

ORIGINAL ARTICLE

Analyzing the objectivity of intuitive experience in the geometry of religious knowledge's Allameh Tabatabai and Fakhr Razi

Masome Salari Rad

Assistant professor of Theology and Islamic studies department, Payame Noor University, Tehran, Iran.

Correspondence:
Masome Salari Rad
Email: salarirad2022@pnu.ac.ir

Received: 15 Jun 2023
Accepted: 13 Dec 2023

How to cite

Salari Rad, M. (2024). Analyzing the objectivity of intuitive experience in the geometry of religious knowledge's Allameh Tabatabai and Fakhr Razi. *SADRĀ'Ī WISDOM*, 13(2), 65-76. (DOI: [10.30473/pms.2023.68027.2021](https://doi.org/10.30473/pms.2023.68027.2021))

ABSTRACT

Intuitive experience is one of the important aspects of the geometry of religious knowledge. The problem of the objectivity of the subject of mystical experience is one of the issues raised in this field. In order to solve this problem, some have accepted the theory of essentialism and others the theory of structuralism (contextualism). Essentialists consider the subject of mystical experience to be the supreme essence and transcendent truth; but proponents of the theory of structuralism, while denying the narration of mystical experience from a single essence, consider these experiences to be the result of a person's culture, belief and intellectual background. In this regard, examining these two approaches in the thought of Islamic thinkers is important. Therefore, studying and comparing the views of Allameh Tabatabai and Fakhr Razi in the field of realism and objectivity of the subject of mystical experience is one of the goals and subjects of this paper. The study method is descriptive and analytical, relying on examining their works. The research findings show that Tabatabai, by classifying knowledge into two types of presential (intuitive) and acquired knowledge and returning acquired knowledge to presential, and accepting the principle of the unity of the knower, the known and knowledge, considers mystical experiences to be of the type of acquired and presential knowledge in both of which, the experience of the essence is realized. But from Fakhr Razi's point of view, in the shadow of inner purification and self-refinement, and reaching mystical states and discoveries, a person reaches a level where he perceives the truths with presential knowledge. Therefore, these states are of the type of essence experience and cognitive. Therefore, despite some differences, essentialism is the common feature of Allameh and Fakhr's views on the objectivity of the subject of intuitive experience.

KEYWORDS

acquired knowledge, Allameh Tabatabai, essentialism, Fakhr Razi, intuition, objectivity of mystical experience, presential knowledge, structuralism, subject of mystical experience.



دو فصلنامه حکمت صدرایی

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی بیست و چهارم، بهار و تابستان ۱۴۰۳ (۷۶-۶۵)

DOI: 10.30473/pms.2023.68027.2021

«مقاله پژوهشی»

واکاوی عینیت تجربه شهودی در هندسه معرفت دینی علامه طباطبایی و فخررازی

معصومه سالاری راد

چکیده

تجربه شهودی از اضلاع مهم هندسه معرفت دینی است. مسأله عینیت متعلق تجربه عرفانی از موضوعات مطرح در این حوزه است. در راستای حل این مسأله برخی نظریه ذات‌گرایی را و برخی دیگر نظریه ساختارگرایی (زمینه‌گرایی) را پذیرفته‌اند. ذات‌گرایان متعلق تجربه عرفانی، را ذات و حقیقت متعالی می‌دانند؛ ولی طرفداران نظریه ساختارگرایی ضمن نفی حکایت‌گری تجربه عرفانی از ذات واحد، این تجربه‌ها را معلول فرهنگ، باور و زمینه فکری فرد می‌دانند. از این حیث، بررسی این دو رویکرد در اندیشه متفکران اسلامی حائز اهمیت است. لذا مطالعه و مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و فخررازی در زمینه واقع‌گرایی و عینیت متعلق تجربه عرفانی از اهداف و موضوع این نوشتار است. روش مطالعه از نوع توصیفی و تحلیلی با اتکاء به بررسی آثار آنها می‌باشد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که طباطبایی با تقسیم‌بندی علم به دو قسم علم حضوری و حصولی و بازگشت علم حصولی به حضوری و پذیرش اصل اتحاد علم، عالم و معلوم، تجربه‌های عرفانی را از نوع علم حصولی و حضوری دانسته است که در هر دو نوع، تجربه ذات محقق می‌شود. اما از دیدگاه فخررازی در سایه تزکیه درون و تصفیه نفس و رسیدن به احوال و کشفیات عرفانی، انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که با علم حضوری حقایق را درک می‌نماید. لذا این احوالات از نوع تجربه ذات و معرفت‌بخش می‌باشند. بنابراین ضمن برخی از تفاوت‌ها، ذات‌گرایی وجه اشتراک دیدگاه علامه و فخر در باب عینیت متعلق تجربه شهودی است.

واژه‌های کلیدی

ساختارگرایی، شهود، ذات‌گرایی، علم حضوری، علم حصولی، متعلق تجربه عرفانی، فخررازی، علامه طباطبایی.

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

نویسنده مسئول:

معصومه سالاری راد

رایانامه: salarirad2022@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۲

استناد به این مقاله:

سالاری راد، معصومه (۱۴۰۳). واکاوی عینیت تجربه شهودی در هندسه معرفت دینی علامه طباطبایی و فخررازی. دو فصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۱۳(۲)، ۷۶-۶۵.

(DOI: 10.30473/pms.2023.68027.2021)

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. © ۱۴۰۳. ناشر این مقاله، دانشگاه پیام نور است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.



Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

مقدمه

تجربه عرفانی^۱ از موضوعات مهم کلامی و مؤثر در شکل‌گیری بسیاری از مباحث مرتبط با حوزه فلسفه دین بوده است. این موضوع در فرهنگ و ادبیات غرب دارای شاخصه‌هایی است. تطبیق دقیق و عینی این موضوع با مسأله عرفان و شهود در تفکر اسلامی سبب انحراف و برداشت‌های ناصحیح در این زمینه می‌گردد. یکی از پرسش‌های مطرح در حوزه تجربه عرفانی، سؤال از واقعیت متعلق تجربه عرفانی است. در پاسخ به این پرسش برخی قائل به نظریه ذات‌گرایی^۲ و پذیرش ذات و حقیقت متعالی برای تجربه‌های عرفانی هستند. برخی از فیلسوفان برخلاف این گروه معتقد به ذات واحد و مشترک برای این نوع تجارب نبوده و نظریه ساختارگرایی^۳ را پذیرفته‌اند. ذات‌گرایان مدعی‌اند تمام تجربه‌های دینی دارای عنصری مشترکند. این مسأله در تجربه‌های عرفانی که متضمن معرفت بی‌واسطه از خداوند هستند، آشکار است. عارف از تجارب عرفانی، هم از حیث معرفتی و هم از حیث وجودی به مرتبه وحدت با واقعیت مطلق می‌رسد. عارف این تجربه را صرفاً با به‌کارگیری مفاهیم عقلی تعبیر می‌کند؛ (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۵۳) اما در مرحله تحقق تجربه عرفانی، ذات واحد مورد تجربه قرار می‌گیرد. برخی از فیلسوفان در آثار خویش تجربه‌های عرفانی را حکایت‌گر ذات واحد و واقعیت متعالی می‌دانند. ذات‌گرایانی چون استیسی متعلق تجربه عرفانی را وحدت بی‌تمایز می‌داند و سخن از وحدت ذات نامتعین و فنای عارف در متعلق تجربه عرفانی به میان آورده است. از آنجا که در تجربه عرفانی، عارف با وحدت بی‌تعیین مواجه می‌شود، هیچ مفهومی از آن ندارد و بعد از گذشت آن حالت عرفانی، عارف وارد مرحله تعبیر تجربه خویش می‌شود. عارف در این حالت قادر به مفهوم‌سازی و سخن گفتن از امر متعالی است؛ لذا ذات‌گرایان ضمن تمایز نهادن میان تجربه و تعبیر آن تجربه، ذات تجربه‌های عرفانی را دارای هفت ویژگی می‌دانند که عبارتند از: آگاهی وحدانی، بی‌زمانی و بی‌مکانی، حقیقت داشتن، احساس تبرک، احساس امر الوهی، بیان‌ناپذیری و متناقض‌نمایی. (استیسی، ۱۳۸۴: ۷۴) در مقابل ذات‌گرایان، استیون کتز مدعی زمینه‌گرایی (ساختارگرایی) است. وی بر این باور است که همه تجارب دینی به واسطه مفاهیم و از طریق باورها و چارچوب اعتقادات و مسائل فرهنگی و دینی شخص تجربه‌گر حاصل می‌شوند؛ در نتیجه تجربه دینی واحدی وجود ندارد و حتی علم به نفس هم که بهترین نوع تجربه شهودی است، محصول مقولات اکتسابی و چارچوب فرهنگی فرد است. بنابراین باورهای دینی و فرهنگی، تجربه دینی را محدود نموده است؛

