داده‌ها

در این پژوهش سعی بر آن شده است که ضمن جمع‌آوری و شرح داده‌های مختلف در رابطه با اعتبار معرفتی کشف و شهود، در دو مکتب مشاء و حکمت متعالیه وجوه تمایز و اشتراک آنها مشخص نموده و به بررسی تطبیقی این دو دیدگاه و سپس نتیجه‌گیری پرداخته شود.

۸- ساختار و ترتیب بحث

این مجموعه در تبیین مباحث خود ابتدا به اقسام منابع معرفت می‌پردازد و به اختصار مهم‌ترین راه‌های کسب معرفت را که عبارتند از راه حس و تجربه، عقل و استدلال، نقل و کشف و شهود مطرح نموده و سپس کشف و شهود را مورد بررسی قرار داده و به جهت اهمیت نظریه علم

حضورى در باب ماهيت مكاشفه عرفانى، ابتدا به بررسى نظريه علم حضورى پرداخته و در ادامه با بيان مهم ترين مبحث معرفت شناسى كه ماهيت توجيه در معرفت شناسى و نظريات توجيه مى باشد به انطباق نظرات ابن سينا وملاصدرا در باب ماهيت مكاشفه عرفانى بر اساس نظريات توجيه مى پردازد.

فصل اول

کلیات

پیش از آنکه به مباحث اصلی بحث پردازیم سطوری چند را به طرح مباحث معرفت‌شناسی و کشف و شهود اختصاص می‌دهیم تا برخی از اصطلاحات و مفاهیم کلی و محوری که در مباحث بعدی مورد استفاده قرار می‌گیرند را تبیین کنیم.

۱-۱. معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه و دانشی است درباره‌ی ماهیت معرفت و سنجش میزان مطابقت افکار و اندیشه‌های بشر با واقعیت. این دانش عهده‌دار بیان ضابطه‌های کلی در ارزیابی باورهاست و پیشینه‌ی پیدایش آن به عنوان یک علم به یک قرن نمی‌رسد اما به سرعت بالنده گشته و از رشد و دامنه کمی و کیفی برخوردار شده است. واژه معرفت‌شناسی یا اپیستمولوژی مرکب از دو واژه یونانی معرفت^۱ و تبیین^۲ است.^۳ این واژه در مجموع به نام نظریه معرفت است. از جمله سوالات عمده‌ای که معرفت‌شناسی برای پاسخ به آنها تلاش می‌کند عبارتند از: معرفت چیست؟ چگونه به آن دست می‌یابیم؟ شرط لازم معرفت کدام است؟ منابع معرفت کدامند؟ بسیاری تردید ندارند که بحث و دقت درباره‌ی این پرسش‌ها در یونان باستان بسیار جدی بوده است. نهضت‌های فکری و فلسفی شکاکانه، چه پیش از دوران افلاطون و چه پس از آن، با وسواس این پرسش‌ها را دنبال کرده‌اند. از این رو شاید بتوان گفت، معرفت‌شناسی بخش عمده‌ای از طرح پرسش‌هایش را مدیون آنهاست. به گواهی مورخان فلسفه، شک درباره‌ی امکان علم به واقعیت که بانی اصلی آن سوفسطائیان بودند، به قرن پنجم قبل از میلاد برمی‌گردد. در این قرن شناخت

۱- logos.

۲- epistem.

۳. Paulk. Moser. (۱۹۹۵) "Epistemology", in "The Cambridge Dictionary of philosophy" Cambridge University press, p. ۲۲۳

انسان از طبیعت مورد بررسی انتقادی قرار گرفت و این سوال از سوی سوفسطاییان مطرح شد که آیا معرفتی که ما به طبیعت داریم، واقعی است یا ساخته ذهن است. به روایت افلاطون، پروتاگوراس بر این قول بود که هر چیز همان است که بر انسان ظاهر می شود و ظواهر تنها واقعیت هستند. گرگیاس از این هم فراتر رفت و مدعی شد که اصلاً چیزی به عنوان واقعیت وجود ندارد و اگر هم وجود دارد ما نمی-توانیم به آن علم پیدا کنیم.^۱ این شکاکیت عام را می توان سرآغاز معرفت شناسی نامید. زیرا پس از آن بود که فلاسفه‌ای چون افلاطون، به تلاش در توجیه این ادعا پرداختند که معرفت امری ممکن است و سهم حواس و عقل در اکتساب آن، قابل ارزیابی است. به همین خاطر می توان افلاطون را بانی واقعی معرفت شناسی دانست.

۱-۱-۱. انواع معرفت

معرفت شناسان برای معرفت انواع مختلفی را برشمرده‌اند. از جمله:

- معرفت گزاره‌ای: منظور از این نوع معرفت آن است که متعلق معرفت یک گزاره است. به عبارت دیگر معرفت «به این که» است.

- معرفت غیره گزاره‌ای به چیزی: این نوع معرفت، از راه آشنایی با مورد جزئی به دست می‌آید. منظور از آشنایی در این تعبیر، درک متعلق شناسایی به واسطه تجربه کردن آن است و مقصود از مورد جزئی آن است که متعلق شناسایی در بردارنده هیچ حکم و تصدیقی نباشد. یعنی معرفت به خود موضوع است نه به چیزی درباره موضوع.

- معرفت گزاره‌ای تجربی (پسینی): وقتی موردی از معرفت، توجیه معرفتی خود را از تجربه حاصل کند، به آن معرفت پسینی می گویند و چون وابسته به تجربه است و نمی تواند مستقل از تجربه شکل گیرد، به آن معرفت تجربی نیز گفته می شود.

- معرفت گزاره‌ای غیر تجربی (پیشینی): در این نوع از معرفت، معرفت به گزاره، مستقل از تجربه و بدون نیاز به آن شکل می گیرد. یعنی برای دانستن یک گزاره، به داشتن اطلاعات، شواهد و قراین بر گرفته از تجربه نیازی نداریم و چون مستقل از تجربه است، آن را غیر تجربی می گویند.

- معرفت به چگونگی انجام کار: این نوع معرفت در مواردی است که شخص می داند

۱. دیوید هاملین، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴)، صص ۲-۱

چگونه کاری را انجام دهد.

- یک بحث اساسی در فلسفه کلاسیک جدید، در قرن های هفدهم و هجدهم، دامنه معرفت پیشینی ما، نسبت به دامنه معرفت پسینی ماست. عقل گرایانی چون دکارت، لایپ نیتز و اسپینوزا، ادعا کردند هر معرفت اصیل از جهان واقعی پیشینی است. در حالی که تجربه گرایانی چون لاک، بر کلی و هیوم معتقد بودند که چنین معرفتی پسینی است. کانت در نقد عقل محض خود، به دنبال یک مصالحه عمده بین عقل گرایانی و تجربه گرایانی بود. از قرن های هفدهم و هجدهم، معرفت پسینی تا حد وسیعی به عنوان معرفتی شناخته شده که وابسته به تجربه حسی خاص است و معرفت پیشینی، به عنوان معرفتی که چنین وابستگی را ندارد. کانت و دیگران معتقدند، زمینه پشتیبان^۱ برای معرفت پیشینی، تنها از فرایندهای کاملاً عقلی به نام «عقل محض»^۲ یا «فهم محض»^۳ حاصل می شود. معرفت به حقایق ریاضی و منطقی نوعاً به عنوان یک نمونه از معرفت پیشینی به حساب می آید؛ در حالی که معرفت به وجود یا حضور اشیای فیزیکی، نوعاً به عنوان یک نمونه از معرفت پسینی شناخته می شود. معرفت شناسان اساساً به دنبال تبیین کلی از معرفت گزاره‌ای بوده‌اند. تبیینی که بیانگر وجه مشترک معرفت پیشینی و پسینی است. برخی قرن بیستم، به خصوص چهار دهه اخیر را به خاطر رشد همه‌جانبه معرفت‌شناسی، دوره‌ای مهم در تاریخ معرفت‌شناسی می‌دانند. زیرا این دوره با تألیف کتاب نظریه معرفت اثر ماندگار فیلسوف آمریکایی، رودریک چیزم^۴ (۱۹۹۹-۱۹۱۶م) آغاز می‌شود. وی در این کتاب برای نخستین بار به صورت‌بندی بسیاری از ضابطه‌های معرفت‌شناختی همت گماشت - در واقع پس از این بود که معرفت‌شناسی به عنوان زمینه‌ای فلسفی، هویت تازه و مستقلی یافت و امروزه به خاطر گشوده شدن چشم‌اندازهای نو و بررسی‌های متمرکز درباره موضوع‌های گوناگون معرفت‌شناسی، این دان چنان گسترده شده است که به سختی می‌توان از همه ابعاد آن آگاهی یافت.^۵

۱- Supporting ground.

۲- Pure understanding.

۳- Pure reason.

۴- RODERICK CHISHOLM.

۵. منصور شمس، آشنایی با معرفت‌شناسی، (قم: آیت عشق، ۱۳۸۲)، صص ۴۵ - ۴۴.

۱-۱-۲. تعریف معرفت

پس از انتشار آثار افلاطون از جمله منون و تئتوس، یعنی قرن چهارم قبل از میلاد، معرفت شناسان همواره تلاش کرده‌اند تعریفی جامع و مانع از معرفت ارائه کنند که بیانگر مولفه‌های اصلی آن باشد. یک دیدگاه سنتی غالب که توسط افلاطون و کانت عرضه شده است، این است که معرفت گزاره‌ای (معرفت به این که) دارای سه مولفه اصلی است: توجیه، صدق و باور بنابر این دیدگاه، تعریف معرفت عبارت است از: باور صادق موجه از این تعریف سه‌وجهی، به تحلیل معیار نیز تعبیر می‌شود - در واقع این تعریف دارای سه شرط لازم در تحقق معرفت است که در اینجا به اختصار، به بیان دلایل گنجاندن این شروط در تعریف معرفت می‌پردازیم.

۱-۱-۲-۱. شرط باور

این شرط مستلزم آن است که هر کس که P را می‌داند (منظور از P یک جمله یا گزاره است) P را باور دارد. یعنی نمی‌توان درباره گزاره‌ای مانند P مدعی معرفت شویم، بدون آنکه گزاره P را باور داشته باشیم. در واقع، فاعل شناسایی به هنگام معرفت باید ارتباطی از نوع ارتباط ذهنی و درونی خاص با گزاره مورد معرفت خود برقرار کند. طرفداران تحلیل معیار معتقدند که تنها باورها می‌توانند این ارتباط درونی مورد نیاز را برقرار کنند.

۱-۱-۲-۱-۱. شرط صدق

این شرط از تحلیل معیار، نزاعی جدی را برانگیخته است. در عوض بحث‌ها بر روی این سوال مشکل‌ساز متمرکز شده که صدق چیست؟ منظور از این سوال دانستن اجزای سازنده صدق است، نه راههای کشف مصادیق صدق. اهمیت شرط صدق در تعریف معرفت در این است که معرفت هرگز نمی‌تواند کاذب باشد و تعبیرهایی چون معرفت کاذب دارای آشفتگی مفهومی است. پرسش از ماهیت صدق و حقیقت، از دیرینه‌ترین پرسش‌های فلسفی است تلاش فیلسوفان برای پاسخ به پرسش از ماهیت صدق به پیدایش نظریه‌های مختلف در این باره انجامیده است. برخی از این نظریه‌ها عبارتند از:

۱- نظریه مطابقت: این نظریه به درک متعارف در باب صدق نیز بسیار نزدیک است و احتمالاً به همین دلیل پیشینه و رواج نسبی بیشتری دارد. این نظریه می‌گوید: گزاره P صادق است، اگر و تنها اگر گزاره P مطابق با واقع باشد.

۲- نظریه انسجام: این نظریه بر خلاف نظریه پیشین که صدق را به گونه‌ای به فراسوی باور (واقعیت) وابسته می‌کرد، وضعیتی را در درون باورها کشف می‌کند که بر اساس آن بتوان گفت باوری صادق است. ساده‌ترین صورت‌بندی این نظریه این است: گزاره P گزاره‌ای صادق است، اگر و تنها اگر گزاره P عضوی از مجموعه‌ای منسجم از گزاره‌ها باشد. از طرفداران این نظریه می‌توان به اسپینوزا (۱۶۷۷ - ۱۶۳۲)، هگل (۱۸۲۱ - ۱۷۷۰) و در دوران معاصر به بلانشارد (۱۹۸۷ - ۱۸۹۲) اشاره کرد.^۱

۳- نظریه عمل‌گرا: این نظریه، از جمله نظریه‌های مهم در باب صدق است که در سال‌های پایانی قرن نوزدهم و سال‌های آغازین قرن بیستم مورد توجه فیلسوفان قرار گرفت. ساده‌ترین صورت این نظریه عبارت است از: گزاره P ، گزاره‌ای صادق است، اگر و تنها اگر گزاره P در عمل به گونه‌ای سودمند باشد. از نظر طرفداران این نظریه، صدق ارزش معرفتی ندارد به طوری که نباید نگران باشیم که آیا باورهای ما صادقند یا کاذب بلکه باید به جای آن ببینیم آیا آن باورها می‌توانند ما را بیشتر به اهداف حقیقی مانند سعادت و خوب زیستن برسانند هر کدام از این سه نظریه که بیان شد، به خصوص نظریه اخیر، انتقادهایی را از سوی فیلسوفان به دنبال داشته است.

۱-۱-۲-۴. شرط توجیه

علت اضافه شدن این شرط در تعریف معرفت این بوده است که بر کفایت شرط باور و صدق در امر معرفت، نقص‌های جدی وارد شده است که بهترین آنها هنگامی است، که شخصی به نحو اتفاقی و تصادفی گزاره‌ای را باور می‌کند. در این حالت شخص باوری را پذیرفته، بدون آن که دلایل خوبی برای صادق بودن آن باور داشته باشد. معرفت‌شناسان چنین فردی را در این حالت دارای معرفت نمی‌دانند و با اضافه کردن شرط توجیه، باور کردن گزاره صادق P را ضابطه‌مند می‌سازند. منظور از ضابطه‌مندی داشتن شواهد و دلایل کافی برای باور به گزاره صادق P ، همان است که معرفت‌شناسان با عنوان توجیه معرفتی از آن یاد می‌کنند. بنابراین با توجه به سه شرط لازم برای معرفت که به اختصار توضیح داده شد، می‌توان ضابطه معرفت را چنین بیان کرد:

شخصی S ، گزاره P را می‌داند، اگر و تنها اگر:

^۱ منصور شمس، پیشین، ۱۲۵.

۱) گزاره صادق باشد؛

۲) S گزاره P را باور داشته باشد؛

۳) S برای باور خود توجیهی داشته باشد.

در سال ۱۹۶۳ ادموند گتیه استاد فلسفه در دانشگاه ماساچوست و متولد ۱۹۲۷، با انتشار مقاله "آیا معرفت، باور صادق موجه است؟" اعتبار تحلیل متعارف از معرفت را با طراحی چند مثال نقض، مورد انتقال قرار داد. این مقاله بحث‌های جدی و دامنه‌داری را در میان معرفت‌شناسان برانگیخت و منجر به بازنگری در مفهوم‌های کلیدی به کاررفته در تحلیل متعارف و سپس طرح مسائل جدید در این زمینه شد که به جهت پرهیز از اطاله کلام به آن نمی‌پردازیم.

نتیجه بحث بسته به این که معرفت را به معنای عام و گسترده‌ی آن اخذ کنیم یا نوع خاصی از آن را مورد نظر قرار دهیم، تصویر ما را از معرفت‌شناسی و گستره‌ی آن متفاوت خواهد کرد. معرفت در معنای عام آن طیف وسیعی را که شامل علوم حصولی و حضوری، تصویری و تصدیقی، حسی و خیالی و عقلی، شهودی و فطری و مانند این‌ها می‌شود، در بر می‌گیرد. اما در معرفت‌شناسی معاصر معلومات تصویری و نیز علوم حضوری کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد و اغلب تاکید بر معرفت گزاره‌ای است. با این همه معرفت‌شناسی می‌تواند تمام اقسام علم و آگاهی را مورد بررسی قرار دهد. در این پژوهش، معرفت مورد نظر، معرفت شهودی است یعنی معرفتی که ناشی از کشف و شهود عرفانی است.

۱-۲. منابع معرفت

انسان برای کسب علم و معرفت، قوای ادراکی و به تعبیر دیگر راه‌ها و ابزارهای معرفت بخش بسیاری دارد که هر کدام از ارزش خاصی برخوردار است. این راه‌ها عبارتند از:

۱- راه حس و تجربه

۲- راه عقل یا استدلال

۳- راه نقل یا گواهی

۴- راه کشف و شهود

۱-۲-۱. راه حس و تجربه

بخش عمده‌ای از علوم و معارف انسان به صورت مستقیم و یا با واسطه از راه تجربه به دست می‌آید. ابزار به دست آوردن این نوع از معلومات- معلومات تجربی- حواس پنج‌گانه‌اند، بنابراین محروم بودن از هر کدام از این ابزارها موجب محرومیت از بخش عظیمی از معلومات می‌گردد «من فقد حساً فقد علماً». در مورد ارزش ادراکات حسی برخی جانب افراط و برخی دیگر جانب تفریط رادریشگر فتند. سوفسطائیان به دلیل خطاپذیری ادراکات حسی که پایه شناخت است، از اساس شناخت حقیقی را انکار کردند. از طرف دیگر عده‌ای از جمله پوزیتیویست‌ها از جاده اعتدال خارج شدند و ادراک حقیقی را منحصر در ادراک حسی دانسته‌اند، ادراکی که در اثر تماس اندام‌های حس با پدیده‌های مادی، حاصل می‌شود و سپس بعد از قطع ارتباط با خارج به صورت ضعیف‌تری باقی می‌ماند. به بیان دیگر، آنها معتقدند که انسان هیچ آگاهی و شناختی ندارد مگر آنچه از راه تجربه، به کمک حواس درک می‌کند و گزاره‌ها (به استثنای آنچه مربوط به منطق ناب می‌باشد) فقط از طریق تجربه قابل تصدیق یا تکذیب است. این روش فکری بیشتر در غرب ریشه داشته است و در میان فلاسفه مسلمان، چنین تفکری به چشم نمی‌خورد.

۱-۲-۲. راه عقل یا استدلال

یکی از مهم‌ترین منابع یا راه‌های معرفت، عقل است. دسته‌ای از معارف انسان بدون به کارگیری حس و تجربه به دست می‌آید و راه کسب آنها تعقل است قوانین کلی مانند «امتناع اجتماع نقیضین» و... از آن دسته اموری هستند که بی‌نیاز از حس و تجربه‌اند. در علوم اسلامی به این گزاره‌ها «مستقلات عقلیه» می‌گویند که این اصطلاح در مورد عقل عملی است نه نظری. خداوند متعال انسان را به صورت موجودی عاقل آفریده است. عقل از جایگاه بسیار والایی برخوردار است. به ویژه از این نظر که عامل بسیار اساسی معرفت می‌باشد می‌توان گفت انسان عاقل، تجلی و مظهر اسماء خداوند است

۱-۲-۳. راه نقل یا گواهی

بسیاری از دانش‌ها و معلومات ما نه از راه تجربه و نه از راه تعقل، بلکه از راه نقل معتبر به دست می‌آیند. شناخت ما از وقایع تاریخی، شهرها، رویدادهای اجتماعی، شخصیت‌ها و ... مبتنی بر نقل افراد مورد اعتماد می‌باشد. برخی اخبار و اطلاعات توسط یک فرد به اثبات می‌رسد و گاه برای اطمینان از یک واقعه نیازمند به گواهی تعداد افراد بیشتری هستیم. آگاهی و اطلاعات مذهبی ما از قرآن کریم، سنت و سیره معصوم از دسته علوم نقلی محسوب می‌گردد و آن‌جا که گاهی عقل در برابر نقل قرار می‌گیرد منظور کتب الهی، گفتار و کردار معصوم و همچنین پیشوایان دینی است که توسط محدثان و ناقلان به دست ما رسیده است.

۱-۲-۴. راه کشف و شهود

انسان‌ها علاوه بر حواس ظاهری از حس باطنی برخوردارند که به کمک آن به طور مستقیم با برخی حقایق تماس برقرار می‌کنند و از آن‌ها آگاه می‌گردند. حس باطنی گاه در حد وجدان است، مانند احساس دریافت درونی غم، شادی، نفرت یا دوست داشتن و گاه در مراتب بالاتر است که در آن حالت، حقایق هستی به عیان مشاهده می‌گردد. مرتبه بالاتر وجدان از آن اهالی عرفان است و کشف و شهود نامیده می‌شود، کشف و شهود از مصادیق علوم حضوری است که در مقابل علم حصولی قرار دارد. اگرچه امکان دستیابی به کشف و شهود به دست خود انسان است ولی از آنجا که ریاضت‌های خاص خود را می‌طلبد در مقایسه با انواع پیشین راه‌های کسب معرفت رهروان کمتری دارد و افراد کمتری به این نوع از علم دست می‌یابند. در این پژوهش به دنبال بررسی معرفت‌شناسی کشف و شهود که یکی از اقسام منابع معرفت است می‌باشیم ابتدا به بررسی کشف و شهود و اقسام و ویژگی‌های آن می‌پردازیم.

۱-۳-۱. تعریف شهود و اقسام آن

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

۱-۳-۱. شهود در مقابل محاسبه و استنتاج که این معنا خود دارای اقسام متعددی است:

۱-۳-۱. شهود حسی: مانند این که «من روی این صندلی نشسته و در حال خواندن این مقاله

هستیم یا کتابی در دست من است.»

۱-۳-۲. شهود عقلی: به این معنا در فلسفه دکارت به کار رفته است. به نظر او تصور ما از طبایع بسیط مانند شکل و امتداد شهودی است. هم چنین گاهی متعلق شهود عقلانی، گزاره یا قضایای بسیط است، مانند آگاهی شهودی به این که من فکر می‌کنم.^۱

۱-۳-۳. شهود اخلاقی: به این معنا که شهود بر یک احساس اطلاق می‌شود. احساسی که برخاسته از درون است و هیچ‌گونه تجربه بیرونی در آن دخالت ندارد. این احساس می‌تواند بین خیر و شر، حسن و قبح، تمیز دهد. در این صورت شهود به یک نوع قضاوت درونی بازگشت می‌کند که معنایی مترادف با وجدان دارد.

۱-۴-۱. شهود به معنای علم حضوری. در متون فلسفی دو اصطلاح علم شهودی و علم حضوری اغلب به نحو مترادف به کار رفته است، اما دو معنای عام و خاص برای آنها وجود دارد.

۱-۴-۱. علم حضوری که مشترک میان همه آدمیان است و همه از آن بهره‌مندند مانند علم به ذات خود یا علم به گرسنگی، وقتی که فرد گرسنه است.

۱-۴-۲. علم حضوری که همگانی نیست و معنای آن اخص و اشرف از معنای اول است و حواس ظاهری در حالات عادی قادر به درک چنین علومی نیستند و اقتضای مکاشفه و حضور ندارند. همین معناست که در عرفان مطرح است و خود دارای دو قسم اساسی است:

۱-۴-۲-۱. علم شهودی که عرفا و انسان‌های اهل سیر و سلوک پس از طی مراحل از ریاضت-های باطنی و ظاهری واجد آن می‌شوند. نیل به این نحو شهود، اختیاری و با تصمیم انسان است، این قسم را شهود عرفانی می‌گویند.

۱-۴-۲-۲. علم شهودی غیر عادی که اختصاص به انبیای الهی دارد و البته غیر اختیاری است. یعنی کسی نمی‌تواند تصمیم بگیرد که پیامبر شود تا سپس صاحب علم شهودی و حضوری گردد. ملاصدرا علم نبی (ع) را علم حضوری می‌داند. این قسم را شهود آسمانی می‌نامیم.^۲

۱-۴. ویژگی‌های شهود عرفانی

تحقیقات ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰م) در این مساله مهم است گرچه پیش از وی، شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸م) باب مبحث را به مناسبت موضوع «تجربه دینی» باز کرده بود. جیمز در کتاب اقسام متفاوت تجربه دینی، چهار ویژگی برای حالات عرفانی بر می‌شمارد.

۱ - عباس احمدی سعدی، شهود صدرایی؛ عقلانی یا عرفانی؟، (فصلنامه اندیشه دینی، شماره چهارم، تابستان و پاییز ۱۳۸۰)، صص

۴-۵

۲ - همان.

- ۱- بیان ناپذیر است. بارزترین نشانه‌ای که من برای عرفان به دست می‌دهم، بی‌نشان بودن آن است. حالت عارف طوری است که بیان و وصف را قبول نمی‌کند.
- ۲- امری است معرفت‌زا. یعنی برای عارف نحوه‌ای شناخت و معرفت به همراه می‌آورد و سبب نوعی بصیرت باطنی در اعماق حقایق هستی می‌شود که با میزان عقل و استدلال جور در نمی‌آید.
- ۳- زودگذر است، حالی است که دست می‌دهد و سپس زایل می‌شود.
- ۴- همراه با انفعال است. در حالت شهود، عارف احساس می‌کند که اراده او سلب شده و گویا در اختیار یک قدرت و اراده مافوق قرار می‌گیرد.

در مورد ماهیت شهود عرفانی آرای مختلفی وجود دارد. شلایر ماخر آن را احساس وابستگی تام به یک حقیقت مطلق می‌داند، این مکاشفه از مقوله حضور و احساس است نه معرفت. پرودوف معتقد است که مواجهه با امر فوق طبیعی متعلق شهود عرفانی است به گونه‌ایی که شهود کننده حالت عرفانی خود را امری مقدس تلقی می‌کند. به نظر او باور فرد درباره علل تجربه‌اش مکون همان تجربه است. مقصود وی این است که تجربه دینی و عرفانی، مشاهده قلبی و علم حضوری است نسبت به باورهایی که شخص از امر مقدس دارد.

رودلف اتو شهود عارفانه را احساس مخلوقیت می‌داند، احساسی که آغشته و آمیخته با نیستی در مقابل موجودی است که برتر از همه است. در عرفان اسلامی تصریح شده است که شهود عرفانی امری ذو مراتب است. لذا تعریف واحدی که جامع همه انواع و مراتب آن باشد نمی‌توان داشت.

۱-۵. شهود و مراتب آن

واژه کشف در عرفان غالباً مترادف با شهود به کار می‌رود و در لغت عبارت از رفع حجاب یا پرده برداشتن است و در اصطلاح یعنی آگاهی و اطلاع از معانی غیبی و امور حقیقی به نحو شهودی^۱. کشف و شهود دارای تقسیمات متعددی به حسب مراتب آن و گاه به حسب ملاک‌های دیگر مانند حق بودن یا باطل بودن می‌باشد. قیصری از دو قسم شهود نام می‌برد. کشف صوری و معنوی. کشف صوری همان مکاشفاتی است که از طریق حواس پنجگانه در عالم مثال برای سالک حاصل می‌شود مانند استماع ندا و صدایی هم چون وحی نازل بر پیامبر اسلام و یا استشمام بویی خوش

۱. محمود بن داوود قیصری، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، شرح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، (تهران:

و یا دیدن انوار روحانی. کشف صوری خود اقسامی دارد: دنیوی و اخروی و اما کشف معنوی آن است که سالک حقایق عینی و معانی غیبی را مجرد از صورت، قلباً مشاهده می کند. کشف صوری تابع و مظهر اسم بصیر و سمیع از اسماء حسناى الهی است و کشف معنوی تابع و مظهر اسم علیم می باشد کشف معنوی نیز دارای مراتبی است.

مرتبۀ اول، ظهور معانی در قوه مفکره است، بدون استفاده از مقدمات و ترکیب قیاسات که آن را حدس می نامند، مرتبۀ دوم، ظهور معانی و حقایق علمی در قوه عاقله است که قوه ای روحانی یا غیر جسمانی است نام این مرتبۀ، نور قدسی است. نور قدسی منشأ حدس است یعنی حدس از لوازم و انوار نور قدسی است. مراتب بعدی ناشی از تفاوت قوت نور قدسی و متعلق آن است بدین معنا که اگر مکشوف و متعلق کشف در مرتبۀ نور قدسی، علم تام عقلی باشد که از قبیل مفاهیم و صور علمیه است آن را فتح نفسی می نامند و اگر متعلق کشف، معرفت، به عنوان یک حقیقت وجودی باشد و نه از قبیل مفاهیم علمی، آن را فتح روحی می نامند. مرتبۀ سوم، ظهور معانی غیبی است در قلب و آن را الهام می نامند. الهام بدون واسطه، از ناحیه حق تعالی برای شاهد و کاشف، حاصل می گردد.^۱ در همین مرتبۀ سوم، اگر مکشوف و ملهم، روحی از ارواح یا عینی از اعیان ثابت باشد، آن را مشاهده قلبی گویند و عالی ترین مرتبۀ کشف و شهود را شهود روحی نامند. و هی بمثابة الشمس المنوره، لسموات مراتب الروح و اراضی مراتب الجسد فهو بذاته آخذ من العلیم.^۲

واژه دیگری که در ادبیات عرفان اسلامی اغلب همراه با مکاشفه و کشف، به کار می رود، واژه شهود است. شهود عرفانی را نباید با دیگر معانی شهود خلط کرد.^۳ مراد از شهود عرفانی عبارت

۱. همان، ص ۵۵۳

۲. نهج البلاغه، خطبۀ ۲۲۲، تصحیح صبحی صالح، ترجمه محمد جواد شریعت (تهران: اساطیر، ۱۳۷۴)، ص ۵۸۶

۳. دیگر معانی شهود به اختصار عبارت است از ۱) شهود حسی مانند «اینجا یک صندلی می بینم» ۲) شهود عقلی به معنایی که در فلسفه دکارت به کار رفته و دال بر تصوراتی مانند شکل و امتداد و نیز گزاره هایی مانند «من فکر می کنم» می باشد. این شهودها محصول اکتساب نیست (فردریک کاپلستون، تاریخ، فلسفه، ج ۴، ص ۳۹۶) شهود اخلاقی بدین معنا که درک مفاهیم و احکام اخلاقی امر شهودی است (فرانکنا، فلسفه اخلاق، ص ۲۱۵) وجه مشترک معانی مختلف شهود در این است که در مقابل هر نوع آگاهی ناشی از محاسبه و استنتاج قرار می گیرد.

است از مشاهده حق به حق (به وجود حقانی)^۱. سالکی که بر اثر ریاضت مشروع از امور مادی و زخارف دنیوی رسته و به حق پیوسته است وجود حقانی و نورانی یافته و لذا قادر است حق تعالی و دیگر امور ماوراء طبیعی را رویت و شهود کند. یعنی بی واسطه و به نحو حضوری آنها را درک کند. علم حضوری با گستره‌ی وسیع خود نقطه‌ی قانونی و مهم معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان است.

۱-۶. شهود و علم حضوری

شیوه مرسوم در بین فیلسوفان و حکیمان اسلامی به هنگامی که درباره علم حضوری بحث می‌کنند این است که علم حضوری و ادراک شهودی هر دو به یک معنا تلقی می‌شده است؛ گویا دو لفظ مختلفی هستند که معنای واحد و مشترکی دارند. غالب نوشته‌ها و آثار فلسفی و معرفت‌شناسی که در مساله علم حضوری بحث کرده‌اند علم حضوری را با معرفت و ادراک شهودی به یک معنا گرفته‌اند و در مقام توصیف و بیان احکام، هیچ تفاوتی از جهت معنا بین آن دو قائل نشده‌اند جهت روشن شدن به عباراتی از حکما استناد می‌شود. ملاصدرا در اسفار در آن جا که درباره تفسیر کلام شیخ اشراق بحث می‌کند چنین می‌نویسد: «لا یمكن تعقلها [الذوات الوجودیه] الا بالحضور الوجودی و الشهود الاشرافی»^۲ و یا در جای دیگر چنین می‌آورد «الوجود کما علمت لا یعلم الا بالعلم الحضوری الشهودی».^۳ صدرا در این عبارت کوتاه، آگاهی و درک حقیقت وجود را فقط از راه علم حضوری شهودی ممکن می‌داند «فحقیقه الوجود اذا عرفت علی وجه الکمال هو ان یکون معلوماً بالعلم الحضوری الشهودی».^۴ همان طور که ملاحظه می‌شود صدرا در این کلام «حضور» و «شهود» را قرین هم قرار داده است. گاهی نیز به جای شهود از لفظ «مشاهده» استفاده شده است چنانکه می‌خوانیم «فالعلم بها [بالوجودات] اما ان یکون بالمشاهده الحضوریه او بالاستدلال علیها بآثارها و لوازمها».^۵ جناب سبزواری در تعلیقات اسفار چنین می‌گوید «اما

^۱ عبد الرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه ترجمه محمد خواجوی، (تهران: مولی، ۱۳۷۲)، ص ۵۴

^۲ - ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۱، ص ۴۱۲.

^۳ - همان، ص ۴۱۳.

^۴ - ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۱۳۷.

^۵ - همان، ج ۱، ص ۵۱.

المدرکات الکلیه فاحکام الوحده و التجرد و الاحاطه بالراقیق المثالیه و الطبیعیه، علیها غالبه، لکونها مجردة عن الکونین مرتفعه عن الاقلیمین فلهذا یقول ادراکها بالاتحاد و هذا الاتحاد هو مراده من الاضافه الاشراقیه و العلم الشهودی و الحضوری».^۱ مرحوم سبزواری در این عبارات ادراکات کلی و عقلی را از ادراکات حسی و مثالی برتر و بالاتر دانسته و احکام وحدت و تجرد را بر آن، غالب می‌داند و می‌گوید به همین خاطر صدرا در ادراکات عقلی و معقولات کلی، معتقد به اتحاد عاقل و معقول شده و به نظر او مقصود صدرا از تعبیراتی مانند اضافه اشراقیه و علم حضوری و شهودی همین نوع اتحاد می‌باشد. جناب سبزواری هم در عبارات خود واژه‌های علم حضوری و شهودی را به عنوان دو واژه مترادف به کار می‌برد. گرچه لفظ «مشاهده» اعم از علم حضوری و علم حصولی است در منطق مشاهدات شامل محسوسات و وجدانیات می‌شود. محسوسات، مدرکات به حس ظاهر، وجدانیات، گزره‌های حاکی از مدرکات به حس باطن و ادراکات حضوری است.^۲ غالباً شیخ اشراق مشاهده را به معنای علم حضوری به کار برده است به عنوان نمونه وی می‌نویسد «المشاهده هی شروق الانوار علی النفس بحیث تنقطع منازعه الوهم»^۳ یعنی مشاهده تابش انواری بر روان آدمی است به گونه‌ای که با آن منازعه و همی از میان برخیزد. وی در رساله سفیر سیمرغ می‌نویسد «مبین است که مشاهده قوی‌تر از استدلال باشد ... بعضی از متصوفه را پرسیدند که ما الدلیل علی الوجود الصانع؟ [چه دلیلی بر وجود آفریدگار وجود دارد] فقال اغنی الصباح عن المصباح [ما را صبح از چراغ بی‌نیاز کرد].^۴ همو نیز در رساله لغت موران درباره «شهود» نوشته است «و همه متفق‌اند که تا حجاب برنخیزد، شهود حاصل نشود»^۵ شیخ اشراق در کتاب تلویحات حکایت منامیه‌ای ذکر می‌کند که وی در یک خلسه عرفانی، موفق می‌شود ارسطو معلم اول را ملاقات کند. وی در این دیدار از ارسطو درباره دشواری مساله علم و کیفیت حل آن سوال می‌کند و او در جواب می‌گوید «ارجع الی نفسک فتنحل لک» به خودت مراجعه کن، مساله برایت حل می‌شود و زمانی که از وجه حل مساله از طریق درون کاوی نفسانی سوال می‌کند ارسطو وجه آن را

۱- همان، ص ۲۸۸.

۲- ملاحادی سبزواری، شرح المنظومه، بخش منطق، [بی‌تا]، صص ۸۹-۹۰.

۳- شیخ شهاب الدین سهروردی، سه رساله از شیخ اشراق،

۴- همان، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۳۱۷.

۵- همان، ص ۲۹۷.

این می‌داند که علم ما به خودمان از طریق واسطه صورت نمی‌گیرد بلکه خودمان هستیم که خود را ادراک می‌کنیم و در این جا است که حقیقتاً اتحاد علمی بین عالم و معلوم وجود دارد. سپس وی از افلاطون بسیار تجلیل می‌کند- چرا که او به معرفت حضوری و شهودی در فلسفه خود بسیار بها داده است- و زمانی که شیخ اشراق از او سوال می‌کند: آیا در میان فلاسفه ما، کسی یا کسانی به مقام افلاطون رسیده‌اند یا نه؟ ارسطو نام چند تن را ذکر می‌کند و می‌گوید «کنت اعد جماعه اعرفهم فالتفت ارسطو اليهم و رجعت الی ابی یزید البسطامی و ابی محمد سهل بن عبدالله تستری و امثالها فکانه استبصر و قال اولئک هم الفلاسفه و الحکماء حقاً و ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا الی العلم الحضوری الشهودی»^۱ یعنی اینان هستند که در واقع حکیم و فیلسوف‌اند زیرا به حد علم رسمی، یعنی علم حصولی و مفهومی بسنده نکرده بلکه به علم حضوری و شهودی دست یافته‌اند^۲. اما از معاصران هم به آثار تنی چند از بزرگان حکمت و فلسفه استناد می‌شود. استاد مطهری می‌فرماید «ملاک علم حضوری ارتباط و اتصال وجودی واقعیت شیء ادراک‌شده با واقعیت شیء ادراک‌کننده است. حالا باید بدانیم که این ارتباط و اتصال به چه نحو است و چه نوع نسبت و رابطه‌ای بین عالم و معلوم باید بوده باشد تا منشاء علم حضوری شهودی گردد. علت این که ما حالات نفسانی خود را حضوراً پیش خود شهود می‌کنیم این است که ما تصویری از خود داریم همین ارتباط و اتصال وجودی است که منشاء علم حضوری شهودی می‌شود^۳. حضرت استاد آیه الله جوادی نیز در این مورد می‌فرماید انسان از طریق مفاهیم و ماهیات، هرگز راه به حقیقت وجود نمی‌برد بلکه پس از شناخت حضوری و شهودی وجود، مفاهیم و ماهیات را از آن انتزاع می‌نماید^۴. اولین چیزی که ادراک می‌شود حقیقت هستی و وجود است که از راه شهود و علم حضوری به دست می‌آید^۵. معلوم یا وجود است یا مفهوم به معنای اعم که شامل ماهیت نیز خواهد بود اگر معلوم وجود بود و علم به وجود تعلق گرفت چنین علمی شهودی و حضوری

۱- شیخ شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۷۴.

۲- همان، صص ۷۰-۷۴.

۳- شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۷۶.

۴- آیه الله جوادی آملی، ریح مختوم، بخش اول از ج ۱، ص ۳۷۸.

۵- همان، ص ۱۴۰.

است.^۱ قله هرم شناخت، معرفت و حیانی است که گرچه از سنخ شهودی و معرفت حضوری است لکن بر اثر عصمت ... جایگاه برینی دارد.^۲ اثبات شناخت شهودی و ادراک حضوری ضمن تبیین چگونگی انتزاع مفاهیم حصولی و کیفیت دریافت بسیاری از مفاهیم فلسفی، مشکلات و معضلات فلسفی فراوانی را نیز حل کرد. علم حضوری شناخت شهودی خداوند، نسبت به ذات خود جدایی از ذات او نبوده و عین ذات اوست.^۳ وحی از سنخ علم حضوری و شهودی است^۴ معرفت شهودی و حضوری نفس یکی از راه‌های درونی معرفت است.^۵ همان گونه که مشاهده می‌شود حضرت استاد در همه آثار خود علم حضوری را با علم شهودی و یا معرفت حضوری را با معرفت شهودی به یک معنا می‌داند ایشان حتی وحی را هم از سنخ علم شهودی و حضوری می‌دانند. حضرت مصباح یزدی هم در این مورد آورده‌اند که انسان همان «من» درک کننده و اندیشنده است که با شهود درونی از خودش آگاه است منظور از علم به نفس همان آگاهی شهودی بسیط و بی‌واسطه از خودمان است علم حضوری یک شهود بسیط است.^۶ غریزه حقیقت‌جویی انسان خواستار آگاهی عینی و درک حضوری و شهودی حقایق هستی است. آنچه عطش حقیقت‌جویی ما را کاملاً سیراب می‌کند، علم حضوری و درک شهودی حقایق عینی است.^۷ همان گونه که ملاحظه می‌شود همه این بزرگان علم شهودی و علم حضوری یا ادراک شهودی و حضوری و یا معرفت شهودی و معرفت حضوری را معمولاً به عنوان واژه‌های مترادف و به یک معنا به کار می‌گیرند در این عبارات شهود و حضور به یک معنا تلقی شده است. نتیجه آنکه در فلسفه و مباحث فلسفی، علم حضوری و ادراک شهودی به یک معنا بوده و با هم مترادف می‌باشند. این مترادف را وقتی می‌توانیم مطرح کنیم که متعلق علم حضوری حقایق غیری باشد.

۱- آیه الله جوادی آملی، حیات عارفانه امام علی(ع)، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، (قم: اسراء، ۱۳۸۰)، ص ۱۶.

۲- همان، ص ۱۲.

۳- آیه الله جوادی آملی، معرفت شناسی در قرآن، ص ۱۲۶.

۴- همان، ص ۱۲۷.

۵- همان، ص ۲۸۳.

۶- همان، ۲۹۲.

۷- محمد تقی مصباح یزدی، خودشناسی برای خودسازی، (بی‌جا: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷)، ص ۲۷.

