

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۶/۲،
بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۹۱-۱۱۸

شهود در فلسفه، استدلال در عرفان*

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: m_shahrudi@yahoo.com

رسول حسین پور

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: hosinpoor7@gmail.com

چکیده

انسان در شناخت هستی و دستیابی به حقیقت دو وسیله در نهاد خویش و دو راه پیش روی خود دارد، عقل و دل؛ برهان و کشف. برخی راه برهان را اختیار کرده و شهود را به سبب نداشتن استدلال بی ارزش دانسته و برخی هم شهود را به سبب حضوری بودن آن بر برهان برتری داده‌اند. حکیمان متأله با پژوهش‌های خود در فلسفه و عرفان توانستند این مطلب را اثبات کنند که عقل و دل اگرچه روشی جدای از هم دارند اما مقصدشان یکی است و تفاوت یافته‌های آن دو را به شدت و ضعف دانستند. از این رو برهان و کشف را نیازمند یکدیگر دیده و کمال هر یک را به دیگری دانسته و توانستند بنیان محکمی برای شناخت هستی بنا نهند.

کلید واژه‌ها: شناخت، برهان، شهود، وحدت وجود، تجلی، وجود استقلالی، وجود

ربطی، وجود مطلق، وجوب وجود.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۸/۲۰؛ تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۱۱/۲۴

۱- نویسنده مسئول

مقدمه

عرفان در ایران بعد از ملاصدرا به شکل دیگری رخ نمود و از آنجا که ملاصدرا خود دارای ذوق و استعدادی بی مانند بود علاوه بر آشنایی کامل با فلسفه مشایی و اشراقی گرایش زیادی به عرفان داشت و با آن که در فلسفه شیوه نوینی را پی ریزی کرد و از استادی توانا در فلسفه مشاء برخوردار بود، هرگز طرفداری یکجانبه از آن نمود و بسیاری از نقدهای حکیمان اشراقی بر حکمت مشاء را پذیرفت و مبانی‌ای که مشائیان غیر برهانی می‌پنداشتند استوار ساخت. او برخی از مسائلی را که فیلسوفان خطابی می‌دانستند مبرهن کرد و از این راه برتری عرفان را آشکار ساخت و با تفکر در قرآن و روایات ثابت کرد که عقل نظری بدون کمک گرفتن از نور ولایت از فهم بسیاری از مباحث مربوط به نفس ناطقه و چگونگی ورود آن به عالم آفرینش و نیز بازگشت آن به مبدأ وجود به ویژه حالات و کیفیات بعد از مرگ ناتوان است^۱ (جامی، تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، صص ۳۸، ۳۹).

مسأله‌ی وحدت وجود و توحید خاصی از مسائلی است که طرفداران عرفان آن را برهانی نکرده و تنها به مکاشفه مستند می‌کردند اما ملاصدرا با برهانی کردن آن نتایج بسیاری از آن گرفت و در حل پاره‌ای از مشکلات فلسفی از آن سود جست. او در مسئله‌ی علم حق تعالی در مرتبه احدیت و واحدیت راه حل اشکال‌های فیلسوفان بر عارفان را نشان داد و تأکید کرد که اگر چه پیشروان عرفان و صاحبان شهود در مقام گفتن و نوشتن مقاصد خود پایبند به برهان نبودند، اما محتوای سخنان آنان کاملاً برهانی است و می‌توان آنها را در قالب برهان ارائه کرد. او قواعدی بنیان نهاد که پیروان وی با تمسک به آنها از متخصصان در عرفان به شمار آمدند (همان، ص ۴۰).

۱- نمونه‌های بسیاری از آن را در جلد ۹/ سفر می‌توان یافت.

کلیات

روش‌های شناخت

شناخت و دستیابی به حقیقت از دو راه حاصل می‌شود، برهان و کشف یا همان فلسفه و عرفان. فلسفه را استکمال نفس انسانی از راه برهان و در حد توان به شناخت حقایق وجودها آنچنان که هستند خوانده‌اند (ملاصدرا، *اسفار اربعه*، ج ۱، ص ۲۰)، و چون فیلسوف به بررسی همه وجودها از مبدأ نخستین تا آخرین مرتبه سلسله نزولی می‌پردازد می‌بایست موضوع علم او وجود مطلق، بدون هیچ قید و تخصصی باشد (آشتیانی، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، ص ۲۱)، یعنی حقیقت وجود که نه بشرط لاست و نه لا بشرط قسمی بلکه لا بشرط مقسمی است که بر همهی وجودها احاطه دارد. از این رو فلسفه را در میان علوم استدلالی از همه جامع‌تر دانسته‌اند. (جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ۱، ص ۹۳)

موضوع عرفان وجودی است که از هر قیدی حتی قید اطلاق میراست و از نهایت تمامی لا بشرط از تعیین‌ها و اضافات. وجود شخصی‌ای که دارای وحدت اطلاقی است و هیچ تعدد و تکثری را پذیرا نیست و دومی را نمی‌توان برایش فرض کرد و هر چه غیر او پنداشته شود ظهور و صورت آن اصل واحد خواهد بود. از این جهت عرفان بر فلسفه برتری دارد و از نظر شمول جامع‌تر از آن است. (ابن ترکه، *تمهید القواعد*، ص ۲۰) خاستگاه عرفان نظری عرفان عملی است که از کاوش عقل در قلمرو تجربه‌های عرفانی شکل گرفته و از آن‌جا که عرفان عملی از سنخ شهود است نه استدلال، سنجش آن با فلسفه ممکن نیست، زیرا بر اساس قواعد قیاس دو طرف قیاس باید از یک سنخ باشند در غیر این صورت نمی‌توان عموم و خصوص آنها را مشخص کرد. (جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ۱، ص ۹۴)

مراتب عقل و کشف

عقل را دو گونه اطلاق می‌کنند: نظری و عملی. عقل نظری به معنای عامل ادراک کلیات نیز دو جنبه دارد، ابزار شناخت و منبع شناخت. در ابزار شناخت نقش عقل در فرایند معرفت تجزیه و تحلیل فرآورده‌های منابع شناختی چون حس، شهود، وحی و عقل عملی است. به عنوان یک منبع معرفتی نیز در حوزه یافته‌های معرفتی اش اظهار نظر می‌کند و تا زمانی که فراسوی خویش را مورد نقد قرار ندهد با آنها تعارضی نخواهد داشت. عقل می‌تواند خطای منابعی چون حس و شهود را دریابد^۱ ولی این کار تصحیح خطای خود به عنوان یک قوهی حکم‌کننده است نه خطای حس یا شهود و نیز خطا در مرحلهی حکم عقل رخ می‌دهد نه مرحلهی گزارش از حس و شهود. در نتیجه عقل با شناخت کامل قلمرو خویش می‌تواند اقرار به ندانستن کند و بشر را تا حد امور فراعقلی برساند و با کمک عاملی برتر از خود مسائلی را اثبات کند که خود از درک حقیقت آنها ناتوان است. بنابراین عقل تعارضی با یافته‌های قلبی، وحیانی نخواهد داشت. (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۴۳۰)

کشف به معنای رفع حجاب است^۲. اولین کشف در مرتبهی برزخ و خیال مطلق و منفصل رخ می‌دهد و برتر از آن مرتبهی عالم معنی و عقول مجرد و ارواح است که عالم اسماء و صفات را پیش رو دارد. اسماء و صفات به اعتباری حجاب حق و خلاقاند و کشف واقعی تا این مراتب حاصل نمی‌شود، چون هر آنچه غیر حق است در نگاه سالک واصل وهم و باطل است و آن‌گاه که وجودهای مجازی از صحنهی سلوک محو

۱- منابعی چون وحی خطاب‌بردار نیستند.

