

# نظریه‌ای بسط‌یافته از علم حضوری

دکتر مهدی حایری یزدی

ترجمه: دکتر سید محسن میری (حسینی)\*

اشاره

در این بخش، مؤلف درصدد اثبات این امر برمی‌آید که معرفت عرفانی از مصادیق علم حضوری و نه علم حصولی به شمار می‌آید. وی برای توضیح این امر اولاً به تفاوت‌های بنیادی علم حضوری و علم حصولی و ثانیاً به تفکیک معرفت عرفانی از تفسیر و مفهوم‌سازی نسبت به این معرفت همت می‌گمارد و در ادامه به مقایسه میان رویت عقلانی افلاطون و معرفت عرفانی از سویی و معرفت عرفانی و معرفت دینی از سوی دیگر می‌پردازد. واژگان کلیدی: علم حضوری، معرفت عرفانی، رویت عقلانی افلاطون، معرفت دینی.

\*\*\*

عرفان به گونه‌ای عام

در باب گوهر اصلی عرفان

عرفان به عنوان مفهومی عام، شامل برخی مفاهیم و تجارب عقلانی و روانی است. همه

---

\*. عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) - قم

گونه‌های متنوع تجربه عرفانی در فرهنگ‌های متفاوت، دینهای مختلف و دوره‌های متعدد طول تاریخ، دست کم در یک نقطه محوری با هم مشترکند و آن مفهوم «معرفت اتحادی»<sup>۱</sup> است.

همان گونه که پیشتر ذکر کردیم در این بخش از رساله، نیازی به بحث و بررسی لغوی درباره یکایک معانی خاص عرفان و تقسیمات درونی ماهیت آن نداریم. بنابراین در بحث حاضر به دلیل آنکه هدف اصلی ما معرفت اتحادی است نیازی نداریم که خود را درگیر تعریف پیشینی و یا تعریف تجربی شباهت خانوادگی در میان صورت‌های متنوع تجارب عرفانی کنیم. افزون بر این، موضوع بحث ما مطالعه تطبیقی درباره تجارب عرفانی نیست. بلکه آنچه مورد نظر ما است جنبه معرفت‌شناختی ادراک عرفانی و به عبارتی تحلیل فلسفی درباره معرفت عرفانی و ارزش آن است. بنابراین ما باید خود را مستقیماً با این مسئله اساسی یعنی ارزش و اعتبار عینیت بنفسه این معرفت مواجه بدانیم و باید به بررسی این امر پردازیم که آیا معرفت واقعی و درستی وجود دارد یا نه؟ و به گونه‌ای خاص تر هدف ما این است که فلسفه عرفان را مبتنی بر روشی یقینی کرده، آن را مجدداً بر مبنای نظریه خود یعنی علم حضوری تأسیس کنیم. در صورت عدم ساماندهی این امر، تمامی رهیافت‌های فلسفه عرفان به دلیل عدم انسجام منطقی با ناکامی مواجه خواهند بود.

### معرفت عرفانی، امری پدیداری (= حصولی) نیست

در اینجا، اولین پرسش این است که: چگونه می‌توانیم تجربه عرفانی را با نحوه‌ای از انحای ادراک، - به خصوص با توجه به تقسیم پیشین معرفت به حضوری و حصولی - یکی و متحد بدانیم. به عبارت دیگر، با این فرض که معرفت اتحادی، تعبیر دیگری از عرفان است، و با توجه به دیدگاه ما در نظریه معرفت، سؤال این است: آیا این معرفت اتحادی، گونه‌ای دیگر از معرفت حضوری است و یا اینکه معرفتی غیرحضوری و بلکه حصولی و پدیداری است؟ و یا اینکه معرفت اتحادی هیچ یک از این دو نیست بلکه توهمی فریبنده است که به نحوی نادرست خود را به عنوان گونه‌ای معرفت متعالی عرضه می‌کند؟

از میان این سه احتمال، آخرین احتمال، ربطی به ما پیدا نمی‌کند زیرا پیش از این از میان فیلسوفان جدید کسانی چون ویلیام جیمز،<sup>۲</sup> آر. ام بوک<sup>۳</sup> و دبلیو. کی. استیس<sup>۴</sup> با

دقت به بحث در باره امکان تجارب عرفانی صرفاً توهم گونه پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که به دلیل سامانمندی و یکدستی این تجارب، تا حد خیلی بالایی، توهم دانستن و در نتیجه، تلقی عرفان به مثابه امری ذهنی و درونی محض توجیه‌پذیر نیست. افزون بر این به نظر می‌رسد اگر با فیلسوفان یاد شده در این نکته همداستان باشیم که عرفان، واقعاً از سامانمندی و یکدستی برخوردار است، این امر دلیلی کافی خواهد بود بر اینکه عرفان، امری غیرذهنی و غیردرونی است. به عبارت دیگر، تنها پاسخ منطقی به پرسش شک‌گرایانه در این خصوص که «آیا سامانمندی و یکنواختی، ما را مجاز می‌دارد که عرفان را امری ذهنی بدانیم؟» این است که به فرد توصیه کنیم تا تجربه عرفانی واقعی را از سر بگذرانند و این می‌تواند او را به کشف اصالت آن قادر سازد.