۱-۲. علم حضوری

مطالعات اولیه نشان می‌دهد که دیدگاه اندیشمندان مسلمان در باب ماهیت مکاشفه عرفانی را باید در نظریه علم حضوری جستجو کرد. یکی از مهم‌ترین راه‌های معرفت انسان شهود یا مکاشفه است. انسان از این طریق، می‌تواند به معرفت‌های بسیاری دست یابد. معنای شهود یا مکاشفه این است که ما واقعیت‌ها را چنان که هستند، بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی بیابیم. اگر شهود یا مکاشفه را چنین تعریف کنیم، در این صورت، معرفتی حضوری و اشراقی خواهد بود، زیرا تعریف علم حضوری بر آن صادق است. علم حضوری حصول و دستیابی به واقعیت و - به اصطلاح - یافت صور عینی اشیاء بدون نیاز به صور علمی است. از این رو، معرفت‌هایی که از این طریق حاصل می‌شوند، معرفت‌هایی بدون واسطه (صور و مفاهیم ذهنی) اند. بدین روی می‌توان واژه‌ها و مفاهیم «شهودی»، «مکاشفه‌ای»، «اشراقی» و «علم حضوری» را به یک معنا دانست و همه آنها را معرفت‌هایی بدون واسطه تلقی کرد، چنان که واژه‌ها و مفاهیم «شهود»، «مکاشفه» معنای واحدی دارند و همه آنها بدین معنا هستند که یافتن نفس واقعیت و هستی اشیا و - به اصطلاح حکما - صور عینی آنها راه دستیابی به این قسم از معرفت است. این نوشتار از دستیابی به چنین معرفتی به «شهود» تعبیر می‌کند و معرفتی را که از این طریق حاصل می‌شود «حضوری» یا «شهودی» می‌نامد. درباره این طریق شناخت و معرفت حاصل از آن، بحث‌های بسیاری از منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی قابل طرح است. مسائل مربوط به هستی‌شناختی نظیر تجرد علم، ماهیت علم که آیا از مقوله‌ی کیف است یا اضافه یا اساساً واقعیت ماهوی است یا خیر؟ بحث اتحاد عاقل و معقول و مسائل معرفت‌شناسی نظیر ارزش و اعتبار علم حضوری و طریق توجیه آن. در بحث علم حضوری به مسائلی از آن می‌پردازیم که به نحوی مرتبط با توجیه و اعتبار معرفتی مکاشفه و تجربه‌های عرفانی است.^۱

۱. محمد حسین زاده - کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی ۲ منابع معرفت (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،

۱-۷. پیشینه علم حضوری

شهود یا مکاشفه تکیه‌گاه عرفاست، آنها معتقدند: غیز از حواس و عقل، راه دیگری برای شناخت وجود دارد که راه شهود و مکاشفه است. از منظر آنها معمولاً نمی‌توان با عقل به آسانی به این گونه معرفت، یعنی یافتن واقعیات و حقایق اشیاء دست یافت. این نوع معرفت، شناختی است فراتر از ادراک عقلی و حسی و به اصطلاح - «طوری و رای عقل» است. با عقل صرفاً می‌توان به صور علمی اشیاء دست یافت، اما دست‌یابی به حقیقت اشیاء امری نیست که از طریق حواس ظاهری و عقل و به شکل ادراک حصولی ممکن باشد. البته ارائه یا حکایت تجربه‌های عرفانی به شکل گزاره و علم حصولی انجام پذیر است. از این رو، عرفان نظری بیان یا تفسیر و تعبیر تجربه‌های عرفانی و شهودی است. این مهم، یعنی تعبیر و تفسیر تجربه‌های عرفانی با علم حصولی صورت می‌پذیرد و تجربه‌های عارفانه از طریق گزاره‌ها تعبیر و تفسیر می‌گردند. معمولاً تلقی آن است که ادراک شهودی همچون ادراک حسی، امری شخصی است. ممکن است دیگران مشابه آن تجربه را داشته باشند؛ ولی هر شخص فقط تجربه‌ای را که به او افاضه شده است، می‌یابد. بدین روی، با عرفان عملی یا سیر و سلوک می‌توان دریچه‌ای به سوی واقعیات هستی گشود و آنها را شهود کرد، سپس در عرفان نظری، به تبیین و تفسیر آن شهودها پرداخت و در نهایت در برابر هستی شناختی و حیانی و هستی شناختی فلسفی، گونه دیگری هستی شناسی، که «هستی شناسی عرفانی» نامیده می‌شود، ارائه کرد. پس عرفان برای هستی شناسی یا جهان‌بینی، راه دیگر غیر از حس و عقل ارائه کرده است که راه «شهود و مکاشفه» نام دارد. اما چگونه اصطلاح «شهود» به فلسفه و کلام اسلامی راه یافت و راه سومی برای معرفت شناخته شد؟^۱ طرح بحث علم حضوری را می‌توان در اندیشه‌های ابن سینا سراغ گرفت. وی در اشارات، علم نفس به ذات خود را از راه شهود درونی تبیین می‌نماید. به نظر می‌رسد در اینجا، این ادراک را حضوری و شهودی می‌داند و بدین سان، از آموزه «علم حضوری» در معرفت انسان به خود، بهره‌برداری می‌کند،^۲ روشن تر از این، عبارت‌های مباحثات است. او در پاسخ به این پرسش که با چه ابزاری ذات خود را درک می‌کنیم، اذعان می‌کند که این نحوه ادراک از راه عقل و تعقل تحقق نمی‌یابد، بلکه نوع دیگری

۱- همان

۲- حسین بن عبدالله بن سینا، الاشارات والتنبیها، در شرح اشارات و تنبیهات، تحقیق حسن حسن زاده آملی، (قم: مرکز النشر

التابع للمركز الاعلام الاسلامی، ۱۳۸۳)، ج ۲، صص ۳۷۴ - ۳۷۵

از ادراک است که نفس ناطقه، خود بدون ابزار، به درک آن نایل می‌گردد.^۱ به نظر می‌رسد آموزه علم حضوری به گونه‌ای برای فارابی نیز مطرح بوده است. او در بحث «علم خدا به ذات خود» از این آموزه استفاده کرده است و علم ذات به ذات را حضوری تلقی کرده زیرا مفاد آن این است که علم خداوند عین وجود اوست معقولیت او برای خودش به صورت وجودی زاید بر ذات نیست؛ چنان که علم خداوند به خود صور علمی، علمی حضوری است. زیرا که اگر این علم نیاز به صور داشته باشد؛ مستلزم تسلسل است. در میان کسانی که در شرح و بسط و تعمیق نظریه‌ی علم حضوری نقش عمده‌ای داشته است باید از شیخ شهاب الدین سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷) نام برد. وی در بحث علم، نظریه‌ی «ظهور و حضور» را پیش کشید^۲ و علاوه بر علم حضوری نفس به ذات خود، علم حق تعالی به اشیاء را نیز از سنخ علم حضوری دانست^۳. همان طور که در عبارت ذیل از ایشان اصطلاح «علم حضوری یا شهودی» را می‌توان مشاهده کرد:

... اولئك هم الفلاسفة و الحكماء حقاً، ما فوقوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا الى العلم

الحضوری الاتصالی الشهودی^۴

شیخ اشراق نه تنها «اصطلاح علم حضوری یا شهودی» را در مورد معرفت‌های بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی به کار برده است، بلکه از راه این آموزه به حل مسائل و مشکلات بسیاری در فلسفه از جمله علم انسان به خود، علم انسان به محسوسات و اعیان مادی - پرداخت و این آموزه را به طور گسترده، در بخش‌های گوناگون فلسفه، اعم از هستی‌شناسی، خداشناسی، علم‌شناسی فلسفی و علم النفس، به کار گرفت، بلکه مسئله علم به جهان محسوس و اعیان مادی را از این راه حل کرد.^۵ خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲) نیز بی‌آنکه اصطلاح خاصی را به کار برد، بر علم حضوری علت به معلول در خصوص علم الهی به ماسوای خود تصریح کرد. محقق طوسی در شرح اشارات در مسأله‌ی علم الهی اظهار داشته که با خود عهد کرده بودم که در شرح این اثر هرگز متعرض اقوال شیخ نشوم و تنها بوجه موافقت به شرح آراء وی پردازم لکن در این موضوع

۳- همو، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، (قم: بیدار، ۱۳۷۱)، صص ۱۱۹ - ۱۶۱

۲. همان ص ۱۵۲

۳ شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، المشارع و المطارحات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، (تهران: پژوهشگاه، ۱۳۷۲)، ج

۱، صص ۴۸۷ - ۴۸۶

۴. همان، ص ۷۴

۵. محمد حسین زاده - پیشین، ص ۱۱۱

رخست نیافتم تا به حقیقت امر اشاره‌ای نکنم و سپس در مخالفت با ابن سینا به این نکته تصریح می‌کند که همان گونه که عاقل و مدرک در ادراک خود نیازمند صورتی دیگر نیست (و حضورا خود را می‌یابد) همچنین است در ادراک آنچه از ذاتش صادر می‌شود آدمی می‌تواند تصورات ذهنی خود را که معلول او هستند، بدون واسطه‌ی صور دیگر استحضار کند خداوند نیز به عنوان علت جمیع اشیاء بر صور معلولات خود احاطه و علم دارد و صور آنها را بی‌واسطه ادراک می‌کند.^۱ همچنین حکیم متأله و مؤسس حکمت متعالیه صدرالمآلهین شیرازی نیز، بیش از حکیمان دیگر مباحث علم حضوری را گسترش داد وی در بیشتر آثار قلمی و مسائل فلسفی از علم حضوری مدد گرفت و مسائلی چون علم الهی، علم نفس به ذات و غیره را از مصادیق علم حضوری دانست.^۲ محققان دیگر از جمله شاگردان ملاصدرا نیز به کار برد مباحث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی علم حضوری توجه داشتند.^۳ اصولیین معاصر در پاره‌ای از مباحث خود از چیستی حقیقت علم و اقسام آن به ویژه علم حضوری بهره گرفته‌اند.^۴ فیلسوفان و مروجان حکمت نوصدرایی در دوران معاصر با توجه به چالش‌های نوین معرفت‌شناسی و فلسفی، علم حضوری را به صحنه آورده و کارکردهای آن را تبیین کرده‌اند. بیش از همه علامه طباطبایی در طرح مباحث جدید فلسفی از علم حضوری بهره‌برداری نموده است. شاگردان وی در مباحث فلسفی، کلامی و قرآنی در بسط دیدگاه‌های علامه طباطبایی تلاش فراوان کرده‌اند و علم حضوری نیز نزد ایشان مورد توجه خاص قرار گرفت زیرا در مواجهه با برخی نحله‌های شکاکیت، ایشان از علم حضوری به عنوان سنگ بنای محکم معرفت یاد کرده و حتی در اثبات ارزش بسیاری از علوم حصولی به علم حضوری متوسل شده‌اند.^۵

۱. محقق طوسی، شرح اشارات (قم: بلاغت، ۱۳۷۵)، ج ۳، صص ۳۰۶-۳۰۴

۲. محمد حسین اصفهانی، نه‌ایه الدراییه فی شرح الکفایه (قم: مؤسسه آل بیت (علیهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۱۴)،

صص ۳۲۷-۳۲۶

۳. علی نقی احمد بهبهانی، عیار دانش، مقدمه و تصحیح دکتر سید علی موسوی بهبهانی، (تهران: بنیان، ۱۳۷۷)، ص ۳۳۷/

محمد باقر الداماد، تقویم الایمان، شرحه کشف الحقائق: تألیف سید احمد علوی عاملی، مع التعليقات علی النوری، (تهران:

میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۸۲)، صص ۳۳۶-۳۳۵

۴. محمد حسین اصفهانی، همان، صص ۳۲۷-۳۲۶

۵. محمد حسین طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، (قم: حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶)، صص ۳۲۷-۳۲۶

۸-۱. تعریف علم حضوری و حصولی

یکی از تقسیمات اولیه علم، تقسیم علم به علم حصولی و حضوری می باشد، علم حصولی عبارت است از علم به معلوم از طریق مفهوم و صورت آن و به همین خاطر آن را علم با واسطه نیز می گویند که عالم از طریق صورت و مفهوم و به عبارت دیگر، ماهیت معلوم به آن پی می برد^۱. مانند علم به موجودات خارجی از قبیل درخت، آسمان و زمین و ... که عین وجود این اشیاء نزد نفس حاضر نیست بلکه نفس بواسطه صورت اشیاء به آن‌ها آگاهی پیدا می کند. و در مقابل، علم حضوری، یعنی علمی که عین واقعیت معلوم نزد عالم حاضر است و لذا علم بدون وساطت صورت و مفهوم معلوم حاصل می شود. در علم حضوری علم و معلوم یکی است یعنی علم عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم نزد عالم بواسطه حضور خود معلوم است در نزد عالم و به همین جهت این علم را حضوری می نامند. ملاصدرا در جلد سوم اسفار چنین می گوید^۲: «علم به هر چیزی یا علم حضوری شهودی است که نفس وجود معلوم به هویت وجودیه خود در نزد عالم حاضر است مانند علم باری و علم موجودات مجرد به ذات خود و یا علم حصولی صوری انطباعی است که صورت و تمثلی از معلوم که کاملاً مطابق با اوست در ذات مرتسم و در جوهر عاقل منطبق گردد.»^۳ تقسیم علم به حصولی و حضوری یک تقسیم عقلی و دوائر بین نفی و اثبات است و لذا قسم سوم را نمی توان برای علم فرض کرد، یعنی علم از این دو قسم خارج نیست؛ یا واسطه- ای بین شخص عالم و ذات معلوم وجود دارد که آگاهی به وسیله آن حاصل می شود که در این صورت علم حصولی نامیده می شود و یا چنین واسطه‌ای وجود ندارد که علم حضوری خواهد بود مانند علم نفس به ذات و حالات نفسانی و ... که اقسام آن ذکر خواهد شد.

۱. محمد حسین طباطبایی، پیشین، ص ۷۷، جوادی آملی، شناخت شناسی در قرآن (بی جا: فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲)، ص

۷۷، طباطبایی، همان، ص ۲۳۶

۲ - ملاصدرا در رساله التصور و التصدیق که در آخر جوهرالنضید در شرح منطق تجرید چاپ شده است صفحه ۳۰۷ در تعریف علم حضوری می گوید: «العلم بالشیء الواقعی قد یکون نفس وجوده العلمی نفس وجوده العینی» و در تعریف علم حصولی می گوید: «العلم بالشیء قد یکون وجوده العلمی غیر وجوده العینی».

۳ - صدرالمآلهین شیرازی، اسفار، ج ۳، ص ۴۰۳؛ همان، ج ۶، صص ۱۵۶-۱۶۴.

۹-۱. فرق علم حصولی و علم حضوری

مناسب است در اینجا اشاره‌ای هم به پاره‌ای از تفاوت‌های علم حصولی و علم حضوری داشته باشیم تا مطلب به درستی روشن گردد. یکی از تفاوت‌های علم حصولی با علم حضوری این است که آنچه که به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود علم حصولی است نه علم حضوری، زیرا تصور همانا انتقاش صور مفاهیم اشیاء در ذهن است و تصدیق هم بدون تصور نیست، پس علم حضوری که عین معلوم است نه صورت و مفهوم آن، مقسم تصور و تصدیق نمی‌تواند باشد. صدرالمآلهین در نقدنظر خواجه در علم باری تعالی اختصاص تصور و تصدیق به علم حصولی را غیرمستقیم دانسته، این مطلب توسط محشین بزرگ اسفار مانند حکیم سبزواری و علامه طباطبایی مورد نقد واقع شده است، که به نظر می‌رسد حق هم با محشین اسفار می‌باشد.^۱ تفاوت دیگری که در این قسم علم می‌توان ذکر کرد این مطلب است که: در علم حصولی می‌توان از مطابقت با واقع و عدم مطابقت با واقع و همچنین صدق و کذب سخن گفت و این مطلب در علم حصولی قابل طرح است. زیرا در علم حصولی ما یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض. صورت علمیه را معلوم بالذات و شیء خارجی را معلوم بالعرض گویند و از آنجا که صورت علمیه حاکی و کاشف از شیء خارجی است اگر این حکایت‌گری و کاشفیت صحیح باشد، صورت علمی مطابق با صورت عینی است، و گرنه متصف به عدم مطابقت و کذب می‌شود. اما در علم حضوری این دوگانگی نیست، بلکه علم حضوری عین معلوم است ولذا سخن از صدق و کذب و خطا و صحیح اینجا مطرح نیست و لذا مشکل اساسی شناخت که واقع‌نمایی علم باشد فقط در علم حصولی مطرح است و این مسئله را در سابق ذکر کردیم.

تفاوت‌های دیگری نیز در کتب فلسفی ذکر گردیده مانند اینکه در منطق علم حصولی مطرح می‌شود نه علم حضوری، و دیگر اینکه علم حصولی به کلی و جزئی تقسیم می‌شود ولی چنین تقسیمی برای علم حضوری وجود ندارد و ... از آنجا که دو فرق نخست قابل توجه می‌باشد، ما فقط این دو را با توضیح ذکر کردیم.

۱ - صدرالمآلهین شیرازی، اسفار، ج ۶، ص ۲۵۷.

۱-۱۰. جایگاه علم حضوری در معرفت‌شناسی

شاید در یک کلمه بتوان گفت خطا ناپذیری، نقش علم حضوری را به عنوان یک عنصر مهم در مسأله شناخت برجسته کرده است. علم حضوری علمی است که غیر قابل شک و انکار می باشد، حتی سوفیست‌ها که مقیاس هر چیزی را انسان می دانند منکر آگاهی انسان از خودش نشده‌اند. البته علم حضوری منحصر در این قسم نیست، اقسام دیگری نیز وجود دارد که به آن اشاره خواهیم کرد. در هیچ یک از اقسام علم حضوری خطا راه ندارد. زیرا واسطه‌ای بین معلوم و عالم وجود ندارد. بلکه خود معلوم نزد عالم حاضر است. در علم حضوری خود واقعیت عینی، معلوم بالذات ما می باشد. به خلاف علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی معلوم بالذات ما هستند و در واقع واسطه‌ای هستند بین معلوم بالعرض (واقعیت عینی و به تعبیر دیگر شیء خارجی) با شخص ادراک کننده، در این گونه علم می باشد که این سوال مطرح شود که آیا این واسطه دقیقاً مطابق با شیء درک شونده است یا خیر؟ و تا ثابت نشود که این صورت و مفهوم دقیقاً مطابق با ذات شیء درک شونده هست، یقین به صحت ادراک حاصل نمی شود. اما در صورتی که شیء یا شخصی درک شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک کننده حاضر باشد و یا با آن اتحادی داشته باشد. دیگر فرض خطا نیست و نمی توان سوال کرد آیا علم با معلوم مطابقت دارد یا نه؟ و روشن است این به خاطر اتحاد علم و معلوم می باشد که علم عین معلوم است. نکته دیگری که باید در اینجا متذکر شد این مطلب است که منظور از خطا ناپذیری علم حضوری این نیست که هر کس مدعی یافت علم حضوری باشد، علم او درست و غیر قابل خطاست. مثلاً اشکالاتی که معمولاً بیان می شود. مانند اینکه گاهی در یافته‌های حضوری دچار خطا و اشتباه می شویم یا احساس گرسنگی می کنیم یا اینکه گرسنه نیستیم و یا نزاع‌هایی که بین امور وجدانی و حضوری بین روانشناسان و روانکاوان موجود است و یا این مطلب که در شک داشتن خودمان گاهی شک می کنیم،^۱ در حالی که شک یک حالت روانی است و به تعبیر دیگر علم ما در اینجا حضوری است و پاره‌ای مسائل دیگر که در این باره ذکر می شود. در اینجا باید بین دو امر تفکیک قائل شد یکی نفس علم حضوری که یک شهود بلاواسطه درونی است و یک امر واقعی است و دیگری بیان و حکایت این یافته و تحلیل و استنتاج از آن. آنکه به هیچ وجه خطایی در آن

^۱ - این مسأله را بعضی فقها در حین نماز متذکر شده اند که این حالت پیش می آید و نمی فهمیم شک است یا ظن و دنبال حل این

مسأله رفته اند. (عروه الوثقی، باب شکایات، مسأله ۹ و ۱۳)

نیست اولی است. یعنی نفس علم حضوری اما دومی یعنی بیان و حکایت این علم حضوری خود در قلمرو علم حصولی واقع است و لذا خطا ناپذیر نیست. شاید بتوان گفت علم حضوری از آن جهت که علم حضوری است نه قابل بیان است و نه در قالب زبان می‌گنجد. به این معنی که قابل انتقال نیست، بلکه فقط یک دریافت کاملاً شخصی است و وقتی هم از آن سخن می‌گوئیم و آن را بیان می‌کنیم فقط مخاطب را متوجه علم حضوری خود می‌کنیم و چون این تحلیل همراه با آن شهود حضوری است گاه موجب خلط شده، احکام علم حصولی به علم حضوری نسبت داده می‌شود. مثلاً آن چه در حال احساس گرسنگی می‌یابیم فقط آن حالت و احساس است. اما اینکه این حالت گرسنگی نیاز به غذا است یک تفسیر حصولی است که ذهن انجام می‌دهد. نکته دیگری که باز ذکر آن لازم است، ذو مراتب بودن علم حضوری است که باعث می‌شود علم حضوری دارای شدت و ضعف باشد. این مطلب را در حقیقت علم حضوری توضیح خواهیم داد.

۱-۱۱. حقیقت علم حضوری

علم حضوری، علمی است که ذات معلوم نزد ذات عالم حاضر است. به این معنی که شخص ادراک کننده وجود عینی معلوم را درک می‌کند و این دریافت خارج از ذات عالم نیست بلکه از شوون وجود اوست و وجودی جداگانه از وجود عالم ندارد و مفهوم علم و عالم با تحلیل ذهنی از وجود عالم به دست می‌آید. مثلاً در مورد علم خداوند، مصداق آن، ذات مقدس اوست که نه جوهر است و نه عرض، و در مورد سایر اقسام، مصداق علم حضوری، عین جوهر عقلانی یا نفسانی آنهاست و لذا دیگر این علم عرض و کیفیت نخواهد بود. علم حضوری یک دریافت بسیط و تجزیه ناپذیر است. مثلاً در مورد علم حضوری که هر کدام از ما نسبت به ذات خود داریم، یک شهود بسیط و بی‌واسطه از خودمان است، نه این قضیه که «من هستم» که مرکب از چند مفهوم باشد. البته ما به نفس خود علم حصولی نیز داریم. لیکن این علم متأخر از علم حضوری و متخذ از آن است. هنگامی که نفس خود را بلاواسطه مشاهده می‌کنیم. می‌توانیم از هستی بسیط خود مفاهیمی گرفته و قضایایی مانند «من هستم» را تشکیل دهیم. حکیم سبزواری در توضیح کلام ملاصدرا در این باب چنین می‌گوید:

«و الحاصل انه كما نعلم ذاتنا حضورياً يمكننا ان نعلمه حصولياً ايضاً و نعلم علمنا كما نعلم انفسنا و احكامها بالصور المطابقة و بالعنوان الحاكيه عن احوالها النفس الامريه كما هم رؤيه العلماء الباحثين عن الحقائق^۱»

اما آنچه را که ما علم حضوری می‌نامیم همان حضور ذات برای ذات است نه این طور باشد که به وسیله حضور صورت دیگری نزد ذات حاصل شده باشد.^۲ علم حضوری، علمی است که نیاز به اثبات ندارد بلکه امری است وجدانی که تنها تنبیه بر آن لازم است و ادله‌ای که بعضی‌ها آورده‌اند بیشتر تنبیه است تا دلیل، اینکه علم نیاز به اثبات و دلیل ندارد به این خاطر است که علم حضوری یک امر وجدانی و شخصی است و در وجدانیات نمی‌شود برهان اقامه کرد. صدر المتألهین در حاشیه‌ای که بر حکمه الاشراق نوشته تنبیهی مبنی بر ضرورت علم حضوری بودن علم نفس به ذات خویش ذکر نموده که عبارتش چنین است:

«اعلم ان اثبات الاشياء التي يخفى وجودها على الانسان بالعلم الحسولي قد يكون بعلمها كما في برهان اللم و قد يكون بمعلولاتها كما في برهان الان و وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلمه فان وجوده له اظهر من وجود علله^۳»

علم حصولی به اشیاء یا از راه علت اشیاء است مانند مواردی که از طریق برهان لمی به اثبات وجود اشیاء پی می‌بریم. ولی علم انسان نسبت به خود نه از طریق علت است و نه از طریق معلول، چون وجودش برای خودش از همه چیز ظاهرتر و روشن‌تر است. مسأله دیگری که باید به آن اشاره شود. ذو مراتب بودن علم حضوری می‌باشد قبلاً متذکر شدیم که ملاصدرا علم را از سنخ وجود می‌داند. لذا هر حکمی که برای وجود هست برای علم به طور عام و علم حضوری به طور خاص نیز ثابت است. به این معنا می‌شود گفت علم و وجود یک حقیقت واحدند و از آنجا که وجود امر مشکک ذو مراتب است علم نیز دارای شدت و ضعف است و لذا ملاصدرا می‌گوید:

۱. ملاصدرا، اسفار الاربعه، (بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ۱۴۱۰)، ج ۳، ص ۴۶۶

۲. همان، ص ۴۶۵

۳. ملا صدرا، تعلیقات علی شرح حکمه الاشراق، در حاشیه شرح حکمه الاشراق قطب الدین، شیرازی، (قم: بیدار، بی

تا)، ص ۲۹۱

«فالعالم كالوجود حقيقه واحده متفاوتة المراتب شده و ضعفا و كمالاً و نقصاً، تقدماً و تاخراً فهو في الواجب واجبٌ و في العقل عقل و في النفس نفس و في الحس حس و في الجوهر و في العرض عرض.»^۱

و به همین خاطر است که ابن سینا گوید: برترین نحوه ادراک، ادراک واجب تعالی به ذات خود است و پس از آن ادراک جواهر عقلی به ذات واجب است، و سپس ادراک نفوس متعلق به ابدان است و خواجه گوید: از این گفتار به دست می آید که وقوع ادراک اصنافش بالتشکیک است.^۲ علم حضوری هم به اعتبار ذات عالم و مراتب وجودش و هم به اعتبار رابطه عالم و معلوم ذو مراتب است. رابطه و پیوند عالم و معلوم هر چه قوی تر باشد علم شدیدتر است و لذا خداوند که از همه به همه نزدیک تر است و اقرب از او متصور نیست، کامل تر از علم او هم ممکن نیست. صدرالمتألهین در اسفار به این مطلب اشاره می کند که علامه طباطبایی در حاشیه می گوید:

«فان الحضور له مراتب كما ان علم النفس بذاتها حين كونها عقلاً هيولانياً و حين كونها عقلاً بالفعل و حين كونها عقلاً فعلاً كلها حضوري ولكن هذه حضور من حضور و شتان بين النور و الظلمات و الديجور و بين النور و نور على نور.»^۳

حضور دارای مراتبی است، همان طور که علم نفس به ذات در هر مرحله (هیولانی، بالفعل و فعال) علم حضوری است ولی حضور تا حضور فرق دارد و فاصله زیادی است بین نور و ظلمت و بین نور و نور علی نور. لذا علم حضوری که عبارت از حضور معلوم نزد عالم است دارای مراتب مختلف و درجات متفاوت است به حسب شدت و ضعف و کمال و نقص.

۱-۱۲. اقسام علم حضوری

حکما برای علم حضوری اقسامی ذکر کرده اند ما در اینجا فقط اشاره ای به آنها داریم و توضیحات مختصری درباره هر قسم بیان می داریم. از آنجا که هر قسم از علم حضوری خود نیازمند تحقیقی جامع و دقیق می باشد. بیشتر از این مختصر را نمی شود در این پژوهش بیان نمود.

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۳۸۳

۲. محقق طوسی، شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۱

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۱۷۱ و اسفار، ج ۳، ص ۴۰۲

بر هیچ کس پوشیده نیست که مثلاً علم باری تعالی به ذات خود و به موجودات خود به راحتی قابل تبیین نیست، طوری که صدرالمتهلین از حکماء در این مسأله به مبهوتین تعبیر می کند.^۱ و یا در جایی دیگر می گوید: «لان المطلب بعید السمک عظیم الرفعه شدید اللطافه، تکل الاذهان عن فهمه و تدهش القلوب عن سماعه و تخفش العیون عن ضوئه»^۲. ملاصدرا دلیل ناتوانی بعضی حکماء (حکماء مشاء) را در حل مسأله علم خداوند، غفلت آنان از علم حضوری می داند.^۳

۱-۱۲-۱. علم حضوری عالم به ذات خود

فلاسفه برای علم حضوری اقسامی را ذکر کرده‌اند که مشهورترین آنها، علم ذات عالم به خویش است و شامل علم حق تعالی به ذات خویش و بلکه هر عالم و عاقلی به نفس خود می شود. به نظر ملاصدرا:

«حضور صورت علمی برای شیء (شخص) عالم، لازم نیست که به نحو حلول در آن باشد بلکه به یکی از انحاء ثلاثه است: یا عیناً برای عالم حاضر است مانند علم نفس به ذات خود، یا با حلول در آن مانند علم نفس به صفات خود و یا به نحو معلولیت مانند علم خداوند به ممکنات»^۴. دقت در عبارت ملاصدرا معلوم می کند که نهایتاً علم حضوری را می توان در دو قسم، محدود کرد: یکی علم نفس به ذات خود و دیگر علم علت به معلول خویش.

۱-۱۲-۲. علم حضوری علت به معلول خود

علم نفس به آثار افعال، انفعالات و قوای خود و همچنین علم حق تعالی به موجودات همگی ذیل علم علت به معلول قابل اندراج هستند.^۵ ملاصدرا با توجه به مبانی خود، که علت را مرتبه‌ی

۱. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ترجمه احمد حسینی اردکانی با کوشش عبدالله نورانی، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی،

۱۳۶۲)، مقاله دوم، فصل سوم

۲. همان، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۳۵

۳. همان، المبدأ والمعاد، مقاله دوم، فصل سوم

۴. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۴۸۰

۵. بیوک عزیزاده، جایگاه معرفت شناسی در فلسفه اسلامی، (فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق ش ۸، زمستان ۱۳۷۷)،

اقوی و اتم معلول می داند، لذا علم علت به معلول را از انحاء علم حضوری می داند^۱ از سوی دیگر چون معالیل به نحو بسیط و اتم در علت فاعلی خود منطوی هستند لذا علم حق تعالی به معالیل خود قبل الایجاد و بعد الایجاد یکسان است^۲. حکیم سبزواری علاوه بر دو قسم مذکور به قسم سوّمی قائل است. به نظر وی: «برخی علوم حصولی و برخی حضوری هستند و از علوم حضوری (انحاء زیر) است: علم مجرد به ذات خود، علم شیء به معلولش و علم فانی به مفنی فیه که شهودی است. دقیقاً همین قسم سوم است که در باب مکاشفات عرفانی قابل توجه است زیرا وقتی ادعای می شود که عارف در شهود خود به معرفت حق تعالی نائل می شود مسلماً نسبت عارف با خدا نه مانند نسبت انسان به نفس خویش است و نه مانند نسبت علت به معلول بلکه از همین قسم یعنی علم فانی (عارف) در مفنی فیه (حق تعالی) است.

۱-۱۲-۳. علم حضوری معلول به علت

برخی از فیلسوفان همچون سبزواری، علم معلول به علت را نیز اقسام علم حضوری دانسته‌اند. این گونه آگاهی و علم به علم فانی در مفنی فیه تعبیر شده است. این قسم از آگاهی اختصاص به انسان ندارد بلکه شامل هر معلولی می شود. اما مرتبه عالی آن مختص انسان است که همان آگاهی عرفانی است. همان طور که برخی گفته‌اند: ملاک علم حضوری در این قسم نه وحدت ذات مجرد با ذات خود است - آن گونه که در علم ذات به خود متصور است - و نه اضافه‌ی اشراقیه است، آن گونه که در علم الهی به ماسواه یا علم نفس بر آثار و افعال و انفعالات خود مقصود است و اصولاً معنا ندارد که معلول - با توجه به ضعف ذاتی خود نسبت به علت - بر علت ایجاد می‌کند خود اشراف داشته باشد. بلکه ملاک این قسم عبارت است از فنا شدن انسان (معلول) از اوصاف بشری و کدورات باطنی، از طریق سلوک و ریاضت که نتیجه‌ی آن معرفت و محو شدن در جمال

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۲۹۱

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، فی منهاج السلوکیه، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز دانشگاهی چاپ دوم،

۱۳۶۰، ص ۴

مطلق است که اختصاص به عرفان دارد.^۱ وجه مشترک همه‌ی اقسام علم حضوری پیوستگی وجودی معلوم و علم با عاقل و عالم است و ریاضت‌ها صرفاً برای آگاهی یافتن از حضور و یا علم به علم حضوری است. اثبات چنین علمی از طریق استدلال فلسفی به ویژه بر اساس اصولی از حکمت متعالیه امکان پذیر است. به ویژه این اصل اصیل که نسبت علیت میان علت و معلول در واقع نسبت حقیقه الشیء با رقیقه الشیء است و معلول فی حد نفسه چیزی جز تجلی و تشأن علت خویش نیست و به همین علت، هستی معلول چیزی جز ربط به علت نیست، ذاتی است که عین الربط و الفقر است. لذا در معرفت و مشاهده نفس خویش - اگر چشم بینا داشته باشید - بلافاصله همین حیثیت ربطی و فقری، خود مربوط الیه را کشف و درک می‌کند. ملاصدرا چنین تحلیلی از نسبت علت و معلول دارد: «معلوم و محقق است که این چیزی که به اسم معلول نامیده شده است، هیچ حقیقت و واقعیتی که مابین با حقیقت علت مفیضه‌اش باشد ندارد تا اینکه عقل بتواند به هویت ذات معلول - با قطع نظر از هویت علت موجه‌اش - به آن اشاره کند... چیزی که نام وجود بر آن اطلاق می‌شود و به هر نحوی از انحاء که باشد چیزی نیست جز شأنی از شئون واحد قیوم و صفتی از صفات ذات او^۲». معلول از آنجا که عین ربط به علت خویش است به اندازه ظرفیت خود علم به علت مفیض خود دارد. ملاصدرا علم حضوری معلول به علت خود را مخصوص معلول‌های مجرد می‌داند. توضیح آنکه هر معلولی دو چهره دارد ماهیت و وجود، برای شناخت ماهیت یک معلول باید اجزاء آن ماهیت را که علل و مقومات هستند بشناسیم. این اجزاء عبارتند از جنس و فصل، اما اگر بخواهیم وجود خاص معلولی را بشناسیم، ناچاریم علت موجه آن را مورد شناسایی قرار دهیم، چرا که وجود معلول تا از سوی علتش ضرورت وجود پیدا نکند موجود نمی‌شود و همان طور که معلول خاص همواره مستند به علت واحد است و جز از علت واحد صادر نمی‌شود، همچنین علم به یک معلول نیز جز از طریق شناخت علت و سبب خاص آن میسر نیست. لذا همان طور که وجود معلول، معلول علت خویش است. علم به معلول نیز معلول علم به علت است. لذا

۱. مهدی حائری یزدی، آگاهی و گواهی، شرح و ترجمه و نقد رساله تصور و تصدیق ملاصدرا، (تهران: مؤسسه

پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰)، صص ۶-۵

۲. ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۲، صص ۳۰۰-۲۹۹

علم به سبب جزاز راه علم به سبب میسر نیست. پای‌بندی ملاصدرا به این مطلب تا حدی است که حتی سیر عقل را در برهان ان مطلق و دلیل نیز از نوع سیر از علت به معلول دانسته و معرفت حاصل از آن طریق را هم به نحوی به علت و سبب منسوب می‌کند.^۱ نکته‌ای که باید اینجا متذکر شد این است که در مورد علم حضوری انسان به خالق از آموزش‌های دینی^۲ هم برمی‌آید که نوعی علم حضوری به خالق در عمق جان آدمی است، ولی در مورد مادیات دیگر آیا می‌شود این حرف را زد؟ مگر نه اینکه مادیات در حجاب ظلمانی ماده هستند و تجرد در آنها راه ندارد و مگر نه خود ملاصدرا در خیلی جاها عالم بودن ماده را نفی کرده و لی در عین حال در بعضی جاها علم را در جمیع موجودات ساری و جاری دانسته است.^۳ البته اگر چه ظاهراً تناقض است اما با مطالعه و دقت در آثار ملاصدرا با توجه به اصول حکمت متعالیه این تناقضات رفع می‌شود. چنانچه پیروان حکمت متعالیه مثل مرحوم سبزواری و علامه طباطبایی در رفع این تناقضات مطالبی بیان داشته‌اند.^۴ با توجه به آن چه گفته شد می‌توان مراتب و درجات علم حضوری را این گونه بیان کرد:

(۱) آگاهی و علم هر موجود عالم و آگاه از ذات خویش، در این مرتبه از آگاهی عالم و معلوم با هم وحدت عینی دارند و تغایر بین آنها صرفاً ذهنی و اعتباری است. همچنین در این قسم از علم حضوری عام‌ترین یا فراگیرترین مرتبه از علم حضوری است. ضابطه‌ی حضور در این مرتبه وحدت و یگانگی عالم و معلوم است.

(۲) علم حضوری علت نسبت به معلول یا معالیل خود، این مرتبه شامل علم عالم به افعال و آثار و احوال و قوای خود و نیز به انفعالات خود می‌باشد. نفس مجرد در این مرتبه نسبت به افعال و صفات خود دارای اضافه‌ی اشراقیه است و این امور چیزی جز تعلقات محض به مبدأ فاعلی خود نیستند.

(۳) علم حضوری معلول به علت، ضابطه در این مرتبه از علم حضوری، اتحاد ذات مجرد با نفس خویش نیست، همان‌طور که نسبت اشراقیه هم بین معلول و علت نیست. زیرا معنا ندارد که

۱. ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۹۹

۲. در آموزش‌های دینی این آیه قرآنی «یسبح لله ما فی السموات و ما فی الارض» بر این امر دلالت دارد.

۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، مشهد ثانی، اشراق ثامن و تاسع

۴. همان، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۶۵

معلول، با وجود رتبه‌ی ضعیف خود، با علت فاعلی خویش نسبت قیومیت و اشراق داشته باشد، بلکه ملاک در این مرتبه عبارت است از تعلق فنایی بین آگاهی و حضور معلول نزد علت. نکته مهم این است که تمام مراتب مذکور که در خصوص انسان ثابت و محقق است، باز در حیطه‌ی خود می‌تواند از درجات متفاوت قوی و ضعیف برخوردار باشد. چنانچه برخی صاحب نظران گفته‌اند:

«همه علم‌های حضوری از نظر شدت و ضعف یکسان نیستند، بلکه گاهی علم حضوری از قوت و شدت کافی برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق می‌یابد، ولی گاهی هم به صورت ضعیف و نیمه آگاهانه... اختلاف مراتب علم حضوری بعضا معلول اختلاف مراتب وجود شخص درک کننده است... علم حضوری به انفعالات روانی (و حتی جسمانی) نیز قابل شدت و ضعف است. مثلا بیماری که از درد، رنج می‌برد با دیدن دوست عزیز توجعش به او معطوف شده و شدت درد را درک نمی‌کند برعکس شب، به علت شدت توجه، درد را با شدت بیشتری درک می‌کند... همچنین انسان به آفریدگار خویش علم حضوری دارد، ولی در اثر ضعف وجود و توجه به امور مادی این علم به صورت ناآگاهانه درمی‌آید^۱». به نظر می‌رسد در میان مراتب بسیار گوناگون مکاشفه و تجربه عرفانی، عالی‌ترین مرتبه‌ی آن را می‌توان نحوه‌ای از علم حضوری دانست. یعنی اتحاد ذات مجرد معلول با علت خود، و البته می‌دانیم، کاربرد کلمه‌ی اتحاد در اینجا به خاطر تنگنای زبان است. این مطلب با تحلیل حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» روشن تر می‌شود، بدین معنا که عارف در اوج سلوک انفسی خود و ادراک فقر محض «خود» حضور واحد مطلق را درک می‌کند بلکه در آن مرتبه به سبب فنای از خود، وحدت مدرک و مدرک ثابت خواهد بود. مراتب نازل تر، اگر چه درجاتی از آگاهی بی‌واسطه است، اما آغشته و آمیخته با صورت هاست که در عوالم خیال برای عارف، حقایق غیبی، مصور و آشکار می‌شود. حضور در این مراتب به معنای حضور صور خیالی در مرتبه‌ی خیال است اما همراه با فنای عارف نیست.

۱. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹)، ج ۱، ص ۱۵۸ - ۱۵۷

۱۳-۱. ویژگی های علم حضوری

علم حضوری ویژگی های بسیاری دارد که آن را از علم حصولی متمایز می سازد. شناخت دقیق علم حضوری، به دانستن مختصات تعریفی و هستی شناختی آن بستگی دارد. در میان انبوه ویژگی ها، تنها برخی از آنها مانند خطاناپذیری امری معرفت شناختی است. اما عمده آنها وجود شناختی اند. برای اینکه ویژگی های معرفت شناختی علم حضوری را از ویژگی های وجود شناختی تفکیک کنیم لازم است در این جا نگاهی گذرا به اهم این ویژگی ها داشته باشیم.

۱۳-۱-۱. متّصف نشدن به صدق و کذب

یکی از مهم ترین تمایزها و ویژگی های علم حضوری این است که قابل اتصاف به صدق و کذب یا مطابقت و عدم مطابقت با واقع نیست در صورتی که علم حصولی بدان متّصف می شود. شیخ اشراق و صدرا لمّألهین نیز به این ویژگی تصریح کرده اند. اما منشأ این تمایز را باید در ویژگی دیگری یافت.

۱۳-۱-۲. خطاناپذیری

علم شهودی یا حضوری خطاناپذیر است. در صورتی که علم حصولی چنین نیست و احتمال خطا در آن راه دارد. خطا که عبارت است از عدم مطابقت ادراک با ادراک شونده در جایی امکان تحقق دارد که ادراک با واسطه انجام گیرد، زیرا در چنین موردی جای این احتمال هست که صورت ادراکی مطابق با واقعیت معلوم نباشد. اما در علم حضوری که ذات معلوم مورد شهود عالم قرار می گیرد جای چنین احتمالی نیست و همین است راز خطاناپذیری علم حضوری^۱. اما منشأ این ویژگی های علم حضوری را باید در ویژگی دیگر یافت که خواهد آمد.

۱۳-۱-۳. فقدان واسطه

فقدان واسطه که به همین ویژگی خطاناپذیری علم حضوری برمی گردد، از مهم ترین ویژگی های علم حضوری است - که بقیه لوازم ناشی از این ویژگی است - یعنی میان عالم و معلوم، مدرک و مدرک واسطه ای همچون مفاهیم و صور ذهنی متحقق نیست. بلکه ذات معلوم در عالم

۱. محمد تقی مصباح یزدی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۵

حضور دارد. حاصل آنکه سومین ویژگی علم حضوری این است که واسطه ندارد. زیرا در این گونه معرفت، معلوم در عالم یا مدرک نزد مدرک حضور دارد و عالم معلوم را بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی می‌یابد. از این روست که علم حضوری خطاناپذیر است و راز خطا ناپذیر بودن آن فقدان واسطه است.^۱

۱-۱۳-۴. اتحاد عالم و معلوم

در علم حضوری، ذات وجود معلوم نزد عالم حاضر است. معنای این گفته آن است که در علم حضوری، عالم و معلوم با یکدیگر متحدند، تعبیری که در عبارت شیخ اشراق نیز آمده است «العلم الحضوری الاتصالی الشهودی...»^۲ اگر عالم با معلوم متحد نباشد و میان آنها اتصال وجودی تحقق نیابد، علم حضور یا شهودی تحقق نخواهد یافت. لذا برای تحقق علم حضوری، تحقق این گونه ارتباط شرط اساسی است. هر جا این ارتباط تحقق یابد علم حضوری تحقق می‌گردد. البته واژه‌ی متحدند (اتحاد) هم در این باره دقیق نیست. زیرا دلالت بر این دارد که دو شیء که قبلاً جدا و مستقل بودند، با هم یکی و متحد شده‌اند. این همان دیدگاه مشهور اتحاد عاقل و معقول در خصوص علم حصولی است. اما در علم حضوری ادعای وحدت می‌شود و نه اتحاد. زیرا اساساً وجود و ثبوت علم حضوری عیناً همان وجود و ثبوت عالم است و علم حضوری واقعیتی غیر از وجود در واقعیت عالم ندارد و تفکیک این دو تنها به اعتبار ذهن ماست. ابن سینا به وحدت عالم و معلوم در مورد علم ذات به ذات تصریح کرده آن جا که می‌گوید: «فالبری عن المادة... هو معقول لذاته و لا نه عقل بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل و عاقل و معقول، لانّ هناك اشیاء متکثره... فقد فهمت انّ نفس کون الشیء عاقلاً و معقولاً لایوجب ان یکون اثین فی الذات و لا فی الاعتبار ایضاً»^۳

۱. محمد حسین زاده، پیشین، ص ۱۴۹-۱۴۸

۲. شیخ شهاب الدین سهروردی، التلویحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۳)، ج

۱، ص ۷۴

۳. حسین بن عبد الله بن سینا، الشفاء الالهیات، ۳۵۸-۳۵۳

۱-۱۳-۵. عینیت علم و معلوم

در علم حضوری، واقعیت معلوم عین واقعیت علم است. اما در علم حصولی واقعیت معلوم در آن با واقعیت علم متغایر و دو تاست. زیرا در علم حصولی واقعیت علم، مفهوم یا صورتی است که در ذهن ما موجود است و واقعیت معلوم، ذاتی است که بیرون از ذهن ما در خارج موجود است. ملاصدرا در تبیین این ویژگی می‌فرماید:

«العلم بالشیء الواقعی قد یکون نفس وجوده العلمی نفس وجوده العینی کعلم المجردات بذاتها و قد یکون وجوده العلمی غیر وجوده العینی کعلمنا بالاشیاء و الخارجة عن ذواتنا» یعنی در علم حضوری وجود علمی و وجود عینی متحد است، بر خلاف علم حصولی که وجود علمی غیر از وجود خارجی است.^۱ و همچنین در شرح این ویژگی شهید مطهری می‌نویسد: علم حصولی علمی است که واقعیت علم با واقعیت معلوم در آن دو تاست مثل علم ما به زمین، آسمان و... ما به این اشیاء علم داریم. یعنی صورتی از آنها در ذهن ما پدید می‌آید که حکایت و مطابقت با معلوم خارجی دارد. واقعیتی که از ذهن و وجود ما مستقل است، ولی در علم حضوری واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شیء ادراک کننده بدون وساطت تصویر ذهنی واقعیت معلوم را می‌یابد مانند اراده، لذت و اندوهی که بر ما هویدا می‌شود. این ویژگی و تمایز در ناحیه علم و معلوم است^۲ و این ویژگی تمایز در ناحیه علم و از حیث ارتباط آن با معلوم است نه در ناحیه عالم و معلوم.