۲- کشف را به رحمانی و ملکی و شیطانی و جنی تقسیم می‌کنند. اگر واردات و تجلیات از اشراقات انوار جمال و جلال بر قلب سالک باشد به آن رحمانی و ملکی و اگر از خواطر نفسانی و واردات شیطانی باشد کشف شیطانی و جنی می‌نامند. برخی میان کشف رحمانی و ملکی هم تفاوت‌هایی قائلند که در کتب خود بدان اشاره کرده‌اند. نک آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، صص ۶۲۸-۶۳۰

شوند و فنای در حق حاصل گردد، وجود صرف به مشاهده در آید و شهود حقیقی محقق می‌گردد. کشف عالم مثال را کشف صوری می‌نامند که از طریق حواس پنجگانه حاصل می‌شود، زیرا حواس در نفس به وجود برزخی موجودند و در عالم عقل به وجود واحد جمعی و کشف عالم معنا را معنوی می‌نامند. (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، صص ۵۴۵، ۵۴۶) مکاشفات سالکان ابتدا در محل خیال مقید و سپس بعد از کمال تدریجی در عالم مثال مطلق واقع می‌شود. بعد از مشاهده‌ی حقایق سماوات و لوح محفوظ اتحاد (وجودی) با عقل اول که حکیمان آن را با عقل فعال می‌دانند رخ می‌دهد و سپس پیوند با اعیان ثابت، و آخرین مرتبه هم مقام فناء در ذات و بقاء به حق است که دیگر چیزی از بقایای سالک برایش نخواهد ماند. (همان، صص ۵۵۷، ۵۵۸)

محدودیت‌های عقل در روش شناخت

عقل را دو گونه می‌توان اعتبار کرد: فعل و قبول که از دو جهت ابزار شناخت و منبع شناخت بودن آن حاصل می‌گردد. به اعتبار اول، دایره عمل عقل محدود است و درک بیش از مرتبه‌اش (بدون کمک از عاملی برتر) برایش ممکن نیست، از این رو عقل ناتوانی خود را در ادراک دریافته و به آن اقرار می‌کند. اما در مقام قبول، حد و مرزی ندارد و حتی امری را که خود به شیوه‌ی عادی نشدنی پنداشته، از جهت انتساب به منبعی چون وحی جایز می‌شمارد. عارفان عقل را به این اعتبار یک مصرف کننده تلقی می‌کنند. (ابن عربی، فتوحات مکیه، ص ۴۱ و همو، رسائل، ص ۳)

در شناخت حاصل از عقل صورت‌های ذهنی پدیده‌ها که معلوم بالذات‌اند، واسطه‌ی میان عالم و معلوم حقیقی‌اند و چون واسطه خود حجاب است شناخت کامل و صحیح حاصل نمی‌گردد، بر خلاف شناخت شهودی که با اتحاد عالم به معلوم آغاز شده و به

فناى عالم در معلوم مى‌انجامد و هيچ ترديدى در شناخت حقيقت باقى نمى‌گذارد^۱ (يثيرى، عرفان نظرى، ص ۲۲۳).

عقل همچون ساير قواى انساني قلمرو مشخصى دارد و توانايى اش محدود به معيارها، اصول و مبادى خاصى است. همانگونه كه از چشم نمى‌توان انتظار شنيدن واز گوش انتظار ديدن داشت، از عقل هم نمى‌توان انتظار درك حقايق حضورى داشت. سر و كار عقل با مفاهيم ذهنى است و فقط مى‌تواند وجود حق را اثبات نمايد نه اين‌كه انسان را به حق برساند.

عقل و دل در نگاه حكيم و عارف

عارفان بر اين باورند كه عقل بدون كمك گرفتن از كشف، از درك بسيارى از حقايق هستى و معارفى چون حوادث پس از مرگ و مسائل مربوط به آخرت ناتوان است، چرا كه حقايق اشياء متصف به وحدت‌اند نه كثرت و حقيقت هر وجودى چگونگى تعين او در علم حق تعالى است و علم كامل به حقايق از اتصال به علم حق حاصل مى‌گردد. حكيمان هم پذيرفته‌اند كه شهود و علم اليقين كاملتر از علم استدلالى است ولى تحقق آن را براى انبياء و اولياء ممكن و براى مردم بسيار مشكل و بلكه نزديك به محال دانسته‌اند (آشتياني، شرح مقدمه قيصري بر فصوص الحكم، ص ۴۶). هر چند براى بيشتر انسان‌ها در دستيابى به معارف، روش عقلى لازم و واجب است اما

۱- علم حضورى در صورت خالص بودن و مبراى از هر گونه شائبه و القاء شيطاني يافتن خود حقيقت است و از اين رو نمى‌تواند خطا بردار باشد. اما اين نوع از علم با تفسير ذهنى يا همان علم حصولى همراه است و تفكيك آن دو بايد به گونه‌اى باشد كه احكام هر يك به ديگرى نسبت داده نشود. علم حصولى خطا بردار و با برهان عقلى قابل رد است و اين به خاطر تفسير نادرستى است كه عارف از شهود خود ارائه مى‌دهد و بايد توجه داشت كه آنچه پذيرفته نمى‌شود علم حصولى است نه شهود عارف. نك مصباح يزدي، محمد تقى، در جستجوى عرفان اسلامى، صص ۵۲، ۵۳.

علم کامل به فراسوی عالم ماده و حقایق ملکوت با گذر از کثرت و اتحاد با غیب پدید می‌آید، چون وجود کثرت یکی از بزرگ‌ترین موانع علم به شیء است (همان، ص ۵۰). عارفان به طور مطلق عقل را کوچک نشمارده‌اند، حتی به باور برخی هر قوه‌ای که معنایی کلی را دریابد؛ چه از راه برهان و چه کشف؛ حد و رسم عقل بر آن صادق است و مطلق عقل و اندیشه را نباید با عقل به معنای مشهور آن یعنی نیروی فکر درآمیخت (ابن ترکه، تمهید التواعد، ص ۳۸۴). آنها در سه زمینه عقل را مورد انتقاد قرار داده‌اند:

اول آن‌جا که ادعای یگانگی در شناخت حقایق دارد، چون ممکن است آن‌چه را که نیافته و بدان نرسیده انکار کرده و دچار مغالطه‌ی ایهام انعکاس یا همان دلالت ندیدن بر نبودن شود. دوم مقهور بودن او در برابر خیال که از مهم‌ترین موانع سیر و سلوک شمرده می‌شود و سوم جایی است که گزارش او جایگزین مشاهده گردد، چون این حالت بازگشت از عین الیقین به علم الیقین است (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۱۱۴). شناخت شهودی در رسیدن به یقین از شناخت عقلی برتر است، چون انوار شهودی به سبب بساطتی که دارند جمیع حقایق را؛ که در عرصه‌ی معرفتی فیض اقدس و در عرصه وجودی فیض مقدس است؛ در بر می‌گیرد (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، صص ۵۰، ۵۱)

عارفان بر این باورند که عقل فقط نیروی پذیرش معارف را داراست که آنها را از طریق تفکر دریافته ولی دستیابی به آنها فقط از راه مشاهده امکان پذیر است، زیرا چه بسا مسائلی که عقل آنها را جایز شمرده ولی به سبب فکر حاصل نشده‌اند (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۴۱).