اگر بخواهیم مثال بزنیم، مانند آن است که جزیره‌ای وجود داشته باشد که هنوز اکثریت مردم آن را کشف و رؤیت نکرده و تنها تعداد اندکی آن را دیده باشند و از این رو، وجود آن جزیره برای آن عده همچون افسانه باشد. فرض کنیم تمامی توصیفات و اطلاعاتی که این افراد مطلع داده‌اند از ساماندهی و یکدستی برخوردارند. ولی اینان به شکاکان که باور ندارند فلان و بهمان جزیره وجود داشته باشد، چه جوابی خواهند داد؟ آیا کاری جز این خواهند کرد که آنها را به همان تجربه‌ای رهنمون شوند که خود، قبلاً بدان دست یافته‌اند؟ یکی از مزایای عرفان نسبت به مسائل مابعدالطبیعی این است که عرفان بیش از آنکه استعلایی باشد تجربی و علمی است. بنابراین با این فرض که بحث‌های شکاکانه، پیش از این، توسط دیگران مورد بررسی قرار گرفته است، ما آن را متحمل ندانسته و نفی می‌کنیم و خود را محدود به بررسی پرسشی دیگر می‌کنیم: آیا یک تجربه عرفانی اصیل و معتبر، باید در ذیل علم حصولی (= مفهومی) - که معمولاً از طریق آن با اشیای خارجی مرتبط می‌شویم - طبقه‌بندی گردد و یا اینکه چنین موردی باید تحت مقوله علم حضوری مندرج شود؟ ابتدا به فرض اول، یعنی اینکه تجارب عرفانی همچون تجارب متعارف حسی ما، گونه‌ای علم حصولی هستند، می‌پردازیم. در هر دو نوع تجربه مذکور برای برساختن و تحقق چنین علمی که مطابق با مرجع عینی خارجیش باشد، تحقق تمامی ذاتیات آن مفهوم، لازم است. براساس این توصیف، معرفت عرفانی، گونه‌ای خاص از علم حصولی خواهد

بود که نیاز به مرجعی عینی و خارجی دارد که مطابق آن باشد.

اگر فرض کنیم تجارب عرفانی را می‌توان تحت علم حصولی مندرج کرد، پذیرفته‌ایم که اولین جزء ذاتی این علم، وجود صورت ذهنی‌ای است که با خارج مطابقت داشته باشد. برای اثبات اینکه افزون بر فعل [=علم]، در اینجا تعدد و تکثری هم وجود دارد که از فاعل شناسایی، صورت ذهنی شیء معلوم و واقعیت مستقل خود شیء معلوم تشکیل می‌شود، تحلیلی ساده از مطابقت کافی است. این، ویژگی ذاتی علم حصولی است که کاملاً با هر نوع و هر درجه از معرفت و آگاهی اتحادی عرفانی ناسازگار است. و افلوطین با توجه به این مشکل در علم حصولی است که می‌گوید نفس در خصوص چنین معرفتی نمی‌تواند به صورت یک امر بسیط و واحد باقی بماند:

منشأ اصلی اشکال این است که آگاهی به این اصل نه از ناحیه علم حاصل می‌شود و نه از طرف عقل که موجودات عقلانی را کشف می‌کند، بلکه توسط حضوری است که فراتر از کل علم است. نفس یا ذهن، در معرفت و دانستن وحدت خود را از دست می‌دهد و به صورت امری واحد و بسیط باقی نمی‌ماند.<sup>۷</sup>

دقیقاً همان طور که وحدت و بساطت علم حضوری است که مبنا و شالوده معنای محکم و راسخ تعین بنفسه آن است، کثرت علم حصولی نیز توسط عینیت دوسویه (= دوگانه) ترسیم و متمایز می‌گردد.

در مقام استدلال، فرض کنیم که تجربه عرفانی، از آن جهت که واحد است، ادراکی است مبتنی بر صورتی ذهنی از یک شیء خارجی. حال در صورتی که آن را به عنوان موضوعی از موضوعات خارجی در نظر بگیریم، ناگزیر خواهیم بود که این نتیجه مستقیم را بگیریم که امکان دارد در میان موضوعات خارجی، موضوع واحدی وجود داشته باشد که عارف بدان آگاه شده و مدعی است که فلان و بهمان تجربه را درباره آن دارد. البته عارف ادعای خود را بدین صورت بیان نمی‌کند. به عبارتی او نمی‌گوید: «من در زمانی معین فلان شیء از اشیاء را دیده‌ام. چرا که اگر بتوان عجلتاً نام واحد [=وحدت] را بر آن اطلاق کرد در این صورت این وحدت، یک موضوع غیر متمایز و نامشخص خواهد بود»<sup>۹</sup>. ولی ما به عنوان مثال در زبان متعارف خود می‌گوییم: «من در زمانی مشخص، چیزی

