

صورت‌بندی دفاع عقل‌گرایانه - هستی‌شناسانه علامه طباطبایی از اعتبار معرفت‌شناختی درک عرفانی و سیر انفسی

مسعود طوسی سعیدی*

چکیده

بررسی اعتبار معرفت‌شناختی درک عرفانی، بخشی از مباحث فلسفه دین معاصر را به خود اختصاص داده است. در این مقاله، نخست به سابقه تاریخی این مباحث اشاره می‌شود و پس از آن، از طریق اشاره به چالش تبیین‌های علمی از تجارب دینی و عرفانی، لزوم چرخش عقل‌گرایانه - هستی‌شناسانه به منظور بررسی اعتبار معرفت‌شناختی ادراکات عرفانی نشان داده می‌شود. در ادامه، طی سه بخش، دیدگاه‌های علامه طباطبایی در سه حوزه «جایگاه درک عرفانی در معرفت‌شناسی دینی»، «هستی‌شناسی ادراک و اعتبار» و «معیار اعتبار درک عرفانی و سیر انفسی» تقریر می‌شود. در نهایت، بر مبنای دیدگاه‌های علامه طباطبایی در این سه حوزه، دفاع عقل‌گرایانه - هستی‌شناسانه وی از اعتبار معرفت‌شناختی درک عرفانی از طریق سیر انفسی، صورت‌بندی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: درک عرفانی، اعتبار معرفت‌شناختی، علم حضوری، سیر انفسی.

۱. مقدمه

مواجهه تجربه‌گرایانه با اعتبار معرفتی باورهای دینی در قرن بیستم

هم حالات عرفانی آگاهی (Mystical States of Consciousness) و هم تجارب عرفانی (Mystical Experiences)، هر دو، اصطلاحات به‌کاررفته توسط ویلیام جیمز (William)

* دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، masoud.toossi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۹

(James)، در کتاب *تنوع تجربه دینی* (The Varieties of Religious Experience) است (جیمز ۱۳۹۳: ۴۲۲). جیمز، تجربه‌گراست، اما افکارش در باب دین، میان دو ایده، در نوسان است: این ایده که مطالعه درباره طبیعت انسان می‌تواند در نهایت به تنقیح «علم دین» (Science of Religion) بیانجامد (مانند آنچه در کتاب *تنوع تجربه دینی* دنبال می‌کند) و این که تجربه دینی حوزه‌ای کاملاً فراطبیعی را شامل می‌شود که به‌نوعی برای علم (Science)، غیرقابل دسترسی است، اما برای انسان به‌مثابه فاعل شناسا، قابل دسترسی است (Goodman, 2017).

با این حال، بسیاری از بحث‌های فلسفی پیرامون عرفان در طول دهه‌های پس از انتشار *تنوع تجربه دینی* در نخستین سال‌های قرن بیستم، از رویکرد علم‌گرایانه این کتاب، اثر پذیرفته‌اند و «فلاسفه به مباحثی نظیر دسته‌بندی تجارب عرفانی، ماهیت آن‌ها در ادیان و سنت‌های مختلف و این که این تجارب تا چه اندازه از زبان و فرهنگ عرفا متأثرند و این که آیا تجربیات عرفانی، شواهدی (Evidence) را برای اثبات حقانیت و صدق محتوای خود ارائه می‌دهند یا نه، تمرکز کرده‌اند» (Gellman, 2019).

علاوه بر این، عوامل متعدد دیگری از جمله، مقبولیت عمومی طبیعت‌گرایی (Naturalism) در طول قرن بیستم و شهرت و اعتبار پوزیتیویسم منطقی در نیمه نخست این قرن و سپس افول آن، سبب شد متفکران گوناگون در بررسی‌ها و مطالعات پیرامون تجارب دینی، تا حد بسیار زیادی، به‌صورت صریح یا ضمنی، از ویژگی‌های پارادایم علمی (Scientific Paradigm)؛ یعنی پیش‌فرض‌ها و رویکردها و روش‌ها و مفاهیم و قیاس‌ها و ... گوناگونی که در کار دانشمندان علوم تجربی به چشم می‌خورد، اثر پذیرند. یک نمونه نمادین مهم از قبول طبیعت‌گرایی و مبنا قرار دادن آن در بررسی مقوله تجربه عرفانی، در کتاب *عرفان و فلسفه* والتر استیس (Walter T. Stace) نمود دارد؛ آن‌جا که در همان فصل آغازین، بخشی را «اصل طبیعت‌گرایانه» (The Naturalistic Principle) نام می‌نهد و می‌گوید:

ماحصل آن‌که، پیدایش آگاهی عرفانی، باتوجه به ساخت و ویژگی‌های روانی و فیزیولوژیک کسانی که چنین احوالی دارند، توجیه‌پذیر است. ... تبعیت از شرایط و احوال فیزیولوژیک و روانی، خصیصه تجارب حسی و همه آگاهی‌های انسان است. دیدن یک شیء با چشم، بستگی به ساختمان چشم و وضع سلسله اعصاب و هم‌چنین زمینه روانی، عادت و انتظار دارد. [...] و هیچ‌کس هم شکی ندارد که ادراک حسی و استدلال، حقایق از

جهان خارج به ما می دهند. [پس] دیگر نمی توان ادراکات عرفانی را وهم آمیز خواند چون بدون اتکا به مغز و سلسله اعصاب، تحقق پیدا نمی کند هم چنان که نمی توان ادراکات بصری را وهم آمیز دانست چراکه بدون چشم و اعصاب بینایی، دیدن امکان ندارد (استیس، ۱۳۹۲: ۱۶).

بی گیری این چنین رویکردی درباره تجارب دینی، حداقل تا دهه های پایانی قرن بیستم، رونق زیادی داشته است. به عنوان مثال، کتاب مشهور *ادراک خدا* (Perceiving God) نوشته ویلیام آلستون (William Alston) را می توان نمونه ای بلوغ یافته از تلاش های متفکرانی دانست که از ارزش معرفت شناختی تجارب دینی، در ضمن برقراری نوعی تجانس میان این تجارب و تجارب حسّی، دفاع کرده اند. ایده متمایز آلستون نسبت به متفکران هم سوی پیش از خود، صورت بندی برهانی بود که در آن، معقولیت (Rationality) و موجّه بودن (Justification) باورهای دینی، از طریق تعریف و ارجاع به مفهوم «روال های باورساز» (Doxastic Practices) اثبات می شود. روال های باورساز، سازوکارهایی اند که در طول تاریخ، در یک جامعه دینی شکل گرفته و اعتبار معرفت شناختی باورها (خروجی ها) را بر مبنای ورودی های مشخص؛ از جمله ورودی های ادراکی نظیر تجارب دینی، تعیین می کنند (Alston, 1993: 100).

