

وجوه تمایز عارف و نبی در حکمت متعالیه؛ سنجش دیدگاه برخی نظریه پردازان معاصر

محمد نجاتی^۱ محسن ایزدی^۲

چکیده

نوشتار پیش رو در صدد بررسی دیدگاه ملاصدرا در خصوص وجوه تمایز عارف از پیامبر و سنجش دیدگاه دکتر سروش و همفکران وی در مساله یکسان انگاری پیامبر و عارف است. از نظر سروش گوهر اساسی وحی و تجارب عرفانی امری مشترک است با این تفاوت که پیامبر بر خلاف عارف در پی تجربه دینی خویش مسئولیت جدیدی را احساس می نماید که همان مفهوم نبوت وی محسوب می شود. در حوزه تفکر حکمت متعالیه عارفان حقیقی، جایگاه رفیعی دارند؛ اما این به معنای همطرازی آنها با مقام شامخ نبوت نیست. ملاصدرا معتقد است پیامبر در قوس نزول (جایگاه وحی الهی) یگانه بوده و هیچ عارف و اساسا موجودی در این قوس حضور ندارد. اما در قوس صعود که همان جایگاه معرفتی نبی و عارف است؛ این دو در مکاشفه و شهود عالم خیال و عقل با یکدیگر اشتراک دارند؛ با این تفاوت که شهود پیامبر از عوالم عقلی، به جهت ورزیدگی اخلاقی و شرعی نفس و قوای نفسانی ایشان و اتم اشتداد وجودی و کمالی آن در فرایند وحدت نفس با آگاهی و ادراکات، قرین تاثیر و تاثر عوامل و شرایط درونی و بیرونی پیامبر و بروز ابهام و عدم وضوح نیست. در نتیجه وجهی برای بروز دخل و تصرف و دستکاری قوای نفسانی پیامبر در فرایند دریافت چه در قوس صعود و چه در قوس نزول وجود نخواهد داشت.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، سروش، نبی، عارف، قوس صعود، قوس نزول.

^۱ - عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی دانشکده پزشکی دانشگاه علوم پزشکی هرمزگان، بندرعباس

mnejati1361@yahoo.com
m.izadi@qom.ac.ir

^۲ - دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

۱- مقدمه

مفهوم نبوت یکی از مهمترین اصول اسلام است. نبوت مشتمل بر لوازمی همچون وحی به عنوان کلام خداوند، پیامبر به عنوان ظرف وجودی وحی و قرآن جاویدان مجید به عنوان مصداق وحی است که اعتقاد بدان جزو ضروریات دین محسوب می شود. در خصوص هر یک از مولفه ها و لوازم مذکور از گذشته دور تا کنون بررسی های عمده ای بین متفکران مسلمان و غیر مسلمان مطرح بوده است به گونه ای که می توان این مسائل را در ردیف چالش بر انگیز ترین حوزه های فکری جهان اسلام لحاظ نمود. البته ماهیت مناقشات مذکور با یکدیگر متفاوت بوده و بالطبع میزان کارآمدی آنها در رخنه پوشانی و تقویت مسائل و مباحث مرتبط با مساله نبوت نیز یکسان نخواهد بود. البته انتقاداتی که منبعت از تفکر بومی متفکران مسلمان و برخاسته از متن نظام اسلام هستند؛ در این مقام کمتر مشتمل بر جنبه های غیر علمی و احیانا عناد و مغالطه بوده فلذا از کارآمدی بیشتری در این بحث برخوردار خواهند بود.^۱

در این بین برخی دیدگاه ها نیز وجود دارند که در ظاهر حوزه تفکر اسلام منشاء بروزشان است؛ اما واکاوی آنها موید تاثر و اقتباس حداکثری شان از مبانی غیر اسلامی و عمدتاً الهیات مسیحی است که ذیل عنوان بومی سازی در مساله نبوت در حوزه اسلام ورود نموده اند.^۲ یکی از دیدگاه هایی که اخیراً در این خصوص توسط روشنفکران دینی ای همچون عبدالکریم سروش و دیگر همفکران وی مطرح گردیده است؛ مبنای یکسان انگاری پیامبر و عارف است. این مبنا در واقع جزو لوازم تئوری تجربه نبوی ایشان محسوب شده و با انکار وجه نزولی و خطابی وحی و قرآن، مقام نبوت را تا حد نوعی از تجربه شهودی و عرفانی و همچنین وجود قدسی پیامبر

عظیم الشان اسلام را تا حد یک عارف تقلیل می‌دهد. مطالعه پیش رو بر آن است تا با روشی تحلیلی و بر اساس مبانی فکری ملاصدرا در حکمت متعالیه، به بررسی وجوه تمایز و شرافت پیامبر از عارف بپردازد. از اینرو ذیل عناوین کلی تمایزات وحی‌شناختی و معرفت‌شناختی این مساله تبیین و تقدیم خواهد شد.^۲

۲- پیامبر و عارف

پیامبر در اصطلاح تفکر دینی به مثابه رابط بین خداوند و انسان معرفی می‌شود. در این نگرش، ماموریت پیامبر، دریافت معنا و محتوایی از جانب خداوند (وحی) و حفظ و ابلاغ آن به انسانهاست به گونه‌ای که آن معنا و محتوای ابلاغی، دقیقاً همان معنا و محتوای دریافتی باشد. بر این اساس نیل به مرتبه و جایگاه نبوت، علاوه بر وجود شاخصه‌های عمده آن، به موهبت الهی هم بستگی دارد. قاطبه متفکران و متکلمان مسلمان، ضمن توضیح ویژگی‌های انبیاء، در مباحث نبوت، عصمت انبیاء در دریافت، حفظ و ابلاغ وحی را از ضروریات نبوت می‌دانند. به عبارت دیگر از دیدگاه ایشان پیامبر اصالتاً به عنوان ظرفی مطرح می‌شود که وحی و کلام الهی را بر وجه خطاب مستقیم یا غیر مستقیم دریافت و بدون هیچ دخل و تصرف انتقال دهد و این مساله به اجماع ایشان مهمترین شاخصه نبوت محسوب می‌شود (رازی، ۱۹۸۶: ۲، ۱۱۷؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۵، ۲۸۰؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۹: ۱۵).