را دیده‌ام که اگر عجالتاً آن را الف بنامیم در این صورت می‌توان گفت که آن الف اهل یونان است و فانی است... مورد ما این گونه است چرا که ما عادتاً مایلیم خود را مقید و متعهد به ارتباط ویژه و دوگانه من بودگی (انائیت) - آن بودگی در خصوص معرفت مطابقی و حصولی کنیم ولی عارف چنین نیست. یک گزاره عرفانی فقط و فقط هنگامی به عنوان گزاره عرفانی تعریف می‌شود که از هرگونه اندیشه دوگانه‌گرایانه میان فاعل شناسایی و متعلق آن و یا میان من بودگی (انائیت) و آن بودگی که نقطه اصلی این گفتمان در زبان متعارف ما است، اجتناب ورزد. ما می‌توانیم این برهان را در زبان قیاس منطقی، به این نحو صورت‌بندی کنیم: هیچ بصیرت و آگاهی به هم پیوسته و یگانه، مستلزم و مرتبط با دوگانه‌گرایی «من بودگی (انائیت) - آن بودگی» نیست، و همه علوم مطابقی و حصولی مستلزم دوگانه‌گرایی «من بودگی (انائیت) - آن بودگی» هستند. بنابراین هیچ معرفت و آگاهی اتحادی، علم حصولی نیست.

این برهان برای نفی هرگونه زمینه مثبتی برای امکان عرفانی بودن معرفت تجربی حصولی مأخوذ از مرجعی تجربی و عینی کفایت می‌کند. افزون بر این، این برهان، به همان اندازه برای اثبات این که ادراک عرفانی هیچ گونه دلالتی بر تشابه خانوادگی با علم استعلایی نظری ندارد، کفایت می‌کند. زیرا علم استعلایی به معنای علم انتزاعی کلی، مستلزم همان طرح دوگانه «من بودگی (انائیت) - آن بودگی» است که در علم تجربی وجود دارد. با داشتن موضوع استعلایی حصولی، علم استعلایی نیز در ورطه و زمینه گفتمان «من بودگی (انائیت) - آن بودگی» فرو می‌غلطد. کاملاً روشن است که در این چارچوب، تضاد و تکثر میان فاعل شناسایی و متعلق آن نمی‌تواند تحت غلبه وحدت عرفانی قرار گیرد اقلوین در این باب که چگونه باید این دوگانگی را از میان برداشت توضیح می‌دهد:

بی‌شک، ما نباید درباره مشاهده سخن به میان آوریم، اما می‌توانیم از بحث درباره دوگانگی‌ها یعنی بیننده و شیء دیده‌شده، به جای سخن گفتن جسورانه از دستیابی به وحدت، خودداری کنیم. در این مشاهده نه موضوعی و نه نشانه‌ای از تمایز در اختیار داریم، در اینجا دو چیز نداریم: انسان است که تغییر یافته است دیگر نه اویی مانده است و نه تعلق او به چیزی. او با موجود متعال،

یکی شده است ۱۰.

استیس، تفسیر خود از این نکته را چنین بیان می‌کند:

باید توجه داشته باشیم که اگر چه در اینجا بحث ما در خصوص تجارب عرفانی از جهت ادراک وحدت است ولی عارفان متعلق به فرهنگ هندوئیسم و بودیسم و افلوپین و بسیاری دیگر اساساً تأکیدشان بر این است که این رویه درست نیست چرا که پیش فرض آن، تمایز و تفکیک میان فاعل شناسایی و متعلق آن است<sup>۱۱</sup>.

نتیجه همه مطالب پیش گفته این است که ویژگی ذاتی علم پدیداری (=حصولی) - که مبتنی بر رابطه دوگانه فاعل و متعلق شناسایی (و یا به تعبیر اشراقی رابطه من بودگی - او بودگی) است - آن است که در آن هرگونه معرفت اتحادی عرفانی امری تناقض‌آمیز است. دلیل این تناقض هم دقیقاً همان چیزی است که افلوپین در عبارت پیشین بیان کرد: «در این مشاهده نه موضوعی و نه نشانه‌ای از تمایز در اختیار داریم. در اینجا دو چیز نداریم». در حالی که در معرفت عرفانی جایی برای رابطه دوگانه فاعل - متعلق شناسایی نیست در تمامی انواع معرفت حصولی این رابطه وجود دارد و این تعارض میان معرفت اتحادی عرفانی و معرفت حصولی مبتنی بر رابطه دوگانه مذکور را نمی‌توان صرفاً با تغییر وضعیت معرفت از تجربی به استعلایی (هنگامی که موضوع معرفت استعلایی باشد) برطرف کرد. ما باید اندکی روشنتر درباره تمایز مهمی میان تفسیر معرفت و آگاهی عرفانی و خود معرفت و آگاهی صحبت کنیم.