۲. بیان لزوم چرخش عقل گرایانه درباره حالات آگاهی عرفانی

علی رغم همه این تلاش ها، چالش های مختلفی پیش روی این دسته از مدافعان اعتبار معرفت شناختی تجارب دینی قرار دارد و از جمله مهم ترین آن ها، تبیین های علمی (Scientific Explanation) ارائه شده برای این قسم از تجارب است. آنچه برای تلاش های تجربه گرایانه معطوف به دفاع از اعتبار معرفت شناختی تجارب عرفانی، چالش برانگیز است عبارت است از این که «پرسش گر مدرن»، فرض می کند در نهایت، همه چیز از طریق صرف طبیعت، قابل تبیین است. در نتیجه، ارجاع به خداوند به مثابه یک حقیقت فراطبیعی در یک تبیین، یا اشاره به معجزات برای تبیین پدیده های طبیعی، برای آنان غیر قابل قبول است. از این رو، آنان معتقدند لازم نیست تا دست یابی به یک تبیین طبیعت گرایانه درباره تجارب عرفانی، بپذیریم که این تجارب، برخوردار از اعتباری معرفت شناختی در ادراک خداوند فراطبیعی اند؛ بلکه باید در برابر تبیین های الهیاتی، به نام معیارهای معرفتی طبیعت گرایانه شان مقاومت کنند (Gellman, 2019).

این بیان، به صورت تلویحی، رویکرد تجربه‌گرایانه هیوم را در نقد اعتقاد به وقوع معجزات یادآوری می‌کند. در باب اعتقاد به وقوع معجزات به‌طور خلاصه، هیوم معتقد است که از ما خواسته می‌شود چیزی را باور کنیم که خلاف همه قرائن حاصل از تجربه‌های دائمی دیگرمان است (به‌عنوان مثال، رستاخیز مردگان) چراکه معجزات، علی‌الاصول باید وقایع منحصربه‌فرد (یا تقریباً منحصربه‌فرد) باشند، در غیر این صورت، در رده رویدادهای «معمول طبیعت» قرار می‌گیرند، ولو که رویدادهایی نادر باشند. به این ترتیب، از نظر هیوم، اعتقاد به وقوع معجزه برای تجربه‌گرا، معقول نیست زیرا به معنای قبول امری برخلاف همه قرائن حاصل از تجربه‌های مکرر و مشاهدات دائمی ما از یکنواختی‌ها در طبیعت خواهد بود (Russell and Kraal, 2020).

برای تجربه‌گرایان و متفکران هیومی مسلک، ارجاع به یکنواختی‌ها و انتظام‌ها (Regularities) برای تبیین طبیعت، کفایت دارد؛ یعنی خروج از محدوده رهیافت‌هایی که تبیین رویدادهای طبیعت را به نحوی، به انتظام‌ها و یکنواختی‌ها - به مثابه قوانین طبیعت - باز می‌گردانند نه به انگاره‌های متافیزیکی یا الهیاتی غلیظ‌تری نظیر کلیات، علیت یا ضرورت، فاعلیت الهی و غیره، معادل خروج از تجربه‌گرایی خواهد بود (Lewis, 1994: 478-80). در امتداد چنین رویکردی، دین؛ از جمله تجارب دینی، به مثابه یک پدیده طبیعی و مشابه با سایر پدیده‌های طبیعت، مورد بررسی‌های علمی قرار می‌گیرد و برای آن، تبیین ارائه می‌شود.

به‌عنوان مثال، مطالعات عصب‌شناختی، بیان می‌دارند که انسان‌ها، قوای شناختی (Cognitive Faculties) مستقلی برای ادراک امور فیزیکی و امور ذهنی در اختیار دارند. به عبارت دیگر، انسان «درباره ابدان و ارواح، به صورت مجزا می‌اندیشد» (Bloom, 2007: 149). این ویژگی سبب می‌شود انسان، فاعل‌هایی محیطی را شناسایی کند که هیچ‌گونه نشانه فیزیکی برای موجود بودن آن‌ها در اختیار ندارد و این فاعل‌ها را به صورت اذهان بدون بدن (فاعل‌های غیرمادی) توصیف کند. پاول بلوم مدعی است این ابزار ذهنی نیز به دلیل فوایدی که در تنازع بقا دارد، و به‌واسطه شرایط محیطی - اجتماعی زیست انسان، تحت فشار تکاملی، انتخاب شده است. از جمله مهم‌ترین این فواید، استقرار نظامات وحدت‌بخش اجتماعی است که ذیل باور به وجود موجودات غیرمادی برتر نسبت به انسان که بر وی تسلط دارند، به دست می‌آید و در ذیل این نظامات است که انسان قادر است با تقسیم کار و تعاون جمعی، بر تهدیدهای متوجه حیات و بقای خود، بهتر فایق آید.

این مثال، تنها یک نمونه از تعداد فراوان تبیین‌های علمی دربارهٔ دین، از جمله تجارب و باورهای دینی، است. فراوانی و فراگیری این تبیین‌ها تا به آن جاست که برخی اظهار داشته‌اند:

باور به خدایان، نیازمند اجزای به خصوصی در مغز نیست. ... یا این که هیچ نوع اجبار یا شست‌وشوی مغزی را نیازمند نیست... برعکس، باور به خدایان به واسطهٔ فعالیت طبیعی ابزارهای عادی ذهنی در زمینه‌های معمولی طبیعی و اجتماعی پدید می‌آید (Barrett, 2004: 21).

به‌طور کلی، تبیین علمی تجارب دینی، به‌مثابه رقیب تبیین الهیاتی، همواره از شواهد تجربی بیشتری برخوردار خواهد بود. لذا، از منظر تجربه‌گرایانه، بر رقیب خود برتری خواهد داشت. چه‌بسا آلتون به همین دلیل، نه‌تنها وجود هرگونه تبیین علمی رقیب برای تبیین الهیاتی تجربهٔ دینی را منکر شده بلکه از اساس، افقی را که در آن، علم بتواند تبیینی برای تجارب دینی و عرفانی ارائه کند قابل تصور ندانسته است (Alston, 1993: 228-34). انکار وجود تبیین‌های علمی، اگرچه چالش مدّ نظر را از اساس منحل می‌سازد اما ادعایی خلاف واقع است و کاری از پیش نمی‌برد (Fales, 1996: 297).