و اما عارف و عرفان در لغت به معنای شناخت است و در اصطلاح، به معرفتی گفته می‌شود که از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود. عبدالرزاق گیلانی در شرح مصباح می‌گوید: «عارف» به اصطلاح حکما کسی است که، نفس خود را به حسب

قوت نظریه، و علم به حقایق اشیاء، کامل کرده و به قدر مقدور بهم رسانیده باشد، و از صفات رذیله و اعتقادات خبیثه، تهی و به اعتقادات حقه و کمالات ستوده، آراسته باشد (امام صادق، ۱۳۷۷ : ۱۱). به بیان دیگر، «عارف» کسی است که با وجود اینکه در کمال قوت نظریه و کمال قوت عملیه است در عین حال کاملاً پایبند به شرعیات و تکالیف شرعی است.

۳- یکسان انگاری پیامبر و عارف از دیدگاه دکتر سروش

دکتر سروش به عنوان یکی از روشنفکران دینی، در حوزه مسائل مربوط به وحی و نبوت، ابتدا با طرح مقدماتی در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، از بشری بودن، تاریخی بودن و زمینی بودن معرفت دینی سخن گفته است (سروش، ۱۳۷۴: ۴۹۵). اما در کتاب بسط تجربه نبوی یک قدم فراتر نهاده و بشریت و تاریخت خود دین و تجربه دینی را هدف قرار داده است. دکتر سروش البته بدین مبنا نیز بسنده نکرده و با فروکاستن مقام نبوت، جایگاه پیامبر را هم تراز یک عارف قرار می دهد؛ چرا که از نظر وی هر دوی ایشان صاحب مقام مکاشفه و تجربه دینی هستند و گوهر اساسی وحی و تجربه های دینی یکسان است. وی برای تبیین تمایز و تفاوت وحی از سایر اقسام تجربه دینی می نویسد: «چنین است تجربه دینی پیامبران که با این درجه از تعیین آوری و نجات زایی و کوبندگی و درخشندگی همراه است و گوهر نبوت آن ها را تشکیل می دهد. به دنبال چنین تجربه ای است که آنان آماده انجام کارهای بزرگ در جهان می شوند. تفاوت پیامبران با دیگر اصحاب تجربه در این است که آنان در حیطة و حصار تجربه شخصی باقی نمی مانند و با آن دل خوش نمی دارند و عمر خود را در ذوق ها و مواجهه درونی سپری نمی کنند، بلکه

بر اثر حلول و حصول این تجربه، ماموریت جدیدی احساس می کنند و انسان تازه‌ای می شوند و این انسان تازه، عالم تازه و آدم تازه ای بنا می کند.» (سروش، ۱۳۷۹: ۴).

دکتر سروش بر اساس مبنای یکسان انگاری وحی و تجربه عرفانی معتقد می شود: همان گونه که یک عارف هر اندازه بیشتر در عرفان غوص نماید؛ از پختگی و تعالی بالاتری برخوردار می شود؛ یک پیامبر نیز هر چه در تجربه نبوی خود از غنا و کارآزمودگی بیشتری برخوردار شود؛ به مرور در تجربه نبوی خود کامل تر شده و آن تجربه بسط و گسترده‌تری می یابد (سروش، ۱۳۷۹: ۱۰). دکتر سروش در ادامه مدعی می شود؛ این نظریه -بر خلاف رای مخالفان آن- نظریه ای ریشه دار در تفکر فلسفی جهان اسلام بوده و خیل عظیمی از فلاسفه از فارابی گرفته تا ملاصدرا پشتیبان مبنای تجربه نبوی هستند. دکتر سروش در تبیین مدعای خویش معتقد است چون فلاسفه مسلمان تنها مجرای نزول وحی، حداقل در جزئیات و صورت وحی را قوه خیال دانسته اند؛ در نتیجه از دیدگاه ایشان قوه متخیله در فرایند وحی تاثیر گذار بوده و نبی خود آفریننده وحی است (دباغ سروش، ۱۳۸۵: ۱۲۶). در ادامه این نوشتار، عیار مدعای فوق در حوزه تفکر ملاصدرا مورد مذاقه قرار خواهد گرفت.

۴- تمایز پیامبر و عارف (وحی و تجربه عرفانی) در حکمت متعالیه

تتبع در مبانی و مواضع ملاصدرا در حکمت متعالیه، نشان می دهد که تمایز و تعالی پیامبر از عارف به دو قسم احتمالی تمایزات وحی شناختی در قوس نزول و تمایزات معرفت شناختی در قوس صعود بازگشت می کند. در لسان فلسفی منظور

از عالم، موجود یا موجوداتی هستند که در مرتبه خاصی قرار داشته و بر مادون خود مسلط و محیط بوده و محاط مافوق خود هستند. بر این اساس موجودات مادی و جسمانی با تمام تنوع و تکثری که دارند؛ همگی جزو یک عالم (ناسوت) محسوب می شوند و عالم لاهوت نیز در حقیقت مرتبه واجب تعالی محسوب می شود. ملاصدرا عوالم هستی را در دو قوس نزول و صعود مطرح می کند. از نظر وی در قوس نزول وجود و کمالات لائقه آن از عالم لاهوت الهی (مرتبه ذات) به عالم عقل و جبروت و از آنجا به عالم اشباح روحانی و صور مقداری یا همان خیال منفصل سرازیر شده و در نهایت از عالم متوسط به عالم ملک و ناسوت نزول می یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ج ۲، ۲۲۸). اما در قوس صعود وجود به صورت معکوس به سرچشمه لایزال و نامتناهی آن بازگشت می نماید. بدین بیان که انسان به جهت برخورداری از قابلیت تحصیل کمالات نامتناهی به مدد فیض الهی از مراتب جسمانی و مادی گذر کرده و به حذای عالم خیال منفصل، دارای قوه خیال مجرد از ماده شده و در نهایت بر همین منوال به عالم عقلی متناظر با عالم اسماء و صفات الهی نائل می شود (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ج ۵، ۳۷۹).