قطع نظر از اینکه عرفان، از دید بسیاری از فیلسوفان، امری متناقض تلقی می‌گردد، خود تفسیر عرفان نیز می‌تواند در زبانی متناقض‌نما قرار گیرد. این تناقض‌نمایی می‌تواند به این نحو بیان شود: اگر ما به تبیین و تفسیر معرفت و آگاهی اتحادی عرفانی بپردازیم، رابطه میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی را متکثر و متعدد، خواهیم یافت که به نحوی، سلب و نفی وحدت است و به عبارت دیگر می‌توان گفت که کامیابی ما در تفسیر وحدت خود منوط به آن است که به کثرت و تعدد منتهی نگردیم. بنابراین هرگونه تبیین عرفانی مستلزم نفی چیزی است که قرار است مورد تفسیر قرار گیرد. ۱۲.

یک راه‌حل برای این امر متناقض‌نما، عبارت از تمثیل دو حملی‌ای است که آن را در

یکی از مباحث قبلی پیشنهاد کردیم و آن تمثیل عبارت است از بساطت و وحدت مرکز یک دایره و کثرت تبیین و تفسیر همان مرکز، هنگامی که از جهت و حیثیات مختلف محیط دایره مورد توجه قرار گیرد.

در عین آنکه این تکثر در جهات به همان مرکز بازگشت می‌کنند و ارجاع می‌یابد ولی به هیچ روی نمی‌توان گفت که با بساطت خطوطی که در مرکز با هم تلاقی می‌کنند، متعارض است و یا آن بساطت را به خطر می‌اندازد. تمامی این خطوط پیرامونی متکثر که در مرکز با یکدیگر تلاقی می‌کنند و ناپدید می‌گردند موضوع چارچوب‌ها و منظرهای متنوع و متفاوتی فرض می‌شوند که به سادگی نمی‌توانند واقعاً با نقطه لایتجزا و تقسیم ناپذیر مرکز یکی و متحد گردند. بنابراین تعدد و تکثر این خطوط متفاوت از بی‌نهایت نقطه محیط کاری به بساطت ریاضی‌وار این مرکز ندارد اگر چه همه اینها تفسیر و تبیین آن هستند.

بر اساس این تمثیل می‌توانیم معرفت تفسیری و حصولی در خصوص اتحاد عرفانی را همچون معرفتی پیرامونی بر محور بساطت معرفت اتحادی عرفانی در نظر بگیریم. در عین آنکه بی‌تردید تمام این معرفت‌های متکثر و تفسیری پیرامونی بر اساس رابطه متکثر فاعل و متعلق معرفت بنا شده است، این معرفت به واقع نمی‌تواند با معرفت محوری اتحاد عرفانی یکسان باشد. اگر این دو یکی می‌بودند در این صورت این معرفت می‌باید هم اتحادی می‌بود و هم غیر اتحادی و نیز می‌باید در عین آن که متکثر است متکثر نباشد و این به معنای تناقض است و همین تناقض است که سبب شکست کامل تمامی تلاش‌های فلسفی انجام‌شده برای تبیین حقیقت عرفان می‌گردد. اگر این مسئله از آغاز و با دقت مورد بررسی قرار گرفته بود دیگر هیچ فیلسوفی خود را با در هم آمیختن معرفت عرفانی با معرفت حصولی - خواه حصولی تجربی و خواه استعلایی - به مخاطره تناقض نمی‌انداخت.

این نکته را باید متذکر بود که با اتخاذ این موضع سلبی، قصد نداریم از دیدگاه مشهور مبنی بر اعتقاد به عدم امکان مفهوم سازی براساس علم حصولی درباره عرفان طرفداری کنیم؛ بلکه به عکس، ما با اتخاذ موضع اثباتی بر آنیم که عرفان هم مانند دیگر انواع علم

حضور می‌تواند از طریق مفهوم‌سازی و تبیین مورد تفسیر و تأمل و تعلیم قرار گیرد و با زبان متعارف در مورد آن بحث شود. ولی این امر به هیچ وجه نباید با معرفت اتحادی عرفانی‌ای که ما در مورد آن بحث می‌کنیم اشتباه شود. بنابراین باید پذیرفت تمامی تفسیرها و آگاهی‌های ذهنی در مورد عرفان در چارچوب و عرصه علم حصولی و نه حضوری قرار می‌گیرد. به این ترتیب اظهار عقلی یا بازی زبانی عرفان همچنان مورد سؤال باقی می‌ماند که باید بعداً به آن پرداخت. در حال حاضر آنچه لازم است به آن پرداخته شود این است که معرفت عرفانی چیزی کاملاً متفاوت از تفسیر این معرفت است. اکنون می‌خواهیم به صدق و پذیرفتنی بودن آن معرفت و به تفسیر و زبان عینی عرفان پردازیم.

### رویت عقلانی افلاطون رؤیتی عرفانی نیست

در استدلال فوق، اصل تناقض را به عنوان مبنایی برای تفکیک میان معرفت عرفانی اتحادی و علم حصولی در نظر گرفتیم و گفتیم که هرگونه تکثر در علم و احساس با معرفت اتحادی و مطلق عرفانی ناسازگاری دارد.

براساس این مطلب، قادر خواهیم بود دیدگاه خود را با گزاره زیر تعمیم دهیم:  
هیچ معرفت عرفانی‌ای چه در مقام نظری و چه در مقام واقع نمی‌تواند با هرگونه علم حصولی‌ای اتحاد و وحدت داشته باشد. و همین‌طور هیچ علم حصولی‌ای چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ واقع نمی‌تواند با هیچ معرفت حضوری (در هر درجه‌ای که باشد) اتحاد و وحدت داشته باشد.