به این ترتیب، روشن می‌شود بسنده کردن به قرینه‌گرایی تجربه‌گرایانه، در هم‌دلانه‌ترین حالت‌ها، ارزش تجارب دینی را به سطح کارکردهای غیرمعرفتی این قسم تجارب فرو می‌کاهد. لازمهٔ دفاع از اعتبار معرفت‌شناختی تجارب دینی، اثبات وجود قوایی شناختی است که واقع‌نما بوده و محتوای تجارب دینی، نتیجهٔ توجه انسان از طریق این قوا، به عوالم ربوبی و قدسی باشد. اثبات این مهم از طریق قرائن تجارب متعارف حسی، میسر نیست. بنابراین، هم‌سو شدن با چنین رهیافتی، که لازمهٔ دفاع از ارزش معرفت‌شناختی تجارب دینی است، مستلزم ردّ قرینه‌گرایی تجربه‌گرایانه و در نتیجه، چرخشی عقل‌گرایانه است.

از این رو، به‌منظور نشان دادن تفاوت اساسی رهیافت این مقاله برای دفاع از اعتبار معرفت‌شناختی درک عرفانی، با رهیافت تجربه‌گرایانهٔ مرسوم در ادبیات فلسفی مربوطه، دو اصطلاح «حالات آگاهی عرفانی» و «درک عرفانی» به جای اصطلاح «تجربهٔ عرفانی» به کار خواهند رفت. این انتخاب، به این منظور صورت گرفته است که تفاوت بنیادین میان رویکرد عقل‌گرایانه و رویکرد تجربه‌گرایانه در ارزیابی موضوع مدّ نظر، در اصطلاحات اولیه به کار گرفته شده نیز لحاظ شود.

در این مقاله به‌طور خلاصه، ضمن چرخشی عقل‌گرایانه و با صورت‌بندی برخی

دیدگاه‌های هستی‌شناسانه علامه طباطبایی، چارچوبی پیشنهاد داده می‌شود که در آن، از اعتبار معرفت‌شناختی حالات آگاهی عرفانی، با رهیافتی متفاوت با رهیافت تجربه‌گرایانه، دفاع خواهد شد.

۳. درک عرفانی و جایگاه آن در معرفت‌شناسی دینی از نظر علامه طباطبایی

اصطلاح «تجربه عرفانی» در متون فلسفی معاصر، اخصّ از اصطلاح «تجربه دینی» است و معانی محدودتری نسبت به آن دارد. «تجربه دینی»، اصطلاح عمومی‌تری است که معمولاً برای متمایز کردن پاره‌ای از تجارب، از پاره‌ای دیگر که به شدت با آن‌ها پیوند دارند، نظیر «تجارب اخلاقی» و «تجارب زیبایی‌شناختی» به کار می‌رود (گیسلر، ۱۳۹۱: ۳۲-۴۱). برای این‌که بحث درباره اصطلاح تجربه دینی به درازا نکشد می‌توان معیار تشخیص این نوع از تجارب از انواع دیگر را در دو امر، خلاصه کرد (فعال، ۱۳۸۹: ۳۵۴)

۱. این‌که این تجارب در محدوده امور مربوط به دین - به‌عنوان مثال گناه، ثواب و

تکالیف دینی - صورت پذیرد.

۲. شخصی که از آن بهره‌مند شده، در توصیف حالات خود، از مفاهیم و تعبیر دینی

استفاده کند.

اما «تجربه عرفانی»، اصطلاح اختصاصی‌تری است که فارغ از انفسی یا آفاقی بودن آن بابتوجه کاربرد آن نزد برخی متفکران مرجع در این حوزه، نظیر رودولف اتو (Rudolf Otto) و والتر استیس - بر «نوعی آگاهی درباره وحدت حقیقت» دلالت دارد (فعال، ۱۳۸۹: ۳۵۵-۵۶). درعین حال، تجربه عرفانی، باز هم کاربردهای معنایی متنوعی در مباحث فلسفه دین یافته تا آن‌جا که نمی‌توان تعریف واحد و مورد توافقی از آن را بازشناخت. با این حال، اگر نخواهیم تجربه عرفانی را به صورتی فراگیر (Wide) معنا کنیم، آن‌گاه خصوصیت اصلی آن نسبت به دیگر انواع تجارب دینی، «بی‌اهمیت کردن» (De-Emphasis)، «محو کردن» (Blurring) یا «ریشه‌کن کردن» (Eradicating) «کثرت» (Multiplicity)، در پرتو آگاهی عرفانی یافتن نسبت به «وحدت» (Unity) خواهد بود (Gellman, 2019).

سخن از آگاهی دربردارنده این چنین محتوایی؛ یعنی محو شدن کثرات ظاهری و آشکار شدن وحدت حقیقی و باطنی، در بیان و کلام عارفان، به‌ویژه عارفان ادیان ابراهیمی، فراوان یافت می‌شود. نقل قول زیر، از مایستر اکهارت (Meister Eckhart) عارف مسیحی است:

آنچه انسان در این جهان دارد و درمی‌یابد، در ظاهر کثرت دارد و در باطن وحدت. هر سبزه نودمیده‌ای، هر چوبی، هر سنگی، همه چیز همانا یکی است. این باطنی‌ترین باطن‌ها است... که بارها مرا مجذوب و فریفته کرده است... وقتی که نفس به نوری ورای حس می‌رسد دیگر اضداد در کار نخواهند بود (همه اضداد یکی بوده با هم جمع می‌شوند)... همه چیز یکی است (کاکایی، ۱۳۹۱: ۲۳۴).

هم‌چنان که ابن عربی؛ مشهورترین عارف مسلمان برای غیرمسلمانان، که تقریباً با اکهارت هم‌دوره بوده نیز می‌گوید:

او در همه آن‌چه مخلوقات یا مبتدعات نامیده می‌شوند، سریان دارد... او در هر شاهدهی شاهد و در هر مشهودی مشهود است... در هر معبودی او پرستیده می‌شود و در هر مقصودی او مورد قصد قرار می‌گیرد... هنگام ظهور هر چیزی او ظاهر است و در هنگام فقدان هر چیزی، او باطن است. او اول هر چیزی و آخر هر چیزی است (کاکایی، ۱۳۹۱: ۲۴۰).

بنابراین، در این مقاله منظور از حالات آگاهی عرفانی، حالاتی است که محتوای آن، بر محو شدن کثرت مشهود در تجارب معمول از عالم و آشکار شدن وحدتی حقیقی دلالت دارد که تمامی عوالم را در بر گرفته است. نقل قول زیر از علامه طباطبایی نیز، همین مضمون را بازگو می‌کند:

در عالم یکی بیش نیست، هر چند افعال خارجی یا داخلی کثرت می‌نماید؛ ولی در واقع این وهم بشر است که کثرت نشان می‌دهد و یا می‌بیند و یا درست می‌کند. و گرنه اگر با دید اول نظر کنیم و توهم دویی برخیزد، یک چیز بیش نخواهیم دید، و این همان رجوع به بدایت است. ... مقابله کثرات افعال با بدایت به این اعتبار است که وهم بشر کثرت می‌بیند؛ و گرنه چون این اعتبار بریزد، مقابله‌ای در میان نیست و رجوع به بدایت است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۶۲).

