

بررسی و ارزیابی دیدگاه شلایرماخر در باب ماهیت تجربه و معرفت عرفانی

مسعود اسماعیلی*

محسن جوادی**

چکیده

شلایرماخر مؤسس جریانی است که تجربه عرفانی را از سنخ عواطف و احساسات می‌شمرد. وی البته این‌گونه تجارب را خالی از هر گونه حیث معرفتی نمی‌داند و با تفکیک میان دو نوع از احساسات و دو نوع از آگاهی، تجربه عرفانی را از سنخ احساساتی می‌داند که واجد نوعی آگاهی مستقیم و مباشر است که در آن، فاصله میان مدرک و مدرک برداشته می‌شود. وی در توضیح این احساس و آگاهی خاص، که ماهیت تجربه و معرفت عرفانی را تشکیل می‌دهند، از مفهوم «وابستگی مطلق» استفاده می‌کند. وابستگی مطلق رابطه‌ای یک‌سویه است که در آن انسان هیچ آزادی و اختیاری از خود ندارد. این احساس، مفهوم خدا و جهان و انسان را نیز رقم می‌زند. انسان و جهان به عنوان وابسته مطلق و خداوند به عنوان طرف این وابستگی (غنی مطلق). نقدهای متعددی بر این دیدگاه وارد است؛ از جمله تشکیک در امکان تحقق آگاهی غیرمفهومی، تشکیک در امکان تحقق آگاهی غیرالتفاتی، ابهام در وجود و چگونگی عواطف مشتمل بر شناخت و ... که در انتهای مقاله به آنها می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: تجربه دینی، معرفت عرفانی، ماهیت تجربه عرفانی، شلایرماخر.

* استادیار گروه فلسفه، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

** استاد فلسفه دانشگاه قم.

مقدمه

برخی از اندیشمندان غربی، تجربه دینی و عرفانی را فراتر از تمایزات مفهومی و نوعی احساس دانسته‌اند. فردریک شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴)، ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)، رودلف اوتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷)، برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰) و ... معتقدند مؤلفه اساسی تجربه دینی و عرفانی، احساسی و عاطفی بودن است و این تجارب بیشتر در بستر احساسات و عواطف قرار می‌گیرند و از سنخ آنها هستند تا از سنخ تفکر یا تعقل؛ از این رو نفس تجربه عرفانی و دینی در این دیدگاه، امری غیرعقلانی است. همچنین صاحب‌نظران دیگری چون ارنست کاسیرر، یواخیم واخ (Jachim Wach) و لودویگ ویتگنشتاین نیز به تبع شلایرماخر، تجربه عرفانی و دینی را احساسی و عاطفی دانسته‌اند. البته مهم‌ترین متفکران در این گروه، اغلب، خصیصه معرفتی تجربه عرفانی (البته نه ویژگی معرفتی عقلی و متعارف) را پذیرفته‌اند. اما کماکان می‌توان گفت که در نظر آنها، ویژگی اصلی یا ماهیت تجربه عرفانی و دینی، احساس و عاطفه است. بدین ترتیب با پذیرش حیث معرفتی تجارب عرفانی از سوی کسانی چون شلایرماخر، دیدگاه آنها می‌تواند در زمره دیدگاه‌های راجع به ماهیت معرفت عرفانی، مطرح شود؛ هرچند در نظر این گروه، ماهیت معرفت عرفانی، امری غیرعقلانی بلکه احساسی است.

شلایرماخر از افکار کانت، بسیار متأثر است؛ ولی همواره از مباحث عقلانی کانت به نفع دیانت مسیحی انتقاد می‌کرد. وی همچنین از رمانتیست‌های زمانه خود به ویژه فردریک شلگل (Friedrich Schlegel) (۱۷۷۲-۱۸۲۹) تأثیرات فراوانی پذیرفته است:

کانون هر دریافتی از تاریخ عقلی غرب ایمانوئل کانت است و ملاحظاتی که در باب عرفان صورت گرفته، از این جهت متفاوت نیست. گزاره کلیدی برای فهم معضل کانتی به طور خلاصه این است که: همه آگاهی‌های ما از تجربه به ما داده می‌شوند. اما، چون تجربه همیشه تجربه ماست، هرگز یک تجربه محض نخواهد بود و همواره نمودی است که از شیء فی‌نفسه - یا نومی که شناخت‌ناپذیر است - در ما برانگیخته شده است. این مطلب مشکلاتی را برای دین‌باوران موجب می‌شود. زیرا گرچه کانت وجود خداوند را می‌پذیرد، او را کانون پرستش شناخت‌ناپذیر می‌شمرد. همچنین تلقی کانت از شناخت بشری (در معرفت‌شناسی‌اش) هر گونه امکان ارتباط میان باورمند و خداوند را رد می‌کند؛ در بهترین فرض، خداوند، مفهوم و ایده‌ای

بررسی و ارزیابی دیدگاه شلایرماخر در باب ایمت تجربه و معرفت عرفانی

مفید است که ابزاری برای کنترل اخلاقی است. پس معضل کانتی به این دیدگاه می‌انجامد که ما نمی‌توانیم خداوند را به طور مستقیم تجربه کنیم (Jantzen, 1995: 310).

این مشکل، بلافاصله پاسخی را برمی‌انگیزد که در عین حال که معرفت‌شناسی کانتی را می‌پذیرد، قائل است که در شرایط واقعی ممکن است تجربه محض و خالص (مثلاً تجربه‌ای از نومن) داشته باشیم. جنبش رمانتیک استدلال می‌کند که در حالی که دلیل و عقل نمی‌تواند از چنین تجربه خالصی بهره‌مند شود، می‌توان بر معضل کانتی، از طریق به‌کارگیری احساس، و به ویژه از طریق تجارب الهامی و جذبه‌ای قوی، فائق آمد. در بسط همین فهم رمانتیک از تجربه است که فردریک شلایرماخر، نظریه خود مبنی بر احساسی بودن گوهر دین و قابلیت آگاهی مستقیم از خداوند از طریق این احساس را مطرح می‌کند و عقیده دارد سرچشمه دین، نوعی احساس یا آگاهی بی‌واسطه است که پیشرو و منادی آگاهی عقلانی است (Ibid.: 311). بنابراین روشن است که شلایرماخر دغدغه معضل کانتی را همچنان در سر دارد و در عین حال، قویاً از رمانتیسیم زمان خود متأثر بوده است.

نتیجه این تأثیرات در او، به نقد کشیدن عقل‌گرایی دوره روشنگری و اهمیت دادن به احساس در برابر عقل در حیطه دین بود. وی در زمانه‌ای می‌زیست که دین مسیحیت از سوی روشنگری عصر رنسانس و در نتیجه نقد کتاب مقدس، فلسفه کانت و نقادی آن بر براهین اثبات خداوند، پیشرفت علوم تجربی و اثبات ضدیت برخی گزاره‌های کتاب مقدس با آن، و در اثر ظهور الاهیات طبیعی (دئیسم) دچار تهدید و تزلزل شده بود (هوردن، ۱۳۶۸: ۲۸). در این وضعیت، شلایرماخر می‌کوشید مسیحیت را از بحران نجات دهد. مسئله اصلی وی در چنین شرایطی، یکی «چیستی دین» و دیگری «چیستی مسیحیت» بود. دو اثر مشهور وی، گفتارهایی در باب دین^۱ و ایمان مسیحی^۲، گویای این دو دغدغه مهم شلایرماخر است. وی کوشید در میان ضعف‌ها و قوت‌های دو گرایش متفاوت الاهیات وحیانی (الاهیات مبتنی بر وحیانی بودن و حجیت کتاب مقدس) و الاهیات طبیعی (روش فلسفی در الاهیات)، راهی بدیع جست، برای دو پرسش فوق، پاسخی تازه به دست دهد (براون، ۱۳۷۵: ۱۰۹). وی با حفظ صبغه سنتی در الاهیات و تفسیر دین، دارای روشی خاص و نوگرایانه است و مؤسس دوره‌ای جدید محسوب می‌شود (Mackintosh, 1937: 36).

۱. احساسی بودن تجربه دینی و عرفانی و سازگاری آن با معرفتی بودن

دیدگاه شلایرماخر درباره عرفان و تجربه دینی تابعی است از دیدگاه وی در خصوص دین و تجربه دینی. از این رو، در ابتدا نظر وی را در باب دین جويا می‌شویم و در ضمن آن، تجربه دینی و عرفانی را در دیدگاه وی واکاوی می‌کنیم.

وی در پاسخ به پرسش «دین چیست»، برخلاف دیدگاهی سنتی در مسیحیت که دین را حاصل تجربه انسان‌های برگزیده می‌دانست، دین را نتیجه تجربه‌ای دانست که استعداد آن در همه انسان‌ها وجود دارد. وی ماهیت دین را بیشتر احساس و ارتباط مستقیمی می‌داند که به طور سنتی در قالب کلمه پارسایی، ورع و تقوا بیان می‌شود. وی، واقع این احساس را/شتیاق به سوی ذات نامتناهی یا احساس وابستگی مطلق به آن ذات معرفی می‌کند (Schleiermacher, 1985: 12; Ibid.: 1963: 40). روشن است که شلایرماخر در این مبنا، از رمانتیسیزم و آیین پارسایی (pietism) کاملاً متأثر است. از نظر وی، دین جدا از دو مقوله متافیزیک و اخلاق است (Schenk, 1987: 112). احساسی دانستن ماهیت دین از سوی شلایرماخر، تأکیدی بر باطنی بودن، تجربی بودن و همگانی بودن دین است که ثقل اساسی پروتستانتیسم محسوب می‌شود. افزون بر این، از نظر برخی محققان، شلایرماخر اساساً با انفکاک ناپذیر شمردن دین از وجود انسان، شناختی متکامل‌تر و نو از انسان به دست داده است (Clements, 1987: 36).

شلایرماخر هرچند به تصریح و تأکید، ماهیت تجربه دینی و عرفانی را با احساسات و عواطف یکی می‌گیرد، معرفتی بودن این احساس را نیز می‌پذیرد. به عبارت دیگر، منظور وی از احساس، عواطف صرف که فقط نوعی هیجان و حرکت روحی محسوب می‌شوند، نیست؛ بلکه مقصود او، نگرشی است که عین احساسات زنده است یا حالتی عاطفی است که نوعی معرفت را در ضمن خود دارد (Richards, 1989: 34). از نظر وی، سرچشمه دین، نوعی احساس یا آگاهی بی‌واسطه است که مُلهم آگاهی عقلانی است:

آگاهی بی‌واسطه به مرحله‌ای پیش از اینکه فاعل شناسا و متعلق شناسایی از یکدیگر متمایز شوند، اشاره دارد. شلایرماخر چنین پیشنهاد می‌کند که در هر تجربه‌ای، مرحله‌ای اولیه از آگاهی وجود دارد که قبل از این است که محتوای عینی (متعلق آگاهی) از مشارکت فاعل شناسا بازشناخته شود. این آگاهی نمی‌تواند آگاهی از چیزی باشد؛ نمی‌تواند هیچ مشخصه و ویژگی‌ای

بررسی و ارزیابی دیدگاه شلایرماخر در باب ایمت تجربه و معرفت عرفانی

داشته باشد؛ زیرا همان زمان که متعلق آگاهی، مشخص می‌شود، کسی پیش‌تر، از یک مرحله نامتمایز [به این مرحله] منتقل شده است (Jantzen, 1995: 311-312).