بر این اساس، لختی بر روی مفهوم «رؤیت عقلانی» افلاطون جهت یافتن رابطه آن با معرفت عرفانی درنگ می‌کنیم.

همان‌گونه که می‌دانیم مفهوم توسعه‌یافته رؤیت برای دلالت بر معرفت عقلانی بشر به عنوان چیزی متفاوت از علم تجربی حسی، به کار رفته است. در این خصوص نظریه رؤیت عقلانی افلاطون جایگزین نظریه «انتزاع» ارسطو در معرفت گردیده است. در اینجا باید گفت که رؤیت عقلانی افلاطون همانند معرفت‌های عادی ما، ذاتاً از ویژگی ارتباط ذهن - عین برخوردار است و به همین دلیل نمی‌تواند همان معرفت عرفانی باشد. مناسب است جهت بررسی هرگونه رابطه‌ای میان رؤیت عقلانی افلاطون و معرفت عرفانی،



مستقیماً به خود افلاطون مراجعه کنیم .

از میان موارد متعددی که در این خصوص وجود دارد دو مورد در جمهوری هست که به صراحت بر نظریه رؤیت عقلانی دلالت دارد.

الف: آنچه آدمی در عالم معرفت در پایان کار و پس از تحمل رنج‌های بیکران درمی‌یابد صورت ذاتی خیر است... بدون رؤیت این صورت ذاتی ؛ هیچ کس نمی‌تواند کاری را بر اساس خرد انجام دهد چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی سیاسی ( ترجمه دکتر لطفی ص ۱۱۳۳ )

ب: آنها را باید وادار کرد که به کسب عالی‌ترین علم یعنی درک خیر محض و عروج به عالم بالا چنانکه لحظه‌ای پیش شرح دادیم اشتغال ورزند، اما پس از آنکه بدان مقام و اصل شدند و دیر زمانی درک خیر نمودند آنگاه آزادی کنونی باید از آنها سلب شود و دیگر مأذون نخواهند بود که در آن مقام مسکن گزینند و از تنزل به جهان زندانیان و شرکت در رنج و خوشی آنان شانه تهی کنند خواه زندگی این زندانیان را خوار شمارند خواه ارجمند.<sup>۱۵</sup>

هر دو عبارت فوق به روشنی دلالت بر این امر دارند که نظام رؤیت افلاطون به گونه‌ای اساسی با چیزی پیوند دارد که به عنوان بالاترین موضوع معرفت ، مورد ادراک قرار می‌گیرد .

بنابراین مسئله اساسی‌ای که موجب می‌شود فاعل شناسایی دست به تلاشی واقعی بزند عبارت از رؤیت عقلانی چنین موضوعی است. پس ما در اینجا همچنان با تمایز ذهن - عین که در عرفان کاربردی ندارد مواجه هستیم .

بر این اساس، روشن است که هرگونه تلاش در جهت سوق دادن این نظریه افلاطون به سوی معرفت عرفانی با ناکامی مواجه خواهد شد.

ولی منظور این نیست که تفسیر و مفهوم‌سازی‌هایی هم که در مورد تجارب عرفانی انجام می‌گیرد با رؤیت افلاطونی ناسازگار است. اگر چه عارف با تأمل بر روی تجربه عرفانی خود می‌تواند به گونه‌ای کاملاً اثباتی بر صدق عینی این نظریه فلسفی ، دلیل ارائه کند اما منظور این نیست که آن معرفت عرفانی و این رؤیت عقلانی یک امر هستند ۱۶.

## دین و عرفان

دین به هر معنایی باشد و هر تعریفی داشته باشد آنچه مسلم است این است که اقتضای

ذاتی مفهوم دین را در تمامی فرهنگ‌ها و با همه تنوعات ادیان می‌توان با این عبارت بیان کرد: «باور به قدرت مطلق و یا اراده مطلق به عنوان والاترین دغدغه». ۱۷. به این ترتیب «ایمان و باور به چیزی که والاترین دغدغه فرد مومن است» تحلیلی میان‌بر برای نظریه دین است. بر این اساس، وقتی پذیرفتیم که باور و ایمان جایگاه ویژه خود را در معرفت عادی و متعارف ما دارد در این صورت نظریه‌های دین و ایمان به طور طبیعی در چارچوب رابطه ذهن - عین قرار می‌گیرند یعنی همان رابطه‌ای که ویژگی تمامی انواع معرفت‌های حصولی است.

این بدان دلیل است که گزاره «فرد الف به خداوند اعتقاد دارد» مستلزم گزاره «فرد الف به خدا آگاهی دارد» است. بدین قرار، نیازی به ترسیم تمایزی سیستماتیک میان عرفان و دین وجود ندارد به جز همان تمایزی که قبلاً میان علم متعارف خود و عرفان قائل شدیم. به سادگی می‌توان گفت که دین به عنوان نوعی معرفت حصولی که درگیر با رابطه ذهن - عین است نمی‌تواند به معرفت اتحادی و وحدانی که نوعی علم حضوری است دست یابد. به این دلیل که نمی‌تواند شرط اساسی عرفان را برآورده کند؛ همان شرطی که ما را به از میان برداشتن رابطه ذهن - عین فرا می‌خواند.