۱-۱۳-۶. عدم نیاز به آلت و قوای ادراکی

علم حضوری برای یافتن معلوم به قوه و آلت ادراکی خاص احتیاج ندارد، بلکه عالم با ذات و واقعیت خود، واقعیت معلوم را می‌یابد. اما در علم حصولی یک قوه مخصوص و آلت ادراکی معینی از قوای گوناگون نفس که کارش صورت‌گیری و تصویرسازی است دخالت می‌کند و نفس به وساطت آن قوه، عالم می‌شود. برای نمونه وقتی که شخص اراده می‌کند اراده خویش را با ذات خود می‌یابد «وجود من» بدون وساطت قوای ادراکی دیگر، وجود واقعیت‌های نفسانی را

۱. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، چاپ دوم، ۱۳۷۵)، ص ۴۶.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، (قم: صدرا، ۱۳۷۷)، ج ۶، صص ۲۷۳ - ۲۷۲

مانند: عواطف، شهوات، هیجانات، افکار و غیره درک می کند بنابراین علم حضوری مربوط به دستگاه مخصوص از دستگاه های نفسانی نیست، اما علم حصولی به دستگاه خاصی به نام ذهن ارتباط دارد^۱. بدین سان علاوه بر تمایز علم حصولی و حضوری در ناحیه علم و معلوم تمایز دیگری میان آنها در ناحیه عالم و معلوم نیز وجود دارد و آن این که نفس برای ادراک علم حصولی به قوای ادراکی نیاز دارد خواه آن که این قوه ادراکی را خود مدرک بدانیم یا این که آنها صرفاً آلت و ابزار بوده، مدرک حقیقی نفس باشد. اما علم حضوری به دستگاه خاصی همچون ذهن نیاز ندارد و برای حصول ادراک بر قوه ای مبتنی نیست. البته این ویژگی با این امر منافات ندارد که مانع تأثرات موجود در حواس و اندام های حسی را نیز معلوم به علم حضوری بدانیم. چنان که علم ما به خود این قوا نیز حضوری است. نفس برای این که قوه ای اعم از ادراکی یا تحریکی را به کار گیرد، به آن عالم است و چنین علمی از راه مفاهیم و صور نیست بلکه حضوری است. آنچه در این قوا، بلکه اندام های مربوط به این قوا منطبع و موجود می گردد، نفس به نحو حضوری به آنها علم دارد.^۲

۱-۱۳-۷. تشکیک پذیری

ویژگی دیگر علم حضوری، دارا بودن مراتب و شدت و ضعف پذیر بودن آن است^۳. همه علوم حضوری از نظر شدت و ضعف یکسان و در یک مرتبه نیستند، بعضی از علوم حضوری به گونه ای از قوت و شدت برخوردار است که به صورت آگاهانه تحقق می یابد. ولی گاهی نیز به صورت ضعیف و نیمه آگاهانه و حتی ناآگاهانه درمی یابد. این اختلاف مراتب علم حضوری، زائیده عوامل گوناگونی است ۱ - گاهی به اختلاف مراتب هستی درک کننده (مدرک) مربوط

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۷۳ - ۲۷۲ و استاد محمد حسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم،

مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، (بی جا: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، صص ۲۹ - ۲۸

۲. محمد حسین زاده، پیشین، صص ۱۵۷ - ۱۵۸

۳. میرزا مهدی آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، باهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق و مقدمه

انگلیسی پروفیسور ایزوتسو، (بی جا: دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲)، ص ۴۷۹؛ غلامحسین رضائزاد نوشین، حکمت نامه یا

شرح کبیر بر متن و حواشی منظومه حکمت حاج ملاهادی سبزواری، (تهران: الزهراء، ۱۳۸۰)، ص ۹۳۳

است. هر اندازه نفس درک کننده از نظر هستی شناختی ضعیف تر باشد، علم حضوری او کم-رنگ تر است و هر اندازه از مرتبه وجودی کامل تری برخوردار باشد، علم حضوری او کامل تر و آگاهانه تر می شود.

۲ - گاهی تفاوت مراتب علم حضوری به شدت و ضعف برمی گردد. مثلاً بیماری که از درد رنج می برد و درد خود را با علم حضوری می یابد، هنگامی که دوست عزیزی را می بیند و توجهش به سوی او معطوف می شود، شدت درد کاهش می یابد، ولی در موقع تنهایی درد زیاد می شود.^۱

۳ - تفاوت مراتب هستی مدرک: اختلاف مراتب هستی مدرک نیز موجب شدت و ضعف علم حضوری است. باید توجه داشت که شدت علم حضوری همواره با علم به علم مساوق نیست، بلکه علم به علم معرفتی حصولی است و نه حضوری ابن سینا در این باره چنین گفته است: «شعور النفس الانسانیة بذاتها هواوَلی لها، فلا يحصل لها بكسب... و اما الشعور: بالشعور فمن جهة العقل».^۲

بدین سان، علم به علم مستقیماً نقشی در شدت و قوت علم حضوری ندارد زیرا خود سنخ دیگری از علم است. علت شدت علم حضوری از یک سو، شدت درجه وجودی مدرک و نیز توجه بیشتر وی به ادراک است و از سوی دیگر موجوداتی که ذهن ندارند، چگونه می توان در مورد آنها مدعی شد که علم به علم موجب قوت و شدت علم حضوری آنها می شود؟ در پاسخ باید گفت که علم حصولی به نفوس - یعنی موجوداتی که در فعل خود به ماده نیازمندند - اختصاص دارد، اما مجردات کامل که در حکمت عقول نامیده می شود. آنچه برایشان ممکن است بالفعل دارند. هیچ حالت منتظره، شدت یا ضعفی در آنها راه ندارد. از این رو، تغییر درجات علم حضوری و اختلاف مراتب نسبت به یک وجود در مورد نفوس متصور و معقول است. اما مجردات به لحاظ علم، مقام مشخصی دارند. پس علم حصولی در مجردات کامل راه ندارد. لذا ادعای شدت و ضعف درجات در هر یک از وجودها - علاوه بر اختلاف طولی آنها - سخنی نادرست است.

۱. محمد تقی مصباح یزدی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۷

۲. حسین بن عبد الله بن سینا، تعلیقات، تصحیح عبد الرحمن بدوی، (قم: نشر حوزه علمیه، ۱۴۰۴)، صص ۷۹-۸۰

فصل دوم

چیستی مکاشفه و تجربه عرفانی

۲-۱. چیستی مکاشفه و تجربه عرفانی از دیدگاه ابن سینا:

بررسی پیشینه‌ی فلسفه اسلامی بیانگر این موضوع است که اندیشه‌های فلسفی مخصوصاً در میان فیلسوفان اسلامی در برخی موارد متأثر از عرفان نیز بوده و با حفظ اصول و روش خود به سمت اندیشه‌های عرفانی و تقرب به عرفان گرایش داشته است. روش عرفانی، طریقه‌ای است که در کشف حقایق جهان، و پیوند انسان و حقیقت، نه بر عقل و استدلال، بلکه بر «ذوق» و «اشراق» و «وصول» و «اتحاد» با حقیقت تکیه دارد، و برای نیل به این مراحل، دستورات و اعمال ویژه‌ای را باید به کار گرفت.^۱ این روند در قرن دهم هجری به بعد به دلیل شرایط خاص سیاسی و فرهنگی مخصوصاً در میان حکمای ایران - به عنوان بخشی از شرق اسلامی - نیز تداوم یافته است. به گونه‌ای که اغلب چهره‌های برجسته این دوران انسان‌هایی حکیم یا فیلسوف اشراقی هستند که خود صاحب تجارب و مکاشفات عرفانی بوده‌اند.^۲ با توجه به این ارتباط عمیق میان عرفان و فلسفه بایسته آن است که تفکرات برخی از فیلسوفان و متفکران اسلامی را درباره چیستی مکاشفه‌ی عرفانی مورد بررسی قرار دهیم.

۲-۱-۱. ابن سینا فیلسوف یا عارف:

طبق آنچه که مشهور است ابن سینا در همه جا به عنوان فیلسوف مشائی شناخته می‌شود و مشائی به فیلسوف یا فیلسوفانی گفته می‌شود که در روش فلسفی خود و در اثبات و تبیین مسائل فلسفی، فقط به استدلال و برهان و بحث و فکر، اهمیت می‌دهند و به روش‌ها و طریق‌های دیگر توجهی نداشته و آن را معتبر نمی‌دانند در مقابل فیلسوف اشراقی به عنوان حکیم و فیلسوفی که در مباحث و مسائل فلسفی و نیز در روش فلسفی خود، علاوه بر استدلال و برهان به شهود و کشف هم نظر داشته معرفی می‌شود حال آیا این مطلب که ابن سینا فقط فیلسوف استدلالی محض بوده از نظر تاریخی و با مراجعه به آثار ابن سینا قابل اثبات و دفاع است یا نه، خود بحثی مستقل و همه

۱. سید یحیی یشربی، فلسفه عرفان، (قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۷)، ص ۳۳

۲. سید حسین نصر، تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م. م. شریف، ترجمه: نصرالله پور جوادی، (تهران: نشر دانشگاهی

۱۳۶۲)، ج ۲، ص ۴۴۴

جانبه را می‌طلبید. لکن در اینجا به اختصار به این نکته پرداخته می‌شود که دست کم آثاری از ابن سینا به دست ما رسیده که با ملاحظه آن نمی‌توان گفت که ایشان فقط فیلسوف بحثی و استدلالی محض بوده‌اند. محققان با توجه به آثار عرفانی ابن سینا مخصوصاً سه نمط آخر اشارات بر این باورند که شیخ خود اهل سلوک بوده و چیزهایی بدست آورده و آنچه که در واقع نگاشته شرح حال شخصی خودش می‌باشد.^۱

آنچه که مسلم است این است که ابن سینا با اهل تصوف و عرفان در ارتباط بوده و به ایشان به دیده ارادت و قبول نگریده است. نامه نگاری‌های او با ابوسعید ابوالخیر عارف و صوفی بزرگ هم‌زمانش گواه این است که وی شیوه و بینش عرفانی را ارج می‌نهاده است. اما آنچه را درباره دیدار ابوسعید و ابن سینا گفته شده است، نمی‌توان واقعیت تاریخی دانست. موضوع دیدار ابن سینا و ابوسعید ابوالخیر از این قرار است که: یک روز شیخ ابوسعید، در نیشابور مجلس می‌گفت، خواجه بوعلی سینا، از در خانقاه شیخ در آمده و ایشان هر دو، پیش از این، یکدیگر را ندیده بودند. اگر چه میان ایشان مکاتبه رفته بود. چون بوعلی از در، در آمد شیخ رو به وی کرد و گفت: (حکمت دانی، آمد.) خواجه بوعلی در آمد و بنشست سخن گفت، و مجلس تمام کرد، و در خانه رفت. بوعلی سینا با شیخ در خانه شد. و با یکدیگر سه شبانه‌روز، به خلوت سخن گفتند، که کس ندانست و هیچ کس نیز به نزدیک ایشان در نیامد، مگر کسی که اجازت دادند، و جز به نماز جماعت بیرون نیامدند. بعد از سه شبانه‌روز، خواجه بوعلی سینا برفت. شاگردان او سؤال کردند که: (شیخ را چگونه یافتی؟) گفت: «هر چه من، می‌دانم، او می‌بیند» و مریدان شیخ از شیخ سؤال کردند که: «ای شیخ، بوعلی را چگونه یافتی؟» گفت: «هر چه ما می‌بینیم، او می‌داند»^۲. و بوعلی سینا را، در حق شیخ ما، ارادت پیدید آمد، و پیوسته نزدیک شیخ آمدی و کرامات شیخ می‌دید...» و پس از نقل کرامتی از شیخ، چنین می‌خوانیم: «خواجه بوعلی چنان مرید شیخ شد که کم روزی بود، که به نزدیک شیخ ما نیامدی، و بعد از آن هر کتابی که، در علم حکمت ساخت، چون اشارات و غیر آن، فصلی مشع، در اثبات کرامات اولیاء، و حالات متصوفه ایراد

۱. حضرت علامه حسن زاده آملی، دروس شرح اشارات و تنبیها، نمط نهم مقامات العارفین، (قم: مطبوعات دینی،

۱۳۸۳)، ص ۱۰.

۲. سید یحیی یثربی، پیشین، صص ۸۱-۸۲

کرد، و در بیان مراتب ایشان و کیفیت سلوک جاده‌ی طریقت و حقیقت، تصانیف مفرد ساخت، چنانکه مشهور است^۱. هم‌چنین بوعلی‌سینا به آوازه‌ی شیخ ابوالحسن عزم خرقان می‌کند و از وی کرامتی می‌بینید و وی را تصدیق می‌کند، بدین صورت که ابوالحسن در حضور ابن‌سینا بر سر دیواری می‌شود تا آن را عمارت کند. ناگاه تبر از دستش به زمین می‌افتد، بوعلی بر می‌خیزد تا آن تبر به دست وی باز دهد، اما پیش از آنکه بوعلی بدانجا رسد، تبر خود برخاسته و به دست شیخ باز می‌شود. بوعلی چون این می‌بیند یکبارگی از دست می‌شود و تصدیقی عظیم بدین حدیثش پدید می‌آید، تا بعد از آن طریقت به فلسفه روی می‌کنند چنان که معلوم هست^۲. در میان آثار شیخ به گونه‌ای از نوشته‌ها بر می‌خوریم که از دیگر آثار شیخ متمایز است این آثار به دو سبک متفاوت نوشته شده است: یکی سه نمط آخر اشارات و تنبیهات که زبان فلسفی دارد و دیگری داستان‌های رمزی و تمثیلی یعنی رساله الطیر، رساله‌ی حی بن یقظان و حکایت سلامان و ابسال و رساله فی‌العشق. نکته مهمی که در رابطه با اندیشه‌های عرفانی و اشراقی شیخ باید بدان توجه کرد، تصریح او در کتاب منطق‌المشرقین است که ظاهراً خود مقدمه‌ی کتاب مفصل‌تری به نام الانصاف در بیست جلد بوده است که شیخ در آن آثار فیلسوفان مغرب زمین را با فلسفه‌ی خاص خود معروف به حکمه‌المشرقیه مقایسه کرده است. این دانشنامه عظیم در حمله مسعود غزنوی به اصفهان، به غارت رفته است^۳. در اینکه مقصود ابن‌سینا از مشرقی یا اشراق در حکمه‌المشرقیه چیست اختلاف نظر است.

مثلاً گواشن، ابن‌سینا شناس فرانسوی، هر نوع رابطه‌ی واقعی را میان ابن‌سینا و تصوف انکار می‌کند، و می‌نویسد که علاقه‌ی ابن‌سینا به مطالب عرفانی فقط جنبه‌ی اصطلاحات فلسفی داشته، و او هیچ نوع حیات درونی نداشته است. و حتی او اظهار تعجب می‌کند که اگر کتابی عرفانی باشد، با منطق شروع شود، چنان‌که منطق‌المشرقین که شروع مباحث مربوط به حکمت مشرقیه

۱. همان

۲. شیخ فریدالدین عطار نیشاپوری - تذکره الاولیاء، (تهران: بهزاد، ۱۳۷۳)، ص ۱۷۴

۳. ابو عبید عبدالواحد جوزجانی، سرگذشت ابن‌سینا بقلم خود او و شاگردانش، ترجمه سعید نفیسی، (تهران: انجمن

دوستان کتاب، ۱۳۳۱)، ص ۱۲۱

است این گونه است. گواشن اصولاً عرفان را مقابل منطق می‌داند.^۱ اما با توجه به شواهدی مانند مرادفات شیخ با برخی صوفیه و عرفا و نیز دیگر آثار اشراقی او و نیز مقدمه‌ی شیخ بر منطق المشرقین می‌توان گفت که مقصود از مشرقیه در اقوال ابن سینا، فقط اشاره به یک منطقه‌ی جغرافیایی نیست بلکه ناظر به سفر به عالم بالا و رهایی از زندان عالم ماده و محسوسات است حکمت مشرقیه به هیچ وجه یک فلسفه‌ی صرفاً استدلالی نیست بلکه بر نحوه‌ی اشراق از عوالم مافوق طبیعی برای درک حقایق و نجات از عالم ناقص و مرتبه‌ی سفلی و نیل به جهان انوار تأکید می‌کند.^۲

اکنون با این تفصیل آیا می‌توان ابن سینا را، در شمار عارفان و متصوفان در آورد؟ پاسخ به این سؤال منفی است. زیرا زندگی شیخ آن گونه که خود برای ما نوشته، یا شاگردش جوزجانی به رشته‌ی تحریر در آورده است، زندگی زهد و پرهیز و ریاضت نبوده است. آنچه در مورد عرفان ابن سینا لازم به ذکر است این است که چون او فیلسوفی عقل‌گرا می‌باشد عرفان وی نیز یک «عرفان عقل‌گرایانه» است، عرفانی است که با جذب و شور و شطح صوفیانه و با طوری (ورای طور عقل) سر و کار ندارد زیرا شناخت، حقیقتی از راه گفتگو و آموختن دست نمی‌دهد، بلکه از راه «مشاهده» دست یافتنی است پس باید از «رسیدگان به عین شد» نه از شنوندگان اثر.^۳

ابن سینا ملول از تلقین و تکرار، و درس و بحث و قیل و قال، بی‌تردید در جستجوی راه جدید، با عرفان آشنا شده و آن را شناخته، و چنانکه از نمط‌های آخر اشارات بر می‌آید، حقانیت آن را هم قبول کرده اما زندگی او هیچ گونه شاهده‌ی بر سلوک باطنی و عملی وی نشان نمی‌دهد. بنابراین این فیلسوف معتقد و مدافع عرفان، توفیق آن را نیافته که عملاً وارد مراحل و مقامات عرفانی گشته و به تجربه شخصی نایل آید. و شاید بزرگترین مانع این کار، گرفتاری‌های شغلی و شرایط خاصی زندگی اجتماعی، و کوتاهی نسبی مدت زندگی‌اش بوده، که اگر از اجل امان می‌یافت شاید، شعله‌های این آتش سوزانی از زیر خاکستر علوم رسمی، به آرامی فرصت ظهور

۱. سید یحیی یشربی، پیشین، ص ۸۱

۲. سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، (تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۱)، ص ۵۲

۳. شرف‌الدین خراسانی، مقاله ابن سینا، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، (تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۰)، ج ۴، ص ۱۹.

پیدا می‌کرد، و چنان قوت می‌گرفت که همه تعلقات را به آتش کشیده، و از ابن‌سینا، شیخ اشراق و یا غزالی دیگری می‌ساخت. چنان‌که شیخ اشراق کار خود را ادامه‌ی کاری می‌داند که ابن‌سینا به دلایلی از اتمام آن و به نتیجه رساندنش محروم ماند.^۱

اما به هر حال شیخ ما، تا آخر یک فیلسوف ماند، هر چند که در آثار دوران اخیر حیاتش آن خوش بینی را که به فلسفه داشت، کم کم از دست می‌داد. او حتی در آنجا که به عرفان می‌پردازد، یک فیلسوف است، نه عارف. او هنوز قسمتی از اهم اصول و مبانی عرفان را نمی‌پذیرد، وحدت را با موازین عقل، رد می‌کند، و به جای آن (اتصال) را پیش می‌کشد آن هم اتصال میان نفس تکامل یافته انسان (عقل مستفاد) و «عقل فعال»، آن هم در اثر استکمال علمی، نه عملی.^۲ البته این دیدگاه نیز مخالفانی دارد و برخی اعتقاد دارند که شیخ یک صوفی تمام و صاحب مقام عرفانی است.^۳ به نظر می‌رسد با توجه به شواهد و قراین دیدگاه اول موجه‌تر می‌نماید.

۲-۱-۲. چیستی مکاشفه عرفانی:

ابن‌سینا بر این معتقد است که سعادت و خوشبختی همان احساس لذت و ابتهاج است و لذت خود نوعی از ادراک است چنانکه رنج و الم قسم دیگر آن است.

لذت عبارت از: ادراک چیزی که (خیر) است برای درک کننده، در حالی که درک کننده سالم بوده و مانعی نداشته باشد. و الم عبارت از: ادراک چیزی که برای درک کننده (شر) است.^۴ از دیدگاه شیخ لذت وقتی واقعاً تحقق می‌یابد که علاوه بر تصور و ادراک ذهنی امر لذیذ، واقعیت و ذات آن نیز برای قوای مدرک موجود و محقق شده و آن را بر اثر وصول و اتصال به خیر دریابد. به نظر شیخ علاوه بر تفاوت در امور لذیذ برای قوای متفاوت نفس، اشخاص و افراد انسانی نیز در ترجیح لذات و شوق به آنها با یکدیگر متفاوتند. از این مدخل وارد شده و به تبیین سلوک عارفانه می‌پردازد، یکی به آنجا رسد که در برابر معشوق و معبود، بر همه چیز دست افشانده و خط بطلان کشد که:

۱. سید یحیی یشربی، پیشین، صص ۸۶-۸۵

۲. همو، ص ۸۶

۳. سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره‌ی طبیعت، (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷)، ص ۲۹۵

۴. حسین بن عبدالله ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیر طوسی و شرح قطب الدین محمدرازی، (تهران:

دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق)، ج ۳، ص ۳۳۷

آن کس که تو را، شناخت، جان را چه کند؟
 فرزند و عیال و خانمان را چه کند؟
 دیوانه کنی، هر دو جهانش بخشی
 دیوانه‌ی تو هر دو جهان را چه کند؟^۱
 علت اینکه برخی انسان‌ها - با وجود صحت قوای جسمانی - از برخی لذائد ظاهری می‌گذرند
 آن است که آنها لذائد قوی‌تری را چشیده‌اند که مردمان دیگر از آن بی‌خبرند.
 لذائد باطنی که از قوت بیشتری برخوردارند، همواره امور مقدس نیستند، مثلاً گاهی حفظ موقعیت
 اجتماعی یا صیانت حیثیت و آبرو برای اشخاص بسیار لذیذتر است و به خاطر سیطره‌ی همین لذائد از
 لذائد ظاهری اجتناب می‌کند. وقتی که لذت‌های باطنی چنین هستند پس حتماً لذت‌های عقلی - که
 عالی‌ترین لذائد باطنی هستند - از قوت بیشتری بهره‌مندند و همین باعث می‌شود تا سالکان و رهروان
 طریقت به علت ذوق، به چنین لذاندی به آسانی از لذائد باطنی و ظاهری انصراف یابند.

۲-۱-۳. وجه افتراق عارف از عابد و زاهد

ابن سینا از طریق تعریف عارف همین دیدگاه را پذیرفته که مکاشفه و تجربه عرفانی واقعیتی از
 سنخ ادراک و آگاهی است: «کسی که باطن خود را از توجه به (غیر) باز داشته و متوجه جهان
 (قدس جبروت) کرده، به قصد تابش پایدار نور (حق) بر آن، بنام (عارف) خوانده می‌شود»^۳. جان
 و وجود عارف در اثر ریاضت‌های ظاهری و باطنی، مهیای دریافت انواری می‌گردد که از عالم
 قدس جبروت بر او اشراق می‌شود. نهایت مقصود عارف همانا نیل به واحد حقیقی و مبدأ متعالی
 است از این رو عابد با عارف و زاهد تفاوت خواهد داشت. شیخ در بیان غرض هر یک از امور
 سه‌گانه و در مقام اشاره به معانی حقیقی زهد و عبادت می‌فرماید: «زهد نزد غیر عارف نوعی از
 معامله است که گویا متاع دنیا را به متاع آخرت می‌فروشد، و نزد عارف تنزه است از آنچه سر او
 را از حق مشغول می‌گرداند، و تکبر است بر هر چیزی بجز حق. و عبادت نیز در نزد غیر عارف از
 قبیل معامله‌ای است که گویا در دنیا عمل می‌کند برای آنکه در آخرت اجرت عمل را بگیرد، و
 نزد عارف ریاضت‌دان همت‌ها و قوای نفس است از متوهمه و متخیله برای آنکه انسانی را به وسیله

۱. سید یحیی یثربی، پیشین، صص ۲۴۴-۲۴۵

۲. بیوک علیزاده، عباس احمدی سعدی، چیستی مکاشفه و تجربه عرفانی از دیدگاه ابن سینا، ص ۸

۳. ابن سینا، اشارات و التنبهات، ص ۳۷۰

ریاضت از باطل به حق بکشاند تا آنکه بر باطن مصالحت نماید، در وقت تجلی نور حق با او منازعت نکند و سر برای شروق نور ساطع خالص گردد و این خلوص ملکه مستقر در او شود که هر وقت خواهد اطلاع بر نور حق حاصل تواند نمود بی مزاحمت همت‌ها و قوت‌ها، بلکه آن را اعانت و مشایعت نمایند، پس در آن حال به تمام و کمال منخرط در مسلک قدس خواهد بود^۱. اولین درجه حرکات عارفان اراده است، و آن حالتی است که مستبصر به یقین برهانی و ساکن النفس به عقد ایمانی راه عارض می‌شود که رغبت و میل می‌نماید به تمسک به عروه الوثقی، و حرکت می‌کند سر او به جانب قدس برای ادراک روح و راحت اتصال، و مادام که شخص در این درجه است او را (مرید) می‌نامند^۲

۲-۱-۴. ریاضت عارف یا تلاشی مستمر، برای تولدی دیگر:

عارف برای محقق ساختن اراده باید انواع ریاضت‌ها را بر خود هموار سازد. از دیدگاه ابن سینا ریاضت عارف متوجه سه هدف است:

۱- دور ساختن غیر حق از حق. عارف برای رسیدن به این هدف عالی به زوال نیاز دارد تا با از میان برداشتن آن کمال حقیقتی میسر شود.

۲- عارف با تابع ساختن نفس سرکش به نفس آرام، نیروی تخیل و وهم را به سمت امر قدسی هدایت می‌کند تا از جهان زیرین و خاکی روی گرداند.

۳- تلطیف و آماده ساختن درون برای آگاهی و پذیرش امور الهی است.

ابن سینا به امور دیگری اشاره کرده که به نحوی به این هدف‌ها یاری می‌رساند:

۱- زهد حقیقی که به هدف اول و دوم یاری می‌رساند.

۲- عبادت همراه تفکر

۳- نغمه‌هایی که نیروی نفس را به کار می‌گیرند و مورد قبول عقول واقع شوند.

۴- اندیشه‌های باریک و عشق پاک^۳

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح اشارات تنبیهات، ص ۳۷۰؛ سید ابراهیم دیباجی، ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی، (تهران: امیراکبیر، ۱۳۶۴)، ص ۶۹.

۲. همو، پیشین، ص ۷۳

۳. سید یونس ادیانی، بازشناسی فلسفه ابن سینا، (تهران: نقش جهان، ۱۳۸۴)، ص ۳۲۶

بحث عشق و محبت از مباحث اصلی و محوری عرفان است و عرفای مسلمان در این باره بسط کلام داده‌اند و ریشه‌ی آن را - مانند دیگر تعالیم و آموزه‌های نظری و علمی خویش - به آیات قرآن و روایات نبوی (ص) باز می‌گردانند: «... به زودی خداوند گروهی را می‌آورد که دوستشان دارد و آنها هم خدا را دوست دارند». (سوره بقره آیه ۱۶۵)

ابن سینا در شرایط عشق دو نکته را مطرح می‌کند یکی «عفت» و دیگری «حکومت شمائل معشوق، نه سلطان شهوت» قید نخست هر گونه آرایش و ناپاکی را، و قید دوم هر نوع خودخواهی، و توجه به خویش را، در مقابل توجه به معشوق نفی می‌کند. و بدیهی است که عشقی با این شرایط، خود اگر عرفان نباشد، حتماً قدمی است در عرفان و پر واضح است که دل بستگی‌های مبتذل و مادی و عشق‌های ناشی از شهوت، با رنگ و بوی حیوانی آن، نه منظور عرفاست، و نه می‌تواند قدمی در راه عرفان به شمار آید.^۱ به نظر ابن سینا عشق و ابتهاج حق تعالی به خودش، شدیدترین عشق‌هاست^۲: اما توصیه به عشق عقیف مبتنی بر این معنا است که المجاز قنطره الحقیقه، عشق عقیف به سبب تأثیرش در صیقلی نمودن روح عارف، زمینه را جهت رسیدن به عشق الهی و ادراک جمال مطلق مهیا می‌سازد.

۲-۱-۵. خصوصیات مکاشفه از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا سپس از اشراقاتی سخن می‌گوید که در اثر ریاضت برای سالک رخ می‌دهد:

«و پس از پرداختن به اراده و ریاضت در حدی و مرحله‌ای، ربایش‌هایی از تابش نور حق بر وی پدید آیند که همراه با لذات اند. گوئی برقی می‌درخشد و خاموش می‌گردد. و این را عرفا «اوقات» می‌نامند. و هر «وقتی» را دو «وجد» در میان گرفته: «وجدی» برای حصول آن، و «وجدی» دیگر، برای از دست رفتن آن. آنگاه اگر در ریاضت، با تلاش بیشتری پیش رود، این (فراگیری‌ها) بروی، فزونی خواهند یافت^۳»

از سخنان ابن سینا نکات مهمی قابل استنباط است، از جمله اینکه تجربه و مکاشفه دارای

۱. سید یحیی یشربی، پیشین، صص ۳۴۶-۳۴۷

۲. علامه حسن زاده آملی، پیشین، نمط ۸، ص ۱۶۰ و ابن سینا اشارات و تنبیهات، ج ۳، ص ۳۵۹

۳. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ج ۳، ص ۳۸۴.

مراتب شدید و ضعیف است و اولین درجه‌ی اتصال و تجربه عرفانی «وقت» نام دارد که به نظر خواجه نصیر الدین طوسی مأخوذ از حدیث نبوی (ص) است که فرمودند: «لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل»^۱ و امام فخر در شرح این قسمت می‌گوید: در نخستین منزل از منازل دریافت و وجدان، برای سالک انوار الهی لذیذ، پدید می‌آیند که در سرعت درخشش و غیبت مانند برق‌اند. این درخشش‌ها را «اوقات» می‌نامند که هر وقتی در میان دو «وجد» قرار دارد. یکی پیش از وقت، و برای حصول آن، و دیگری پس از آن و برای فوت آن، چه پس از چشیدن این لذت وقتی آن را از دست دهد او را بی‌تابی و اندوهی دست خواهد داد و این درخشش‌ها نخست اندکند و سپس با پیشرفت در ریاضت زیاد می‌شوند. از دیگر نکات آن است که به ویژگی زودگذر بودن تجربه عرفانی نیز اشاره شده است. اینکه چنین انواری گاه می‌درخشد و سپس خاموش می‌گردد دال بر این معناست.

هم چنین مقصود از وجد در اینجا حزنی است که سالک را قبل و بعد از خلسه مکاشفه فرا می‌گیرد. این اندوه به خاطر تأخیر از حالت مکاشفه و سپس تأسف و حزن به خاطر زایل شدن و دفع آن است.^۲ اما اینکه خواجه طوسی در ایضاح «وقت» به حدیث مذکور اشاره می‌کند این پرسش را بر می‌انگیزد که آیا او به مسأله‌ی فناء فی الله آن گونه که نزد عرفا مطرح بوده - قائل است؟ و یا اینکه تصور او از اوج تجربه عرفانی همان «اتصال» است که مستلزم تمایز عارف از معروف است به نظر می‌رسد خواجه قائل به امکان فناء بوده است. خواجه یک باب را مستقلاً به فنا اختصاص داده و می‌گوید: «در وحدت، سالک و سلوک و سیر و مقصد و طلب و طالب و مطلوب نباشد: کل شی‌هالک الا وجهه، .. و این را فنا خوانند... هر چند در نطق آید و هر چه در وهم آید و هر چه عقل بدان رسد جمله منتفی گردد»^۳. چنان که از این عبارت پیداست خواجه به آن گونه از اتصال معتقد است که نهایتاً به محو عارف می‌انجام و از هر گونه ثنویت رها می‌گردد.

۱. مرا با خداوند وقتی است که در آن هیچ فرشته‌ی مقرب، یا پیامبر مرسل‌ی نمی‌گنجد.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۳۸۴

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح اشارات، ص ۱۰۱

۲-۱-۶. مکاشفه عرفانی و تجربه‌ی امر واحد:

ویژگی اساسی تجربه عرفانی از دیدگاه ابن سینا، صفت یگانه‌بینی و تجربه‌ی امر وحدانی است. تعبیر شیخ چنین است: «(عارف) سپس از خود غایب غافل می‌شود و فقط حضرت حق را می‌بیند و اگر خود را ببیند از آن جهت است که ملاحظه‌کننده و بیننده است نه از آن جهت که مزین به خود است، در اینجا وصول تحقق می‌یابد^۱». این متن تصریح دارد بر اینکه آگاهی عارفانه متوجه امر وحدانی است و اگر چیزی در کنار او برای سالک مطلوب باشد، او در واقع عارف نخواهد بود. چنان‌که به نظر ابن سینا عابد و زاهد چنین اند زیرا عبادت آن‌ها از سر رغبت و رهبت است. شیخ در جای دیگری هر گونه اراده‌ی غیر حق را از سوی سالک نوعی ثنوی گروهی دانسته از دایره‌ی عرفان حقیقی خارج می‌کند: «هر کس عرفان را برای عرفان برگزیند به امر ثانی قائل شده است و هر کس عرفان را بگونه‌ای که گویی آن را نیافته بلکه معروف (حق تعالی) را یافته است؛ او در اقیانوس وصول غوطه ور گشته است^۲». این عبارات همه بر همان ویژگی اساسی یعنی تجربه امر واحد، اشاره دارد. به نظر شیخ توجه و التفات به زهد و ریاضت، سرگرمی و توجه به عبادات به خاطر انقیاد نفس نوعی عجز و شادمانی به خاطر آنچه که به سالک داده اند، حیرت است و اگر عارف از این امور در گذرد و به حقیقت واحد اقبال کند، موحد است^۳. ویژگی دیگری که ابن سینا برای تجربه عرفانی قائل است عبارت است از بیان ناپذیری مکاشفه عرفانی: «و این درجات (مرحله‌ی وصول و تخلیه) کمتر از درجات و مراحل قبل (مرحله تخلیه) نیست. ما در اینجا به اختصار بسنده کردیم زیرا سخن از فهم آنها عاجز است و در عبارت آن را شرح نمی‌دهد و بر نمی‌تابد و جز خیال، چیز دیگری نمی‌تواند از آن‌ها پرده بردارد و هر کس دوست دارد آن (حقایق) را بشناسد باید خودش حرکت کند تا اهل مشاهده شود - نه اینکه اهل مقال و گفتگو باشد - و از واصلین به عین (عین الحقیقه) گردد، نه از شنوندگان اثر و نشانه^۴. یکی دیگر از اوصاف مکاشفه عرفانی عبارت است از احساس سرور و شادی. ابن سینا علاوه بر ذکر این ویژگی به تبیین

۱. ابن سینا، اشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۸۶.

۲. همان، ص ۳۹۰.

۳. همان، ص ۳۸۸.

۴. همان، ص ۳۹۰.

آن پرداخته است: «عارف گشاده‌رو، بشاش و خندان است و کودکان را چون بزرگسالان، احترام می‌کند و از گمنام مانند انسان مشهور استقبال می‌کند و چگونه چنین نباشد در حالی که او به حق شاد و مسرور است و در هر چیزی خدا را می‌بیند».^۱ علت چنین گشاده‌رویی عارف آن است که وی در همه چیز ناظر مراد محبوب خویش است. گاهی نیز علت آن معرفت و علم او به حقایق امور یا علم به سرالقدر است. در توضیح سر قدر ناگزیر باید از ادبیات عرفا به ویژه اصطلاح اعیان ثابت استفاده کنیم سر قدر عبارت از آنچه خداوند در مورد هر چیزی در ازل، دانا و عالم بوده و از آن علم اثری در هنگام وجود، بر آن شیء ظاهر می‌شود.^۲ و هم چنین در کتاب‌های دیگر منقول است که سر عبارت از نحوه‌ی چینش وجودی و اعتدال مزاجی شخص می‌باشد که از این تعبیر به عین ثابت می‌کنند یعنی در علم الله، عین ثابت است.^۳ و علم به سر قدر مختص به حق تعالی و او حدی از انبیاء و اولیای اوست و دیگران را از این اسرار بهره‌ای نیست بلکه از آن منع شده‌اند.

این سر قدر لوازمی در پی خواهد داشت همان‌طور که ابن سینا تصریح کرده است از جمله از مشاهده‌ی منکرات خشم بر او غلبه نمی‌کند^۴، زیرا از ظرفیت و مقدرات آدمیان آگاه است و هنگام امر به معروف با رفق و مهربانی امر می‌کند نه با سخت‌گیری و نکوهش^۵. در نمط دهم که در مورد «خوارق عادات عرفا» است بیان می‌کند که عرفا می‌توانند از غیب خبر دهند. ابن سینا صراحتاً اظهار می‌دارد که اموری مانند امساک از غذا یا قوت بدن یا اخبار از غیب علل طبیعی دارد.^۶ شیخ به همین اصل یعنی تقویت قوای نفسانی و روحانی از طریق ریاضت و اتصال به عوالم غیب، وقوع و صدور افعالی مانند اجابت دعا، شفا دادن بیماران و تصرف در طبیعت را توسط عارفان کاملاً معقول دانسته و دیگران را از تکذیب آن منع می‌کند.^۷

حکایات تمثیلی ابن سینا مطلب خاصی راجع به چستی مکاشفه عرفانی یا اوصاف آن به دست

۱. همان، ص ۳۹۱

۲. عبدالرزاق لاهیجی، اصطلاحات الصوفیه مقدمه و ترجمه محمد خواجوی، (تهران: نشر مولی ۱۳۷۲)، ص ۴۹.

۳. علامه حسن زاده آملی، پیشین، ص ۱۲۹.

۴. با مشاهده منکر بایستی انسان متأثر و ناراحت شود.

۵. ابن عربی، فصوص الحکم، مقدمه و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، فص عزیزی، (قم: الزهراء، ۱۳۷۰)، ص ۸۲۰.

۶. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، صص ۳۹۵-۳۹۸.

۷. همان، ص ۴۱۳

نمی‌دهد. سه حکایت حی بن یقظان و سلامان و ابدال و رساله الطیر در واقع سه بخش از یک حکایت است. در این حکایات عرفانی، ابن سینا جهان را مملو از رموز و نشانه‌هایی می‌یابد که سالک باید از آنها به وسیله‌ی ریاضت فراتر رفته و به عوالم بالاتر دست یابد. سفر عارف در حی بن یقظان آغاز می‌شود و سالک تحت ارشاد حی بن یقظان قدم به عالم صور مجرد می‌گذارد. در رساله الطیر نیز سالک به پرنده تشبیه شده است^۱. و مسیر روحانی او همچون پرواز این پرنده است که با عبور از مراحل خطرناک یعنی دره‌ها و کوه‌ها به مددگذاری فرشته گون خود، انجام می‌پذیرد^۲.

داستان سلامان و ابدال آخرین قسمت این حکایت است که در این داستان شیخ از هبوط نفس الهی از عالم بالا و جایگزینش در بدن سخن می‌گوید و سپس بازگشت نفس را به موطن اصلی پس از رهایی از جسم و مفاسدش مطرح می‌نماید. هم چنین گرایش‌های عرفانی ابن سینا در قصیده عینیه‌ی این فیلسوف بلند مرتبه کاملاً مشهود است. در بیت اول قصیده ابن سینا نفس را به کبوتری تشبیه کرده که از محلی بلند به جسم فرود آمده است. چنان که فتح خلیف می‌گوید ابن سینا نفس را به جوهری روحانی، قائم به ذات و بی‌نیاز از جسم مادی ای که با نفخه الهی محل حلول آن روح قرار گرفته، می‌داند. پس در نظر وی به خلاف ارسطو نفس و جسم، دو صورت یک شیء واحد به اتحاد جوهری نیستند بلکه دو جوهر متباین و مستقل از یکدیگر می‌باشند که افلاطون به آن معتقد است^۳.

شاهرودی در مورد این بیت می‌گوید که ابن سینا «نفس» را به خاطر انس و دوستیش نسبت به بشر به ورقاء که نوعی کبوتر است، تشبیه کرده زیرا این نوع پرنده حتی اگر روزها و ماه‌ها و سال‌ها از وطنش غایب شود، سرانجام به وطن خویش باز می‌گردد. پس این تشبیه یک لطیفه روحانی است، زیرا آن کبوتر به مکان مقدسی وابسته است که از شاخه‌ی درخت وحدانیت صید شده ...^۴ در نظر ابن سینا هنگامی که نفس آدمی با بدن مانوس شود و به لذات دنیوی علاقه پیدا کند و آن عالمی را که از آن هبوط کرده فراموش کند، راه نجات و رستگاری را بر خود بسته است^۵.

۱. افلاطون، مجموعه آثار، (تهران: خوارزمی)، ج ۳، صص ۱۳۵۲-۳۱۵.

۲. ابن سینا، رساله الطیر، شارح عمر بن سهلان ساوی - به اهتمام محمد حسین اکبری، بی‌جا: علامه طباطبائی، چاپ اول، (۱۲۷۰)، ص ۱۳۷.

۳. فتح الله خلیف، ابن سینا و مذهب فی النفس و دراسة فی القصیده العینیه، (بیروت، ۱۹۴۷)، ص ۱۳۹

۴. به نقل از کتاب شاهرودی، المنهج المستقیم، ص ۲۱

۵. به نقل از مصطفی بن حسام، رساله ذوقیه الخطوطه القايره، رقم ۲۴ م، ص ۳۱

۲-۱-۷. تجربه عرفانی، اتصال با حق:

اینک پس از گزارش نسبتاً تفصیلی از نمط‌های سه گانه و تمثیلات رمزی ابن سینا، این پرسش مهم به ذهن خطور می‌کند که منظور شیخ از مکاشفه عرفانی چیست؟ می‌توان گفت از دیدگاه ابن سینا تجربه‌ی عرفانی نحوه‌ای ادراک است، ادراکی که ضامن کمال خاص و نهایی نفس ناطقه است و متعلق آن به تعبیر شیخ، خیر و جمال مطلق است:

«کمال خاص نفس ناطقه آن است که به جهانی عقلی صیوریت یافته که در آن جهان، صورت کلی و نظام معقول در کل هستی و خیر سرشار در این نظام (کیهانی) که ناشی از مبدأ کل است در او مرتسم گردد. در حالی که به سوی جواهر شریف روحانی مطلق.. سالک است تا اینکه هیئت کل وجود را استیفا کند، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود کله. در حالی که مشاهده گر خیر مطلق و جمال مطلق حق است و (عارف) با آن زیبایی و حسن مطلق متحد است، به مثال و هیئت آن منتقش است و در ژرفا و عمق جوهر و وجود خویش، دگرگون شده است»^۱. از نظر برخی محققین متن مذکور یکی از مواردی است که نظر ابن سینا را در باب اتحاد عاقل و معقول آشکار می‌سازد^۲. رکن اصلی تجربه عالی عرفانی، علم حضوری و آگاهی بی واسطه از حقایق غیبی هستی است و از طرفی مشخصه علم حضوری، وحدت عاقل و معقول است. ابن سینا این نظر را در کتاب مبدأ و معاد پذیرفته و سپس استدلال خود را تعمیم داده و نسبت به هر ذات مجردی جاری و ساری می‌داند^۳.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان چنین استنباط کرد که عارف و در مراتب بالای مکاشفات خود به خداوند علم حضوری یافته است؟ بر اساس گفتار - ابن سینا - دو فرضیه می‌توان مطرح ساخت. طبق فرض اول پاسخ سؤال مذکور منفی است و حداکثر چیزی که در تجربه عرفانی عارف رخ می‌دهد، نحوه اتصال و مشاهده باطنی است بگونه‌ای که تمایز و دوگانگی عارف با معروف کاملاً حفظ می‌شود. به نظر شیخ ادراک چیزی عبارت از این است که

۱. ابن سینا، شفا اللالیات، تحقیق: الاب الدكتور قنوتی و سعید زاید، (قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق)، ج ۲، ص ۴۲۶.

۲. بیوک علیزاده، عباس احمدی سعدی، چیستی مکاشفه و تجربه عرفانی از دیدگاه ابن سینا، (فصلنامه اندیشه دینی، ش ۲۳، تابستان ۸۶)، ص ۱۵.

۳. ابن سینا، مبدأ و معاد، به اهتمام عبدالله نورانی، (تهران: دانشگاه تهران و مکتب گیل، ۱۳۶۳)، ص ۶.