از این رو است که شلایرماخر می‌گوید در بستر احساس اتکای مطلق، خدا آگاهی ظاهر می‌شود (Schleiermacher, 1963: 59). به قول برخی از مدافعان شلایرماخر: «[از نظر شلایرماخر] احساس و شهود نسبت به خداوند ... این آگاهی شهودی، از فعل هنری یا اخلاقی یا شناخت علمی و نظری جدا نیست؛ بلکه هیچ یک از این امور، بدون آگاهی دینی [شهودی] نمی‌توانند شکوفا شوند» (Clements, 1987: 36). عبارات و تحلیل‌های فوق نشان می‌دهد که احساسی که شلایرماخر گوهر دین می‌شمرد، قبل از هر گونه تحلیل و توصیفی، در متن خود واجد آگاهی مستقیم و بی‌واسطه‌ای است که عالم و معلوم در آن مرحله از آگاهی، هنوز نامتمایز از یکدیگرند. برای شلایرماخر، دین نه مبتنی بر معرفت نظری است و نه بر اخلاق. آن‌طور که از درباره دین برمی‌آید، در عوض دین مبتنی بر شهود یا احساسی از عالم است: «ماهیت دین نه اندیشه است و نه رفتار، بلکه شهود و احساس است. آن میل دارد که جهان را درک کند». کاربرد واژه «شهود» در اینجا برای بسیاری از محققان، گیج‌کننده است. آن‌طور که کانت آن را تعریف کرده است «شهود چیزی است که از طریق آن [وجهی از شناخت] در ارتباط مستقیم با [اشیا] قرار می‌گیرد» (A19 Kant, 1998). لذا بخشی از آنچه شلایرماخر می‌کوشد در واژه «شهود» بیان کند، نوعی ارتباط شناختی بی‌واسطه با شیء، یعنی جهان به عنوان یک کل واحد است. از سوی دیگر، واژه «شهود» الزامات معینی نیز با خود به همراه دارد که در واقع شلایرماخر می‌خواهد از آنها بپرهیزد. به طور خاص، شهود ناب یا تجربی کانتی، نیازمند اضافه شدن مفاهیم است به منظور برساختن هر نوعی از بینش («شهودها بدون مفاهیم کورند» (Ibid.: A51))؛ در حالی که شلایرماخر نوعی از بینش را در ذهن دارد که بدون وساطت مفاهیم است. به همین دلیل در ویرایش‌های بعدی درباره دین او از سخن گفتن از «شهود» - که بار معنایی خاصی را در سنت فلسفی غرب القا می‌کرد - در رابطه با دین خودداری ورزید و این واژه را فقط برای علم نگه داشت؛ به جای آن، وی در خصوص دین، فقط از «احساس» سخن گفت. مطابق با این تغییر، ایمان مسیحی سعی می‌کرد دین را به شکلی مشخص‌تر به مثابه احساس وابستگی مطلق تعریف کند، یا چیزی که شلایرماخر در نامه سرگشاده‌اش به لوک، آن را آگاهی بی‌واسطه از «رابطه وجودی مستقیم» توصیف کرده است.

این موضع معرفت‌شناختی وی، نوعی ذکاوت فلسفی است. «احساس» بر دو نوع بسیار متفاوت قابل اطلاق است: از یک سو، بر «احساسات» غیرشناختی نظیر آلام و لذت‌های فیزیکی و از سوی دیگر «احساساتی» که با شناخت‌ها یا باورها مرتبط‌اند؛ مثلاً احساس اینکه وضع امور چنین و چنان است. گرچه داشتن احساسات غیرشناختی مثل دردها و خوشی‌ها و آگاهی از آنها می‌تواند بدون وساطت مفهومی باشد و فراتر از دخالت دلایل و استدلال تلقی شود، و لذا به یک معنا مصون از خطا شمرده شود، داشتن احساساتی که مربوط به شناخت‌ها یا باورها هستند، مثلاً احساس اینکه وضع امور، چنین و چنان است، در نظر عموم صاحب‌نظران، نیازمند وساطت مفهومی است، و می‌توان له یا علیه آن استدلال کرد و لذا خطاپذیر است. با توجه به آنکه شهود یا احساس دینی‌ای که شلایرماخر مطرح می‌کند محتوایی نواسپینوزایی دارد، و با در نظر گرفتن توصیفات اصلی او از شهود به معنای کانتی آن (یعنی به مثابه ارتباط شناختی بی‌واسطه با یک شیء)، و نیز با توجه به توصیف متأخر او از آن به عنوان نمایانگر «ارتباط وجودی بی‌واسطه» بودن، و همچنین در نظر گرفتن شواهد مشابه دیگری که وجود دارد، می‌توان دریافت که شلایرماخر به هیچ وجه نمی‌خواهد احساس دینی، غیرشناختی محض باشد؛ بلکه می‌خواهد نوعی از شناخت یا باور را در بر داشته باشد. با این حال، او از مزایای آشکار معرفت‌شناختی‌ای نیز که فقط متعلق به احساسات غیرشناختی است، نظریه خود را بهره‌مند می‌کند؛ مزایایی چون عدم وساطت مفهومی، برتری از استدلال کردن له یا علیه، و مصونیت از خطا. به طور خلاصه، به نظر می‌رسد کاری که او در ابتدای معرفت‌شناختی دین بر «احساسات» کرده است وابسته به ترکیبی نظام‌مند میان این دو حالت کاملاً متفاوت است. در این صورت می‌توان عقیده داشت بر طبق دیدگاه وی، احساسات یا عواطف غیرمفهومی و غیرعقلانی داریم که در متن خود، متضمن شناختی بی‌واسطه و مستقیم از اشیای بیرونی‌اند. روشن است که این نوع از احساسات و شناخت درون آنها، از سنخ احساسات و شناخت‌های متعارف نیستند.

اما در درجه بعد، همین آگاهی بی‌واسطه و شهودی می‌تواند منشأ شناختی متعارف و مفهومی شود و لذا از نظر شلایرماخر، این احساس نه‌تنها واجد آگاهی‌ای از سنخ دیگر، یعنی غیرعقلانی و نامتعارف، است، در نهایت، سبب شکل‌گیری چنین دانشی نیز می‌شود و چندان هم از آن جدا نیست. وی در ایمان مسیحی به روشنی می‌گوید احساسات و عواطفی که منشأ ایمان دینی‌اند (احساسات دینی و عرفانی)، معرفت‌زا هستند. از سوی دیگر، وی تصریح می‌کند که لایتناهی یا آن امر دیگر (که ما نسبت به آن، احساس اتکای مطلق داریم)، به عنوان علت وجودی عالم

بررسی و ارزیابی دیدگاه شلایرماخر در باب هیات تجربه و معرفت عرفانی

درک می‌شود (Schleiermacher, 1963: 59) که این تحلیل نشان می‌دهد همان شهود بی‌واسطه در مراحل بعدی، به شناختی تبدیل می‌شود که در آن، مفاهیم الاهیاتی (علت) سر بر می‌آورند. به عبارت دیگر، با نوعی انتقال، همان احساس شناختمند، به شناخت متعارف یعنی تفکر یا شناخت عقلانی تبدیل می‌شود و «این انتقال برای اینکه فکر یا دانش پدید آید، ضروری است؛ در اینجا شلایرماخر با کانت موافقت می‌کند» (Jantzen, 1995: 311-313). اما روشن است که به هر حال، «لحظه دینی واقعی، لحظه‌ای است که قبل از چنین تمایزی میان متعلق شناسایی و فاعل شناسایی، رخ می‌دهد» (Ibid.).

در فرآیند این انتقال از حضور به حصول، همان چیزی را که شلایرماخر به عنوان نتیجه برهان کیهان‌شناختی رد کرده، به عنوان متعلق تجربه دینی و عرفانی یا شهود درونی اثبات می‌شود. شلایرماخر، واسطه بودن جهانی را که به تجربه عادی درمی‌آید، برای درک آن امر فراتر می‌پذیرد. از نظر شلایرماخر و مدافعان دیدگاه وی، ما درکی شهودی از آنچه به طور مطلق بدان وابسته‌ایم، داریم و از آنجا که در جهان حسی، متعلق مناسبی برای این احساس وجود ندارد، فقط می‌توان آن متعلق را امری فراتر از جهان محدود، نامتناهی دانست. بنابراین، در فرآیندی استدلال‌گونه، مفهوم دینی خداوند، با احساس یادشده پیوند می‌خورد. می‌توان گفت در این دیدگاه، شلایرماخر راهی را برای رسیدن به وجود خدا پیموده است که با برهان اخلاقی کانت در اثبات خداوند، شباهت دارد (Clements, 1987: 38). بدین‌سان وی با واسطه قرار دادن احساس انسان و جهان و خود جهان، به خداوند (به عنوان مفهومی دینی) می‌رسد. بنابراین، روشن است که شلایرماخر عقلانی بودن تجربه دینی و عرفانی را در متن خود احساس دینی، رد می‌کند و از همین روست که گوهر دین را - که خود همان احساس است - امری غیرعقلانی می‌شمرد؛ نه اینکه به طور کلی آن را بریده از شناخت متعارف و عقلانی بداند.

بدین ترتیب باید گفت از نظر شلایرماخر، هرچند تجربه دینی و عرفانی یا به عبارتی، ماهیت آن، احساسی و عاطفی است، اولاً این احساس و عاطفه دینی یا عرفانی، خود درآمیخته با نوعی آگاهی است. البته هرچند این آگاهی از نظر شلایرماخر، آگاهی مفهومی و عقلانی یا به عبارتی حصولی، نیست، آگاهی بودن این احساس نزد شلایرماخر، نوعی تعارف یا مسامحه نیست؛ بنابراین، حتی اگر این درک و پذیرش این خداوند از طریق تجربه دینی و عرفانی، به واسطه نوعی استدلال مبتنی بر تجربه دینی و عرفانی صورت گیرد، باز باید پذیرفت که آگاهی منطقی در این تجربه، از نظر وی، به جد آگاهی و شناخت (هرچند آگاهی و شناختی از نوعی دیگر) است؛

وگرنه چگونه می‌تواند به عنوان مقدمه‌ای در استدلال قرار گیرد. واضح است که این آگاهی همان آگاهی شهودی است؛ همان آگاهی‌ای که شلایرماخر از آن با عنوان خداآگاهی یاد می‌کند و آن را پیش از مرحله تمایز فاعل شناسا و متعلق شناسایی می‌داند. ثانیاً از نظر شلایرماخر، همین احساس و تجربه، ره به آگاهی و استدلال عقلانی و نظری نیز تواند بُرد. به عبارت دیگر، خود این احساس و عاطفه به گونه‌ای است که می‌تواند مبنای آگاهی‌های حصولی و عقلانی و برهانی شود. و لذا از آگاهی متعارف نیز جدا و منفک نیست. او چنان فرض می‌کند که این احساس اتکای مطلق، می‌تواند تبدیل به آگاهی متعارف (حصولی و مفهومی) شود یا دست کم بر آن تأثیر گذارد (Schleiermacher, 1963: 59).

۲. نسبت تجربه دینی و تجربه عرفانی، دین و عرفان

با توضیحات گذشته روشن شد که شلایرماخر، حقیقت و گوهر دین را تجربه بی‌واسطه عاطفی و احساسی و در عین حال شناختی می‌داند که به مرحله‌ای پیش از آگاهی متعارف، یعنی به مرحله عدم تمایز فاعل و متعلق شناخت، تعلق دارد. همین‌طور در ادامه روشن خواهد شد که محتوای این احساس و آگاهی، وجودی فراگیر و وحدتی کلی است که همه موجودات و جهان در او و به واسطه او موجودند. این توضیحات، همگی نشان می‌دهد که احساس مزبور، چیزی جز احساس و تجربه‌ای عرفانی نمی‌تواند شمرده شود. از این روست که شلایرماخر خود را عارف نامیده است و اثرش را به عنوان دفاعی از بصیرت و بینش باطنی عرفا در طول قرون تلقی می‌کند (Jantzen, 1995: 311).

از سوی دیگر، شلایرماخر در بسیاری از عبارات دو اثر مهم خود (درباره دین، ایمان مسیحی)، عرفان را نوعی از تجلی و نمود دین در تاریخ شمرده است؛ برای نمونه، به این عبارات از درباره دین توجه کنید:

حال، مفاهیم دینی که آن نظام‌ها را شکل می‌دهند می‌توانند و باید چیزی غیر از چنین توصیفی [توصیف احساس وابستگی] نباشند؛ ... جهان پیوسته فعال است و در هر لحظه خود را بر ما آشکار می‌کند. هر شکلی که جهان پدید آورده است، هر چیزی که از تمامیت و کمال حیات جهان، به آن، وجودی منحاز داده شده است، هر رخدادی که از پستان بارور آن افشاند شده است، عملی است از جهان بر روی ما ... هر یک از این تأثیرات، و احساسات ناشی از آنها، نه به عنوان

بررسی و ارزیابی دیدگاه شلایرماخر در باب نهایت تجربه و معرفت عرفانی

معلولی از آنها بلکه به عنوان بخشی از کل، نه به عنوان محدود و در تقابل با دیگر اشیا بلکه به عنوان نمودی از بی‌نهایت در زندگی ما [هستند] (Schleiermacher, 1985: 49). از سوی دیگر، با تلقی شدن توصیف‌های احساسات ما، به عنوان دانشی از یک شیء عینی یا به نحوی به عنوان محصول وحیانی دین یا محسوب شدن آن هم زمان به عنوان علم و دین هر دو، ضرورتاً به عرفان ... می‌انجامد مجموع دین، این احساس است که در بالاترین وحدتش، هر آنچه ما را حرکت می‌دهد، در احساس، یکی است. این احساس که هر چیز تنها و متمایز، فقط از طریق این وحدت، درست است. به عبارت دیگر، این احساس که هستی و حیات ما، هستی و حیاتی، در و از طریق خداوند است (Ibid.: 50).