ولی اگر پدیده ایمان را با علم متعارف یکی ندانیم در این صورت باید استدلال دیگری به کار بریم و این سؤال را مطرح کنیم که آیا پدیده ایمان ذاتاً عرفانی است و آیا عرفان امری ذاتاً دینی است و یا اینکه هر یک از آنها وجودی مستقل از دیگری دارد. ولی به هر حال در جریان این استدلال باید نخست به این پرسش پاسخ دهیم که آیا دین در ذات خود از رابطه دوگانه برخوردار است یا رابطه اتحادی؟

با توجه به تلاش ما برای نشان دادن اینکه معرفت عرفانی از این جهت از ویژگی‌های منحصر به فردی برخوردار است که رابطه‌ای اتحادی است، این سؤال که آیا ذات عرفان با دین یکی است سؤالی سرنوشت‌ساز خواهد بود.

امیدواریم در ارتباط با این سؤال روشن سازیم که به رغم اینکه خصوصیت هر یک از دو موضوع دین و عرفان به شکلی عام عبارت از ارتباط با امر مطلق [حق تعالی] است ولی ویژگی منحصر به فرد عرفان آن است که از رابطه دوگانه برخوردار نیست.

از این تفاوت اساسی میان دین و عرفان به آسانی می‌توان نتیجه گرفت که برای دین با حفظ ویژگی‌های ذاتی‌اش غیر ممکن است که از وضعیت دوگانه به وضعیتی اتحادی تبدیل یابد. با این وصف چگونه می‌توان دین را با عرفان یکی دانست؟

با درکی حضوری (شهودی) می‌توان سؤال مذکور را این گونه پاسخ داد که عرفان به دلیل آنکه معرفتی است اتحادی ذاتاً امری غیردینی است و دین نیز به لحاظ آنکه از دوگانگی برخوردار است ذاتاً عرفانی نیست. ولی قبل از بررسی کافی در باره رابطه اتحادی عرفانی - که در تعارض با رابطه‌های دوگانه است که مفهوم باور دینی نیز از آن جمله است - به سختی می‌توان تن به این ساده‌انگاری داد.

درباره این گزاره که باور دینی رابطه‌ای دو حمله‌ای است که اهل فن آن را رابطه دودویی نامیده‌اند می‌توانیم بگوییم که گزاره «فلان فرد متدین است» به لحاظ معنایی برابر است با «او به خدا ایمان دارد» و حتی اگر آن را در مورد ادیان غیرتوحیدی بیان کنیم به این معنا خواهد بود که «او به حقیقتی مطلق ایمان دارد».

این گزاره متضمن وجود امور زیر است:

۱- فرد مؤمن ۲- موضوعی که متعلق به ایمان واقع شده است ۳- فعل ایمان که دو موضوع فوق را به مثابه کل به یکدیگر پیوند می‌دهد. در این تحلیل که درباره معرفت فوق صورت می‌گیرد با ویژگی دوگانگی میان فاعل و متعلق ایمان مواجهیم. با توجه به وجود این معنای دوگانه در ذات دین هرگز نمی‌توان دین را با دیدگاه احتمالی ما درباره معرفت اتحادی - که همان طور که خواهیم دید مستلزم پیوندی اتحادی و مطلق با خداوند و عینیت معرفت عرفانی است - یکی دانست.

با توجه به این دیدگاه ممکن است این اعتراض صورت گیرد که این جداسازی میان دین و ویژگی‌های ذاتی عرفان با دیدگاه «اتحاد با خدا» به عنوان یک اصل دینی که توسط برخی از ادیان غربی و به‌ویژه مسیحیت به کرات ابراز شده است سر ناسازگاری دارد. به علاوه، تذکر داده شده است که حرکت به سوی اتحاد عرفانی برای همه ادیان اصلی حیاتی است و «بدون آن دین در مناسک‌گرایی سترون و یا اخلاق‌گرایی بی‌حاصل از میان می‌رود».

با این وصف و به رغم همه اینها با تأمل و بررسی این معنا از «وحدت دینی» و به خصوص پس از مقایسه آن با اتحاد عرفانی می‌توان دریافت که این وحدت دینی که مراجع دینی نیز چنین تعبیری را درباره آن به کار می‌برند چیزی غیر از اتحاد عرفانی است. این وحدت دینی چیزی نیست به جز «مشارکت با» و یا دلبستگی به اراده الهی و در این وحدت تمایز میان طرفین موضوع به گونه‌ای کاملاً مشخص تبیین شده و مورد توجه قرار گرفته است. حتی اگر وحدت دینی چیزی بیش از این هم باشد با توجه به تمام پیش‌فرض‌های قابل قبول نمی‌توانیم به انهدام کامل رابطه ذهن - عین که در خصوص تعارض عاشق و معشوق و یا لقاء الله گفته می‌شود، اذعان کنیم.