اما لزوماً این‌گونه نیست که حالات آگاهی عرفانی، دارای ارزشی اساسی در معرفت‌شناسی دینی (Epistemology of Religion) یک متفکر باشند. به عنوان مثال و بنا بر قرائت معمول از ابن‌سینا، تفکر او را می‌توان مصداق این وضعیت دانست که علی‌رغم آگاه بودنش نسبت به معنویت و و بحث از حالات آگاهی عرفانی (به عنوان مثال در نمط‌های آخر اشارات و تنبیهات)، این مقولات در نظام اندیشه او، جایگاه اصیلی ندارند. این وضعیت، به‌ویژه در گفت‌وگوی او با ابوسعید، عارف هم‌دوره‌اش، نمود یافته است (مطهری، ۱۳۸۷، ۲۶: ۵۲۹).

بنابراین، لازم است بررسی شود که این حالات، چه جایگاهی در معرفت‌شناسی دینی علامه طباطبایی دارد. در این راستا، نخست لازم است اشاره شود که از نظر وی، سه روش مستقل - که در ادامه شرح داده می‌شوند - امکان حصول معرفت موجه (Justified) دینی را فراهم می‌آورند:

قرآن کریم در تعلیمات خود برای رسیدن و درک نمودن مقاصد دینی و معارف اسلامی سه راه در دسترس پیروان خود قرار داده، به ایشان نشان می‌دهد: «ظواهر دینی» و «حجت عقلی» و «درک معنوی از راه اخلاص بندگی» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۷۲).

او همین مدعا را با همین ترتیب اما با تعبیری دیگر و در مقاله‌ای دیگر، چنین بیان می‌کند که تعالیم اسلام از همه راه‌های ممکن؛ یعنی راه «ارشاد و راهنمایی مولوی»، راه «استدلال و بیان منطقی» و راه «وجدان و مشاهده» برای ما قابل هضم است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۰). به این ترتیب، از نظر علامه طباطبایی، هر سه راه «ارشاد مولوی»، «استدلال منطقی» و «ادراک معنوی»، به معرفت موجه دینی ختم می‌شود. با این حال، هم‌چنان‌که در تمثیل «بیمار و پزشک» در نقل قول بالا آشکار است، محتوای معرفت حاصل از این سه راه، اگرچه موجه است اما از جهات دیگری با یکدیگر متفاوت‌اند.

منظور از طی «راه ارشاد مولوی»، پذیرفتن اصول و فروع اعتقادی از مرجعی دارای صلاحیت است. هم‌چنان‌که قرآن، در برخی آیات، بدون این‌که حجتی برای مدعای خود اقامه کند، صرفاً با اتکا به از جانب خدا بودنش، مخاطب را به پذیرفتن اصول اعتقادی مانند توحید و نبوت و معاد و احکام عملی مانند نماز و روزه و غیر آن‌ها امر می‌کند و «اگر این بیانات لفظی را حجت نمی‌داد هرگز از مردم پذیرش و فرمان‌برداری آن‌ها را نمی‌خواست، پس ناگزیر باید گفت این‌گونه بیانات ساده قرآن، راهی است برای فهم مقاصد دینی و معارف اسلامی» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۷۲). «البته در این صورت باید صلاحیت‌دار بودن او را از راه مشاهده و یا استدلال اثبات کرده باشیم» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۰).

در راه دوم؛ یعنی «استدلال منطقی»، حصول معرفت موجه از طریق «استدلال عقلی آزاد» میسر می‌شود. علامه طباطبایی این راه را معادل تفکر فلسفی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۷۲-۷۳). با این حال، و به‌منظور تأکید بر لزوم آزادی عقل در این راه، سنت کلامی تاریخ عقلانیت اسلامی را «فاقد ارزش واقعی استدلالی»، موضوع آن را «عقاید ساده عوامی» و استدلال‌های آن را «صورت‌سازی و بازیچه» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۱).

راه سوم، راه «ادراک معنوی» یا «درک عرفانی» است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۹۵) و علامه طباطبایی در توضیح این راه چنین می‌گوید:

[...] کمال خداشناسی از آن کسانی است که خداوند آنان را از هر جای جمع‌آوری کرده و برای خود اختصاص داده است. آنان هستند که خود را از همه کنار کشیده و همه چیز را فراموش کرده‌اند و در اثر اخلاص و بندگی، همه قوای خود را متوجه عالم بالا ساخته، دیده به نور پروردگار پاک، روشن ساخته‌اند و با چشم واقع‌بین، حقایق اشیاء و ملکوت آسمان و زمین را دیده‌اند، زیرا در اثر اخلاص و بندگی به یقین رسیده‌اند و در اثر یقین، ملکوت آسمان و زمین و زندگی جاودانی جهان ابدیت بر ایشان مکشوف شده است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۷۳).

[انسان واجد درک عرفانی] جهان و پدیده‌های جهان را مانند آینه‌هایی می‌یابد که واقعیت ثابت زیبایی را نشان می‌دهند که لذت درک آن، هر لذت دیگری را در چشم بیننده، خوار و ناچیز می‌نمایاند و طبعاً از نمونه‌های شیرین و ناپایدار زندگی مادی بازمی‌دارد. این همان جذبه عرفانی است... و در حقیقت هم، این کشش باطنی است که مذاهب خداپرستی را در جهان انسانی به وجود آورده است... از اینجا روشن است که عرفان... راهی است برای درک حقایق ادیان در برابر راه ظواهر دینی و راه تفکر عقلی (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۹۶).

بر این اساس، در نظر علامه طباطبایی، راه «درک عرفانی» نسبت به دو راه دیگر، معرفت کامل‌تری را در پی دارد؛ بلکه کمال معرفتی این راه، بی‌حد و اندازه است؛ یعنی برای آن نمی‌توان حدی قائل شد یا اندازه‌ای قرار داد و خداوند هر آنچه را خود بخواهد به بهره‌مندان از درک عرفانی نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۷۵).

لذا از منظر علامه طباطبایی، سه منبع «گواهی» (Testimony)، «عقل» (Reason) و «ادراک» (Perception) منابع معرفت موجه دینی محسوب می‌شوند. تفصیل دقت نظرهای معرفت‌شناختی در باب هر کدام از این منابع، خارج از موضوع این مقاله است اما بررسی تفاوت‌های این سه راه، به منظور تبیین جایگاه راه سوم؛ یعنی راه «درک عرفانی»، سودمند است.

