

## بررسی اعتبار شهود عرفانی و امکان توجیه معرفتی آن با نظریه وثاقت گروهی بر پایه آراء صدر المتألهین

عباس احمدی سعدی<sup>۱</sup>

### چکیده

ارزش و اعتبار معرفت شناختی آگاهی و معرفت شهودی همواره مورد بحث و نظر فلاسفه و عرفا بوده است. اما از منظر معرفت شناسی - به معنای عام آن یعنی مباحث ایپستمولوژیک یا معرفت شناسی پیشینی - جای این پرسش هست که چرا و به کدام دلیل باید کشف و شهود عارف را تصدیق و باور کرد؟ در سنت های عرفانی مختلف و حتی برخی مکاتب فلسفی از جمله حکمت متعالیه شهود عرفانی و عقلی و باورهای حاصله از آن معتبر شمرده شده و به عنوان یکی از طرق مهم حصول معرفت پذیرفته شده است. شهود عقلی نزد ملاصدرا یکی از مراتب کشف و شهود معنوی است که با شهود عرفانی صرفاً تمایز تشکیکی دارد نه نوعی. ملاصدرا خود صراحتاً بر اساس نظریه مبنای گروهی به توجیه وحدت شخصی وجود پرداخته است اما به نظر می رسد نظریه اعتماد گروهی می تواند گزاره ها و باورهای ناظر به هستی را که از طریق شهود عقلی - عرفانی حاصل شده، به نحو قابل قبولی توجیه نماید. وثاقت گروهی از جمله رهیافت های برون گرایانه به توجیه معرفتی است که استعداد بیشتری برای توجیه آگاهی باطنی و شهود دارد.

**کلید واژه‌ها:** معرفت شهودی، اعتماد گروهی، توجیه، ملاصدرا، شهود عقلی

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی فسا. aahmadi85@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۵/۲۰ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹

## مقدمه

از نظر فیلسوفان بزرگ و مکتب ساز مسلمان و نیز ابن عربی، کشف و شهود قلبی در درجات متفاوت آن، از طرق مهم کسب معرفت و شناخت راستین محسوب شده و بلکه گاهی منزلتی بالاتر از عقل و معارف عقلی برای آن قائلند. بخش عمده ای از میراث وسیع عرفان اسلامی محصول تعبیر و گزارش‌هایی است که عرفا و اهل سیر و سلوک از مشهودات و مکاشفات خود بیان کرده‌اند. از این رو پرسش مهمی که در حیطه معرفت‌شناسی مطرح می‌شود این است که اولاً کشف و شهود قلبی از منظر دانشوران حیطه فلسفه و عرفان در چه جایگاهی از اعتبار قرار دارد؟ و ثانیاً چگونه می‌توان شناخت‌های حاصله از رهگذر کشف و شهود را با توسل به نظریه و ثاقت گروهی یا اعتمادگرایی موجه ساخت؟ (۱)

در اینجا دو نکته مهم قابل یادآوری است، اول: در این جستار، سوال از حجیت و توجیه مکاشفه برای سوم شخص است، نه خود عارف و فرد صاحب تجربه عرفانی، بدین معنا که دیگران که مشارکتی در تجربه عارف نداشته‌اند، آیا می‌توانند به نحو معقول و موجهی مدعیات شهودی عرفا را باور کنند؟!

دوم: مقصود از مکاشفه عرفانی در این جا، مکاشفاتی است که منجر به بیان باور و عقیده ای کلی و فلسفی - عرفانی درباره خدا و نسبت او با جهان شده است. عنصر کانونی و مشترک تجارب عرفانی - اعم از تجارب آفاقی و انفسی - ادراک امر واحد است و نتیجه مواجهه با امر واحد، گاه درک وحدت وجود است و گاه نیل به وحدت شهود، لذا بحث خود را بر دوگزاره اساسی زیر متمرکز می‌کنیم:

**الف) «خدا هست و جز او چیزی موجود نیست»** مفاد این گزاره باور به وحدت وجود است. یعنی تجربه امر یگانه.

**ب) «خدا هست و دیگر موجودات با او یگانه هستند»** مفاد این گزاره، باور به وحدت شهود است که در ساحت روانی و ذهنی عارف رخ می‌دهد و مربوط به مکاشفات آفاقی است.