آنها از ابتدا روش خود را بر استدلال نهادند و ارزش برهان را تنها برای ارشاد دیگران و دفاع از مبانی اعتقادی دانسته‌اند و برای رسیدن به حقایق به شهود بسنده

کرده و عقل را یک گذرگاه دانسته‌اند نه اقامتگاه. حکیمان بزرگ هم بعد از گذشت سال‌ها تعلیم و تعلم برهانی دریافتند که دستیابی به علوم و معارف منحصر در روش استدلال نیست و از این راه نمی‌توان به حقایق اشیاء پی برد، چون ما فقط به لوازم و اعراض آنها دست می‌یابیم نه فصل مقوم که بیانگر حقیقت آنهاست (ابن سینا، *تعلیقات*، ص ۳۴).

اهمیت عرفان در نظر فیلسوفان

علم به وجودهای مادی از راه شناخت اجزای آن (ماده و صورت خارجی یا ذهنی) حاصل می‌شود اما در وجودهای بسیط شناخت چگونه است؟ اگر گفته شود که بسایط را می‌توان به لوازم بین آنها شناخت، در جوهرهای مفارق و حتی حق تعالی چگونه خواهد بود؟ ما خداوند را چگونه می‌خوانیم، با این که می‌دانیم دستیابی به مجهول مطلق نشدنی است و خطاب به آن نیز این‌گونه است^۱ و نیز علم جوهرهای مجرد (عقل و نفس) به خود چگونه است؟ ابن سینا می‌گوید: خداوند نه مانند دارد، نه ضد، نه جنس و فصلی و نه حد و مورد اشاره واقع نمی‌شود مگر به صریح عرفان عقلی (ابن سینا، *اشارات و تنبیهات*، ج ۳، ص ۶۵)

واژه‌ی عرفان عقلی همان شناخت شهودی است که ملاصدرا هم از آن به‌در علم به حقیقت وجود که عین هویت شخصی است؛ با عنوان شهود حضوری نام برده است (ملاصدرا، *اسفار*، ج ۶، ص ۸۵). انسان به سبب جوهر ذات خود استعدادی دارد که او را از سایر موجودات ممتاز کرده است و برای رسیدن به حق و ملکوت دو راه پیش رو دارد: راه ظاهر و باطن. ظاهر مقدم بر باطن است ولی تنها آگاهی به انسان می‌بخشد، در حالی که رسیدن به حق فقط با سلوک راه باطن محقق می‌گردد که فرع بر سلوک ظاهر

۱ - البته شناخت عقلی نسبت به حق تعالی در حد مفهوم امکان پذیر است.

است و بی‌شک راهی که انسان را به حق می‌رساند بر راهی که او را آگاه به حق می‌گرداند برتری دارد (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، صص ۷۰-۷۲).

جایگاه برهان در اندیشه و آثار عارفان

به عقیده برخی از عارفان، یافته‌های عرفانی را می‌توان وارد حوزه عقل ساخت و عارف کامل کسی است که بتواند بر حقایق شهودی برهان اقامه نماید. برخی از حکیمان نیز بر این باورند که تا چیزی برهانی نشده باشد از راه کشف نمی‌توان آن را دریافت، چرا که حکم به درستی کشف بر درستی برهان توقف دارد و کمال حقیقی از آراستگی ظاهر و باطن پدید می‌آید (همان، ص ۷۳)، هر چند در آثار برخی، شواهدی از بی‌توجهی به عقل دیده می‌شود^۲، ولی مقصود از آن عقل در برابر کشف و وحی است. به همین سبب است که محققان از عارفان و فیلسوفان در بسیاری موارد آموزه‌های عرفانی را خالی از استدلال ندانسته و بر آن برهان هم اقامه کرده‌اند. به طور کلی آثار عارفان از جهت اعتبار و ارائه استدلال در دو طبقه جای می‌گیرد:

الف: آثاری که نویسندگان آن با برهان آشنا بوده و شهودهای خود را به‌گونه‌ای تدوین کردند که ماهیت فلسفی پیدا کند. مانند کتاب تمهید القواعد ابن‌ترکه. او چون به فلسفه مشاء آشنا بود، عرفان را در قالب برهان ارائه کرد. مصباح‌الانس ابن‌فناری نیز از دیگر آثار عرفانی است که نقش بسزایی در این کار داشت و یکی از منابع حکمت متعالیه نیز قرار گرفت. او برای بسیاری از مسائل عرفانی به مسئله‌ای فلسفی که همتای آن است روی کرده و ذهن خواننده را این‌گونه به امر شهودی انس می‌بخشد. به عنوان نمونه وی در شرح کلام قونوی مبنی بر این که کشف صحیح نشان می‌دهد که هر گاه

۲- مثنوی معنوی

امری مقتضای ذات چیزی به گونه لایشرط باشد تا زمانی که ذات پا برجاست از او جدانپذیر است می‌گوید: ذاتی، لازم و همراه ذات است و از او جدا نمی‌گردد (به خلاف عرضی) و اگر از آن جدا شود به جدایی ملزوم (شیء) از لازم می‌انجامد و دیگر لزوم از بین خواهد رفت. مانند زوج بودن برای چهار و فرد بودن برای سه (ابن فناری، مصباح الانس، صص ۷۶-۷۸)

ب: آثاری که از استدلال‌های ضعیف و یا شهود تنها برخوردارند اما متضلعان در حکمت و عرفان آن را در قالب برهان گنجانیدند. بسا ملاصدرا از نخستین کسانی باشد که به این کار پرداخت. او در اسفار مکرراً تأکید کرده که ما مکاشفات عارفان را مطابق با برهان یافتیم (ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۲۶۳)

به عنوان نمونه در شرح مسأله علم سابق حق به اشیاء آن را تقریری برهانی از کلام عارفان می‌داند و عدم توجه عارفان به آن را به سبب پرداختن به ریاضات و مجاهدات قلمداد می‌کند (همان، صص ۲۸۰-۲۸۴) در سفر نفس و مباحث مربوط به معاد نیز پس از بیان دیدگاه‌های مختلف به استدلال بر مشهودات ابن عربی پرداخته و در جایی که دیدگاه او را در باب ترکیب ارواح با صورت‌های جسمی بیان می‌دارد، آن را مطابق برهان می‌داند و اگر گفته‌های او را نقد کند برهان و شهود را گواه بر تحلیل خود می‌گیرد که نشان از گرایش او به جمع میان برهان و عرفان است (همان، ج ۹، صص ۲۵۱-۲۷۳)

نمونه‌هایی از مسائل شهودی برهانی

آنچه همواره مورد اختلاف مخالفان و طرفداران عرفان قرار داشته این است که آیا عقل می‌تواند مضامین عرفانی را ارزیابی کند و در مقام داوری به نفی آنها پردازد؟ از آنجا که پاره‌ای از آموزه‌های عرفانی قابل تبیین عقلانی نبوده و تنها با شهود فهم‌پذیر

است، اما با این وجود برخی به برهانی کردن یافته های عرفانی اهمیت داده بویژه آنکه در این مسیر مهم ترین مسائل را ماهیت فلسفی بخشیدند.

۱- وحدت وجود

عارفانی که به استدلال بر یافته های شهودی خود اهمیت می دادند توانستند بسیاری از مسائل مهم و مطرح در عرفان را در قالب برهان بگنجانند. اولین و مهم ترین مسئله ای که نیاز به برهان داشت وحدت وجود بود. از میان براهینی که بر این دیدگاه اقامه شده دو برهان را ارائه می کنیم که یکی از آنها برهان ملاصدر است که باید آن را از بهترین براهین دانست زیرا در حل برخی از مشکلات فلسفی نیز تأثیرگذار واقع گردید.