به‌گونه‌ای که در سنت‌های دینی متفاوت، دین‌داران تجربه‌های دینی مختلف و متمایزی دارند. (پترسون و دیگران، همان: ۵۵) به عقیده ساختارگرایان نخستین عامل مؤثر در شکل‌گیری تجربه، باورهای انسان است. حافظه، ادراک، زبان، مفاهیم پیشین و انتظارات قبلی عناصر دیگری هستند که در شکل‌گیری تجربه مؤثر هستند. (katz, 1978; 61) کتز ضمن استناد به دین خود (یهودیت) می‌گوید: «چنین نیست که عارف هندو تجربه‌ای از x دارد که آن را پس از تجربه بر زبان و نمادهای هندی که با آن‌ها آشناست توصیف می‌کند، بلکه او یک تجربه هندی دارد یعنی تجربه‌اش یک تجربه بی‌واسطه از x نیست، بلکه خود دست‌کم تا اندازه‌ای تجربه‌ای هندی از پیش شکل‌یافته و مورد انتظار از ذهن است.» (katz, 1983; 132) زمینه‌گرایان بر این مدعی خویش استدلال نموده و اساس استدلال آن‌ها مبتنی بر این اصل معرفتی است که تجربه ادراکی بی‌واسطه برای انسان غیرممکن است و فرایندهای پیچیده معرفتی اساساً تجارب انسان را پردازش و تحت ادراک و آگاهی وی قرار می‌دهند. (katz, 1978; 26) برخی از ذات‌گرایان این دیدگاه کتز را مورد نقد قرار داده و اصل دیدگاه و دلایل وی را نقد کرده که بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد.

بنا بر دیدگاه علامه طباطبایی، علم به حصر عقلی به دو قسم علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌گردد. با عنایت به این تقسیم‌بندی، تجربه عرفانی یا از نوع علم حصولی است و یا این که از سنخ علم حضوری می‌باشد. اگر تجربه عرفانی از سنخ علم حضوری باشد، قاعدتاً تجربه ذات است. در صورتی که تجربه عرفانی را از نوع علم حصولی بدانیم، همان دیدگاه ساخت‌گرایان است. ذات‌گرایان می‌گویند که عرفا دست‌کم در تجارب عرفانی خاص، ذات واحدی را تجربه می‌کنند؛ لکن زمینه‌های مذهبی و اجتماعی عارف صرفاً در تفسیر آن تجارب مؤثر است. (مهدوی نور، ۱۳۹۱: ۷۶) هم‌چنین فخررازی هم با تحلیلی که در دوره متأخر حیات فکری از عرفان و شهود بیان نموده است به نوعی قائل به نظریه ذات‌گرایی است. برخی از پژوهش‌های منتشر شده در این زمینه به بررسی این موضوع پرداخته که ضمن اشاره به این موارد وجه تمایز پژوهش حاضر و جنبه نوآوری آن را بیان می‌نماییم. در مقاله «عرفان علامه طباطبایی» (شیخ‌الاسلامی: ۱۳۸۱) نویسنده ضمن بیان کارکرد عرفان با مراجعه به دو مورد از آثار علامه (رساله التوحید و رساله الاسماء) توحید ناب را اوج تکامل عرفانی و وجهه الهی عرفان و معنویت‌مداری را اوج اندیشه‌های عرفانی علامه می‌داند. نویسنده مقاله‌ی «مقایسه ماهیت تجربه عرفانی بر اساس نظریه

علم حضوری و حصولی علامه طباطبایی و ساخت‌گرایی استیون کتس» (مهدوی نور: ۱۳۹۱) صرفاً با تحلیل نظریه علم حضوری و حصولی به مقایسه دیدگاه علامه با نظریه ساختارگرایی پرداخته است. در مقاله‌ی دیگری با عنوان «زبان عرفان از منظر ذات‌گرایان و ساختارگرایان با نظر به دیدگاه علامه طباطبایی» (فلاح رفیع: ۱۳۹۴) نویسنده ضمن تمرکز بر طرح متعلق تجربه عرفانی و نقد رویکرد فیلسوفان غربی قائل به ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی، با طرح نظریه علم حضوری و حصولی به بیان دیدگاه علامه طباطبایی در این مورد می‌پردازد. هیچ‌کدام از پژوهش‌های مذکور به‌طور مبسوط و با مراجعه به همه آثار علامه، رویکرد وی به مسأله تجربه عرفانی را تحلیل ننموده‌اند. پیرامون رویکرد فخررازی به مسأله تجربه عرفانی، نویسنده‌ی مقاله‌ی «هندسه معرفت دینی فخررازی» (نوری و دیگران: ۱۳۹۵) صرفاً با تحلیل قرآن، عرفان و برهان به عنوان اضلاع مثلث معرفت دینی فخر پرداخته است و هیچ اثر یا مقاله‌ای تاکنون به تحلیل ماهیت تجربه عرفانی از نگاه فخررازی و استخراج رویکرد وی به واقعیت‌مداری متعلق تجربه عرفانی و معرفت‌بخش بودن تجربه‌های عرفانی نپرداخته است. این پژوهش با تبیین ماهیت تجربه عرفانی بر اساس نظریه ذات‌گرایی و زمینه‌گرایی (ساختارگرایی)، ضمن مراجعه به آثار متعدد علامه طباطبایی و فخر رازی به تحلیل مبانی و ماهیت تجربه عرفانی از دیدگاه آنها می‌پردازد و در نهایت به مقایسه رویکرد علامه در سنت حکمت متعالیه (صدرایی) با فخررازی و استنباط وجوه اشتراک و افتراق رویکرد آن دو اقدام می‌گردد.

۱. مبانی تجربه عرفانی از نگاه علامه طباطبایی

مبانی و اصول تجربه عرفانی از دیدگاه علامه طباطبایی دارای طیف وسیعی است. در اندیشه علامه، غالباً اصول و مبانی فلسفی، پایه‌های عینیت‌بخشی تجربه شهودی وی را تشکیل می‌دهند. در سنت فکری علامه به عنوان یکی از مهم‌ترین فیلسوفان حکمت صدرایی، مسأله اصالت وجود، تشکیک وجود و وحدت در عین کثرت از مبانی وجودشناختی مهم مسأله عینیت تجربه عرفانی به شمار می‌آید. یکی از لوازم اصالت وجود، مسأله تشکیک وجود است. آنچه در خارج اصیل است یک حقیقت مشکک و دارای مراتب مختلف می‌باشد. در سلسله‌مراتب وجود هر موجودی که از وحدت بهره بیشتری داشته باشد کامل‌تر از موجوداتی است که بهره کمتری دارند. علاوه بر تشکیک در وجود، در صفات و اوصاف وجود نیز تشکیک جاری است و همه اوصاف در وجود، ذومراتب است و

در نهایت وجودی جز وجود صرف و بسیط نیست و وجود و موجود منحصر به حقیقت واحدی هستند که شریکی برای وجود در موجودیت حقیقتش نیست و در متن واقع، دومی ندارد و همه ظهورات و تجلیات صفات آن وجود واحد است. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۹۵-۴۷) این سخن در واقع همان وحدت شخصیه وجود نزد عرفاست و از این جهت حکمای صدرایی و عرفا قائل به کثرت مراتب ظهورند؛ بنابراین علامه معتقد است که وجود دارای حقیقت عینی است. یکی دیگر از مبانی تجربه شهودی نزد علامه، اصل اساسی حرکت جوهری است. در یک نگاه کلی، در حکمت متعالیه سفر انسان، پیمودن فاصله بین مبدأ و معاد است. این معاد، خاص انسان نیست، بلکه کل هستی به سوی پروردگار در حال حرکت است و هر موجودی از موجودات این عالم، حرکت و تحولی ذاتی و عبادتی فطری به سوی پروردگار دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۸) اما سفر انسان به سوی خدا و سلوکش به سوی جهان آخرت، ویژگی خاصی دارد و آن، قدرت سیرش در حالات مختلف وجودی و صورت‌پذیری‌اش به تمامی صورت‌ها و خصلت‌هاست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۷۲) حرکت جوهری و ذاتی از سلوک عارفان است و رسیدن به مقام شهود ربوبی و فنا و بقا در آن مقام از بالاترین مراتب و غایات این سیر نفسانی است؛ لذا غایت هر موجودی باید سیر و حرکت از یک مبدأ تا منتهای حرکت باشد و این امر یکی از زیربناهای مهم عینیت تجربه عرفانی در نظام فکری علامه طباطبایی است و ارتباط عمیقی با تقسیم عوالم هستی دارد.