صورت حقیقت آن چیز، نزد مدرک باشد و مدرک آن را مشاهده کند... ادراک چنان است که مثال و نمونه‌ی حقیقت شیء در ذات مدرک، مرتسم می‌شود به طوری که هیچ مباینتی با آن (حقیقت خارجی ندارد) و آن مثال و صورت است که باقی است^۱. بنابراین علم و ادراک حصولی نزد شیخ مبتنی بر ارتسام و حضور صور در ذهن مدرک است. از سوی دیگر واقعیت علم حضوری را ابن سینا تصدیق کرد و برای اثبات آن انسان معلق در فضای آزاد را مطرح می‌کند و می‌گوید «به خویشتن آی و بیندیش، هر گاه تندرست باشی بلکه در غیر حالت تندرستی هم، در وقتی که چیزی را به درستی دریابی آیا از هستی خود غافل و بی‌خبری؟ و خودت را اثبات نمی‌کنی؟ و اگر فرض کنی که خودت در آغاز آفرینش با خرد و هیئت درست آفریده شده‌ای و فرض شود که دارای وضع و هیئتی هستی که اندام خود را نبینی و اعضای خود را لمس نکنی بلکه آن اجزا یک لحظه در هوای آزاد معلق باشد، در چنین حالتی باز هم خود را خواهی یافت که جز از هستی خود از همه چیز غافل^۲». اما نزد ابن سینا، دامنه‌ی علم حضوری محدود به علم ذات مدرک به خویش است^۳. وی حتی علم واجب تعالی را به اشیای ممکنه، علم حصولی ارتسامی می‌داند^۴.

بر اساس این مبنای کلی باید گفت که ماهیت مکاشفه عرفانی اولاً واقعیتی از سنخ علم و ادراک است و ثانیاً تجربه عرفانی حداکثر نحوه‌ی اتصال نفس عارف است که در مراتب عالی خود یعنی عقل مستفاد با عقل فعال متصل شده و حسن و جمال مطلق را به واسطه‌ی آن مشاهده می‌کند

فرض دوم بر اساس برخی گفتارهای ابن سینا است که تأیید کننده اتحاد عاقل و معقول بوده و دامنه‌ی علم حضوری را از انحصار علم مدرک به ذات خود خارج ساخته و آن را نسبت به هر عاقل مجردی که مدرک غیر خود می‌باشد، تعمیم داده است.

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ج ۲، ص ۳۰۸

۲. همان، ص ۲۹۹

۳. همو، الشفاء الالهیات، ص ۳۵۷. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۱۶۲.

۴. ملاحادی سبزواری، تعلیقات اسفار، در حاشیه الحکمه المتعالیه، (بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰)، ج ۶، ص

اگر ابن سینا قائل به اتحاد عاقل و معقول باشد، آنگاه عارف می‌تواند در اثر ادراک حقیقت هستی و مشاهده جمال مطلق، با او متحد گردد. این فرضیه به سخنان عرفا نزدیکتر است.

با توجه به مبنای اصلی ابن سینا، فرضیه اول از قوت بیشتری برخوردار است و نمی‌توان در میان اقوال فراوان او بر واژه‌ای تأکید کرد که یک بار بیان شده است. بلکه اغلب بیانات و مصطلحات وی همان اتصال با حق و ارتسام صورت جمال مطلق در جان عارف است.

طبق این شواهد تجربه‌ی عرفانی که شیخ آن را بازگو می‌کند حداکثر اتصال با مبادی عالم بالاست که در آن سالک بر اثر استکمال عملی و علمی از طریق ریاضات به آن می‌رسد. شیخ مرتبه‌ای عالی از مکاشفه عرفانی را شناسایی کرده و برخی اوصاف آن را نیز بیان کرده است. مرتبه‌ای که به تعبیر شیخ، عارف در همه چیز خدا را می‌بیند و به لذت عظیم ناشی از درک امور ملائم با روح خود، نائل می‌شود. اما البته همچنان خود را به عنوان مدرک، درک می‌کند و دوگانگی برقرار است^۱. این همه جنبه‌ی فلسفه اشراقی ابن سینا است و ما نمی‌توانیم ابن سینا را یک فیلسوف مشایی محض بدانیم. آن گونه که در تمام مسائل موافق ارسطو باشد، بلکه در برخی آثار خود یک حکیم اشراقی بزرگ و برجسته است^۲.

۲-۲. چستی مکاشفه و تجربه عرفانی از دیدگاه ملاصدرا

در نیمه اول قرن یازدهم هجری، تفکرات اسلامی وارد مرحله جدیدی شد. نبوغ فکری و شور و شوق فوق‌العاده‌ای، در وجود محمدبن ابراهیم قوامی شیرازی، معروف به ملاصدرا، و صدرالمآلهین (متوفی ۱۰۵۰هـ) دست به دست هم دادند و دستگاه فکری وسیع و همه‌جانبه‌ای را به وجود آوردند که کار و کوشش همه پیشینیان، تحت الشعاع آن قرار گرفت. به تعبیر استاد شهید مطهری «فلسفه صدرا از یک نظر به منزله چهارراهی است که چهار جریان، یعنی حکمت مشائی ارسطویی و سنیایی، و حکمت اشراق سهروردی، و عرفان نظری محی‌الدین، و معانی و مفاهیم کلامی، با یکدیگر تلاقی کرده، و مانند چهار نهر سر به هم برآورده، و رودخانه‌ای خروشان به وجود آورده‌اند. از نظر دیگر به منزله‌ی «صورتی» است که به چهار عنصر مختلف، پس از یک

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ج ۳، ص ۳۸۶

۲. بیوک عزیزاده، عباس احمدی سعدی، پیشین، ص ۱۷

سلسله فعل و انفعال‌ها اضافه شود، و به آنها ماهیت و واقعیت نوین بخشد که با ماهیت هر یک از مواد آن صورت، متغیر است. فلسفه صدرا یک نوع جهش است که پس از یک سلسله حرکت-های مداوم و تدریجی در معارف عقلی اسلامی رخ داده است.^۱ به نظر برخی اندیشمندان، یکی از شاخص‌ترین آثار فلسفی ملاصدرا «اسفار اربعه» می‌باشد که اهمیت بسیار عمیقی دارد. زیرا به نحو نمادین دلالت می‌کند بر ضرورت سلوک به جانب مقصد. صدرالمتهلین در تبیین همه‌ره‌آوردهای خود به جریان کشف و شهود، اشاره کرده است. برخی از این مسائل عبارت است از:

۱- اصالت وجود «من زمانی طولانی به نحو شدیدی از اعتباریت وجود و اصالت ماهیت دفاع می‌کردم حتی آن‌هدانی ربی وانکشف لی انکشافاً بیناً ان الامر بعکس ذلک...»^۲

۲- وحدت وجود؛ «برهان این مطلب از جمله اموری است که پروردگرم به حسب عنایت ازلی خود به من ارزانی داشت. این مطلب صعب‌الوصول است و لذا خداوند با برهانی عرشی مرا به صراط مستقیم هدایت کرد تا بدانم که هستی، وجود و موجود، منحصرأ در یک حقیقت واحده شخصیّه محقق است.»^۳

۳- اتحاد عاقل و معقول؛ «در این مسأله چیزی در آثار ابن سینا و پیروان او نیافتم تا تشنگان را سیراب کند، پس خود با تضرع، متوجه مسبب‌الاسباب شده، فافاض علینا ساعه تسویدی هذاالفصل، من خزائن علمه علماً جدیداً و فتح علی قلوبنا من ابواب رحمته فتحاً مبیناً.»^۴

۴- توحید حق تعالی؛ صدرالمتهلین در سلسله براهین مربوط به اثبات وحدت حق تعالی به برهانی متوسل می‌شود که مبانی آن قاعده بسیط الحقیقه است، «لنا بتأیید الله تعالی و ملکوته الاعلی، برهان آخر عرشی علی توحید واجب الوجود».^۵ مراد وی از این برهان عرشی، چنانکه سبزواری در تعلیقه خود بیان کرده است، همان قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها»

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، خدمات متقابل اسلام و ایران، (بی‌جا: صدرا، چاپ بیست و پنجم، ۱۳۷۷)، ص ۵۸۷-

۵۸۶.

۲. صدرالمتهلین، رساله سه اصل، تصحیح دکتر سید حسین نصر، (تهران: مولی، ۱۲۷۶)، ص ۴۹.

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۲۹۲.

۴. همان ج ۳، ص ۳۱۳.

۵. همان، ج ۱، ص ۱۳۵.

می‌باشد. همین مسأله در کتاب مشاعر، با عبارت «برهان فائض علينا من عندالله» بیان شده است.^۱

ایشان در توحید خاصی می‌گویند؛ «هذه المرتبة من التوحيد... لا يفيد الا المشاهدة والعيان...»^۲

۵- نفی تناسخ؛ در مباحث معادشناسی اظهار داشته است؛ «نحن بفضل الله و الهامه علمنا ببرهان قوی علی نفی التناسخ مطلقاً».^۳

۶- وحدت فطرت نخستین؛ به نظر صدرالمتألهین نفوس انسانها در آغاز، یک فطرت واحده از نوع واحد بوده است، و سپس به واسطه فطرت ثانویه، تکرر می‌یابد. او نیل به این مطلب را ناشی از الهام می‌داند.^۴

۷- حرکت در جوهر؛ صدرالمتألهین در اثبات حرکت جوهری می‌گویند:

«والذی استخرجناه بقوة مستفادة من الملكوت الاعلی، لا بمطالعة موروثات الحكماء، ان الحركة واقعة فی الجوهر... و ان لجوهر النفس الانسانية انتقادات و تطورات فی ذاتها، من ادنی منازل الجوهرية كالنطفة والعلقة الی اعلاها كالروح والعقل».^۵

ملاصدرا اظهار می‌کند: «باطن من، در اثر مجاهدات طولانی و ریاضت‌های سخت، شعله‌ور گردید، و فروزان شد. در نتیجه با انوار عالم ملکوت و اسرار جهان جبروت، روشن و آراسته گردید، و پذیرای پرتوهای الطاف و عنایات خداوندی گشت، پس به اسرار و رموزی دست یافتم که تا به آن هنگام از آنها خبری نداشتم، و مسائل و مشکلاتی بر من حل گشت که از راه برهان، بدان سان حل نشده بود، بلکه هر آنچه تا به آن روز از راه دلیل و برهان دانسته بودم، با افاضاتی از راه شهود و عیان، آشکارا دیدم. و به متن واقعیت آنها رسیدم.» ملاصدرا برای مکاشفات عرفانی منزلتی عظیم قائل است. در اینجا به بیان نظریه ملاصدرا در باب کشف و شهود عرفانی می‌پردازیم.

۱. ملاصدرا، المشاعر، ص ۵۱.

۲. ملاصدرا، تفسیر قرآن کریم، تصحیح محمد خواجوی (قم: بیدار، ۱۴۰۲)، تفسیر آیه الکرسی، ص ۷۸.

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۲.

۴. همان، ج ۸، ص ۲۱.

۵. ملاصدرا، تعلیقات علی شرح حکمة الاشراق، در حاشیه شرح حکمت الاشراق قطب الدین شیرازی، (قم: بیدار، بی‌تا)، ص ۲۳۹.

۲-۲-۱. اسفار اربعه

ملا صدرا در کتاب حکمه متعالیه به ذکر اسفار اربعه برای سالک پرداخته است اما به طور جداگانه‌ای در مورد این سفرها توضیح نداده است. هر چند شارحان حکمت متعالیه در آن مورد سخن گفته‌اند که کدام مباحث مربوط به کدام سفر است. ولی خود ملا صدرا تصریحی بر این قضیه ندارد. برای توضیح این اسفار اربعه به کلام علامه مظفر در ذیل پاورقی حکمت متعالیه اشاره می‌کنیم. مراد از سفر حرکت از موطن یا موقف در حالی که متوجه مقصد است به وسیله طی مراحل و قطع منازل که از حیث صوری، معلوم است ولی از حیث سفر معنوی، اهل شهود چهار سفر را بیان کرده‌اند.

۱- سفر من الخلق الی الحق: مراد از آن رفع حجاب ظلمانیه‌ای و نوریه‌ای است که بین سالک با آن از ازل و ابد خواهد بود. به عبارت دیگر ترقی از مقام نفس در مقام قلب و از مقام قلب در مقام روح و از مقام روح به مقصد اقصی و به بهجت کبری است که نهایت این سفر، مشاهده جمال حق تعالی خواهد بود. تفصیل شهود معقولات این امور است ۱- مقام نفس ۲- مقام قلب ۳- مقام عقل ۴- مقام روح ۵- مقام سر ۶- مقام الخفی ۷- مقام الاخفی که در نتیجه سالک در ذات الهی فناء می‌شود.

۲- سفر من الحق الی الحق بالحق: در تفصیل این سفر علامه مظفر می‌فرماید: در این سفر، سالک ولی خواهد شد و وجود او، وجود حقانی است که در ذات الهی به سیر و سلوک می‌پردازد و کمالات را یکی پس از دیگری می‌پیماید تا این که جمیع کمالات ذات را مشاهده کرده سپس به اسماء حسناى الهی غیر از اسم مستأثر علم پیدا می‌کند که در این حالت ولایت او تام و ذات و صفات و افعال او و حتی خود فناء او هم فانی در ذات حق تعالی می‌گردد.

۳- سفر من الحق الی الخلق بالحق: سالک در این مرحله در مراتب افعال است و محو و فناء او زایل می‌شود و برای او محو تام حاصل می‌گردد و به بقاء الله تبارک و تعالی، باقی است و در عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت، سلوک می‌کند و همه اعیان و لوازم این عوالم را مشاهده کرده که در این صورت حظی از نبوت برای او حاصل می‌شود. بنابراین از معارف در ذات الله تعالی و صفات و افعالش خبر می‌دهد در حالی که برای او نبوت تشریحی نیست و به این شخص نبی اطلاق نمی‌شود و در احکام و شرایع، تابع نبی خواهد بود.

۴- سفر من الخلق الی الخلق بالحق: در این سفر سالک خلایق و آثار و لوازم خلایق را مشاهده می‌کند آگاه به مضار منافع خلایق در دنیا و آخرت است و رجوع خلایق به سوی حق تعالی و کیفیت رجوع خلایق و نسبت به هر آنچه که باعث گمراهی و هدایت خلایق می‌شود آگاهی دارد. بنابراین در این صورت این سالک نبی به نبوت تشریحی و اسم نبی بر او اطلاق می‌شود چون وجود او الهی و در بین خلایق متصف به حق تعالی است و التفات خلایق او را از توجه به حق تعالی باز نمی‌دارد.^۱

از کلمات ملاصدرا در کتاب حکمه متعالیه این نتیجه به دست می‌آید که هر سالکی با قدم گذاشتن در این اسفار و استکمال در هر سفری که باید از ابتداء تا انتهای آن به سیر تکاملی و رتبه بندی پیمایید، شخص دارای مقاماتی خواهد شد که در هر مقامی از فیوضات الهی بهره می‌گیرد. البته این کلام ما بر گرفته از مقدماتی است که منجر به نتیجه شده است و آن مقدمات عبارتند از:

۱- اصالت بین ماهیت و وجود، اصالت از آن وجود است.^۲

۲- لفظ وجود مشترک معنوی است نه مشترک لفظی.^۳

۳- وجود دارای مراتب تشکیکی است.^۴

۴- حرکت در جوهر است و زمان و عرض از ذاتیات حرکت جوهری است و تا جوهر حرکتی نکند عرضی یا صورتی را نمی‌پذیرد که این کلام ملاصدرا معروف به اصل حرکت جوهری است.^۵

۵- همه موجودات، تجلی اسماء و صفات الهی به شمار می‌آیند. یعنی موجودات مظهر اسماء و صفات الهی به حساب می‌آیند و هر موجودی، تجلی از وجود الهی در او نهفته است که در

۱. ملاصدرا، اسفار اربعه، پاورقی ج ۱، ص ۴۱

۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۶۳

۳. همان، ص ۶۱

۴. همان، ص ۶۲

۵. همان، ج ۲، ص ۳۰۲

حیات مادی، از هیولانی به سمت بالفعل شدن در حرکت است و همه این موجودات، در عین کثرت به حکم این که مظاهر اسماء و صفات حق را تشکیل می‌دهند در مرتبه ذات احدی به وجود واحد، موجودند.^۱

بر اساس مقدماتی که بیان شد، هر سالکی با سلوک در این اسفار خصوصا در مرحله اول در پی رفع حجب ظلمانی و نورانی تلاش فراوان می‌کند تا خود را از این ظلمات مادی و معنوی نجات داده و در سایه توجهات حضرت حق تعالی قرار گیرد و کسی که در این ظل قرار گیرد از فیوضات الهی که هر لحظه در حال نو شدن است بهره می‌گیرد و به اسرار عالم مجردات و مادیات به تناسب حال و مقامش، اطلاع حاصل می‌کند. بالخصوص آن که این سفرها در هر مرحله‌ای به طور تشکیکی است و در هر مقام از مقامات سبعة که در سفر اول ذکر شد علوم و معارفی بر او القاء می‌شود نه این که شخص آن امور را کسب می‌کند بلکه از باب این که خودش در جایگاه اسمی از اسماء وجودی حضرت حق تعالی قرار می‌گیرد که نصیب آن مقام از وجود علوم و معارف متناسب با آن مقام خواهد بود و هر که در بزم مقرب تر است جام بلا بیشترش می‌دهند. بنابراین با سیر ادراکی که عرفا بیان کردند. سالک هم با صفای باطن، نورانیت وجود خود را آشکار می‌سازد و مکاشفات و مشاهداتی را که برای شخص سالک در هر مقامی که حاصل شود برای او مغتنم خواهد بود. بالاترین این مراحل و سفرها، سفر چهارم خواهد بود که شخص به مقام نبوت تشریحی می‌رسد. لذا نبی در عالم خلقت از جایگاه ویژه وارزنده‌ای برخوردار است که حتی سالک در نهایت سفر سوم هر چند از اخبار و احکام و معارف اطلاع حاصل می‌کند اما در مقام تشریح نیست بلکه باید تابع، نبی باشد که مقامی بالاتر از او دارا است

۱. ملاصدرا، اسرار آیات، تصحیح لجنة التحقيق سيد حبيب الله موسوی، (قم: ۱۴۲۰ ه ق)

۲-۲-۲. حقیقت و ماهیت الهام

ملاصدرا درباره حصول علوم در نفس انسانی می‌فرماید:

«و انما تحصل فی باطن الانسان فی بعض الدرجات بوجوه مختلفة: فتارة یهجم علیه كانه القی فیه من حیث لا یدری، سواء كان عقیب شوق و طالب أولاً. و یقال له الحدس والالهام. و تارة یكتسب بطریق استدلال والتعلم. فیسمى اعتباراً و استبصاراً.»^۱

علوم در باطن انسانی به حسب درجات، به وجوه متفاوت حاصل می‌شود. پس گاهی علوم بر باطن انسان هجمه وارد می‌کند از ناحیه‌ای که انتظار آن را نداشته و به آن توجه ندارد القاء افاضه می‌شود. خواه به دنبال طلب و شوقی باشد یا نباشد که به آن حدس و الهام گفته می‌شود. گاهی هم علم از طریق استدلال و فراگیری حاصل می‌شود، که آن را اعتبار و بصیرت یافتن می‌نامند سپس بیان می‌دارد که آنچه بر باطن انسان القاء می‌شود بر دو قسم است:

«... الی ما لا یدری الانسان انه کیف حصل و من این حصل و الی ما یطلع معه السبب الذی منه استفید ذلك العلم و هو مشاهدة الملك الملقى والعقل الفعّال العلوم فی النفوس فالاول یشمى الهام و نثناً فی الروح والروح و الثانی یشمى وحياً.»^۲ القاء علم بر قلب انسان گاهی به‌طوری است که شخص نمی‌داند این القاء علم چگونه و از کجا حاصل شده است که این قسم الهام و دمیدن در باطن نامیده می‌شود. و گاهی القاء علم به نحوی است که شخص از سببی که از آن علم استفاده شده، اطلاع پیدا می‌کند و آن سبب، مشاهده ملکی است که القاء می‌کند و عقلی که مفیض علوم بر نفوس است. که این روش حصول علم، وحی نامیده می‌شود.

۲-۲-۳. چگونگی حصول الهام

برای تبیین مطلب چند مقدمه ذکر می‌شود:

مقدمه اول: حقایق علوم در عقلی به نام لوح محفوظ منقوش است که جمیع اوامر و احکام الهی تا

۱. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ترجمه احمد حسینی اردکانی با کوشش عبدالله نورانی، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی،

۱۳۶۲)، ص ۶۰۸.

۲. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۶۰۸.

روز قیامت در آن موجود است.^۱ به تعبیری دیگر، خداوند تبارک و تعالی جواهر عقلیه را به منزله قلم و نفوس فلکی را به منزله دفتر می‌داند و علوم و معارف موجود در جواهر عقلیه را در این نفوس فلکی نقاشی می‌کند و لذا همه علوم و معارف تا روز قیامت در این عقول موجود و در این نفوس نقاشی شده است.

مقدمه دوم: نفس انسانی، استعداد متعلق تابش قرار گرفتن این علوم و معارف را دارد. یعنی خداوند تبارک و تعالی نفس انسانی را طوری خلق کرده است که استعداد استفاضه علوم از عالم دیگر را داراست.^۲

ملاصدرا بر تبیین این مسئله نکاتی را ذکر می‌کند که این استعداد چگونه در نفس انسانی وجود دارد و آن اینک: «فانظر یا انسان الی الحکمة الالهیة کیف جعل هذه المراتب من الوجود والطبقات فی ذاتک فخلق منک شبه الابداعی عقلاً و نفساً و حساً و بدناً، ثم اثبتت فیک بواسطة الحسّ مع صغر حجمه صورة العالم والسموات والارض علی اتّساع اکنافها، ثم سری من وجودها فی وجوداً فی الحسّ وجوداً فی الخیال، ثم منه وجوداً فی العقل، فانک ابدأ لا تدرك الا ما هو واصل الیک او قائم بک علی النحو الذی علمت منا أن صورالاشیاء و تمثلها فی صقع من الجوهر النطقی فلو لم يجعل الواجب للعالم کله مثلاً فی ذاتک لما کان لک خبر ممّا بیان ذاتک»^۳ پس ای انسان به حکیم بودن الهی نظر کن که چگونه مراتب وجودی و طبقات آن (عقلی و خیالی و حسی) را در ذات قرار داده است. پس در ذات مثل ابداعی قرار داده که عقل و نفس و حس و بدن باشد. پس از طریق حس (بینایی) با وجود حجج کوچکش، صورت عالم و آسمانها و زمین را علیرغم وسعت فراوان آن در ذهن تو قرار داد. پس به دنبال وجود عوامل در قوه حس کننده وجود خیالی حاصل از آن را مقرر کرد و از وجود خیالی عوالم وجود عقلانی آن را پدید آورد در حقیقت متعلق ادراک تو تنها، مواردی است که به آنها دست یافته‌ای یا به ذهن تو اتکا و قیام دارند آن هم به نحو تمثّل و متصور شدن اشیاء در نهاد جوهر ناطقه پس اگر خداوند تبارک و تعالی، مثالی از آن عالم را در ذات انسان قرار نمی‌داد، انسان خبر از چیزهایی که مابین با ذات خود است، پیدا نمی‌کرد.

۱. همان، ص ۶۰۸.

۲. همان، ص ۶۰۷.

۳. همان، ص ۶۱۱.

برای تبیین و توضیح بهتر این بحث که نفس انسانی تمثلی از ذات الهی است که استعداد نیل به مراتب وجودی را داراست می‌توان از این عبارت ملاصدرا در کتاب شواهد الربوبیه در مشهد اول مدد گرفت.

«فالنفس خلقت و ابدعت مثلاً للباری - جلّ اسمه - ذاتاً و صفة و فعلاً مع التفاوت بین المثال والحقیقة - فللنفس فی ذاتها عالم خاصّ و مملکة شبيهة بمملکة بارئها، مشتملة علی امثله الجواهر والاعراض المجردة والمادية و اصناف الاجسام الفلکیة والعنصریة البسطیة والمركبة و سائر الخلائق، تشاهدها بنفس حصولها منها بالعلم الحضوری والشهود الاشرافی لا بعلم آخر حصولی»^۱. پس نفس انسانی به نحوی خلق و ابداع شده است تا مثالی (تمثلی یا شباهتی) از خداوند تبارک و تعالی از حیث ذات و صفت و فعل باشد البته با تفاوتی که بین مثال و حقیقت برقرار است. پس نفس انسانی در ذات خود عالمی خاص و مملکتی شبیه به مملکت خالق خود دارد بنحوی که حاوی مثالی از جواهر و اعراض مجردة و مادی اصناف اجسام فلکی و عنصری اعم از بسیطه و مرکبه و سائر مخلوقات در ذات انسانی است. حصول این مثال‌ها در نفس انسانی ملازم با ادراک حضوری و اشراقی آنهاست نه آنکه با علم حصولی به دست آمده باشد لذا حصول علوم و معارف یا صور اشیاء به نحوی است که غالباً به نحو وجود ذهنی و علم حصولی نمی‌باشد بنابراین نفس انسانی با تصور حرکت، متحرک و با تصور حرارت حارّ و با تصور کثرت، کثیر نمی‌شود و هم‌چنین اجتماع اضداد و متقابلان در موضوع واحد در نفس انسانی ممکن است. پس نفس انسانی، در مواردی استعداد و قابلیت علوم و معارف الهیه را بدون اکتساب و استدلال دارد.

مقدمه سوم: با قبول دو مقدمه گذشته، به این مقدمه می‌رسیم که اگر بین نفس انسانی و جواهر عالیّه یا همان لوح محفوظ حجابی نباشد، شخص می‌تواند خود را به این جواهر یا لوح محفوظ متصل کند و در صورت اتصال به این جواهر، حقایق و معارف را بدون نظر و استدلال دریافت کند و رفع حجاب یا از طریق الطاف و هدیه‌ای الهی صورت می‌گیرد یا از طریق اجتهاد و سعی و کوشش شخص و در صورت ارتفاع حجاب از نفس انسانی، شخص گاهی در حالت خواب و

۱. ملاصدرا، شواهد الربوبیه، ص ۱۵۱.

گاهی در حالت بیداری به علوم و معارف دسترسی پیدا می‌کند.^۱ اما اصل مطلب که الهام چگونه حاصل می‌شود: اهل تصوف و عرفان روشی برای تحصیل علم بیان می‌کنند که غیر از طریق تعلیم و تربیت است و آن این که: «... و لذلك اختار و الطریقه المجاهدة لمحو الصفات المذمومة و مقلع العلائق کلها و لا اقبال بکفه الهمة علی الله تعالی. و مهما حصل ذلک کان الله هو ا لمتولی لقلب عبده و المتکفل بتنویره بأنوار العلوم. و اذ تولی الله امر القلب فاضت الرحمة و اشرق النور علیه و انشرح الصدور وانكشف له اسرار الملكوت و انقتشع عن وجه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة و تلاً في حقایق الامور الالهية. و قد رجع هذا الطريق الى تطهير محض، من جانبک و تصفية و جلاء، ثم استعداد و انتظار فقط لما بفتح الله من الرحمة...^۲ اهل تصوف و عرفان، طریقه مجاهده و سعی و کوشش را برای امحاء صفات مذمومه و قطع تمامی دلبستگی‌ها، و اقبال و دل‌دادگی با تمامی همت و تلاش را به سوی خداوند تبارک و تعالی انتخاب کرده‌اند. و زمانی که این امور برای او حاصل شد، خداوند تبارک و تعالی، متولی (و سیطره) بر قلب پیدا می‌کند و خود خداوند متولی امر قلب بنده‌اش به وسیله نور علوم می‌گردد.

و زمانی که خداوند متولی امر قلب بنده‌اش شود رحمت الهی فیضان پیدا می‌کند و نور بر قلب او می‌تابد و سینه‌اش گشاده می‌شود و سر ملکوت بر او منکشف می‌گردد و به واسطه لطف پروردگار از صورت قلب بودن کنده شده و حقایق امور و معارف الهی در قلب او تلاً پیدا می‌کند و به تحقیق این طریق قابل مقایسه نیست یا طریق مجاهده از جانب عبد برای تطهیر قلبش از صفات مذمومه و صاف و تمییز نگه داشتن و صیقل دادن آن.

پس نفس در حالت اول استعداد پیدا می‌کند و منتظر رحمت الهی می‌ماند تا فتوحی حاصل شود. انبیاء و اولیاء الهی بدون تعلم و دراست کتب، امور برای آن‌ها منکشف شد و نور بر سینه‌های آن‌ها می‌تابد. و این جز با زهد در دنیا و اجتناب از علائق دنیوی و اقبال تمام به خداوند تبارک و تعالی حاصل نمی‌گردد.^۳

۱. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، صص ۶۰۹-۶۰۸.

۲. همان، صص ۶۰۹-۶۰۸.

۳. همان، صص ۶۰۸.

۲-۲-۴. اتحاد نفس انسان با مدرکات خود

اینکه علوم با نفس آدمی متحد می‌شود و حقیقت نفس انسانی چیزی جز همین اندیشه‌ها نیست اصول حکمت متعالیه و مرتبط با مبحث کشف و شهود است. مدعای ملاصدرا این است که نفس که در ابتداء تهی از هر گونه ادراکی است به تدریج با شروع فرایند ادراک های حسی به فعلیت می‌رسد و با فعال شدن حواس ظاهری و باطنی مراحل عالم و آگاه شدن را سپری می‌کند و برای او ادراکات حسی و خیالی و سپس در مراحل عالی تر، ادراکات عقلی حاصل می‌گردد. تا آنجا که نفس بر اثر کمال و فعلیت توانا می‌شود که صور معقوله خیالی و حسی را در خود انشاء و ایجاد کند.^۱

نفس در هر مرتبه‌ای از ادراکات خود با صور حسی و خیالی و عقلی متحد و در مرتبه آن حاضر است. از آراء ملاصدرا این است که او علاوه بر مجرد صور معقولات، محل صور حسی و خیالی را نیز مجرد می‌داند اگر چه در مجرد این سه قائل به مراتب است. در واقع حس و خیال از حواس ظاهری و باطنی به عنوان ابزار ادراک استفاده می‌کنند.^۲

از نظر ملاصدرا آگاهی در مراتب سه گانه خود با نفس مدرک، متحد است و از آن جا که علم چیزی جز حضور نیست لذا هر چه علم از حجاب ها و صفات مادی خالص تر باشد، حضور ان برای نفس مدرک شدیدتر است. بنابراین آگاهی به عنوان یک امر وجودی و نه مقوله ماهوی در ساحات متفاوت نفس به عنوان صور ادراکیه، تنها معلومات بالذات نفس بلکه عین نفس هستند و به تعبیر یکی از محققین «جمیع صورت های مدرک از معقول تا محسوس همه به علم حضوری نزد نفس حاضرند و بلکه شانی از شوئن نفسند و آن ها را وجودی جز وجود اطوار نفس نیست»^۳

۲-۲-۵. ریاضت های عملی - مقدمه مشاهده

ملاصدرا نیز بر ریاضت های عملی و تقید به آداب و احکام شریعت در آثار گوناگون خود اصرار می‌ورزد: «بیداری از خواب غفلت، کسی را دست ندهد، مگر اینکه نفس خود را به وسیله ریاضت های شرعی و مجاهدت ها، ورزیده ساخته باشد، ریاضت هایی چون نماز و روزه و پرهیز و

^۱ ملاصدرا، اسفار، ج ۳، صص ۳۱۷-۳۱۸

^۲ همان، ص ۳۶۲

^۳ حسن حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل و معقول، (تهران: نشر حکمت، بی تا)، صص ۱۸۹-۱۸۸

زهد حقیقی از لذات دنیوی و امیال پست، تا مہمہای دریافت حقایق و فہم معارف گردد.^۱

او تکامل قوای عملی را در چہار مرتبہ می داند:

۱- تہذیب ظاہر بہ وسیلہی انجام قوانین و نوامیس الہی و شرایع نبوی

۲- تہذیب باطن و تطہیر قلب از ملکات و اخلاق پست و ظلمانی

۳- تنویر باطن و قلب بہ وسیلہ صورت‌ہای علمی و صفات پسندیدہ

۴- فنای نفس از ذات خود و قصد نظر بہ ملاحظہ و مشاہدہی پروردگار و بزرگی ہای او.^۲

ملاصدرا تصریح می کند کہ نہایت سیر الی ... در طریقت نفس یعنی از راہ خودشناسی و خودسازی این گونه است اما البتہ بعد از این مراتب، منازل و مراحل فراوان دیگری است کہ تنها با مشاہدہ و حضور قابل درک است و تعبیر از بیان آن قاصر است.^۳ بنابراین باب مشاہدہی ملکوت بستہ نیست و بہ تعبیر ملاصدرا اگر مانعی از جانب نفس و حجابی از غلظت طبع نباشد، ہر شخص بہ اندازہی سعی و حرکت باطن خویش، مستعد است تا نفسش نوری از انوار جبروت را دریافت کند.^۴

۲-۲-۶. دیدن ملکوت و اتصال با عقل فعال

ارتقاء عقل کہ از قوای نفسانی است نزد ملاصدرا و مشائیان یکسان است و تفاوت تنها در روند تحول این مہبت ملکوتی است کہ نزد ملاصدرا بر اثر حرکت تکاملی وجودی و اتحاد نفس درہر مرتبہ با مدرکات خود محقق می شود برخلاف مشائیان کہ اتحاد ذاتی را انکار کردہ اند.^۵ از منظر ملاصدرا مراتب عقل نظری بہ ترتیب ضعیف بہ قوی عبارت است از: ۱- عقل ہیولانی کہ خالی از ہر صورت بودہ و استعداد دریافت جمیع معقولات را داراست.

۲- عقل بالملکہ کہ در این مرتبہ صور محسوسات کہ معقولات بالقوہ ہستند برای نفس حاصل می گردد و همان مرتبہای است کہ ہمہ انسانہا در آن مشترک ہستند بہ نحوی کہ قادر بہ درک اولیات، تجربیات و نیز اموری چون کل از جزء بزرگتر است و مانند اینہا می باشند.

۱. ملاصدرا، کسر اصنام الجاہلیہ، ترجمہ حسن بیدار فرد، (تہران: الزہراء، ۱۳۷۱)، ص ۶۰.

۲. ملاصدرا، الشواہد الربوبیہ، ص ۲۰۷.

۳. همان، ص ۲۰۷.

۴. همان، ص ۳۸۵.

۵. همان، ص ۳۸۵.

۳- عقل بالفعل که به منزله‌ی کمال ثانی برای عقل منفعل یعنی عقل بالملکه است و همان مرتبه‌ی سعادت حقیقی است که انسان به واسطه‌ی آن به زنده یا حی بالفعل مبدل می‌شود. حیاتی که نیازمند ماده نیست. آدمی با افعال ارادی به این مرتبه می‌رسد، اما البته فیضان نور عقلی به اراده او نیست بلکه به تأیید خداوند است.

۴- عقل مستفاد که به نظر صدرای همان عقل بالفعل است به اعتبار مشاهده‌ی معقولات و حقایق ملکوتی. پس انسان از این جهت [اتصال به عقل فعال و استفاده حقایق معقول از او] تمام و کمال و مرتبه‌ی نهایی صورت عالم عود [در آغاز قوس صعودی] است. همان طور که عقل فعال در عالم بدو [انجام و انتهای قوس نزول] غایت آن است. زیرا غایت نهایی در ایجاد این عالم و در آن، آفرینش انسان بوده و غایت آفرینش، رسیدن به مرتبه‌ی عقل مستفاد یعنی مشاهده معقولات و اتصال به مبدأ اعلی است.^۱ چنان که ملاحظه می‌شود ملاصدرا با همان زبان فلسفی خود و با تکیه بر اصول حکمت متعالیه نهایتاً به نظریه‌ی اتصال به مبدأ اعلی و مشاهده‌ی ارواح و حقایق ملکوتی می‌سد. بنابراین شهود و مکاشفه نزد ملاصدرا واقعیتی از سنخ آگاهی و ادراک است و متعلق چنین ادراکی علاوه بر مظاهر ملکوتی و مثالی نهایتاً مشاهده جمال حق تعالی است که با نفی انانیت نفس حاصل می‌گردد. ملاصدرا در بیانی که شبیه آراء ابوعلی سینا است اتحاد عقل سالک را با عقل فعال این گونه توصیف می‌کند: «کمال خاص نفس ناطقه آن است که با عقل کلی متحد شود و در آن صورت کلی و نظام اتم و خیر سرشار از مبدأ کل که در تمام عقول و نفوس و طبایع و اجرام فلکی و عنصری وجود دارد در وی تقرّر یابد تا به جوهر و ذات خویش، جهانی عقلی گردد که ماهیت کل اشیاء در اوست.»^۲ ملاصدرا در باب کشف به مانند دیگران از جمله داود قیصری در شرح فصوص الحکم به دو نحوه‌ی کشف قائل است. ۱- کشف صوری ۲- کشف معنوی

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۲۰۳-۲۰۲.

۲. همان، ص ۲۵۰.

۱- کشف صوری

مراد از کشف صوری در نزد ملاصدرا همان حصول معارف و مکاشفات در عالم مثال از طریق حواس پنج‌گانه باطنی است. سالک در این مقام، توسط حواس پنج‌گانه باطنی خود، با عالم مثال و خیال مطلق، مرتبط می‌گردد و چون این حواس بر پنج‌قسم‌اند، کشف صوری نیز دارای پنج‌قسم است که با هر یک از این حواس باطنی، صور حقیقی آن را در عالم مثال، مورد مکاشفه قرار می‌دهد.

۱- رؤیت (بصر): ارواح تجسد یافته و انوار روحانی را در عالم برزخ مشاهده می‌کند که این صورت و تماثل، ارواح تعین یافته، حقایق موجودات در عالم ارواح‌اند.

۲- سماع (سمع): که سالک با سمع باطنی، پیام الهی را به صورت کلامی منظوم می‌شنود.

۳- شمّ باطنی (شامه): کشف صوری گاهی از طریق بویدن حاصل می‌شود به مانند ماجرای حضرت یعقوب (ع) که بوی حضرت یوسف (ع) را استشمام می‌کند که در سوره یوسف آیه ۹۴ می‌فرماید: (إِنِّي لِأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تُفَنِّدُون)

۴- لمس (لامسه): این نوع کشف به سبب اتصال میان دو نور یا میان دو جسد مثالی تحقق می‌یابد که در مورد حضرت ابراهیم (ع) در سوره انعام آیه ۷۵ به آن اشارت رفته است: (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض)

۵- ذائقه (چشیدن): سالک انواع گوناگون طعام را در عالم برزخ مشاهده می‌کند و آن‌گاه که از آن‌ها خورد و چشید، بر معانی غیبیه آگاهی می‌یابد که در روایت آمده است که پیامبر اکرم حضرت محمد (ص) فرمود: رأيت اني اشرب اللبن حتى خرج الرّی من اظافیری (که آن شیر خوردن، ثمره‌اش، آگاهی و علم بوده است).^۱

۲- کشف معنوی

کشف معنوی مجرد از صور حقایق و از تجلیات اسم «علیم» و «حکیم» حاصل می‌شود، همان ظهور معانی غیبیه و حقایق عینیه برای سالک است. که در این قسم، معنای جوهر ذات بر عارف مکشوف می‌گردد که این خود دارای مراتب و اقسامی است:

۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۱۴۹.

- ۱- حدس: که ظهور معانی و حقایق در قوه مفکره بدون استفاده از استدلال و تفکر است.
- ۲- نور قدسی: ظهور معانی و حقایق بر قوه عاقله است.
- ۳- الهام: ظهور معانی و حقایق در قلب است که متعلق آن گاهی شهود معنایی از معانی غیبیه است و گاهی روحی از ارواح یا عینی از اعیان ثابت است که به آن مشاهده قلییه هم می‌گویند.
- ۴- شهود روحی: که مکاشفه در مرتبه روح است. به این معنا که روح بدون واسطه، به فیض دریافت حقایق و معانی غیبیه از حق تعالی، نائل می‌گردد که این همان روح ولی کامل الهی است که بدون واسطه، حقایق را درک می‌کند.
- ۵- مقام سرّ: که بالاترین مقام کشف و شهود است که علاوه بر اطلاع از معانی، بر باطن این معانی هم اطلاع حاصل می‌کند که برای هر سالکی تا این مرحله، امکان‌پذیر است.
- ۶- مرتبه خفی: که این مرتبه به پیامبران اولوالعزم اختصاص دارد.
- ۷- مرتبه سرّ اخفی: که بالاترین و کامل‌ترین مرتبه کشف و شهود است که این همان مرتبه حقیقت محمدیه (ص) است. که مقام قرب مطلق است و منشأ حقایق مکنون احدیت و وجود بدون واسطه از موجودات است که این مرتبه به حضرت محمد (ص) و وارثان آن حضرت که همان ائمه اثنی عشری شیعه باشد، تعلق دارد.^۱

۲-۲-۷. فرق بین الهام و وسوسه

هم چنان که مجرد برای خیرات محض، د.اب ملائکه مقربین است. مجرد برای شرور محض سحیه شیاطین مردودین است و نفس انسانی از روز اول خلقت استعداد قبول آثار جمیع الهامات ملائکه و وسوس شیطانی را دارد و به تناسب قبول این الهامات و وسوس، قلب در حالت مختص به آن قرار می‌گیرد که شخص در مواجهه با آن اگر دعوت به خیر باشد مطمئن می‌شود که داعی خیر ملک است ولی اگر دعوت به شر باشد داعی آن شیطان است.^۲

۱. حجج اسلام محسن قمی، محمدحسین زاده، مکاشفه و تجربه دینی بررسی رابطه مکاشفه در عرفان اسلامی و تجربه دینی در عرفان و فلسفه غربی، (معرفت، مجله علمی و تخصصی در زمینه علوم انسانی، سال پنجم، شماره ۱۹، زمستان ۷۵)، ص ۷۷.

۲. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۱۵۴.

۲-۲-۱. فرق بین خواطر ملائک و شیاطین

شناخت خواطر و فرق بین این که از شیاطین است یا از ملائک از اهم مهمات است که وجوهی را برای افتراق ذکر کرده اند که تکیه بر این افتراقات بدون آگاهی و استبصار از مکاید نفس وهوی و دقایق علم و تقوی میسر نمی‌باشد^۱ ولی برای الهامات ملائک و وساوس شیطانی علاماتی است از جمله آن:

۱- اگر از جانب یمین نفس که همان قوه عاقله باشد علم و یقین حاصل شود از الهامات ملک است ولی اگر از جانب شمال نفس یعنی قوه واهمه، هوی و شهوت حاصل شود از وساوس شیطانی است.

۲- با رجوع به آیات محکمه قران، اگر شک و وهم، منتفی شود و برای انسان معرفت و حکمت حاصل شود این از الهامات ملکی است ولی اگر این متشابهات و وساوس با آیات محکمه برطرف نشود از شیاطین و نفوس وهمیه است.

۳- متابعت راه جحود و انکار و اهل تعطیل و تشبیه و کفار همان متابعت شیطانی است ولی متابعت پیامبر و ائمه اطهار از متابعت ملائک محسوب می‌شود.

۴- اگر علوم و معارف مربوط به موضوعات عالی و اعیان مثل ایمان به خدا و رسل و ملائکه عقلیه و کتب سماویه و یوم الآخر باشد پس شخص در مسیر ملائک است والا اگر علوم و ادراکات ارباب حیل و خدعه و سفسطه و تامل در موضوعات دنیوی که شخص را غرق در خود کند این شخص در مسیر شیطان است.^۲

۲-۲-۸. وحدت حقیقت وجود

هستی و وجود از نظر ملاصدرا، امری واحد و دارای مراتب گوناگون می‌باشد. این نظری است که صدرا در همه آثار خود از آن به عنوان «تشکیک در مراتب وجود» یاد می‌کند. با این همه نباید از نظر دور داشت که ملاصدرا در سلوک عقلانی و فکری خود که در نظام فلسفی حکمت متعالیه، تجلی یافته، از اصل تشکیک حقیقت واحده وجود، به وحدت شخصی وجود تعالی می‌یابد.^۳

۱. همان، ص ۱۵۹.

۲. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۱۶۲.

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۳۰۰-۲۰۹.