۴-۱- تمایز وحی شناختی (قوس نزول)

اولین و یکی از مهمترین وجوه تمایز و تعالی پیامبر در مقایسه با عارف یا هر انسان دیگر، تمایز وحی شناختی است. خداوند از طریق وحی که مشتمل بر تکلم و استماع حقیقی و دو طرفه بوده؛ با پیامبر ارتباط برقرار می نماید. به نظر می رسد مساله یکسان انگاری و یا حداقل شبهه یکسان انگاری پیامبر با دیگر افراد از همان ابتدای بعثت نبی مکرم اسلام تا کنون مطرح بوده است. خداوند متعال بارها در قرآن این مساله را مطرح نموده است. واجب تعالی با تاکید بر تمایز و تعالی وحی

شناختی پیامبر در مقایسه با دیگران در دو سوره فصلت آیه شش و کهف آیه صد و هجده می فرماید: بگو من بشری هستم مثل شما و (برتری ام این است که) به من وحی می شود (ولی به شما وحی نمی شود).

ملاصدرا به جهت دغدغه‌های دین‌شناختی‌ای که دارد تلاش می‌کند مساله ارتباط پیامبر با خداوند را به گونه‌ای تبیین کند تا از نواقص احتمالی دیدگاه دیگر فلاسفه مسلمان مبری باشد و همچنین بیشترین سازگاری را با ادله و شواهد قرآنی و نقلی داشته باشد. صدرالمتالهین ارتباط و حیانی پیامبر با خداوند را در دو مجرای قوس صعود و قوس نزول تبیین می‌نماید. قوس صعود مشتمل بر عوالم سه گانه حسی، خیالی و عقلی است که برای همه انسان‌ها مشترک است. قوس نزول نیز مشتمل بر عوالم لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت است که البته خاص انبیاء الهی بوده و پیامبر کلام خداوند را در وجوه مختلف عقلی، خیالی و حسی در عوالمی غیر از لاهوت دریافت می‌کند. توضیح اینکه از نظر ملاصدرا پیامبر و اساسا هر انسانی (از جمله عارف) بالقوه در قوس صعود، می‌تواند به واسطه به حاشیه راندن تمایلات حیوانی و نباتی و با تقویت قوه عاقله خویش، تمایلات سطحی را مطیع قوه عقل گرداند. نفس پیامبر به واسطه فرایند اشتداد وجودی می‌تواند با معقولات عوالم غیب و عقل وحدت یافته به کمال شایسته خویش واصل گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۹۶). همانگونه که در اوایل بحث گفته شد یک عارف حقیقی نیز به واسطه پالایش و تزکیه نفسانی و با رعایت کامل موازین و تکالیف شرعی می‌تواند در قوس صعود بر اساس میزان ظرفیت وجودی‌اش ارتقاء یافته و برخی حقایق مجرد را ادراک نماید. فلذا با وجود تفاوت محسوس پیامبر و عارف حقیقی در میزان ظرفیت وجودی‌شان، می‌توان وجه مشترکی برای این دو در قوس صعود لحاظ نمود و آن وجه

مشترک صعود از عوالم حس و ماده به عوالم خیال و احیانا عقل است هر چند که میزان این ارتقاء و اشتداد متفاوت باشد.^۴

اما همچنان که گذشت این تمام ماجرا نیست؛ زیرا بر خلاف قوس صعود، پیامبر در قوس نزول یگانه است و در واقع قوس نزول به انبیاء الهی اختصاص داشته و هیچ انسانی حتی عرفای حقیقی و اولیاء الهی در آن راهی ندارند. ملاصدرا در جهت تبیین کیفیت دریافت وحی توسط نبی در قوس صعود به تشریح ماهیت کلام الهی می پردازد. از نظر صدرا در قوس نزول وحی الهی از عالم لاهوت و علم ازلی به عوالم جبروت، ملکوت (خیال منفصل) و ناسوت نزول می یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۰۹). توضیح اینکه خداوند فاطر، نسخه عالم هستی را در علم ازلی خویش طراحی کرده و در عالم عقل بدان کلیت می بخشد. پس از آن در عالم خیال منفصل به واسطه اعطای کمیت بدان جزئیت بخشیده و در نهایت در عالم محسوس، تحقق خارجی می یابد (همان: ۴۰۹-۴۱۰). بر این اساس در قوس نزول هرآنچه در عالم محسوس خارجی وجود دارد به نحو اعلی و اشرف در عوالم ملکوت و جبروت الهی تحقق داشته؛ در حالی که همگی منبعث و منطبق از مقام لاهوت و بی تعیین واجب تعالی می باشند (همان). با توجه به مقدمات فوق، پیامبر در قوس نزول در عوالم عقل و جبروت، به کمک عقل قدسی مفاهیم کلی و معقول وحیانی را بی واسطه یا با واسطه فرشته وحی (تمثل فرشته وحی) دریافت می کند. نبی، همچنین مفاهیم جزئی خیالی و حسی وحیانی را به وسیله قوه حس مشترک و خیال خویش از فرشته وحی دریافت می کند در حالی که فرشته وحی را به صورت محسوس مشاهده کرده (تمثل) و حقایق وحیانی را با حواس ظاهری استماع می- نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ج ۱، ۶۰).