اول: استدلال از وحدت عدم بروحدت وجود

بر اساس این استدلال هیچ گونه واسطه ای میان وجود و عدم نمی توان تصور کرد

۱- اگر وحدت وجود درست فهمیده نشود و تنها به الفاظ و عبارات بسنده شود اشکالاتی چون شرک را به دنبال خواهد داشت. برخی وحدت وجود گفته و از آن اتحاد وجود خالق با مخلوق، و برخی هم عینیت ذات نامتناهی (که نه اسمی دارد و نه رسمی) با وجودهای تعین یافته و مقید به فیدهای امکانی برداشت می کنند. وحدت وجود یعنی استقلال وجودی حق که با بودن آن وجودهای دیگر در حکم سایه و وابسته به او بوده و از آن جهت که آیه و نمایانگر اویند جملگی ظهورات و تجلیات ذات اقدس وی به شمار می آیند. پس ظاهر از مظهر و متجلی از متجلی فیه جدا نخواهد بود چون دیگر تجلی معنا نخواهد داشت و عنوان ربط و رابطه از بین رفته و اشیاء موالید حق خواهند شد در حالیکه او در وصف ذات خود فرمود: لم یلد (توحید، آیه ۳). آنهایی که عینیت حق تعالی با اشیاء را عینیت ذات بسیط با آنها دانسته اند نفهمیدند که ذات بسیط قابل وصف نیست. عینیت یعنی عینیت علت با معلول، خالق با فعل و دقیقتر، ظاهر با ظهور به گونه ای که اگر حدود و تعینات برداشته شوند، تنها وجود مجرد بسیط بماند. معیت حق با اشیاء بسان معیت یک با یک نیست بلکه همچون همراهی نفس ناطقه با بدن یا همراهی عقل و اراده با افعال انسانی است که در مفهوم دو تاست اما از هم جدایی ندارند. موحدان همواره در دار هستی یک وجود را مستقل دانسته اند و دیگران را مقهور و وابسته به او. و این است که انکار وحدت وجود انکار توحید، استقلال در ربوبیت و خلاقیت حق تعالی است.

چرا که شیء یا موجود است و یا معدوم و از آنجا که نقیض وجود یعنی عدم واحد است، بنابراین وجود نیز در خارج یکی و واحد است. بین وجود و عدم با موجود و معدوم نیز تفاوتی نیست چرا که فیلسوفان نیز هرگاه از موجود و معدوم سخن می‌گویند مراد آنها همان وجود و عدم است. بنابراین وجود باید واحد باشد زیرا نقیض عدم به شمار می‌آید (آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۶۵۶). همانطور که از این استدلال دانسته می‌شود مراد از وجود و عدم مفهوم آن دو نیست بلکه از حقیقت آنها سخن به میان آمده است (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۲۵).

دوم: موجودات شؤونات و تجلیات وجود حق‌اند

در باب وحدت وجود این سؤال ممکن است پیش آید که آیا کثرت‌ها سراب‌اند یا آن‌که در عین وحدت کثرت نیز تحقق دارد؟ پس یا باید کثرت را امری پنداری بینگاریم، یا وحدت وجود را خود برانداز فرض کنیم و یا به امر سومی چون وحدت شهود روی آوریم.^۱ بر اساس این دیدگاه در عین این‌که عارف غیر از حق چیزی نمی‌بیند اما ندیدن کثرت دلیل بر نبود آن نیست. بر خلاف وحدت وجود که فقط وجود حق را محقق می‌داند. ملاصدرا با استفاده از دیدگاه تجلی و ظهور ذات حق در مراتب هستی کثرت را به گونه دیگری تبیین و استدلال خود بر وحدت وجود را اینگونه ارائه نمود: تجلی، آشکار شدن ذات مطلق و مقام غیب حق پس از تعیین یافتن به تعینات اسمائی و افعالی است. به تعبیر دیگر تجلی روندی است که ذات ناشناخته‌ی

۱- این دیدگاه را علاءالدوله سمنانی در برابر وحدت وجود مطرح و این اشکال را وارد ساخته که اگر وحدت وجود درست باشد باید همه امور مربوط به یک شیء را عین وجود او به شمار آورد، در حالی که ندانست این نوع از معیت، معیت جسم با جسم است نه جسم با وجود و سخن ابن عربی در نفی وجود استقلالی ممکنات که آثار وجود حق‌اند بوده است. نک حسینی طهرانی، سید محمد حسین، روح مجرد، صص ۳۸۰، ۳۸۱

حق در لباس کثرت و وجودهای مقید امکانی خود را نمایان می‌سازد. ملاصدرا با استفاده از این دیدگاه در رابطهی علی و معلولی علت را وجود بخش و معلول را عین ربط به او دانست و با اثبات امکان فقری نشان داد که معلول از خود نه ذاتی دارد و نه حکمی و آنچه نام ذات برایش نهاده شده در تعریف است و در خارج چیزی جدای از علت نیست و از شؤونات او به شمار می‌آید (ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۲۹۹). از آنجا که ظاهر بر وجهی خود مظهر است،^۱ این استدلال وحدت شخصی وجود را اثبات می‌نماید که اشیاء را نه در طول واجب قرار می‌دهد و نه در عرض او و نه در داخل یا خارج از او بلکه آنها را جهتی از جهات او به شمار می‌آورد.^۲ (همان، صص ۳۰۱، ۳۰۰)

۲- اطلاق وجود حق تعالی

یکی دیگر از مسائلی که عارفان بر آن برهان اقامه نموده‌اند مسئله اطلاق وجود حق و عدم ترکیب و مقارنت او با وجودهای دیگر است. ابن فناری در اثبات این که حق وجود مطلق است پنج استدلال ارائه کرده که به بیان یکی از آنها می‌پردازیم. وی می‌گوید اگر حقیقت حق وجود مطلق نباشد یا باید وجودی خاص باشد یا وجودش زائد بر ذاتش باشد. مراد از زیادت، زیادت در خارج است، چون زیادت در عقل را قائلان به عینیت ذات و وجود هم پذیرفته‌اند. او هر دو فرض را باطل دانسته و در تقریر آن می‌گوید: اگر وجود حق وجودی خاص باشد آنچه خصوصیت بدان قوام دارد یا داخل در وجود واجب است یا خارج از او. فرض اول ترکیب در وجود واجب را به دنبال دارد و در فرض دوم آن خصوصیت عارض بر او خواهد بود و ناگزیر به امتیاز در ذات نیازمند. این امتیاز هم نمی‌تواند عدم مقارنت با صفتی باشد، چون دیگر خصوصیت

۱- المعلول صورة العلة و ظاهرها و العلة حقيقة المعلول و باطنه. ابن عربی، رساله كشف الغطاء، ص ۷۲

۲- این استدلال از نتایج وحدت وجود نیز به شمار می‌آید.

