

روش آزمون صدق کشف و شهود عرفانی

حمیدرضا شاکرین*

چکیده

مقاله حاضر در پی یافتن راه‌های آزمون صدق کشف و شهودهای عرفانی است. نگارنده کوشیده است که به اختصار ماحصل تکاپوی متفکران مسلمان و فیلسوفان غرب در این باره را تقدیم خوانندگان گرامی بدارد. اندیشمندان مسلمان و بسیاری از فیلسوفان غربی همگی اعتبار معرفتی این‌گونه دریافته‌ها و ادراکات را پذیرفته‌اند. برخی از غربی‌ها بر آن هستند تا وجوه تشابه این تجربه‌ها را با تجربه‌های حسی روشن ساخته و اعتبار و روش آزمونی همچون ادراکات حسی برای آنها رقم زنند. تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده است آنان در این زمینه چندان موفقیتی به دست نیاورده‌اند. اما اندیشه‌وران مسلمان در این زمینه راه دیگری پیموده‌اند. از دید ایشان، مهمترین معیارهای عام سنجش اعتبار مواجید عرفانی عبارتند از: ۱. مطابقت با آموزه‌های کتاب معصوم الهی (قرآن) و سنت امامان معصوم علیهم‌السلام؛ ۲. تطبیق با احکام قطعی عقلی. مسلمانان در مقایسه با متفکران غربی، معرفت‌آموزی تجربه دینی و عرفانی را نسبت به حال تجربه و پس از آن و نیز نسبت به تجربه‌گر و غیرتجربه‌گر با دقت و تفصیل بیشتری رصد کرده‌اند. شرح این مساله در متن مقاله مرور خواهد شد.

واژگان کلیدی: کشف، شهود، تجربه دینی، تجربه عرفانی، صدق

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

درآمد

کشف و شهود و تجربه‌های عرفانی از گواراترین و رازآمیزترین جلوه‌های حیات دینی بشر است. بازشناسی ماهیت و سرشت این تجربه‌ها، ارزش معرفتی، سنجه‌های تشخیص سره از ناسره در میان انبوه دعاوی، باعث دل‌مشغولی بسیاری از اندیشه‌وران و خردورزان شده است. در این نوشتار بر آن هستیم تا در نهایت ایجاز و اختصار، ماحصل تکاپوی اندیشه‌وران مسلمان و فیلسوفان غرب در این باره را تقدیم خوانندگان گرامی کنیم

مفاهیم

کشف و شهود

کشف، در لغت رفع حجاب است و مکاشفه نزد عارفان آگاهی از حقیقت‌های غیبی است. خواجه عبداللّه انصاری (متوفای ۴۸۱ق) مکاشفه را چنین تعریف کرده است:

«المکاشفه مهاده السّر بین باطنین و هی فی هذا الباب بلوغ ما وراء الحجاب وجوداً» (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۲، ۵۰۹).

«مکاشفه رفت‌وآمد سر در ادراک بین دو باطن (باطن کاشف و کشف‌شونده) است و مراد از آن در باب سیر الی الله تعالی، رسیدن به ماورای حجاب از مشاهد الهیه است» (همان).
خواجه برای مکاشفه سه رتبه قائل است: رتبه سوم آن، مکاشفه عین است، یعنی کشف به عین حقیقت تعلق می‌گیرد، نه به علم حاصل از مثال‌های ذهنی نشانگر صورت‌های مکشوف. وی غایت این مکاشفه را مشاهده می‌داند (همان: ۵۱۱).

شهود یا مشاهده عبارت است از سقوط حجاب، و آن فوق مکاشفه است. مکاشفه ولایت نعت است و در آن نعت و رسم باقی می‌ماند، اما مشاهده ولایت عین و ذات است. به عبارت دیگر، مکاشفه به صفت‌ها و نعوت الاهی تعلق می‌پذیرد و در آن ولایت صفت‌ها است، برخلاف مشاهده که تمام حجاب‌ها را فرو می‌ریزد و به عین و ذات تعلق می‌گیرد (همان: ۵۱۳). شهود عرفانی آنگاه تحقق می‌پذیرد که باطنی باطن دیگر را بی‌واسطه و مستقیم دریابد و رؤیت کند. خواجه برای آن سه درجه ذکر کرده است که عبارت هستند از: مشاهده معرفت، مشاهده معاینه، مشاهده جمع جاذب به سوی عین‌الجمع (همان: ۵۱۷ - ۵۱۳).

چنانکه گذشت مراتب کشف و شهود و وجوه آن متفاوت است و هر کسی در خور استعداد نفس ممکن است به مرتبه‌ای از مراتب یا وجهی از وجوه آن حقیقت متعالی و اسمی از اسمای جمال و جلال حق نایل آید. در تقسیم‌بندی دیگری عارفان کشف و شهود را به دو گونه تقسیم کرده‌اند:

أ. کشف صوری؛

ب. کشف معنوی.

کشف صوری از راه حواس پنجگانه و در عالم مثال صورت می‌گیرد و به اسمای الهی وابسته است. چنانکه اسم «بصیر» در کسی ظهور کند به کشف دیداری نایل آید و اگر اسم «سمیع» تجلی یابد مکاشفه شنیداری تحقق خواهد یافت.