یک انسان دینی، باید اهل تأمل باشد؛ حس او باید در تأمل در خودش مصروف شده باشد (Ibid.: 127). با مشغول شدن در ژرفاهای عمیق، او در ضمن، امور بیرونی و عقلانی و به علاوه، فیزیکی را برای رسیدن به هدف بزرگ جست‌وجوهای انسان‌ها از فهم، ترک می‌گوید بنابراین ... از قدیم، همه شخصیت‌های دینی، یک ویژگی عرفانی داشته‌اند این، ویژگی همه نمودهای دینی زمانه ماست؛ همه این نمودهای دینی، از آن دو رنگ، تخیل و عرفان، گرچه به نسبت‌های مختلفی، ترکیب شده‌اند ... (Ibid.: 128).

بنابراین، حکما و شاعران باستان و بالاتر از همه، هنروران از میان یونانیان، دین طبیعی را به شکلی لطیف‌تر و شادمانانه‌تر بدل کردند. در همه عرضه‌های [نمایش‌های] اسطوره‌ای افلاطون الهی و پیروانش، که شما تصدیق می‌کنید که بیشتر دینی است تا علمی، ما درمی‌یابیم که چقدر به زیبایی، معرفت‌الذات عرفانی، به بالاترین قله الوهیت و انسانیت می‌رسد (Ibid.: 134).

با توجه به عبارات فوق درمی‌یابیم از منظر شلایرماخر، عرفان به مثابه نظامی دانش‌وار، نمودی از دین است و لذا این نتیجه درست خواهد بود که شلایرماخر، همان احساس و تجربه‌ای را که گوهر دین می‌داند گوهر و حقیقت اصیل عرفان نیز می‌شمرد. بدین ترتیب باید احساس و تجربه وابستگی مطلق، به همان سان که دینی خوانده می‌شود، عرفانی نیز نامیده شود. چه، خواه بر حسب ویژگی‌های ذاتی این تجربه (نظیر بی‌واسطگی، عدم تمایز فاعل و متعلق شناخت، ناظر به وحدت بودن و ...) و خواه از نظر نمودی که در بیرون دارد (به عرفان دانش‌وار منتهی می‌شود)، اطلاق این عنوان بر آن، ضرورت دارد. بنابراین، باید چنین گفت که در دیدگاه شلایرماخر،

احساس وابستگی مطلق، احساسی عرفانی است و گوهر اصیل عرفان، فقط همین احساس و تجربه است. بنابراین، با تحلیل ماهیت این احساس در آثار شلایرماخر، می‌توان به ماهیت و ویژگی‌های اصیل تجربه و شناخت عرفانی از نظر وی دست یافت.

۳. ویژگی‌های تجربه و شناخت عرفانی

در این قسمت به واکاوی و تحلیل احساس و آگاهی‌ای می‌رسیم که از نظر شلایرماخر، ماهیت تجربه دینی و عرفانی و گوهر اصیل ادیان و عرفان شمرده شد. به طور کلی، نظر شلایرماخر در خصوص احساسی بودن طبیعت دین، تا حدودی ابهام و پیچیدگی دارد؛ وی این احساس را امری منحصر به فرد می‌شمرد و آن را چنین توضیح می‌دهد:

آگاهی بی‌واسطه از وجود کلی همه امور محدود در موجود نامحدود و به واسطه آن موجود نامحدود و [آگاهی بی‌واسطه از] وجود فراگیر همه امور زمانی در موجود سرمدی و به واسطه آن (Schleiermacher, 1985: 36-7)؛ دین جست‌وجو و یافتن این امر [موجود نامحدود و سرمدی] است در هر آنچه زندگی و حرکت، و رشد و تغییر می‌کند، و در هر آنچه کاری انجام می‌دهد و سختی می‌کشد. دین، داشتن زندگی و شناخت زندگی است در احساسی بی‌واسطه، فقط به عنوان چنین موجود جاری در بی‌نهایتی و سرمدیت. جایی که این [امر نامحدود] یافته شود، دین به کمال خود می‌رسد و در جایی که این امر پنهان گردد، برای دین، اضطراب و نگرانی، محدودیت و مرگ بر جای خواهد ماند (Ibid.: 37). به این دلیل که دین، حیاتی است در ماهیت نامحدود «کل» در «واحد» و در «همه»، در «خداوند»، داشتن و برخورداری از همه امور در خداوند، و خداوند در همه امور. ولی دین، دانش و علمی درباره جهان یا خداوند نیست. با نفی شناخت بودن دین، دین از دانش و علم بازشناخته و متمایز می‌شود. دین، فی‌نفسه، نوعی عاطفه و الهام نسبت به امر نامحدود است در محدود؛ وجود خداوند، که دیده شده در آن محدود و آن محدود که دیده شده در خداوند (Ibid.).

شلایرماخر این احساس را «آگاهی دینی» نام می‌دهد و آن را «احساس وابستگی مطلق»^۳ معرفی می‌کند. وی با تحلیل این احساس که آن را «خودآگاهی مسیحی» می‌داند، رابطه خداوند و جهان را تشریح کرده، منظور خود را از واژه «خدا» روشن می‌کند. وابستگی از نظر شلایرماخر

بررسی و ارزیابی دیدگاه شلایرماخر در باب هیئت تجربه و معرفت عرفانی

امری گذرا به دیگری یعنی ذاتاً دارای متعلق است؛ از این رو باید برای آن، طرف دیگری (که متعلق این وابستگی باشد) وجود داشته باشد. اما این طرف می‌تواند مستتج از خودآگاهی مباشر و بی‌واسطه نباشد؛ زیرا این طرف دوم، در درون خودآگاهی مباشر و مستقیم، با خود شخص خودآگاه همراه است و فقط از طریق تجزیه و تحلیل درست از این خودآگاهی است که آن طرف، یعنی خداوند و رابطه میان او و جهان، متعلق اعتقاد قرار می‌گیرد (Schleiermacher, 1963: 30).

وابستگی مطلق را شلایرماخر در ارتباط با مفهوم «وابستگی نسبی» توضیح می‌دهد. نوع رابطه ما با امور محدود، به گونه‌ای است که ما در آن روابط، هم تا حدی وابسته‌ایم و هم تا حدی آزاد و غیروابسته و مستقیم. دیگر امور نیز تا حدی به ما وابسته و تا حدی مستقلند؛ چه اشیای دیگر مخلوق ما نیستند. در خصوص اشیای دیگر، نگرش آزادی نسبت به آنها حس می‌کنیم و می‌توانیم نسبت به دیگران احساس خوش یا بدی داشته باشیم که این مطلب، آزادی نسبی ما را نسبت به امور دیگر تأیید می‌کند. پس می‌توان گفت رابطه میان امور محدود، که ما نیز یکی از آنها هستیم، ترکیبی است از وابستگی نسبی و آزادی نسبی (غیرمطلق) و این رابطه همواره دوسویه است و فقط یک طرف نمی‌تواند تعیین‌کننده باشد و باید گفت، رابطه متقابل است (Ibid.: 56). اما در وابستگی مطلق، در یک طرف، به کلی آزادی وجود ندارد و فقط وابستگی موجود است؛ لذا رابطه نیز یک‌سویه بوده، فقط طرف دیگر است که تعیین‌کننده و دارای نقش است. در درون ذهن ما این ارتکاز وجود دارد که همه کارهای ما از عاملی خارجی نشئت می‌گیرد و حتی در حال آزادی نیز خود را وابسته به آن حس می‌کنیم (Ibid.: 4). بنابراین، می‌توان گفت ما در خودآگاهی مباشر خود، خود را موجودی تلقی می‌کنیم که همواره چه در حالت آزادی و چه در حالت وابستگی، وابسته است و لذا می‌توان گفت در سطحی بالاتر همواره وابسته‌ایم که این همان وابستگی مطلق است (Ibid.). در درون همین احساس است که خود شناخته می‌شود.

شلایرماخر این احساس وابستگی مطلق انسان را با رابطه انسان با خدا یکی می‌گیرد و بدین ترتیب از منظر وی، معنای اصیل و واقعی خداوند، به وسیله احساس وابستگی مطلق رقم می‌خورد. از نظر وی، ما بدون استدلال و برهان و دلیل، خود را به عنوان وابسته مطلق می‌شناسیم (Ibid.). اما در تحلیل این احساس درمی‌یابیم که این وابستگی مطلق ناشی از محدودیت ماست و لذا هر موجود امکانی دیگری نیز که من با آن روبه‌رو می‌شوم، همین

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

خصیصه را دارد. از این رو همه هستی (موجودات امکانی) دارای همین وابستگی مطلق است. وابستگی مطلق از نظر شلایرماخر فقط به طور یکسان می‌تواند وجود داشته باشد و هر گونه تفاوتی در این زمینه میان موجودات، وابستگی مطلق را به طور کلی از بین می‌برد. بنابراین، از نظر وی، شبکه‌ای از روابط وابستگی مطلق دوگانه میان هر موجود و خداوند است که سازنده جهان است که در اصطلاح شلایرماخر، نظام طبیعت کلی یا جهانی نامیده می‌شود (Schleiermacher, 1963: 34). پس یک طرف اصلی احساس وابستگی مطلق، دنیا در کلی‌ترین و فراگیرترین عرضه و نمود آن است (Ibid.: 49). بدین ترتیب، در خودآگاهی فردی و احساس وابستگی مطلق خود شخصی، روابط فراگیر وابستگی مطلق نیز که سازنده جهان است، متعلق آگاهی قرار می‌گیرد و فرد، خود را به عنوان عضوی از نظام طبیعت جهان که کاملاً وابسته است، می‌شناسد.

با این توضیحات روشن است که از نظر شلایرماخر همه امور دنیوی به یک درجه و مفهوم، فعل خدا هستند (Gerrish, 1984: 59-67). بدین ترتیب، از منظر وی، رابطه متقابلی میان خدا و جهان وجود ندارد؛ چه اینکه رابطه جهان با خداوند رابطه وابستگی مطلق است، در حالی که رابطه متقابل، مستلزم استقلال و آزادی نسبی است که با وابستگی مطلق سازگار نیست. وی عقیده دارد همین آزادی نسبی موجود در میان امور امکانی، مرهون عدم رابطه متقابل میان جهان و خداوند است؛ زیرا در چنین رابطه‌ای که همه علل وابسته به خداوندند، او موقعیت و روابط میان این علل را به خطر نمی‌اندازد و آنها را حفظ می‌کند و لذا از این طریق، آزادی نسبی موجودات در روابط میانشان همواره حفظ می‌شود. بدین ترتیب وی با تعریف وابستگی مطلق و آزادی نسبی در دو سطح متفاوت از هستی، نه تنها از تراحم آنها جلوگیری می‌کند بلکه می‌تواند یکی را پایه و اساس دیگری تلقی کند (Ibid.: 59-67).

در دیدگاه شلایرماخر، همه افراد انسانی دارای این احساس و تجربه مستقیم‌اند که جهان یک کل منتظم است که این از منظر وی، آگاهی از وجود خداوند را در خود دارد؛ نه به نحو استدلالی چنان که از طریق برخی براهین وجود خدا، از نظم بر وجود خداوند استدلال می‌شود؛ بلکه به نحو شهود و تجربه‌ای مستقیم در دل این کل منتظم. همچنین، وی خودآگاهی مستقیم را به معنای آگاهی از خود به عنوان امری دارای وابستگی مطلق می‌داند که به معنای درک مستقیم خود در ارتباط با امری دیگر است که طرف وابستگی مطلق یعنی خداوند است و لذا از نظر او، خودآگاهی مستقیم درونی، به معنای یا حاوی خودآگاهی است.