ملاصدرا مباحث مربوط به کثرت وجود و مراتب آن را به طور حقیقی منافی با وحدت وجود و موجود ندانسته و بلکه از آن به عنوان مذهب اولیاء و عرفا و بزرگان اهل کشف و یقین یاد کرده و مدعی است که برای آن برهان اقامه می‌کند. وی به این وعده‌ی خود در مباحث علت و معلول وفا کرده و اقامه‌ی برهان بر این مطلب عرفانی را از عطایای ربانی و عنایت ازلی دانسته که بر وی منکشف گردیده است: «جمع موجودات نزد اهل حقیقت و حکمت متعالیه... تجلیات وجود قیومی الهی است و هنگامی که نور حق ساطع می‌شود، اوهام محجوبین [مبنی بر این که] ماهیت ممکنه در ذات خود وجود دارند، منهدم می‌گردد، بلکه آشکار می‌شود که احکام و لوازم ممکنات، از مراتب وجود ذاتی است که خود، نورها و سایه‌های وجود حقیقی و نور واحدی است. پس چنانکه خداوند به فضل خود بر آگاهی از هلاکت سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی توفیق بخشید و همان‌گونه که پروردگام با برهان نورانی عرشی به صراط مستقیم هدایت فرمود به اینکه موجود و وجود منحصرأ در حقیقت واحده‌ی شخصیه است که شریکی برای او در موجودیت حقیقیه نیست و تمام آنچه که در عالم هستی دیده می‌شود همانا ظهورات ذات او و تجلیات صفات اوست که در حقیقت عین ذات اویند.^۱ این ادعا مبتنی است بر ارتقای رابطه‌ی علیت به تشآن که خود از اصول اساسی اصالت وجود سرچشمه می‌گیرد. بدین معنا که در تحلیل دقیق ملاصدرا، وجود معلول حقیقی جز ربط و وابستگی به وجود علت نیست و در واقع، موجودیت معلول عیناً همان هویت فقری اوست و نه ذاتی که فقر برای ذات آن امری عرضی و صفتی از صفات آن باشد.

لذا هر نحو وجودی و به هر نامی که به چنین هویتی اشاره کند در حقیقت مشیر به مرتبه‌ای از همان علت خواهد بود. ملاصدرا سالکان حکمت را از لغزیدن در پرتگاه حلول و اتحاد برحذر داشته است:

«کل هستی، سوای خداوند واحد حق، پرتوی ذات و وجهی از وجوه است و جمع موجودات را اصلی واحد است که محقق الاشیاء و مذوت الذوات است و جز او ظهورات و تجلیات اوست و برحذر باشید از اینکه با شنیدن این عبارات توهم و گمان کنی که نسبت ممکنات با او به نحو حلول و اتحاد است، هر گز، چون اینها مقتضی دوگانگی در اصل وجود است.

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۷۱.

۲-۲-۹. کشف شخصی

برخی اندیشمندان ادعا کرده‌اند که کشف و شهودی که ملاصدرا، در کتاب اسفار مطرح می‌کند کشفی شخصی است و حجیت ندارد.^۱

در پاسخ به این مدعا گفته‌اند که کتاب اسفار گزارش کشف شخصی نیست. اما این که اسفار کشف شخصی نیست، آشکارتر از آفتاب است. شخصی بودن کشف را از کجا می‌توان تشخیص داد، جز شخصی بودن مکشوف؟ کجای اسفار ملاصدرا ادعای کشف کرده و یک مکشوف شخصی پیش نهاده است؟ جایی پیدا نمی‌شود ملاصدرا ادعای الهام یا کشف کرده باشد و مفاد کشف وی از سنخ قضیه شخصی باشد.

دأب ملاصدرا هرگز این نبوده است. گویا اشتراک لفظی کلمه «کشف» بین ملاصدرا و بزرگان صوفیه همچون ابن عربی برخی را به این گمان نادرست کشانده که کشف صدرا بی کشف شخصی است. غافل از این که آنجا که ملاصدرا از کشف سخن می‌گوید، مفاد کشف یک حقیقت عقلی است و از همین رو، می‌توان بر آن برهان اقامه کرد و ملاصدرا همه جا ملتزم است بر یافته‌هایش برهان بیاورد. حتی در برخی مواضع آنچه که بر وی الهام می‌شود نه چیزی است که باید بر آن برهان اقامه کرد، بلکه خود برهان است و برهان آیا یک امر شخصی است؟ ملاصدرا یک جا می‌گوید: «فقد علمت بالبرهان الذی الهمنی الله به ان...» و در باب اتحاد عاقل و معقول می‌گوید «فافاض علينا فی ساعة تسویدی هذا لفضل من خزائن علمه علماً جدیداً و فتح علی قلوبنا من ابواب رحمته فتحاً مبیناً» سپس شروع در بیان مطلب می‌کند که تمام گزاره‌ها و مفاهیم به کار رفته در آن کلی است. کجای این قضایا شخصی است؟ و موضوع کدامشان جزئی است؟ تازه، سپس به حل شکوکی می‌پردازد که از جانب ابن سینا و مشائیان وارد آمده است و روش حلش مبتنی بر استدلال است. انصافاً، اگر مطلب بر کشف شخصی تکیه داشت، ملاصدرا با این روش به حل شکوک می‌پرداخت؟ پیش فرض عمل «حل شک» این است که مفاد کشف امری است که امکان مشارکت دیگران در فهم آن وجود دارد؛ یعنی یک امر کلی است نه شخصی. اگر واقعاً مطلب «کشف شخصی» بود طوری که به خود ملاصدرا منحصر بود و حجیتی

۱. مرتضی کربلایی لو، تحریف ملاصدرا و حکمت متعالیه در کتاب الهیات الهی و الهیات بشری، (کتاب ماه فلسفه، شماره ۱۱ و ۱۰،

تیر و مرداد ۱۳۸۷) ص ۴۰.

برای دیگران نمی‌داشت، هرگز بیان برهانی و حل مغالطات دیگران را بر نمی‌تافت. نکته دقیق این جاست که کشف مورد نظر ملاصدرا کشف یک حقیقت عقلی است و اصولاً معرفت شناسی ملاصدرا در ادراک کلی بر «مشاهده حقیقت عقلی» (چه از دور چه از نزدیک) استوار است. مراد از این مشاهده، آنچه که در زبان مشهور افتاده که چیزی ویژه‌ی عارف با مفاد شخصی باشد نیست. کشف در ملاصدرا، یعنی کشف امر کلی (نه کلی به معنای ماهیت بلکه حقیقتی معقول که کلیت عارض آن می‌شود).

شاید در آثار صوفیه مفاد کشف شخصی هم باشد (هر چند باز غلبه با کشف کلی است). «والمکاشفات فی الغالب لا تکون الا فی الکلیات. اذ نهایه الکشف التوحید الرافع للکثرة»^۱ ولی ملاصدرا از آن جرگه بیرون است. چون فیلسوف است و فیلسوف می‌داند که جزئی نه کاسب است نه مکتسب و می‌داند که جزئی به کار صنعت برهان نمی‌آید. شاهد بر این گفته اینکه در فصل ۱۲ باب سوم سفر نفس آرای طیبیان و طبیعی دانان را در مورد اولین عضوی از بدن که تکون می‌یابد برمی‌شمارد می‌گوید «دلیل تشریح کنندگان مشاهده است، چه اقامه برهان در امثال این مطالب جزئی ممکن نیست». پس ملاصدرا می‌داند در امور جزئی آوردن برهان ممکن نیست. خودش اعلام می‌کند با برهان سر و کار دارد و نظرش در مورد برهان این است: «الحمد لله الذی اوضح لنا بالبرهان الکاشف لکل حجاب و لکل شبهة سبیل ما أجمع علیه اذواق اهل الله بالوجدان». یعنی وی برهان را کنار زننده تمام پرده‌ها و زداینده تمام شبهات می‌داند.^۲ بنابراین، آنچه را که دیگران و خود ملاصدرا با «وجدان» دریافته‌اند، حتی اگر بپذیریم وجدان یک امر شخصی است که باز هم نظر باطلی است، می‌تواند با برهان اثبات شود و برهان صنعت لنگی نیست که نتواند پای به پای وجدان برود. اگر عارف یا حکیم در یک مقام به مشاهده حقایق عقلانی یا اتحاد با آن‌ها نائل شدند، دستشان از برهان کوتاه نیست. چه برهان عبارت است از چینش نظام مند مفاهیمی فلسفی که «لازم» آن حقایق معقول‌اند. مانند مفهوم وجود که لازم حقیقت وجود است و مانند مفهوم وحدت که لازم واحد حقیقی است. حالا اگر کسی نپذیرد که برهان می‌تواند پا به پای

۱- شرح منازل السائرين، به نقل از تلمسانی، ص ۶۰۰

۲. مرتضی کربلایی‌یو، همان، ص ۴۱.

شهود برود؛ یعنی به این فرض معتقد شده است که حقیقتی عقلی وجود دارد به طوری که هیچ مفهومی را نمی‌توان پیدا کرد که لازم آن حقیقت باشد و این فرض هیچ وقت قابل اثبات نیست. لذا این که می‌بینیم ملاصدرا برهان را کاشف هر حجاب و شبهه می‌داند. این یک عقیده نظری مربوط به فلسفه یا منطق نیست که در گوشه‌ای از کتابش از وی صادر شده و مانده باشد. بلکه در کل کتاب وی ساری است. از همین رو، ملاصدرا جایی هم که صریح از رؤیت یک حقیقت عقلی گزارش می‌دهد، بلافاصله سراغ برهان می‌رود و سپس از برهان به حل شکوک می‌پردازد. مثلاً جایی می‌آورد «حتی انار عقولنا بنوره الساطع و کشف عنا بعض الحجب والموانع فرأینا العالم العقلی موجوداً واحداً یتصل به جمیع الموجودات فی هذا العالم و منه بدؤها و الیه معادها» سپس می‌گوید «ولکن موضع اثبات هذا الجوهر و احکامه لیس لها هنا بل سیأتی من ذی قبل». ولکن در اینجا خبر می‌دهد که ملاصدرا کار خودش را با پیش بردن مطلب با برهان می‌داند و چون این جا سخن از «رؤیت عقل کرده و این برهان نیست. تذکر می‌دهد که اثباتش خواهد آورد. همچنین در مورد قاعده بسیط الحقیقه، چه در مورد کل الاشیاء بودن واجب می‌گوید «هذا من الغوامض الالهیه النی یتعصب ادراکه الا علی من آتاه الله من لدنه. علماً و حکمة لکن البرهان قائم علی ان کل بسیط الحقیقه کل الاشیاء... اما بیان الکبری...»

یعنی اگر چه مطالب غامض و دریافتش با علم لدنی بوده است، اما باز همین جا استدلال مطرح می‌شود و «کبری» بیان می‌گردد. کجای این کشف یا الهام یک قضیه شخصی است؟ کدام عارف صاحب کشف شخصی از محتوای کشف خود «صغری» و «کبری» بیرون می‌کشد؟ از این‌ها گذشته ملاصدرا در ابتدای ربویات (الهیات بالمعنی الاخص) شروطی برای متعلم الهیات بالمعنی الاخص برمی‌شمارد؛ از جمله «حدة الذهن» و «جودة الراي» و «سرعة الفهم»^۱ اگر قرار بود مباحث اسفار فقط بر کشف شخصی مبتنی باشد مباحث الهیات بالمعنی الاخص که بیشتر باید بر کشف مبتنی می‌شد. اگر این طور است چرا ملاصدرا سخن از فهم و ذهن و رأی می‌راند؟ کشف تیزهوشی نمی‌خواهد. جانی می‌خواهد که با ریاضت صاف شده باشد.

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۷.

۲-۲-۱۰. مشاهدات اصحاب کشف و شهود

ملاصدرا به نکته‌ای در باب این که آیا آنچه که ارباب شهود و اصحاب کشف رویت می‌کنند صادق است یا کاذب اشاره می‌کند و آن اینکه عده‌ای از تابعین معلم اول قائلند که، این که آیا اصحاب کشف شهود، می‌توانند امری را مورد رؤیت و مشاهده قرار بدهند امری غیر مسلم است. لذا ملاصدرا در جواب از این علما می‌فرماید:

»

«

این علماء از دو عالم عظیمی (که در خارج موجود است) غافل بوده‌اند لذا در مباحث شان آن را مطرح نکرده‌اند و آن دو عالم عبارت از عالم مثال افلاطونی که بهشت مقربین الهی است و دیگر عالم اشباح مثالیه است که تقسیم می‌شود به دو قسم که بهشت سعدها و جهنم اشقیاء است که هر یک دارای طبقات مختلفی است و هر کدام در خارج موجودند اما علت غفلت این علماء یا به خاطر این است که در این مسیر قدس سیر و سلوک نکرده‌اند و خود را به ریاضت و تنزیه مشغول نکرده‌اند، یا این که اگر سیر و سلوکی کرده‌اند سلوک آنها ضعیف بوده است اما اگر کسی سیر و سلوک کند از مرشد متاله یا به تایید الهی که کم واقع می‌شود پس بر امری یقین پیدا می‌کند که نه در این عالم دنیوی و نه در مغز و ذهن یافت نمی‌شود بلکه در عالم دیگری است. بدون شک اگر اهل بحث مثل مشائین آن را تکذیب می‌کنند این ارباب و اصحاب کشف هم با مشاهده متکرره آن را تأیید می‌کنند.^۱

۲-۲-۱۱. اثرات مکاشفه و مشاهده نزد ملاصدرا

صدرا می‌فرماید: البهجة تابعة للمشاهدة و حيث يخفى قدر البهجة، فكذاك حالنا في السعادة التي نعرف وجودها و لا نتصورها مشاهدة لكننا نعلم انها اذا ارتاحت نفسنا في حياتنا الدنيا و آنست لذكر الله و فرحت بذكر صفاته العليا و افعاله العظمى... فذلك يدل دلالة واضحة من جهة المناسبة على ان تنال من السعادة عند فراغها عن شواغل البدن قدراً يعتد به، و خصوصاً اذا احكمت المسائل

۱. ملاصدرا، مبدء و معاد، صص ۶۰۳-۶۰۴

واتقنت العلوم والمعارف علی اتمّ وجه و ابلغه کما وقع للراسخین فی العلم...^۱ خلاصه کلام ملاصدرا این است که بهجت و نشاط تابع مشاهده است و زمانی که قدر مشاهده مخفی باشد، قدر بهجت هم کم خواهد بود و هم‌چنین است حال ما نسبت به سعادت‌تی که معرفت به وجود آن داریم ولی نمی‌توانیم آن را از روی مشاهده تصور کنیم و لکن یقین داریم که زمانی که این نفس از بدن دنیوی رحلت کرد و به ذکر حق تعالی مأنوس شد و با ذکر صفات و افعال حضرت حق و کیفیت ترتیب وجود از حق تعالی بنابر نظام احسن، همراه شد همه این یادآوری‌ها دلالت می‌کند که از حیث مناسبت (بین داعی و مدعو) زمانی که نفس انسانی از شواغل بدنی، فارغ شد به سعادت معتد به برسد خصوصاً زمانی که مسایل و احکام و علوم و معارف بر وجهی کامل و رسا محکم شوند همان‌گونه که برای راسخان در علم برقرار است. بنابراین شرف و سعادت حقیقیه همانا برای عقل نظری حاصل می‌شود و برای عقل عملی نیز اعتقادات ردیثه و علوم فاسده شدیدترین عذاب و بالاترین لثامت و پستی را برای نفوس به ارمغان می‌آورد.^۲

نتیجه اینکه دیدگاه ملاصدرا در باب ماهیت مکاشفه و تجربه عرفانی آن یک‌جا بیان نشده است. آنچه مسلم است این است که ملاصدرا عمده اصول مهم فلسفی خود را محصول مکاشفات عرشی و الهامات ربانی می‌داند. ملاصدرا با عقیده به اصالت ماهیت اندیشه خود را آغاز کرد و سپس به حریم اصالت وجود راه پیدا کرد و این را نیز از الهامات ربانی می‌داند و این تحولات گویی همراه با تحولات و دگرگونی‌های وجودی خود او بوده است. ظاهراً آنچه برای ملاصدرا به عنوان مکاشفه عرفانی رخ داده همه یا اغلب از سنخ الهاماتی بوده که در آن حقایق کلی و عقلی بر وی اعطا شده است تجربه عرفانی نزد صدرا مرتبه‌ای از علم حضوری است. منتهی عالم و مدرک در هر مرتبه‌ای از ادراک و آگاهی با معلوم بالذات خود متحد می‌گردد. ریاضت‌های عملی و حرکت جوهری نفس و قابلیت عقلی و صیرورت استکمالی آن و اشتداد وجودی سالک بر اثر اتحاد با معارف و حقایق کلی، همه از مبادی فلسفی و وجودی وقوع مکاشفه عرفانی محسوب می‌شود. صفت غالب مکاشفه نزد ملاصدرا، صفت معرفت‌زدایی می‌باشد به ویژه مکاشفات عرفانی که ناظر به حقایق معقول هستی بوده و بر قلب حکیم و عارف الهام می‌شود. این خلاصه‌ای از دیدگاه ملاصدرا در باب ماهیت کشف و شهود عرفانی بود.

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۱۱۲.

۲. همان، ص ۱۱۲.

فصل سوم

نظریات توجیه

از آن هنگام که سوفسطائیان با شک در امکان شناخت، نگاه فلسفه را از جهان به انسان معطوف کردند تا به امروز، توجه به ماهیت، امکان، منابع و دامنه‌ی شناخت و در یک کلام معرفت‌شناسی، از داغترین و بحث‌انگیزترین شاخه‌های اندیشه بوده است و در دوران ما، باز هم اهمیت بیشتری یافته است. در معرفت‌شناسی چهار سؤال اساسی مطرح است که به ماهیت، دامنه، منابع و امکان شناخت باز می‌گردد.

معروف‌ترین تعریفی که تاکنون از معرفت ارائه شده این است که دانش باور صادق موجه است. افلاطون در رساله‌ی *تئتوس* به نحو جذاب و حیرت‌آوری ماهیت دانش را طی محاوره‌ی *سقراط* و *تئتوس* تحلیل کرده است و این تحلیل تا امروز همچنان از اعتبار فلسفی برخوردار است.^۱

امروز بیش از هر زمان دیگری ماهیت مولفه (توجیه) مورد توجه و علاقه‌ی معرفت‌شناسان قرار گرفته است. آنان می‌پرسند یک باور صادق موجه چگونه باوری است؟ چه عوامل و شرایطی باید وجود داشته باشد تا یک باور، موجه باشد؟ آیا اصولاً باور موجه مساوی با شناخت است؟ آیا باید عامل توجیه به نحو خاصی مشروط و محدود باشد تا شناخت حاصل گردد و یا آنکه باید اصولاً جزء دیگری به تعریف سه جزئی دانش افزوده گردد؟ پاسخ‌هایی که به سؤالات داده می‌شود خود، مسائل دیگری را به همراه می‌آورد. لازم به ذکر است که در این گفتار از الفاظ شناخت، دانش، معرفت و علم برای پرهیز از تکرار به معنای کاملاً مترادف استفاده شده است.

۱. محمدتقی فعالی، در آمد بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی، (قم: انتشارات معارف، ۱۳۷۹)، ص ۱۵۷

برای ورود به بحث ارزش و اعتبار شناخت که معادل مبحث توجیه می‌باشد از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا - لازم است اهمیت بحث توجیه در معرفت‌شناسی روشن شود به همین منظور در اینجا به این موضوع خواهیم پرداخت. هم چنین لازم است از نظریاتی که در باب توجیه مطرح شده است گزارشی اجمالی ارائه شود. در این زمینه، به طور مفصل به مباحث پرداخته نمی‌شود و تنها به هسته مرکزی هر نظریه اکتفا می‌شود، زیرا برای برآورده ساختن آنچه در این پژوهش به دنبال آن هستیم، یعنی معرفی نظریه ابن سینا و ملاصدرا در باب توجیه، همین مقدار کافی به نظر می‌رسد. پرداختن به سیر تحولات این نظریات در این مجال نمی‌گنجد فقط نظریاتی بررسی می‌شود که می‌توان به نحوی شباهتی بین آنها و نظریه ابن سینا و ملاصدرا مشاهده کرد. به عبارت دیگر، با معیاری که ذکر شد، یعنی وجود شباهت این نظریات با دیدگاه‌های ابن سینا و ملاصدرا، بعضی از نظریات که مطابق با این معیار نبوده‌اند به طور خلاصه به آنها پرداخته شد.

۳-۱. ماهیت توجیه:

۳-۱-۱. اهمیت بحث توجیه:

رایج‌ترین و در عین حال ریشه دارترین تعریفی که از شناخت یا معرفت ارائه شده است (باور صادق موجه) است.^۱ به بیان دیگر اگر کسی مدعی دانستن چیزی باشد باید اولاً: گزاره‌ی صادقی وجود داشته باشد؛ ثانیاً، شخص مدعی، آن گزاره را باور داشته باشد و ثالثاً، برای این باور خود دلیل کافی داشته باشد. بدین ترتیب یکی از ارکان سه گانه معرفت عنصر توجیه است که امروزه در معرفت‌شناسی اهمیت ویژه‌ای یافته است. منظور از توجیه، ارائه وجه و دلیل برای معرفت یا باور است. اینکه کسی ادعای معرفتی کند بدون آنکه با دلیلی آن ادعا را موجه سازد مورد اعتنای معرفت‌شناسی نیست، آنچه برای معرفت‌شناس مهم است، کفایت یا استیفای ادله‌ای است که شخص بر ادعای خود ارائه می‌کند. اصل و اساس مسئله توجیه، همین ارائه دلیل است. ویتگنشتاین در این باره می‌گوید: انسان وقتی می‌تواند بگوید «من می‌دانم» که بتواند آمادگی خود را در ارائه شواهدی در زمینه‌های بحث نشان دهد. «من می‌دانم» به امکان اثبات حقیقت مربوط می‌شود. اگر

۱. مهناز قانع خوزانی، توجیه در معرفت‌شناسی، (خرندنامه صدرا، شماره سی و هشتم، زمستان ۱۳۸۳)، ص ۷۰

شخصی چیزی را بدانند، با فرض یقین به آن، باید آن را روشن سازد. ولی اگر آنچه را که باور دارد به گونه‌ای است که زمینه‌ها و شواهدی که می‌تواند در تایید سخن خود ارائه دهد مطمئن تر از ادعای او نیست، در نتیجه نمی‌تواند بگوید که آنچه را که باور دارد، می‌داند.^۱ پس ادعای معرفت تنها در صورتی پذیرفته می‌شود که مدعی بتواند برای دانسته خود، دلیل کافی و وافی ارائه کند، اما اگر پرسیده شود چه هنگام مدعا موجه خواهد بود، یا به عبارت دیگر چه هنگام دلیلی که بر مدعا اقامه می‌شود، کافی و وافی برای رسیدن به مقصود خواهد بود، جواب آن است که بنا به نظریه‌ای که در توجیه بپذیریم، این سوال جواب داده می‌شود، به عنوان مثال، اگر ملاک و معیار موجه بودن مدعا را انسجام آن با دیگر باورهایمان بدانیم، دلیلی کافی و وافی خواهد بود که این هماهنگی و انسجام را نشان می‌دهد. در مورد شیوه‌هایی که برای تشخیص موجه بودن یا غیر موجه بودن مدعیات به کار می‌آید، بین معرفت‌شناسان اختلاف پیدا شده است. این اختلافات منجر به نظریات متفاوتی در این زمینه شده است. اصطلاح موجه^۲ تقریباً با اصطلاحاتی مانند معقول^۳، عقلانی^۴ و مستند^۵ مترادف است و یا حداقل متضمن آنهاست و البته دقیقاً مساوی هیچ یک از آنها نیست. دست کم می‌توان گفت درباره ترادف یا تباین میان این اصطلاحات و اصطلاح توجیه، معرفت‌شناسان اختلاف نظر دارند.^۶

از آنجا که توجیه، یکی از سه رکن اساسی تلقی رایج و معاصر از معرفت است سیر تاریخی این اصطلاح مساوی با تاریخ معرفت‌شناسی می‌باشد. در تاریخ مدون فلسفه‌ی غربی، توجه از عین به ذهن و از طبیعت به انسان و از جهان‌شناسی به معرفت‌شناسی نخستین بار در میان سوفیست‌ها پدید آمد.^۷

افلاطون در رسالهٔ تئتوس مرحله به مرحله اثبات می‌کند که باور صادق و یا پندار درست نمی‌تواند معرفت باشد. زیرا چه بسا کسی دارای پنداری درست باشد اما واقعاً به آن مطلب شناخت

۱. مهناز قانع خوزانی، پیشین، ص ۶۱.

۲- justified.

۳- reaso nable.

۴- rational.

۵- warr ented.

۶. مهناز قانع خوزانی، پیشین، ص ۶۹.

۷. دیوید هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، پیشین، ص ۱.

حقیقی نداشته باشد: (سخنوران و وکلای دعاوی، حقیقت را به مردمان نمی آموزند بلکه کاری می کنند که مردمان، پنداری بدان گونه که ایشان خواهند بدست آورند.. قضات هم بر اساس این اعتقاد که از راه شنیدن در آنها پدید آمده است داوری می کنند (اما) باید گفت که آن قضات بر اساس پنداری درست، بی آنکه شناسایی یافته باشند داوری کرده اند^۱. در واقع قضاوت قضات مبتنی بر اعتقاد و باوری بوده که نه بر اساس ادله‌ی قوی بلکه مبتنی بر اقناع توسط وکلای مدافع شکل گرفته است. از این رو از تئوس دعوت می شود تا پیشنهاد دیگری درباره‌ی تعریف صحیح معرفت ارائه دهند. شرح جزء سوم که بتواند باور صادق را به معرفت مبدل سازد در رساله‌ی جمهوری و در کشاکش یک گفتگوی بسیار طولانی و پیچیده بیان شده است. از آن رو گفتیم پیچیده که نظریه‌ی معرفت افلاطون با نظریه‌ی هستی شناسی او کاملاً در هم آمیخته است. آدمی در یک فرآیند وجودی در ارتباط با مراتب متفاوت متعلقات دانایی می تواند به معرفت، به معنای واقعی آن که افلاطون آن را ایستمه می نامد، نائل شود. از نظر افلاطون متعلق ایستمه نه امور ناپایدار و گذرا و جزئی بلکه حقایق سرمدی، ثابت و کلی هستند^۲ یعنی ایده‌ها یا مثال‌ها. (پیشرفت ذهن انسان در راه خود از جهل به معرفت، در دو قلمرو اصلی سیر می کند. قلمرو گمان (دوکسا) و قلمرو معرفت (ایستمه) فقط این دومی را به حق می توان معرفت نامید. (مثلاً) اگر کسی فهم و درکی از عدالت فی نفسه داشته باشد، یعنی اگر بتواند به مافوق تصاویر به صورت یا مثال کلی، عروج کند که به وسیله‌ی آن تمام موارد جزئی مورد حکم قرار گیرند، در آن صورت حالت ذهن او حالت معرفت (ایستمه) یا شناخت (گنوزیس) است^۳). ملاحظه می شود که معرفت اصولاً نزد افلاطون کلی به معنای هستی‌های واقعی و سرمدی - تعلق می گیرد، به گونه‌ای که تعقل یا استدلال عقلی مقدمه‌ای برای نیل به مرتبه‌ی عالی تر یعنی معرفت است. لذا می توان گفت از نظر افلاطون معرفت باور صادقی است که همراه با تبیین معقول باشد. و یا به عبارتی از تبیین معقول و توجیه عقلی برخوردار باشد: «اگر روح انسان، به چیزهایی توجه کند که در پرتو هستی راستین لایزال قرار دارند، آنها را در می یابد و می شناسد و معلوم می شود که دارای خرد است ولی اگر به

۱. افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، رساله تئوس، ج ۳، ص ۱۴۵۲

۲. افلاطون، پیشین، رساله جمهوری، ج ۲، صص ۱۱۲۵-۱۱۶

محیطی روی آورد که با تاریکی آمیخته است یعنی توجه خود را به جهان معطوف سازد فقط پندار و عقیده به دست می آورد. .. و در دایره پندارها سرگردان می شود و چون موجودی می گردد که از خرد بی بهره است^۱. چنان که ملاحظه می شود شرط سوم از دیدگاه افلاطون، توجیه معقول است که در پرتو توجه مثال یا هستی ثابت حاصل می شود و بالتبع چنین دانایی، کلی هم هست. به عبارت دیگر افلاطون در تئتوس، پس از آنکه فرضیات مختلفی را مرحله به مرحله درباره ماهیت شناخت مطرح نموده و آنها را رد می کند سرانجام شرط سوم دیگری را ارائه می دهد و آن اینکه دانش را باور صادقی بدانیم که بتوان درباره ی آن تبیین و توضیحی داد، زیرا آنچه توضیح پذیر نباشد شناختنی نیست.^۲ وی این توضیح و تبیین را از زبان سقراط «لوگوس» می نامد. (لوگوس) در زبان یونانی معانی متفاوت دارد از جمله:

۱- بیان فکر و اندیشه بوسیله اصوات، کلمات و الفاظ

۲- شمارش تک تک اجزاء یک شیء یا یک مجموعه یا کل

۳- بیان خصوصیات و نشانه‌هایی که یک شیء را از اشیاء دیگر متمایز می سازد. اما افلاطون با تحلیل نشان می دهد که افزودن قید لوگوس به دو معنای اول و دوم- بر باور صادق- نمی تواند ماهیت دانش را به درستی نشان دهد و معنای سوم در این مورد مناسب تر به نظر می رسد^۳ گرچه افلاطون در تئتوس ماهیت دانش را به معنای یاد شده نیز مورد تشکیک قرار می دهد اما می توان گفت در منون همین معنا را به نحوی تایید کرده و بر آن صحنه می گذارد. وی در آنجا متذکر می گردد که باور صادق گرچه سودمند است اما وقتی ارزشمند نیز می شود که به زنجیر عقل بسته گردد. دانش از این جهت از باور صادق ارزشمند تر است که گریز پان نیست و نیازی به زنجیر ندارد تا باقی بماند. چون همراه «لوگوس» یعنی امری معقول است.^۴

به هر روی مراد از توجیه در مبحث معرفت شناسی آن است که شخص برای باور صادق خود دلیلی کافی داشته باشد. در تحلیل سه جزئی معرفت یعنی باور صادق موجه هر کدام نقش خاصی

۱. افلاطون، پیشین، رساله جمهوری، ج ۲، ص ۱۱۲۳

۲. همان، تئتوس، ج ۳، ص ۳۴۰

۳. همان، ص ۳۵۵

۴. افلاطون، پیشین، رساله منون، ص ۴۱۱

را در تحدید معرفت و تمایز آن از امور مشابه ایفا می‌کنند. قید باور نشانگر حالتی خاص از ذهن فاعل شناسا است. ذهن انسان می‌تواند حالات متعددی همچون انکار، ظن، شک، باور، یقین را در مواجهه با یک گزاره داشته باشد. چنین حالات ذهنی را اصطلاحاً گرایش‌های گزاره‌ای نامند. آنچه در تعریف سنتی ملحوظ است و رکن معرفت تلقی می‌شود حالت باور است. اینکه شخص S باور دارد به P، بدین معناست که متعلق یا موضوع شناسایی ربط و نسبتی خاص با فاعل شناسا دارد اگر آنچه که در واقع است، حتی اگر به صورت گزاره هم بیان شود ولی با ذهن عالم پیوند و نسبتی برقرار نکنند، معرفتی، حاصل نخواهد شد. قید صادق نیز مقوم معرفت راستین است. S به P باور صادق دارد اگر اوضاع و احوال خارجی مطابق مضمون P باشد صدق بنا بر نظریه‌ی مشهور یعنی مطابقت با واقعیت عینی اگر چه نظریه‌های دیگری نیز درباره‌ی آن مطرح شده است. این قید شامل جملات اخباری می‌شود و احکام دستوری را از دایره بحث که معرفت گزاره‌ای است - خارج می‌سازد^۱، این دو قید نشانگر آن است که هر گزاره‌ای دارای دو ارتباط است: نسبتی با واقعیات بیرونی که صدق و کذب ناظر به آن است و نسبتی با عالم ذهن و درون شخص شناساگر که قید باور ناظر به آن است. به دیگر سخن صدق، مؤلفه‌ی عینی معرفت، باور، مؤلفه‌ی ذهنی معرفت است و بالأخره شرط توجیه، مانعی برای اطلاعات یا آگاهی‌هایی است که اگر چه فی نفسه درست و صادق هستند اما ارزش معرفتی ندارند زیرا نشانی از فرآیند معقول و خردپسندی نیستند چنان که حدس صائب چنین است. حدس صائب با وجود صحت و درستی، از پشتوانه‌ای استدلالی برخوردار نیست و فاعل شناسا از اینکه مأخذ باور صادق خود را نشان دهد ناتوان است.^۲ اما صاحب معرفت علاوه بر داشتن باور صادق قادر است تا عقیده‌ی خود را به وسیله دلیل و یا شاهده‌ی - مدلل و مؤید سازد. می‌توان گفت باور صادق یا حدس صائب ناظر به عالم ثبوت است اما ارائه دلیل یا توجیه ناظر به عالم اثبات یا باور صادق مربوط به عالم عین و توجیه در ارتباط با عالم ذهن، باور صادق ارتباط گزاره‌هاست با خارج ولی توجیه، ارتباط گزاره‌هاست با یکدیگر، به

۱. منصور شمس، پیشین، صص ۵۲-۵۱؛ مصطفی ملکیان، جزوه معرفت شناسی (شناخت شناسی)، صص ۷-۶.

۲. عدم برخوردار بودن حدس از پشتوانه استدلالی به لحاظ مرحله خطور در ذهن است زیرا در منطق حدس را نیز از بدهیات یقینی دانسته و آن را همانند مجربات هادی قیاس خفی معرفی می‌کند.

دیگر سخن توجیه به معنای ارائه دلیل، شاهد می‌باشد^۱. به هر حال تعریف سه جزئی معرفت با وجود برخی مناقشات به ویژه مثال نقضی گتیه همچنان مورد توجه معرفت شناسان است. طرح و بحث این مناقشات خارج از بحث و مقصد ماست.

بسیاری از مناقشات بر تعریف سه جزئی معرفت راجع به شرایط (توجیه) است. یعنی اینکه تبیین با چه ویژگی‌ها و اوصافی می‌تواند توجیه کننده یک باور باشند؟ بسیاری از افراد در زندگی باورهایی دارند و البته برای آنها، دلایل و شواهدی هم بیان می‌کنند اما از منظر معرفت شناسی چه بسا این دلایل هرگز ارزش معرفتی نداشته باشند به این دلیل توجیه دارای دو قسم است:

توجیه معرفتی و توجیه غیر معرفتی: این بحث به مسأله‌ی منابع توجیه معرفتی مربوط می‌شود بدین معنا که منابعی که شخص به آنها استناد می‌کند مانند ادراک حسی باید معتبر باشد^۲. در باب شیوه‌ها یا طرق توجیه معرفتی، اتفاق نظر چشم گیری در میان فلاسفه وجود ندارد اما همگی اجمالاً بر این قول صحه می‌گذارند که باور داشتن به یک گزاره باید به نحوی خردپسند و معقول باشد اما اینکه طرق معقول توجیه کدامند آراء متفاوتی وجود دارد که مشهورترین آنها در یک تقسیم بندی کلی عبارت است از: راه عقل و راه حس، عقل گرایان در طول تاریخ به یافته‌ها و داشته‌های عقلانی انسان تأکید کرده اند افلاطون، ارسطو و در عصر جدید، دکارت و سپس پیروان وی و در روزگار معاصر مبناگرایان با وجود اختلاف در شیوه‌ی به کارگیری عقل و دامنه‌ی فعالیت آن همگی بر معارف عقلی و اعتبار آن صحه نهادند^۳. و بعضاً در کاهش خطاهای عقل و ذهن، نظام‌های منطقی را تدوین کرده‌اند، فیلسوفان مسلمان نیز همه یا اغلب در زمره‌ی عقل گرایان قرار می‌گیرند و اگرچه اعتبار داده‌های حسی را به طور کلی انکار نمی‌کنند اما آن را - به علت جزئی بودن - علم حقیقی و معرفت نمی‌دانند^۴ و از سوی دیگر بر روش‌های شهودی نیز تأکید می‌کنند^۵. در مقابل عقل گرایان، تجربه گرایان قرار دارند که معرفت تجربی و حسی را موجه می‌دانند.

۱. pojemanl.p(ed).the theory of knowledge, p.۱۲۹-۱۳۰

۲. منصور شمس، پیشین، ص ۱۳۹

۳. دیوید هاملین، پیشینی، ص ۵۶-۸

۴. بیوک علیزاده، جایگاه معرفت شناسی در فلسفه اسلامی، (فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره هشت،

زمستان ۷۷)، صص ۲۴-۸

۵. عبدالله جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، (قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵)، صص ۱۰۵-۸۵

تجربه‌گرایی هم از لحاظ آراء مربوط به منبع اصلی تصورات ما و هم از لحاظ آراء مربوط به منشاء معرفت حقیقی در مقابل عقل‌گرایی است.^۱

آنچه معرفت‌شناسان بر آن تکیه می‌کنند، معقول و مدلل بودن باورهای انسانی است و در چنین وضعیتی باور داشتن، امری موجه و بنا بر اخلاق باور، کاری اخلاقی است. بنابراین همه اعمال، تصمیمات، قانون‌ها، قواعد، تربیت‌ها، آداب و سایر راهکارها و جریان‌ها و دستاوردهای فردی و اجتماعی بشر می‌توانند موجه یا غیر موجه باشند. هر یک از موارد یاد شده اگر دارای دلایل کافی باشند موجه و در غیر این صورت غیر موجهند. اما موجه بودن لزوماً به معنای داشتن توجیه معرفتی نیست. توجیه معرفتی، توجیهی است که یک غایت معرفتی داشته باشد. برای مثال ممکن است شخص در مبادرت به کار مخصوصی موجه باشد زیرا هدفی اقتصادی یا عاطفی را دنبال می‌کند. در این صورت می‌توان گفت این شخص در انجام آن کار موجه است، گرچه هدف او، یک هدف معرفتی نیست و بنابراین توجیه او نیز یک توجیه معرفتی نیست. هدف (یا غایت) معرفتی هدفی است که به (باور آنچه صادق است و عدم باور آنچه کاذب است) مربوط باشد معمولاً وقتی انسان متقاعد می‌گردد که دلایل صحیح معرفتی برای یک ادعا وجود دارد، خواسته یا ناخواسته آن را باور می‌کند. از همین رو آدمی برای آن دسته از باورهایش که دلیل کافی و قابل قبول ندارند، مبادرت به دلیل تراشی و توسل به روش‌های غیرطبیعی می‌کند.^۲

بنابراین توجیه معرفتی بدین معناست که شواهد، مدارک و دلایلی که برای اثبات یک باور به کار می‌بریم تا دیگران را متقاعد سازیم یا در باورمندی خودمان موجه باشیم، باید از وجاهت و اعتبار کافی برخوردار باشند. طیف وسیعی از باورهای مردمان را می‌توان سراغ گرفت که واقعاً معرفت محسوب نمی‌شود: باورهایی که - حتی به فرض صادق بودن - از شواهد و قرائن معتبر بهره‌مند نیست. هم‌چنین باورهای حاصل از تقلید از دیگران اعم از والدین، استاد، دوست، رهبران و یا هر کس که به نحوی دارای مرجعیت علمی، عاطفی، دینی، و یا اجتماعی است و هم‌چنین

۱. دیوید هاملین، پیشین، ص ۵۶

۲. قرآن کریم در مواضع متعددی باور بت پرستی مشرکان را به علت توجیه نا وارد آنها تخطئه کرده و آن را باوری باطل و ناموجه می‌شمارد زیرا بسیاری از آنان می‌گویند: ما از آئین آبا و اجدادی خود دست بر نمی‌داریم: قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۱۷، سوره شعراء آیه ۷۴، سوره یونس، آیه ۷۸

باورهای ناشی از پیشگویی‌های فالگیران، یا حاصل از آرزو اندیشی و خیال و گمان هرگز نمی‌تواند ارزش معرفتی داشته باشد هر چند ممکن است به حسب تصادف، درست و مطابق واقع باشد لذا توجیه معرفتی همان طور که گفته شده است دارای دو ویژگی انکار ناپذیر است:

الف) توجیه موقعیت یا وضعیتی ارزشی است^۱. بدین معنی که از دیدگاه معرفتی شخص که برای باور خود توجیهی دارد، دارای امری ارزشمند و شایسته است. (همانطور که باورمندی بدون توجیه مذموم و قابل نکوهش است) و در حقیقت داشتن توجیه برای باور، دارای ارزش مثبت است. توجیه، امری هدفمند است و هدف آن کسب هر چه بیشتر باورهای صادق و طرد باورهای کاذب است و این یعنی تلاش برای رسیدن به حقیقت و پرهیز از کذب

ب) توجیه، امری ذو مراتب است و می‌تواند درجات گوناگونی داشته باشد. بدان معنا که بسته به چگونگی ادله و شواهد، برای باوری ویژه می‌توان مراتب متفاوتی از توجیه را تصور کرد.^۲ ویژگی دوم بسیار مهم است زیرا تعداد کمی از باورها است که مؤید و موجه با ادله قطعی و کاملاً یقینی است. اغلب باورهای ما به وسیله قرائن و شواهد توجیه می‌شوند. و از اینجا می‌توان فهمید که توجیهات غیر معرفتی نیز، نهایتاً به توجیهات معرفتی باز می‌گردند و به دیگر سخن، در تزامن دلایل و توجیهات معرفتی و غیر معرفتی، معمولاً توجیهات معرفتی غلبه می‌یابند.

۳-۲. نظریات رایج در توجیه معرفت شناختی

آگاهی در معرفت حقیقی باید قرین یک تبیین باشد تا باور شخص به واسطه‌ی آن موجه گردد. زیرا اگر تنها یکی از مؤلفه‌های معرفت بر اساس تحلیل متعارف (ب. ص. ت) امکان تحقق نداشته باشد، این به معنای ناممکن بودن معرفت خود است. پس پیداست که اگر ساختار توجیه معرفتی انجامی شکاکانه داشته بر اساس آن دیگر هیچ باوری نتواند موجه شود، معرفت نیز لزوماً ناممکن خواهد بود.^۳ توجیه و تبیین یک معرفت باعث می‌شود که شخص در باور مندی خود به عنوان یک فعل ذهنی و درونی، مسئولیت و تکلیف معرفتی خود را انجام داده و مرتکب خطای معرفتی نشده باشد. و همچنین قادر باشد به وسیله دلیل یا شاهد، درستی و صدق باور خود را اثبات کرده و دیگران را متقاعد سازد.

۱. منصور شمس، پیشین، ص ۱۳۷

۲. همان، صص ۱۲۷-۱۲۶

۳. دیوید هاملین، پیشین، ص ۵۲

۳-۲-۱. نظریه میناگروی:

قدیمی ترین و پر سابقه ترین نظریه در باب توجیه را می توان نظریه میناگرایی یا (بنیان انگاری) دانست زیرا سابقه اش به افلاطون، ارسطو و آکوئیناس می رسد. علاوه بر این هیچ قولی مانند آن طرفدار نداشته است. تا این اواخر نیز بیشتر معرفت شناسان بر این مذهب و مسلک معتمد بوده اند به گفته دنسی: (مؤثرترین و با نفوذترین آراء بر حسب قرب و بعدشان با میناگروی تنظیم می گردد).^۱ این نظریه که به مهم ترین مسأله و دغدغه معرفت شناس یا شاید تنها دل مشغولی غایی او یعنی، مسأله توجیه، پاسخی در خور می دهد و حتی در علمی نظیر سیاست و اخلاق هم نفوذ کرده و طرفدارانی پیدا کرده است.^۲

۳-۲-۱. اصول مکتب میناگروی کلاسیک:

نظریه میناگروی، تقریرهای مختلفی دارد اما رایج ترین تقریر آن همان تقریر سنتی میناگروی است که بر اصول زیر مبتنی است: اصل اول: در میناگروی سنتی باورهای ما به دو دسته تقسیم می شوند:

۱- برخی باورها فی نفسه موجهند و نیازی ندارند تا بواسطه ی باورهای دیگر موجه گردند. این باورها که می توان آن ها را باورهای پایه یا باورهای مبنایی نامید بی نیاز از هر شاهد و دلیل و بنابراین مستقل از هر باور دیگر و به بیان دیگر بدیهی و معلوم مستقیم هستند.