اول این که راه ارشاد مولوی، از طریق بیان ظواهر دینی به ساده‌ترین زبان، میسر می‌شود و این گونه است که در دسترس عموم مردم قرار دارد اما دو راه دیگر، اختصاص به گروه خاصی داشته؛ همگانی نیستند و از همین جهت، راه سوم خاص‌تر از راه دوم است؛ یعنی به راه سوم، محدودترین دسترسی را نسبت به دو راه دیگر داراست (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۷۴). دوم این که در راه نخست، که بیان‌گر معرفت ظاهری دینی است، هر کس به اندازه ظرفیت

فهمش از آن بهره‌مند می‌شود و در راه دوم نیز، عقل در دوگانه‌ی تشبیه و تنزیه مانده و در نهایت نمی‌تواند به منزل معرفت حقیقی در خداشناسی نایل شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۶) اما هم‌چنان‌که گذشت، برای راه سوم، محدودیتی در درک حقایق متصور نیست.

به این ترتیب، راه سوم؛ یعنی راه «درک عرفانی»، نسبت به سایر راه‌های معتبر برای بهره‌مند شدن از معارف دینی، از دو نظر برتری دارد:

۱. اول این‌که این راه، مختص کسانی است که واجد نوعی امتیاز برگزیدگی از سوی خداوند شده‌اند و چنین نیست که در دسترس همگان باشد.

۲. دوم این‌که راه سوم برخلاف راه‌های دیگر، منتهی به بی‌نقص‌ترین معارف بوده و متضمن رسیدن به حقیقت است.

از این‌رو، درک عرفانی را - که همان راه سوم است - در معرفت‌شناسی دینی علامه طباطبایی، می‌توان اساسی‌ترین راه برای معرفت دینی قلمداد کرد. جایگاه این راه معرفتی در نظر علامه طباطبایی، آن‌قدر حیاتی است که وی، فراموش شدن یا به حاشیه رانده شدن آن را منشأ انحراف دین از مسیر صحیح خود می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۵) و بر همین اساس، به انحراف ادیان در طول تاریخ معتقد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۹-۴۳).

۴. هستی‌شناسی علم (ادراک) و اعتبار معرفتی آن در اندیشه فلسفی علامه طباطبایی

دفاع از اعتبار معرفت‌شناختی درک عرفانی در اندیشه فلسفی علامه طباطبایی، براساس زیربنایی از مباحث هستی‌شناسانه درباره علم و ادراک صورت می‌پذیرد. ملأصدرا علم بودن، عالم بودن یا معلوم بودن را از عوارض موجود بما هو موجود می‌داند از این‌رو، بحث درباره آن‌را در هستی‌شناسی، جاری می‌سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۳: ۲۷۸). این مبنای مورد قبول علامه طباطبایی است، بلکه آن‌را برای ما ضروری و چنین مفهومی برای علم را از این جهت بدیهی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۵۳).

بررسی هستی‌شناسانه‌ی علم، این حکم را در پی دارد که علم، موجودی مجرد است. علامه طباطبایی از طریق دو برهان، این مهم را اثبات می‌کند. برهان اول، با مقدمه قرار دادن فعلیت محض صورت‌های ادراکی و نیز تعاریف مادی و مجرد، اثبات می‌کند که صورت‌های ادراکی از آن‌جایی که فعلیت محض‌اند و هیچ‌گونه تغییری در آن‌ها قابل تصور

نیست، مصداق تعریف مجرد محسوب می‌شوند. برهان دوم، با بررسی نسبت صورت‌های ادراکی با ویژگی‌های همیشگی امور مادی؛ یعنی زمان‌مند بودن، مکان‌مند بودن و انقسام‌پذیر بودن، و اثبات این‌که صورت‌های ادراکی از هیچ‌کدام از این ویژگی‌ها برخوردار نیستند، از مجرد بودن آن‌ها دفاع می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۵۴-۵۷).

مقدمه مهم دیگر، در بررسی‌های هستی‌شناسانه علم توسط علامه طباطبایی، بحث درباره علم حضوری است. علم یا ادراک، طبق تعریف، زمانی «حضور» است که معلوم با وجود خارجی اش و همه آثارش که این وجود خارجی از آن برخوردار است، برای ما «حاضر» باشد؛ شبیه علم هرکدام از ما به خودمان (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۵۳-۵۴). نتیجه‌ای بسیار اساسی برای مسأله مدنظر این مقاله، که درامداد اثبات مجرد بودن علم به دست می‌آید، بازگشت تمام ادراکات ما به علم حضوری است.

توضیح آن‌که صورت علمی نزد ما، «خالی از قوه» است؛ یعنی فاقد هرگونه بالقوگی بوده و فعلیت محض است. بنابراین، صورت علمی «وجودش از معلومی مادی که احساس به آن تعلق می‌گیرد [...] قوی‌تر خواهد بود». آثار مادی متعلق صورت علمی (مثل سوزاندگی آتش)، «آثار معلوم بالذات که نزد ادراک‌کننده حاضر می‌آید، نیست» و ذهن چون آن آثار را در صورت علمی نزد خود نمی‌یابد، حکم می‌کند که معلوم وی، «یک ماهیت فاقد آثار خارجی است». علامه طباطبایی معتقد است در علم حصولی به اشیای مادی، معلوم حقیقی، موجودی مجرد است علت فاعلی آن شیء مادی است که وجودبخش به آن و دربردارنده کمال آن است. این مبدأ فاعلی با وجود خارجی خود، نزد ادراک‌کننده حاضر می‌شود و به دنبال این حضور، مدرک به ماهیت و آثار خارجی آن شیء مادی عالم می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۵۷):

مقتضی حضور علم برای عالم این است که عالم نیز تام و دارای فعلیت باشد و از جهت برخی از کمال‌هایی که برای او ممکن است، ناقص نباشد؛ این همان مجرد بودن عالم از ماده و تهی بودنش از قوه است. بنابراین، علم عبارت است از حصول امری مجرد از ماده برای یک امر مجرد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۵۸).

این نتیجه، از آن جهت برای این مقاله اساسی محسوب می‌شود که دغدغه‌ی اعتبار در باب علوم حضوری، از اساس منتفی است. توضیح آن‌که در علم حضوری، هم‌چنان‌که گذشت، معلوم با وجود خارجی و تمام آثارش، نزد عالم حاضر می‌گردد در نتیجه، خطا در آن، راه ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۷۷). بنابراین چنان‌چه معیاری ارائه شود که از طریق آن

بتوان دربارهٔ حضوری بودن ادراکات عرفانی نفس انسان قضاوت کرد، مسألهٔ اعتبار این ادراکات نیز پاسخ داده می‌شود.