بررسی و ارزیابی دیدگاه شلایرماخر در باب ماهیت تجربه و معرفت عرفانی

ره بردن به آگاهی از امری دیگر به نام خداوند از طریق آگاهی از خود در نظر وی، به معنای آگاهی از خود به عنوان امری مرتبط با کل بود؛ اما این امر دیگر (خداوند) یا کل، از منظر وی فراتر از مجموع طبیعت، مردم و جامعه است. البته با وجود تصریح وی بر این مطلب، این نکته کماکان یکی از نقاط مبهم آثار شلایرماخر محسوب می‌شود که آیا منظور وی، کل نهفته در جهان به نحو همه‌خدایی (pantheistic) است یا به معنای موجودی ماورایی به مفهوم توحیدی ادیان ابراهیمی است (Ward, 1994: 248).

با توجه به مباحث یادشده می‌توان این نکته را دریافت که شلایرماخر، چون مفهوم تجربه را با احساسات درونی گره زده است، توانسته است بحث تجربه دینی و عرفانی را با تجربه‌هایی که خصیصه بارز عاطفی دارند، از جمله تجارب و احوال عرفانی هم‌افق کند. به طور خلاصه، می‌توان گفت ویژگی اصلی تجربه دینی و عرفانی از منظر شلایرماخر، احساسی، غیرمفهومی و غیرعقلانی بودن آن است. از نظر وی، تجربه دینی و عرفانی نه تجربه‌ای عقلی، بلکه از سنخ احساس و عاطفه است (Schleiermacher, 1963: 17). به عبارت دیگر، وی معتقد است تجربه دینی و عرفانی، تجربه‌ای عقلی یا فکری نیست؛ بلکه احساس اتکالی مطلق به قدرتی فراتر است. وی تجربه دینی و عرفانی را در اصل، مستقل از مفاهیم و تصورات، اعتقادات و اعمال آدمیان و فراتر از تمایزات مفهومی و وصف‌ناپذیر می‌داند.

۴. نتیجه

همه دیدگاه‌ها و مکاتب دخیل در بحث ماهیت تجربه عرفانی، اصل وجود احساسات و عواطف را در تجربه عرفانی تأیید می‌کنند. اما شلایرماخر و دیگر احساس‌گرایان، عاطفه را ذات و متن اصلی تجربه عرفانی می‌دانند. اختلاف اساسی در این زمینه، در خصوص تعریف ذات و ماهیت تجربه عرفانی به عاطفه و احساس باز می‌گردد؛ مطلبی که احساس‌گرایان مدافع آن و دیگر ذات‌گرایان و کل‌ساخت‌گرایان منکر آن هستند. به طور کلی، احساس‌گرایانی چون شلایرماخر، تجربه عرفانی را در اصل، نوعی عاطفه در برابر شناخت قرار می‌دهند. در این دیدگاه، هرچند نوعی آگاهی (consciousness) از جهان درون و بیرون در متن احساس عرفانی وجود دارد، آن تجربه در مقابل شناخت (cognition) به معنای متداول قرار می‌گیرد و اساساً یکی از اغراض و اهداف اصلی از طرح عاطفی بودن تجربه عرفانی، دگرسان بودن معرفت عرفانی نسبت به معرفت‌های دیگر بوده است. البته برخی از صاحب‌نظران قائل به این دیدگاه مانند ویلیام جیمز، با

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

نوعی توسعه در معنای علم (knowledge)، آن را به آگاهی متضمن در تجربه عرفانی - که آگاهی بی‌واسطه و مباشر یا «شناخت از طریق آشنایی» است - توسعه می‌دهند و به تصریح، کیفیت شناختی (noetic quality) را برای تجربه عرفانی می‌پذیرند. البته می‌دانیم که شناخت عرفانی به معنای فوق، باز در مقابل شناخت متعارف و معمول یعنی «شناخت درباره ...»، (knowledge about...) قرار می‌گیرد و از همین موضع، برخی از مشکلاتی که دیدگاه شلایرماخر با آن مواجه است بر این دیدگاه نیز وارد می‌شود. مشکلاتی نظیر اینکه اگر این آگاهی، مستقیم و مباشر و بدون متعلق یا به تعبیری غیربُرداری و غیرالتفاتی است، ارزش معرفت‌شناختی نخواهد داشت؛ چه، آگاهی‌ای ارزش معرفت‌شناختی دارد که بتواند ما را به وجود یا نحوه وجود یک متعلق در خارج از ذهن، رهنمون شود. بدین ترتیب می‌توان گفت جنبه‌هایی از دستگاه شلایرماخر که در فهم تلقی مدرن از عرفان اساسی و مهم‌اند، از این قرارند:

۱. تجربه عرفانی، عبارت است از: احساس مستقیم و غیرمفهومی.
۲. تجربه عرفانی، در عین حال، معرفتی است؛ یعنی بینش‌هایی باطنی درباره ذات واقعیت اعطا می‌کند (Jantzen, 1995: 311-315). یعنی احساس مزبور مشتمل است بر آگاهی بی‌واسطه و پیش‌عقلانی.
۳. تجربه عرفانی، تمایز میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی را از بین می‌برد و مبتنی بر ارتباط مستقیم میان مدرک و مدرک است.
۴. تجربه عرفانی و آگاهی مندرج در آن، به شناخت مفهومی و عقلانی نیز منجر می‌شود.
۵. محتوای احساس و آگاهی مندرج در تجربه عرفانی عبارت است از وابستگی مطلق.

شلایرماخر همچنین به این ویژگی‌ها برای تجربه عرفانی قائل است:

۱. تجربه عرفانی، مقدم بر زبان و از این‌رو، بیان‌ناپذیر است.
۲. تجربه عرفانی، خود را منحل و محو می‌کند.
۳. تجربه عرفانی، پایدار نمی‌ماند و بنابراین زودگذر است (Ibid.: 311-315).

۵. ارزیابی

با نگاهی به مباحث یادشده، درمی‌یابیم که شلایرماخر با جست‌وجوی خدا در بستر احساس، تجربه و شهود، قصد دارد با دوری از انحصار دین در عقل محض و خودداری از طرح دلایل مابعدالطبیعی اثبات خداوند، هم دین را از ورطه نقد استدلالی و عقلی نجات بخشد و هم سرچشمه‌های اصلی دین را، که در نظر او باید بسیار درونی‌تر، ژرف‌تر و زنده‌تر و پویاتر از عقل محض باشد، جانی دوباره ببخشد؛ سرچشمه‌ای که باید در تجربه‌های اساسی و نیازهای ریشه‌ای بشر پی‌جسته شود.

شلایرماخر بر مطالعات عرفانی پس از خودش تأثیرات مهمی بر جای گذاشته است؛ از جمله بر ویلیام جیمز و چهار ویژگی معروفش در باب تجربه عرفانی که در واقع برگرفته از شلایرماخر است (Ibid.: 320). وی بر ردولف اتو، تأثیرات بسیار ژرف‌تری نهاده است که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد. به طور خاص، دیدگاه‌های شلایرماخر، در فلسفه عرفان غرب، منجر به بروز نظریاتی شده است که تجربه و معرفت عرفانی را در اصل، فارغ از مفاهیم و سازوکارها و ویژگی‌های شناخت‌های متعارف دانسته‌اند و بدین ترتیب، توانسته‌اند بر اشکالات ناشی از فراق‌کنی احکام دیگر شناخت‌ها به شناخت عرفانی، فائق آیند. اما به طور کلی، سنت فلسفی غرب، پس از شلایرماخر، همواره به تجربه دینی و عرفانی به عنوان یکی از مهم‌ترین موضوعات، توجه جدی نشان داده است و همیشه این نوع از تجارب به عنوان یکی از گریزگاه‌های فلسفی برای نفی شکاکیت‌های دینی و معنوی در غرب مطرح بوده است. از این نظر، می‌توان آرا و تلاش‌های شلایرماخر را درخور اهمیت فراوان دانست.

آیا دیدگاه احساس‌گرایان می‌تواند پاسخ‌گوی مشکل ارزش معرفت عرفانی باشد؟ اگر این دیدگاه به نحوی، معنای شناخت را توسعه می‌دهد و آن را شامل تجربه عرفانی می‌شمرد، آیا معضل یادشده برطرف می‌شود؟ جواب نگارنده آن است که مانع اصلی که موجب نپذیرفتن راه‌حل احساس‌گرایان می‌شود، احساسی و عاطفی شمردن این تجربه است که موجب می‌شود معرفت‌شناس در برخورد با این نظریه، آن را از موضوع معرفت‌شناسی خارج ببیند. پس نکته اصلی در اینجا است که کسی ممکن است ذات تجربه عرفانی را احساس و عاطفه بداند و البته در ضمن آن، نوعی آگاهی یا شناخت (با توسعه در معنای شناخت) ببیند و شخص دیگری ممکن است همین شناخت از نوع دیگر را، ذات تجربه عرفانی معرفی کند. دیدگاه اول از منظر

معرفت‌شناختی، ناپذیرفتنی یا امری بسیار بعید شمرده می‌شود، اما دیدگاه دوم، با چنین استحاله یا استبعاد، استلزام ندارد.

یکی دیگر از مهم‌ترین اشکالات وارد شده بر نظریه شلایرماخر، تفکیکی است که وی میان احساسات و عواطف از یک سو و مفاهیم و باورهای ذهنی و عقلی از دیگر سو قائل شده است. در حالی که احساسات و عواطف نیز همچون اعتقادات و اعمال، وابسته به مفاهیم‌اند. به عبارت دیگر، اگر بر فرض، وجود عواطف ساده و بسیطی را در اعماق وجود انسان بپذیریم که مستقل از مفاهیم و اندیشه‌اند، نمی‌توان احساس مورد نظر شلایرماخر را در زمره آنها گنجانید. برای شناخت بیشتر احساسات و عواطف انسانی، باید به نظام نسبتاً پیچیده‌ای از مفاهیم و عقاید رجوع کرد که این احساسات در واقع از آشخور آنها سیراب شده و از آنها برخاسته‌اند (Proudfoot, 1983: 108). می‌توان گفت، عواطف مستقل از مفاهیم، اگر وجود داشته باشند، آن‌چنان بسیط، مبهم و بی‌رنگ و نشان خواهند بود که یارای تشکیل دادن هیچ شناخت و عقیده‌ای در درون انسان نیستند. در حالی که احساس اتکای مطلق به واقعیتی لایتناهی، احساسی آنچنان پیچیده، متعین و روشن است که نمی‌توان استقلال آن را از مفاهیم ناظر به این احساس پذیرفت و لاجرم باید اذعان کرد که این احساس، از مجموعه‌ای از مفاهیم و اعتقادات ناشی شده است. از سوی دیگر، به عقیده شلایرماخر، این احساسات، منشأ شکل‌گیری مفاهیم و اعتقادات دینی در درون انسان می‌شود که این مطلب، خود به نوعی اذعان به تفاوت این نوع احساسات با احساسات بسیط عاری و مستقل از مفاهیم (بر فرض وجود آنها) است و نشان می‌دهد که احساس وابستگی مطلق از مفاهیم و تعقل پیراسته نیست؛ وگرنه چگونه امری عاری از مفهوم و فکر، می‌تواند منشأ شکل‌گیری اعتقادات مفهومی و عقلی شود؟! بدین ترتیب می‌توان گفت باورها و مفاهیم صاحب تجربه احساسی، در شکل‌گیری تجربه احساسی وی نقش اساسی دارند و نمی‌توان پذیرفت که فرد دارای احساس وابستگی مطلق، از قبل درباره «وابستگی» و «طرف وابستگی» اش چیزی نمی‌داند یا اگر می‌داند، نمی‌توان پذیرفت که این امور، در شکل‌گیری این احساس در او نقشی ندارند.