عارض، مقارن او نخواهد بود، در نتیجه باید بگوییم که امتیاز او به عدم اعتبار مقارنت است که همان مطلق بودن وجود اوست. اگر وجودش زائد بر ذات باشد، تقدم ذات بر وجود به سبب وجود، و تعدد وجود او را در پی خواهد داشت؛ در حالی که واحد فرض شده بود؛ و نیز عدم تناهی وجودهای محقق در موجودات را. و اگر وجود او به مهمی وجودهای خارجی نسبت داده شود، دیگر موجود لذاته نخواهد بود چون لازم می‌آید که تحققش به سبب مخلوقاتش باشد. (ابن فناری، مصباح‌الأنس، صص ۱۵۴، ۱۵۳)

۳- اثبات وجوب وجود

ابن ترکه در اثبات اینکه حقیقت وجود واجب است و امکان و عدم در او راه ندارد چند استدلال اقامه نموده است. اولین استدلال او این است که: حقیقت وجود هرگز پذیرای عدم نیست و هرآنچه ذاتش این‌گونه باشد، واجب لذاته است، پس حقیقت وجود، واجب لذاته است. وی در تبیین صغرای استدلال می‌گوید: اگر حقیقت وجود، لذاته پذیرای عدم باشد اتصاف او به عدم ممکن خواهد بود و اگر اتصافش ممکن باشد از فرض وقوعش نباید محالی پیش آید، در حالی که وقوع آن مستلزم محال خواهد بود، چون موصوف که وجود است یا بر حقیقت خود باقی است یا نه. اگر باقی باشد اتصاف یکی از دو نقیض به دیگری لازم می‌آید و اگر بر حقیقت خود باقی نباشد انقلاب در طبیعت وجود را در پی خواهد داشت. او در اثبات این مسئله پنج استدلال دیگر نیز ارائه می‌نماید:

اول: وجود مطلق موجودی بسیط و غیر معلول است و هرآنچه این‌گونه باشد واجب لذاته است. موجود است، چرا اگر معدوم باشد باید به نقیض خود متصف گردد و موصوف هم بر صفت خود باقی، در حالی که شیء با نقیض یا نفی خود باقی نمی‌ماند.

وجود مطلق وجودی بسیط است، چون اگر دارای اجزاء باشد تقدم وجود بر خودش لازم می‌آید و اگر معدوم باشد عدم وجود را در پی خواهد داشت و نیز وجود مطلق معلول نیست، چون لازمه‌اش تقدم شیء بر خود به سبب ضرورت تقدم وجود علت بر معلول است. هر آن‌چه این احکام بر او صادق باشد واجب لذاته خواهد بود.

دوم: اگر وجود مطلق واجب نباشد یا ممکن است و یا ممتنع (به ضرورت اندراج همه مفهومات در مواد ثلاث). وجود مطلق ممکن نیست، چون وجود و عدم را نمی‌پذیرد و ممتنع هم نیست، چون ممتنع، معدوم است و وجود و امتناع نفی همه وجودها را به دنبال خواهد داشت.

سوم: اگر وجود واجب نباشد، ممکن خواهد بود و هر ممکنی هم نیازمند به علت. علت او یا خودش خواهد بود، یا جزئی از اجزایش و هر دوی این‌ها برآیند تقدم شیء بر نفس را در پی خواهد داشت.

چهارم: وجود موجود است و وجودش ذاتش است و هر آن‌چه این‌گونه باشد واجب لذاته خواهد بود، چون اگر وجودش ذاتش نباشد یا جزئی برای او خواهد بود یا خارج از او. اولی به ترکیب و دومی به تسلسل می‌انجامد و هر دو محال.

پنجم: موجود چیزی است که وجود برایش ثابت است و آن‌چه این‌گونه باشد اعم از آن است که آن شیء عین او باشد یا غیر و زائد بر آن. بر خلاف طبیعت وجود که به دلیل ثبوتی که در ذات خود دارد شیئی نیست که وجود برایش از خارج ثابت گردد تا این‌که با بود و نبود آن امر خارجی، تغییر یابد. بلکه عین وجود است و هر موجودی که وجود برایش بدون واسطه ثابت باشد واجب لذاته خواهد بود. (ابن ترکه، تمهید القواعد، صص ۲۱۰-۲۳۰، جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، صص ۲۶۶، ۲۶۷)

۴- اثبات جوهر و عرض

یکی دیگر از مسائلی که عارفان بر آن برهان اقامه نموده‌اند جوهر و اعراض‌اند. قیصری در استدلال بر وجود آن‌ها می‌گوید: ممکنات منحصر در جوهر و اعراض‌اند، زیرا مقسم آنها ماهیت و اعیان ثابت است. اگر وجود ماهیت قائم به خودش باشد، جوهر و اگر وجودش بگونه‌ی حلول در چیزی و قائم به غیر باشد، عرض نامیده می‌شود. جوهر عین افراد خود در خارج است، چون جنس آنهاست و امتیاز جوهر به وجودهایی است که جوهر را از عدم خارج می‌کنند. امتیاز افراد جوهری جسمانی (مثل افراد انسان) به اعراض است، چون جهت امتیاز در مادیات خارج از حقیقت جوهر است و هر امر وجودی که در ذات جوهر لحاظ نشود؛ اگر چه از مراتب وجود جوهر هم باشد؛ باز هم عرض خواهد بود. امتیاز جوهر مجرد مانند عقول هم به شدت و ضعف و سایر جهات است. جوهر نسبت به افراد خود عرض عام نیست، زیرا عرض عام با افراد و معروضات خود فقط در عقل تغایر دارند ولی در خارج عین افراد خود است، چون در غیر این صورت حمل آن به گونه هوهو بر افراد جایز نخواهد بود.^۱ و نیز جوهر برای حقایق جوهری؛ همانند مفهوم عرض نسبت به اعراض نه‌گانه؛ عرض عام نیست، زیرا ممکن نیست عرض، جنس و ذاتی اعراض باشد. اگر جوهر جنس برای مقولات جوهری باشد نباید تغایر عقلی با حقایق آنها داشته باشد مانند حیوان که در مقام تعقل (جسم نامی حساس بالاراده) عین حیوان است. ملاک ذاتی بودن جوهر مفهومی نسبت به جوهر مصداقی آن است که هم در حد مفهومی آن لحاظ گردد بدون آنکه تغایر عقلی در میان باشد، و هم در خارج به حمل هوهو بر افراد حمل شود و آثار آن مقوله بر مصادیقش مترتب گردد. (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم،

۱- بر این استدلال می‌توان اشکال کرد که اگر جوهر از عوارض عام حقایق وجودی باشد می‌بایست بر حق تعالی و تمامی مقولات جوهری و عرضی نیز صدق کند.

صص ۴۱۶، ۴۱۷)

وی در استدلال دیگری بر نفی عرض عام بودن جوهر می‌گوید: اگر طبیعت جوهر را این‌گونه فرض کنیم می‌بایست خارج از ذات حقایق جوهری باشد و ذات این حقایق به اعتبار تقرر عقلی و ماهوی مصداق جوهر نباشد. هر مفهوم و طبیعتی در افراد خود جای دارد مانند مفهوم حیوان که در طبیعت ذهنی انسان و تقرر مفهومی آن محقق است و نیز آثاری که در خارج بر حیوان مترتب می‌گردد؛ همچون حرکت ارادی و تغذیه؛ بر افراد آن هم ترتب دارد بنابراین جوهر جنسی در مفهوم تمامی مقولات جوهری جای دارد و خصوصیت جوهر (عدم ناعت بودن) در افراد آن جاری است. (همان، ص ۴۱۵)

این استدلال فیصری بدون اشکال و مطابق قوانین برهانی و حکمی است و مانند این استدلال را ملاصدرا در بحث وجود ذهنی در پاسخ به اشکال اندراج یک نوع در تحت دو مقوله و یک فرد در تحت دو نوع از یک مقوله نیز مطرح کرده است.