علامه عوالم کلی وجود را منحصر در سه عالم می‌داند: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده. این عالم‌های سه‌گانه ترتب وجودی بر یکدیگر داشته و مرتبه برخی مقدم بر مرتبه دیگری است. البته این تقدم و تاخر آنها وجودی است نه زمانی و بر حسب شدت و ضعف و به نحو طولی (علت و معلولی) بر یکدیگر مترتب هستند. ترتیب میان عوالم سه‌گانه به نحوی است که ذات ربوبی حق تعالی، علت عالم عقول است. عالم عقل، علت عالم مثال و عالم مثال علت به وجودآورنده عالم ماده می‌باشد. نظام‌های موجود در عالم‌های سه‌گانه مطابق و هماهنگ با هم است، هرچند هرعالمی نظامی مناسب با مرتبه وجودی خود را دارد. دلیل این مدعا آن است که هر علتی واجد کمال معلول خود به گونه برتر و کامل‌تر است؛ بنابراین عالم عقل ظلی از نظام عالم ربوبی است. عالم مثال ظلی از عالم عقول و عالم مادی نیز ظلی از عالم مثال است. (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۵۹-۳۵۷) این نوع تقسیم‌بندی از عوالم هستی از دیگر مبانی فکری تجربه عرفانی است. در باب معرفت‌شناسی شهود

آن است و از سوی دیگر، وجودش نزد عالم است؛ لذا وجود عالم با وجود موضوع علم متحد است. به علاوه معلوم که بنا بر فرض، وجودش لغیره است با آن غیر (موضوعش) متحد می‌باشد؛ در نتیجه معلوم با متحد موضوعش (همان عالم) متحد خواهد بود. در مورد معلوم حضوری و اتحادش با عالم هم همین سخن صدق می‌کند. (طباطبایی، همان، ج ۳: ۵۵-۵۱) این سخن را علامه در باب همه اقسام علم حضوری از قبیل علم نفس به ذات و شئون خویش، علم علت به معلول خود و علم معلول به علت خویش بیان نموده است^۴ و در همه این اقسام علم حضوری، بر این عقیده است که عالم، معلوم و علم با یکدیگر متحد هستند. بر مبنای اصول اساسی حکمت متعالیه همچون اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود، تشکیک و ذومراتب بودن وجود و حرکت جوهری نفس و با عنایت به دیدگاه علامه در باب علم حضوری، رویکرد وی به واقع‌نمایی متعلق تجربه عرفانی نمایان می‌گردد. بنابراین تجربه عرفانی از دیدگاه علامه از دو حالت خارج نیست. در تجربه عرفانی یا این‌گونه است که یکی از حواس انسان دخیل است و یا این‌که حواس مداخله‌ای ندارد و تجربه در روح و جان عارف رخ می‌دهد. قسم اول از نوع علم حصولی و قسم دوم از سنخ علم حضوری است. از آنجاکه ممکن است شخص به واسطه یکی از حواس خویش دریافت و کشف عارفانه داشته باشد، ادراک وی با واسطه و از نوع علم حصولی است. در این قسم از تجربه عرفانی، هر چند زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی می‌توانند مؤثر و دخیل باشند؛ لکن این امر به معنای نفی عینیت‌بخشی تجربه‌های عرفانی و نفی ذات واحد در تجربه نیست. در مواردی که تجربه عرفانی بدون واسطه حواس رخ می‌دهد، همچون الهامات غیبی، معرفت شهودی و نمایان شدن معانی در قلب و جان آدمی و حدس عرفانی- فلسفی، این نوع ادراکات از نوع علم حضوری است^۵ و اتحاد علم، معلوم و عالم در این نوع دریافت‌ها حاصل می‌گردد. معلوم بالذات عیناً نزد عالم حضور دارد و تجربه ذات محقق گردیده است. (فلاح رفیع، ۱۳۹۴: ۱۲۹-۱۲۸)

با عنایت به سه عالم کلی وجود از نگاه علامه و دسته‌بندی ذکرشده از دو نوع تجربه عرفانی، علامه طباطبایی تصریح نموده است که هویت انسان در حال حرکت جوهری است. با این‌که نفس جسمانیة الحدوث است، اما روحانیة البقا می‌باشد. ماده در اثر حرکت جوهری اشتداد یافته و به موجود مجرد تبدیل می‌شود. تجرد نفس نیز مثالی و عقلی است. نفس در ابتدا موجود مجرد تام نیست، مادامی که نفس به بدن تعلق دارد، صرفاً در مقام ذات مجرد است اما در مقام فعل که حیظه ادراک و فعالیت نفس است، محتاج به بدن است؛ در نتیجه نفس در این مرحله دارای قوه است و هنوز به

واقع‌نمایی آن با استناد به سخنان علامه می‌توان تجربه شهودی را منبع یقینی معرفت دانست. ایشان برخی از اقسام تجارب عرفانی را از نوع علم حضوری دانسته و قائل به اتصال وجودی با متن واقعیت است که به سهولت حاکی از واقع‌نمایی تجربه‌های عرفانی است. در واقع سخنان علامه در باب تقسیم حاصر علم به دو نوع حضوری و حصولی و بیان مختصات آن و ارتباط و اتحاد وثیق علم، علم و معلوم (طباطبایی، همان، ج ۳: ۶۵-۲۶) دال بر اعتبار معرفتی تجارب عرفانی و از مبانی مهم عینیت تجربه عرفانی است.

۲. ماهیت تجربه عرفانی نزد علامه طباطبایی

علامه طباطبایی به حصر عقلی علم را منحصر در دو قسم علم حصولی و حضوری می‌داند. علم حصولی، علمی است که در آن ماهیت معلوم نزد عالم حضور می‌یابد؛ اما در علم حضوری، وجود معلوم نزد عالم حاضر است. به عبارت دیگر علم یا به گونه مباشر و بدون هیچ واسطه‌ای (ماهیت و غیر آن) به وجود معلوم تعلق می‌گیرد که در این صورت علم حضوری نامیده می‌شود و یا این‌گونه نیست و علم حصولی نامیده می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۴) علامه بر این باور است که علم حصولی بازگشت به علم حضوری دارد. صورت علم (اعم از صورت حسی، خیالی و عقلی) مجرد از ماده است. علم حصولی اعتبار عقلی حاصل از معلوم حضوری است. معلوم حضوری هم یک موجود مثالی (در ادراکات خیالی و حسی) و یا عقلی است که با وجود عینی خود نزد عالم حضور می‌یابد. در این حصول علم برای عالم، عموماً یک امر بالفعل که فعلیت محض دارد برای عالم حاصل می‌شود و این نوع حصول در حقیقت حضور نامیده می‌شود. (طباطبایی، همان، ج ۳: ۴۹-۳۸) بنابراین حصول یک امر مجرد از ماده برای یک امر مجرد محقق می‌شود که همان حضور یک شی برای شی دیگر است. یکی از اصول اساسی حکمت متعالیه، اصل اتحاد علم، عالم و معلوم و به عبارتی اتحاد عقل، عاقل و معقول است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳ و ۶) علامه طباطبایی نیز معتقد است که علم عین معلوم بالذات است. دو عنوان علم و معلوم صرفاً یک مصداق دارند و با اقامه برهان به اثبات این اصل می‌پردازد. ایشان بیان می‌دارد: حصول معلوم برای عالم (حضور معلوم نزد عالم) مستلزم اتحاد عالم با معلوم است خواه آن معلوم، معلوم حضوری و یا این‌که حصولی باشد؛ زیرا در علم حصولی، معلوم بالذات اگر وجودی جوهری و قائم به خود داشته باشد، وجودش لِنفسه است و چون وجودش نزد عالم نیز هست پس عالم با معلوم متحد است. اگر معلوم بالذات در علم حصولی یک وجود لغیره باشد پس وجودش وابسته به موضوعی است که برای