۲- اما دسته دیگری که اکثریت باورها را تشکیل می دهند باورهایی هستند که اعتبار معرفتی یا توجیه خود را از سایر باورها کسب می کنند. این باورها که می توان آن ها را باورهای غیر پایه نامید که از طریق استدلال و تکیه بر سایر باورها موجه می گردند.^۳

باورهای قسم اول خودشان فی نفسه دارای ضمانت صدق هستند. چنین باورهایی برای بنای معرفت ضروری هستند. به تعبیر یکی از نویسندگان: وجود باورهایی که بی نیاز از توجیه اند، یعنی خود موجه اند، ضروری است تا همچون زیر بنای معرفتی عمل کنند.^۴ و این به نظر برخی از

۱. محمدتقی فعالی، پیشینی، ص ۲۱۰

۲. مهناز قانع خوزانی، پیشین، ص ۷۱

۳. محمدتقی فعالی، پیشین، ص ۲۱۱

۴. ای. سی. گری لینگ، معرفت شناسی، ترجمه امیر مازیار، (تهران: جهاد، ۱۳۸۰)، ص ۱۴

معرفت شناسان به علت آن است که گزاره‌های پایه، از بداهت و یا خطاناپذیری برخوردار هستند. گزاره‌های بدیهی آن است که اگر فردی آن را ملاحظه کرد، چاره‌ای از قبول آن نداشته باشد. به نظر می‌رسد مبنای اصلی در اعتبار این قضایا همان عین واقع بودن و خطاناپذیری آنهاست. مانند قانون امتناع تناقض و یک گزاره وقتی خطاناپذیر است که اگر و تنها اگر شخص آن را باور کرد آنگاه امکان نداشته باشد و نتواند که خطا بودن آن را نیز باور کند، مثل قضیه به نظر می‌رسد که یک شیء قرمز می‌بینم هم چنین گاهی ممکن است ما گزاره یا باوری را به نحو پایه پذیرفته باشیم اما این کار کاملاً نامعقول باشد مانند وقتی که کسی را از او خوشمان نمی‌آید مجرم بدانیم. گزاره‌ای (این فرد مجرم است) به حسب تعریف پایه محسوب می‌شود زیرا مقرون به هیچ قرینه و استدلال معتبری نیست اما همان طور که برخی یادآوری کردند، در پاره‌ای شرایط فرد می‌تواند برخی اعتقادات را بدون تمسک با سایر اعتقاداتش به نحو درست و معقولی بپذیرد، این دسته از اعتقادات که پذیرش آنها بدون هر گونه قرینه‌ای، معقول است، اعتقادات واقعاً پایه نامیده می‌شوند^۱ به تعبیر دیگر (باور P برای شخص S وقتی واقعاً پایه است که اگر و تنها اگر:

۱- برای S پایه یعنی غیر استنتاجی باشد.

۲- واقعاً چنین باشد یعنی به نحو غیر استنتاجی، موجه باشد. یک باور وقتی موجه غیر پایه است که به نحو استنتاجی بر یک یا چند باور واقعاً پایه، مبتنی شده باشد.^۲

اصل دوم: باورهای پایه، باورهایی هستند که حاکی از حالات حسی و تجارب بی واسطه‌ی ما هستند و یا در زمره‌ی اعتقادات بدیهی محسوب می‌شوند. آلستون مثال خوبی را آورده که برای روشن شدن منظور از حالات حسی و تجارب بی واسطه مفید است. مثال او از این قرار است که اگر کسی بگوید (شما بی حال هستید) می‌توانیم از او پرسیم دلیل تو بر این مدعا چیست؛ ولی اگر بگوید (شما بی حال به نظر می‌رسید) حتی اگر از او پرسیم دلیل تو چیست، او همین مدعا را برای بار دوم تکرار خواهد کرد.^۳

۲. وجه معقول بودن باید آن باشد که عین واقع باشد و خطاناپذیر و اینکه آن را با وضوح تمام دریابیم مابکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، (تهران: طرح نو، ۱۳۸۳)، ص ۲۲۴

۲. pojman, op.cit, p. ۱۸۷

۳. pojman, loc, p. ۱۸۷

گاهی از این تجربه‌ی بی واسطه به علم حضوری تعبیر می‌شود. از لوازم این اصل آن است که - آغاز همه‌ی دانش‌های انسان، درون اوست.. البته ما دانش‌های ناظر به عالم خارج هم داریم، ولی آن‌ها هم در نهایت به معارف بی واسطه‌ی حسی و تجربی یا درونی باز می‌گرداند^۱. لازم به ذکر است که این سخن درباره تصورات ممکن است قابل ارجاع باشد ولی درباره‌ی تصدیقات این مطلب کلیت ندارد. حال اگر پرسیده شود که چرا باید مجموعه معلومات بشر به تجربه‌های بی واسطه و امور حسی منتهی شوند و چگونه است که باورهای حسی نیاز به حمایت توجیهی از سوی دیگر باورها ندارند و دیگران به آن محتاجند، پاسخ را اصل سوم مبنای گروهی سنتی (کلاسیک) می‌دهند:

اصل سوم: طبق این اصل، باورهای مبتنی بر علم حضوری و تجارب بی واسطه، خطاناپذیرند یعنی آنچه که باعث غنا و بی نیازی باورهای پایه در توجیه معرفتی می‌شوند، خطاناپذیری این باورهاست. خطاناپذیری را به نحو منطقی می‌توان چنین تعریف کرد: (باور P برای شخص S خطاناپذیر است، اگر فقط اگر برای S محال باشد که به P باور داشته باشد و در این باور خطا کند).^۲

طبق این اصل برای دست یابی به معرفت درست و خطاناپذیر باید، شناخت خود را بر اساس باورهای خطاناپذیر استوار سازیم اما البته در هر معرفتی احتمال خطا وجود دارد اگر چه بالفعل هم خطا نباشد ولی به هر حال احتمال خطا به طور بالقوه در هر باوری هست اما در باورهای مبتنی بر علم حضوری چنین احتمالی وجود ندارد. نتیجه‌ی این سه اصل این است که باورهای انسان‌ها از دو حال خارج نیستند: خود موجه‌اند و به نحو غیر استنتاجی صادقند و یا اینکه صدق خود را از باورهای دیگر اخذ کرده‌اند، باورهای پایه خود حاکی از حالات حسی و تجارب بی‌واسطه ما هستند که ویژگی بارز آنها خطاناپذیری است و همین ویژگی باعث شده که جایگاه مبنا و پایه بودن را در ساختار معرفت یافته‌اند. این دیدگاه نشان می‌دهد که چگونه می‌توان باورها را در پهنای جهان خارج، گذشته، حال، آینده، در قلمرو، علم، اخلاق، دین، بر اساس باورهای پایه‌ی خطا ناپذیر موجه سازیم. مبنای گروهی سنتی نقطه مقابل خود را شکاکیت می‌داند و گویا معتقد است که ما تنها دو راه در پیش داریم: مبنای گروهی، شک و ورزی^۳

۲. گری لینگ، پیشین، ص ۱۵

۳. محمد تقی فعالی، پیشین، صص ۲۱۵-۲۱۴

۳. محمد تقی فعالی، پیشین، ۲۱۵-۲۱۴

۳-۲-۱-۲. ویژگی‌های مکتب میناگروی سنتی:

۱- نسبت میان باورها و گزاره‌ها از نوع نسبت نامتقارن است. رابطه توجیه و جریان استدلال در فرآیند استنتاجی میناگرایانه از نوع رابطه نامتقارن است. زیرا همیشه باورهای غیر پایه اند که توجیه خود را از باورهای پایه دریافت می‌دارند، اما عکس آن صادق نیست. به عبارت دیگر ارتباط همیشه یک طرفه، یک سویه و خطی است. ساختار معلومات در تئوری میناگروی، مخروطی است که در قاعده آن معارف پایه قرار دارند و در ادامه به تدریج به گزاره‌های روستاختی می‌رسیم.^۱

۲- توجیه در این ساختار و دیدگاه دو گونه‌ای است، بدین معنا که توجیه نسبت به باورهای روستاختی، متفاوت از توجیه در ساخت باورهای پایه است. در این جاها با دو گونه و دو نوع توجیه مواجهیم: توجیه استنتاجی، توجیه غیر استنتاجی.

پالاک علت روی آوردن به نظر میناگروی سنتی را دو انگیزه می‌داند. یکی این که مطالعات درون شناختی به ما می‌گوید، تمام معارف ره آورد حسند.^۲ پس باورها و معرفت‌های حاکی از تجارب حسی است که می‌تواند توجیه گر سایر باورها باشد و انگیزه دیگر آن که ذهن بشر همیشه با فرایند استدلال روبه رو است. روح این فرایند هم چنین است که ما تنها وقتی در اعتقاد به باوری موجهیم که از پیش باوری موجه داشته باشیم و یکی را از دیگری اخذ کنیم. از این رو در این فرایند همه باورها یکسان نیستند و یکی از دیگری حاصل می‌شود؛ مگر باورهای حسی که دست پخت غیر خود نیستند. مجموعه‌ی این عوامل باعث شد که انسان به نظریه‌ی هر می معرفت قائل شده، اساس را باورهای حسی قرار دهد و آنها را ایمن از خطا بشمارد.^۳

مطالب فوق تصویری اجمالی از میناگروی سنتی است.

۳-۲-۱-۲. میناگروی حداکثری (قوی) و معتدل:

از میناگروی تقریرهای متعددی به عمل آمده است که تحت دو عنوان کلی تر قرار می‌گیرند یک: میناگروی سنتی دوم: میناگروی معاصر یا معتدل آنچه قبلاً بیان شد تقریری از میناگروی

۱. همان، ص ۲۱۶

۲. به نظر می‌رسد که این باید این را افزود که این نظر نمی‌تواند صحیح باشد.

۳. محمد تقی فعالی، پیشین، ص ۲۱۷.

ستی است که آن را اصطلاحاً مبنای گروهی حداکثری یا مبنای گروهی قوی نیز می‌نامند. بنابر دیدگاه مبنای‌گرایان حداکثری باوری واقعاً پایه است که نادرست بودن آن محال یا تقریباً محال باشد. مبنای‌گرایان حداکثری معتقدند که برای رسیدن به این هدف باید دو دسته از باورها را واقعاً پایه دانست یکی باورهای بدیهی و دیگری باورهای خطا ناپذیر به طور خلاصه دیدگاه مبنای‌گروهی حداکثری را می‌توان این گونه بیان کرد. (پذیرش یک باور خاص، وقتی صرفاً معقول است که آن باور یا بدیهی باشد یا خطا ناپذیر و یا با استفاده از روش‌های مقبول استنتاج منطقی، از باورهای بدیهی یا خطا ناپذیر بدست آمده باشد).^۱

در هر صورت، بطور کلی می‌توان وجوه ممیزه مبنای‌گرایی حداکثری و مبنای‌گرایی معتدل را در بندهای زیر خلاصه کرد:

۱- در مبنای‌گرایی حداکثری، باورهای پایه غیر قابل خطا و غیر قابل تردیدند، اما در مبنای‌گروهی معتدل، شک نسبت به هر باوری، حتی اگر تردید ناپذیر به نظر برسد، جایز است.

۲- مبنای‌گرایی حداکثری، باورهای پایه را مطلق می‌داند نه نسبی. به این معنا که اگر گزاره‌ای جزء بدیهیات اولیه باشد، برای هر کس که واقعاً آن را بفهمد، بدیهی و جزء باورهای پایه خواهد بود و نیز همه‌ی گزاره‌های خطا ناپذیر را به این دلیل عام که خطا ناپذیرند، می‌توان جزء باورهای پایه به حساب آورد. اما مبنای‌گرایی معتدل به نسبییت باورهای پایه معتقد است، به عبارت دیگر طبق این نظریه، تقریباً هر باوری در شرایط خاصی می‌تواند برای شخصی پایه باشد و در شرایط دیگری و برای شخص دیگری غیر پایه محسوب شود.

۳- در مبنای‌گرایی حداکثری، ارتباط باورهای مستنتج با باورهای پایه، ارتباط نتیجه‌ی قیاس با مقدمات آن است، یعنی ارتباطی بر اساس دلالت دقیق منطقی با حفظ همه‌ی شرایط آن، اما در مبنای‌گرایی معتدل باورهای غیر پایه می‌توانند صرفاً بصورت استقرائی بر باورهای پایه متکی باشند.

۴- طبق عقیده‌ی مبنای‌گرایان معتدل، ناتوانی از ارائه‌ی توجیه، لزوماً به معنای موجه نبودن باور نیست، ممکن است کسی باوری موجه داشته باشد که نتواند توجیهی برای آن ارائه دهد. در صورتی که حداقل در برخی روایات مبنای‌گروهی حداکثری، اگر کسی چیزی بداند و مدعی این دانستن باشد، باید بتواند شواهد خود را در زمینه‌ی آن ارائه دهد» انسان وقتی می‌تواند بگوید من می‌دانم که بتواند آمادگی خود

۱. مایکل پترسون و دیگران، پیشین، ص ۲۲۵

را در ارائه شواهدی در زمینه‌ی بحث خود نشان دهد. (من می دانم) به امکان اثبات حقیقت مربوط می‌شود. اگر کسی چیزی را بداند، با فرض یقین به آن، باید آن را روشن سازد. ولی اگر آنچه را باور دارد بگونه‌ای است که زمینه‌ها و شواهدی که می‌تواند در رد تایید سخن خود ارائه دهد مطمئن تر از ادعای او نیست، در نتیجه نمی‌تواند بگوید که آنچه را باور دارد می‌داند.^۱

۵- در برخی از روایت‌های میناگرایی معتدل، سازگاری باورها با یکدیگر در برخی موارد، عاملی برای توجیه باور است. به عبارت دیگر، طبق این روایات، استناد به سازگاری باور به عنوان یک عامل کمکی در توجیه، مجاز شمرده می‌شود.^۲

البته باید توجه داشته باشیم که هم در میناگرایی حداکثری و هم در میناگرایی معتدل، نسبت میان باورهای پایه‌ای و مستتج یک نسبت نامتقارن است. به عبارت دیگر در همه اشکال میناگرایی، باورهای غیر پایه همواره توجیه خود را از باورهای پایه می‌گیرند اما عکس آنها درست نیست. راسل در توضیح نسبت نامتقارن می‌نویسد: (نسبت میان الف و ب آنگاه متقارن است که همان نسبت میان ب و الف هم برقرار باشد، نظیر رابطه‌ی شباهت، یعنی الف شبیه ب است، آنگاه ب نیز شبیه الف خواهد بود. و این گونه نسبت را متقارن یا منعکس گویند، ولی اگر نسبت متقارن نباشد، نامتقارن خواهد بود، مثل نسبت (اگر الف، پدر ب است، هرگز ب نمی‌تواند پدر الف باشد).^۳

۳-۲-۲. دیدگاه انسجام‌گروی:

عمده‌ترین دیدگاه در قلمرو توجیه معرفتی که در مقابل میناگرایی قرار دارد دیدگاهی است که به نظریه‌ی هماهنگی یا انسجام‌گروی و یا تلائم‌گروی موسوم است. انسجام‌گروی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم توسط برخی فیلسوفان ایده‌آلیست به ویژه برادلی و بوازنکه پدید آمد. انسجام‌گرایی، دیدگاهی است که توجیه هر باور را تابع سازگاری و هماهنگی آن باور با مجموعه‌ی باورهای شخص می‌داند. می‌توان شکل منطقی مدعای اصلی انسجام‌گرایان را بدین صورت نشان داد (اگر مجموعه‌ی باور شخص S با باور P به عنوان عضو آن مجموعه بیشتر سازگار باشد تا بدون آن یا با بدیل آن، در این صورت شخص S در باور به P موجه است).^۴

۱. آلون پلانیتجا، پیشین، ص ۶۱

۲. مهناز قانع خوزانی، پیشین، ص ۸۱

۳. محمدتقی‌فغانی، پیشین، صص ۲۱۶-۲۱۵

۴. همان، صص ۲۳۴-۲۳۵

بدین ترتیب انسجام گرا، برخلاف مبنای گرا، توجیه هر باور را وابسته به باورهای دیگر شخص قرار می‌دهد و آن هم نه وابسته به باور یا باورهایی خاص، بلکه وابسته به کل باورهای شخص. برای انسجام گرایان، باورهای پایه‌ای که ذاتاً موجه باشند، وجود ندارند بلکه مجموعه‌ی باورهای شخص موجه است اگر، باورهای مؤلفه‌ی آن بر طریق مناسبی انسجام داشته باشند.

باید دانست که انسجام گروهی علاوه بر آن که از نظریه‌های توجیه به شمار می‌رود، از نظریه‌های صدق نیز محسوب می‌شود. بر مبنای این نظریه، یک باور آن گاه صادق است که با باورهای دیگر سازگار باشد^۱. از دیدگاه انسجام توجیهی روایات متعددی وجود دارد اما مهم ترین آنها عبارت است از انسجام گروهی خطی یا انسجام گروهی دوری و انسجام گروهی کل گرا.

در انسجام خطی، آنچه مهم است این است که در دایره‌ی معرفتی شخص، یعنی مجموعه‌ی باورهای او، از هر باور به باور دیگر، یک خط وجود دارد، بطوری که نهایتاً از آخرین باور، به اولین باور خطی متصل می‌گردد. طبق این نظریه، اگر مجموعه باورهای شخص در نظر گرفته شود، باور دوم از باور اول استنتاج می‌شود و باور سوم از باور دوم و به همین ترتیب ادامه می‌یابد. مهم نیست که این ترتیب چقدر امتداد یابد، و به عبارت دیگر وسعت دایره‌ی معرفتی شخص چقدر باشد.

آنچه مهم است این است که در نهایت از آخرین باور، باور اول استنتاج می‌شود. البته ممکن است طی کل دایره‌ی معرفت تا رسیدن به نقطه‌ی آغاز دوباره، هرگز عملی نباشد اما در واقع، طبق نظر سازگار گرایان دوری، چنین دایره‌ای با ارتباط خطی بین باورهای آن وجود دارد^۲. برخی معرفت شناسان چنین تلقی از انسجام گروهی را برداشت کاریکاتوری و دوری دانسته و لذا به سوی تقریر سازگاری کل گرا راغب شده‌اند، در این روایت، استنتاج یک باور موجه از مجموعه‌ی باورهای دیگر، شبیه یافتن پاسخ یک سؤال با استفاده از مجموعه‌ای از اطلاعات ذی‌ربط است در حالی که در انسجام خطی، استنتاج یک باور از مجموعه باورهای دیگر، شبیه استنتاج یک قضیه از مجموعه متوالی و بهم پیوسته‌ی قضایای دیگر است. به عبارت دیگر وقتی می‌کوشیم باوری را از طریق نشان دادن

۱. همان، ص ۲۳۵

۱. جان‌ها سپرس، درآمدی بر تحلیل فلسفی، ترجمه سهراب علوی نیا، (بی‌جا: مرکز ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول،

۱۳۷۰)، صص ۲۳۷-۲۳۹

هماهنگی آن با دیگر باورها، توجیه کنیم هرگز مستقیماً به P به عنوان تنها مؤید خودش آن گونه که در انسجام گروهی خطی ملاحظه شد، متوسل نمی شویم، بلکه تلاش می کنیم باور خود را به P از راه انسجامی که P با سایر باورهایمان - مانند a و R و S و T دارد، موجه سازیم، ما باور خود را به a با توسل به انسجام آن با P و R و T موجه می سازیم و هكذا.^۱ ملاحظه می شود که در انسجام گروهی، برخلاف مبنای گروهی، هیچ باوری خود موجه نیست بلکه ارتباط دو سویه‌ی یک باور با مجموعه‌ای از باورها به ویژه آن گونه که در تقریر کل گرا تاکید می شود سبب توجیه آن باور می شود بنابراین شاکله‌ای که در این دیدگاه از معرفت حاصل می شود، صورت یک شبکه‌ی مرتبط با هم را دارد که در آن هیچ باوری وجاهتش بیش از دیگر باورها نیست.

۳-۲-۱. عوامل انسجام:

انسجام نحوه‌ای رابطه‌ی دو سویه بین باورهای یک مجموعه است. اما چه عواملی باعث انسجام یک مجموعه‌ی معرفتی می گردد؟ چهار نظریه مطرح شده است.^۲

۱- انسجام یعنی استلزام ضروری، این معنای حداکثری انسجام و با سابقه‌ترین آنهاست.^۳ مقصود آن است که رابطه‌ی استلزام ضروری بین دو گزاره عامل هماهنگی و انسجام میان آنهاست. به عبارت دیگر اینکه هر عضو از مجموعه‌ی منسجم باید از سایر اعضای آن قابل استنتاج باشد. بدین معنا که باور X مستلزم X است، اگر و تنها اگر با فرض Y صادق باشد.

۲- انسجام یعنی سازگاری، اگر مجموعه‌ی باورها با یکدیگر ناسازگار باشند، غیر ممکن است که همه‌ی آنها در آن مجموعه صادق باشند و بدین ترتیب نمی توانند حامی و موجه هم باشند. اما سازگاری گرچه شرط لازم انسجام هست، شرط کافی نیست. ممکن است مجموعه‌ی باورهای شخص با یکدیگر سازگار باشند اما با هم ارتباطی نداشته باشند و بدین ترتیب نتوانند یکدیگر را توجیه کنند. به عبارت دیگر باور P وقتی با مجموعه‌ای از باورهای دارای انسجام است که با هیچ یک از آنها متناقض نباشد.

۱. POJMAN, OP.CIT, P.۲۴۱

۳. عبدالرسول کشفی، بررسی و نقد نظریه‌های معرفت شناختی تلائم گروهی، (فصلنامه اندیشه دینی، ش ۱۶، ۱۳۸۴)،

۳- انسجام یعنی تبیین، در این معنا باور P وقتی با مجموعه‌ای از باورها انسجام دارد که به تنهایی یا به همراه یک یا چند باور، بتواند یک یا چند باور دیگر را به بهترین صورت تبیین کند. در اینکه بهترین شکل تبیین چگونه است، اختلاف نظر وجود دارد ظاهراً معیار واحدی برای مناسب بودن یک پاسخ، به عنوان تبیین، درست نیست.

۴- انسجام یعنی مغلوب کردن یا خنثی سازی، طبق این معنا شخص S در قبول گزاره P وقتی موجه است که اگر فقط اگر، پذیرش P در زمان t با مجموعه گزاره‌های مقبول و پیشین S در انسجام باشد و مراد از انسجام آن است که گزاره P بتواند گزاره‌های رقیب را مغلوب یا خنثی سازد. هر چهار تا عوامل انسجام مورد نقد معرفت‌شناسان قرار گرفته است.^۱ ویژگی‌های نظریه انسجام گروهی در مقایسه با مبنای گروهی دارای دو ویژگی متفاوت است: اول اینکه از نظر انسجام گرا، نسبت بین گزاره‌ها نسبتی متقارن است، یعنی بین دو باور مرتبط، یک رابطه‌ی دو سویه و متقابل برقرار است. بر خلاف مبنا گرا که نسبت یک گزاره‌ی پایه و یک گزاره مستنتج از آن را، نسبتی نامتقارن، یعنی دو رابطه‌ی متفاوت یک سویه می‌داند. ویژگی دوم اینکه از نظر انسجام گرا توجیه، ساختاری یگانه دارد، یعنی هر باور شخص وقتی موجه است که با مجموعه‌ی باورهای دیگرش هماهنگ باشد، اما مبنای گرا، برای توجیه، ساختاری متکثر قابل است. به این معنا که برخی از گزاره‌ها موجهند چون متکی بر سایر گزاره‌ها هستند، اما گزاره‌هایی نیز وجود دارند که فی نفسه موجهند و یا اصولاً بی‌نیاز از توجیه اند. انسجام‌گرایی نیز مانند مبنای‌گرایی با مشکلات جدی دست به‌گریبان است که ذکر آنها خارج از مقصد و بحث ماست.^۲

لازم به ذکر است که در اینجا به خاطر اطالۀ کلام از آوردن دیگر اقسام توجیه خارج از بحث است.^۳

۱. عبدالرسول کشفی، پیشین، صص ۴۶-۳۲

۲. مهناز قانع‌ی خوزانی، پیشین، ص ۸۳

۳. برای مطالعه بیشتر دیگر اقسام توجیه به نظریات متن‌گرو، و ثابت‌گرو، نظریه معرفت‌شناسی طبیعی شده، رجوع شود.

۳-۲-۲. درون گرایی و برون گرایی معرفتی

قبلا دو نظریه مبنا گرایی و انسجام گرایی بیان شد و هر یک از آن دو تئوری در صدد بودند تا به نحوی شیوه‌های توجیه و شرایط و ضوابط یک توجیه معقول را بیان کنند. دو دیدگاه مذکور با وجود تفاوت‌هایی که بین آنها وجود دارد دارای یک ویژگی مشترک هستند. در هر دو دیدگاه، توجیه، اساسا خاصیتی تلقی می‌شود که از روابط منطقی میان باورها و گزاره‌ها برمی‌خیزد و فاعل شناسا و در واقع، دستگاه‌ها و قوای شناختی شخص، هیچ نقشی در موجه سازی گزاره‌ها به عهده نمی‌گیرند. چنانکه مبناگرایان، بجز باورهای پایه، بقیه‌ی باورهای موجه خود را از طریق روابط منطقی باورهای پایه استنتاج می‌کنند. انسجام گرایان نیز اگرچه هیچ باوری را نسبت به باورهای دیگر ترجیح نمی‌دهند اما به هر حال سازگاری و هماهنگی بین مجموع باورهاست که آنها را به نحوه متقابل موجه می‌سازد. منظور درون گرایان این است که توجیه یک باور در گرو حالات ذهنی و فکری فاعل شناسا است و به تعبیر روشن‌تر «منظور از درونی بودن» نوعی دستیابی مستقیم شناختی یا دسترسی معرفتی است در دستیابی مستقیم ما از وجود ادراکات، باورها، حالات ذهنی و فرایندهای باورساز، که بدون توجه به شرایط غیر شناختی و بیرونی، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه به آنها داریم.^۱ بنابراین در نظریه‌های درون‌گرا تلاش می‌شود تا توجیه را با توسل به ویژگی‌های درونی شخص تکمیل کنند. مثلا فرض کنیم که شخص S آگاهانه باور دارد که «برف سفید است» و چنانچه او به ما بگوید که آگاهانه می‌داند که برف سفید است بدین معنا خواهد بود که او می‌تواند آگاهی بی‌واسطه‌تری از ما نسبت به گزاره‌های مذکور داشته باشد. از طرفی ما که خود برف را ندیده‌ایم تنها بواسطه او می‌توانیم از آن باخبر شویم.^۲ در مقابل درون‌گرایی، برون‌گرایی قرار دارد که بر مبنای آن توجیه یک باور مشروط به ساختار گزاره‌ای و حالت ذهنی فاعل شناسا نیست. برون گرایان، عدم دسترسی بی‌واسطه به برخی عوامل توجیه باور را مجاز می‌شمارند. طبق این دیدگاه توجیه معرفتی تابعی است. از قابل اعتماد بودن فرایندهای علی تشکیل دهنده‌ی باور، از این رو باوری محتمل‌تر است که توسط چنین فرایندهای قابل اطمینان بوجود آمده باشد، این فرایندها، علی، عینی و غیر گزاره‌ای هستند.^۳ در حال حاضر دو گروه حامی نظریه برون‌گرایی محسوب می‌شوند. وثاقت گرایان و طبیعیون خلاصه آنکه درون گرایی و قابلیت دسترسی مستقیم و بیواسطه بودن توجیه یک باور، معنایی جز این ندارد که درستی و نادرستی و

۱- فتحی، جستارهایی در معرفت‌شناسی معاصر، ص ۱۸

۲- گری‌لینگ‌ای‌سی‌و دیگران، معرفت‌شناسی، ترجمه امیرمازیار، (تهران: نشر جهاد، ۱۳۸۰)، ص ۲۶

۳- رحمت‌الله رضایی، مبنا گرایی معتدل، (ذهن، ش ۲۴، زمستان ۱۳۸۴)، ص ۱۱۰

موجه یا ناموجه بودن آنها، خصلتی ذاتی است و از چیزی دیگر جز ویژگی‌های ساختاری باورها در روابط درونی آنها و حالات ذهنی و معرفتی متأثر نمی‌شود.^۱ و بر عکس برون‌گرایی، توجیه باور را مستقل از حالات ذهنی شخص جستجو می‌کند. برخی معرفت‌شناسان درون‌گرایی و برون‌گرایی را هر کدام به قوی یارادیکال وضعیف نیز تقسیم کرده‌اند که شرح آن خارج از مجال وهدف ماست.^۲

۳-۳. کشف و شهود در ترازوی نظریات توجیه:

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود اینکه آیا مکاشفات عرفانی یا کشف و شهود را می‌توان بر اساس نظریات توجیه که قبلاً بیان شد در ارتباط با هر یک از دیدگاه‌های توجیه مطرح کرد. نکته مهمی که در اینجا باید به آن اشاره کنیم ۱- اینکه پرسش از حجیت مکاشفه برای شخصی که صاحب تجربه عرفانی شده مطرح نیست بلکه برای سوم شخص مطرح است به این معنا که دیگران که مشارکتی در تجربه‌ی عارف نداشته‌اند آیا می‌توانند به نحو موجهی مدعیات مطرح شده توسط عرفا در رابطه با تجربه عرفانی را باور کنند؟

۲- در اینجا منظور ما از مکاشفات عرفانی، مکاشفاتی است که منجر به بیان باور و عقیده‌های کلی و فلسفی - عرفانی درباره‌ی جهان یا خداوند می‌شود. از آنجا که عنصر کانونی و مشترک تجارب عرفانی اعم از تجارب افاقی و انفسی در ک امر واحد است نتیجه‌ی مواجهه با امر واحد، گاه در ک وحدت وجود، و گاه نیل به وحدت شهود است. لذا بحث خود را بر گزاره‌های اساسی زیر متمرکز می‌کنیم.

۱-۲- خدا هست و جز او چیزی موجود نیست. مفاد این گزاره باور به وحدت وجود است یعنی تجربه امر واحد.

۲-۲- خدا هست و دیگر موجودات با او یگانه هستند مفاد این گزاره، باور به وحدت شهود است که در ساحت روانی و ذهنی عارف رخ می‌دهد و مربوط به مکاشفات افاقی است.

۳- اگر ما بحث از وحدت وجود می‌کنیم به این خاطر است که وحدت وجود از راه شهود قابل حصول و دستیابی بوده بدین طریق اعتبار مکاشفه و شهود از طریق اعتبار یکی از مصادیق آن تثبیت می‌گردد.

۱- فتوحی، پیشین، ص ۱۱۹

۲- ذهن، ش ۱۶، صص ۱۱۰-۱۱۱

بنابراین آن دسته از مکاشفات صوری که عرفا از حالات خود در خواب و بیداری ذکر کرده‌اند اما گزارش آنها منجر به هیچ باور کلی و فلسفی نمی‌شود، عجالتاً از دایره بحث خارجند. چنین تجاربی حتی وقتی در قالب زبان ریخته می‌شود ناظر به امور جزئی منطقی است طرح این ادعا که احتمالاً می‌توان مکاشفات عرفانی را به کمک یک یا چند رهیافت توجیه معرفتی، موجه، و معقول نمود بدین معناست که آیا توجیه عقلانی مکاشفات عرفانی امکان پذیر است؟ این سؤال دو معنا دارد.

۱- آیا عقلاً می‌توان شهود عرفانی را یک طریق معتبر و موجه برای معرفت تلقی کرد.

۲- به فرض مثبت بودن پاسخ پرسش اول، آیا محتوای کشف و شهود و باورهای برآمده از آن مانند «تنها خدا وجود دارد و بس» را می‌توان توجیه عقلانی نمود. در اینجا ابتدا به اعتبار کشف و شهود اشاره کرده و سپس دیدگاه‌های فلسفی - عرفانی ابن سینا و ملاصدرا را به نظریات توجیه که قبلاً مطرح شد عرضه می‌کنیم.

۳-۳-۱. بررسی اعتبار کشف و شهود عرفانی:

شهود معانی متعددی دارد و آنچه در عرفان به عنوان شهود مطرح می‌شود تنها یکی از این معانی است اما جامع همه این معانی این است که شهود، نحوه‌ای آگاهی بدون محاسبه است در قلمرو عرفان اسلامی، مراد از شهود، علم حضوری است و با توجه به دو مراتب بودن علم حضوری، شهود نیز دارای مراتب گوناگون خواهد بود. اما از آنجا که هر مرتبه از آگاهی و علم، مستلزم حضور در همان مرتبه است لذا می‌توان گفت عارف و مدرک در هر مرتبه‌ای از شهود و آگاهی، نحوه‌ای علم بی واسطه به مشهود خود دارد و در همان مرتبه علم حضوری برای او حاصل است چه اصولاً ملاک علم، حضور است و حضور هم مستلزم تجرد^۱.

عالی‌ترین مرتبه شهود عارفانه، آن است که شاهد در مشهود فانی است. شهود عبارت است از مشاهده‌ی حق به حق و شهود مجمل در مفصل عبارت از مشاهده احدیت در کثرت و شهود مفصل در مجمل همان مشاهده‌ی کثرت در ذات احدیت است^۲. از منظر فیلسوفان بزرگ و مکتب

۱. والتر ترنس استیس، پیشین، ص ۲۱۸

۲. قاسم کاکایی، قاعده الواحد و پارادکس وحدت و کثرت، (فصلنامه فلسفه، ش ۲ و ۳، پاییز و زمستان ۸۰)، ص ۱۲۱.

ساز راجع به ماهیت مکاشفه عرفانی دانسته می‌شود که آنها و شارحان آنها شهود قلبی را در درجات متفاوت آن، از طرق کسب معرفت دانسته و بلکه گاهی جایگاهی بالاتر از عقل برای آن قائلند. فارابی نیز بر این باور است که «روح قدسی انسانی، فرشتگان را ملاقات می‌کند این ملاقات در بیداری رخ می‌دهد و مخصوص ارواحی است که از حجاب‌ها و آلودگی‌ها پاک شده و مهبای درک علوم گشته‌اند و هنگامی که این ارواح مورد خطاب قرار می‌گیرند حس باطن و ظاهر آنها مجذوب عالم بالا می‌شود و فرشتگان برای او، به حسب تحمل و منزلتش به صورت خاصی تمثّل می‌یابند^۱. ابن سینا نیز نیل به معارف و حقایق هستی را از طریق نحوه‌ای شهود روحانی که اغلب آن را «اتصال» می‌نامد، ممکن دانسته و معتقد است که عارف در درجات عالی، خدا را در همه چیز رؤیت می‌کند^۲. از منظر شیخ اشراق نیز حصول معرفت برای آدمی امکان‌پذیر نیست مگر از طریق تزکیه باطن به گونه‌ای که قلب سالک در اثر تزکیه، محل اشراقات و انوار الهی شده و آدمی به «خداگونگی» نائل شود^۳. در حکمت متعالیه نیز علم حضوری و شهودی به عنوان منبع و وسیله‌ای برای نیل به معرفت برتر و بالاتر و یقینی‌تر تلقی شده آن چنان که ملاصدرا شاخص‌ترین اثر فلسفی خود را برگرفته از شیوه‌ی سلوک عرفا در سیر و سفر معنوی‌شان دانسته و سپس کتاب خود را بنابر حرکت آنها در انوار و آثار، بر چهار سفر نهاده و آن را، حکمت متعالیه در اسفار عقلیه نامیده است. ملاصدرا نه تنها کشف و شهود و برهان حقیقی را در یقین بخشی مخالف هم نمی‌داند بلکه بر این معتقد است که مرتبه‌ی مکاشفات عرفا در افاده‌ی یقین بالاتر از مرتبه‌ی براهین عقلی است^۴. در میان معاصرین، علامه طباطبایی نیز شهود را از طرف معتبر معرفت دانسته است. از دیدگاه علامه طباطبایی از راه تهذیب نفس، حقایق برای آدمی انکشاف می‌یابد و معرفتی خدادادی برای او حاصل می‌شود عارفان تحت ولایت و سرپرستی مستقیم خداوند هستند و آنچه را می‌خواهند برای ایشان مشهود می‌گرداند^۵. دیگر اتباع حکمت صدرایی نیز شهود را به عنوان

۱. ابن عربی، فتوحات مکیه، (پیشین)، ج ۲، ص ۳۴۳.

۲. والتر ترنس استیس، پیشین، صص ۲۴۲ و ۲۵۳.

۳. قیصری، پیشین، صص ۵۶۴-۵۶۳.

۴. ابن عربی، فتوحات مکیه، (بیروت: نشر دارصار، بی تا)، ج ۲، صص ۲۱۲ و ۵۰۱.

۵. محمد حسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، صص ۲۰۰-۱۸۵.

یک منبع معرفتی به رسمیت می‌شناسند. یکی از محققین می‌گوید: ^۱ «معرفت شهودی» قوی‌تر از معرفت حصولی است و شناخت شهودی برتر از فهمیدن مفهومی است اگر عارفی خود را با شناخت شهودی بشناسد و مبدأ آفرینش خود را با معرفت حضوری بیاید چنین معرفتی برترین شناخت‌هاست.

۳-۲. ادله‌ی اعتبار شهود عرفانی:

متفکران مسلمان که به اعتبار شهود قلبی باور دارند دو دلیل برای توجیه باور خود بیان کرده‌اند دلیل اول مبنی بر انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی آنهاست یعنی آنها از تحلیل علم حضوری به حجیت و اعتبار آن می‌رسند اگر علم حضوری همان مواجهه با واقعیت باشد آنگاه صادق است و چون صادق است می‌توان، بنابر اخلاق باور، بدان اعتماد کرد و آن را معتبر شمرد.^۲ نتیجه چنین معرفتی شهودی یقینی است زیرا واقعیت عیناً در درون خود فرد یا در منظر اوست و چون نوبت به تطبیق واقعیت با صور ذهنی نمی‌رسد لذا خطایی در آن رخ نمی‌دهد و از این رو بحث صدق و کذب در آن راه نمی‌یابد و وقتی پس از ادراک حضوری، در قالب علم حصولی بیان می‌شود، حتماً صادق خواهد بود.^۳ دلیل دوم مبتنی بر ادله نقلی است و اختصاص به فلاسفه نداشته و عرفا برای تأیید روش خود بدان متوسل شده‌اند آیاتی از قرآن کریم صراحتاً به این واقعیت اشاره دارد که روح آدمی در اثر تقوا و خویش‌داری قابلیت آن را دارد که مستقیماً مورد عنایات و تعلیم خداوند قرار گیرد و حقایق عالی هستی را از خداوند تلقی کند. برخی از شواهد مهم در این معنا به شرح زیر است: الف) آیه ۶۵ از سوره کهف «پس بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که او را مشغول رحمت خود ساخته و علم فراوانی از نزد خود بدو آموخته بودیم».^۴ آیه ۲۹ از سوره انفال «ای کسانی که ایمان آوردید اگر تقوا پیشه کنید خدا برای شما فرقان قرار می‌دهد» فرقان به عنوان جدا

۱. عین القضاة، زبدة الحقائق، صص ۲۷-۲۶.

۲. ابن عربی، کتاب المسائل، مقدمه و تصحیح سید محمود امامی، (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،

۱۳۷۰)، ص ۴

۳. همو، فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۱۴

۴. محسن جهانگیری، ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، ص ۲۰۴-۲۰۳

کننده حق و باطل، محصول پرهیزگاری معرفی شده است.^۱ آیات دیگر نیز همین مضامین را القاء می‌کنند این معنا که تقوا جان آدمی را مهبیای دریافت انوار معرفت و اشراقات الهی می‌کند و گناه مانع و حجاب شهود است و علاوه بر قرآن، در دیگر کتب مقدس و بالتبع سنت های عرفانی نیز وارده شده است. «آیا نمی‌دانید که شما خانه خدا هستید روح خدا در شما ساکن است اگر کسی خانه خود را آلوده سازد خدا او را تباه خواهد ساخت زیرا خانه خدا پاک و مقدس است و آن خانه، شما هستید. در ادامه دلایل نقلی باید یادآوری کرد که شماری از احادیث نیز ضمن تایید معرفت شهودی به عنوان دلایل اثباتی متفکران و عرفای مسلمان مطرح شده است چنان که قسمتی از حدیث عنوان بصری که از امام صادق **۷** نقل شده است دال بر این معناست. نکته قابل توجه اینکه حجیت و اعتبار کتاب و سنت بر پایه دلایل نقلی که مثبت اعتبار کشف و شهود هستند در واقع با یک واسطه توسط خود عقل مورد تایید قرار گرفته‌اند.^۳

۳-۳-۳. تاریخچه برهان سازی مکاشفات عرفانی:

عرفان علم احوال و مواجید است. و در آغاز پیدایش در جهان اسلام تنها جنبه‌ی عملی داشت و آموزه‌های آن به صورت فردی و از طریق مرشد بر مرید القا می‌شده است و کتابت را به دیده‌ی تحقیر و استهزاء می‌نگریستند. در قرن سوم هجری چهره‌های نامداری در تصوف پیدا شد که آموزه‌های صوفیانه را در قالب عبارت و کلمات نافذی بیان می‌کردند و تدریجاً در قرن چهارم و همزمان با اوج علم و هنر در جهان اسلام، سنت تصوف، در قالب شعر و نثر، آثار بزرگی را ارائه کرد.^۴ این آثار البته نه برهانی بلکه تعبیر و بیان آراء و عقاید و اعمال صوفیه بوده است و اگر بیان توجهی در آنها یافت می‌شود، تنها تبیین دینی و شرعی است شاید اولین کسی که برخی مسائل عرفانی عملی را از طریق استدلال مستدل ساخت ابن سینا باشد، رشد روز افزون فرقه‌های صوفیه و گرایش به عرفان به علل مختلف فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، ناگزیر مخالفت‌های شدیدی را به دنبال داشت ضمن اینکه این جماعت خاطره تلخ بردار رفتن حلاج را در ذهن داشتند لذا عرفا و

۱. جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، صائن الدین علی بن محمد ترکه، (تهران: الزهراء، ۱۳۷۲)، ص ۳۲۰

۲. جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۷۴۱

۳. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به کتاب قاسم کاکایی، وحدت وجود، ص ۳۴۰

۴. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۳۱۵

صوفیه در دفاع از خود به بیانات استدلالی بیشتر تمایل پیدا کردند.^۱ این حرکت در قرن ۷ توسط ابن عربی به اوج خود می‌رسد. آثار کثیر او اعجاب برانگیز است. شارحان ابن عربی به ویژه صدرالدین قونوی و سپس کسانی چون محمدبن حمزه فناری و صائن الدین ابن ترکه و داود بن محمود قیصری بابت و شرح وی جنبه‌های نظری و استدلالی عرفانی را تقویت کردند. در این میان فصوص الحکم از اهمیت خاص برخوردار است چنان‌که بیش از یکصد شرح بر آن نوشته شده است. تا اینکه در قرن یازدهم نوبت به ملاصدرا رسید وی ضمن برخورداری از آراء عرفا به ویژه ابن عربی در حکمت متعالیه مدعی است که اصل محوری عرفان یعنی وحدت شخصی وجود را مبرهن ساخته است. دیدگاه ملاصدرا در این مورد تا زمان ما محل اختلاف آراء و شارحان او واقع شده است.

۳-۴. مبنای گروهی ملاصدرا در کشف و شهود:

پس از ابن عربی برخی از شارحین وی در قرن هشتم و نهم هجری تلاش کردند تا نظریه‌ی وی را به نحو مستدل و مبرهن در باب وحدت شخصی وجود تقریر کنند اما ظاهراً در این کار توفیق چندانی بدست نیاورند. به هر حال جمعی از پیروان ابن عربی سعی نمودند که نظریه وحدت وجود را برهانی کنند ولی اکثر براهین که در این مورد اقامه کرده‌اند از نوعی خلط بین مفهوم و مصداق وجود خالی نیست یعنی اکثراً به جای اثبات وحدت مصداق وجود به اثبات وحدت مفهوم آن پرداخته اند هم چنین غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی (متوفی ۹۴۹ ه.ق.) در رساله‌ای با عنوان مقامات العارفین به شرح آراء ابن سینا در عرفان عملی پرداخته، پس از رد اتحاد و حلول به وحدت اشاره کرده می‌نویسد «وقتی وحدت در ضمیر سالک رسوخ یافت به گونه‌ای که التفاتی به غیر نداشت او به اتحاد رسیده است و مراد از اتحاد صیوروت و یکی شدن عبد با حق نیست بلکه مراد آن است که سالک غیر او را نمی‌بیند و کثرت را نمی‌بیند بلکه همه هستی را در نور و حضور حق مضمحل می‌بیند».^۲ این توفیق به طور کامل نصیب هیچ کس نشد تا وحدت وجود را که از نظر ابن

۱. همان، صص ۳۲۳-۳۲۲

۲- غیاث الدین دشتکی شیرازی، مقامات العارفین، مقدمه و تصحیح قاسم کاکایی، (فصلنامه اندیشه دینی، ش ۲، زمستان ۱۳۸۷)، ص ۱۲۱

عربی هم قرآنی و هم عرفانی است، برهانی کند تا این که نوبت به ملاصدرا رسید^۱. ملاصدرا ظاهراً اولین کسی است که مدعی است مدعیات عرفا را مبرهن ساخته است. در بخش پیشین دیدگاه ملاصدرا در باب کشف و شهود مورد توجه قرار گرفت. در اینجا تنها به این نکته اشاره می‌شود که به نظر صدرا عرفا به دو دلیل به استدلال نپرداخته‌اند:

۱- به دلیل عدم تبحر در علوم استدلالی و مناظرات علمی

۲- اینکه اصولاً عرفا به خاطر اشتغال به ریاضت، اهمیتی به برهان و استدلال نمی‌دهند^۲.