یکی دیگر از مهم‌ترین اشکالات وارد بر نظریه شلایرماخر، در خصوص شناخت غیرعقلانی است که وی در متن احساس در نظر می‌گیرد. چنان‌که گذشت، مخالفت وی با شناختی بودن تجربه دینی و عرفانی، مربوط به شناخت‌های متعارف و عقلانی و مفهومی است؛ اما وی خود، در ضمن احساس وابستگی مطلق، شناختی بی‌واسطه و عاری از مفاهیم را تصویر می‌کند. این

بررسی و ارزیابی دیدگاه شلایرماخر در باب هیئت تجربه و معرفت عرفانی

مطلب که وی جدا از ادراکات عادی و متعارف، ادراکی دگرسان و بی‌واسطه را معرفی می‌کند، برای فلسفه عرفان غرب، بسیار مهم، اساسی و مؤثر بوده است؛ اما اینکه وی بدون توجه به دست‌یافته‌های علمی و به ویژه علم روان‌شناسی مبنی بر جدایی مقوله احساس و عاطفه با شناخت و آگاهی، احساس وابستگی تام را نوعی آگاهی می‌شمرد، پذیرفتنی نیست و در تفکر غربی نیز با اقبال مواجه نشده است. از نظر روان‌شناسان مقولات گرایشی و انگیزشی (effective) از مقولات شناختی و معرفتی (cognitive) متفاوت و متباین است و در عین پذیرش تأثیر و تأثر متقابل آنها یا همراهی آنها با هم، از خلط و یکی دانستن آنها با یکدیگر می‌پرهیزند. در میان مباحث فلسفی نیز همواره قوای عملی، که عواطف نیز برخاسته از همین قوا دانسته شده‌اند، از قوای نظری، که مبدأ شناخت‌های آدمی‌اند، متمایز و متفاوت شمرده شده‌اند و هیچ‌گاه احساسات و عواطف، عین آگاهی (حتی آگاهی حضوری) شمرده نشده است. بنابراین، این دو مقوله نزد دانشمندان تجربی و فیلسوفان و متفکران، همواره دو مقوله جدا و متمایز تلقی شده‌اند و دلایل فراوانی برای این مطلب مطرح شده است که این اثر را مجال بازگویی آنها نیست. به طور خلاصه، از راه بررسی آثار و لوازم بدنی و روحی عواطف و شناخت‌ها، و نشان دادن اختلافات عمده میان آنها می‌توان تمایز و جدایی این دو مقوله را از یکدیگر اثبات کرد.

یکی از اشکالات وارد بر شلایرماخر را، خَلَف وی، رودلف اتو، الاهی‌دان آلمانی، مطرح کرده است؛ او تو معتقد است شلایرماخر نتوانسته است از درون خود تجربه راهی به سوی خداوند بیابد؛ گویا بر اساس شرح و تقریر شلایرماخر، فقط از طریق استنباط می‌توان به خدا رسید. شلایرماخر به سبب اینکه اساس تجربه دینی را نوعی خودآگاهی می‌پندارد، بدان سو سوق داده می‌شود که خدا را نه به عنوان چیزی که شخص به طور مستقیم از آن آگاه است، بلکه چونان نتیجه یک استنباط که باید به آن دست یافت و به منزله علت وابستگی مطلق شخص که فقط به طور مستقیم به تجربه درمی‌آید، تلقی کند (Rowe, 2007: 71). به عبارت دیگر، احساس وابستگی مطلق وی، تجربه‌ای است که با انضمام نوعی تعقل و استدلال، به خداوند می‌رسد و این، ضعف رهیافتی است که توسل به شناخت‌های غیرعقلی را نصب‌العین خود قرار داده است (Otto, 1957: 9).

همچنین اتو، در مفهوم امر قدسی، با بررسی منتقدانه ویژگی‌های اختصاصی تجربه دینی و عرفانی که شلایرماخر مطرح کرده است، کوشید به عنصری اساسی در تجربه دینی دست یابد. به عقیده شلایرماخر، آنچه تجربه دینی و عرفانی را ممتاز می‌کند این است که در چنین

تجربه‌ای، احساس وابستگی مطلق، تمام وجود شخص را فرا می‌گیرد (Rowe, 2007: 70). اوتو برای این عنصر در تجربه دینی، نام احساس مخلوقیت را پیشنهاد می‌کند. ایراد اساسی اوتو این نیست که شلایرماخر از دریافت عنصر مهم تجربه دینی بازمانده است؛ زیرا اوتو به آسانی می‌پذیرد که احساس خود شخص به مخلوقیت، مایه‌ای اصلی در تجربه دینی است. ایراد او این است که احساس مخلوقیت، اساسی‌ترین عنصر در تجربه دینی نیست، و شلایرماخر با اساسی قلمداد کردن آن، به خطای ذهنی‌انگاری (subjectivism) گرفتار آمده است که باعث می‌شود اساس و جوهر تجربه دینی و عرفانی، آگاهی خود شخص از وابستگی مطلق نفس خویش باشد، نه آگاهی از نفس شخص دیگری. اوتو عقیده دارد شلایرماخر با این نظریه که نقطه کانونی و محور اصلی دین و تجربه دینی، احساس وابستگی مطلق است، به نوعی تحویل‌انگاری دچار شده است که دین را به عواطف یا امور دیگری چون ترس و ... فرو می‌کاهد؛ زیرا احساس وابستگی مطلق، نوعی از احساس وابستگی و تعلق است که جزء عواطف معمول بشر محسوب می‌شود (Ibid.). اوتو به جای تقریر شلایرماخر درباره جوهر تجربه دینی و عرفانی که عبارت است از آگاهی خود شخص به وابستگی مطلق داشتن، ادعا کرد که عنصر اصلی، آگاهی از چیز دیگر (یا غیر، یعنی چیزی بیرون از خود) به عنوان امری مقدس یا الهی است. بدین ترتیب از نظر اوتو، آگاهی مستقیم درباره خدا، عنصری واقعاً اساسی است و احساس خود شخص به مطلقاً وابسته بودن (احساس مخلوق بودن)، نتیجه مستقیم آن عنصر اساسی است؛ یعنی آگاهی از غیر به عنوان امری مقدس (Rowe, 2007: 71). می‌توان با الهام از این اشکال اوتو، چنین گفت که شلایرماخر عرفان و تجارب عرفانی را به احساس وابستگی، که نوعی احساس شناخته‌شده و روزمره در میان عواطف انسانی است، تقلیل داده است؛ لکن به زعم خود عرفا، عواطف و تجارب عرفانی، مقامی بسیار فراتر و والاتر از تجارب و دیگر احساسات انسانی دارند و دست‌کم میان آنها تفاوت‌هایی جدی وجود دارد؛ در حالی که شلایرماخر، گویا این تفاوت‌های گسترده را در نظریه خود نادیده گرفته است.

اما برخی از انتقاداتی که بر دیدگاه شلایرماخر وارد شده است، ناشی از ابهام‌هایی است که در نظریه وی وجود دارد. یکی از این انتقادات، فروکاستن دین به نوعی احساس دینی است که به نوعی پذیرش و تداوم عقب‌نشینی دین محسوب می‌شود. دین خود را مطابق با واقعیت عینی معرفی می‌کند؛ در حالی که تفسیر شلایرماخر از آن، تحقق احساسی درونی یا انگیزش آن احساس است، برای انسان‌های احساساتی یا عاطفی که خواهان این کارکرد (انگیزش احساسات)

بررسی و ارزیابی دیدگاه شلایرماخر در باب ایمت تجربه و معرفت عرفانی

هستند. لذا دین گرایشی عاطفی به امر نامحدود تلقی می‌شود که قدرت واقع‌نمایی و معرفت‌زایی ندارد (Ward, 1994: 248). البته این نقد مخالفانی نیز دارد که عقیده دارند شلایرماخر با تأکید بر جنبه احساسی و عاطفی دین، قصد تضعیف حیث شناختی و واقع‌نمایانه دین را نداشته، بلکه به نوعی دیگر به این جنبه دین پرداخته است (Clements, 1987: 36).

البته احساس‌گرایانی چون شلایرماخر تأکیدی بجا بر جنبه‌های شهودی و بی‌واسطه دین و دینداری دارند که غفلت از آنها، دین را تا ورطه کاهش به نظامی صرفاً عقلی یا مجموعه‌ای متشکل از عقاید ذهنی و اعمال و آداب ظاهری، عاری از احساس و عاطفه، سوق می‌دهد. در حالی که هیچ یک از شواهد توصیفی از دین و دینداری، این فروکاستن را تأیید نمی‌کند؛ دین نه از نظر تاریخی (تجلی دین در شخصیت‌ها، حوادث و جریان‌های تاریخی) و نه از نظر حیات جاری آن در میان دینداران و نه از نظر متون مورد قبول و استناد مراجع دینی، هیچ‌گاه نباید خالی از بُعد شهودی و نیز جهت احساسی و عاطفی شمرده شود که در غیر این صورت، قطعاً از حقیقت خود منسلخ خواهد شد. در این چارچوب است که اهتمام احساس‌گرایان به تجربه عرفانی، دینی و معرفت‌شهودی، جایگاهی درست یافته است. همچنین، تمرکز بر شهودی بودن و بی‌واسطه بودن شناخت ناشی از تجربه عرفانی و دینی، با بیشتر توصیفات خود عرفا سازگار است و این یکی دیگر از مزیت‌های دیدگاه احساس‌گرایان به شمار می‌رود.

بدین ترتیب، با توجه به نگاه عقل‌گرایانه شدید به دین در برهه‌ای از تاریخ تفکر غرب، تأکید احساس‌گرایان بر این جنبه‌های غیرعقلانی دین، از منظر علمی و غیرجانبدارانه، بسیار ضروری بوده است. اما نمی‌توان از مشکلات و ضعف‌های اقوال این گروه چشم پوشید؛ خلط دو مقوله روانی و ذهنی نسبتاً جدا از یکدیگر، یعنی احساس و عاطفه با شناخت و آگاهی، که در روان‌شناسی و برخی دیگر از علوم، دو کارکرد متمایز درونی انسان است، باعث شد این‌گرایش شدیداً نقد شود. بدین ترتیب، توسل به احوال مبهمی چون احساس این‌که کسی در اتاق هست که من او را نمی‌بینم، برای اثبات وجود احساسات و عواطف متضمن شناخت، بیش از آنکه یاریگر این امر باشد، موجب تنقیص و تضعیف آن می‌شود؛ چه، اثبات الف به وسیله ب، در صورتی عقلانی است که ب، روشن و یقینی باشد و اگر چنین نباشد، الف اثبات نمی‌شود و ممکن است در صورت انحصار دلیل در ب، موجب شود رأی به بطلان الف (دست‌کم به معنای عدم اثبات) دهیم. در خصوص چنین احساساتی (کسی در اتاق هست که من او را نمی‌بینم) نیز باید گفت اینکه این امور از سنخ احساسات‌اند یا از سنخ شناخت‌ها، خود مبهم است و شاید حتی بتوان ادعا

کرد که این موارد، متشکل از یک شناختِ تردیدی یا گمان و یک احساسِ ناشی از آن هستند یا می‌توان ادعا کرد، از آنجا که عواطف دارای متعلق نیستند، در این‌گونه موارد نیز که به دلیل گمانی یا تردیدی بودن گزاره، متعلق شناخت روشن نیست، از واژه «احساس» برای ابراز روشن نبودن متعلق آن استفاده می‌شود و لذا این موارد، جز یک جابه‌جایی زبانی چیزی بیش نیستند. بنابراین، از چنین امور مبهمی، نمی‌توان برای اثبات احساسات و عواطفِ دارای کیفیت معرفتی استفاده کرد.