فعلیت تام نرسیده است. هم‌چنین ادراکات و شناخت‌ها به تدریج و به تناسب استعدادها و قابلیت‌هایی که کسب می‌کند برای او حاصل می‌شوند. (طباطبایی، همان، ج ۳: مرحله ۱۱) با ریاضت و تمرین از میزان تعلق نفس به بدن کاسته شده و این روال تا جایی می‌تواند پیش رود که دیگر نفس از بدن بی‌نیاز می‌شود. در این حال نفس قادر به ادراک مجردات با علم حضوری است. علامه بیان می‌دارد که موجود مجرد می‌تواند نزد موجود مجرد دیگری حضور یابد؛ زیرا آنچه مانع از حضور است همان جسمانیت (مادیت) است. از آنجا که علم به موجودات مجرد دیگر، برای نفس مجرد امکان‌پذیر است پس این علم باید به صورت بالفعل باشد. اگر در تجربه عرفانی، متعلق تجربه موجودات خارجی باشند، این تجربه از سنخ علم حضوری می‌باشد. از دیدگاه علامه آنگاه که تعلق نفس به بدن کم می‌شود، می‌تواند به سایر موجودات عالم علم پیدا کند. در این نوع علم، عالم ذات معلوم را بدون هیچ واسطه‌ای دریافت می‌کند. براساس اصل تقسیم وجود به دو نوع وجود مستقل و رابط (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۵۹)، تمام موجودات عالم عین ربط به خداوند (وجود مستقل) هستند، لذا لازمه علم به هریک از موجودات، علم به واجب‌تعالی است. غالباً قبل از این که به موجود دیگری علم حضوری پیدا کنیم، به خداوند علم پیدا کرده‌ایم و علم ما به سایر موجودات از طریق علم ما به خداوند است. (مهدوی نور، ۱۳۹۱: ۸۵) بنابراین بازگشت همه انواع تجارب عرفانی به ادراک بی‌واسطه و حضوری وجود واجب‌تعالی است و چون در حالت کشف این معانی غیبی، تجربه ذات حاصل می‌شود، این نوع تجارب در حوزه تجربه ذات قابل تحلیل می‌باشند. بنا بر اصول متقن حکمت متعالیه، تجارب عرفانی دارای خصوصیتی چون معرفت‌زا بودن، همراه بودن با انفعال و بیان‌ناپذیر بودن مراتبی از آن است. هم‌چنین اوصافی نظیر احساس تیمن و تبرک و صلح که از لوازم متعلق تجربه عرفانی (وجود مقدس باری‌تعالی) است و دوام (گذرا نبودن) و تناقض‌آمیز نبودن آن‌ها به تبع ذات واحدی که متعلق این تجارب است، از دیگر اوصاف تجارب عرفانی است. (کاکائی و دیگران، ۱۳۸۷: ۶۶-۶۷)

علامه طباطبایی در تفسیر میزان به انحای مختلف مسأله شهود و تجربه عرفانی را تبیین نموده است که شرح آن در این مختصر نمی‌گنجد. ایشان ذیل آیه‌ی شریفه‌ی «سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین» (صافات: ۱۶۰) ضمن اشاره به محدودیت علم انسان در درک و فهم ذات الهی، سخن از آن ذات مقدس را به اندازه توان بشری می‌داند. مخلصین خداوند را جز به

آنچه خود خوانده است، وصف نمی‌کنند. به همین دلیل قرآن کریم جز موارد مخلصین، هر جا سخن از حمد و ستایش الهی به میان آورده است، آن را با تسبیح الهی همراه نموده و این امر به این دلیل است که ستایش کنندگان به میزان و قدر فهم و ادراک محدود خود به حمد خداوند تعالی می‌پردازند. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۷: ۱۷۴) این تعبیر از میزان فهم انسان منافاتی با واقع‌نمایی تجربه عرفانی و ادراک ذات و مطابقت درک عارف با واقعیت ندارد. بنابراین ذات در تجربه عرفانی که با طهارت باطن از زنگار آلودگی و گناه حاصل می‌گردد، امری واحد و قابل اثبات می‌باشد که ضمن بی‌واسطه بودنش، همراه با انفعال، بیان‌ناپذیر و معرفت‌بخش می‌باشد.

۳. مبانی تجربه عرفانی از نگاه فخررازی

مبانی و اصول تجربه عرفانی به معنای ریشه‌ها و خاستگاه‌های این معرفت بشری است. مطابق تفکر فخررازی متعلق تجربه شهودی و واقع‌نمایی آن عموماً مبتنی بر شواهد و اصول متعددی است. یکی از مبانی مهم عینیت تجربه عرفانی مورد نظر فخررازی، باور به درجات عوالم هستی و اعتقاد به درجات ادراک و احوالات درونی و باطنی انسان است. (رازی، ۱۴۲۰: ۲۸، ۱۳۷-۱۳۵) رازی تجربه عرفانی را یک مفهوم عام می‌داند که شامل الهام، حالات درونی و شهود باطنی می‌باشد. کشف باطنی که بالاترین نوع تجربه عرفانی همان سیر از عالم ماده و رسیدن به علم‌الیقین است که در آن معرفت یقینی و دریافت حضوری ذات احدیت صورت می‌گیرد. در انواع ادراکات عرفانی، وصول به حقیقت عینی و واحد حقیقی صورت می‌گیرد. در سنت متأخر فکری فخررازی تجربه شهودی معرفت‌زا و حاکی از واقع و بیانگر ذات متعالی واجب‌تعالی است که در سایه این معرفت، شناخت سایر حقایق هستی نیز محقق می‌گردد. در واقع به لحاظ وجودشناختی پذیرش اصل وحدت حقه وجود در عین کثرت تعینات آن از دیگر مبانی مسأله عینیت متعلق تجارب عرفانی است. در باب مباحث و مبانی معرفت‌شناختی تجارب شهودی از دیدگاه فخررازی باید گفت ایشان در دوره دوم حیات فکری خویش با تمرکز بر عرفان و تجربه شهودی و این که تجربه عرفانی را از سنخ معرفت بی‌واسطه می‌داند، سعی در تثبیت جایگاه معرفت شهودی نموده است و از این رهگذر می‌توان اصل واقع‌نمایی و معرفت‌بخش بودن تجربه‌های شهودی را امری مسلم و معرفت حاصل از شهود را به جهت متعلق آن و اتصال به آن واقعیت عینی امری یقینی دانست. فخررازی ذیل آیاتی از قرآن کریم که مسأله لقاء و دیدار خداوند متعال را بیان می‌نمایند: «فمن

خالی کند وقتی که خواست خداوند تعالی را با مشاهده و شهود بشناسد. (تفضلی، ۱۳۵۳: ۱۶۲-۱۵۲) با مراجعه به آثار فخر این گونه استنباط می‌شود که مقصود وی از عرفان همان معرفت قلبی است. وی موضع شناخت، انکار و علم و جهل را قلب دانسته و موضع فکر، وهم و خیال را سر(رأس) و بر این باور است که آثار همه این حالات در صورت بروز می‌نماید (رازی، ۱۴۰۱، ج ۱۹: ۱۵۲) و قلب را مرکز علم می‌داند. فخررازی با صراحت، تأکید بر تجربه عرفانی نموده است: «حاصل گفتار صوفیان این است که راه معرفت الله، تصفیه نفس و تجرد روح از علایق و عوایق بدن است و این نیکوترین و نزدیک‌ترین راهها است». (رازی، ۱۳۸۳: ۱۲۹) فخر با استناد به سخن حلاج به مقام فنا فی الله اشاره می‌کند: الوجد یطرب من فی الوجود راحت و الوجد عند وجود الحق مفقود قدکان یطربنی وجدی فینینی عن رؤیة الوجود من فی الوجود مفقود». (رازی، ۱۳۸۳: ۳۱ به نقل از نوری و دیگران، ۱۳۹۵) رازی شیوه شهودی را برای وصول به حق پذیرفته و بر این باور است که سالک با پا نهادن در این طریقت و رسیدن به مقام فنا آنچه را در طلب آن است می‌یابد و طعم ایمان حقیقی را می‌چشد. (نوری و...، ۱۳۹۵: ۱۱۷)