۲-۴- تمایز معرفت شناختی (قوس صعود)

دومین وجه تمایز پیامبر از عارف به حوزه معرفت شناختی بازگشت می‌کند. در بحث پیشین مهمترین تمایز و تفاوت پیامبر از عارف در مساله نزول وحی در قوس نزول بر ظرف نبی دانسته شد. بحث از قوس نزول و تمایز وحی شناختی تا حدودی صبغه ای وجود شناختی داشت. اما در این موضع آنچه مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ بیشتر تأکید بر تمایزات معرفت شناختی خواهد داشت. تمایز معرفت شناختی پیامبر از عارف بدین معنا است که اصل و حقیقت ادراک و دریافت این دو بدون لحاظ منشاء این دریافت که در قوس صعود باشد یا در قوس نزول، اساساً با یکدیگر متفاوت است. بر این اساس شاخصه های اصلی تجربه های عرفانی از دیدگاه ملاصدرا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۴-۱- تجربه های عرفانی و ابهام در شهود

ابهام در تجارب عرفانی، یکی از مهمترین علل بروز شطحیات عرفا است زیرا لازمه بیان دقیق یک مطلب، فهم صحیح آن است و اکثر عرفا بدین مساله اعتراف کرده اند که شهودی فراتر از طور عقل داشته اند و در نتیجه به آنچه بیان می‌کنند علم نداشته اند.^۵ مساله ابهام در شطحیات عرفا در تفکر ملاصدرا ذیل فرایند وحدت عاقل و معقول مطرح می‌شود. ملاصدرا فرایند وحدت آگاهی را علت اشتداد وجودی و معرفتی نفس لحاظ می‌کند. از نظر صدرا نفسی که بهره اش از حقیقت علم بیشتر باشد؛ از لحاظ وجودی نیز در مراتب بالاتری قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ج ۳، ۳۴۵). ملاصدرا شهود عرفانی را عبارت از عدم التفات به خود و اقبال و التفات کلی به جانب حق تعالی می‌داند که در نهایت سالک به شهود جمال حق تبارک و تعالی نائل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴۴؛ همو، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۳۵). تجارب عرفانی

همسان نردبانی است که باعث صیورورت و اشتداد وجودی نفس سالک می شود. فلذا وضوح یا عدم وضوح تجارب عرفانی، ارتباط مستقیمی با ظرفیت وجودی و میزان اشتداد عارف دارد. بدین بیان که به هر میزان نفس سالک در فرایند وحدت با معقولات وجودی و کمالی واجد اشتداد بیشتری گردد و به واسطه ریاضت های شرعی، صفای باطن یافته باشد؛ به همان میزان خواهد توانست شهودی دقیق تر و صحیح تر را از ملکوت الهی تحصیل نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۴-۴۵). بر این اساس مشاهده صحیح و صریح ملکوت و جمال حق تعالی توسط نفس، مستلزم اشتداد نفس و تعالی آن از عوالم حسی و خیالی است. اما به جهت تفاوت استعداد های نفوس سالکین این مشاهده شدت و ضعف می یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۴۱).

۲-۲-۴- تجربه های عرفانی و ابهام (تناقض) در بیان

تناقض در بیان یا همان شطح، چالش انگیزترین شاخصه معرفت شناختی تجارب عرفانی محسوب می گردد. ملاصدرا صراحتاً شطح را مقوله ای متناقض و به عنوان آفت دین مطرح می نماید. وی در کتاب کسر اصنام جاهلی با ذکر اقسام شطحیات، به وجود تناقض حقیقی و کشنده در این گونه کلمات معتقد می شود. شطح از دیدگاه صدرا بر دو قسم است: «قسمی عبارت است از دعاوی طویل و عریض در عشق به خدا و وصال او که به ترک اعمال ظاهری و عبادات بدنی منجر می شود و احیاناً منتهی به دعوی اتحاد و ارتفاع حجاب و مشاهده رؤیت و مشافهه خطابی می گردد. قسمی دیگر کلماتی است که به ظاهر خوشایند و دلپذیرند، ولی مفهوم درستی ندارند، جز اینکه قلبها را پریشان و عقلها را سرگردان می سازند، و احیاناً از قبیل طامات شمرده می شوند و عقلا و شرعا ناروا و حرامند» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۴۶-۴۷).

از نظر وی شطح به جهت ادعای حلول و اتحاد با ذات حق تعالی مستلزم اذعان به تحقق دوگانگی در اصل وجود خارجی و جواز ترکیب و دوگانگی در وجود خارجی می‌باشد و این امر بدهتا مستلزم ترکیب وجود و لیس بالوجود خواهد بود که اجتماع نقیضین است. اما از جنبه دین شناختی شطح به جهت طرح ادعای ارتفاع حجاب و رویت ذات خداوند و از این قبیل اباطیل، آفت دین است و ضرر این گونه سخنان برای عقاید عوام زیانمندتر از سموم مهلک و زهرهای کشنده برای ابدان خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۴۶).