مکاشفه‌های معنوی از صورت عاری هستند و از تجلی اسم «علیم» صورت می‌پذیرند. مکاشفه‌های معنوی نیز مراتبی دارند. مانند: فتح قلب (الهام)، کشف روحی و مکاشفه سرّ که فقط برای کمّین اولیای الهی رخ می‌دهد. تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز در این باره وجود دارد (فعالی، ۱۳۷۹: ۲۱۸ - ۲۳۰؛ شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۶۳ - ۱۳۳).

کشف و شهود با تفاوت‌هایی که از نظر ویژگی‌ها و مراتب دارد، نزد عارفان دیدار حق است، نه با چشم سر، که با دیده دل؛ چنانکه مولی العارفین فرمود:

«ما كنت اعبد رباً لم اره» (کلینی، ۱۳۸۸: ۱، ۹۸).

و در چگونگی این رؤیت می‌فرماید:

«لا تدركه العيون في مشاهدة الابصار و لكن رآته القلوب بحقائق الايمان» (همان).

چنین شهودی پس از تزکیه و استعداد نفس و گشودن دیده باطن و کنار زدن حجاب‌های ظلمانی طبیعت و مادیت رخ می‌دهد.

تجربه دینی و عرفانی

اغلب از کشف و شهود عرفانی در ادبیات غربی به تجربه عرفانی، (Mystical Experiences) و به مثابه قسمی از تجربه‌های دینی (Religious Experience) یاد می‌شود. در توضیح تجربه‌های دینی بیان‌های متفاوتی وجود دارد. برخی آن را تجربه خدا، تجربه امر متعالی، احساس کشف یا شهود باطنی خداوند و تجلی خدا بر خود، و یا ظهور و

خودنمایی خداوند در چیزی یا کاری دانسته‌اند. برخی نیز معنای عام‌تری از تجربه دینی به دست داده‌اند. ویلیام پی آلستون (Alston, W.P.) می‌گوید:

«تجربه دینی به جامع‌ترین معنای آن، بر هر تجربه‌ای اطلاق می‌شود که شخص در باره زندگی دینی خود دارد، از جمله بهجت، خوف و شوقی که وی در بافت و محیط دینی دارد (آلستون، بی تا: ش ۳ و ۴).

ویژگی‌های تجربه دینی

در وصف‌ها و ویژگی‌های تجربه دینی و عرفانی به صورت‌های گوناگونی سخن رفته است. آلستون در این باره به چهار ویژگی اشاره می‌کند که عبارت است از:

أ. تجربه‌های دینی و عرفانی غیرانتزاعی، غیراستدلالی و غیراستنتاجی هستند و خاصیت تجربی و مشاهدتی دارند؛

ب. تجربه دینی و عرفانی مستقیم هستند، نه غیرمستقیم. مانند مشاهده از راه ابزارها و واسطه‌ها؛

ج. قدسی بودن، و فقدان آمیزه‌های حسی و مادی؛

د. جذب و فنا یا پدیدساختن توجه به خدا و انصراف از غیر وی.

برخی، امور دیگری را در وصف‌های تجربه دینی و عرفانی گفته‌اند، از جمله اینکه بُعد معرفتی دارد؛ به عبارت دیگر، تجربه‌گر بر آن است که به رشته‌ای از واقعیت‌ها و حقیقت‌ها و شناختی اعتمادپذیر از هستی نایل آمده است.

ویژگی‌های تجربه عرفانی

چنانکه اشاره شد فیلسوفان دین و متکلمان غربی، تجربه دینی را به صورت‌های گوناگون تقسیم کرده‌اند که یکی از آنها تجربه‌های عرفانی است. ویلیام جیمز برای تجربه‌های عرفانی چهار ویژگی قائل است:

أ. وصف‌ناپذیری؛

ب. ناپایداری؛

ج. معرفت‌زایی یا واقع‌نمایی؛

د. انفعالی بودن.

ویژگی‌های دیگری نیز برای تجربه عرفانی بیان شده که در این نوشتار مجال بیان آن نیست (استیس، ۱۳۷۹: ۳۵ - ۳۴).

ارزش شناختاری تجربه، کشف و شهود عرفانی

درباره ارزش معرفتی تجربه‌های عرفانی سخن در چهار مقام است:

آیا در اساس این‌گونه دریافت‌ها معرفت‌آموز بوده و ارزش معرفتی دارند یا نه؟ در صورت معرفت‌آموزی تمام مواجید عرفانی از ارزش واحدی برخوردار هستند یا در میان آنها تجربه صحیح و سقیم وجود دارد؟ در صورت اشمال دریافت‌های عرفانی بر صحیح و سقیم، چه راهی برای بازشناسی و تشخیص سره از ناسره وجود دارد؟ مدلول تجربه عرفانی گستره دلالت آن چیست؟

در میان اندیشه‌وران غربی سه دیدگاه کلی درباره وجه شناختاری تجربه‌ها و مشهودات عرفانی یافت می‌شود. این سه عبارت هستند از:

۱. نفی کلی ارزش معرفتی تجربه عرفانی، چه برای تجربه‌گر و چه برای غیر وی (دیدگاه راسل، مک اینتایر و...)
۲. نفی وجه معرفتی تجربه دینی و عرفانی برای غیرعارف (دیدگاه ویلیام جیمز، ویلیام رو و...)
۳. پذیرش معرفت‌آموز بودن تجربه دینی و عرفانی برای تجربه‌گر و دیگران (دیدگاه براد، سوینبرن، آلتون، گاتینگ و...) (شاکرین، ۱۳۸۵: ۱۳۱ - ۱۰۰).