۵- علم سابق حق به اشیاء

دیگر از مسائلی که ملاصدرا در ارائه برهان بر آن همت گماشت، مسئله علم سابق حق به اشیاء است. او در بیان این مسئله به طرح دو دیدگاه پرداخت. اولین آن از حکیمان است که حق را وجود بسیطی می‌دانند که ذات خود را تعقل کرده و به سبب بساطتی که دارد همهی اشیاء را تعقل می‌نماید و چون تعقل ذات مقدم بر تعقل اشیاء است در مرتبه ذات به همهی اشیاء علم دارد. (ملاصدرا، اسفار، ج ۶، صص ۲۶۳-۲۸۰)

دیدگاه دوم از عارفان است که آن را نزدیک به دیدگاه حکیمان دانسته و در تقریر آن می‌گوید: عارفان وجود حق را دارای اسماء و صفاتی می‌دانند که از لوازم ذات او

شمرده می‌شوند. مراد از اسم، لحاظ ذات با یکی از صفات کمالی است، به عنوان نمونه در لحاظ ذات با وصف؛ ظهور بالذات به گونه‌ای که ظاهر بالذات و مظهر للغير باشد؛ اسم نور بر او صادق خواهد بود.

هر وجود محقق با قطع نظر از عوارض لازم و مفارقی که عارض بر او می‌شوند، مصداق محمولات بیشماری قرار می‌گیرد. وجودی که این‌گونه است معنای معقول بودن هم بر آن صادق است و هر آنچه معنای معقولات بر آن صدق کند ذاتیات او هم به وجود او موجود خواهند بود. اگر وجودی به سبب بساطتی که دارد همهی کمالات وجودی را داشته باشد و ذاتش مبدأ و منشأ همه کمالات قرار گیرد، بر او محمولات عقلی (که معنای متغایری دارند اما با ذات متحدند) صادق خواهد بود. اگر ذات با هر یک از محمولات لحاظ گردد اسم و اگر محمولات بدون ذات در نظر گرفته شوند، صفت خواهند بود. اسماء و صفات حق در مرتبه‌ی ذات به تقرر ذات ثبوت و تحقق دارند و همین حکم را لوازم اسماء و صفات؛ که اعیان ثابته خوانده می‌شوند؛ دارا هستند که نه وجودی و نه حکمی از خود دارند و تنها حکمی که می‌توان بر آنها صادق دانست این است که آنها بدون آن که مجعول باشند، در ازل ثابت‌اند. این اعیان که به وجود و ثبوت اسماء و صفات موجوداند، جملگی به وجود واجب تحقق داشته و به همین سبب از عدم و آنچه معتزله بدان باور دارند بدوراند. (همان، صص ۲۸۰-۲۸۴)

چنان که ملاحظه می‌کنیم دلیل عارفان بر علم پیش از ایجاد کاملاً عقلی و برهانی است و این نشان می‌دهد که آنان علی‌رغم معتبر دانستن کشف و شهود، نه تنها از برهان بیگانه نیستند بلکه متضلع در آن و مباحث و رویکردهای عقلی محض نیز بوده‌اند.

۶- عدم خلود و انقطاع عذاب

یکی دیگر از مسائل مهمی که در عرفان نیازمند برهان است، عدم خلود و انقطاع عذاب است. ابن عربی در استدلال بر انقطاع عذاب از مسئله‌ی تقدم رحمت بر غضب الهی استفاده کرده. جامی در شرح کلام وی می‌گوید: رحمت حق تعالی به گونه‌ایست که بر همهی وجودها سایه گسترده به حدی که مجرمان عاصی و کافران مخلد در آتش هم از آن بی‌بهره نخواهند ماند و سرانجام در جهنم درد و رنجی برایشان نخواهد بود. او در تقسیم‌ی سه گانه مخلدان در آتش را این‌گونه توصیف می‌کند:

دسته اول کسانی که عذاب ظاهر و باطن آنها را فرا می‌گیرد و با یکدیگر به مخاصمه و معاتبه می‌پردازند.^۱ دوم کسانی که به علت نومیدی از رهایی از عذاب در می‌یابند که جزع و فزع و دشمنی با یکدیگر برایشان سودی نخواهد داشت^۲، اما ناگهان رحمت الهی شاملشان گشته و عذاب درونی را از آنها برگرفته و فقط عذاب ظاهری برایشان خواهد بود، و دسته سوم کسانی‌اند که چون مدت زیادی در عذاب مخلدانند بدان انس گرفته و دیگر درد و رنج عذاب را احساس نخواهند کرد و به واسطه رحمتی که شامل حالشان می‌شود آن عذاب، مناسب طبع و مزاجشان خواهد بود به گونه‌ای که اگر رایحه‌ای از بهشت به مشامشان برسد از وزیدن آن متنفر خواهند شد (جامی، *تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، صص ۱۸۹، ۱۹۰). ابن عربی بر این باور است که حق تعالی از خود با عنوان: ارحم الرحمین؛ یاد کرده و نفوس انسان‌ها را هم بر این اساس آفریده به گونه‌ای که نسبت به یکدیگر رحمت دارند، پس خود او می‌بایست ارحم از همه باشد، چون معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد. (ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۳، ص ۲۵)

۱- و یکفر بعضکم ببعض و یلعن بعضکم بعضا و مأویکم النار و ما لکم من ناصرین، عنکبوت، آیه ۲۵

۲- سواء علینا أجزعنا ام صبرنا ما لنا من محیص، ابراهیم، آیه ۲۱

بررسی اشکالات و شبهات

با ارائهی دیدگاه تجلی درباب مسئلهی وحدت وجود، اشکالاتی نیز بر این دیدگاه مطرح گردید که بیشتر مربوط به توحید افعالی حق تعالی و ناشی از عدم درک صحیح دیدگاه تجلی است. اکنون به بررسی برخی از این اشکالات می‌پردازیم.

اول: حلول اشیاء در ذات حق تعالی

یکی از اشکالاتی که بر دیدگاه تجلی وارد شده این است که در این دیدگاه رابطهی واجب و ممکن به حلول حق در اشیاء می‌انجامد، چرا که استقلال وجودی از ممکنات گرفته شده و تکیه گاهی جز ذات واجب؛ که بسان محلی است که اشیاء حال در آن هستند؛ برای آنها نخواهد بود؟ (ملاصدرا، سفار، ج ۲، صص ۲۰۹-۳۰۱)

پاسخ: در دیدگاه تجلی هر جا سخن از وجود غیر حق است، مراد وجود ربطی است که متکی به فاعل است نه قابل و محل، و حلول در جایی است که عارض و معروض وجود داشته باشند در حالی که حکیمان و عارفان گفته‌اند: وجود نه جوهر است و نه عرض. (همان، ص ۳۰۸)

دوم: انتساب نواقص و حدود امکانی به حق تعالی

اشکال دیگر این است که در این دیدگاه چون اشیاء تجلیات و مظاهر و حکایات حق قلمداد می‌شوند، پس هر آن‌چه از نواقص و محدودیت‌ها، به شمار می‌آید باید به حق تعالی نسبت داده شود؟ (ملاصدرا، سفار، ج ۲، صص ۳۰۵-۳۰۷)

پاسخ: اگر عارفان اشیاء را مظهر و نمایانگر حق دانسته‌اند بدین معنا نیست که او را متصف به صفات اشیاء کرده باشند. همان‌گونه که نفس، وقتی صورتی را در ذهن ایجاد می‌نماید بدان متصف نمی‌گردد، ایجاد حق هم این‌گونه است. او فاعل و اظهار کننده‌ی