ملاصدرا در رساله کسر اصنام الجاهلیه با شدت و حدت از تصوف دروغین و صوفیان پشمینه پوش ظاهر ساز و خانقاه نشینان دروغ پرداز به بدی و زشتی نام می‌برد و سعی دارد تا با نشان دادن ناهنجاریها و نابسامانیها و موارد منفی، بین اینگونه انحرافات و عرفان و تصوف صحیح و سازگار با مبانی دینی تفکیک نهد. وی تلاش می‌کند تا به واسطه مبانی مذکور، کیفیت بیان اینگونه تجارب را متفاوت و متعالی از دعاوی صوفیان و خارج از مقوله رایج شطح لحاظ نماید. ملاصدرا بر اساس رابطه تشاءن و امکان فقری، وجود حقیقی معلولات ممکن را وجودی اضافی و در عینیت با وجود علت فیاضه قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ج ۲، ۳۱۴). صدرالمتالهین در جهت تبیین مکاشفه های صحیح عرفانی مفهوم فنا را مطرح می‌سازد. زیرا لحاظ رابطه تشاءن و وحدت شخصی حقیقت وجود مستلزم این است که سالک در مکاشفه خویش فنای ماسوی الله را درک کرده باشد. البته صدرا فنا را به معنای ترک التفات از خود و التفات کلی به ذات الهی می‌داند. از نظر وی ترک التفات به خود و التفات به ذات حق بر خلاف تصور ایشان نمی‌تواند به معنای نادیده انگاشتن و ندیدن ذات و هویت خود باشد؛ بلکه بدین معناست که سالک در

شهود اسماء و صفات حق از انانیت خود رها شده و مجذوب حسن اسماء و صفات حق تبارک و تعالی می‌گردد. صدرا «انا الحق» حلاج و شطحیات بایزید را بر همین اساس به معنای عدم التفات به هویت و انانیت خود می‌داند و نه انعدام هویت. از این رو به جهت جایگاه ویژه وحدت شخصی وجود و رفع حجاب ماهیت در تفکر این عرفا، تجربه عرفانی‌شان نه به معنای حلول و رؤیت ذات حق تعالی است و نه فنای هویت مستقل‌شان، بلکه این عرفا با وجود بقا و استقلال هویت، به جهت التفات و التذاذ کلی در شهود حسن اسماء و صفات حق، از التفات به هویت خویش غافل شده‌اند در حالی که این مسأله با دعاوی فنای صوفیان متفاوت و ناسازگار است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۳۵).

۴-۲-۳- تجربه های عرفانی و تأثرات درونی و بیرونی

یکی از مهمترین وجوهی که در بین عرفا و اساسا انسان‌ها وجود دارد؛ امکان تاثیر عوامل بیرونی و درونی در تفسیر تجربه و ادراک خالص است. همان‌سان که گذشت دکتر سروش به واسطه انکار وجه نزولی و خطابی وحی^۶ (نزول وحی در قوس نزول) و تأکید بر هویت تاریخی پیامبر، قرآن را عبارت از تجربه نبوی و عرفانی پیامبر می‌داند که مانند دیگر تجارب عرفانی متأثر از شرایط عوامل بیرونی و درونی صاحب تجربه می‌باشد. با این تفاوت که این نوع از مکاشفه (قوس صعود) از حیثه تجربه شخصی در می‌گذرد و پس از آن پیامبر احساس مسئولیت جدیدی کرده؛ در پی ایجاد عالم جدیدی بر می‌آید (سروش، ۱۳۷۹، ص ۲۰-۲۱). رویکرد صدرالمتالهین در این موضع را می‌توان ذیل دو مساله اساسی مطرح و مورد مذاقه قرار داد. مساله اول این است که تجارب عرفانی به چه دلیل قرین تأثرات عارف از شرایط درونی و بیرونی می‌گردد و موجبات بسط تجربه عرفانی و خدشه بر اصالت

این نوع مکاشفات را فراهم می‌آورد. بلا شک غالب تأثرات، تجارب و مکاشفات عرفانی به علت دخالت و دستکاری قوای نفسانی عارف در تفسیر تجربه خالص بروز می‌نماید.

در حکمت متعالیه، ابهام و عدم وضوح ادراکات به عنوان منشاء اصلی بروز هرگونه دستکاری، دخل و تصرف نفس و قوای نفسانی در فرایند ادراک و آگاهی لحاظ شده است. ملاصدرا معتقد است نفوس انسانی در فرایند تحصیل ادراکات خویش نقشی فاعلی دارد. وی از این نقش فاعلی با عنوان مصدریت نفس در ادراکات حسی-خیالی و مظهریت نفس در ادراکات عقلی یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۲). ملاصدرا معتقد است بخشی از ابهام و عدم وضوح در ادراکات حسی-خیالی و عقلی انسان در قوس صعود ماخوذ از محاکمی اینگونه ادراکات است زیرا محاکمی ادراکات حسی و خیالی به جهت اختلاطشان با ماده و جسمانیت ذاتا دارای ابهام و نقص می‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۰۰؛ همان: ج ۱، ۳۴۰). از سوی دیگر محاکمی ادراکات عقلی نیز به جهت تعالی و شرافت وجودی و بعدشان نسبت به نفوس ادراک کننده می‌توانند بروز ابهام را تقویت نمایند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۹۰؛ ۱۳۸۰: ج ۱، ۲۸۲). از نظر صدرا علت مشترک و اساسی بروز ابهام در تمام انواع ادراکات بشری، نقص، خساست و عدم اشتداد وجودی نفس است که در حقیقت این نواقص لازمه حدوث جسمانی نفوس بشری می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۹۰). از نظر صدرا نفوس بشری به جهت نقص و بعد وجودیشان نسبت به مدرکات عقلی که در اوج تعالی و شرافت قرار دارند؛ ادراکی بعید و مبهم را تحصیل می‌نماید و بر این اساس ناچار به دخل و تصرف در اینگونه ادراکات خواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۹۰؛ همو، ۱۳۸۰: ج ۱، ۲۸۲). بنابراین مشاهدات عقلانی نفوس سالکین به معنای صیورت و اشتداد