گونه‌شناسی تجربه عرفانی گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

وارسی واقع‌نمایی و ارزش شناختاری تجربه‌های عرفانی بیش از هر چیز به گونه‌شناسی آنها وابسته است. در این‌باره دیدگاه‌های متفاوت و هر یک با برآیندی ویژه رخ کرده است. نگرش‌های عمده عبارت است از: احساس‌انگاری، تفسیرانگاری، ادراک حسی‌وار، تجربه‌ای فراطبیعی و مکاشفه حضوری (همان: ۹۰ - ۷۸). پنداره‌های نخست و دوم ارزش شناختاری تجربه‌های عرفانی را سست و لرزان می‌سازد. براساس این گمانه‌ها چندان جایی برای جست‌وجوی ارزش شناختاری تجربه‌های دینی و مشهودات عرفانی و روش صدق‌آزمایی آنها نمی‌ماند. از انگاره‌های موجود بیش از همه، ادراک حسی‌وار و مکاشفه حضوری به مثابه

مبنایی برای کشف ارزش شناختاری و صحت و سقم دریافت‌ها و مشهودات عرفانی توجه‌برانگیز است، از این‌رو بحث را با تمرکز بر این‌دو انگاره پی می‌گیریم.

ادراک حسی وار

آلستون باور دارد که تجربه‌های دینی و عرفانی، گونه‌ای از ادراک حسی هستند و مانند تجربه‌های حسی دیگر، ساختاری مرکب از سه عنصر دارد: ۱. ادراک‌کننده یا تجربه‌گر (مُدِرک)؛ ۲. ادراک‌شونده یا متعلق تجربه (مُدِرک)؛ ۳. فرایند ادراک یا تجلی مُدِرک برای مُدِرک (Alston, 1994: 94).

چنانکه دیدگاه آلستون در چیستی تجربه عرفانی صحیح باشد می‌توان برای آن ارزش معرفتی قایل شد، اما تیغ نقد، این گمانه را نشانه رفته و از کار انداخته است. به‌رغم شباهت‌هایی که بین تجربه عرفانی و حسی وجود دارد؛ تفاوت‌هایی نیز بین آن‌دو مشهود است. تاکنون هفت تفاوت بین تجربه دینی، عرفانی و حسی ذکر شده که عبارت هستند از:

۱. تجربه حسی، همگانی است و در شرایط برابر برای همه رخ می‌دهد، اما تجربه دینی و عرفانی خصوصی است و در شرایط مساوی برای همه رخ نمی‌دهد؛
۲. تجربه حسی، همیشگی است، اما تجربه دینی و عرفانی به ندرت اتفاق می‌افتد؛
۳. تجربه حسی اکتسابی و تا حد فراوانی تابع نقش تجربه‌گر است، اما تجربه دینی و عرفانی آمدنی است، گاه بر عارف سرازیر می‌شود و گاه مدت‌های طولانی از وی دریغ می‌شود؛
۴. تجربه حسی، پایا و مانا، و تجربه دینی و عرفانی آنی و گذرا است؛
۵. تجربه حسی، اطلاعات روشن و تفصیلی بسیاری درباره جهان فراچنگ می‌آورد؛ اما تجربه دینی و عرفانی اغلب ابهام‌آمیز و حاوی داده‌های اندکی درباره خداوند یا واقعیت غایی است؛
۶. موضوع ادراک حسی، کیفیت‌هایی تجربه‌پذیر برای حس مانند: رنگ، مزه، بو، شکل، اندازه، نرمی، زبری و... هستند؛ اما متعلق تجربه دینی و عرفانی کیفیت‌های دیگر دارد که قابل تجربه حسی نیست. مانند: عشق، معنویت، خیریت، غفران، حضور و...؛

۷. ادراک‌های هر فرد به وسیله دیگر تجربه‌های خودش تأیید می‌شود و با تجربه‌های دیگران تشابه دارد و از همین رو مشهودات حسی آزمون‌پذیر است، اما تجربه‌های دینی و عرفانی چنین نیست. به ویژه آنکه تجربه انسان‌ها از خدا یا واقعیت غایی بسیار متفاوت است.

آنچه بیش از همه دیدگاه آلستون را به چالش می‌کشد تفاوت‌های ششم و هفتم است. سازگاری ادراک‌های حسی، ناهمگونی و آزمون‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی و مقید بودن آن به فرهنگ‌های گوناگون، عینی بودن آنها را سخت آسیب‌مند ساخته و نشان می‌دهد که در آن، مجال فراخ‌تری برای تفسیرهای ذهنی و شخصی وجود دارد. تقید تجربه‌های عرفانی به فرهنگ‌های گوناگون و رنگ‌پذیری از آن، چنان آنها را با یکدیگر بیگانه ساخته که نمی‌توان از آنها چیزی درباره متعلقشان کشف کرد. بنابراین اگر تجربه عرفانی در نگاه نخستین معتبر و به ویژه به صورتی که امثال آلستون می‌خواهند باعث اعتبار باورهای دینی تلقی شود؛ باید راهی برای تشخیص تجربه صحیح از ناصحیح معرفی کنند.