البته استلزام یا اقتران شناخت و عاطفه، پذیرفتنی و بلکه یقینی است و مورد معرفت عرفانی، با وجود ادعای شدت آگاهی و شناخت در آن، از این قاعده مستثنا نیست؛ که در این زمینه (اقتران با عواطف) بر دیگر شناخت‌ها رجحان دارد؛ لذا تأکید بر این‌گونه شناخت‌ها برای زنده کردن شور و احساس دینی، تأکید درستی است. اما نمی‌توان پذیرفت که در این‌گونه موارد، حقیقت و ماهیت تجربه شناختی عرفانی، احساس و عاطفه‌ای است که در ضمن خود معرفتی نیز دارد. چه، دخل احساس و عاطفه در تجربه عرفانی، بیشتر از دخل شناخت در آن نیست، بلکه کمتر است؛ زیرا در بیشتر موارد، شناخت موجب تحقق و وجود عاطفه می‌شود و عاطفه چیزی بیش از انگیزه برای تحصیل شناخت (نه تحقق شناخت) نمی‌تواند انجام دهد. همچنین اگر تجربه عرفانی و دینی، در اغلب موارد، مواجهه با امری بیرون از انسان تلقی می‌شود و سپس در مراتب بالاتر، وجود انسان با وجود آن امر، متحد می‌شود یا وحدت می‌یابد، بنابراین تجربه عرفانی، در مراتب غیرنهایی، دست‌کم در بیشتر موارد، نیازمند متعلق بیرونی است؛ در حالی که احساس و عاطفه، متعلق ندارد و برعکس، شناخت است که اغلب دارای متعلق است. بدین ترتیب، با پذیرش درستی دغدغه‌ها و تأکیده‌های احساس‌گرایان در زمینه وجود بعد شهودی و عاطفی در دین و تعیین این دغدغه در تجارب عرفانی و دینی، احساسی و عاطفی دانستن ماهیت و حقیقت این‌گونه تجارب، افراط و دور از واقع خواهد بود.

یکی دیگر از ابهامات موجود در نظریه شلایرماخر چستی متعلق احساس وابستگی مطلق است که در ذات جهان و انسان وجود دارد. از نظر شلایرماخر و مدافعان دیدگاه وی، ما درکی از آنچه به طور مطلق بدان وابسته‌ایم داریم و از آنجا که در جهان حسی، متعلق مناسبی برای این احساس وجود ندارد، فقط می‌توان آن متعلق را امری فراتر از جهان محدود، نامتناهی دانست. بنابراین، مفهوم دینی خداوند، با این احساس پیوند می‌خورد. می‌توان گفت، در این دیدگاه شلایرماخر راهی را برای رسیدن به وجود خدا پیموده است که با برهان اخلاقی کانت در اثبات

بررسی و ارزیابی دیدگاه شلایرماخر در باب مابیت تجربه و معرفت عرفانی

خداوند، شباهت دارد (Ibid.: 38). اما از نظر ناقدان، اگر منظور شلایرماخر از درک خداوند، راه یادشده باشد، این راه نمی‌تواند ره به خداوند برد؛ زیرا احساس وابستگی مطلق، ممکن است به نحوی همه‌خدایی، معطوف به کل جهان باشد که نامحدود فرض شده است. از سویی، اگر این احساس فقط می‌تواند به نامحدود معطوف باشد، هویت یا ماهیت این نامحدود چیست؟ البته خود شلایرماخر در کتاب درباره دین، اندکی این نامحدود را توضیح داده است؛ وی موجودی را به نام روح (spirit)، که او را موجودی شخصی و فعال در طبیعت می‌شمرد، مطرح می‌کند. با این توضیحات وی روشن است که از دیدگاه وی، نامحدود هر چند در کل جهان حاضر است، با جهان یکی نیست که این، رد همه‌خدایی است. وی، هم کنار گذاشتن خداوند از صحنه طبیعت را نادرست می‌دانست و هم خدای طبیعی صرفی را که فقط نویسنده قوانین طبیعت است تخطئه می‌کرد و هم طبیعت خلاق اسپینوزا را انکار می‌کرد. شلایرماخر مسیحیت را کامل‌ترین دین می‌دانست و به خداوند سنتی ادیان ابراهیمی وفادار بود. اما روشن نیست که وی چگونه به نحوی صحیح می‌تواند از احساس وابستگی مطلق به چنین خدایی برسد. آنچه در ظاهر دیده می‌شود، منتج نبودن این راه است.

از سوی دیگر، موضوع شهود یا تجربه مستقیم در آثار شلایرماخر از نظر بسیاری از متفکران غربی، امری حل‌نشده و پیچیده است که به نحو درست و کافی بدان پرداخته نشده است. جهان برآمده از چنین احساسی نیز برای بسیاری پذیرفتنی نیست. جهان وی جهانی هماهنگ و یک‌دست است؛ اما حتی جهان بسیاری از احساس‌گرایان و رمانتیست‌ها، نامنظم و به هم ریخته است. دیوید هیوم عقیده دارد، اگر بخواهیم از طبیعت، که دارای شرور و اضداد متعدد و نامنظم است، به امری فراتر و غیبی نقب زنیم، آنچه در نتیجه عاید می‌شود چندخدایی است نه توحید (هیوم، ۱۳۵۶: ۳۷).

منابع

۱. براون، کالین (۱۳۷۵). *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه: طاه‌وس میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی.
۲. هوردن، ویلیام (۱۳۶۸). *راهنمای الاهیات پروتستان*، ترجمه: طاه‌وس میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی.
۳. هیوم، دیوید (۱۳۵۶). *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه: حمید عنایت، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.

4. Clements, Keith (1987). *Schleiermacher Pioneer of Modern Theology*, London: Collins.
5. Gerrish, Brain (1984). *A Prince of the Church: Schleiermacher and the Begginnings of Modern Theology*, Philadelphia: Fortress.
6. Jantzen, Grace (1995). *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge University Press.
7. Kant, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason*, Translated & Edited by: Paul Guyer & Allen W. Wood, New York: Cambridge University Press.
8. Mackintosh, H. R. (1937). *Types of Modern Theology*, London: Collins.
9. Otto, Rudolf (1957). *The Idea of the Holy*, 2nd edition, Oxford: Oxford University Press.
10. Proudfoot, Wayne (ed.) (1983). *William James and a Science of Religion, Reexperiencing the Varieties of Religious Experience*, New York: Columbia University Press.
11. Richards, Glyn (1989). *Towards a Theology of Religions*, London and New York: Routledge.
12. Rowe, William (2007). *Philosophy of Religion: An Introduction*, Wadsworth Cengage Learning, Ed. 4.
13. Schenk, H. G. (1987). *The Mind of the European Romantics*, Oxford: OUP.
14. Schleiermacher, Friedrich (1963). *Christian Faith*, ed. And tr. H. R. Makintosh and J. S Stewart, New York: Harper and Row.
15. Schleiermacher, Friedrich (1985). *On Religion*, New York: Harper.
16. Ward, Keith (1994). *Religion and Revelation*, Oxford: Clarendon Press.

پی‌نوشت‌ها:

1. *Speeches on Religion*.

2. *Christian Faith*.

3. Feeling of absolute dependence.

۴. خواننده فارسی‌زبان باید توجه داشته باشد که اغلب در زبان فلسفی اسلامی، واژگانی چون آگاهی، شناخت، علم و معرفت به معنایی واحد استعمال می‌شوند. اما در بسیاری از آثار فلسفی جدید و معاصر در غرب، معادل غربی این واژگان، معنایی یکسان افاده نمی‌کنند. مثلاً در بحث آگاهی محض، فورمن با آنکه این رخداد عرفانی را نوعی آگاهی (consciousness) می‌داند، در ابتدا آن را شناخت به معنای متداول آن در غرب نمی‌شمرد و با نوعی توسع و احتیاط فراوان، به این جهت متمایل می‌شود که نوعی شناخت (cognition) و علم (knowledge) را به این نوع آگاهی نسبت دهد.

نقش تشکیک در وجود در اتحاد عاقل و معقول

زهرة قربانی*

جعفر شاه‌نظری**

چکیده

تشکیک در وجود از اصولی‌ترین مبانی حکمت متعالیه است. این مسئله مبنای تبیین و اثبات مسائل متعدد فلسفی قرار گرفته، به گونه‌ای که صدرالدین شیرازی بسیاری از ابتکارات خود را در حوزه‌های مختلف فلسفی وامدار این مسئله است. یکی از مهم‌ترین ابتکارات وی در حوزه معرفت‌شناسی که تشکیک در آن نقش اساسی ایفا کرده، مسئله اتحاد عالم و معلوم است. از آنجایی که حکمای پیش از او از مسئله تشکیک در وجود غافل بوده‌اند مناط ادراک را میزان تجرید مدرک از ماده و لواحق آن می‌دانستند و تفاوت ادراکات را ناشی از تفاوت مقدار تجرید ماهیت از امور مغایر خود محسوب می‌کردند؛ اما وی با رد نظریه تقشیر، تفاوت ادراکات را ناشی از تفاوت انحای وجود مجرد می‌داند. در حکمت متعالیه ملاک معلومیت فقط بر اساس نظام تشکیکی وجود توجیه‌پذیر است. او با پذیرش وجود جمعی در نظام تشکیکی وجود، قائل به انحای وجود در طول یکدیگر برای یک ماهیت می‌شود که مستلزم حمل دیگری به نام «حمل حقیقه و رقیقه» است. بر همین مبنا، ملاک معلومیت بر اساس تأکید وجود است. هر چه میزان وجود از نظر تحصل و فعلیت شدیدتر باشد میزان معلومیت آن بیشتر است و هر قدر وجود آن ضعیف‌تر باشد از میزان معلومیت آن کاسته می‌شود. نفس برای ادراک هر معلومی در مرتبه همان معلوم با آن متحد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تشکیک در وجود، اتحاد عالم و معلوم، مراتب وجود، ماهیت.

مقدمه

مبحث تشکیک در نظام‌های فلسفی پیش از صدرای شیرازی صرفاً توجیه فلسفی امور متفاضلی بود که در جهان یافت می‌شد. اما وی به چنین توجیهی اکتفا نکرد، بلکه پرسش مذکور را درباره کل واقعیت خارجی مطرح کرد، بدین صورت که قائل بود اساساً در خارج بیش از یک حقیقت وجود ندارد و همین حقیقت واحد به نحو تشکیکی متکثر شده است. لذا تشکیک در وجود را پذیرفت، بر آن تأکید فراوان داشت، و بر اساس آن حکمت متعالیه را بنا نهاد، به گونه‌ای که در حکمت متعالیه مبحث تشکیک در حقیقت وجود از مهم‌ترین مبانی ضروری برای اثبات و پذیرش بسیاری از ابتکارات فلسفی صدرا محسوب می‌شود. به جرئت می‌توان گفت التزام به قاعده تشکیک و پذیرش آن از اساسی‌ترین اصول و مبنایی‌ترین ارکان حکمت متعالیه است.

در واقع مباحث فلسفی بر چند گونه‌اند: برخی در رتبه اول، بعضی در رتبه دوم، و برخی متأخرند. اولین و مهم‌ترین بحث فلسفی تشکیک در وجود است، زیرا این بحث گرچه بعد از برخی مسائل فلسفی مطرح می‌شود اما بیش از یک مصداق ندارد و جایگاه آن ممتاز است. یکی از مهم‌ترین مباحثی که در معرفت‌شناسی صدرایی بر تشکیک وجود مبتنی است، ارتباط میان علم، عالم و معلوم است که صدرای شیرازی با توجه به اصول هستی‌شناسی خود توانست به تبیین و اثبات آن بپردازد. رابطه میان عالم و معلوم از مهم‌ترین ابتکارات اوست. در این تحقیق می‌کوشیم نقش تشکیک را در این مسئله روشن کنیم.

نخست به نظر پیشینیان در این باره می‌پردازیم تا روشن شود که صدرای شیرازی چه گامی بلندتر از فلاسفه سلف خویش برداشته که به آن می‌بالد، آن را هدایت و فضلی از جانب حق تعالی می‌شمارد و برای تردید و انکار آن، جز برای کسانی که دچار سوء فهم و قصور عقل شده باشند، مجال نمی‌بیند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳/۳۴۷). آنگاه به جایگاه تشکیک وجود و نقشی که در این زمینه ایفا کرده است خواهیم پرداخت.

پیشینه بحث اتحاد عاقل و معقول

محصول رابطه عالم و معلوم «معرفت» است. پس نخست باید چگونگی ارتباط این دو موضوع را با معرفت بررسی کنیم و رابطه متقابل معرفت را با عالم و معلوم - که هر دو مبدأ وجودی معرفت به شمار می‌آیند - بکاویم، تا جایی که این کاوش به بررسی رابطه علم با معلوم، و سپس

نقش منسک در وجود اتحاد عاقل و معقول

رابطه علم با عالم منتهی شود. البته توجه به این رابطه ریشه‌ای دیرینه دارد و از دیرباز تحت عنوان «اتحاد عاقل و معقول» هم در میان فیلسوفان یونان و هم در میان حکمای مسلمان مطرح بوده است. صدرا در کلام خویش آن را به ارسطو و پیروانش، فروریوس و برخی فلاسفه اسلامی همچون ابی‌نصر نسبت داده است (همو، ۱۳۶۳ الف: ۱۱۵).