مراد از اینکه محتوا و مفاد کشف و شهود عرفانی را می‌توان در قالب گزاره‌های فلسفی صورت بندی کرد بیشتر توصیف یک واقعیت مهم عینی و مؤثر تاریخی است چرا که

" عرفان اسلامی در قرون اولیه کاملاً صبغه شفاهی و عملی داشت و

مخصوصاً در قرن هفتم با ظهور ابن عربی بود که صبغه نظری یافت. وی

تصوف را به نوعی فلسفه تبدیل کرده و مثل حکمت آن را تشبه به خالق و

تخلیق به اخلاق الهیه خوانده است" (زرین کوب، ۱۳۷۳، ص ۱۱۸).

آراء و عقاید عرفا تا قبل از ابن عربی نظامند نبود و آثارشان محدود به کلمات قصار مشایخ یا شطحیات صوفیه و تأویل برخی آیات و احادیث بوده است تا اینکه به گفته استاد مطهری "در قرن هفتم به دست محیی الدین عربی جهش پیدا کرد و به نهایت کمال خود رسید... و بخش دوم عرفان یعنی بخش نظری و فلسفی آن بوسیله ابن عربی پایه گذاری شد" (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱). اتباع شیخ اکبر برای تحکیم ارکان عرفان به علوم نظری خاصه فلسفه اهتمام ورزیدند چنانکه یکی از شارحین وی می نویسد:

"این علم هر چند در اساس، ذوقی است و غیر از اهل وجد و عیان و شهود از آن بهره ای ندارند اما چون دیدم اهل علوم ظاهری می پندارند که این علم اصل و پایه ای محکم ندارد و تنها تخیلات شعری است که برهانی برای آن نیست لذا موضوع و مسائل و مبادی این علم را در این رساله بیان نمودم" (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۷).

بنابراین تحول مدعیات شهودی و عرفانی به محتوای فلسفی ناشی از ضرورت های علمی بوده است.

از سوی دیگر می توان گفت مکاشفه عرفانی شناختی خاص از جهان هستی ارائه می دهد که در مقام داوری - نه گردآوری - واقعاً مورد واریسی های عقلی و فلسفی قرا رگرفته است و این ممکن نیست مگر اینکه آنها ابتدا به صورت محتوا و گزاره های فلسفی مورد تعبیر و فهم قرار گیرند، به تعبیر یکی از محققان "پرسش اساسی این است که آیاتجارب عرفانی که تعبیری از جهان به دست می دهد می تواند از نظر یک انسان معقول و متعارف، مقبول باشد؟... هیچ نتیجه ای را نباید پذیرفت مگر آنکه به نحوی قابل توجیه عقلانی باشد" (استیس، ۱۳۷۵، ص ۵). اینها همه درباره مکاشفات معنوی است که در مراتبی از آنها حاوی آگاهی ها و مدعیات فلسفی است.

بنابراین، آن دسته از مکاشفات صوری که عرفا از حالات خود در خواب و بیداری ذکر کرده اند، اما گزارش آنها، منجر به هیچ گزاره و باور کلی و فلسفی نمی شود، عجزاً از دایره بحث خارجند. چنین تجاربی حتی وقتی در قالب زبان ریخته می شوند ناظر به اموری جزئی (جزئی منطقی) است. طرح این ادعا که احتمالاً می توان یافته های شهودی و عرفانی را به کمک یک یا چند رهیافت توجیه معرفتی، موجه نمود، بدین معناست که آیا توجیه عقلانی مکاشفات عرفانی امکان پذیر است؟ این سوال دو معنا دارد و به تعبیری به دو پرسش قابل انحلال است:

**اول:** آیا عقلاً می توان شهود عرفانی را یک منبع و طریق معتبر و موثق برای معرفت تلقی کرد؟

**دوم:** به فرض مثبت بودن پاسخ پرسش اول، آیا محتوای کشف و شهود و باورهای برآمده از آن مانند «تنها خدا وجود دارد و بس» را می‌توان با ادله عقلی توجیه نمود؟ در اینجا ابتدا به حجیت و اعتبار کشف و شهود اشاره می‌شود سپس استدلال پذیری دو گزاره کلی و عرفانی الف و ب به وسیله نظریه وثاقت گروهی مورد بحث قرار می‌گیرد:

### ۱- ماهیت کشف و شهود عرفانی

شهود معانی مختلفی دارد که عبارت است از: (۱) شهود حسی (۲) شهود عقلی به معنایی که در فلسفه دکارت به کار رفته است یعنی تصویر ما از طبایع بسیط مانند «من فکر می‌کنم» (۳) شهود اخلاقی، درک بی واسطه معنای خوبی و فضیلت (۴) شهود به معنای علم حضوری و بی واسطه.

شاید بتوان گفت وجه مشترک این معانی در نحوه ای یا درجه ای از بی واسطگی و حضور فاعل شناسا در متن موضوع شناسایی است (پایا، ۱۳۸۲، ص ۴۸۵). مسلماً مراد فلاسفه مسلمان از شهود عقلی همان معنا و مراد دکارت نیست بلکه به معنای چهارم یعنی علم حضوری نزدیک است. اما جامع همه این معانی این است که شهود، نحوه ای آگاهی بدون محاسبه و استنتاج است. در قلمرو عرفان اسلامی مراد از شهود، علم حضوری است و با توجه به ذمرا تب بودن علم حضوری، شهود نیز درجات گوناگونی خواهد داشت. اما از آنجا که هر مرتبه از آگاهی و علم، مستلزم حضور و اتحاد در همان مرتبه است لذا می‌توان گفت عارف و مدرک در هر مرتبه ای از شهود و آگاهی، نحوه ای علم بی واسطه و مستقیم با مشهود خود دارد و در همان مرتبه، علم حضوری برای او حاصل است چه اصولاً ملاک علم، حضور است و حضور هم مستلزم تجرد. اوج شهود عارفانه، آن است که در آن شاهد در مشهودش فانی می‌شود و در واقع در عالیترین مرتبه شهود، شاهد و مشهود یکی است و حق خود، شاهد خود است:

«شهود عبارت است از مشاهده حق به حق (یعنی با وجود حقانی) و شهود مجمل در مفصل عبارت است از مشاهده احدیت در کثرت و شهود مفصل در مجمل همان مشاهده کثرت در ذات احدیت است.» (کاشانی، ۱۳۷۲، ۱۵۲). فیلسوفان بزرگ مسلمان و نیز ابن عربی کشف و شهود قلبی را در درجات متفاوت آن، از راه های نیل به معرفت دانسته و گاهی آن را بالاتر از طریقت عقل می‌دانند. فارابی بر این باور است که «روح قدسی انسانی، فرشتگان را ملاقات می‌کند. این ملاقات در بیداری رخ می‌دهد و مخصوص ارواحی است که از حجابها و کدورات پاک شد و مهبیای درک علوم گشته اند و هنگامی که این ارواح مورد خطاب قرار می‌گیرند، حس باطن و ظاهر آنها مجذوب عالم بالا می‌شود و فرشتگان برای او، به حسب

تحمل و منزلتش، به صورت خاصی تمثل می یابند (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷).  
ابن سینا نیز تلقی معارف و نیل به حقایق هستی را از طریق نحوه ای شهود روحانی که اغلب آن را «اتصال» می نامد، ممکن دانسته و معتقد است که سالک در درجات عالی حتی در غیر دوره ریاضت در هر چیزی نظر کند از آن بسوی جناب قدس رجوع می نماید و از آن امر، امر معنوی دیگری تداعی می کند و نزدیک است که خدا را در همه چیز رؤیت کند: " فكلما لمح شيئاً عاج منه الى جناب القدس يتذكر من أمره أمراً... فيكاد يرى الحق في كل شيء" (ابن سینا، ج ۳، ۱۳۷۵، ص ۳۸۴).

از نظر شیخ اشراق نیز حصول معرفت برای آدمی امکان پذیر نیست، مگر از طریق تزکیه باطن به گونه ای که قلب سالک در اثر تزکیه، مهبط و محل اشراقات و انوار الهی شده و آدمی به «تأله» و خداگونگی نائل می شود (سهروردی، ج ۲، ۱۳۷۲، ص ۱۲). به نظر وی شرط تأله و الهی شدن «تلقی» یعنی دریافت شهودی القائات ربانی است.