مکاشفه حضوری

پنجمین گمانه در بیان سرشت تجربه‌ها، کشف و شهودهای عرفانی انگاره علم حضوری است که عارفان و اندیشه‌وران مسلمان بر آن هستند. مکاشفه‌های عرفانی به لحاظ بی‌واسطه و مستقیم بودن از کاستی، خطا، ابهام و اجمال پیراسته است و بالاترین ارزش معرفتی را دارد. در علم حضوری - برخلاف علم حصولی - نه وساطت ذهن در کار است و نه مفهوم‌ها. نفس بی‌هیچ واسطه‌ای نزد معلوم می‌رود، و معلوم نیز بر عالم ظاهر می‌شود. البته چنانکه گذشت کشف و شهود عرفانی مراتب و مراحل دارد و چنین نیست که تمام مراتب آن مصون از خطا باشد، از این رو عارفان و فیلسوفان مسلمان سنجه‌هایی برای تشخیص تجربه واقعی از پندارهای ذهنی و القاهای شیطانی بیان کرده‌اند. منظور از امکان وقوع خطا در مکاشفه‌های عرفانی عدم مطابقت ادراک با مُدرک خارجی نیست، چرا که با نبودن واسطه بین آن دو زمینه چنین خطایی وجود ندارد. بلکه مقصود آن است که در موردی، شیاطین بر مشاهده‌گر ظاهر گشته و یا امری را به وی می‌نمایانند و وی آنچه را که ادراک کرده همان‌گونه است که به علم حضوری دریافته است. اما آنها را با علم حصولی خود

تبیین و تفسیر یا بر واقعیتی دیگر منطبق می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۰: ۵۱ - ۴۸) یا به جهت مشوب‌بودن قوه خیال، حقیقت‌های مجرده را در مرتبه خیال بر صورت دیگری منطبق می‌سازد (قیصری، بی‌تا: ۶۰۵). بنابراین خطای عارف به‌طور عمده از ناحیه خطا در تطبیق و تفسیر است.

روش بازشناسی کشف صحیح از سقیم

در اینکه چگونه می‌توان بین مشهودات و تجربه‌های عرفانی صحیح از مدعیات نادرست تمیز قابل شد، روش‌های متفاوتی بین اندیشه‌وران غربی و اسلامی وجود دارد. در اینجا ابتدا راه‌حل غربیان را به اختصار بر رسیده و سپس روش عالمان مسلمان را مرور می‌کنیم.

روش اندیشه‌وران غربی

تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده است، دغدغه اصلی اندیشه‌وران غربی طرفدار وجه شناختاری تجربه عرفانی، اثبات وجود خدا دست‌کم از راه سرجمع تجربه‌ها و اجماع عارفان است. از این‌رو تمام کوشش آنان ارایه معیارهایی است که براساس آنها بتوان اصل اعتبار تجربه‌های دینی و عرفانی را به اثبات رساند. آنان همواره کوشیده‌اند تا وجوه تشابه این تجربه‌ها را با تجربه‌های حسی روشن ساخته و اعتباری مانند ادراک‌های حسی برای آنها رقم زنند، اما این مسئله آنان را در گردابی سخت فرو برده است. اساسی‌ترین اشکال مطرح‌شده عدم امکان سرایت احکام ادراک‌های حسی به تجربه‌های دینی است، چرا که بین آن‌دو تفاوت‌هایی وجود دارد، از جمله:

۱. انتقال‌ناپذیری: حس دینی، واژگان مستقلی از خود ندارد و به تعبیر مجازی از حواس دیگر متکی است. به‌طور مثال، آنچه در تجربه‌های دینی و عرفانی به ادراک درمی‌آید با واژه‌هایی مانند: دیدن، شنیدن و... تعبیر می‌شود. ما این معنا را در محسوس‌ها می‌فهمیم، اما در تجربه دینی و عرفانی گفته می‌شود که تا تجربه نداشته باشی نخواهی فهمید، به عبارت دیگر تجربه عرفانی انتقال‌ناپذیر است.

۲. فقدان روند و ارسی: تفاوت دیگر آزمون‌ناپذیری، فقدان سنجه‌ها و معیارهایی برای تشخیص صحت و اعتبار تجربه‌های گزارش شده است. مارتین می‌گوید:

«اگر شخص مؤمنی می‌گوید: «در ساعت ۶:۳۷ بعد از ظهر ششم می ۱۹۳۹ تجربه مستقیم و بی‌واسطه‌ای از خدا داشتم»، این گزاره‌ها از سنخ گزاره‌های تجربی دیگر نیست. پس چگونه می‌توانیم درستی آن را محک بزنیم؟» (مارتین، بی تا: ۱۱۶).

۳. دیدنی نبودن خدا: السدیر مک اینتایر، تجربه‌های دینی را در دو دسته محصور کرده است: تجربه‌های احساسی یا تصویر ذهنی، و تجربه‌های دیداری. وی درباره فقدان ارزش معرفتی گروه نخست می‌گوید:

«یک تجربه شخصی از نوع ذهنی، یعنی یک حالت احساسی یا یک صورت ذهنی به تنهایی نمی‌تواند هیچ اطلاعی راجع به هیچ چیز، جز خودش، به ما بدهد» (McIntyre, 1995:452 - 65).

وی درباره دسته دوم نیز می‌گوید:

«خدا دیدنی نیست، پس این‌گونه مکاشفه‌ها نمی‌تواند در حقیقت مکاشفه خدا باشد، بنابراین ما مجاز نیستیم با دیدن یک X وجود یک Y را که نمی‌بینیم نتیجه بگیریم، مگر آنکه جداگانه پیوند آن دو را تجربه کرده باشیم» (همان).