عَلَمَه طباطبایی اثبات می‌کند که هر مجردی، نسبت به هر مجرد دیگری، علم حضوری دارد. استدلال او بر این ادعا را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ۱۸۸؛ ۱۳۸۸، ۲: ۱۹۳):

۱. هر مجردی، از آن‌جایی که فعلیت محض بوده و هیچ قوه‌ای همراه آن نیست، این امکان را دارد که نسبت به هر ذات مجرد دیگری که معلوم حضوری شدن برایش ممکن باشد، عالم شود.

۲. هر ذات مجرد، از آن‌جایی که فعلیت محضی است که هیچ قوه‌ای همراه آن نیست، این امکان را دارد که معلوم حضوری شود.

۳. هر چه برای مجردی ممکن باشد، برایش بالفعل است.

۴. نتیجه: هر مجردی نسبت به هر مجرد دیگری، علم حضوری بالفعل دارد.

نفس انسان، مجرد است و هم‌چنان‌که پیش از این گذشت، به خودش علم حضوری دارد. عَلَمَه طباطبایی، این مدعا را نیز از طریق برهان اثبات می‌کند. یک برهان ارائه شده توسط او، بر این مقدمه مبتنی است که شناخت ما از خودمان، از نوع شناخت مفهومی نیست چرا که «من»، آن‌چنان‌که برای اشاره به شناخت خودمان از خودمان، آن را به کار می‌گیریم، بر مصداق دیگری در خارج صدق نمی‌کند، بلکه امری مشخص است و از آن‌جایی که تقسیم علم به حضوری و حصولی، به حصر عقلی صورت می‌پذیرد، علم ما به خودمان، از سنخ علوم مفهومی و حصولی نیست، پس علمی حضوری است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۵۴؛ ۱۴۲۰ق: ۱۷۴).

اما از کنار هم قرار گرفتن این مدعا و این نتیجه که هر مجردی نسبت به هر مجرد دیگری، علم حضوری بالفعل دارد، این چالش بروز می‌کند که لازمهٔ قبول این دو حکم، این است که نفس انسان به واسطهٔ تجردش می‌بایست نسبت به خودش و هم‌چنین هر مجرد مفروض دیگری، عالم باشد، حال آن‌که به‌وضوح می‌دانیم که چنین نیست. پاسخ عَلَمَه به این چالش، معیاری را به‌دست می‌دهد که از طریق آن می‌توان میزان حضوری بودن ادراکات عرفانی انسان را نیز ارزیابی کرد:

[در پاسخ] می‌گوییم: این چنین بود اگر تجرد نفس تام بود و در مقام ذات و در مقام فعل،

هر دو، مجرد بود. اما نفس تنها در مقام ذات، مجرد است و در مقام فعل، مادی است و چون در مقام ذات، مجرد است، خودش را بالفعل تعقل می‌کند، اما این‌که مجردات دیگر را تعقل کند، متوقف است بر این‌که به تناسب استعدادهای گوناگونی که به دست می‌آورد، به تدریج از قوه به فعلیت درآید. پس اگر به مرتبه تجرد تام درآید و دیگر به تدبیر بدن اشتغال نداشته باشد، همه علوم برای وی بالفعل و به نحو علم اجمالی حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲: ۱۹۴).

بدین ترتیب، کاسته شدن از اشتغال نفس نسبت به بدن مادی و امور مرتبط با آن، به فعلیت رسیدن استعدادها و بالقوگی‌های آن‌را؛ یعنی تجرد بیش‌تر آن‌را، در پی دارد که نتیجه آن، ادراک مجردات است. این بیان، متناسب با بیان قبلی علامه طباطبایی در باب اثبات بازگشت تمامی ادراکات به ادراکات حضوری و جمله «اگر چه ادراک آن موجود مجرد، ادراکی از دور باشد» است که در نقل قول قبل، ذکر آن رفت. تعبیر «ادراک مجردات از دور»، به تفاوت میان ادراکات عرفانی و غیر آن اشاره دارد. معنای این‌که ادراک مجردات برای انسان، ادراک از دور است، این است که نفوس انسانی، چون به تدبیر بدن مادی اشتغال دارند، نمی‌توانند مجردات را از نزدیک؛ یعنی با درک واضح، ادراک کنند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ۳: ۴۴).

۵. معنای قطع تعلقات مادی و تضمین اعتبار درک عرفانی از طریق توجه نفس به نفس

بر این اساس، چنان‌چه نفس انسان از درک عرفانی بهره‌مند شود، اعتبار آن تضمین شده است چراکه این درک، از مصادیق علم حضوری است. در عین حال، «زندگی دنیایی، که همان تعلق نفس به بدن است»، باعث می‌شود که ادراک مجردات، توسط نفس انسان از دور، انجام پذیرد. در نتیجه، معیار اعتبار درک عرفانی، قطع تعلقات مادی نفس خواهد بود چراکه در صورت قطع تعلقات مادی، و براساس حکم «هر مجردی نسبت به هر مجرد دیگری، علم حضوری بالفعل دارد»، نفس واجد درک عرفانی حقیقی و مطابق با واقع خواهد شد.

اعتبار درک عرفانی از نظر علام طباطبایی، به خودی خود، تضمین شده است و موانع ناشی از حیات دنیوی؛ یعنی تعلقات نفس به ماده، آن‌را از سیر طبیعی‌اش به سوی عوالم غیرمادی و درک حقایق آن عوالم باز می‌دارد:

زندگی دنیایی که همان تعلق نفس به بدن و توسط بدن در طریق تحصیل کمالات است، انسان را به خودش مشغول می‌دارد و موجب فراموشی دیگران [عَوالَم مجرد] می‌شود؛ و منشأ این فراموشی آن است که زندگی دنیایی، روح را چنان می‌فریبد که خود را با بدن متحد می‌پندارد و بعد از این پندار از عالم غیرجسم [مجرد] منقطع می‌شود و تمام آنچه از جلال و جمال، بها، سنا، نور، و سرور که در نشئه قبل از ماده داشت، را به فراموشی می‌سپارد و مقامات قرب و هم‌نشینان پاک و فضای انس و قدسی را که پشت سر نهاده، هیچ به یاد نمی‌آورد و به این ترتیب، طول عمرش را به سرگرمی و بازی سپری می‌سازد و به هر شیئی که روی می‌نماید جز به مقاصد خیالیّه و آرزوهای وهمیه نیست و وقتی هم که به آنها واصل می‌شود واقعیّتی نمی‌یابد (طباطبایی، ۱۱۳۸: ۵۹).