در حکمت اسلامی عنایت به این مسئله از عصر نخستین فیلسوف مسلمان تا دوره حاضر همواره استمرار داشته است. کندی در رساله *فی العقل* و فارابی در لابه‌لای آثارش به این مسئله اشاره کرده است (فارابی، بی‌تا: ۲۸). ابن‌سینا در برخی آثار خود به شدت با این مسئله مخالفت کرده، اما در برخی موارد آن را پذیرفته است. صدرا شیرازی نیز آن را به عنوان سندی برای موافقت ابن‌سینا با اتحاد عاقل و معقول آورده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۷۵/۱).

صدرا در بدو امر به روال دیگران مشی می‌کند، در اواسط کار کم و بیش با دیگران وارد چالش می‌شود و در آخر راهش را جدا می‌کند. پیش از او فلاسفه می‌گفتند «کل مجرد عاقل» اما او می‌گفت «کل مجرد عالم». او عنوان مسئله را از «اتحاد عاقل و معقول» به «اتحاد علم و معلوم» بازگرداند و آن را در هر چهار نوع از علم جاری و ساری دانست. بنابراین، همچنان که از نظر او مجرد بر چهار قسم است - احساس، تخیل، توهم و تعقل - اتحاد و علم نیز چهار قسم دارد.

نحوه ارتباط علم و عالم از منظر فلاسفه پیشین

از نظر فلاسفه پیش از صدرا شیرازی، علم انسان به اشیای خارج از خود، یا به اصطلاح علم حصولی انسان، در چهار مرتبه ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی از مقوله عرض است و از میان آنها فقط علم حصولی عقلی از انواع کیف نفسانی مجرد شمرده می‌شود. به گفته بهمنیار: «همانا علم از مقوله عرض است و روشن است که معلوم نیز از اعراض است و عارض نفس است زیرا موجود در نفس است نه اینکه جزئی از اجزاء نفس و متحد با آن باشد» (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۰۱).

فلاسفه پیشین معتقد بودند در علم حصولی، علم ضرورتاً واقعیتی مغایر با عالم است. علم همان صورت ذهنی است و عالم همان نفس انسانی است. صورت ذهنی نوعی عرض است، در حالی که نفس جوهر مجرد است. از نظر آنان، در فرآیند ادراک سه عامل ایفای نقش می‌کند: ۱. نفس که جوهری مجرد است؛ ۲. قوای ادراکی نفس که قوایی انفعالی‌اند و پیش از هر ادراکی

بالفعل در نفس موجودند (از این جمله است قوای حسی که در اندام‌های حسی حلول کرده‌اند و به اصطلاح در آنها منطبق‌اند؛ همچنین حس مشترک و خیال که هر یک در محل مخصوصی از مغز منطبق است، و عقل که مجرد است و در هیچ جای بدن منطبق نیست)؛ ۳. صور ادراکی که عَرَض هستند.

فرآیند ادراک از این قرار است: صورت ذهنی در قوه ادراکی مناسب خود یا در محلی که چنین قوه‌ای در آن منطبق است حلول می‌کند و با این حلول، نفس از طریق قوه ادراکی صورت را می‌یابد. این یافتن همان ادراک بی‌واسطه صورت و ادراک باواسطه شیء صاحب صورت (معلوم بالعرض) است. به طوری که بدون چنین حلولی ادراک منتفی است. پس در این نظریه ادراک مشروط به نوعی انفعال موضوع از عرض است، نه از قبیل انفعال ماده از صورت؛ چنان‌که اگر فرض کنیم هیچ صورت ذهنی در قوای ادراکی نفس حلول نکرده باشد باز، هم خود نفس بالفعل است و هم بالفعل واجد قوای مذکور است، یعنی قوای آن نیز بالفعل هستند، ولی فقط بالقوه دارای احساس، تخیل، تعقل است و زمانی بالفعل حاس، متخیل و عاقل می‌شود که صورتی در این قوا حلول کند. با حلول این صورت، نفس که مدرک بالقوه است مدرک بالفعل می‌شود، درست همان‌گونه که جسمی بالقوه سفید است و با حلول سفیدی در آن بالفعل سفید می‌شود. خلاصه آنکه، طبق این نظر، عالم و علم دو واقعیت مغایرند و رابطه آنها رابطه موضوع و عَرَضِ حال در آن است.

بر این اساس، عالم در طول مدتی که این اعراض بر او حلول می‌کنند هیچ تغییری پیدا نمی‌کند، بلکه تمام تغییرات مربوط به عوارض او است. به تعبیر صدرای شیرازی، طبق این نظریه باید بین نفس نوزاد و نفس فیلسوف و دانشمند سالمند از لحاظ قوت و کمال هیچ فرقی نباشد، بلکه یگانه تفاوت این نفوس در کمالات ثانیه و عوارضی است که در این نفس ثابت حلول کرده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۴۹/۵). صدرا ریشه این قول قدما به ساکن دانستن نفس را در مسئله حلول می‌داند، زیرا ادراکات صرفاً حلولی هستند، نه اینکه با نفس متحد شوند، بلکه صرفاً عوارضی هستند که به نفس اضافه می‌شوند.

فلاسفه پیش از صدرا به ارتقای نفس در ضمن ادراک قائل نبودند و فرآیند ادراک را نوعی انفعال نفس به واسطه حلول انواع مدرکات می‌دانستند که به شکل عوارضی بر نفس انسان حلول می‌کند. در عین حال، آنان درک مراتب مختلف علم را یکسان قلمداد نمی‌کردند. دلیل آن نیز پذیرش درجات متفاوت تجرید برای انواع مدرکات بود، به این شرح که از نظر قدما، از جمله

نقش متکلیف در وجود اتحاد عاقل و معقول

ابن سینا، ماهیات با وجود عوارض مادی که در خارج واجد آن هستند مدرک نیستند، ولی همین ماهیات وقتی به ذهن بیایند و تجرید حاصل کنند صورت محسوس به خود می‌گیرند و سپس با تجرید بیشتر متخیل یا معقول می‌شوند. یعنی از نظر قدما، مدرک واحد و ادراک‌ها متفاوت است. پس مقارنت ماهیت با ماده و عوارض مادی مؤثر مانع ادراک است؛ یعنی تا زمانی که ماهیت هم با ماده و هم با عوارض مادی قرین است امکان ادراک آن وجود ندارد، بلکه لازم است تجرید شود: «المانع للشیء ان یکون معقولاً هو المادة و علائقها» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۷).

از نظر ایشان، تجرید از ماده و عوارض مادی مراتب و درجاتی دارد: مرتبه اول تجرید ناقص از خود ماده است بدون تجرید از عوارض مادی؛ مرتبه دوم تجرید تام از ماده و تجرید ناقص از عوارض مادی است؛ مرتبه سوم تجرید تام از ماده و عوارض مادی است (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۳۱۵). بر این اساس، حصول هر مرتبه‌ای از ادراک نتیجه درجه‌ای از تجرید است و ممکن نیست ماهیات با تجریدات متفاوت به یکسان درک شوند. به تعبیر دیگر، تجریدهای متفاوت موجب ادراک‌های متفاوت می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ۷۴).

بنابراین، اگر ماهیات امور مادی فقط از خود ماده به نحو ناقص تجرید شوند محسوس بالذات‌اند، و اگر از خود ماده به نحو تام و از عوارض مادی به نحو ناقص تجرید شوند، متخیل بالذات‌اند، و اگر از خود ماده و عوارض آن به نحو تام تجرید شوند، معقول بالذات‌اند (همو، ۱۹۸۱: ۱۵۲/۶). در نتیجه، ماهیات امور مادی هنگامی که در خارج موجودند، از آنجا که اصلاً تجرید نشده‌اند و با ماده و کلیه عوارض آن مقارن‌اند، اصلاً قابل ادراک نیستند و فقط می‌توانند معلوم و مدرک بالعرض باشند؛ ولی همین ماهیات، اگر مشمول درجه‌ای از تجرید شوند، قابل درک‌اند و معلوم و مدرک بالذات‌اند. لذا، طبق این نظریه، جایز است که مدرک واحدی با انحای مختلفی از ادراک درک شود، یعنی با اندکی تجرید به نحو حسی، با تجرید بیشتر به نحو خیالی، و با تجرید کامل به نحو عقلی درک شود.

اکنون با توجه به اینکه از منظر فلاسفه پیشین: ۱. نفس مجرد ناقص است (مجرد ناقص عقلی)؛ ۲. نسبت صور ادراکی به نفس - اعم از صور ادراکی حسی و خیالی که مادی‌اند و صور ادراکی عقلی که مجرد است - نسبت ماده به صورت نیست؛ و ۳. صور ادراکی عرض‌اند و عروض عرض به جوهر موجب تکامل ذاتی جوهر نیست؛ لذا می‌توان نتیجه گرفت که حتی هنگامی که نفس مدرک بالفعل صور مذکور است وجودش تکامل ذاتی و جوهری پیدا نمی‌کند، بلکه از هنگام حدوث همواره ثابت و بدون تغییر است. به عبارت دیگر، تغییر نحوه ادراک شیء از

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

حسی به خیالی، و از خیالی به عقلی، نه به معنای ارتقای حقیقت مدرک بالذات است و نه موجب ارتقا و کمال یافتن موجود مدرک از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر آن می‌شود، بلکه فقط به معنای تجرید بیشتر ماهیت از امور مغایر خود است، چنان که صرف تجرید از امور مذکور برای بالفعل شدن مدرک بالقوه و مدرک بالقوه کافی است، بی‌آنکه هیچ نحو ارتقایی در هیچ یک از آن دو رخ دهد (همان).

نظر صدرای شیرازی درباره ارتباط علم و عالم

برای فهم نحوه ارتباط علم و عالم از منظر صدرای، توجه به نکات زیر ضروری است:

۱. منظور از اتحاد، اتحاد در وجود است نه در ماهیت. صدرای علم را نحوه وجود می‌داند و آن را از شمول مقولات خارج می‌کند (همو: ۲۹۲/۳).
۲. اتحاد وجودی چند نوع است. ابن‌سینا که اتحاد عاقل و معقول را در علم ذات مجرد به خود (مجردات قائم بالذات) می‌پذیرد، آن را از نوع ارتباط جوهر و عرض می‌داند، اما صدرای آن را همانند ترکیب ماده و صورت، ترکیب اتحادی، می‌داند (همان: ۳۱۹-۳۲۱).
۳. مراد صدرای در این مسئله، هنگامی که از اتحاد علم و عالم سخن می‌گوید، اتحاد وجود مدرک با وجود مدرک بالذات است نه اتحاد در ماهیت آن دو، یا اتحاد وجود یکی با ماهیت دیگری یا اتحاد وجود عالم با معلوم بالعرض. معلوم بالذات نزد صدرای حقیقت وجود علم است نه ماهیت آن، بلکه ماهیت علم همانا معلوم بالعرضی است که در ظل حقیقت علم برای عالم مکشوف است، و شیء خارجی معلوم بالعرض ثانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴: ۱۶۵).
۴. وجودی بودن علم در تمام ادراکات اعم از عقلی، حسی و خیالی مطرح است.
۵. از نظر صدرای، نفس یک حقیقت واحد ذومراتب است که به هر مرتبه از آن یک قوه اطلاق می‌شود.
۶. آنچه محل مناقشه است، علم ذهن به غیر است؛ یعنی اختلاف درباره علم حصولی است نه حضوری.

در این مسئله، صدرای به دنبال این است که بگوید عاقل و معقول شیء واحدی است. مراد او این نیست که عاقل و معقول دو چیزند که با یکدیگر متحد می‌شوند. دوگانگی و سه‌گانگی به هیچ

نقش مشکک در وجود اتحاد عاقل و معقول

نحو وجود ندارد. یک جوهر است که به اعتباری «عالم» و به اعتباری «معلوم» و به اعتباری «علم» است.