راه‌حل سوینبرن

ریچارد سوینبرن در پاسخ به اشکال پیش‌گفته با تأسیس دو مبنای معرفتی به دفاع از واقع‌نمایی تجربه دینی و عرفانی می‌پردازد. این دو عبارت هستند از: اصل زودباوری و اصل تصدیق.

اصل زودباوری (CREDULITY PRINCIPLE) پیش‌گفته به معنای معقولیت باورداشت نموده‌ها و واقعی‌انگاشتن آنها است، تا زمانی که خلاف آن ثابت نشده باشد. بنابراین هر نمودی حجت بدوی بر واقعی بودن است، بدون حاجت به کاوش و استدلال، مگر آنکه خلاف آن ثابت شده باشد. بنابراین همان‌طور که باید به حواس معمولی اعتماد کرد، به حس دینی نیز باید اعتماد کرد.

اصل تصدیق (TESTIMONY)

فاقدان یک تجربه خاص، بنابر قاعده باید قول مدعی آن را تا آنجا که شاهی برخلاف آن در کار نباشد، باور کنند. وی در استدلال بر این قاعده می‌گوید:

«اگر ما به‌طور کلی به آنچه مردم دیگر درباره تجربه‌هایشان می‌گویند نمی‌توانستیم بدون اینکه آنها را به‌صورتی واریسی کنیم، اعتماد کنیم، به‌طور تقریبی هیچ معرفتی از تاریخ، جغرافیا و علم نداشتیم» (سوینبرن، ۱۳۸۱: ۲۰۳).

براساس این اصل باید پذیرفت که اشیاء همان‌طور هستند که به نظر دیگر بینندگان می‌رسند، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود.

اکنون سوینبرن با این پرسش روبه‌رو می‌شود که چه شواهدی وجود دارد که براساس آن بتوان تجربه‌های پنداری را از تجربه واقعی تمیز داد؟ وی در پاسخ به سه دسته از این شواهد اشاره می‌کند:

۱. اینکه تجربه حسی در شرایطی یا به‌وسیله کسی رخ داده باشد که شاهد ایجابی بر عدم اعتمادپذیری آن وجود داشته و بی‌اعتمادی به آن پیش از آن روشن شده باشد. به‌طور مثال، ما ادراک‌های حسی کسانی که (LSD) مصرف کرده‌اند را غیرقابل اعتماد یافته‌ایم؛ تجربه‌های دینی و عرفانی نیز تحت تأثیر داروها یا در شرایطی که قطع به اعتمادناپذیری آن داریم صورت نمی‌پذیرند (همان).

۲. مواردی که شاهد خاص داشته باشیم اشیاء آن‌گونه که به نظر رسیده‌اند نباشند. در مثال اگر من گمان کنم مردی را می‌بینم که سر خود را زیر بغلش حمل می‌کند، دلیل بر توهمی بودن آن دارم، زیرا می‌دانم که هیچ انسانی نمی‌تواند چنین کاری را انجام بدهد. تجربه دینی نیز بر همین منوال است. به‌طور مثال، اگر دلیل «قوی» بر نبودن خدا داشتیم، آنگاه تجربه رؤیت وی را وهم و پندار می‌انگاشتیم. اما از آنجا که چنین دلیلی در دست نیست، پس تجربه ما و دیگران از خدا باید موازنه را به نفع وجود خدا بر هم زند (همان: ۲۰۶ - ۲۰۴).

۳. ثابت شود که آنچه متعلق تجربه انگاشته شده، علت و متعلق حقیقی تجربه نبوده است. به‌طور مثال، اگر با مشاهده کسی گمان کنم زید است و سپس روشن شود در آن زمان برادر دوقلوی وی در آن مکان بوده است، معلوم می‌شود که زید انگاری

متعلق تجربه از خطا در تطبیق ناشی است. در تجربه‌های دینی و عرفانی نیز یگانه راه برای اثبات اینکه علت آن خدا نیست، اثبات نبودن خداوند است و چون چنین دلیلی وجود ندارد، هیچ‌گونه تحلیل خاصی نمی‌تواند نقش خداوند را در این باره انکار کند، چرا که وی قوام‌بخش تمام علت‌ها و سازوکارهای علی است.

راه‌حل آلتون

ویلیام بی. آلتون نیز زمانی یک باور را موجه می‌داند که براساس شیوه موجهی فراهم آید و زمانی یک شیوه معرفتی به صورت هنجاری موجه است که شخص در کاربست وظیفه‌های عقلانی خویش دریغ نورزیده باشد. به نظر وی تمام رویه‌های اعتمادپذیر از نظر توجیه‌پذیری یکسان نیستند. آلتون توجیه‌پذیری را به دو مرتبه تقسیم کرد:

۱. توجیه هنجاری قوی (STRONGER NORMATIVE JUSTIFICATION): یعنی عدم گزینش یک رویه مگر پس از اثبات و مدلل ساختن اعتمادپذیری آن؛

۲. توجیه هنجاری ضعیف (WEAKER NORMATIVE JUSTIFICATION): یعنی موجه بودن گزینش یک رویه، اگر دلیل کافی بر اعتمادناپذیری آن وجود نداشته باشد. چنین رویه‌ای تا زمانی که دلیلی برخلاف آن اقامه نشده قابل اعتماد است.