برخی از آثار فخررازی هم‌چون التفسیر الکبیر مملو از تجربه عرفانی، حالات درونی و کشف و شهود است. بررسی بسیاری از موارد حاکی از آن است که رازی در تبیین حالات شهودی و تجربه‌های عرفانی، به گونه‌ای سخن گفته است که وی را می‌توان در زمره ذات‌گرایان و طرفداران نظریه عینیت متعلق تجربه عرفانی قرار داد. به بیان وی تجربه عرفانی یک مفهوم عام و گسترده است که دایره شمولش مفاهیمی چون شوارق، الهامات، حالت‌های درونی و مکاشفه‌های باطنی را شامل می‌شود. مکاشفه‌های درونی منبع اصیل در جهت کسب حقیقت می‌باشند و کسانی که در این مسیر گام می‌نهند، با تکیه بر تصفیه نفس از آلودگی‌ها و زنگار گناهان و در راستای شریعت الهی و با تکیه بر عمل به دستورات و موازین شرعی، از اشراقات و افاضاتی بهره‌مند می‌شوند که در قرآن کریم این چنین به آن اشاره شده است: «لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید» (ق: ۲۲) رازی در تفسیر این آیه تأکید بر احوالات درونی نموده و بیان می‌دارد که مؤمن به واسطه اعمال شایسته، علمش زیاد گشته و حالتی بر وی عارض می‌گردد که به واسطه آن حالت، آن چه از وی پوشیده و مخفی بوده است، بر او ظاهر می‌شود و با علم یقینی همه چیز را می‌بیند و در این جاست که غفلت از او زائل می‌شود. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸: ۱۳۵) به فرموده قرآن کریم (فبصرک الیوم حدید) بینایی‌اش بر او تیز گشته و آن‌گاه خداوند است که دوست، خلیل، همراه و جلیس

کان یرجوا لقاء ربه...» (کهف: ۱۱۰) و آیه شریفه «وکلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض» (انعام: ۷۵) دیدار واجب تعالی و ملکوت آسمان‌ها و زمین که سبب ایجاد یقین در انسان می‌گردد را نوع عالی معرفت شهودی می‌داند. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳: ۳۸) در پرتوی این نوع از معرفت شهودی، خورشید یقین تا پایین‌ترین مراتب معرفت بر صاحب تجربه پرتوافشانی نموده و در این مقام به دلیل اصل شدن بی‌واسطه و حضوری به حقیقت مجرد و ذات واحد، معرفت وی بدون تردید و یقینی است و این معرفت سبب تکامل وجودی انسان می‌گردد. در ادبیات فکری متأخر فخررازی معلوم با عالم متحد می‌گردد. مکشوفات و تجربه‌های شهودی با نفس ادراک‌کننده متحد است و حرکت ذاتی انسان و تکامل وی از همین راه حادث می‌شود. بنابراین علاوه بر اصل واقع‌نمایی تجارب شهودی، حرکت و تکامل ذاتی و وجودی انسان نیز از مبانی مهم رویکرد فخررازی در مسأله تجربه عرفانی است.

۴. ماهیت تجربه عرفانی نزد فخررازی

بررسی مسأله تجربه عرفانی از دیدگاه فخررازی دارای اهمیت والایی است زیرا اهل عرفان و تصوف گاهی او را در خیل خود قلمداد کرده و گاهی به دلیل تاملات فلسفی و کلامی مورد هجوم دشمنی‌ها قرار داده‌اند. در حقیقت گرایش به عرفان در دوره متأخر حیات فکری رازی و به واسطه تاثیر نامه ابن عربی^۶ به ایشان، بوده است. ابن عربی در بخشی از نامه خود به فخررازی، سعی می‌نماید تا برتری عرفان بر علوم رسمی و ظاهری را بر وی آشکار گرداند و او را به طریق کشف و شهود متوجه سازد و از توجه به استدلال و علوم نظری منصرف نماید. بنابراین می‌گوید: خردمندی که در پی تحصیل مرتبه شهود در معرفت الهی است لازم است که دل خویش را از جولان افکار تهی سازد، زیرا بسیاری از معارف عقلی به کمک نیروی خیال شکل می‌گیرد. همت بلند دار که هیچ دانشی به دست نیاری جز از سرچشمه کمال فیض الهی و به طریق کشف چرا که نفس کلی (انسانی) خود ناقص و نیازمند به کمال است. به عقیده اهل تحقیق فاعل حقیقی، الله است و صاحب همت جز با گذشتن از علم‌البیقین و وصول به عین‌البیقین کامروا نمی‌گردد. خردمند باید علمی را فراگیرد که موجب تکامل ذات او شود و با مرگ از او جدا نشود و این علم معرفت خداوند تبارک و تعالی است. معرفتی که با عنایت او و با کشف و شهود حاصل می‌گردد. عقل‌ها وجود خدا را از حیث موجود بودن یا از حیث صفات سلبیه می‌شناسند نه از حیث ایجاب و اثبات و خداوند برتر از آن است که عقل با نیروی فکر و نظر او را بشناسد و شایسته است که انسان عاقل دلش را از فکر

اوست. بهره‌مندی از چشم و گوش در مسیر سیر و سلوک و مشاهده، دیدن و شنیدن صور مثالی و حقایق برزخی که سالکین به تناسب مقام عرفانی خویش از آن بهره‌مند می‌شوند، خود یکی از مصادیق مکاشفه عرفانی و دریافت ذات واحد محسوب می‌گردد زیرا عارف به علم یقینی (حضوری) متعلق تجربه خویش را دریافت نموده است. ایشان ذیل آیه شریفه «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض و لیکون من الموقنین» (انعام: ۷۵) که مربوط به رؤیت حضرت ابراهیم (ع) است، درباره معنای واژه «ارائه» دو احتمال مطرح می‌کند، یکی این که مراد ارائه حسی است و دیگر آن که ارائه به معنای نشان دادن از طریق دلایل عقلی باشد. وی پس از تفصیل معنای دوم این‌طور بیان می‌دارد که انسان با این دو ابزار نمی‌تواند به اسرار حاکمیت و حکومت عظیم الهی بر همه جهانیان احاطه پیدا کند. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳: ۳۸-۳۵) و این سخن نشان از آن دارد که رازی درک حضرت ابراهیم (ع) را غیر از درک حسی و عقلانی دانسته است، به‌گونه‌ای که ایشان ملکوت و صورت باطنی اشیاء و جهت ارتباط آن‌ها با مبدأ هستی را به نحو شهودی دریافت نموده و به مقام عین‌الیقین و حق‌الیقین رسیده است. هم‌چنین ایشان در تفسیر آیه ۱۱۰ سوره کهف، غایت نهایی کشف و مقصد عارفان را لقاءالله دانسته و مقصود از «لقاءالرب» را همان رؤیت خداوند و رسیدن به لقاءالله می‌داند (رازی، همان، ج ۲۱: ۵۴) که خود یکی از مظاهر شهود عرفانی و ادراک ذات است.