دیدگاه رسمی و مشهور حکمت متعالیه در این باب وحدت تشکیکی وجود است. اما وی در بحث اصالت وجود متذکر می‌شود که قول به کثرات وجودی صرفاً به خاطر ملاحظات تعلیمی است و این مطلب با آنچه که در آینده اثبات خواهیم کرد مبنی بر اینکه وجود موجود ذاتا و حقیقتاً یکی هستند منافاتی ندارد، همان طور که بزرگان اهل کشف و یقین بر این باورند^۳. و در جای دیگر همین عقیده را با مؤیدات دینی نیز همراه ساخته می‌گوید: «همانا برای همه موجودات اصلی واحد است که فیاض همه آنهاست و با حقیقت خود، حقایق را محقق ساخته و با پرتو افشانی نورش آسمانها و زمین را منور ساخته پس تنها او حقیقت است و باقی موجودات، شئون او هستند او ذات است و غیر او هر چه هست اسماء و صفات اوست و ماسواه اطوار و فروع اوست^۴.

ملاصدرا بر اساس اصل ارتقاء اصل علیت به تشان و دیگر بر اساس قاعده بسیط الحقیقه به اثبات وحدت وجود می‌پردازد. به نظر ملاصدرا وحدت وجود عرفا، حقیقتی بسیار عالی است که به علت علو مکانت خود در طوری و رای طور عقل قابل درک است نه به این علت که تناقض آمیز است. وی بر این نکته تأکید می‌ورزد که «احکام عقلی به ویژه عقل و ارسته از شوائب طبیعت، میزانی صحیح است و چیزی در طور ولایت و عرفان وجود ندارد که عقل سلیم آن را محال بداند، بلکه تنها ممکن است عقل از ادراک آن قاصر باشد اما این بدان معنا نیست که بر استحاله آن اقامه دلیل کند^۵.

۱. قاسم کاکایی، نظریه وحدت وجود و برهانی بودن آن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا، (فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره اول، پاییز ۷۸)، ص ۶۶

۲. احمد ابو ترابی، روش شناسی حکمت متعالیه، (معرفت فلسفی، ش ۴، تابستان ۱۳۸۴)، ۲۷-۵۹

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۷۱

۴. همو، شواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی، ص ۵۰

۵. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، صص ۳۲۲-۳۲۳

۳-۴-۱. ملاصدرا و برهانی بودن وحدت وجود:

صدرالمতألهین اولاً به اثبات این امر می پردازد که برهان، (علم الیقین)، هیچ گاه نمی تواند با عرفان «عین الیقین» مخالفت داشته باشد^۱ چرا که یقین نور است و هیچ گاه نور با نور تضاد و تخالف ندارد. عین الیقین حقیقت را به دیده قلب در قالب مکاشفه و مشاهده می نگرد، اما در حق الیقین با حقیقت یگانه می گردد. به عبارت دیگر حق الیقین مشاهده حقیقت در برترین وجه یعنی طوری است که از آن نتوان فراتر رفت. به تعبیر کاشانی «شهود غیب است نظیر شهود حس» در مثل آتش مشاهده هر چه در نظر آید به توسط نور آتش به مثابت «علم الیقین» است و معاینه جرم آتش که مفیض نور است به مثابت «عین الیقین» و تأثیر آتش در آنچه بر او محو کند و آتش صرف بماند «حق الیقین»^۲. ثانیاً طوری و رای طور عقل بودن را چنین تفسیر می کند که این امر به علت غایت شرف و علوش از دسترس عقل دور است نه آنکه به علت تناقض آمیز بودنش مورد انکار عقل باشد. بلکه بعضی از مراتب کمال معرفت وجود دارد که به لحاظ شرافت و علو، عقل سلیم که در دار طبیعت استقرار یافته و از مهاجرت به عالم اسرار باز مانده، از ادراک آن عاجز است، نه آنکه چیزی از مطالب حق وجود داشته باشد که عقل سلیم و ذهن مستقیم آن را انکار کرده و به فسادش حکم نماید و در همین جا از غزالی شاهد می آورد که بین آنچه عقل محال می شمرد و آنچه به آن دسترسی ندارد تمییز قائل می شود: «بدان که در طور ولایت و عرفان چیزی که عقل حکم به محال بودن آن بدهد وجود ندارد. بلکه ممکن است که در طور ولایت معرفتی ظاهر شود که عقل از ادراک آن قاصر باشد یعنی عقل به تنهایی نتواند آن را درک نماید و کسی که بین آنچه عقل محال می شمرد و آنچه عقل بدان نمی رسد نتواند فرق گذارد کمتر از آن است که شایستگی بحث و گفتگو را داشته باشد»^۳. طبق این نظر (وحدت وجود) رازی است که عقل به علت قصورش از ادراک آن عاجز است نه آنکه سرّی است که به علت تناقض آمیز بودن با عقل ناسازگار باشد. مثلاً عقل نمی تواند بی نهایت بودن خدا را درک کند چون محدود است و قاصر است از آنکه بر نامحدود احاطه پیدا نماید. اما نامحدود بودن خدا تناقض آمیز نیست. ثالثاً ملاصدرا

۱. همان، ص ۳۱۵

۲. سعید رحیمیان، پیشین، ص ۵۴.

۳. ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۱، ص ۷۱

معتقد است که عقل به تنهایی نمی‌تواند این امر را درک کند، ولی به مدد نور الهی قادر به فهم آن خواهد بود، چنان‌که عقول انبیاء و اولیاء بر چنین امری قادرند. طور توحید خاصی که متعلق به خواص اهل الله است امری و رای طور عقول فکری است که هنوز چشم‌شان به نور هدایت الهی روشن نشده است لذا تعبیر و تفسیر آن به نحوی که با شنیده‌های اهل نظر و فکر رسمی موافق افتد بر اهل الله صعب و مشکل است.^۱

رابعاً همت اگر مدد دهد دامن وحدت وجود نیز به کف برهان خواهد آمد. مشروط بر اینکه در وهله اول عقل به نور الهی منور باشد و در مرحله دوم فکر رسمی و حکمت متداول چنان توسعه یابد که بتواند بیانگر وحدت وجود شود و ملاصدرا در هر دو زمینه توفیق داشته است. بخصوص در قسمت دوم با تأسیس اصول و مبانی حکمت متعالیه، در این راه توفیق عظیمی یافته است و چنان‌که دیدیم از اول کتاب اسفار و از همان ابتدای مسائل وجود، هدف دیگری جز تبیین و اثبات وحدت وجود نداشته است.^۲ و در این راه بر خلاف نظر استیسی عرفان را پایین نیاورده بلکه بر عکس حکمت و فلسفه را بالا برده و متعالی کرده است. در شرح هدایه اثیریّه گفته است: در باب وحدت وجود گفته شده که فهم آن‌طوری و رای طور عقل است لکن من کسی از فقرا را می‌شناسم که معتقد است فهم این مسأله در طور عقل است و بر این مطلب در برخی از کتب و رسائلش برهان اقامه کرده است.^۳ مراد از این شخص کسی جز خود صدرالمتألهین نیست که چنان‌که دیدیم در ابتدای جلد اول اسفار وعده اقامه برهان بر این مطلب دارد. و این وعده را در پایان مباحث علت و معلول وفا نمود.^۴ خامساً مرحوم صدرالمتألهین در اینجا دو برهان اقامه می‌کند. یکی از راه تحلیل (مساله علیت) و دیگری از راه تعمیق قاعده (بسیط الحقیقه کل الاشیاء).

۳-۴-۲. برهان اول ملاصدرا:

ملا صدرا وحدت عرفانی را واقعا متناقض ندانسته و درک آن را برای عقل منور ممکن می‌داند اما برهان اول از راه ارجاع علیت به تشان خلاصه آن چنین است:

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۳۳۷

۲. همان، اسفار، ج ۱، ص ۷۱

۳. همان، شرح هدایه اثیریّه، (بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا)، ص ۲۸۸

۴. همان، اسفار، ج ۲، ص ۲۹۲

- ۱- حق تعالی تنها علت حقیقی در جهان است و همه جهان و ماسوی الله معلول او
 - ۲- معلولیت عین ذات معلول است، زیرا اگر معلولیت و احتیاج عین ذات او نباشد پس احتیاج برای او عرضی بوده دیگر در ذات خود محتاج و معلول نخواهد بود و این خلاف فرض است.
 - ۳- چیزی که معلولیت عین ذاتش باشد از خود هیچ هویتی ندارد و به تعبیر دیگر معدوم و عین وابستگی به علت و در نتیجه عین ظهور و شأن و تجلی علت خواهد بود.
 - ۴- پس ماسوی الله همه ظهور و شأن حق تعالی بوده از خود هیچ هویتی ندارد.
 - ۵- ظهور شی از وجهی خود آن شیء است.
 - ۶- در نتیجه عالم هویتی جز حق تعالی ندارد، پس عالم خود اوست و خلق حق است.^۱
- در این برهان تناقض در مقدمه پنجم ظهور می کند، چه بدان معناست که خلق بر وجهی خود حق است. این همان قضیه‌ی دشوار نظریه وحدت وجود است که دال بر یکسانی و عدم تمایز خدا و جهان است. اما راه حل ملاصدرا در حل این تناقض چیست پاسخ ملاصدرا مبتنی بر تحلیل وجودی علت و معلول است بدین معنا که به نظر صدرا معلول فی حد ذاته هیچ هویتی جدا و مستقل از علت خود ندارد بلکه همان علت است که در مرتبه‌ای ضعیف‌تر و متأخر از علت ظهور یافته است وقتی علت و معلول را از آنچه در قوام علیت و معلولیت آنها دخالتی ندارد، مجرد می‌سازیم، آشکار می‌شود که هر علتی ذاتاً و حقیقتاً علت و هر معلولی نیز ذاتاً و حقیقتاً معلول است و چنین نیست که آنچه به عنوان معلول نامیده شده است حقیقتی و واقعیتی مباین با حقیقت علت مفیضه‌اش داشته باشد تا اینکه عقل بتواند به آن هویت - با قطع نظر از هویت علت موجوده‌اش اشاره کند و در نتیجه (چنین نیست که) دو هویت مستقل در مقام تعقل وجود داشته باشد. یکی علت و دیگری معلول زیرا اگر چنین باشد لازم می‌آید که معلول را ذاتی باشد غیر از معنای معلول بودنش ... در حالی که معلول بما هو معلول، قابل تعقل نیست مگر با اضافه و در رابطه با علتش^۲ از این بیان معلوم می‌شود که هویت و حقیقت معلول چیزی جز علت نیست از این رو معلول مرتبه‌ی ضعیف علت است و لذا کل ماسوا به عنوان معلول و رقیقه آن حقیقت واحده است. ملاصدرا

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۳۰۰

۲. همان، ج ۲، ص ۲۹۹

می‌کوشد تا تشکیک را به عنوان رقیقه‌ی وحدت شخصی وجود تبیین نماید... لذا اصل علیت را به تشان علت برگرداند تا بتواند با عرفان سازگار باشد.^۱ زیرا در عرفان سخنی از تأثیر و تأثر نیست بلکه سخن از ظاهر و مظهر و ظهور است. ملاصدرا با این تبیین و با طرح مسأله عدم وحدت حمل، تناقض موجود در مقدمه پنجم را بدین صورت رفع می‌کند.

۱- ظهور شیء از وجهی خود آن شیء است (یعنی خلق به وجهی حق است، در این گزاره‌ها موضوع یعنی خلق مرتبه رقیقه‌ی محمول یعنی خلق است، در اینجا حمل حقیقت بر رقیقت است

۲- اما در گزاره‌ی خلق حق نیست منظور، حمل شایع است یعنی وجود عیناً همان وجود حق نیست، به تعبیر ملاصدرا در حمل اولی، قلمرو و اتحاد در محور ماهیت و مفهوم است و در حمل شایع قلمرو اتحاد در مدار وجود است و در حمل حقیقت و رقیقت، قلمرو اتحاد نمود و ظهور است نه مفهوم و ماهیت و نه وجود.^۲ اگر چنین تبیینی در توجیه کثرات صحیح باشد بدان معنا خواهد بود که ملاصدرا واقعاً به وعده‌ی خود وفا نموده و از وحدت تشکیکی به سوی وحدت شخصی وجود ارتقاء یافته است. نتیجه اینکه ملاصدرا توانسته با طرح عدم وحدت حمل تناقض موجود در مقدمه پنجم استدلال خود را رفع کند. تفکیک جهات مختلف برای حمل و یا مقید ساختن محمول به قیودی که به شکلی مانع وحدت محمول در دو گزاره شود، به نحوی راه به کثرت و تعدد می‌برد و این چیزی است که برای عقل منطقی قابل قبول است. اما آنجا که سخن از وحدت متضادین است بدون هیچ‌گونه اختلاف جهت عقل دچار حیرت می‌شود. از این نکات می‌توان چنین استنباط کرد که تلاش‌های ملاصدرا در تمایز جهات، تلاشی بوده است در مسیر عقل پذیری و توجیه عقلانی وحدت وجود. در نتیجه باید در همراهی با یکی از اساتید بسیار و الامقام اذعان کرد که «قول به وحدت شخصی، فوق حکمت متعالیه است» و حکمت متعالیه پلی است بین فلسفه مشاء و عرفان و راهی است نزدیک به وحدت شخصی وجود.^۳ این استدلال مورد مناقشه قرار گرفته است قبل از بررسی و ارزیابی استدلال لازم است به تفاوت مهم وحدت شخصی وحدت سنخی توجه کنیم

۱. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش چهارم از جلد ششم، (تهران: الزهراء، ۱۴۱۰)، ص ۲۵۷

۲. قاسم کاکایی، نظریه وحدت وجود و برهانی بودن آن از دیدگاه ابن عربی و صدار، ص ۶۹

۳. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، ص ۱۲۴

۳-۴-۲-۱. تفاوت وحدت شخصی و وحدت تشکیکی وجود

پس از طرح نظریه تشکیک در وجود در حکمت متعالیه، طبیعی بود که این دیدگاه با توجه به شباهت‌هایی که حکمت متعالیه با عرفان داشت با نظریه وحدت وجود عرفا مورد مقایسه قرار گیرد. از نظر برخی محققین وجه شباهت این دو در آن است که وجود در آنها اصیل است اما تشکیک در دیدگاه عارف در ظهورات است نه در حقیقت وجود و به نظر ملاصدرا تشکیک به معنی اختلاف مراتب به شدت وضعف، تقدم و تاخر و کمال و نقص در وجود است.^۱ فرق اساسی میان وحدت تشکیکی و وحدت شخصی در پذیرش کثرت و تبیین آن است، بنابر وحدت تشکیکی کثرت در خود وجود حاکم است و امری واقعی به شمار می‌آید گرچه این کثرت با وحدت منافاتی ندارد، بدین معنا که وجودات متکثر از یکدیگر متباین نبوده بلکه نسبت به یکدیگر علاوه بر اشتراک در هستی، هر یک در مقایسه با دیگری در مرتبه‌ی خاصی از وجود قرار دارد. بر اساس این نظر که آن را تشکیک خاصی می‌نامند وجود دارای حقایق متعددی است که ما به الاشتراک در آن حقایق، عین ما به الامتیاز است حقیقت وجودی که دارای تشکیک است و مفهوم وجود از آن حقیقت بدون حیثیت تقییدیه انتزاع می‌شود و صاحب درجات مختلف است با حفظ وحدت، ساری در همه‌ی حقایق وجودی است.^۲ لذا کثرت در وجود در وحدت تشکیکی امری واقعی و بر اصل وجود حاکم است و در چنین نگرشی در بالاترین مرتبه‌ی هستی اشد الوجود است و در پایین‌ترین مرتبه‌ی هستی هیولا است. اما بنا بر وحدت شخصی وجود نمی‌توان از مراتب هستی سخن گفت زیرا از دید عارف یک وجود بیشتر نیست که همان واجب الوجود است. بر طبق این دیدگاه کثرت امر حقیقی نیست زیرا وجودی غیر از وجود حقیقی نیست. کثرت راجع به مظاهر اوست. این به آن معنا نیست که عرفا پدیده‌ها و دیگر موجودات جهان را انکار کنند بلکه هر چیزی تنها در پرتو همان وجود حقیقی معنا پیدا می‌کند و بدون او معدوم است.^۳ خلاصه اینکه کثرت در وحدت تشکیکی به اصل وجود باز می‌گردد و ما با موجودات متکثر مواجهیم اما در وحدت شخصی وجود، کثرت در اصل وجود نیست زیرا وجود یک حقیقت واحد است و اگر کثرتی هست ناشی از تكثر ظهورات گوناگون همان وجود است.

۱- حسن زاده آملی، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، (تهران: نشر الف، لام، میم، ۱۳۸۳)، ص ۷۶

۲- سید جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۱۹۱

۳- سید جلال الدین آشتیانی، هستی از منظر فلسفه عرفان، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲)، صص ۲۳۷-۲۳۸

۳-۴-۲-۲ از حمل حقیقت و رقیقت تا حمل ظاهر و مظهر

حمل حقیقت و رقیقت اساساً در مراتب تشکیکی وجود مطرح می‌شود. در این قسم حمل «اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلاف آنها به کمال و نقص است. به گونه‌ای که وجود ناقص یا کامل به نحو عالی‌تر و شریف‌تر هست. و مرتبه‌ی کامل، شامل کمالات مراتب مادون خویش است. در چنین حملی برخلاف حمل شایع که موضوع و محمول با هر دو حیثیت ایجابی و سلبی قابل حمل بر یکدیگرند تنها به نحو ایجابی محمول بر موضوع حمل می‌شود.^۱ زیرا هیچ یک از کمالات مرتبه‌ی وجود دانی نیست که مرتبه‌ی عالی فاقد آن باشد تا بتوان آن کمال را از مرتبه‌ی عالی سلب و نفی کرد.

بنابراین چنین حملی در مراتب تشکیکی وجود مطرح شده و این با وحدت شخصی وجود هنوز فاصله دارد. حمل ظاهر و مظهر در کتب منطقی بحث نشده است و تنها در همین مسأله‌ی وحدت وجود و رابطه‌ی حق و خلق در خلال شرح آثار عرفانی بیان شده است. با توجه به ملاحظات هستی‌شناختی می‌توان حمل ظاهر و مظهر را این گونه تحلیل کرد که اولاً اتحاد و این همانی در اینجا بین دو وجود است زیرا اساساً عارف با وجود سر و کار دارد، بحث مفهوم و ماهیت نیست. ثانیاً این اتحاد در مراتب وجود نیست. زیرا عارف به وجودات متفاوت و ذومراتب باور ندارد. به تعبیر دیگر وجه افتراق بین حمل حقیقت و رقیقت و حمل ظاهر و مظهر همین جاست که در آن اتحاد در مراتب مشکک هستی است اما در اینجا حمل بین ظاهر و مظهر است. ثالثاً ملاک اتحاد موضوع و محمول در اینجا حیثیت وجودی آنهاست زیرا مظهر و خلق، چیزی جز ظهور و تجلی فاعل خود نیست اما ملاک افتراق چیست؟ مسلماً نمی‌توان از نقص کمال در مراتب وجود سخن گفت زیرا به دام مراتب تشکیکی درمی‌غلطیم ظاهراً ملاک افتراق همان حیثیت امکانی جنبه‌های عدمی موضوع و محمول است. بدین معنا که ظاهر یعنی حق تعالی از هر گونه اوصاف امکانی مبرا است اما وجه و مظهر او فاقد وجوب و غنای ذاتی است.^۲

۱. محمدحسین طباطبایی، حاشیه اسفار، ج ۶، ص ۱۱۰.

۲. جوادی آملی، مصاحبه‌های علمی، کنگره اخلاقی - عرفانی، م. آ، صص ۱۳۰-۵۱۸.

۳-۴-۲-۳. عینیت وجودات رابط و ظهورات حق

وجود رابط در این مبحث به معنای کل ما سوی الله است.^۱

و کاربرد آن به عنوان نمود حق امری است که با دیدگاه ملاصدرا سازگار است. بلکه از تصریحات اوست «وجود هر چیزی همان نحوه ظهور آن است که به افاضه نور وجود از جانب واجب بالذات دارا می‌شود و آن را از تاریکی‌های عدم به نور هستی خارج می‌سازد. پس خیر، حقیقتاً به حقیقت وجود راجع است.^۲ ملاصدرا اثبات وجود رابط را برای معلول از ابتکارات حکمت متعالیه دانسته که به حسب عنایت ازلی نصیب او شده است و او برای اکمال فلسفه و تقسیم حکمت و اثبات آن قیام کرده است.^۳ یکی از پیروان معاصر ملاصدرا وجود رابط و ماسوی‌الله را به عنوان ظهور حق تحلیل کرده می‌نویسد: «حقیقت شی‌ای، مانند الف، دارای دو مرتبه است. یکی مرتبه ذاتش که فاقد چیزی از ذات خویش نیست و دیگری مرتبه تشخیص و تعیین آن و مرتبه‌اش از حیث تشخیص، فاقد برخی کمالات خواهد بود و این ربطی به تشکیک در شیء ندارد. زیرا وقتی مرتبه‌ای از مراتب الف را در نظر می‌آوریم باز آن مرتبه خود الف خواهد بود... شخص در حقیقت چیزی جز خود حقیقت نیست و تنها امر عدمی و پنداری است که حقیقتی از پیش خود ندارد و این همان معنایی است که ما برای آن اصطلاح ظهور را به کار می‌بریم.^۴ به نظر ملاصدرا وجود رابط در این مبحث یعنی ربط محض که اساساً ذاتی برای آن متصور نیست و فاقد هر گونه حقیقت و واقعیت ذاتی است. اینکه وجودات رابط به معنی جمیع ماسوی‌الله همان ظهورات حق تعالی است نزد محققان نیز پذیرفته شده است.^۵

احتمالاً صریح‌ترین عبارت صدرا در یکسانی ظهور و وجود رابط را باید در عبارت زیر جستجو کرد «جز وجود واحد حق، هیچ موجودی نیست نه استقلالی و نه تعقلی، بلکه وجودات

۱. وجود رابط در حکمت متعالیه دارای معانی سه‌گانه‌ای است: اولاً کل ماسوی‌الله، از آن جهت که واقعیاتی وابسته به علت نیستند بلکه عین وابستگی و فقر هستند «وجود رابط» در مقابل مستقل محسوب می‌شود. ثانیاً معنای حرفی وجود که در فارسی با است از آن حکایت می‌شود و درمقابل هست که معنای اسمی است قرار دارد. ثالثاً واقعیاتی که موجود به وجود موصوف و منشأ انتزاعشان هستند مانند معقولات ثانیه فلسفی، اینها نیز وجودات رابط دارند. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱.

۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۳۴۱.

۳. همو، اسفار، ج ۲، ص ۲۹۲.

۴. محمدحسین طباطبایی، رساله الولایه، (یادنامه علامه طباطبایی، قم: نشر شفق، ۱۳۶۱)، ص ۲۷۲.

۵. سید جلال الدین آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۶.

آنها نیست مگر تطورات حق به صورت اطوار و شئون او به شئون ذاتیه اش.^۱ برخی از شارحین معنای این عبارت را این گونه دریافتند که «قائل به وحدت وجود حتی وجود حرفی و رابط را نیز برای غیر از خدا نمی پذیرد. زیرا حرف با آنکه وجود نفسی ندارد، بی بهره از وجود نیست. در حالی که عبارت مذکور صراحتاً پس از نفی موجودیت از ماسوی الله از آنها به عنوان وجودات رابط و اطوار حق تعالی یاد کرده است. واقعیاتی که هویتی فقری و تعلقی داشته و تنها با تجلی حق تعالی تعین یافته و به عنوان شئون حق کثرتی واحدنا دارند، مورد اذعان عرفای محقق است، اگرچه عارف خوش ندارد آن را وجود بنامد و آن را ظهور می خواند نزاعی در لفظ نیست. اما البته گریزی هم از پذیرفتن تشکیک در مراتب وجود رابط یا ظهورات نیست.^۲

۳-۴-۳. برهان از طریق قاعده بسیط الحقیقه:

قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء ولیس بشیء منها» یکی از مهم ترین قواعد فلسفی اسلامی است که در آثار متعدد ملاصدرا مطرح شده است. صدرالمتهلین این قاعده را از جمله مطالب پیچیده در علوم الهی می داند که درک آن جز برای کسانی که پروردگار آنان را از سر چشمه‌ی علم و حکمت خویش سیراب کرده است، بس دشوار است. مرحوم ملاصدرا در چند جا که این قاعده را مطرح کرده است به خود بالیده و متذکر شده است که پیش از او کسی به درک این قاعده نائل نشده است. ایشان در بخش اول اسفار، در بحث از مساله توحید واجب، بیان قاعده را چنین آغاز می کند. «ما به تأیید خداوند و ملکوت اعلای او برهان عرشی دیگری داریم...»^۳.

یا می گوید «این مطلب شریفی است که بر روی زمین کسی را نمی یابم که به آن علم داشته باشد» و در ابتدای فصل دوازدهم از الهیات بالمعنی الاخص می فرماید: «این از مسایل غامض الهی است که ادراک آن جز برای کسانی که خداوند از جانب خود به آنان دانش و حکمت داده است دشوار است؛ اما برهان بر آن قائم است که هر بسیط الحقیقه‌ای همه‌ی اشیا است»^۴.

صورت استدلال ملاصدرا در اسفار چنین است: بدان که واجب الوجود در حد اعلای بساطت

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۳۰۵.

۲. ملاهادی سبزواری، حاشیه اسفار، ج ۲، ص ۳۰۵.

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۱۳۵.

۴. همان، ج ۸، ص ۱۱۰.

بسیط الحقیقه است و هر بسیط الحقیقه‌ای چنین باشد کل اشیاء است پس واجب الوجود کل اشیاء است و هیچ یک از اشیاء از وجود او بیرون نیست و در شرح اصول کافی آن را به شکل دیگری آورده است: بدان که ذات حق تعالی، حقیقت وجود، بی نهایت و بی حد است و حقیقت وجود عدمی با آن آمیخته نیست، پس لزوماً وجود هر شیء به اوست و او وجود همه اشیاء است.^۱ در استدلال دیگری ملاصدرا با تمسک به اصطلاحات عرفا بیان می‌کند که وجود مطلق نزد عرفا عبارت است از وجودی که محصور در امر معین و محدود به حد خاصی نباشد و وجود مقید بر خلاف آن است مانند انسان و فلک و آن وجود مطلق به نحو بسیط همه‌ی اشیاء و موجودات است زیرا او فاعل و معطی الوجود همه موجودات است و مبدأ کل در داشتن فضیلت نسبت به ذی‌المبدأ اولی است. پس واجب است که مبدأ همه‌ی اشیاء و هستی بخش آنها به نحو برتر است، تمام اشیاء باشد.^۲ نتیجه‌ی این دو برهان آن است که خداوند در عین بساطت خود و بلکه به علت شدت وحدت و بساطت کل وجود است و هر وجودی که از سعه و احاطه‌ی وجودی برخوردار باشد، مجال برای غیر نمی‌گذارد. برهان بسیط الحقیقه جزء در ذات اقدس خداوند در هیچ امری جاری نیست. علت این امر آن است که ماسوای او در هر مرتبه‌ای از تجرد که باشند از ترکیب وجود و ماهیت رها نیستند.

۳-۴-۱. وحدت وجود و قاعده بسیط الحقیقه:

مفاد قاعده مذکور این است که واجب تعالی به لحاظ بساطت ذاتی خود واجد کل اشیاء، به نحو اکمل بوده و از جهات امکانی و نقایص آنها منزّه است. به تعبیر خود ملاصدرا: «واجب الوجود بسیط الحقیقه است آن هم در غایت بساطت و هر بسیطی که چنین باشد، تمام اشیاء خواهد بود پس واجب الوجود کل اشیاء است و هیچ چیزی از او خارج نیست».^۳ طبق این استدلال، هر شیء‌ای که فرض شود، خود اوست و نمی‌تواند ثانی برای او باشد زیرا او کل الاشیاء است. برخی از پیروان ملاصدرا در شرح این قاعده و چگونگی حمل اشیاء بر حق تعالی تصریح کرده‌اند که «در

۱. همان، ج ۲، ص ۳۶۸

۲. همان ج ۶، ص ۱۱۶

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۳۶۸

حمل محمول با هر دو حیثیت ایجابی و سلبی بر موضوع حمل می‌شود و ذات موضوع مرکب از هر دو حیثیت است». پس آنچه بر بسیط الحقیقه حمل می‌شود تنها جهات وجودی اشیاء است و این از قسم حمل محدود بر مطلق است^۱. چنین حملی چنانکه برخی یاد آوری کرده‌اند شبیه حمل رقیقت بر حقیقت است و قبلاً در ارزیابی برهان اول ملاصدرا بیان شد که چنین حملی بیشتر با تشکیک وجود سازگار است تا وحدت شخصی وجود از این رو برخی پیروان ملاصدرا اظهار داشته‌اند که طرح قاعده بسیط الحقیقه به دو صورت امکان پذیر است.

۱- اینکه بسیط الحقیقه همه کمالات دیگر موجودات را دارد و از نقایص آن مبرا است و این گونه تقریر با تشکیک وجود سازگار است یعنی آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری

۲- اینکه واجب تعالی همه کمالات را واجد است پس هر چه کمال است متعلق به اوست و بس در واقع قاعده بسیط الحقیقه با این بیان به صورت «بسیط الحقیقه عین الاشیاء و لیس بشیء منها در می‌آید»^۲.

۳-۴-۳. بررسی استدلال بر اساس قاعده بسیط الحقیقه:

به گفته ملاصدرا و پیروان وی این قاعده علی‌رغم صورت کلی آن مصداقش منحصر است و مصداق آن حق تعالی است که ذاتاً و از همه جهات بسیط است. خلاصه اینکه بگویم قاعده بسیط الحقیقه منحصرأ در باب خداوند است اما ناظر به مقام فعل حق تعالی و فیض مقدس اوست، یعنی موجودی که دارای وحدت ظلی است و بساطت او نیز محدود به نفی ترکیب از اجزای عینی و خارجی می‌شود پس او حقیقتاً بسیط است یعنی حقیقتاً از اجزای عینی ماده و صورت ترکیب نشده است. با چنین تقریری می‌توان گفت که بیانات ملاصدرا در باب این قاعده و شرح آن ناظر به حل مشکل علم الهی به اشیاء قبل از ایجاد و مسائلی از این قبیل است^۳. ملاصدرا در استدلال پیشین که مبتنی بر علیت و تشأن بود از ابتدا تصریح می‌کند که در آینده از وحدت تشکیکی به وحدت

۱. محمد حسین طباطبایی، تعلیقات در حاشیه الحکمه المتعالیه، (بیروت: دار احیا التراث العربی، چاپ چهارم، ۱۴۱۰)،

ج ۶، ص ۱۱۰.

۲. قاسم کاکایی، پیشین، ص ۶۹

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۶، صص ۱۱۶-۱۱۰

شخصی که قول اهل حق و کشف است نائل خواهیم آمد. فضای بحث در باب علیت و تشأن صرفاً راجع به خدا شناسی و الهیات بالامعنی الاخص نیست بلکه اصل بحث در قلمرو جهان‌شناسی و خداشناسی است و نهایتاً به این باور ختم می‌شود که موجودات و معالیل جهان چیزی جز اظلال و تجلیات حق تعالی نیستند. اما در باب قاعده بسیط الحقیقه خود ملاصدرا هیچ اشاره‌ای به بحث هستی‌شناسی و وحدت وجود نکرده است و اساساً محور بحث، خداشناسی و اثبات کمالات او به ویژه علم عنایی اوست و اگر سخنی از کل الاشیاء می‌رود در اصل به منظور اثبات حضور این اشیاء به نحو اعلی و بسیط در مرتبه علمی حق تعالی و نیز توحید اله است.^۱

۳-۴-۴ استدلالات بر مبنای تواتر و اتفاق آراء عرفا

وجه دیگری که ذیل عنوان مبنای تواتر قرار می‌گیرد مبتنی بر تواتر و اجماع نظر عارفان در باب وحدت وجود است. بسیاری از عارفان شرق و غرب از سنت‌های گوناگون دینی و فرهنگی و در مقاطع بسیار متفاوت زمانی، گزارش‌هایی از مکاشفات خود ارائه کرده‌اند که دال بر وحدت شخصی وجود است. برخی عارف مسلکان به همراه بعضی عرفان پژوهان تفاهم و اجماع نظر عرفا را دلیل بر صحت باور آنها می‌دانند. از سوی دیگر در منطق در مبحث مبادی برهان متواترات از مقدمات یقینی به شمار رفته است. لذا به نظر می‌رسد می‌توان در چارچوب رهیافت مبنای تواتر بر پایه اخبار و گزارش‌های متفاوت عرفا ادعای آنها را مبنی بر وحدت به نحو معقولی تصدیق و باور کرد.

۳-۴-۴-۱ تواتر و یقین آفرینی آن

یقین به عنوان یکی از گرایش‌های گزاره‌ای در منطق به دو معنا به کار می‌رود: اول کاربرد عام که مطابق با معنای لفظی آن است یعنی قطع و قول جازم که در مقابل شک و تردید و ظن و قطع از راه تقلید به کار می‌رود. دوم معنای اخص در این معنا تصدیق یقینی عبارت است از اینکه انسان به قضیه‌ای باور و اعتقاد داشته باشد و همراه آن دارای اعتقاد ثانی - هم بالفعل یا بالقوه نزدیک به

۱. سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، (تهران: نشر نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰)، صص ۱۷۵-۱۷۲.

بالفعل - باشد. مبنی بر اینکه محال است نفیض باور و تصدیق وی صادق باشد.^۱ به تعبیر دیگر یقین یعنی قول جازم مطابق با واقع ثابت که خلاف آن محال و تناقض آمیز است.^۲ ابن سینا چنین یقینی را تصدیق علمی می نامد.^۳ از آن جا که منظور از یقین در مباحث منطقی یقین حاصل از مقدمات و تصدیقات برهانی است لذا می توان آن را یقین باب برهان نیز نامید. در یقین به معنای اخص علاوه بر اینکه مثلاً باور داریم «الف، ب است» باور دیگری نیز مبنی بر این که «محال است الف، ب نباشد» باید داشته باشیم. بنابراین اگر گزاره الف، ب است یقینی باب برهان باشد دارای ویژگیهای زیر است:

- ۱- حمل محمول بر موضوع اجتناب ناپذیر است.
- ۲- صدق آن ضروری و کذبش محال است.
- ۳- استثناء پذیر نیست.
- ۴- به نحو همه یا هیچ می باشد، یعنی یا در همه موارد الف، ب است یا در هیچ موردی الف، ب نیست.
- ۵- قضیه یقینی قضیه حقیقه است.^۴

قضایا یقینی دو قسمند: اول یقین ضروری که ایقان نسبت به آن از طریق قضایای دیگر حاصل نشده است بلکه خود فی نفسه یقینی هستند. دوم یقین نظری یعنی گزاره هایی که یقین نسبت به آن ها از طریق یک فرآیند استنتاجی و به کمک گزاره های یقینی ثابت حاصل شده است. قسم اول را اصول یقینیات گویند که ذهن را گریزی از پذیرش آنها نیست و از این حیث آنها را الواجب قبولها نیز می نامند. در منطق بنابر استقراء اصول یقینیات شش قسم است. اولیات، فطریات، محسوسات یا مشاهدات، حدسیات، مجربات و متواترات. اگرچه بنابر دیدگاه مشهور این شش قسم را مبادی یقینی می شمارند اما از سوی منطق دانان در این باب به ویژه هر شش قسم ضروری بدیهی باشند مناقشات فراوانی وجود دارد که طرح آن خارج از مقصد ماست.^۵ آنچه در ارتباط با

۱. ابن سینا، الشفاء المنطق، البرهان، ص ۵۱.

۲. حاج ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، تعلیقات استاد حسن زاده آملی، ج ۱، ص ۳۲۳.

۳. ابن سینا، اشارات و تنبیها، ج ۱، ص ۱۲.

۴. محمدحسین طباطبایی، حاشیه اسفار، ج ۱، ص ۳۰.

۵. حسن بن یوسف حلّی، جوهر النضید، ص ۲۰۲.

بحث ما اهمیت دارد بحث متواتر است زیرا ادعا این است که اخبار و گزارش‌های عرفا راجع به یکسانی و نایکسانی خلق و خداوند به حد تواتر رسیده است و لذا غیر عرفا می‌توانند به نحو موجهی این باور و ادعا را قبول کنند. به تعبیر دیگر بر اساس دیدگاه مبنای گروهی آیا می‌توان بر مبنای اخبار و گزارش‌های متواتر عرفا با توجه به شرایط تواتر مدعای وحدت وجود را تصدیق کرد. به هر روی تواتر اگر چه ذاتاً ضرورت در صدق ندارد و به واسطه گزاره‌های دیگر به اولیات منتهی می‌شود اما می‌تواند درجه‌ای از یقین را به همراه داشته باشد. در تعریف تواتر گفته‌اند «گزاره متواتر آن است که نفس بدان چنان آرامش گیرد که شکی باقی نماند و به سبب مشاهداتی که به صورت همگانی و بی هیچ اختلاف روی داده یقین و جزم بدان حاصل می‌شود مانند علم ما به وجود مکه.^۱ نیز گفته‌اند نقل از گروهی که هماهنگی و تواطؤ ایشان بر کذب محال باشد و همین امتناع در حصول تواتر معتبر است نه عدد خاصی مانند چهل نفر، پس متواترات در چنین وضعی به وجود می‌آید.»^۲ ملاحظه می‌شود که روی تعداد خاصی تأکید نیست بلکه شرط تحقق تواتر امتناع هماهنگی گزارشگران بر کذب و عدم اختلاف آنها در محتوای خیر است. همچنین رأی مشهور آن است که متواترات باید درباره امور محسوس باشد نه امر معقول، چنان که علم به امتناع اجتماع نقیضین هرگز از طریق تواتر حاصل نخواهد شد. اما فارابی تواتر در معقولات را نیز پذیرفته و آن را قوی‌ترین نوع تواتر می‌داند.^۳

۳-۴-۲. تواتر در گزارش‌ها و اخبار عرفا

تواتر در قلمرو عرفان به دو صورت امکان پذیر است. اول این که افراد مختلفی تصرفات فعلی یا کارهای خارق‌العاده‌ای از عارف مشاهده کرده و به صورت متواتر برای دیگران نقل می‌کنند. دوم اخبار متواتری است که خود عرفا به صورت شرح احوال و تجارب قدسی و عرفانی خود پس از خروج از آن حالات بیان کرده و یا نوشته‌اند. همین قسم در مبحث ما اهمیت دارد کثیری از عارفان از ملل مختلف و با سنتهای دینی و فرهنگی متفاوت در اعصار و ازمه گوناگون مواجهه

۱. همان، ص ۲۰۱.

۲. حاج ملا هادی سبزواری، شرح منظومه، منطق، ج ۱، ص ۳۲۶.

۳. ابونصر فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، مقدمه و تصحیح البیر نضری نادر، ص ۸۲۰.

خود را با حقیقت واحد هستی با تعابیر مختلف بیان کرده‌اند. شباهت‌های شگفتی که در این گزارش‌ها مشاهده می‌شود از واقعیتی خبر می‌دهند که واقعاً رخ داده و به شهود آن‌ها درآمده است. از جمله کسانی که بر همین مبنا بر مدعیات عرفا صحه نهاده شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. وی ضمن استفهامی توییحی هشدار می‌دهد که چگونه است که مشاهدات عده‌ای محدود را راجع به اوضاع مادی آسمان می‌پذیریم اما از پذیرش رصد بزرگان اهل حق طفره می‌رویم. «وقتی رصد یک یا دو نفر در امور فلکی معتبر شمرده می‌شود، چگونه سخن استوانه‌های حکمت و نبوت بر چیزی که در رصدهای روحانی خویش یافته‌اند، معتبر نباشند.^۱ سهروردی قبل از این عبارت از حکمای فارس و هند و نیز از افلاطون، سقراط، هرمس و... به عنوان اساطیر حکمت که اهل مشاهده و مکاشفه بوده‌اند نام می‌برد. در جای دیگر نیز وی بیان می‌کند که «رصدهای روحانی و کشفی باید مانند اخبار و رصدهای حسی مورد توجه قرار گیرد».^۲ اینها در واقع دلیل است مبتنی بر تواتر که غیر عارفان می‌توانند با تمسک به آن محتوای مکاشفات صحیح عارفان را باور کنند. اما در جایی دیگری سهروردی برای استحکام و تقویت علوم حصولی نسبت به خود عارف چنین می‌گوید: «امر و کار اشراقیون بدون سوانح نوری سامان نمی‌یابد... تا آنجا که وقتی برای ایشان شکی در اصول رخ دهد با نردبان خلع نفس (یا نفس خلع شده از بدن) شک از آنها زایل می‌شود و همان طور که ما محسوسات را مشاهده می‌کنیم و به برخی احوال آنها یقین می‌کنیم و علوم صحیح را بر آنها استوار می‌سازیم - مانند ستاره‌شناسی و غیر آن - همین طور اشیاء و حقایقی از روحانیت را می‌بینیم و (باور و دانش خود را) بر آن بنا می‌سازیم.^۳ غزالی نیز از دیگر کسانی است که تواتر را نشانه صحت اقوال عرفا و صوفیه دانسته معتقد است که از راه «تسامع و تجربه می‌توان به یقین رسید» وی می‌نویسد: «هر که به راه ذوق رفته باشد آن را می‌چشد و هر که بهره‌ای از آن نداشته باشد از راه تجربه و تسامع به یقین خواهد رسید. اگر با صوفیه همدمی بیشتری داشته باشد این حقیقت را از روی قرائن و احوال به یقین درک خواهد کرد. تحقیق از راه برهان «علم» است و از راه رسیدن و دریافتن «ذوق» است و پذیرفتن از راه تسامع و تجربه، از روی حسن ظن، ایمان

۱. شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، حکمة الاشراف، ج ۲، ص ۱۵۶.

۲. شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، کتاب المشارع والمطارحات، ص ۴۶۰.

۳. شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، حکمة الاشراف، ج ۲، ص ۱۲.

است.^۱ همچنین ملاصدرا ظاهراً با عنایت به دیدگاه شیخ اشراق بر آن است که پذیرش و قبول سخنان عارفان شایسته‌تر و اولاتر است نسبت به اقوال گروهی از منجمان و ستاره‌شناسان. ملاصدرا این مطلب را در خصوص کسانی بیان می‌کند که حقایق نورانی را از طریق مشاهده و مکاشفه باور کرده و حجت و برهانی برای اثبات آن ذکر نکرده‌اند: «برای انسان بر آنچه اولیاء و حکمای بزرگ بر آن اتفاق کرده‌اند، اعتماد حاصل می‌شود و بر آن چه مشاهده نموده و سپس نقل کردند یقین و جزم پدید می‌آید... چگونه می‌توان سخن ایشان را نپذیرفت؟ در حالی که اگر اوضاع ستارگان بنا بر رصد و مشاهده یک نفر یا چند نفر مانند او به همراه دیگران صورت پذیرد - با این که مشاهده حسی جولانگاه خطا و اشتباه است اعتبار دارد؟! پس اعتبار سخنان بزرگان حکمت که مبتنی بر مشاهدات روحانی و مکرری است که خطا بر نمی‌دارد سزاوار خواهد بود».^۲ اجماع و اتفاق نظر عارفان مختلف می‌تواند توجیه‌گر دو مطلب باشد: یکی اصل وقوع مکاشفات و تجارب عرفانی و دیگری مفاد و محتوایی که محصول همان تجارب است.