از نظر آلتون رویه ادراکی یعنی شیوه‌ای که ما درباره محیط مادی پیرامون خود باورهایی را به دست می‌آوریم، همه در بهترین شرایط توجیه بدوی یا توجیه دستوری ضعیف دارند و تجربه‌های دینی و عرفانی نیز دست کمی از آنها ندارند، بنابراین از همان قوت و استحکام معرفتی برخوردار هستند؛ البته به شرط آنکه دلیلی بر نامعتبر بودن آنها در دست نباشد.

عامل‌های بی‌اعتباری رویه‌های معرفتی

اکنون این پرسش پدید می‌آید که چه دلایلی می‌تواند بی‌اعتباری یک رویه معرفتی را ثابت کند؟ آلتون دو عامل را دلیل بی‌اعتباری یک رویه می‌داند:

۱. آن رویه نظامی فراهم آورد که ناسازگاری درونی غیرقابل حلی داشته باشد؛

۲. آن رویه، نتیجه‌هایی در پی آورد که با نتیجه‌های حاصله از رویه‌های دیگر، که با قاطعیت بیشتری به آنها ایمان داریم، در تعارض غیرقابل حل قرار گیرد.

به نظر می‌رسد کوشش‌های این گروه از معرفت‌شناسان تجربه دینی و عرفانی، برای اثبات واقعی بودن این‌گونه از تجربه‌ها و اعتبار معرفتی آنها، از چند اشکال اساسی رنج می‌برد:

۱. توجیه بدوی آن‌گونه که آلستون و سوینبرن به کار برده‌اند، ارزش عملی دارد، نه ارزش نظری. این‌گونه موردها در علوم اعتباری مانند: اخلاق، سیاست، اقتصاد، حقوق، مدیریت و... کاربرد دارد؛ اما نمی‌تواند پشتوانه مسایل نظری و معرفتی بشود. به‌طور مثال، در روند قضایی ظن معتبر کافی است، از این‌رو می‌توان قاضی را موظف ساخت که در صورت نبودن شاهد ایجابی، براساس قول دو شاهد، برخلاف حکم کند و دعوا را فیصله دهد. اما نمی‌توان به قاضی گفت در ذهن و اندیشه خود نیز قول دو شاهد را مطابق با واقع خارجی بینگر و احتمال خلاف را در نظر الگا کن. در مقام نظر و اندیشه یقین لازم است و آن وقتی حاصل است که هیچ‌گونه تردید و احتمال خلاف در ذهن نباشد. در حالی که توجیه بدوی هرگز احتمال خلاف را از بین نمی‌برد، بلکه گویی به ذهن دستور داده می‌شود که عجالتاً چون و چرا نکند و تسلیم شود. چنین چیزی را هرگز نمی‌توان پشتوانه مسایل نظری و معرفتی قرار داد؛

۲. توجیه بدوی یا توجیه دستوری ضعیف خالی از اشتغال بر تناقض یا استلزام آن نیست. به عبارت دیگر مشتمل بر دومین شرطی است که به نظر آلستون بی‌اعتباری یک رویه معرفتی را بر ملا می‌سازد. توضیح اینکه اگر دو باور متناقض داشته باشیم که هیچ‌یک به‌طور خاص دلیلی بر بطلانش وجود نداشته باشد، هر یک از آنها توجیه بدوی دارد و براساس اصل زودباوری یا توجیه معرفتی ضعیف، می‌توان به هر دو ایمان آورد.

ممکن است گفته شود که علم قطعی ما به استحاله تناقض دلیل قوی بر بطلان آن دعاوی است، بنابراین مصداق اصل آسان باوری یا توجیه ضعیف قرار نمی‌گیرند. پاسخ آن است که: اولاً، علم ما به استحاله تناقض دلیل بر بطلان هیچ‌یک از آن‌دو به‌صورت خاص نیست، بلکه دلیل اجمالی بر عدم امکان صحت و بطلان هر دو است و اینکه چنین موردی نیز از مصداق‌های اصل آسان باوری یا توجیه ضعیف خارج باشد از سخنان آلستون و سوینبرن به دست نمی‌آید؛

ثانیاً، به فرض چنین موردی خارج باشد، برای کسی این خروج صورت می‌گیرد که علم به وجود دو باور متناقض داشته و از تناقض آنها با خبر باشد. اما اگر گروهی با باور (A) آشنا و

گروه دیگر بی‌خبر از گروه نخست با باور نقیض آن (Aa) آشنا هستند براساس معیار یاد شده هر دو دیدگاه توجیه معرفتی دارد. بنابراین در این فرض هم توجیه معرفتی امری نسبی و در مجموع مشتمل بر تناقضها خواهد شد.

روش اندیشه‌وران مسلمان

چنانکه گذشت در نگاه اندیشه‌وران کشف و شهود عرفانی از سنخ علم حضوری است و بالاترین ارزش معرفتی را دارد. نیز آمد که کشف و شهود عرفانی مراتب و مراحل دارد و چنین نیست که تمام مراتب آن مصون از خطا باشد، بلکه القاهای نفسانی و اغوهای شیطانی در پاره‌ای از مراتب کشف و شهود راه دارد. عارفان و فیلسوفان مسلمان واردات و مواجهید سالک را به تناسب مراتب کشف و شهود به روحانی، ملکی و جنی، شیطانی تقسیم و برای بازشناسی دریافت‌ها و تجربه‌های صحیح از سقیم سنجه‌های عام و خاصی ارایه کرده‌اند (فعالی، ۱۳۷۹) مهمترین معیارهای عام عبارت است از:

۱. مطابقت با آموزه‌های کتاب معصوم الاهی (قرآن) و سنت امامان معصوم علیهم‌السلام؛

۲. مطابقت با احکام قطعی عقلی (ابن عربی، بی‌تا: ۱، ۲۸۱؛ قیصری: بی‌تا، ۴۷۱).