درعین حال، از نظر علامه طباطبایی، قطع تعلق نفس از اشتغالات مادی، به معنای قطع رابطه نفس و بدن به صورت مطلق، نیست. هم‌چنان که در نقل قول بالا مشهود است، بدن، وسیله تحصیل کمالات و به فعلیت رسانیدن استعدادهای نفس است. توضیح این که «همین دنیا بعینه در باطن امر و واقع، عذاب و مغفرت و رضوان است و ظهور این جهات باطنی به ظهور این حقیقت است که جهات حیات دنیوی همگی باطل و موهوم بوده است» (طباطبایی، ۱۱۳۸: ۶۱).

بر این اساس، معنای تعلق نفس به بدن و امور مادی، غافل شدن از توجه به مجردات و درک آنها در نتیجه اشتغال به امور خیالی و وهمی دنیا است.

حیات دنیا از امور خیالی - که ورای آن حقایقی [مجرد] است - تشکیل شده... اما کمال‌پنداری او [انسان] را لهو و لعب و زینت و تفاخر و تکاثر و غیره تشکیل می‌دهد که اموری وهمی‌اند و لذا وقتی هم که آنها را تحصیل کرد در هنگام موت و وداع حیات دنیا، پوچی و بطلان آنها بر وی ظاهر و آشکار می‌گردد (طباطبایی، ۱۱۳۸: ۶۰).

به بیانی دیگر، اگر تعلق نفس به بدن، سبب غفلت نفس از علوم حضوری و ادراک مجردات، و توجه صرف آن به علوم اعتباری و مفهومی مربوط به حیات مادی و دنیایی شود، آن‌گاه چنین نفسی از درک عرفانی محروم شده و راهی بدان نخواهد داشت تا آن‌که پس از مرگ بدن، به ناچار - در نتیجه قطع اجباری رابطه نفس و بدن - متوجه خطای ادراکی خود شود.

علامه طباطبایی، هم‌چنین طریقی را معرفی می‌نماید که نفس می‌تواند با طی نمودن آن، بر تهدید تعلقات مادی ناشی از اشتغال به بدن غلبه کرده و از درک عرفانی، بهره‌مند شود. این طریق، «توجه نفس به نفس» است چرا که

انسان حیاتی در غیر ظرف نفس خویش و وعای وجودی خود ندارد. بنابراین اگر نفس خویش را به فراموشی بسپارد و به غیر پردازد در هلاکت و گمراهی محض درافتاده و اعمال و افعال و قوای وی همگی به پوچی گراییده و گوش و چشم و زبان وی از فعالیت واقعی خویش بازمانده [است] (طباطبایی، ۱۳۸۸، آ، ۶۴).

هم‌چنان‌که پیش از این گفته شد، علم حضوری نفس به نفس، در دسترس‌ترین علم حضوری برای نفس است از این رو، سرآغاز بهره‌مند شدن نفس از ادراکات حضوری محسوب می‌شود. اما علاوه بر این، از نظر علامه طباطبایی، از آنجایی که رابطه حقیقی میان علت هستی‌بخش و معلول آن، رابطه ظهور است - یعنی حقیقت معلول چیزی جز ظهور علت نیست و معلول نسبت به علت، عین ربط و فقر است - بنابراین درک یگانه علت حقیقی در عالم نیز، از طریق توجه عمیق‌تر نفس به نفس، میسر می‌شود، بلکه توجه نفس به نفس، قبل از آن‌که توجه به نفس باشد، توجه به علت هستی‌بخش نفس است:

از آن‌جا که نسبت آن‌چه در سرای طبیعت و عالم ماده است به حقایق خود، مانند نسبت ظاهر به باطن است و هر خصوصیت وجودی متعلق به ظاهر، در حقیقت متعلق به باطن است و بالعرض و بالتبع باطن، به ظاهر هم استناد دارد، پس ادراک ضروری‌ای که نفس، به خودش دارد، اولاً و بالحقیه، متعلق به باطن اوست و به عرض و تبع آن، مربوط به خود نفس است. پس حقیقتی که در باطن نفس است، از خود نفس، آشکارتر و بدیهی‌تر است و آن‌چه که در باطن این باطن است، از آن نیز روشن‌تر و بدیهی‌تر است، و همین‌طور پیش می‌رود تا می‌رسد به حقیقتی که هر حقیقتی به او ختم می‌شود، و او خود آشکارترین معلوم‌ها و بدیهی‌ترین بدیهیات است. و از آن‌جا که وجود او صرفاً و پاک از آلودگی و اختلاط است، ثانی و دوم و نیز غیر و بیگانه برای او تصور نمی‌شود. و نسبت به ادراک او نیز، دفع دفع‌کننده و منع و بازدارنده منع‌کننده، فرض ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، پ، ۲: ۵۹).

این مدعا، نه فقط در چارچوب مباحث فلسفی و عرفانی، بلکه در ضمن دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبایی پیرامون برخی آیات قرآن و روایات نیز، تبیین می‌شود. تفسیر ایشان از آیه «ای کسانی که ایمان آورده‌اید نفس خود را دریابید وقتی که شما راه را یافتید دیگران که گمراه می‌شوند به شما زیانی نخواهند رسانید» (۵: ۱۰۵) مؤید صورت‌بندی این مقاله از دیدگاه ایشان است. از نظر علامه طباطبایی، این آیه، مؤیدی است بر این نظر که یگانه شاهراه هدایت واقعی و کامل به سوی حقیقت، همان راه نفس است و خداوند بر همین اساس، انسان را موظف می‌دارد که خود را بشناسد و «به خدای خود از دریچه نفس خود نگاه کند» و این صورت مطلوب واقعی خود را خواهد یافت (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۹۹-۱۰۰).

پس اگر فرمود: بر شما باد نفس‌تان [سوره مائده، آیه ۱۰۵]، مقصود این است که شما ملازمت کنید نفس خود را از جهت اینکه نفس شما راه هدایت شما است، نه از جهت اینکه نفس یکی از رهروان راه هدایت است، به عبارت دیگر اگر خدای تعالی مؤمنین را در مقام تحریک به حفظ راه هدایت امر می‌کند به ملازمت نفس خود، معلوم می‌شود نفس مومن همان طریقی است که باید آن را سلوک نماید، بنابراین نفس مومن طریقی و خط سیری است که منتهی به پروردگار می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۶: ۲۴۳).