اشیاست و کمالات آنها را به گونه‌ای برتر دارا، و نواقص و محدودیت‌ها از آن خود اشیاست. آنچه با اشیاء متحد است ذات حق نیست بلکه وجه و فعل او یا به تعبیر عارفان نفس رحمانی است، چون ذات حق نه در تفکر حکیم می‌آید و نه به مشاهده عارف تا بر آن حکمی شود. فعل حق و نفس رحمانی به هر تعینی متعین می‌گردد اما اطلاقی محفوظ و هویتش از هویت اشیاء ممتاز می‌ماند. (همان)

سوم: امتناع ایجاب و تقسیم وجود

برخی نیز بر دیدگاه وحدت شخصی وجود اینگونه اشکال کرده‌اند که اگر وحدت وجود را بپذیریم، باید وجود را منحصر در واجب تعالی بدانیم و دیگر ایجاب وجود ممکن توسط واجب بی معنا و تقسیم وجود مطلق به واجب و ممکن امکان پذیر نخواهد بود، چون مقسم در اقسام خود قرار نخواهد گرفت؟

پاسخ: عارفان وجود حقیقی را از وجود مجازی جدا می‌کنند. به تعبیر دیگر تعینات و ممکنات در ذات خود فاقد هستی و قابلیت هستی‌اند و به گفته حکیمان عدم ذاتی دارند اما می‌توانند حاکی و مظهر وجود مطلق باشند. در نتیجه مراد از امکان، امکان فقری خواهد بود که شأنش هستی نمایی است (رحیمیان، تجلی و ظهور در عرفان نظری، ص ۹۸). و در تقسیم وجود مطلق به واجب و ممکن می‌توان گفت وجوب و امکان اسم‌هایی برای نسبت‌های وجودی‌اند نه خود وجود، و نسب وجودی از اسماء ذاتی به شمار نمی‌روند. (ابن فناری، مصباح‌الأنس، ص ۱۶۴)

چهارم: خود براندازی وحدت وجود

از مهم‌ترین اشکال‌هایی که بر دیدگاه وحدت وجود شده این است که اشیایی که هستند یا واقعیت‌اند یا نه. اگر واقعیت نیستند پس معدوم‌اند و هیچ حکمی چون مظهر

بودن بدانها تعلق نمی‌گیرد و اگر واقعیت‌اند؛ به سبب تساوق واقعیت با وجود؛ می‌بایست از سنخ وجود باشند و در این صورت به تکرر در وجود، یا تشکیک و تباین در عین وحدت وجود خواهد انجامید، در نتیجه هیچ ظهوری و وجودی غیر از حق قابل تصور نخواهد بود؟

پاسخ: وجودهای ربطی از واقعیت برخوردارند اما چون تمام هویتشان عین ربط است واقعیتشان هم ربطی است و محمول‌ها و عناوینی هم که به آنها نسبت داده می‌شود همین‌گونه هستند. کار حق تعالی هم در ایجاد این است که به اشیاء واقعیت بخشد اما واقعیتی که عین ربط و متقوم به اوست و این ربط تمام حقیقت ممکن به مبدأ وجودی او را تشکیل می‌دهد، بنابراین تباین عزلی از بین رفته و تشکیک در مظاهر جای او را خواهد گرفت. (رحیمیان، تجلی و ظهور در عرفان نظری، ص ۱۰۰)

تقریر دیگر شبیه از ابن ترکه

دیدگاه ظهور پذیرفتنی نیست، چون مراد از آن یا وجود است یا اعیان ثابت و ماهیات. اگر مقصود از وجود، وجود مطلق باشد به اتحاد مقتضی و مقتضا می‌انجامد، یعنی وجود مطلق خودش را ظهور داده و مستلزم خودش است و اگر مقصود، وجود به قیده‌های معین باشد آن را به سه جزء می‌توان تحلیل کرد: وجود، قید و هیئت اجتماعی. وجود مورد جعل واقع نمی‌شود، چرا که تحقق ذاتی آن است و قید و هیئت اجتماعی هم اموری عدمی‌اند و قابل جعل نیستند^۱. اگر هم مراد از ظهور، اعیان و ماهیات باشند، چون اموری اعتباری‌اند مورد جعل واقع نمی‌شوند. پس دیدگاه ظهور

۱- هیئت اجتماعی از آن جهت عدمی است که متقوم به امری عدمی است و آنچه جزء منشأ انتزاع آن عدمی

باشد خودش نیز این‌گونه است

باطل خواهد بود. (ابن ترکه، تمهید القواعد، صص ۲۹۷، ۲۹۸)

پاسخی که وی او بر این اشکال ارائه کرده این است که: مراد از ظهور همان تعینات و اعیان‌اند و اگر اموری اعتباری و غیر قابل جعل‌اند، باید دانست که آنها دو جنبه دارند: فی نفسه و مظهر بودن و مقارنت با وجود. به اعتبار دوم، تعینات از آن جهت که معروض وحدت و وجودند، موجودند و از این رو معانی وجودی چون ظهور، ایجاب و اقتضاء، قابل انتساب به آنهاست. پس اشکال به این اعتبار وارد نخواهد بود. اما از جهت فی نفسه بودن چرا، چون آنچه در عالم تحقق دارد تعینات‌اند به عنوان مظاهر وجود که به عرض وجود موجودند نه فی نفسه و چون نمودار بوداند، باطل و سراب نخواهند بود. این مطلب با وحدت شخصی وجود تعارضی نخواهد داشت، چون در برابر وجود واحد وجود دیگری اثبات نشد، بلکه از وجود غیر حق به عنوان تطورات و تعینات او نام برده شد. (همان، صص ۳۰۴-۳۰۶)

تقریر دیگر از ابن فناری

ابن فناری در تقریری کوتاه می‌گوید: اگر وجود اشیاء مجازی است و صحیح است که حقیقت از مجاز سلب شود و هر آنچه که بتوان حقیقت را از آن سلب کرد، باطل است،^۱ پس چگونه است که گفته می‌شود در وجود بطلان راه ندارد. (ابن فناری، مصباح الأُنس، ص ۵۴۱)

پاسخ وی بر این اشکال آن است که: بطلان وجود ممکنات مبتنی بر این اصل است که آنها به لحاظ تجلی اقتضای عدم دارند و آنچه از تجلی برای ممکنات حاصل شده نسبتی اعتباری است که از آن به اقترا ن تعبیر می‌کنند. اما این مطلب که در وجود،

۱- کل شیء ما خلا الله باطل و کل نعیم لا محاله زائل . (از لیبید، شاعر عرب)

بطلان و مجاز نیست، مبتنی بر آن است که هر تعینی حالی از احوال ذات حق و حکمی از احکام اسم ظاهر اوست که به هر وجودی بر حسب قابلیت آن انتساب می‌یابد. پس بین موجود بودن به این معنا و نسبت موجود بودن به حقایقی که در خارج تعیین و ظهور یافته‌اند را می‌توان جمع نمود (ابن فناری، ص ۵۴۱). به تعبیر دیگر بطلان ممکنات، شهود ممکنات از جهت خود آنهاست که وجود استقلالی و ما بایزای فردی ندارند اما نبود مجاز در وجود، شهود ممکنات به لحاظ وجود ربطی و حکایت‌گری آنها از حق تعالی است که در خارج منشأ انتزاع دارند و به وجود و فعل حق موجودند و از جنبه حکایت‌گریشان حق‌اند و صادق. (همان، و قیصری، ص ۵۵)

این‌ها اشکالاتی بودند که در ناحیه محتوای عرفان مطرح شده و اهمیت بیشتری داشتند. اما برخی به علت آشنا نبودن با اصطلاحات عارفان، اشکالاتی لفظی ایراد نموده‌اند. به عنوان نمونه ابن عربی در جایی گفته: لا موجود الا الله، چون کلمه‌ی الله علم شخصی است برخی گمان کرده‌اند که مراد نفی وجود غیر حق و اثبات وحدت شخصی عددی است در حالی که مقصود از نفی وجود همان اثبات عدم ذاتی ممکنات و عرضی بودن وجود آنهاست و اثبات وجود حقیقی برای حق.