نکته دیگر آنکه اندیشه‌وران مسلمان نسبت به اندیشه‌وران غربی با دقت بیشتری معرفت‌آموزی تجربه دینی و عرفانی را رصد کرده‌اند. آنان در عین حال هیچ‌گاه از تجربه عرفانی به‌صورت دلیلی بر اثبات وجود خدا استمداد نجسته‌اند، چرا که مقدمات برهان باید یقینی باشد، و تا یقین به صحت و عصمت تجربه حاصل نشود، نتیجه قطعی حاصل نخواهد شد. چنین یقینی از چند راه قابل فرض است:

۱. عرضه بر نصوص معتبر دینی: اگر از این راه اعتبار تجربه‌ای ثابت شود، اثبات وجود خدا براساس آن دور باطل است، چرا که اعتبار نصوص دینی به استناد آنها به خداوند است؛ بنابراین وجود خداوند پیش‌فرض اعتبار تجربه است، نه برآیند نظری آن. از این‌رو اندیشه‌وران مسلمان، برخلاف غربی‌ها تجربه‌های عرفانی را دلیل بر وجود خدا یا دیگر باورهای دینی قلمداد نکرده‌اند؛

۲. سنجش با مستقالات قطعی عقل: زمانی از این راه می‌توان صحت یک شهود عرفانی را دریافت کرد که عقل بر وجود و تحقق مشهود برهان اقامه کند.

گستره شناختاری تجربه عرفانی

وجه شناختاری تجربه دینی و عرفانی، عرصه‌ها و ساحت‌های گوناگونی داشته و به صورت‌های گوناگون تقسیم‌پذیر است. آنچه به اختصار در این مجال اشاره می‌شود گستره آن از جهت اشخاص است، یعنی شمول آن نسبت به تجربه‌گر و غیر تجربه‌گر.

۱. معرفت‌آموزی برای تجربه‌گر

معرفت‌آموزی تجربه عرفانی برای تجربه‌گر نیز درباره حالت‌های گوناگون به طور جداگانه رصدپذیر است:

معرفت‌زایی در حال تجربه

چه بسا گمان رود که تجربه عرفانی برای تجربه‌گر در حال تجربه، معرفت‌بخش است، چرا که وی عین حقیقت را در می‌یابد و درباره آن یقین دارد. بنابراین باور صادق موجه حاصل و مکان ارکان معرفت حاضر است. اما باید دانست که واقعیت همواره چنین نیست، بلکه همراهی یقین و دیگر ارکان معرفت از جهتی تابع مراتب کشف و چگونگی متعلق است. در یک تقسیم‌بندی متعلق کشف و شهود به دو قسم تقسیم می‌شود: ا. کشف حقیقت‌های عقلی و فراتر از آن؛ ب. کشف و شهودهای جزئی.

شهود عقلی

منظور از شهود عقلی، کشف و شهود حقیقت‌های کلی است. کلی در اینجا غیر از کلی مفهومی است. کلی بودن در مفهوم‌ها به معنای عدم امتناع صدق بر کثیرین است، مانند مفهوم انسان که قابل صدق بر افراد متعددی است. اما کلی بودن حقیقت‌های شهودی به معنای اطلاق، سعه وجودی و نامحدود بودن است. از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی چنین شهودی همواره با یقین همراه است، چرا که به لحاظ کلیت و ثبات، امکان نفوذ خلیط و رقیب و مشتبه شدن در آن نیست. یقین همراه با این شهود یقین معرفتی و ضرورت صدق است، چرا که اصل واقعیت محیط بر فهم و ادراک شخص است و گریزی از قبول آن نیست. آنکه به شهود عقلی و فراتر از آن نایل آید، حضور نامحدود حقیقت‌های عقلی را از همه سو می‌یابد و مجالی برای شک و تردید نمی‌بیند (جوادی آملی، بی تا: ۲۶۵ - ۲۵۹؛ فعالی، بی تا: ۴۸۷ - ۴۸۶).

شهود جزئی

شهودهای جزئی، شهودهای مربوط به حقیقت‌های فروتر از حقیقت‌های عقلی، مانند شهود عالم طبیعت و عالم مثال است که محدودیت داشته و در معرض تغییر و تبدیل هستند. در چنین شهودهایی به جهت محدودیت و تزلزلی که متعلق تجربه دارد قوه واهمه و خیال قدرت تصرف در آنها و در نتیجه اشتباه و فریب وجود دارد و چه بسا تجربه‌گر در تشخیص حق و باطل بودن^{*} آنچه مشاهده کرده است، گرفتار شک و تردید شود. بنابراین چنین شهودهایی به تنهایی شرایط تام معرفتی را ندارند. البته برای کسی که به شهود عقلی راه یافته شهودهایی جزئی و خیالی وی نیز در ذیل آن قابل سنجش است و در صورت صواب یافتن آنها بر آن یقین حاصل می‌شود (جوادی‌آملی، بی تا: ۲۶۲ - ۲۶۱).