اشتغال نفس به امور بدن، شأنی از شئون وجودی نفس است در نتیجه، توجه نفس به نفس، متضمن توجه به این شأن نیز خواهد بود. این مهم، معنای دقیق قطع تعلقات مادی نفس که اعتبار درک عرفانی را تضمین می‌کند، روشن می‌سازد. اشتغال نفس به امور بدن، زمانی تعلق محسوب شده و منجر به محروم ماندن نفس از ادراکات عرفانی حضوری می‌شود که مانع از توجه نفس به حقیقت وجودی‌اش شود؛ به این صورت که نفس گمان برد که حقیقتش - یعنی مابه‌ازای حقیقی آن‌چه را که با ضمیر «من» به آن اشاره می‌کند - به شأن مادی‌اش و اشتغالش به امور بدن، محدود است و بدین ترتیب، در نتیجه توجه به امور مادی مرتبط با بدن، از توجه به حقیقتش، غافل شود.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

درک عرفانی در معرفت‌شناسی دینی علامه طباطبایی، منبعی اصیل برای بهره‌مند شدن از معرفت دینی محسوب می‌شود که بر خلاف دو منبع معرفتی دیگر؛ یعنی «ارشاد مولوی» و «استدلال عقلی»، محدودیتی در درک حقایق قدسی ندارد از این رو، جایگاهی ممتاز نسبت به سایر منابع معرفت دینی دارد. در عین حال، معنای مورد نظر علامه طباطبایی از اصطلاح «درک عرفانی»، در مقایسه با کاربردهای این اصطلاح در مباحث فلسفه دین معاصر، از جمله کاربرد آن نزد ویلیام آلستون، تفاوت دارد.

درک عرفانی و ارزیابی ارزش معرفت‌شناختی آن در مباحث رایج فلسفه دین، متأثر از پارادایم علمی است و در نتیجه آن در این مباحث، پیش‌فرض‌ها، معیارها و قیاس‌های مربوط به تجربه حسّی، که در کار دانشمندان علوم تجربی، منبع ادراک است، به بررسی تجارب و ادراکات عرفانی تعمیم یافته است. این امر، منجر به بروز چالش‌های سخت نظری در مسیر دفاع از اعتبار تجارب عرفانی در مباحث فلسفه دین معاصر شده است که از جمله مهم‌ترین آن‌ها، چالش «تبیین‌های علمی درباره تجارب دینی و عرفانی» است.

این درحالی است که دیدگاه علامه طباطبایی راجع به درک عرفانی، دیدگاهی به کلی مستقل از انگاره‌های مربوط به مباحث معرفت‌شناختی پیرامون تجارب حسّی است، به گونه‌ای که می‌توان دفاع وی از اعتبار معرفت‌شناختی درک عرفانی را دفاعی عقل‌گرایانه‌هستی‌شناسانه قلمداد کرد. بر اساس آنچه گذشت، دفاع علامه طباطبایی از اعتبار درک عرفانی را می‌توان به شرح زیر، صورت‌بندی استدلالی نمود:

۱. علم، عبارت است از صور ادراکی که برای نفس انسان حاصل می‌شود و از عوارض موجود بما هو موجود است.

۲. این صورتهای ادراکی، مجردند. بنابراین علم، وجودی مجرد است.

۳. از آنجایی که علم مجرد است، موجودات مادی خارجی نمی‌توانند علت آن باشند. در نتیجه تمامی ادراکات ما به ادراکات حضوری باز می‌گردند که عبارتند از حضور امری مجرد برای امر مجرد دیگر.

۴. در علم حضوری، معلوم با وجود خارجی‌اش نزد عالم حاضر می‌شود. در نتیجه، در ادراک و علم حضوری، خطا راه ندارد.

۵. هر مجردی نسبت به هر مجرد دیگری، علم حضوری بالفعل دارد. بنابراین علم و ادراکات هر مجردی، نسبت به سایر مجردات، اعتبار معرفت‌شناختی دارد و بدون خطاست.

۶. نفس انسان نیز، از آنجایی که در مقام ذات، مجرد است، تحت همین قاعده قرار دارد. بنابراین، درک عرفانی، به خودی خود اعتبار معرفت‌شناختی دارد و خطا در آن راه ندارد.

۷. با این حال، اشتغال نفس در مقام فعل، نسبت به امور مادی و بدن، سبب می‌شود نفس به ماده تعلق پیدا کند از این رو، مجردات را از دور درک کند.

۸. از این جهت، معیار اعتبار ادراکات عرفانی نفس را می‌توان قطع تعلقات مادی نفس دانست.

۹. توجه نفس به نفس، نزدیک‌ترین علم حضوری برای نفس است.

۱۰. با توجه به حقیقت رابطه میان علت هستی‌بخش و معلول؛ یعنی این که رابطه نفس به علت حقیقی‌اش، مانند نسبت ظاهر به باطن است، سیر انفسی؛ یعنی توجه هر چه بیش تر نفس به نفس و مراتب باطنی‌اش، روشی است که از طریق آن، نفس

می‌تواند تعلقات مادی را قطع کند.

۱. در نتیجه، ادراکات عرفانی که نفس، در نتیجه سیر انفسی از آن‌ها بهره‌مند می‌شود، دارای اعتبار معرفت‌شناختی است.

منابع

- استیس، والتر (۱۳۹۲). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- جیمز، ویلیام (۱۳۹۳). *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کیانی، تهران: انتشارات حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، جلد ۳.۹، جلد، قم: المکتبة المصطفوی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸). *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، جلد ۲۰.۶، جلد، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۳). *راز دل: شرحی بر منظومه «گلشن راز»*، سروده «نجم‌الدین شیخ محمود شبستری»، تهران: احیاء کتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه رئالیسم*، ترجمه هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، جلد ۳.۳، جلد، قم: دارالفکر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل*، جلد ۳.۲، جلد، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *معنویت تشیع به ضمیمه چند مقاله دیگر*، ویرایش محمد بدیعی، قم: تشیع.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). *نهایة الحکمة*، جلد ۲.۲، جلد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۲). *شیعه در اسلام*، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۰). *بداية الحکمة*، ترجمه عباسعلی زارعی سبزواری، قم - ایران: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۸۹). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۹۱). *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- گیسler، نورمن (۱۳۹۱). *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، جلد ۲۶. ۳۰ جلد، تهران: صدرا.

- Alston, William P. (1993). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Edición: 1. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Barrett, Justin L (2004). *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press.
- Bloom, Paul (2007). "Religion Is Natural", *Developmental Science* 10 (1): 147–151.
- Fales, Evan (1996). "Scientific Explanations of Mystical Experiences: II. The Challenge to Theism", *Religious Studies*, 297–313.
- Gellman, Jerome (2019). "Mysticism." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by: Edward N. Zalta, Summer 2019. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/mysticism/>.
- Goodman, Russell (2017). "William James." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by: Edward N. Zalta, Winter 2017. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/james/>.
- Lewis, David (1994). "Reduction of Mind." In *Companion to the Philosophy of Mind*, edited by: Samuel Guttenplan, 412–31. Blackwell.
- Russell, Paul, and Anders Kraal (2020). "Hume on Religion." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by: Edward N. Zalta, Spring 2020. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/hume-religion/>