## ۲- شهود عقلی نزد ملاصدرا و تمایز آن از شهود عرفانی

در حکمت متعالیه ملاصدرا شهود در مراتب تشکیکی خود به عنوان یک منبع مهم معرفت و آگاهی تلقی می شود چنانکه نام مفصل ترین اثر فلسفی خود را مأخوذ و مقتبس از شیوه سلوک عرفا در سیر و سفر معنوی شان دانسته می گوید: «بدان که سالکان از عرفا و اولیاء را چهار سفر است، پس کتاب خود را بنابر سیر و حرکت آنها در انوار و آثار، بر چهار سفر مرتب ساختم و آنرا «حکمت متعالیه در اسفار عقلیه نامیدم.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳).

برای درک درست و دقیق مفهوم شهود عقلی و تمایز آن از شهود عرفانی لازم است ابتدا نظر ملاصدرا درباره تعریف شهود و اقسام آن مورد تأمل قرار گیرد. مفهوم کشف و شهود نزد ملاصدرا عبارت است از معرفت و آگاهی بی واسطه از حقایق غیبی که به دو گونه صوری و معنوی تحقق می یابد: " اعلم أن الكشف كما اشير اليه قسماً: صوری و معنوی و أعنى بالصوری ما يحصل له في عالم المثال من طريق الحواس الخمس... و اما الكشف المعنوی، المجرد من الصور الحقیقی، الحاصل من تجلیات اسم العلیم الحکیم" (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹-۱۵۰). این تقسیمات عیناً در آثار قیصری هم بیان شده وی چهار مرتبه یا درجه برای کشف و شهود معنوی تعریف می کند:

"مرتبه اول، ظهور معانی در قوه مفکره است مرتبه دوم، ظهور معانی علمی در قوه عاقله است که قوه ای روحانی است و نام این مرتبه نور قدسی است. مراتب بعدی ناشی از تفاوت قوت نور قدسی و متعلق آن است یعنی اگر مکشوف، علم تام عقلی باشد آن را فتح نفسی می نامند و اگر متعلق

کشف، معرفت به عنوان یک حقیقت وجودی باشد نه صور علمیه آن را فتح روحی می‌نامند. مرتبه سوم، الهام نام دارد و در ساحت قلب حاصل می‌شود و مرتبه چهارم، شهود روحی است که در مرتبه روح بوده و عالیترین شهود است (ر.ک. قیصری، ۱۳۷۰، ص ۵۸۶/ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱).

چنانکه ملاحظه می‌شود مرتبه سوم و چهارم یعنی الهام و شهود روحی مراتبی فراتر از شهود عقلی بوده اما با توجه به وحدت مقسم، هم سنخ یکدیگرند هستند. در مورد مرتبه اول و دوم خصوصاً فتح نفسی و فتح روحی باید مبنای معرفت‌شناختی ملاصدرا مورد توجه قرار گیرد، طبق مبانی وی این شهود و فتوح بر اساس استکمال و اشتداد وجودی نفس عاقل تا حد مشاهده حقایق مجردة نوریهمکن الوقوع بوده اما مستلزم تعالی نفس و ابداع صور معقوله است و به همین دلیل استاد مطهری این دیدگاه را "نظریه تعالی" می‌نامد (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳، ۲۹۴). نظریه تعالی ملاصدرا در ربط و پیوند با تحلیل وی از اصل علیت و امکان فقری که معلول را کاملاً وابسته به علت می‌شناسد ابعاد دقیق تری می‌یابد بدین معنا که نفس در مرتبه ادراک صور حسی و خیالی، نقش فاعلی و علی داشته و تقدم رتبی بر معالیل خود دارد. این نسبت در مورد صور معقوله برعکس می‌شود زیرا نفس به علت مجرد ناقص خود قادر نیست تا بر صور معقوله که مجرد تام دارند احاطه یافته و نقش علی ایفا کند پس لاجرم با ارتقا به عالم عقول و با حضور در مرتبه حقایق عقلیه به شهود آنها نائل می‌شود: "نفس هنگام ادراک معقولات کلیه، ذوات عقلیه مجرده را مشاهده میکند اما نه به واسطه تجرید صور توسط نفس و انتزاع معقول از محسوس - آنگونه که جمهور حکما گفتند، بلکه به واسطه انتقال از محسوس به متخیل و سپس به معقول و رحلت از دنیا به آخرت و ماورای آن دو جهان صورت می‌گیرد (ملاصدرا، ج ۱، ۱۹۸۱، ص ۲۸۹).