یکی از مصادیق تجربه عرفانی که به آن اشاره شد، الهام است. الهام، اصطلاحی عرفانی است و در لغت مأخوذ از «لهم» و به معنای درافکندن و اعلام مطلق است و در اصطلاح عارفان وادی غیبی است که در آن القای معانی به طریق فیض و بدون اکتساب فکر و استفاضه به دل می‌رسد (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۳۰۸) و مطابق اوامر و نواهی الهی و در چارچوب شرع می‌باشد. منشأ اصطلاح الهام، قرآن کریم است.^۷ فخررازی در تفسیر این آیات شریفه قرآن کریم می‌گوید: معنای الهام در آیه «فالههمها فجورها و تقواها» (شمس: ۸) آن است که خداوند در قلب بنده‌اش چیزی را قرار دهد و آن‌گاه که آن چیز در قلبش واقع شد، ملزم به انجام آن است و این امر از جانب خداوند و به قضا و قدر اوست. چه بسا که انسان از آن چیز غافل باشد؛ اما صورت آن دقتاً در قلبش واقع شده و به دنبال وقوع آن صورت در قلبش، میل به آن شیء در وی ایجاد شده و سپس فعل از وی صادر می‌شود. بنابراین الهام به معنای وقوع امری در قلب انسان از جانب خداوند است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱: ۱۷۷) این امر دال بر این است که در این نوع از تجربه عرفانی، چون عارف

با قلب خویش و حالت علم‌الیقین که ناشی از صورت واقعی ایجاد شده در قلبش است، ادراک ذات بر وی حاصل می‌شود، خود این امر از موارد عینیت تجربه عرفانی است. رازی ذیل آیه ۲۸ سوره قصص و آیه ۳۸ سوره طه، وحی را به معنای الهام دانسته و بیان می‌دارد: مراد از وحی در این‌جا، وحی به معنایی که بر انبیاء و پیامبران وارد گردیده، نیست؛ زیرا وحی در قرآن، صرفاً به معنای واصل بر پیامبران (وحی تشریحی) نیامده است؛ چنان‌چه در آیات شریفه «و اوحی ربک الی النحل» (نحل: ۶۸)، «و اذا ووحیت الی الحواریین» (مائده: ۱۱۱)، وحی به معنای واصل بر پیامبران نیست. وی در باب مراد از این وحی، وجوهی را ذکر می‌کند که عبارتند از: اول این که مراد از وحی، رؤیایی است که مادر حضرت موسی (ع) آن را دیده و تأویل آن رؤیا، قراردادن فرزندش در صندوق و انداختن آن در دریاست و این رؤیا را خداوند متعال بر وی وارد نموده است. دوم این که منظور همان عزم جازمی است که دقتاً و یک‌باره در قلب مادر حضرت موسی (ع) واقع شده است و سوم این که مراد از وحی، الهام است و معنایش خطور رأی به فکر و غلبه بر قلب است. بنابراین الهام همه این معانی را در بر گرفته و به‌طور کلی القاء امری در قلب است. (رازی، همان، ج ۲۲: ۴۷-۴۶ و ج ۱۲: ۴۶۱) خواه القاء این امر بر بشر (مادر حضرت موسی (ع)) و یا بر اولیاء خداوند (حواریون) باشد و خواه بر حیوانی چون زنبور عسل. این امر وارد شده بر انسان، به گونه‌ای است که شخص می‌داند که از جانب خداست و لذا اگر به دنبال این القاء، خوف بر وی عارض شود، سعی دارد تا مطابق پیام دریافت شده و بر اساس آن حالت درونی عمل نماید. کما این که در مورد زنبور عسل، الهام به این معنا می‌باشد که خداوند در وجود این حیوان، اعمال شگرفی را مقرر نموده به‌گونه‌ای که عقلاء بشر از انجام آن عاجزند. در حقیقت رازی وجه اشتراک همه این معانی را در همان حالت درونی القاء شده از جانب خداوند، مطابقت آنها با واقعیت و حکایت‌گری آنها از واقع می‌داند. هم‌چنین حالت یقینی آنها که خود به نوعی از سنخ علم حضوری و تجربه ذات است، از نقطه اشتراک‌های این تجربه‌هاست. این ویژگی نشانگر این است که فخر رازی در تبیین تجارب عرفانی در قامت یک ذات‌گرا به این موضوع پرداخته است؛ مضافاً این که فخر رازی در برخی از آثار خویش از عرفا سخن به میان آورده است و این که از راه تجربه عرفانی به حقایق هستی آگاهی می‌یابند، به نیکی یاد کرده است؛ دال بر ذات‌گرایی اوست. در دوره دوم حیات فکریش نیز قائل به شهود و ترجیح ادراکات شهودی و مبنا قرار دادن این ادراکات در معرفت و کسب آگاهی است که خود نشانه پذیرش نظریه ذات‌گرایی است.

۵. مقایسه مبانی و ماهیت رویکرد فخررازی و علامه

طباطبایی

مقایسه مبانی و ماهیت تجربه عرفانی از دیدگاه این دو فیلسوف نشان این است که ماهیت و مبانی رویکرد آنها تا چه اندازه همگون می‌باشد. اکنون شهود عرفانی را از جهت ساختاری از دیدگاه علامه و فخررازی مقایسه نموده تا وجوه اشتراک و امتیاز آن دو به دست آید. فخر و علامه ماهیت تجربه عرفانی را از سنخ حضور، ارتباط مستقیم با پروردگار، مشاهده و رؤیت می‌دانند که در سایه تقوا، تزکیه درون و کنار زدن حجاب‌های ظلمانی و در سیر باطنی و وجودی انسان حاصل می‌گردد. این ساختار در تفکر آن دو دارای اشتراکات و افتراق‌هایی می‌باشد.

۱-۵. وجوه اشتراک رویکرد فخررازی و علامه طباطبایی

۱- یکی از مهم‌ترین نقطه اشتراک‌های علامه طباطبایی و فخررازی، رویکرد ذات‌گرایی آنها به مسأله عینیت تجربه عرفانی است. هر دو ذات واحد را متعلق احوال و کشفیات عرفانی می‌دانند. یکی از سرچشمه‌های مهم معرفت شهودی، وجود بسیط و واحد واجب‌تعالی است که نور ذات او در مراتب هستی در عین وحدت، کثرت یافته است. وجود بسیط‌الحقیقه او در تمام مراتب هستی ظهور دارد و سرچشمه وجود و سبب حرکت و دگرگونی در ذوات همه تجلیات هستی می‌باشد. در معرفت شهودی علامه و فخررازی، این وجود بسیط و واحد امری حقیقی و دارای عینیت است لذا تجربه و ادراک آن معرفت‌بخش و واقع‌نماست. بنابراین به لحاظ وجودشناختی وحدتی تام بر هستی حکم‌فرماست که کثرات و تعیان عالم اعتبار و سایه‌ای از آن وجود بسیط است. در معرفت شهودی، ادراک و شناخت انسان از سطح کثرات عالم عبور و به وجود واحد باری‌تعالی تعلق می‌یابد. در حقیقت ادراک ذات واحد از نقطه اشتراک‌های اصلی علامه و فخررازی است. آنها ضمن پذیرش شباهت‌های زیادی چون واقع‌نمایی و عینیت تجربه‌های عرفانی، بی‌واسطه بودن و درک حقیقت متعالی و ذات واحد در این تجارب، معتقد هستند که یک امر بالفعل برای عارف حاصل می‌گردد. این حصول در واقع حضور بی‌واسطه حقیقت متعالی نزد عارف است. از سخنان آن دو این‌گونه استنباط می‌شود که هرچند آنها زمینه‌های فکری، فرهنگی و چارچوب‌های مفهومی شخص تجربه‌گر را علت تجربه نمی‌دانند بلکه صرفاً این باورها و پیش‌زمینه‌ها را در تعبیر و تفسیر تجربه‌ها مؤثر می‌دانند.

۲- به‌کارگیری واژه‌ها و کلماتی چون عشق و محبت به حق تعالی در سخنان فخررازی و علامه مشهود است و استعمال این واژه‌ها نشانه

تعالی روحی و رسیدن انسان به بالاترین نوع تجربه عرفانی است. علامه با به‌کارگیری واژگانی چون عشق و محبت بر این باور است که اگر انسان براساس باور توحیدی به حق تعالی عشق ورزد و عبادت وی توأم با محبت باشد، به مقام «حب محبوبی» می‌رسد. (طباطبایی، همان، ۱/ ۵۴۲) نیروی عشق و محبت از منظر علامه هم در رشد و تعالی روحی انسان مؤثر است و هم سبب رسوخ در باطن انسان می‌گردد. ایشان در رساله لب‌اللباب بیان می‌دارد: به واسطه استمداد از الطاف الهی و امدادهای رحمانی، رشته محبت انسان به خودش که سررشته‌ی تمام مفاسد است پاره گشته و حب به ذات مبدل به حب خداوند متعال می‌گردد. این امر به سبب مجاهده محقق گشته و پس از طی این مرحله سالک هیچ علقه‌ای به بدن و آثارش ندارد و تمام اعمال و کارهای او دیگر برای خداست. (طباطبایی، ۱۴۲۶: ۴۹) این مسأله همانا تحقق بالاترین مرتبه علم حضوری است و خالص‌ترین تجربه عرفانی است که ذات حق تعالی موضوع ادراک و تجربه شخص واقع شده است که در اندیشه فخررازی هم یافت می‌شود. هرچند غالباً فخررازی به عنوان متکلم و مفسر در حوزه الهیات و دین‌پژوهی مطرح است لکن در دوره متاخر حیات فکری‌اش، اندیشه‌های عرفا و به‌کارگیری واژگانی چون عشق و محبت در سخنان وی مرسوم است. (زرکان، ۱۹۶۳: ۶۴۳-۶۳۸) رازی ضمن به‌کارگیری واژه عشق در «کتاب فی‌الحب» محبت را پدیده‌ای می‌داند که در خیالات انسانی دور می‌زند. پیوندی است که اقتضای جذبه‌های نفسانی ربانی را داشته و کانون توجه به عالم یگانگی است که کثرت‌ها را تبدیل به وحدت می‌نماید. بیان واقعیت محبت فراتر از الفاظ و تعبیر است و صرفاً خیال قادر به بیان آن است. (رازی، ۱۳۹۰: ۵۸-۵۱) به تعبیر وی محبت در حب و عاشق در عشق غرق می‌شود و در عشق الهی، عاشق به عالم ماوراء صعود می‌نماید. عشق حالتی است که در روح و روان انسان پدیدار گشته لذا باید عشق به خدای متعال تعلق یابد و از امور فناپذیر و متغیر دور ماند.