دین و عرفان در تعارض با یکدیگر نیستند ولی همان طور که بعدها خواهیم دید وحدت عرفانی چیزی است که دین نمی‌تواند به آن گردن نهد. به هر حال ادعای اصلی عرفان فنا و اضمحلال نفس متناهی در وحدت بی‌نهایت است به گونه‌ای که دیگر جایی برای این عبارت: «ما را هدایت کن به ...» بی‌معنا خواهد بود.

بعدها خواهیم دید نظریه ما درباره رابطه تجربه عرفانی اتحادی نسبتی با هویت مبتنی بر استحاله جوهری و یا هویت مبتنی بر وحدت در ذات ندارد و حتی وحدت نامتمایز استیسی هم چیزی غیر از یگانگی مطرح در دین است. به نظر من عبارت «گرایش به اتحاد عرفانی، بنیانی اساسی برای تمامی حیات‌های دینی است» مبتنی بر مغالطه شباهت است که ناشی از شباهت واژه اتحاد می‌باشد که در موارد مختلف به معانی متفاوت (همچون معنای عرفانی و دینی) به کار می‌رود.

اینجا باید افزود که استقلال عرفان از دین لزوماً به این معنا نیست که عرفان امری غیردینی است چرا که چنین استلزامی عملاً در تعارض با وجود چهره‌های برجسته مسیحی و مسلمانی است که در تاریخ وجود داشته‌اند و در عین آنکه شخصیت‌هایی دینی بوده‌اند عارف نیز بوده‌اند. بنا بر این بی‌معنا است که بگوییم کتاب «شبه تاریخ جان» تألیف سن‌ژان صلیبی و یا کتاب «مشکات الانوار» غزالی صرفاً به این دلیل عرفانی هستند که با دین سازگار نیستند. در واقع با توجه به اینکه عرفان به گونه‌ای مستقل صدق عینی خود را به اثبات می‌رساند می‌تواند به عنوان مبنایی قابل اعتماد و یا حتی به عنوان شاهد عینی و

تجربی برای حقایق نظری دین مطرح شود.

این امر تنها در صورتی ممکن است که تفسیر و بررسی دقیقی از تجارب عرفانی به عمل آید و از سوی دیگر دین هم میتواند کمک بزرگی به عارف کند تا به سوی معرفت عرفانی اتحادی اوج بگیرد. البته این در صورتی است که عارف توهمات خود را که با تکثرات این زندگی پیوند خورده است به کناری نهد.

با این وصف، نکته اساسی این است که ذات عرفان کاملاً مستقل از دین است به گونه‌ای که به روشنی می‌توان گفت گزاره «الف [فردی] متدین است» با گزاره الف از تجربه عرفانی برخوردار است» یکسان نیست ولی در عین حال روشن است که لازمه این امر آن نیست که این دو گزاره با یکدیگر تعارض داشته باشند. بنابراین نتیجه می‌گیریم که اگر چه عرفان امری دینی نیست ولی نمی‌توان گفت که عرفان امری غیر دینی است و هیچ گونه دل بستگی‌ای نسبت به دین ندارد همان گونه که نمی‌توان منطقاً عرفان را از دین جدا کرد و آن را متعارض با باور دینی دانست.

### عرفان به مثابه گونه‌ای علم حضوری

تا بدینجا بحث ما درباره جنبه‌های سلبی عرفان بود یعنی این که عرفان ذاتاً از چه ویژگی‌هایی نمی‌تواند برخوردار باشد. ولی اکنون می‌خواهیم به بررسی این سؤال پردازیم که: اگر عرفان، معرفتی حصولی نیست پس چه نوع معرفتی می‌تواند باشد؟ (البته اگر بتواند اساساً معرفت باشد).

با توجه به این که پیشتر بین علم حضوری و حصولی تمایز قائل شدیم چندان موجه نخواهد بود که در پاسخ به سؤال فوق به گونه‌ای شهودی بگوئیم عرفان معرفتی حضوری است. با اندکی تأمل بر روی چارچوب عرفان، اگر عرفان را نوعی آگاهی نفسانی انسان یعنی حالت و تجربه‌ای اظهاری و عمیقاً آگاهی‌بخش بدانیم، کاری موجه انجام داده‌ایم.

کلاً عرفان عبارت است از آگاهی سامان‌مند درباره جهان واقع. عرفان واقعیت‌هایی از جهان را فراروی ما قرار می‌دهد. بر این اساس اگر به گونه‌ای دلخواهانه گفته شود که عرفان، امری خیالی و ذهنی است این سخن، به هیچ وجه مقبول نخواهد بود.