او عاقل و معقول را دو امر متضایف می‌داند، و متضایفان قابل تفکیک نیستند. او معتقد است عاقل و معقول بالذات نیز این‌گونه‌اند، یعنی اختلاف آنها صرفاً مفهومی است، و گرنه مصداق آنها یکی است. صدرا این رابطه را رابطه ماده و صورت، یعنی اتحاد متحصّل و لامتحصّل می‌داند، بدین معنا که تا عاقلی نباشد معقولی وجود ندارد و بالعکس (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۲۲۱/۸؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۵۱). اتحاد عالم و معلوم در نظر وی بدین معنا است که مرتبه‌ای از مراتب نفس که حالت بالقوه دارد با علم و ادراک یکی می‌شود، آنچنان که امری بالقوه با امری بالفعل یکی می‌شود و آنچنان که ماده‌ای با صورت بعدی یکی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۴۴/۹-۳۴۵).

فرآیند ادراک یا ارتقای نفس در ضمن ادراک مبتنی بر تشکیک در وجود

از نظر صدرا، انسان دست کم دارای سه نحوه ادراک است: احساس، تخیل و تعقل. ذکر این نکته گذشت که فلاسفه قبل از صدرا تفاوت ادراکات را در تفاوت میزان تجرید ماهیت معلوم از امور مغایر خود - عوارض و لواحق مادی - می‌دانستند. حال به بررسی این موضوع از منظر صدرا می‌پردازیم.

صدرای شیرازی در بحث تشکیک قائل است که در دو امر مشکک، مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز آنها است. در نتیجه، تفاوت و تمایز آن دو امر ناشی از انضمام حقیقتی خارجی به حقیقت مشترک میان آنها نیست، بلکه آن دو صرفاً یک حقیقت مشترک دارند و تمایز آنها نیز ناشی از همان حقیقت مشترک است، و آنچه می‌تواند آنها را در همان حقیقت مشترک از هم متمایز کند صرفاً میزان برخورداری آنها از آن حقیقت است. پس آن دو ضرورتاً باید در میزان بهره‌مندی از آن حقیقت مشترک متمایز باشند. پس قطعاً متفاضل‌اند. لذا اگر بپذیریم که در دو واقعیت که نسبت تشکیکی با یکدیگر دارند مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است، تحلیلاً و ضرورتاً نتیجه می‌شود که آن دو واقعیت در برخورداری از حقیقت مابه‌الاشتراکشان دچار تفاضل هستند. پس نسبت میان آن دو قطعاً و ضرورتاً تفاضلی نیز هست، و نسبت تفاضلی میان دو واقعیت مشکک آن روی دیگر سکه عینیت مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف در آن دو است. پس زمانی یک مفهوم به صورت مشکک بر مصادیقی اطلاق می‌شود که آن مصادیق در برخورداری

از حقیقت آن مفهوم نسبت به یکدیگر متفاضل باشند و نوعی رابطه تفاضلی در برخورداری از حقیقت مذکور میان آنها برقرار باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۴۳۱/۱-۴۳۲).

بنابراین، طبق این دیدگاه، اگر وجود را یک حقیقت واحد مشکک ذومراتب بدانیم، موجوداتی که در طول یکدیگر واقع می‌شوند همگی انحای گوناگون یک ماهیت‌اند (همو، ۱۳۸۵: ۱۱۵). این بدان معنا است که هر ماهیت نوعیه‌ای علاوه بر وجود خاص آن، که تمام فلاسفه به آن اذعان دارند، دارای وجود یا وجودات جمعی نیز هست، به طوری که هر یک از این وجودها در مرتبه خاصی از مراتب تشکیکی وجود جای دارند، چنان‌که این وجودها در طول یکدیگرند و هیچ دو موجودی از آنها در عرض یکدیگر در یک مرتبه نیستند. به تعبیر صدر: «قد یکون الشیء موجوداً بوجود یخصه [ای بوجود الخاص] و قد یکون موجوداً بوجود یجمعه و غیره [ای بوجود الجمعی]» (همو، ۱۳۸۳: ۲۰۶/۳). در اینجا مقصود از وجود خاص ماهیت، مصداقی از مفهوم ماهوی است که وجداناً و فقداناً مستتبع ماهیت است، و از نظر مصداقی واجد واقعیت تمام مفاهیم کمالی و ثبوتی است که حد تام ماهیت واجد آنها است و بیش از آنها را ندارد (همو، ۱۹۸۱: ۲۶۷/۶؛ زنوری، ۱۳۶۱: ۳۳۲). در مقابل وجود جمعی ماهیت، مصداقی از ماهیت است که مستتبع ماهیت است وجداناً نه فقداناً، یعنی هم واجد کمالات مذکور است هم واجد غیر آنها. پس کمالات آن محصور در آنچه در حد تام ماهیت آمده نیست و همیشه بسته به شدت و ضعف و مرتبه وجودی خود واجد کمالاتی بیش از کمالات وجود خاص ماهیت است. صدر در این باره می‌نویسد: «این امکان وجود دارد که تمام ماهیاتی که در خارج از ذهن به کثرت عددی و در ذهن به کثرت عقلی موجودند، همگی به یک وجود بسیط واحدی که واجد تمام کمالات وجودی است، تحقق داشته باشد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۳۶/۳).

به وجود خاص، «فرد» یا «وجود تفصیلی» نیز گفته می‌شود (همان: ۱۸۸/۹). این وجود شامل کمالات ماهیت خویش است نه بیشتر. بنابراین، باید گفت فرد یا وجود تفصیلی ماهیتی است که «بشرط لا» اعتبار شود، و به همین اعتبار است که ماهیات دارای وجود خاص، مستلزم کثرت هستند (همان: ۱۸۶/۶). اما وجود جمعی واجد کمالات ماهیات دیگری نیز هست، چنان‌که ماهیات دیگری که این وجود واجد کمالات آنها است اگر «لابشرط» در نظر گرفته شوند بر آنها قابل حمل‌اند. اما باید توجه داشت که وجود جمعی واحد و بسیط است و چنین نیست که مجموع واقعیت‌های متکثر به هم ضمیمه شده باشند، بلکه وجود واحد بسیطی است که مفاهیم کمالی ماهوی موجودات دیگر، غیر از ماهیتی که در حد تام خود آن وجود مأخوذ است، به نحو

نقش تکلیف در وجود اتحاد مائل و معتول

«لابشروط» بر آن قابل حمل است و به همین سبب به آن «وجود اجمالی» نیز می‌گویند (همان: ۱۸۸؛ همو، ۱۳۸۵: ۹۸).

از توضیحات مذکور می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. موجود بودن ماهیت با وجود جمعی مستلزم کثرت و تفصیل نیست، بلکه با یک وجود جمعی ماهیات بسیاری می‌توانند موجود باشند (همان). به تعبیر صدرای شیرازی:

«پیش از این مکرر اشاره کردیم که معنای حصول صور موجودات در عقل مجرد وبسیط، این گونه نیست که به نحو متمایز و متکثر ارتسام یابند، آن گونه که در ماده جسمانی صور محسوس به تعدد و تکثر ارتسام می‌یابند و یا آن گونه که این صور در قوه خیال نیز به نحو متعدد و متکثر مرتسم است، چرا که ضرورت تکثر در عالم ماده ویا قوه خیال، از سر محدودیت و ضیق ماده و قوای خیالی و ادراکی است در حالی که در عقل مجرد تام، عدم، غیریت، کثرت و انقسام راه ندارد» (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۱/۷).

۲. وجود جمعی ماهیت ضرورتاً کامل‌تر از وجود خاص آن است، و در سلسله تشکیکی وجود در مرتبه بالاتری واقع می‌شود. وجود برتر ماهیت یا وجود اعلا و اشرف ماهیت، تعابیری است که صدرا برای این وجود واحد بسیط به کار برده است، بدین معنا که آثار کمالاتی که در وجود خاص ماهیت یافت می‌شوند بعینه در وجود جمعی آن یافت نمی‌شوند، بلکه به نحو اعلا و اشرف آن یافت می‌شوند. در حقیقت باید گفت اصل و مبدأ آنها در آنجا یافت می‌شود. صدرا در این باره می‌گوید: «وجود عقلی که از نواقص مادی مبرا است، وجودش به گونه برتر و والاتر است، چرا که وجود عقلی و عالم عقل واجد و مبدأ تمام مراتب متکثر وجود مادی است و به نحو وحدت واجد کثرات است» (همان: ۳۰۳/۷-۳۰۴). مثلاً وجود خاص جسم «ذوابعاد ثلاثه» است، با این حال، وجود عقلی یا وجود الاهی آن، اگرچه ممکن نیست «ذوابعاد ثلاثه» باشد، اما مبدأ و منشأ آن است و واجد کمالات آن؛ و اگر تنزل یابد «ذوابعاد ثلاثه» می‌شود. به گفته صدرای: «همانا تمام انواع ممکنات به هنگامی که به صورت فرد و شخص، تحقق و تشخیص می‌یابند متفاوت، متخالف و متکثر خواهند بود و وجود خاص هر فردی از آن، غیر از وجود خاص فرد دیگر است و بر هر یک آثار و احکام خاص خود مترتب است؛ اما پیش از تحقق و تشخیص فرد، تمام انواع ممکنات به وجود جمعی برتر و والاتر موجود هستند» (همان: ۲۷۳/۶).

بر این اساس، در نظر صدرا، اگرچه نمی‌توان برای یک ماهیت دو وجود در عرض یکدیگر پذیرفت، اما می‌توان انحای وجود را برای یک ماهیت در طول هم قائل بود. وی در این خصوص چنین نگاشته است:

گاه برای یک ماهیت و یک مفهوم انحای گوناگون وجود و ظهور و اطوار مختلفی از وجود و حصول موجود است، به گونه‌ای که بعضی قوی‌تر و بعضی ضعیف‌ترند، و بر برخی از آنها آثار و خواصی مترتب است که بر برخی دیگر مترتب نیست. همانند جوهر که دارای معنا و ماهیت واحدی است در حالی که گاه مستقل از غیر و جدا از ماده ایجاد می‌شود ... و گاه نیازمند ماده و همراه آن و منفعل از غیر (همان: ۲۶۴/۱).

با توجه به اینکه وجود یک حقیقت واحد مشکک ذمراتب است و وجوداتی که در طول یکدیگر واقع می‌شوند همگی انحای گوناگون یک ماهیت‌اند، ماهیت با حد واحدی به حمل هوهو بر آنها قابل حمل است. اما به دو گونه است: حمل ماهیت بر وجود خاص خود که همان شایع صناعی است، و حمل آن بر وجودهای فراتر از وجود خاص خود که حمل حقیقه و رقیقه است. بنابراین، اعتقاد به انحای وجود برای ماهیت واحد مستلزم اعتقاد به حمل دیگری غیر از حمل اولی و حمل شایع به نام «حمل حقیقه و رقیقه» است (عبودیت، ۱۳۸۶: ۱۶۸).

در حمل «حقیقه و رقیقه»، برخلاف حمل شایع، معیار حمل هیچ‌گاه این نیست که موضوع و محمول مصداقاً یکی باشند و درجه وجودی واحدی داشته باشند، چنان‌که در حمل شایع هنگامی که گفته می‌شود «زید ناطق است» بدین معنا است که هرچه محمول دارد موضوع نیز واجد آن است، و هرچه محمول معاند آن است و طارد او است، موضوع هم فاقد آن است؛ مثلاً «ناطق» با «صاهل» مباین است و با آن جمع نمی‌شود، لذا موضوعی که ناطق بر آن حمل می‌شود نیز با صاهل جمع نمی‌شود و نمی‌تواند موضوع صاهل قرار گیرد.

ولی حمل «حقیقه و رقیقه» حاکی از آن است که وقتی محمولی بر موضوعی حمل می‌شود، هر آنچه محمول واجد آن است موضوع نیز واجد آن است، اما چنین نیست که هر آنچه محمول فاقد آن است موضوع نیز فاقد آن باشد، بلکه محمول فقط از دارایی‌های خود حکایت می‌کند. در این نوع از حمل در نظام تشکیکی وجود هر وجود پایین‌تری بر وجود بالاتر از خودش حمل می‌شود، مثلاً وجود پنجاه درجه بر وجود صد درجه حمل می‌شود، اما نه به حمل اولی یا حمل شایع، بلکه به حمل حقیقه و رقیقه، بدین معنا که این رقیقه آن حقیقت است. در این نوع از