ولی فؤاد اذا طال الغرام به طار اشتیاقاً الی لقیاء معذبه
یفدیک بالروح صب لو یکون له اعز من روحه فداک به
(همان: ۵۵)

به عقیده وی برای رسیدن به محبت الهی باید نشانه‌های علم، حکمت، قدرت و کمالات الهی را در آثار وی با تأمل نظاره نمود تا ازین رهگذر، انوار رحمت و محبت الهی بر قلب بتابد و انسان در مراتب محبت الهی گام نهد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۲۲۸)

۳- از دیدگاه فخررازی و علامه از آنجاکه تجارب عرفانی از نوع تجربه ذات می‌باشند، به لحاظ معرفت‌شناختی واجد ارزش معرفتی و منشأ ایمان دینی واقع می‌گردند. تجارب شهودی دلیل، شاهد و

مکاشفات باطنی را بیان نموده است در همه انواع این تجارب سخن از معرفت حضوری حقایق عالم به میان می‌آورد.

۳- هندسه معرفت دینی علامه را ادراکات شهودی وی تشکیل می‌دهند. ادراکات شهودی وی از نوع شهود عقلانی است. این نوع ادراکات، مدعیات فلسفی علامه را مستدل نموده و اعتبار ویژه‌ای به آن می‌بخشد. از آنجاکه سیر فکری و معرفتی ایشان در سنت فلسفی حکمت متعالیه است، می‌توان گفت که مسائل فلسفی مطرح شده توسط ایشان ریشه در تجربه عرفانی دارد. این سخن در باب اصول اساسی حکمت متعالیه این‌گونه آمده است: اصالت وجود و سایر اصول فلسفی اندیشه ملاصدرا، مسائل فلسفی است که ریشه‌ای عمیق در شهود عرفانی حقیقت وجود دارد و از راه متمرکز نمودن توجه به باطن نفس به دست می‌آیند. مطالبی که ملاصدرا به عنوان تفسیر مکاشفات و یافته‌های وجدانی خویش بیان کرده است با ضمیمه کردن استدلال‌ها و براهین منطقی به شکل بحث‌های فلسفی درآمده است. وجه نیاز به چنین بحث‌هایی این است که تشخیص مکاشفات صحیح عرفانی با عرضه داشتن آنها بر موازین عقل و وحی انجام می‌گیرد و با یک یا چند واسطه به اصول فلسفی منتهی می‌شوند. از آنجاکه شهود عرفانی یک ادراک باطنی است، تفسیر ذهنی آن با مفاهیم و انتقال آن به دیگران با الفاظ و اصطلاحات انجام می‌گیرد و با توجه به این که بسیاری از حقایق عرفانی فراتر از سطح فهم عادی است باید مفاهیم دقیق و اصطلاحات مناسبی به کار گرفته شود که موجب سوء تفاهم نشود. (اکبری‌ان، ۱۳۸۴: ۷۰) بنابراین شاید بتوان مدعی شد که تجربه عرفانی و شهود باطنی سرچشمه و مبنای اندیشه‌های عمیق فلسفی و عرفانی علامه را تشکیل می‌دهد. اما هندسه معرفت دینی فخررازی را نمی‌توان تماماً مبتنی بر ادراکات شهودی وی دانست. با توجه به تمایز دو دوره حیات فکری وی، در دوره نخست عقل مدعیات متافیزیکی وی را مبرهن می‌نماید اما در دوره متأخر حیات فکری، معارف شهودی بنیان معرفت دینی وی را شکل داده است، در حقیقت رازی در دوره متأخر حیاتش شهود عقلانی را مبنای معرفت دانسته و ادراکات خویش را بر اصل تجربه عرفانی مبتنی نموده است.

نتیجه‌گیری

۱- با ملاحظه مبانی و لوازم مدعیات فلسفی و عرفانی فخررازی و علامه طباطبایی می‌توان مدعی شد که عنصر مکاشفه و تجربه عرفانی در هندسه معرفت دینی علامه طباطبایی و فخررازی (در

قرینه‌ای بر وجود واحد حق تعالی بوده و شخص قادر است که باور خویش به ذات متعالی حق تعالی را مستند به آن نماید. بنابراین علامه و فخررازی بدان جهت که متعلق تجربه‌های شهودی را واقعیت عینی و حقیقت متعالی می‌دانند، می‌توان آن را شاهد و گواه باور به وجود واجب بالذات دانست. زیرا اگر صاحب تجربه عارفی واصل باشد که از شهود معنوی برخوردار باشد، تجاربش وی را به متن حقایق هستی متصل نموده و به واسطه شهود به معرفت یقینی حقایق عالم نائل می‌گردد.

۴- از دیدگاه این دو فیلسوف، تجارب عرفانی ذومراتب، بیان‌ناپذیر و متعالی‌اند. مقومات دیدگاه آن دو، حضور، اخلاص، قرب، وحدت و قداست است. عارف ادراکاتی را مستقیم و با حضور در مقام قرب و در اتحاد با حقیقت واحد کسب می‌نماید که ضمن تبرک و قداست در اغلب در قالب مفاهیم و زبان بشری نمی‌گنجد و این معارف را آن‌گونه که حاصل می‌شود با زبان و الفاظ بشری نمی‌توان بیان و توصیف نمود.

۲-۵. وجوه افتراق رویکرد فخررازی و علامه طباطبایی

۱- رویکرد علامه و فخررازی از جهات دیگری هم‌چون مقدمات و زمینه آن متمایز از یکدیگرند. در دیدگاه علامه طباطبایی به دلیل مبانی مستحکم عقلی که خود مبنای شهودی دارند، انسجام و نظم منطقی بیشتری ملاحظه می‌شود اما فخررازی به دلیل داشتن دو دوره مختلف فکری، رویکردش به عینیت تجربه عرفانی نسبت به دیدگاه علامه دارای پراکندگی می‌باشد.

۲- یکی از بهترین شیوه‌ها برای اثبات عینیت تجارب عرفانی، تمسک به علم حضوری است؛ زیرا بسیاری از مکاشفات عارفان از سنخ علم حضوری است که آنان را به متن واقعیت می‌رساند. علامه طباطبایی تجربه‌های عرفانی را یا از نوع علم حصولی می‌داند و یا این که از جنس علم حضوری قلمداد می‌کند. ایشان بخش وسیعی از تجارب عرفانی را از نوع علم حضوری و ادراک بی‌واسطه واقعیت می‌دانند. اما فخررازی برخلاف علامه طباطبایی، همه اقسام تجربه‌های عرفانی را از سنخ علم حضوری و حضور واقعیت نزد عارف می‌داند. علامه به پشتوانه مبانی وجودشناختی حکمت صدرایی هم‌چون تقسیم علم، اتحاد علم، علم و معلوم و عینیت و ارتباط وجودی نفس در مراتب عالم تجربه‌های عرفانی را از نوع ادراک بی‌واسطه حقیقت متعالی می‌داند اما فخررازی که در دوره متأخر حیاتش تأملات عرفانی و

و تمایزهای متعددی نیز می‌باشد که خوانش این نقاط اشتراک ضمن بیان جامعیت دیدگاه‌های آنها، در جهت تقریب اندیشه متفکران اسلامی، وحدت و انسجام بیروان آنها، رفع تفرقه از امت اسلامی و اهمیت تفکر اندیشمندان اسلامی در تمدن‌سازی نقش برجسته‌ای دارد.