وجودی است که به واسطه صعود و تعالی نفوس ایشان از عوالم حسی و خیالی به عالم مافوق این دو تحقق می یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۴-۴۵). ملاصدرا در باب کیفیت بروز ابهام در شهود عرفانی معتقد است اگر مانع و حجابی از جانب نفس عارف وجود نداشته باشد و نفس وی به واسطه ریاضت‌های شرعی و مجاهدت‌های دینی ورزیده شده باشد؛ شهود برایش تحقق خواهد یافت. از نظر وی وضوح یا عدم وضوح شهودات عرفانی، ارتباط مستقیمی با ظرفیت وجودی و میزان اشتداد عارف دارد. بدین بیان که جنس مشهود حتی با وجود تعالی ای که دارد در کیفیت شهود تعیین کننده نیست؛ بلکه به هر میزان نفس سالک در فرایند وحدت با معقولات وجودی و کمالی واجد اشتداد بیشتری گردد و به واسطه ریاضت‌های شرعی، صفای باطن یافته باشد؛ به همان میزان خواهد توانست شهودی دقیق تر و صحیح تر را از ملکوت الهی تحصیل نماید (همان). ملاصدرا تجارب و مکاشفات عرفانی را فی نفسه در معرض تأثیر عوامل درونی و بیرونی نمی‌داند؛ بلکه از نظر وی هرگونه تأثیر و تأثر و در نتیجه دخل و تصرف قوای نفسانی در این نوع ادراکات به جهت نقص وجودی و فقدان اشتداد جوهری لازم توسط نفس عارف بروز می یابد.^۷ دکتر سروش تجارب و مکاشفات عرفانی عموم عرفا را در معرض تأثیر می‌داند؛ در حالی که صدرالمتالهین با نفی چنین عمومیتی، رویکردی متفاوت در این موضع دارد.

پس از بررسی مساله اول این بخش از مقاله که همانا بحث از چرایی تأثیر نفس عارف از شرایط درونی و بیرونی و بروز دخل و تصرف در تجارب عرفانی بود؛ اکنون می بایست این مساله بررسی گردد که صرفنظر از قوس نزول و وجه خطایی وحی، بر اساس مبانی فلسفی حکمت متعالیه آیا شهود عقلانی پیامبر در قوس صعود نیز همسان مکاشفات عرفانی عرفا قرین تأثیر و تأثرات درونی و بیرونی می گردد؟

بدون شک لحاظ نفس از جانب صدرا، به عنوان مولفه ای پویا و غیر منفعل در فرایند ادراکات که در حین بروز ابهام می تواند مصدر ادراکات حسی-خیالی و مظهر ادراکات عقلی گردد؛ طرحی نوین در معرفت شناسی فلسفه اسلامی خواهد بود؛ مشروط بر اینکه خروج از جزم و مبنای رایج، به شک و نسبیت در معرفت بشری منجر نشود. در حقیقت در معرفت شناسی حکمت متعالیه مساله صدق و مطابقت نفس الامری مساله ای سهل الوصول نیست؛ اما با وجود صعوبت آن، تحصیل معرفت اطلاقی و مطابق از کنه وجودی مدرکات حسی-خیالی و عقلی و لازمه آن یعنی انفعال محض نفس و قوای آن در فرایند ادراک میسر است. ملاصدرا برون رفت از این مرتبه و وصول به انفعال نفسانی را مشروط به تحقق شرایطی می داند. از نظر صدرا شرط لازم اما غیر کافی وصول به مرتبه مذکور استکمال عملی و ورزیدگی نفس و قوای آن است.^۸ صدرالمتالهین تاکید می کند ریاضت های عملی ای که مقید به آداب و احکام شریعت حقه اسلام باشد؛ نفس و قوای نفسانی را ورزیده تر می گرداند. بدین بیان که اگر انسان خود را به وسیله زهد و ریاضت های شرعی پرورش دهد و از هرگونه افراط و تفریط در لذایذ و اقسام تمایلات مصون بدارد؛ زنگارها و اجرام معرفتی نفس رنگ باخته و مستعد دریافت حقایق متعالی و ملکوتی می شود؛ در حالی که تأثیر و تأثر شرایط درونی و بیرونی در دریافت هایش به حداقل ممکن رسیده باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۵۲).^۹

صدرالمتالهین اما شرط کافی وصول نفس به مرتبه انفعال محض را در گرو فرایند آگاهی انسان می داند. از نظر وی نفس و قوای آن پس از آنکه به واسطه اخلاقیات شرعیه واجب و مستحب، به ورزیدگی و خلاقیت شایسته رسیدند؛ اکنون می بایست به واسطه تحصیل علم، حرکت خویش را به سمت هدفی آغاز نماید که

در پس آن نفس و قوای نفسانی به جهت تحصیل ادراکاتی کاملاً واضح و متمایز و فارغ از هرگونه تأثیر و تأثرات مختلف، از هرگونه دستکاری و دخل و تصرف بی نیاز و در نتیجه در قبال آنها منفعل محض باشند. در تفکر صدرا به جهت تفکیک بین علم و وجود ذهنی نفس با وجود حدوث جسمانی می‌تواند به واسطه تحصیل علم، کمالات وجودی را کسب کرده و در سایه علم آموزی اشتداد یابد؛ زیرا علم از سنخ وجود و کمالات وجودی است. ملاصدرا در جهت تبیین کیفیت اشتداد نفس در فرایند آگاهی، مبنای وحدت نفس و علم و آگاهی را مطرح می‌نماید. صدرالمتألهین ذیل وحدت خارجی حقیقت وجود و انکار هرگونه دوگانگی و ترکیب خارجی وجود و ماهیت، به وحدت و عینیت نفس و حقیقت علم معتقد می‌شود. به جهت نگرش وجودی صدرالمتألهین به حقیقت علم و نفی حیثیت ماهوی از آن، صور حاصله برای نفس، چه از قسم محسوس و متخیل باشند که در نتیجه دارای نوعی ارتباط با ماده خارجی هستند و چه از قسم عقلی باشند؛ به علت وجود و حضورشان، لاجرم مجرد و متعالی از ماده خواهند بود. بر این اساس نفس و قوای نفسانی در تفکر صدرای می‌توانند به واسطه فرایند وحدت و عینیت با آگاهی و علم، کمالات لائقه وجودی را تحصیل کرده و اشتداد وجودی و جوهری یابند. به بیان دیگر از نظر ملاصدرا لازمه منطقی اشتداد وجودی و معرفتی نفس در گرو اندیشه بیشتر است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ج ۳، ۲۴۹). همان‌سان که گذشت صدرالمتألهین علت اصلی بروز ابهام و به تبع دستکاری نفس در اقسام ادراکات را ناشی از نقص، حساست و عدم اشتداد نفس دانست و بنابر این به هر میزان که نفس در فرایند وحدت با ادراکاتش بسط بیشتری یابد به همان میزان از نقایص وجودی و شواغل معرفتی تعالی یافته و در نتیجه ادراکاتش ماخوذ از کنه و ملکوت