معرفت پس از شهود

کارکرد معرفتی تجربه عرفانی برای تجربه‌گر پس از شهود نیز ارتباط تامی به مرحله شهود و میزان معرفت عقلی حصولی تجربه‌گر دارد. یعنی اگر در شهود به حق‌الیقین رسیده و حقیقت‌های عقلی را شهود کرده است و پس از آن نیز بتواند بر صحت آن برهان عقلی اقامه کند دیگر راهی برای عروض شک و تردید درباره حقیقتی که کشف کرده متصور نیست. اما در صورتی که تجربه‌گر فقط به مرحله کشف و شهود جزئی راه یافته است، پس از تجربه نیز می‌تواند شهودهای خود را با براهین عقلی و نصوص معتبر دینی محک زند و در این مرحله سه حالت امکان‌پذیر است:

أ. آنچه تجربه کرده است، مورد حمایت عقل و نقل قرار گیرد، در این صورت درباره آنها اعتماد حاصل می‌شود، و می‌تواند برای خود شخص دلیل بر وجود متعلق و موضوع تجربه باشد. البته چنانکه گذشت اگر بخواهیم با استمداد از نصوص دینی اعتبار تجربه‌ای، و از راه تجربه وجود خداوند را ثابت کنیم؛ در این صورت گرفتار دور منطقی شده‌ایم؛

*. حق و باطل در اینجا وصف مشهود است. مراد از حق، نفحات رحمانی و از باطل اغواهای شیطانی است.

ب. آنچه تجربه کرده است، مورد مخالفت عقل و نقل معتبر باشد، در این صورت بر بطلان و غوایت آنچه تجربه کرده است، پی می‌برد؛
ج. دلیلی بر له یا علیه آنچه یافته است در عقل و نقل نیابد؛ در این صورت باید درباره آنچه تجربه کرده، به دیده تردید بنگرد، و لاجرم نمی‌تواند براساس آن بر اثبات متعلق تجربه استدلال کند (همان).

۲. معرفت‌آموزی برای غیر تجربه‌گر

مراد از غیر تجربه‌گر در اینجا کسی است که خود به شهود و تجربه خاصی نایل نیامده است و با گزارش تجربه‌گر از آن آگاهی یابد. چنین کسی یا خود نیز اهل شهود یا از کشف و شهودهای عرفانی بی‌نصیب است:

أ. اگر گزارش‌گیرنده خود اهل شهود و عرفان باشد، فهم و درک تجربه نقل شده و کشف صحت و سقم آن بستگی به درجه و مراتب دو طرف دارد. به‌طور مثال اگر عارف به مرتبه شهود عقلی راه یافته و شهود گزارش شده از رتبه شهودهای عارف فروتر باشد، وی درباره آنها فهم مناسبی دارد و قادر به کشف صحت و سقم آن است؛ اما اگر تجربه گزارش شده در مرتبه‌ای فراتر از شهودهای وی باشد، وضعیتی شبیه غیرعارف درباره آن خواهد داشت؛

ب. قسم دیگر گزارش‌پذیری است که خود اهل عرفان، کشف و شهود نیست. مسئله اصلی این است که آیا شهود و تجربه عارف برای وی حجت منطقی می‌تواند باشد، و آیا وی براساس تجربه‌های گزارش شده می‌تواند بر متعلق آنها استدلال کند یا نه؟ چنانکه گذشت این مسئله در گرو یقین به صحت و عصمت تجربه و گزارش آن است و چنین چیزی برای کسی امکانپذیر است که شناخت کافی از کتاب، سنت یا علم حصولی عقلی داشته باشد و از راه آنها بتواند صحت و سقم تجربه را محک زند؛ در غیر این صورت غیرعارف نمی‌تواند به تجربه عارف استناد جوید.

منابع و مأخذ

أ. فارسی:

۱. ابن عربی، محمد بن علی، بی تا، الفتوحات المکیه، ۱، بیروت: دار صادر.
۲. استیسیس، والتر ترنر، ۱۳۷۹ش، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش، پنجم.
۳. آلتون، ویلیام، بی تا، «تجربه دینی و باور دینی»، ترجمه امیر مازیار، نقد و نظر، توضیحات امام خمینی علیه السلام.
۴. تلمسانی، عقیف الدین سلیمان، ۱۳۷۱ش، شرح منازل السائرین، ۲، قم: انتشارات بیدار.
۵. جوادی آملی، عبدالله، بی تا، تبیین براهین اثبات وجود خدا، قم: اسراء.
۶. حسین زاده، محمد، ۱۳۸۰ش، معرفت شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ششم.
۷. سوینرن، ریچارد، ۱۳۸۱ش، آیا خدایی هست؟ ترجمه محمد جاودان، قم: مؤسسه انتشارات مفید.
۸. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۸۵ش، براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۹. شیروانی، علی، ۱۳۸۱ش، میانی نظری تجربه دینی، قم: بوستان کتاب.
۱۰. فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۹ش، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۱. قیصری، داود، بی تا، شرح فصوص الحکم، بی جا: بی نا.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۸ق، الاصول من الکافی، ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، دوم.
۱۳. مارتین، سی.بی.، بی تا، «رؤیت خدا»، ترجمه بابک عباسی، نقد و نظر، س ۶، ش ۳ و ۴.

ب. انگلیسی:

1. Alston, W. 1994, Perceiving God; Philosophy of Religion : The Big questions Ed: by, Elnore Stamp and Micheal J.Murray, Blackwell Publishers.
2. McIntyre, Alasdir, 1995, Visions, in A..Flew and A..McIntyre, eds., New Essays in Philosophical Theology London ,Macmillan.