۳-۵. ملا صدرا و نظریه انسجام گروهی:

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان کشف و شهود و باورهای عرفانی بر اساس دیدگاه انسجام گروهی موجه کرد؟ برخی از محققین معتقدند که اگر نظریات ملاصدرا را به عنوان یک مجموعه در نظر بگیریم و با فرض پذیرش صدق آنها، آنگاه می‌توانیم ادعا کنیم که مجموعه آراء او از انسجام برخوردار است و لذا می‌توانیم ادعا کنیم که نظریه وی در رابطه با وحدت شخصی وجود با دیگر اصول حکمت متعالیه هماهنگ است. بدین معنا که گزاره‌های ناظر به اصالت وجود و امکان فقری و مانند اینها نهایتاً تأثیر کننده در دیدگاه وحدت وجود عرفانی است نظیر چنین دیدگاهی نزد برخی نویسندگان دیگر نیز می‌یابیم به اعتقاد آنها شیوه فیلسوفان مشایی و متعالیه انحصاری نیست بلکه ترکیبی از مبنای گروهی و انسجام گروهی است.^۳

ظاهراً اشکال این دیدگاه آن است که به حداقل انسجام و هماهنگی بین نظریات مختلف

۱. ابوحامد محمد غزالی، المنقذ من الضلال، ترجمه صادق آیینه‌وند، ص ۵۰.

۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۳۰۷.

۳. محمد تقی فعالی، توجیه ترکیبی در حکمت سینوی و صدرایی، (ذهن، ش ۵، بهار ۱۳۸۰)، ص ۱۲۶.

رضایت داده و آن را نشانه‌ی استفاده از نظریه توجیهی انسجام گروهی تلقی کرده است اما چنان که گفته شد انسجام گروهی صرفاً به معنای هماهنگی آراء و گزاره‌ها نیست زیرا این مقدار از انسجام در دیدگاه مبنای گروهی نیز وجود دارد. بعلاوه همان‌طور که گفتیم ملاصدرا دیگر آراء خود را بر اساس اصالت وجود بنا می‌کند که این همان دیدگاه مبنای گروهی است و از طرفی دیگر برخی محققین بر این عقیده اند که اصولاً پیدایش دیدگاه انسجام گروهی به این دلیل بوده که کسانی معتقد بوده اند مبنای گروهی به دلیل اشکالاتی که دارد قابل اتکا نیست و لذا برای خلاصی از بحران توجیه به دیدگاه انسجام گروهی روی آوردند. لذا اگر قرار است شواهدی از آثار حکمای مفسران را که دلالت بر انسجام گروهی دارند، مطرح کنیم باید مواردی را بیابیم که نتوانیم آن را بر اساس مبنای گروهی توجیه کنیم.^۱

می‌توان گفت نسبت بین گزاره‌هایی که مجموعه‌ی حکمت متعالیه فراهم می‌سازد، نسبت نامتقارن است و این ویژگی اساسی مبنای گروهی است در حالی که خصیلت مهم انسجام گروهی نسبت متقارن بین گزاره‌های اعضا مجموعه است، اما این سؤال که آیا انسجام گروهی به عنوان طریقی عقلانی در توجیه مکاشفات است؟ ظاهراً پاسخ منفی است زیرا گزاره‌های محوری عرفان که نشان از وحدت وجودند در قالب دو گزاره متناقض و ناسازگار بیان می‌شوند که دست کم این تقریر از وحدت وجود، دقیقاً نقطه مقابل انسجام گروهی است. با این حال شاید بتوان مجموعه محدودی از گزاره‌های یک مکتب عرفانی را در زمره دیدگاه انسجام گروهی توجیه عقلانی کرد. این امکان به ویژه از آن روست که به تعبیر برخی محققان معنای انسجام گروهی محل اختلاف است و در معانی متعددی چون معقولیت نسبی و محتمل سازی، به کار می‌رود.^۲

۱. سید محسن میری، نقدی بر مقاله توجیه ترکیبی، (ذهن، ش ۷ و ۶، پاییز و تابستان ۱۳۸۰)، ص ۹۵.

۲. مصطفی ملکیان، راهی به رهایی، (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱)، ص ۳۲۵.

۳-۶. ابن سینا و توجیه وحدت وجود

ویژگی اساسی در تجارب عرفانی از دیدگاه ابن سینا، همان صفت یگانه‌بینی یا تجربه امر وحدانی است. تعبیر شیخ چنین است: «عارف حق اول تعالی را می‌خواهد نه برای چیزی غیر از حق و هیچ چیز را بر شناخت او ترجیح نمی‌دهد»^۱

این متن تصریح دارد بر این که ادراک و آگاهی عارفانه متوجه یک حقیقت یا امر وحدانی است و اگر چیزی در کنار او برای سالک مطلوب باشد، او در واقع عارف نخواهد بود چنان که به نظر ابن سینا عابد و زاهد چنین‌اند زیرا عبادت آنها از سر رغبت و رهبت است. چنین بینش وحدانی یا آگاهی از واحد مطلق با تعبیر دیگری نیز مورد تأکید شیخ قرار گرفته است. «عارف سپس از خود غایب و غافل می‌شود و فقط حضرت حق را می‌بیند و اگر خود را ببیند از آن جهت است که ملاحظه‌کننده و بیننده است نه از آن جهت که مزین به خود است، در اینجا وصول محقق می‌یابد»^۲.

شیخ در جای دیگری هر گونه اراده غیر حق را از سوی سالک نوعی ثنوی گروه دانسته و از دایره عرفان حقیقی خارج می‌کند «هر کس عرفان را برای عرفان برگزیند به امر ثانی قائل شده است و هر کس عرفان را به گونه‌ای که گویی آن را نیافته بلکه معروف حق تعالی را یافته است؛ او در اقیانوس وصول غوطه‌ور گشته است»^۳. این عبارات همه بر همان ویژگی اساسی یعنی تجربه امر واحد، اشاره دارد. لذا اگر کسی علم و عرفان و لوازم آن را صرفاً به خاطر دست‌یابی به معرفت یا نیروهای فوق طبیعی یا برای افشای کرامات و امثال ذلک بخواهد گرفتار حجاب اکبر یعنی علم عرفان شده و از موضوع و هدف اصلی عرفان که حق تعالی است منحرف شده است. به نظر شیخ توجه و التفات به زهد و ریاضت و سرگرمی و توجه به عبادات به خاطر انقیاد نفس نوعی عجز و شادمانی به خاطر آن چه که به سالک داده‌اند، حیرت است و اگر عارف از این امور درگذرد و به حقیقت واحد اقبال کند، موحد است.^۴ بنابراین تمام تلاش‌های فلسفی ابن سینا در اثبات وحدت وجود به تمام معنا در حوزه ذات حق مطرح است.

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ص ۳۷۵.

۲. همان، ص ۳۸۶.

۳. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ص ۳۹۰.

۴. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ص ۳۸۸.

۳-۶-۱. مبنای ابن سینا در توجیه وحدت وجود

ابن سینا در آثار فلسفی خود مانند اشارات، نجات و شفا بعد از اثبات ذات واجب الوجود به عنوان مبدئی برای سایر موجودات با براهین مختلف و بیان‌های گوناگون به اثبات توحید و بساطت واجب پرداخته و از ذات حق هر گونه کثرتی را نفی کرده است. بنابراین می‌توان گفت که ابن سینا در هیچ موضوعی مانند توحید و وحدت واجب به استدلال و بیانات مختلف روی نیاورده، که همین امر در مواردی موجب اطناب و تکرار مطالب شده است. در اینجا به اختصار به چند مورد اشاره می‌شود.

ابن سینا در اشارات در نمط چهارم بعد از اثبات ذات واجب و بیان دو مقدمه به اثبات توحید ذات واجب می‌پردازد، آن‌چه در اینجا قابل توجه است تفاوتی است که ابن سینا در معنای وحدت در واجب و وحدت در ممکن قائل می‌شود. از آنجا که در نظر ابن سینا وحدت عرضی است بسیط و خارج از مقولات و ذات واجب الوجود نیز بدان متصف می‌شود بلکه عین ذات واجب است، چاره‌ای نیست مگر این که از وحدت در ذات واجب معنای سلبی اراده کند.

ابن سینا در شفا می‌گوید «وحدت در ذات حق چیزی نیست مگر بر وجه سلبی. وحدت در ذات حق مانند وحدتی نیست که برای اجسام... ثابت می‌شود. وحدت در این امور یک معنای وجودی است که به ذات حق ملحق می‌شود»^۱ و در تعلیقات و نجات همین مطلب را تکرار می‌کند. برای فهم علت چنین برداشتی از وحدت در واجب و مواردی از این قبیل در فلسفه ابن سینا، باید جایگاه مفاهیم فلسفی را در نزد ابن سینا جویا شد. از آنجا که این مسأله مجالی بیش از این می‌طلبد و از طرفی در این نوشتار ناگزیر از بیان آن هستیم به ناچار به اختصار به آن می‌پردازیم.

۳-۶-۲. معقولات در فلسفه ابن سینا

در حال حاضر در علوم عقلی سه اصطلاح معقول اول، معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی متداول و رایج است. در فلسفه ابن سینا دو اصطلاح معقول اول و معقول ثانی به دو معنی به کار رفته است. او در کتاب نجات معقول اول را به معنای علوم بدیهی و معقول ثانی را به معنی علوم

۱. ابن سینا، شفاء، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق قنوتی، سعید زابر، (قم: منشورات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴)، ص ۳۳۷.

اكتسابی تلقی می‌کند. اما در الهیات و شفا ابن‌سینا به طور مشخص موضوع علم منطق را معقول ثانی می‌داند که به معقولات اولی اسناد داده می‌شود. از عبارات بالا چنین بر می‌آید که معقول ثانی در فلسفه ابن‌سینا همان مفاهیم منطقی‌اند که بر موضوعات خود در ذهن حمل می‌شوند و به اصطلاح و عروض و اتصاف هر دو در ذهن است، اما جایگاه مفاهیم فلسفی در نزد ابن‌سینا معلوم نیست، اگرچه او ضمن تعریف موضوع فلسفه مسائل آن را، وحدت، کثرت، علت، معلول و... می‌داند، اما جایگاهی برای آن‌ها تعیین نمی‌کند. ابن‌سینا با این مفاهیم کاملاً آشناست چرا که از آن‌ها بحث می‌کند. ابن‌سینا وحدت را عرض می‌داند، چرا که از او نفی جوهریت می‌کند. به همین دلیل است که وحدت نزد ابن‌سینا از معقولات اول است. ابن‌سینا در عبارتی در تعلیقات مفاهیمی مثل واجب و ممکن را از معقولات ثانی منطقی می‌داند که در تصدیق از آنها استفاده می‌شود. او چنین می‌گوید: «معقولات ثانی فلسفی که همانا کلیات جنسی نوعی و فصلی و عرض و خاصه‌اند در تصور از آن‌ها بهره گرفته می‌شود (تعریف حقیقی) اما مفاهیم واجب و ممکن و غیر از اینها در تصدیقات از آنها بهره گرفته می‌شود». ^۱ بدین ترتیب شاید بتوان گفت که مفاهیم فلسفی که در قرن‌ها بعد جایگاه صحیح خود را می‌یابد در فلسفه ابن‌سینا بین معقولات اول و منطقی در نوسان است و به اقتضا به معقولات اول و مفاهیم ماهوی ملحق می‌شود و یا به مفاهیم منطقی. با این بیان می‌توان علت این که ابن‌سینا وحدت را در واجب به معنای سلبی گرفته فهمید و آن این که معقولات در نزد ابن‌سینا یا اولی است و یا منطقی و هر امر وجودی که به ذاتی نسبت داده می‌شود، یا جوهر است و یا عرض. از آنجا که مفاهیم منطقی جایگاهی جز ذهن ندارند پس آنچه اشیاء در خارج به آن متصف می‌شوند باید جوهر و یا عرض باشند که آنها نیز معقول اولند. ابن‌سینا چون اشیاء و وجود را به وحدت و کثرت متصف می‌کند و از طرفی الزاماً باید در تقسیم ثنائی جوهر و عرض که مقسم آن موجودات ممکنه‌اند، قرار گیرند چاره‌ای جز این ندارد که وحدت و کثرت را عرض بدانند و الزاماً در اتصاف ذات حق به وحدت آن را به معنای غیر وجودی و سلبی تبدیل کنند.

۱. التعلیقات، تحقیق عبد الرحمن بدوی، ص ۲۰۲

۳-۶-۳. کثرت در هستی (ما سوی الله)

سیمای هستی در نظام فلسفی ابن سینا یک نظام طولی و سلسله مراتبی است که بر اصول فلسفی خاصی مبتنی است. آنچه در اینجا مدنظر است طرح اجمالی اصول و مبانی فلسفی است. اگرچه در قرون گذشته اصول علمی از جمله طبیعیات و نجوم تغییر یافته و علوم طبیعی از شکل فلسفی بودن خارج شده و به شکل تجربی و استقرائی درآمده و فیزیک جدید جهان را به گونه‌ای دیگر به تصویر می‌کشد؛ اما یادآوری این نکته لازم است که اصول و قواعد فلسفی جز با مبانی عقلی قابل اثبات و رد نمی‌باشد از اصول دیگر جهان‌شناسی ابن سینا این است موجود سافل غایت موجود برتر از خود نمی‌شود. او می‌گوید: «چه زشت و نادرست است که گویند هستی‌های بلندمرتبه و عالی به خاطر موجودات زیرین فعلی انجام دهند». ^۱ در فلسفه ابن سینا پیدایش و وجود موجودات عالم از توابع و لوازم ذات حق است. او می‌گوید: «وجود موجودات دیگر که معلول او هستند، از لوازم و توابع وجود اوست... پیدایش همه پدیده‌ها از مبدأ نخستین بر سیل لزوم است». ^۲ اگر هستی و مراتب آن از لوازم ذات حق است آیا موجب تکثر در ذات نمی‌شود؟ ابن سینا تکثر در لوازم را موجب تکثر در ذات نمی‌داند او می‌گوید: «لوازم ذات در وحدانیت ذات تأثیری ندارد و با آن، ذات مانند معقولات تکثر نمی‌پذیرد زیرا ذات، فاعل یعنی همان موجد آنهاست و از آنها کمالی کسب نمی‌کند و انفعال نمی‌پذیرد». ^۳ موجودات هستی در یک سلسله مراتب وجودی از اکمل به کامل و ناقص به انقص قرار دارند. او می‌گوید: «هستی هنگامی که از ذات مبدأ اول صادر می‌شود پیوسته هر موجود صادر از آن، مرتبه‌اش پایین‌تر از ذات حق است و پیوسته این درجات که رو به پایین می‌روند پایین‌تر می‌رود اولین مرتبه موجودات ملائک مجردند که عقول نام دارند و سپس ملائک روحانی که نفوس نام دارند که همانا کارگزارانند و سپس اجرام آسمانی که بعضی از این اجرام اشرف از بقیه‌اند تا به پایان می‌رسد و پس از آن وجود ماده قرار دارد که پذیرای صورتهای موجود فاسد شده‌اند اولین مرتبه در عالم ماده صورتهای عنصری است و بعد از آن به تدریج کامل‌تر می‌شود. در این مرتبه اولین موجود پایین‌ترین موجود است از حیث مراتب، نسبت به

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیها، ج ۳، ص ۱۴۳

۲. همان، ص ۶۵۱

۳. همو، المباحثات، تصحیح و تعلیق محسن بیداد فر، ص ۳۶۶

موجوداتی که بعد از آن می‌آیند پس پایین‌ترین آن ماده هیولا است و سپس عناصر و بعد مرکبات جمادی و بعد نباتات و سپس حیوانات.^۱ ابن سینا اختلاف در مراتب کمال را به اختلاف در امکان استعدادی می‌داند اولین معلول و موجودی که از ذات حق صادر می‌شود موجود مجرد و مفارقی است به نام عقل.^۲

۳-۶-۳. وحدت در صادر اول و توجیه کثرات در هستی

از امور دیگری که ابن سینا به اثبات وحدت در آن پرداخته صادر اول است. یعنی اولین معلولی که از مبدأ واجب صادر می‌شود. ابن سینا با اثبات و استفاده از قاعده الواحد نظام هستی را بعد از ذات واجب الوجود تصویر می‌کند. در اهمیت قاعده الواحد باید گفت که این قاعده را باید یکی از مهمترین قواعد فلسفی به حساب آورد زیرا در پیدایش بسیاری از اصول و مسائل فلسفی نقش بزرگی را داراست به طوری که اگر کسانی ادعا نمایند بیشتر مسائل فلسفی به طور مستقیم یا غیرمستقیم بر آن مرتب است سخنی به گزاف نگفته‌اند. چنانچه میرداماد در مقام تعبیر از این قاعده می‌گوید: «من امهات الاصول العقلیه ان الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه من تلک الحیثیه الا واحد ففعل هذا الاصل بما تلوناه علیک من فطریات العقل».^۳ اصل قاعده این است که اگر علتی به تمام معنا واحد باشد و در آن کثرتی نباشد، معلول و اثری که بی‌واسطه از آن به وجود می‌آید واحد است. ابن سینا در مواردی به اثبات این قاعده پرداخته است. او در کتاب اشارات طی تنبیهی این گونه می‌گوید: «معنای این که علتی مثلاً از او (الف) پدید آید با مفهوم این که از او (ب) پدید آید متفاوت است. پس هر گاه از یک علت دو چیز واجب شوند قطعاً دو حیثیت جداگانه است که در مفهوم و حقیقت با یکدیگر متفاوتند. پس آن دو جهت یا هر دو از مقومات علتند و یا از لوازم آن و یا یکی لازم و دیگری از مقومات است. اگر هر دو جهت از لوازم علت باشد خود نیز علت می‌خواهد (که یا دور می‌شود و یا تسلسل که هر دو باطلند) و اگر هر دو از مقومات باشند این دو جهت یا مقوم ماهیتند و یا مقوم وجود و یا یکی مقوم ماهیت و دیگری مقوم وجود است.

۱. الشفاء، پیشین، ص ۴۳۵

۲. همان، ص ۴۰۴

۳. غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰)، ج ۲، ص ۶۱۱

پس هر چیزی که از او دو چیز لازم آید و یکی با واسطه دیگری نباشد حقیقتی قسمت پذیر خواهد داشت.^۱ بر مبنای همین اصل اولین موجود صادر از ذات حق واحد است. ابن سینا در این مورد می گوید: «جایز نیست که اولین موجود و صادر اول از ذات حق که از مبدعات است کثیر باشد نه کثرت عددی و نه قابلیت انقسام به ماده و صورت».^۲ بر اساس این اصل و قاعده اگر از ذات واحد جز واحد صادر نشوند پس کثرت‌هایی که در عالم هستی و در ذات ممکنات است چگونه توجیه می‌شود؟ ابن سینا در ذات صادر اول سه جهت قائل است که این جهت‌ها خود سبب پیدایش موجودات دیگرند. این سه جهت عبارتند از: تعقل ذات خود که «ممکن الوجود» است؛ تعقل وجوب بالغیر؛ که از ناحیه علت است و تعقل مبدأ، ابن سینا این کثرت را ناشی از ذات و لازم ذات معلول می‌داند و به مبدأ نسبت نمی‌دهد. او در نجات چنین می‌گوید: «تو می‌دانی که از واحد تنها یک حقیقت می‌تواند صادر شود پس سزاوار است که این اجسام از موجودات ابداعی نخستین، به واسطه نوعی دوگانگی و کثرت که در آنهاست پدید آیند و این کثرت در عقول مفارق امکان ندارد جز بدین گونه که معلول ذاتاً ممکن الوجود است و به وسیله مبدأ اول، واجب می‌گردد و وجوب وجودش به این است که او عقل است و ذات خود و مبدأ نخستین را تعقل می‌کند. بنابراین در او نوعی کثرت وجود دارد از قبیل تعقل «امکان» خودش در حد ذات و تعقل او نسبت به وجودش که از مبدأ اول است و تعقل او نسبت به مبدأ نخستین».^۳ بدین ترتیب جهات مختلف در معلول اول که لازمه ذات اوست اساس کثرتی است که در عالم هستی رخ می‌دهد. ابن سینا از طریق کثرت اجرام آسمانی کثرت نفوس و محرکهای آن را اثبات می‌کند و از اختلاف حرکت به اختلاف و کثرت در مبادی آنها که عقولند می‌رسد. او برای اثبات کثرت عقول در اشارات به چندین دلیل متوسل می‌شود و در بعضی از آثار خود به تعداد عقول اشاره دارد که تعداد آن را به تعدد و اختلاف حرکات در افراد نسبت می‌دهند.^۴ پس می‌توان نتیجه گرفت که ابن سینا بر اساس قاعده الواحد بر همین محکم بر توحید واجب الوجود اقامه کرده است. لذا واجب الوجود، واحد

۱. ابن سینا، الشارح والتنییحات، ج ۳، ص ۱۲۲

۲. النجاه، پیشین، ص ۶۵۱

۳. النجاه، پیشین، صص ۶۵۴-۶۵۵

۴. همان، ص ۶۴۸

است و آن هم واحد حقیقی من جمیع الجهات و از طرف دیگر قاعده الواحد می گوید از واحد حقیقی به جز واحد صادر نمی شود، پس واجب الوجود که علت تامه و حقیقی ما سوای خود است و واحد حقیقی هم هست پس جز واحد از او صادر نمی شود. بنابراین می توان توحید ذات حق را مبنا برای وحدت حقّه وجود گرفت و وحدت وجود خداوند را به اثبات رساند و بر این اساس ابن سینا را در این توجیه همانند ملاصدرا مبناگرا بدانیم البته، بر اساس همان مواردی که در رابطه با نفی انسجام گروهی در کشف و شهود ملاصدرا ذکر کردیم در رابطه با ابن سینا هم - البته به نحو دیگری - همین نظریه مطرح است که ما در اینجا به خاطر اطالۀ کلام از ذکر دوباره آن خودداری می کنیم.

نتیجه‌گیری

انسان برای شناخت جهان هستی منابع معرفتی مختلفی در اختیار دارد که عبارت از راه حس و تجربه، عقل و استدلال، نقل و گواهی، و راه کشف و شهود می‌باشند. در این بین حکما و اندیشمندانی هستند که مبنای کار خود را کشف و شهود قرار داده‌اند از جمله اندیشمندانی که در این جا مدنظر می‌باشد ابن سینا و ملاصدرا می‌باشند که اینک می‌توان بر اساس آثار و سخنان و یا لوازم بیانات آنها خلاصه‌ای از دیدگاه‌های آنان را در رابطه با کشف و شهود بیاوریم و سپس به این مدعا که آیا می‌توان مدعیات برآمده از مکاشفات عرفانی را موجه و معقول کرد پردازیم.

اگر بخواهیم به طور خلاصه دیدگاه ابن سینا را در رابطه با کشف و شهود توضیح دهیم باید گفت که شیخ به مرتبه‌ای از علم حضوری یعنی علم عاقل و عالم به ذات نفس خود اذعان دارد، اما تجارب و مکاشفاتی که برای عارف بیان می‌کند و اوصاف آن را برمی‌شمارد دقیقاً از سنخ علم حضوری - با تأکید بر وحدت عالم و معلوم - نیست. بلکه تجربه‌ی عرفانی نزد ابن سینا واقعیتی از سنخ آگاهی و ادراک بی‌واسطه است. به گونه‌ای که معانی معقول و حقایق غیبی هستی در این مکاشفات در اعماق روح و نفس عارف نقش بسته و عارف را به مرتبه‌ای می‌رساند که در همه چیز خدا را می‌بیند. این‌ها همان جنبه اشراقی فلسفه ابن سینا است و همان طور که برخی محققان متذکر شده‌اند ما نمی‌توانیم ابن سینا را فیلسوفی مشایی محض بدانیم، آن گونه که در تمام مسائل هم رأی ارسطو باشد. بلکه در برخی از آثار خود یک حکیم اشراقی بزرگ و برجسته است.

و اما بر اساس آثار و سخنان ملاصدرا در باب ماهیت مکاشفه و تجربه‌ی عرفانی می‌توان گفت که مکاشفه و تجربه عرفانی وی یکجا بیان نشده است.

آنچه مسلم است این است که ملاصدرا عمده اصول مهم فلسفی خود را محصول مکاشفات عرشی و الهامات ربانی می‌داند. ملاصدرا با عقیده به اصالت ماهیت اندیشه خود را آغاز کرد و سپس به حریم اصالت وجود راه پیدا کرد و این را نیز از الهامات ربانی می‌داند و این تحولات گویی همراه با تحولات و دگرگونی‌های وجودی خود او بوده است. ظاهراً آنچه برای ملاصدرا به عنوان مکاشفه عرفانی رخ داده همه یا اغلب از سنخ الهاماتی بوده که در آن حقایق کلی و عقلی بر وی اعطا شده است. تجربه عرفانی نزد صدرا مرتبه‌ای از علم حضوری است. منتهی عالم و

مدرک در هر مرتبه‌ای از آگاهی با معلوم بالذات خود متحد می‌گردد. ریاضت‌های عملی و حرکت جوهری نفس و قابلیت عقلی و سیوررت استکمالی آن و اشتداد وجودی مسالک بر اثر اتحاد با معارف و حقایق کلی، همه از مبادی فلسفی و وجودی وقوع مکاشفه عرفانی محسوب می‌شود. صفت غالب مکاشفه نزد ملاصدرا، صفت معرفت زدایی می‌باشد به ویژه مکاشفات عرفانی که ناظر به حقایق معقول هستی بوده و بر قلب حکیم و عارف الهام می‌شود. و سپس این مدعا که آیا می‌توان مدعیات برآمده از مکاشفات عرفانی را موجه و معقول کرد این است که در اینجا منظور ما از مکاشفات عرفانی، مکاشفاتی است که منجر به یک عقیده و باور کلی و فلسفی و عرفانی در رابطه با خدا یا جهان می‌باشد و از آنجایی که عنصر کانونی و مشترک تجارب عرفانی اعم از تجارب آفاقی و انفسی درک امر واحد است نتیجه مواجهه با امر واحد، گاهی درک وحدت وجود است و گاه نیل به وحدت شهود، لذا بحث را بر این گزاره‌ها متمرکز می‌کنیم که خدا هست و جز او چیزی موجود نیست که مفاد این گزاره همانا تجربه امر واحد است و دیگر اینکه خدا هست و دیگر موجودات به نحوی با او یگانه هستند یعنی همان فعل او هستند که مفاد این گزاره باور به وحدت شهود است که در ساحت روانی و ذهنی عارف رخ می‌دهد و مربوط به مکاشفات آفاقی است. لذا آن دسته از مکاشفات صوری که عرفا از حالات خود در خواب و بیداری ذکر کرده‌اند عجالتاً از دایره بحث خارجند.

طرح این ادعا که احتمالاً می‌توان مکاشفات عرفانی را به کمک یک یا چند رهیافت توجیه معرفتی، موجه و معقول نمود بدین معناست که آیا توجیه عقلانی مکاشفات عرفانی امکان‌پذیر است. این سؤال دو معنا دارد:

- ۱- آیا عقلاً می‌توان شهود عرفانی را یک طریق معتبر و موثق برای معرفت تلقی کرد.
- ۲- به فرض مثبت بودن پاسخ پرسش اول آیا محتوای کشف و شهود و باورهای برآمده از آن مانند تنها خدا وجود دارد و بس را می‌توان توجیه کرد. ابن سینا بر اساس قاعدة الواحد لایصدر عنه الا الواحد وحدت حقّه وجود خداوند متعال را اثبات می‌کند، که این وحدت حقّه وجودی به تمام معنی در حوزه ذات حق است. اصول و مبانی فلسفی ابن سینا به گونه‌ای نبوده است که بتوان آنچه را که عارفان در تجربیات عرفانی خود یافته‌اند و از آن به وحدت وجود

تعبیر می‌کنند با این نظام فلسفی اثبات کرد اما ملاصدرا از راه ارتقاء تشکیک هستی و اصل علیت به تشآن و با تأکید بر اصالت وجود و تحلیل‌های هستی‌شناختی از واقعیت و نحوه هستی علت و معلول در این کار توفیق یافته است. زیرا نهایتاً در سامان‌بخشی نظریه خود از حکمت متعالیه پا فراتر گذاشته و از ادبیات عرفانی و آموزه‌های شرعی استمداد می‌جوید و از حمل ظاهر و مظهر و اصطلاحات تجلی، مقام احدیت و همچنین از قاعده بسیط‌الحقیقه و طرح آن در اثبات وحدت شخصی وجود استفاده می‌کند و اینها به معنای آن است که تنها با سرمایه‌های حکمت متعالیه اثبات وحدت شخصی وجود دشوار است و در این رابطه و بر اساس دیدگاه‌های توجیه و بر اساس مبنای ابن‌سینا و ملاصدرا در رابطه با کشف و شهود می‌توان ابن‌سینا و ملاصدرا را جزء مبنی‌گرایان تلقی کرد.

فهرست منابع

الف) کتب فارسی

- ۱- آرثر برت، ادوین. **مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین**. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: ناشر علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- ۲- آشتیانی، سید جلال الدین. **شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا**. تهران: نشر نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.
- ۳- آشتیانی، میرزا مهدی. **تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری**. باهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفسور ایزوتسو. بی جا: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- ۴- ابراهیمیان، سید حسین. **معرفت شناسی در عرفان**. قم: حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷.
- ۵- _____ . **معرفت شناسی از دیدگاه برخی از فلاسفه اسلامی و غربی**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷.
- ۶- ادیانی، سید یونس. **بازشناسی فلسفه ابن سینا**. تهران: نقش جهان، ۱۳۸۴.
- ۷- استیس، والتر ترنس. **عرفان و فلسفه**. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: انتشارات سروش ایران، ۱۳۶۱.
- ۸- افلاطون. **مجموعه آثار، رساله تئتوس**، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ج ۳، بی تا.
- ۹- انزلی، عطا. **فلسفه عرفان**. بی تا، بی جا.
- ۱۰- هاملین، دیوید. **تاریخ معرفت شناسی**. ترجمه شاپور اعتماد، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.
- ۱۱- بهبهانی، علی نقی احمد. **عیار دانش**. مقدمه و تصحیح دکتر سید علی موسوی بهبهانی. تهران: انتشارات بنیان، ۱۳۷۷.
- ۱۲- پترسون، مایکل و دیگران. **عقل و اعتقاد دینی**. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.

- ۱۳- پرواد فوت، وین. **تجربه دینی**. ترجمه و توضیح: عباس یزدانی. قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.
- ۱۴- پلاتیجا، آلین. **نظریه شناخت**. ترجمه مهدی دهباشی. تهران: بی تا.
- ۱۵- جوادی آملی، عبدالله. **شناخت شناسی در قرآن**. بی جا: انتشارات فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
- ۱۶- _____ . **تحریر تمهید القواعد**. صائن الدین علی بن محمد ترکه. تهران: نشر الزهراء، ۱۳۷۲.
- ۱۷- _____ . **تفسیر انسان به انسان**. قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵.
- ۱۸- جوزجانی، ابو عبید عبدالواحد. **سرگذشت ابن سینا به قلم خود او و شاگردانش**. ترجمه سعید نفیسی. تهران: انجمن دوستداران کتاب، ۱۳۳۱.
- ۱۹- جهانگیری، محسن. **ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی**. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- ۲۰- جیمز، ویلیام. **دین و روان**. ترجمه: مهدی قائمی. تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.
- ۲۱- حائری یزدی، مهدی. **آگاهی و گواهی**. شرح و ترجمه و نقد رساله تصور و تصدیق ملاصدرا، تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- ۲۲- حسین زاده، محمد. **پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- ۲۳- _____ **کاوشی در ژرفای معرفت شناسی ۲ منابع معرفت**. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- ۲۴- خراسانی، شرف الدین. **مقاله ابن سینا، دائرة المعارف بزرگ اسلامی**. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، بی تا.
- ۲۵- دیباجی، سید ابراهیم. **ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی**. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- ۲۶- رحیمیان، سعید. **مبانی عرفان نظری**. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۳.
- ۲۷- رضا نژاد نوشین، غلامحسین. **حکمت نامه یا شرح کبیر بر متن و حواشی منظومه**

- حکمت حاج ملاهادی سبزواری. تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۸۰.
- ۲۸- ژیلسون، اتین. **نقد تفکر فلسفی غرب**. ترجمه احمد احمدی، تهران: حکمت، ۱۳۷۷.
- ۲۹- شمس، منصور. **آشنایی با معرفت‌شناسی**. قم: انتشارات آیت عشق، ۱۳۸۲.
- ۳۰- شیروانی، علی. **مبانی نظریه تجربه دینی**. قم: انتشارات بوستان، ۱۳۸۱.
- ۳۱- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. **رساله سه اصل**، مقدمه محمد خواجهوی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۶.
- ۳۲- _____ . **تفسیر قرآن کریم**. تصحیح محمد خواجهوی، قم: بیدار، ۱۴۰۲.
- ۳۳- _____ . **مفاتیح الغیب**. ترجمه محمد خواجهوی. تهران: نشر مرکز مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- ۳۴- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین. **تذکره الاولیاء**. تهران: بهزاد، ۱۳۷۳.
- ۳۵- علامه حسن زاده آملی، **دروس شرح اشارات و تنبیهات**، نمط نهم مقامات العارفین، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- ۳۶- فعالی، محمدتقی. **درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر دینی**. قم: انتشارات معارف، ۱۳۷۹.
- ۳۷- قیصری، محمود بن داوود. **شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم**. شرح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- ۳۸- کاپلستون، فرودریک. **تاریخ فلسفه**. ترجمه جلال‌الدین مجتوبی. تهران: سروش، ج ۱، ۱۳۸۵.
- ۳۹- کاشانی، عبدالرزاق. **اصطلاحات الصوفیه**. ترجمه محمد خواجهوی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۲.
- ۴۰- گری لینگ، ای سی. **معرفت‌شناسی**. ترجمه امیر مازیار. تهران: جهاد، ۱۳۸۰.
- ۴۱- گوهرین، سید صادق. **حجة الحق ابوعلی سینا**. بی‌جا: نشر محمدعلی علمی، ۱۳۷۴.
- ۴۲- مصباح یزدی، محمدتقی. **آموزش فلسفه**. تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۴۳- _____ . **خودشناسی برای خودسازی**. بی‌جا: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.

- ۴۴- مطهری، مرتضی. **خدمات متقابل اسلام و ایران**. بی‌جا: صدرا.
- ۴۵- _____، مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**. بی‌جا: انتشارات صدرا، ج ۶، ۱۳۷۷.
- ۴۶- _____، **آشنایی با علوم اسلامی**، منطق، فلسفه. تهران: صدرا، بی‌تا.
- ۴۷- ملکیان، مصطفی. **معرفت‌شناسی**. تهران: نشر معاونت پژوهشکده دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق، بی‌تا.
- ۴۸- _____، **راهی به رهایی**. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- ۴۹- نصر، سید حسین. **تاریخ فلسفه در اسلام**. به کوشش م. م. شریف. ترجمه نصرالله پورجوادی. تهران: نشر دانشگاهی، ج ۲، ۱۳۶۲.
- ۵۰- _____، **سه حکیم مسلمان**. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های حیبی، ۱۳۷۱.
- ۵۱- نینیان، اسمارت. **تجربه دینی بشر**. ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل رضایی. تهران: سمت، ۱۳۸۳.
- ۵۲- هاسپرس، جان. **درآمدی بر تحلیل فلسفی**. ترجمه سهراب علوی‌نیا. بی‌جا: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰.
- ۵۳- یربلی، سید یحیی. **فلسفه عرفان**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.

مقالات

- ۵۴- احمدی سعدی، عباس. **شهود صدرایی، عقلانی یا عرفانی؟** فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. دوره دوم. ش ۴. تابستان و پاییز ۱۳۸۰.
- ۵۵- جهانگیری، محسن. **عرفان ابن سینا و یا نظر ابن سینا درباره عرفان**.
- ۵۶- کشفی، عبدالرسول. **بررسی و نقد نظریه‌های معرفت‌شناختی تلائم‌گروی**، فصلنامه اندیشه دینی. ش ۱۶. ۱۳۸۴.
- ۵۷- فتحی زاده، مرتضی. **سرچشمه افلاطونی نظریه معرفت**، خردنامه صدرا، ش ۲۱، پاییز ۱۳۷۹.
- ۵۸- فعالی، محمدتقی. **توجیه ترکیبی در حکمت سینوی و صدرایی**. ذهن. ش ۵. بهار ۱۳۸۰.

- ۵۹-_____ . ارزیابی نقدی بر مقاله توجیه ترکیبی. فصلنامه تخصصی معرفت‌شناسی و حوزه‌های مرتبط ذهن، ش ۸، زمستان ۱۳۸۰.
- ۶۰-قانع‌خوزانی، مهناز. **توجیه در معرفت‌شناسی**، خردنامه صدرا. ش ۳۸، زمستان ۱۳۸۳.
- ۶۱-قمی، محسن؛ حسین‌زاده، محمد. **مکاشفه و تجربه دینی بررسی رابطه مکاشفه در عرفان اسلامی و تجربه دینی در عرفان و فلسفه غربی**. معرفت مجله علمی و تخصصی در زمینه علوم انسانی. ش ۱۹، زمستان ۱۳۷۵.
- ۶۲-علیزاده، بیوک. احمدی سعدی، عباس. **چستی مکاشفه و تجربه عرفانی از دیدگاه ابن سینا**. فصلنامه اندیشه دینی، ش ۲۳، تابستان ۱۳۸۶.
- ۶۳-_____ . **جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی**. فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق. ش ۸، زمستان ۱۳۷۷.
- ۶۴-کاکایی، قاسم. **تجربه دین، تجربه عرفانی و ملاک‌های بازشناسی آن از دیدگاه ابن عربی**. فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف ایران. ش ۱، زمستان ۱۳۸۲.
- ۶۵-_____ . **نظریه وحدت وجود و برهانی بودن آن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا**. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. ش ۱، ۱۳۷۸.
- ۶۶-کربلایی لو، مرتضی. **تحریف ملاصدرا و حکمت متعالیه در کتاب الهیات الهی و الهیات بشری**. ماهنامه تخصصی اطلاع‌رسانی و نقد و بررسی کتاب ماه فلسفه. ش ۱۰ و ۱۱، ۱۳۸۷.
- ۶۷-محمدزاده، رضا. **مبناگروی سینوی**. دو فصلنامه تخصصی حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور). ش ۳۹، بهار و تابستان ۱۳۸۷.
- ۶۸-مسگرنژاد، جلیل. **ملاصدرا و اندیشه‌های عرفانی او**. خردنامه صدرا. ش ۳۵، بهار ۱۳۸۳.
- ۶۹-میری، سیدمحسن. **نقدی بر مقاله توجیه ترکیبی**، فصلنامه تخصصی معرفت‌شناسی و حوزه‌های مرتبط ذهن. ش ۶ و ۷، ۱۳۸۰.

ب) کتب عربی

- ۷۰- نهج البلاغه، صبحی صالح، ترجمه محمد جواد شریعت، تهران: اساطیر، ۱۳۷۴.
- ۷۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله. **المباحثات**. تحقیق محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
- ۷۲- _____ . **شفا، الالهیات**. قم: منشورات کتابخانه آیت العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- ۷۳- _____ . **الاشارات والتنبيهات**. شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح قطب الدین محمد رازی، تهران: دفتر نشر کتاب، ج ۳، ۱۴۰۳.
- ۷۴- _____ . **رسالة الطیر**، شارح عمرین سهلان ساوی. به اهتمام محمدحسین الکتبری
- ۷۵- _____ . **تعلیقات**، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم: انتشارات حوزه علمیه، ۱۴۰۴.
- ۷۶- ابن عربی، محی الدین، **فصوص الحکم**. مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: نشر الزهراء، ۱۳۷۰.
- ۷۷- _____ . **الفتوحات المکیه**. بیروت: دارصادر، ج ۲، بی تا.
- ۷۸- _____ . **المسائل**. مقدمه و تصحیح سید محمد دامادی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ۷۹- اصفهانی، محمدحسین. **نهاية الدراية في شرح الكفايه**. قم: مؤسسه آل بیت (ع) لإحیاء التراث، ۱۴۱۴.
- ۸۰- الداماد، محمدباقر. **تقویم الایمان، شرحه الحقائق** تألیف سید احمد علوی عاملی، مع التعليقات علی النوری. تهران: انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- ۸۱- سبزواری، تعلیقات اسفار، **حاشیه الحکمة المتعالیه**. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۶، ۱۴۱۰.
- ۸۲- سهروردی، شهاب الدین. **مجموعه مصنفات، المشارع والمطارحات**. تصحیح و مقدمه هانری کرین. تهران: انتشارات پژوهشگاه، ۱۳۷۲.
- ۸۳- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. **تعلیقات علی شرح حکمة الاشراق حاشیه شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی**، قم: انتشارات بیدار، بی تا.
- ۸۴- _____ . **الشواهد الربوبیه فی منهاج السلوکیه**. تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات مرکز دانشگاهی، ۱۳۶۰.

- ۸۵-_____ . **الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعه**. بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۴۱۰.
- ۸۶-_____ . **المبدأ والمعاد**. ترجمه: احمد حسینی اردکانی با کوشش عبدالله نورانی. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۶۲.
- ۸۷-_____ . **مجموعه رسائل فلسفی**. تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
- ۸۸-_____ . **المشاعر**، به اهتمام هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- ۸۹-_____ . **شرح هدایه اثیرییه**، بی جا، بی تا.
- ۹۰-_____ . **تعلیقات بر حاشیه الحكمة المتعاليه**، بیروت: دار احیاء التراث العربیه، بی تا.
- ۹۱- طباطبایی، محمدحسین. **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. بی جا: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
- ۹۲-_____ . **نهاية الحكمة**. قم: انتشارات حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶.
- ۹۳- طوسی، خواجه نصیرالدین. **شرح اشارات و تنبیها**. قم: انتشارات بلاغت، ج ۳، ۱۳۷۵.
- ۹۴- غزالی، ابوحامد. **احیاء علم الدین و بذیلہ کتاب المغنی عن محل الاسفار فی الاسفار فی تخریج ما فی الاحیاء من الاخبار الجزء الخامس**. ملحق مؤلف: هیئة التألیف والتحقیق فی دولة قنیبة بیروت. کتاب الاملاء عن اشکالات الاحیاء. چاپ دار قنیبة للطباعة والنشر، ۱۴۱۲.

ج (کتاب لاتین)

- ۹۵-Poj manl. P. louis , ۱۹۹۹ I hear of knowledge, classic and contemporary reading, caifornia,
- ۹۶-paulk. Moser. ۱۹۹۵ epistemology, in: "The Cambridge dictionary of philosophy" cambridge university press.

Abstract

The history of philosophy indicates that epistemology has been always occupied the mind of philosophers. Plato's belief was that knowledge is a true belief justified.

The definition which still is popular. According to the Islamic mysticism, one way for cognition is a pocalypse and intuition. The main schools of peripatetic and exalted theosophy also have the trends to the theosophic doctorines, but the former has smaller portion in the respect of latter. Thus reviwing their opinions seems very important, especially because of the epistemological authority. Mulla sadra believes that he has gain most of his philosophical principles from the spiritual un veillings and illuminative effusions.

In his regard the mystical experience and is a kind of immediate apprehension which it sobjecet in addition to angelice and manifestation, is finally the vision of God which occur with annihilation of selfishhood God which occur with annihilation of selfishhood.

In this field Ibn sina's perspective is on the basis of relationship with the exalted principles in which the spiritual seeker a result of practical and theoretical completion throughtt the asceticism will obtainit. And about the question that How we can consider the mystical intuition and apocalypse as an epistemological in strument for non-mystic and how it can authentic. The evidences employes that the Islamic philosophers are fundamentalists.

Along this Mulla sadra has tried so much to demonstrate indivisible entity of individual of existenc's unity. Thus heapproximated us to the uniqueness of existence. Ibn sina also tries to establish the uniqueness of existence.

On the basis of the famous al-vahid principle, of one. According to this the opinions of Ibn sina and Mulla sadra on the basis of justification theories in th epistemological themes is according to the fundamentalistic perspectives.

Keywords: Epistemology, apocalypse and intuition, Epitomical justification, Fundamentalist, Ibn sina, Mulla sadra.



University of Qom
Faculty of Theology & Islamic sciences

Thesis Presented
For Degree of Master
In Islamic Philosophy & Kalam

Title:

***The study of authenticity of
Epistemology in apocalypse &
intuition from the Ibn sina & Mulla
sadra's perspective***

Supervisor:
Dr. Asgar. dirbaz

Advisor:
Dr.Aghdas. yazdi

By:
Soheila ranjbar naghde ali olya

winter, ۱۳۸۷