اشیاء و محاکمی نفس الامری خواهد بود. وی به عنوان شاهد مدعی خویش، به نفوسی خاص که مخصوص افراد وارسته و کامل است مثال می زند که این نفوس به جهت تعالی وجودشناختی، به جوهر و حقیقت مدرکات حسی، خیالی و عقلی احاطه پیدا می کنند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ج ۲، ۶۴۴). از دیدگاه وی غایت اصالی و نهایی حرکت اشتدادی نفس در فرایند وحدت عاقل و معقول تحصیل معرفتی اطلاق از عالم غیب و ملکوت است که از هرگونه شائبه ابهام و کلیت خالی باشد و این غایت زمانی میسر می شود که نفس، عقل بالفعل گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۵۲).

بر این اساس در مقام بررسی باید گفت: اولا تجارب و مکاشفات عرفانی فی نفسه در معرض تأثرات درونی و بیرونی نیستند بلکه این نفس و قوای مدرکه هستند که به جهت شاخصه حدوث جسمانی عمدتا در معرض تأثر و ابهام می باشند. ثانيا در حکمت متعالیه بر خلاف تئوری تجربه نبوی، انسان ها به واسطه تخلق نفس به اخلاقیات شرعی و فرایند وحدت عاقل و معقول می توانند از هرگونه تأثر و ابهام در ادراکاتشان مبری گردند. این مساله بدان معناست که یک عارف نیز می تواند در قوس صعود به شاخصه مذکور وصول یابد و به واقع تجارب عرفانی ای ناب و خالص را تحصیل نماید؛ هر چند که تحقق چنین غایتی بالفعل صعب می نماید. اما در خصوص تحقق این شاخصه در نفوس انبیاء و خاصه پیامبر عظیم الشان اسلام (ص) باید گفت شکی نیست که نبی مصطفای عالم به جهت پالایش نفسانی و تعالی وجود شناختی در اوج تعالی قرار دارند و هیچ مخلوقی از این لحاظ همپراز ایشان نیست. این مساله از مآثورات قرآنی و تاریخی غیرقابل تردید کاملا آشکار بوده و مورد اذعان قاطبه مسلمانان و بسیاری از اسلام شناسان است به صورتی که در این

زمینه جای بحث جدی وجود ندارد. فلذا پیامبر (ص) چه در قوس صعود و چه در قوس نزول بالفعل واجد شاخصه های مذکور بوده و به همین جهت در قوسین از هرگونه تأثر و ابهام در دریافت مبری بوده و به واقع این معنای اصلی عصمت ایشان خواهد بود.

۵- نتیجه گیری

در مقاله حاضر مساله یکسان انگاری پیامبر و عارف و اشتراک گوهر وحی و دیگر تجارب دینی به عنوان یکی از لوازم و پیامدهای تئوری تجربه نبوی بر اساس مبانی وحی شناختی و معرفت شناختی حکمت متعالیه مورد بررسی و نقد قرار گرفته شده است. این بررسی مؤید این است که ملاصدرا در حوزه دریافت وحی و تحصیل تجارب و مکاشفات عرفانی دو گونه تمایز و تعالی را برای پیامبر در نسبت به عارفان متشرع حقیقی قائل است. در قسم اول وی ضمن تأکید بر دریافت وحی نبوی در قوس نزول، معتقد است پیامبر در قوس نزول که همانا جایگاه دریافت وحی و کلام خداوند است؛ هیچ همراه و همطرازی در بین مخلوقات ندارد و در واقع قوس نزول و تمایز وحی شناختی ای که مورد تاکید قرآن نیز هست اساساً اختصاص به پیامبر دارد. مع الوصف پیامبر و عارف از نظر صدرا در قوس صعود نیز با یکدیگر کاملاً متفاوت هستند. این تفاوت به گونه ای است که می توان گفت پیامبر در قوس صعود نیز بی همتا و یگانه می باشد. صدرالمتألهین قوس صعود را جایگاه مشترک معرفتی پیامبر و عارف می داند که هر دوی ایشان به واسطه ارتقاء نفسانی صاحب نوعی از مکاشفه و شهود از عوالم عقلانی می گردند. اما تفاوت و تعالی عمده پیامبر در نسبت به عارف بدان جهت است که نفس پیامبر به واسطه تخلق به اخلاقیات

شرعیه و ظرفیت وجودی ویژه‌ای که دارد؛ در نهایت ورزیدگی قرار داشته به گونه‌ای که بر خلاف سایر نفوس بشری فاقد هرگونه تأثر در نسبت به شرایط درونی و بیرونی می‌باشد. نفس پیامبر به جهت اتم و اشد اشتداد وجودی‌اش در فرایند وحدت عاقل و معقول، شهودی کاملاً واضح و متمایز را از عوالم عقلانی تحصیل می‌کند؛ بنابراین کمترین وجهی برای هر گونه دخل و تصرف احتمالی قوای نفسانی وی در دریافت هایش وجود نخواهد داشت