وی در جایی دیگر گفته: فیحمدنی و أحمده و یعبدنی و أعبده. ظاهر این جمله به وحدت خالق و مخلوق، عابد و معبود و حامد و محمود؛ که به وحدت وجود و نفی وجود غیر حق می‌انجامد؛ اشاره دارد و از این‌رو بر منکران دیدگاه وحدت وجود گران آمده، در حالی که ندانستند اختلاف ضمیر متکلم و غایب گواهی روشن بر تعدد وجود عابد و معبود و حامد و محمود است و این تعدد حقیقی از جنبه‌ی وجود، تعدد اعتباری از جنبه‌ی عبادت و حمد است. به تعبیر دیگر، اضافهی حمد و عبادت به عبد، اضافهی قابلی و به حق تعالی اضافهی فاعلی است و اضافهی شیء به فاعل تمام‌تر از اضافهی او به قابل است. لا مؤثر فی الوجود الا الله، و این حق تعالی است که عبادت را در

وجودها که تجلیات خلقی و صورت اسماء اویند ایجاد کرده و می‌کند. او ظاهر است به حسب ذات و مظهر است به حسب فعل. پس خود معبود است و عابد و ایجاد عبادت به شمار می‌آید.^۱ (عصار، مجموعه آثار، ص ۱۵)

عرفان و برهان مخالف یا مکمل

با بررسی مبانی و روش عرفان و فلسفه و نیز دلایل عقلی عارفان که نمونه‌هایی از آن را در برخی از مسائل یاد آور شدیم، روشن می‌گردد که آن دو مخالف یکدیگر نیستند. پژوهش حکیمان متأله نیز نشان می‌دهد که کشف صحیح مخالف با برهان نیست، هر چند که عقل حکیم نمی‌تواند کشف عارف را آن‌گونه که هست دریابد.^۲ بنابراین عارفان محقق هرگز ادعایی بر خلاف عقل نداشته و نخواهند داشت.

حکیم متأله برهان را همتای عرفان و امری ضروری برای آن تلقی می‌نماید و در دستیابی به شناخت، نه به عرفان و دلیل نقلی صرف بسنده می‌کند و نه استدلال عقلی را شرط کافی قلمداد می‌کند. (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۶، ص ۴۰) برهان برای عرفان ابزاری ضروری است، زیرا از سویی بستر و زمینه‌ی آن را هموار می‌کند و از دیگر سو بیان‌کننده و انتقال‌دهنده‌ی آن است و میزانی است برای تشخیص اوهام و خیال‌پردازی‌ها تا از این طریق بازشناسی مشاهدات امکان‌پذیر و درستی مکاشفات مشخص گردد و حقایق آن در قالب الفاظ، شکلی فلسفی پیدا کند. اما عرفان دیدن برهان است و گذر از استدلال به شهود. نگاه حکیم متأله به فلسفه نگاه هدف و مقصد

۱- اشاره به حدیث امیر مؤمنان: ان الله تجلی لعباده من غیر آن رأوه و أراهم نفسه من غیر آن یتجلی لهم. (فیض کاشانی، ص ۳۷)

۲- چون عقل از آن جهت که ادراک کلیات می‌نماید نمی‌تواند به امور مشخص عینی دسترسی پیدا کند و فقط می‌تواند کلیت امر را به گونه امکان بفهمد.

نیست و بر این است که از علم الیقین به عین الیقین گذر باید تا به مرتبه صدیقین رسید و به مشاهده ذات، اسماء و صفات و اعیان و مظاهر را مشاهده نمود. عرفان اُفق برهان را گسترش می‌بخشد آن‌گاه که حکیم متأله ره‌آورد مکاشفه خود را شکل فلسفی دهد به گونه‌ای که ذهن بدان اُنس گیرد و به دنبال آن مسائل جدیدی وارد فلسفه شود که قبل از آن مطرح نبود همچون وحدت وجود.

گفتار پایانی

حکیم و عارف در دستیابی به حقیقت راهی جدا اما هدفی واحد دارند و تفاوت شناخت آن دو به شدت و ضعف است. فیلسوف حقایق را از پس پرده می‌نگرد و به آن یقین دارد ولی عارف حقایق را بی‌پرده دیده و یقین آن افزون. ساختار برهان به گونه‌ایست که با نتیجه‌ی شهود تباین ندارد و آنچه با شهود معلوم شده همان چیزی است که فیلسوف بدان رسیده و تفاوت تنها در ظهور و خفاست. پس عقل و دل دو مقوله‌ی متباین نبوده بلکه هر دو از مظاهر نفس‌اند و در قلمرو خود معتبر. برهان راه رسیدن به مشاهده و مشاهده راه رسیدن به یقین است. پس شهود در فلسفه جای دارد و استدلال در عرفان و کمال هر یک به دیگری است.

کتابنامه

- آشتیانی، سید جلال الدین، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲
- _____، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *تعلیقات*، تحقیق الدكتور عبدالرحمن بدوی، چاپ مصر، ۱۹۷۳
 _____، *اشارات و تنبیها*، ج ۳، قم، نشر بلاغت، ۱۳۷۵
- اصفهان‌ی، صائین الدین ابن ترکه، *تمهید القواعد*، با حواشی آقا محمد رضا قمشه‌ای و آقا میرزا محمود قمی، مقدمه تصحیح و تعلیق استاد سید جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱
- ابن عربی، محی الدین، *فتوحات مکیه* (۴ جلدی و ۱۴ جلدی)، بیروت، دار صادر، بی تا
 _____، *رسائل*، دار الاحیاء التراث العربی، بی تا
- ابن فناری، حمزه، *مصباح الأنس*، تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴
- جامی، عبد الرحمن ابن احمد، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، مرکز نشر اسرا، ۱۳۸۲
- _____، *تحریر تمهید القواعد*، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲
- حسن زاده آملی، حسن، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، انتشارات قیام، ۱۳۷۳
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین، *روح مجرد*، انتشارات مؤسسه ترجمه و نشر (دوره علوم و معارف اسلامی)، ۱۴۲۳
- رحیمیان، سعید، *تجلی و ظهور در عرفان نظری*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۶
- _____، *مبانی عرفان نظری*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۴
- شیرازی، صدرالدین محمد، *اسفار اربعه*، قم، مکتبه المصطفوی، بی تا
- عصار، سید محمد کاظم، *مجموعه آثار*، مقدمه و پاورقی سید جلال الدین آشتیانی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۶
- فیض کاشانی، محسن، *حق الیقین فی اصول الدین*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۵۸

مصباح یزدی، محمد تقی، در جستجوی عرفان اسلامی، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی

پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶

یثربی، سید یحیی، عرفان نظری (تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف)، قم،

مرکز انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