یادداشت‌ها

1. mystical experience
2. Essentialism
3. Structuralism

۴. برخلاف علامه طباطبایی، ملاصدرا علم حضوری را منحصر در دو قسم علم عالم به ذات خویش و علم علت به معلول محض می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۰۲)

۵. از دیدگاه علامه طباطبایی معرفت شهودی و انفسی از سیر آفاقی بهتر است به جهت آن که معرفت حاصل از سیر انفسی به نوعی علم حضوری است که احتیاج به پیش مقدمه و ارائه قیاس ندارد. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۶: ۱۷۱) در این معرفت شهودی، عارف با طی مراحل سلوک نفسانی در همین عالم ماده قادر به صعود به عالم مثال و عقول است و این امر براساس حرکت جوهری نفس محقق می‌شود. دانستن این امر زمینه را برای رشد و تربیت فرد فراهم می‌نماید، بنابراین «معرفت شهودی نفس» راهکاری برای تربیت انسان است. (امین‌الرعا یا و... ۱۳۹۸: ۹۲)

۶. محی‌الدین ابن عربی (۶۳۵-۵۶۰ ه.ق.)

۷. «فالمهما فجورها و تقواها» (شمس / ۸)، «و اوحینا الی ام موسی ان ارضیه فاذا خفت علیه فالقیه فی الیم و لاتخافی و لاتحزنی انا رادوه الیک و جاعلوه من المرسلین» (قصص / ۷)، «اذ اوحینا الی امک ما یوحی» (طه / ۳۸)

References

- Holy Quran
- Akbarian, Reza. (2005). Mulla Sadra's definition of metaphysics and its epistemological tools, philosophical-theological researches, number 26. (In Persian)
- Al-Thnavi, Mohammad Ali. (1996). Explore the terms of art and science. Beirut: Lebanon Publishing House, first edition. (In Arabic)
- Amin al-Raaya, Marat; Javan Araste, Amin; Afrasiabpour, Aliakbar and Khosravi, Hossein. (2019). Mystical education from the perspective of Allameh Tabatabai (RA), Islamic Mysticism Quarterly, spring 2018, year 15, number 59. (In Arabic)
- Falah Rafi, Ali. (2015). "The Language of Irfan from the perspective of essentialists and structuralists with regard to Allameh Tabatabai's point of view", Research Journal of Irfan, No. 12. (In Persian)

- دوره متأخر حیاتش) جایگاه ویژه‌ای دارد و یکی از اضلاع مهم هندسه معرفت دینی آن دو محسوب می‌شود.
- ۲- در هندسه معرفت دینی علامه طباطبایی و فخررازی، هر چند زمینه‌های اجتماعی و مذهبی فرد در تفسیرهای او از تجاربتش اثرگذار است؛ لکن تجربه عرفانی از نگاه آن دو از سنخ حضور و ارتباط مستقیم و وجودی با حقیقت غایی است.
- ۳- در تفکر آن دو، متعلق تجربه عرفانی حقیقت متعالی و واقعیت عینی است که در بالاترین مرتبه این معرفت، متعلق تجربه عارف، وجود باری تعالی است.
- ۴- این تجارب در برخی مراتب، در مرحله تعبیر و انتقال به دیگران، بیان‌ناپذیر بوده و عارف ناگزیر از به‌کارگیری مفاهیم و عبارات در جهت انتقال معانی غیبی است. چارچوب‌های فکری، فرهنگی و اعتقادی افراد در تجربه‌های شهودی مؤثر بوده اما مانع از ادراک ذات نیست. این ادراک بدون واسطه، حاکی از عینیت حقیقتی متعالی، واحد و یگانه است که در جهت اثبات معقولیت حقایق مابعدالطبیعی و مبتنی بر عالم غیب می‌توان از آن کمک گرفت.
- ۵- در هندسه معرفت دینی علامه طباطبایی به دلیل مبانی متقن عقلی که اغلب مبتنی بر معرفت شهودی هستند، انسجام و پیوستگی درونی مباحث مشهود است؛ اما این انسجام و نظم منطقی پیرامون مسأله عینیت تجربه شهودی در هندسه معرفت دینی فخررازی به دلایلی وجود ندارد.
- ۶- ماهیت و مبانی مسأله عینیت تجربه عرفانی در بافت فکری علامه طباطبایی و فخررازی ضمن داشتن وجه اشتراک‌های متعدد به دلیل سنت فکری متمایز آن دو تا حدودی دارای تفاوت
- Ibrahim Soltani. Tehran: New design, third edition.
- Id. (1983). "The Conservative character of Mystical Experience", *Mysticism and Religious Traditions*, oxford university press. (In Persian)
- Kakai, Qasim, Ahmadi Saadi, Abbas. (2008). "The nature of mystical revelation from the perspective of Sadr al-Maltahin", *New Religious Religion*, fourth year, number 15.
- Katz, Steven T. (1978). "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford university press.
- Mahdavi Noor, Seyed Hatam, Youssef Thani, Seyed Mahmoud and Ekfiri, Mohammad Taghi. (2012). "Comparison of the nature of mystical experience based on the theory of present and acquired science of Allameh Tabataba'i and Steven Cates' constructionism", *Research Journal of Philosophy of Religion (Namah Hekmat)*, 10th year, number 1, serial 19. (In Persian)

- Nouri, Ibrahim, Erfani, Morteza and Saidi, Mahmoud. (2016). "Geometry of religious knowledge of Fakhruddin Razi", two quarterly epistemological researches, fall and winter 2015, number 12. (In Persian)
- Razi, Fakhraddin. (2004). Fourteen treatises (the book of differences between Muslims and polytheists). Translated and corrected by Seyyed Mohammad Baqer Sabzevari. Tehran: Tehran University Press, second edition. (In Persian)
- , (1999). *al-Tafsir al-Kabir* Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, third edition. (In Persian)
- , (1987). *Al-Matlib al-Aliyyah* is the knowledge of God. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, first edition. (In Persian)
- , (2011). "Fakhr Razi and the Book of Love". Qasim Ansari's research. Islamic mysticism quarterly, number 30. (In Persian)
- Patterson, Michael, Husker, William, Reichenbach, Bruce, and Basinger, David (2000). Reason and religious belief. Translated by Ahmad Naraghi and Ibrahim Soltani. Tehran: Plan New, third edition.
- Sheikh al-Islami, Ali. (2002). "Irfan Allameh Tabatabai", *Qobsat*, No. 24. (In Persian)
- Stace, Walter Terence. (2005). *Mysticism and philosophy*. Translated by Bahauddin Khorramshahi. Tehran: Soroush, 6th edition.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad bin Ibrahim. (1981). *Al-Hikma al-Muttaliyyah in al-Isfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*. Beirut: The Revival of Arab Heritage. (In Persian)
- , (2006). *Al-Shawahid al-Rubabiyah*. Translated by Javad Mosleh. Tehran: Soroush. (In Persian)
- , (2005). *Mofatih al-Ghaib*. Translated by Mohammad Khajawi. Tehran: Molavi. (In Persian)
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein. (2002). *The final wisdom*. Translated and explained by Ali Shirvani. Qom: Bostan Kitab, 4th edition. (In Persian)
- , (1999). *Beginning of wisdom* Translated and explained by Ali Shirvani. Tehran: Al-Zahra Publications, fifth edition. (In Persian)
- , (1984). *Tafsir al-Mizan*. Translated by Mohammad Bagher Mousavi Hamdani. Tehran: Raja Cultural Publishing Center. (In Persian)
- , (2005). *Risalah al-Labab in the course and conduct of the first al-Labab*. Written by Mohammad Hossein Tehrani. Tehran: Hekmat Publications. (In Persian)
- Tafzali, Taqi (1974). "Investigation and research on: Mohi al-Din Ibn Arabi's letter to Imam Fakhrazi", articles and reviews, University of Tehran, book 19 & 20. (In Persian)
- Zarkan, Mohammad Saleh. (1963). *Fakhr al-Din Razi and Araouh al-Kalaamiyyah and al-Filasfieh*, Beirut: Dar al-Fikr. (In Persian)