پی‌نوشت‌ها

۱. این مطلب بدان جهت است که دیدگاه‌های مستشرقین و اسلام‌شناسان غیر مسلمان در این خصوص عمدتاً مشتمل بر جنبه‌هایی غیر علمی و بدور از انصاف بوده و عمدتاً در بردارنده نوعی از انکار و ابتذال نسبت به مقام قدسی نبوت پیامبر عظیم‌الشان اسلام می‌باشد.
۲. این مدعا بدان جهت است که نبوت و لوازم آن چه به لحاظ مفهومی و چه به لحاظ مصداقی در دو حوزه اسلام و مسیحیت به جز در لفظ شباهت چندانی با یکدیگر ندارند و لذا ورود و تعمیم مباحث مطرح در حوزه شناخت وحی در سنت مسیحی به الهیات اسلامی و یکسان‌سازی مباحث در فرایندها و نتایج، به زبان اهل منطق، از سنخ مغالطه اشتراک لفظ است.
۳. این دو در مقام انتقال دریافت‌های خویش نیز با یکدیگر متفاوت هستند که نمود بارز آن را می‌توان در شطحیات عرفانی مشاهده نمود. برای اطلاع بیشتر در این باره رک: نجاتی، ۱۳۹۳: ۴۹-۶۰.
۴. مضاف بر میزان صعود در عوالم فرامادی، پیامبر و عارف در مساله گذار از مادیت نیز با یکدیگر متفاوتند. زیرا صعود عارف حقیقی در عوالم فرامادی غالباً مستلزم گذار و عدم التفات ایشان به عوالم مادی و جسمانی بوده است؛ اما صعود پیامبر به جهت شاخصه‌های وجودی و ماهیت رسالت ایشان، عموماً در بردارنده انقطاع از عالم مادی نیست.

۵. لازم به ذکر است که عمدتاً این ابهام یا در حوزه زبان شناختی و ذیل مساله کژتابی زبانی، زیبایی شناسی و احتیاط زبانی عارف مورد واکاوی قرار گرفته و یا ناشی از ابهامات شنوده دانسته شده است. برای اطلاع بیشتر ر-ک: استیس، ۱۳۷۱: ۲۶۵-۲۶۶؛ غزالی، ۱۳۶۴: ۵۶.
۶. دکتر سروش در شش مقاله اخیر «محمد(ص) راوی رؤیاهای رسولانه» ضمن انکار وجه نزولی و خطابی وحی، حقیقت وحی را عبارت از خواب و رؤیا و قرآن را خوابنامه پیامبر می‌داند که نیازمند تعبیر معبران است و نه تفسیر مفسران. ر-ک: سروش، ۱۳۹۲.
۷. برای اطلاع بیشتر در این باره ر-ک: نجاتی، محمد، بهشتی، احمد، ۱۳۹۲: ۱۲۵-۱۳۷.
۸. این مساله که اخلاق لازمه و مبنای هرگونه آموزش و پرورش یا تعلیم و تربیت است امروزه در تفکرات متعددی از جمله در روانشناسی معاصر قابل مشاهده است.
۹. صدرا استکمال قوای عملی را در طی چهار مرتبه می‌داند: اول، تهذیب ظاهر با انجام قوانین و نوامیس الهی و شرایع نبوی؛ دوم، تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات و اخلاق پست و ظلمانی؛ سوم، تنویر باطن و قلب با صورت های علمی و چهارم فنای نفس از ذات خود و مشاهده پروردگار و بزرگی های او (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴۸-۲۴۹).

منابع

- قرآن مجید.
- ۱- امام صادق، (۱۳۷۷)، مصباح الشریعة، ترجمه گیلانی، عبد الرزاق، تهران، پیام حق.
- ۲- استیس، (۱۳۷۱)، برگزیده ای از مقاله ها، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳- چناری، امیر، (۱۳۷۷)، متناقض نمایی در شعر فارسی، تهران: فروزان.
- ۴- دباغ، سروش، (۱۳۸۵) آئین در آئینه مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات سروش.
- ۵- رازی، فخرالدین، (۱۹۸۶)، الاربعین فی اصول الدین، چاپ اول، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
- ۶- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، بسط تجربه نبوی، چاپ سوم، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
- ۷- _____، (۱۳۷۴)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، صراط.
- ۸- _____، (۱۳۹۲)، مقالات محمد(ص) راوی رویاهای رسولانه، www.dinonline.com
- ۹- شریف مرتضی، (۱۴۰۹)، ابوالقاسم علی بن الحسین الموسوی، تنزیه الانبیاء، الطبعة الثانية، بیروت، دارالاضواء.
- ۱۰- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۶۴)، مشکوه الانوار، ترجمه صادق آیینه وند، تهران: امیر کبیر.
- ۱۱- معتزلی، قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۵)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، الموسسه المصریه العامه للتالیف و الانباء و النشر، الدار المصریه للتالیف و ترجمه.
- ۱۲- ملاصدرا، (۱۳۸۱ الف)، کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۳- _____، (۱۳۸۱ ب)، المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- ۱۴- _____، (۱۳۶۷)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار.
- ۱۵- _____، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۶- _____، (۱۳۸۰)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۷- _____، (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۸- _____، (۱۳۹۱)، مجموعه رسائل فلسفی (المشاعر) باشراف محمد خامنه ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا،
- ۱۹- نجاتی، محمد، (۱۳۹۳)، تبیین شطحیات عرفانی در حوزه معرفت شناسی حکمت متعالیه، خردنامه صدرا، شماره ۷۵، صص ۴۹-۶۰.
- ۲۰- نجاتی، محمد، بهشتی، احمد، (۱۳۹۲)، «بررسی و تبیین واقع نمایی ادراکات از نظر ملاصدرا»، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، شماره دوم، صص ۱۲۵-۱۳۷.