بنابر این روا است که عرفان، به عنوان یک معرفت در نظر گرفته شود چرا که بسیاری

از فیلسوفان تصدیق کرده‌اند که عرفان، نوعی آگاهی نفس انسانی است. پیشتر گفتیم که گرایش ما تنها بر این دیدگاه متمرکز است که عرفان نوع دیگری از رویکرد معرفت بشری نسبت به واقعیت‌های جهان است. با توجه به این پیش‌فرض درباره عرفان، دیگر بحث درباره اینکه عرفان صرفاً پدیداری ذهنی (= خیالی و غیرواقعی) است موضوعی است که ربطی به رساله حاضر نخواهد داشت. به این ترتیب، تا بدینجا در این دیدگاه که معرفت عرفانی به هیچ روی نمی‌تواند معرفتی پدیداری باشد گامی به جلو برداشته‌ایم. حال با توجه به اینکه بیشتر امکان حصولی بودن معرفت عرفانی، منتفی گردید تنها گزینه منطقی باقیمانده این خواهد بود که معرفت عرفانی به عنوان مصداقی از علم حضوری در نظر گرفته شود. معرفت عرفانی، نوعی معرفت حضوری است زیرا وقتی اثبات شد که این معرفت پدیداری (= حصولی) نیست دیگر راهی جز این نمی‌ماند که آن را نوع خاصی از علم حضوری بدانیم.

در این حال ما باید این واقعیت را بپذیریم که اگر نتوانستیم توصیفی قابل فهم درباره اینکه چه نوع (کدام معنا از) علم حضوری عرفانی امکان‌پذیر است ارائه دهیم به لحاظ عقلی قصور ورزیده‌ایم. آنچه نقش سازنده در ویژگی ماهوی معرفت عرفانی دارد عبارت از معرفتی حضوری بر اساس «اتحاد» است.

البته ابتدا باید معنای «اتحاد» دقیقاً مورد بررسی قرار گیرد از دیدگاه ما مفهوم «اتحاد» برآمده از مفهوم فیض است. بنابراین باید ببینیم معنای فیض چیست؟

### پی‌نوشت‌ها

این مقاله ترجمه فصل هفتم از کتاب زیر است:

*The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence*, Mehdi Ha,iri Yazdi, Foreword by seyed Hossein Nasr, state University of New York, 1992.

۱. مراد ما از معرفت اتحادی، نوعی خاص از وحدت و یگانگی نیست. بنابراین خواه این معرفت اتحادی وحدت با خدای واحد شخصی باشد که مورد نظر عرفان یهودی غربی، مسیحیت و اسلام است و خواه وحدت با واحد مطلق (غیرشخصی) می‌باشد که موضوع تجربه عرفانی شرق است، تفاوتی در موضوع بحث ما که معرفت اتحادی است ایجاد نمی‌کند. معرفت اتحادی عبارت از وضعیتی عقلانی در خصوص وحدت است که در آن هیچ گونه تکثری یافت نمی‌شود. در این وحدت، حتی دوگانگی

معرفت شناختی ذهن - عین، دوگانگی متافیزیکی وجود - ماهیت و یا دوگانگی مبتنی بر دل‌بستگی دینی میان عابد و معبود نیز بی معنا خواهد بود.

2. W.T Stace, *Mysticism and Philosophy*, ch. II, PP. 42-133.

۳. این بدان جهت است که هیچ معرفتی جز معرفت متعین بنفسه که همان معرفت حضوری است با معرفت وجدانی عرفانی، همخوانی و مناسبت ندارد.

4. William James, *The varieties of Religious Experience, Mysticism*, PP 370 – 420.

5. R.m. Bucke, *Cosmic Consciousness*, P.12.

6. W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, PP.146 – 52.

7. Plotinus, *Enneads*, VI, 9, Para, 4.

۸. همان. Cit, para.10.

۹. اگر عارفی ادعا کند که « من در زمانی خاص در میان اشیا، وحدت را مشاهده کردم و این وحدت، امری غیر متمایز بود چنین ادعایی خود - متناقض خواهد بود. زیرا اگر آن چیز واقعاً وحدت باشد و غیر متمایز باشد در این صورت نمی‌تواند به عنوان موضوعی در میان موضوعات، مورد مشاهده عارف قرار گیرد.

10. Plotinus, *Enneads*, VI, 9, Para.10.

11. W.T.Stace, *The Teachings of the Mystics*, P.15.

۱۲. افلاطون نیز تناقض‌نمایی تفسیر را در عبارت زیر گوشزد می‌کند. « بی‌شک ما نباید درباره مشاهده سخن به میان آوریم، بلکه ما نمی‌توانیم حتی به بحث درباره دوگانگی‌ها کمکی کنیم.»

13. W.T Stace , *Mysticism and Philosophy*, P.31-38.

14. Plato, *The Republic*, VII, 516-517.

15. همان. VII,519 ,

16. Plato, *Sophist*, 266 B.C.

۱۷. حدائق و ویژگی این تعریف آن است که در میان تعاریفی که در فلسفه دین معاصر مطرح شده است از صراحت برخوردار است.

بنگرید به:

William P.Alstom, Religion, in *The Encyclopedia of Philosophy*.

18.Louis Dupre, " The Mystical Vision ",in *The Other Dimension*, (New York,1972).ch .12.

۱۹. این عبارت بیان‌کننده رابطه عبودیت است که از ویژگی دوگانه عابد و معبود برخوردار است