با عنایت به سخنان ملاصدرا در مورد مسائل و ارکان حکمت متعالیه اش که آنها را از طریق الهامات ربانی تلقی کرده است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۸) می‌توان ادعا کرد وی از شهود معنوی در مرتبه نور و عقل قدسی بهره مند بوده است.

این قسم از شهود عقلی مرتبه ای از ادراکات قوه عقل بوده و بر برخی مبادی فلسفی ملاصدرا همچون مراتب و اشتداد وجود و حرکت جوهری استوار است، به خصوص سیر و استکمال وجود نیمه مجرد نفس ناطقه که در صیوررت جوهری خود به مشاهده حقایق کلی و وجودی نائل می‌شود و به همین دلیل است که ملاصدرا نه تنها کشف و شهود و برهان حقیقی را در اعتبار و یقین بخشی مخالف هم نمی‌داند بلکه معتقد است: «... مرتبه مکاشفات عرفا در افاده یقین بالاتر از مرتبه براهین (عقلی) است.» (همان، ج ۲، ص ۳۱۵).

بنابراین گزاف نیست اگر بگوییم شهود عقلی نزد ملاصدرا یکی از مراتب کشف و شهود معنوی است که با شهود عرفانی صرفاً از لحاظ شدت و ضعف تمایز می یابد و این همان تشکیک در درجات مشاهدات است.

### ۳- جایگاه شهود باطنی از منظر برخی معاصرین

در میان معاصرین، علامه طباطبایی نیز شهود را از طرق معتبر معرفت دانسته و می نویسد:

«کمال خداشناسی از آن کسانی است که خداوند آنان را از هر جای جمع آوری کرده و برای خود اختصاص داده است، آنان خود را از همه چیز کنار کشیده و در اثر اخلاص و بندگی، همه قوای خود را متوجه عالم بالا ساخته ... و با چشم واقع بین، حقایق اشیاء و ملکوت آسمان و زمین را دیده اند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۷۹).

ظاهراً علامه طباطبایی، تجارب و شهودات عارفان را مراتبی نازل از مشاهدات پیامبران الهی می داند که بعضاً خداوند ملکوت آسمان و زمین را به آنها نشان داده و بدین وسیله به یقین شان رسانده است (همان، ص ۲۴۴). از دیدگاه علامه طباطبایی «از راه تهذیب نفس، حقایق برای آدمی انکشاف می یابد و معرفتی خدا دادی برای او حاصل می شود. عارفان تحت ولایت و سرپرستی مستقیم خداوند هستند و آنچه را می خواهد، برای ایشان مشهود می گرداند.» (همان، ص ۸۲). دیگر اتباع حکمت صدرایی نیز شهود را به عنوان یک منبع معرفتی مهم به رسمیت می شناسند. چنانکه یکی از محققین گویند:

«معرفت شهودی، قوی تر از دانستن حصولی است و شناخت شهودی برتر از فهمیدن مفهومی است ... اگر عارفی خود را با شناخت شهودی بشناسد و مبدأ آفرینش خود را با معرفت حضوری بیابد. چنین معرفتی برترین شناخته است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۵).

برخی از صاحب نظران معاصر در بیان دیدگاه سنت گرایان، اگرچه با ادراکات شهودی نحوه ای همدلی نشان داده اند اما در باب شناخت دقیق ماهیت آن و در نتیجه معلوم بودن حقیقت شهود اظهار تردید کرده اند:

«شهود<sup>۱</sup> یا بصیرت عقلی<sup>۲</sup> تقریباً همان چیزی است که افلاطون «چشم جان» می نامید و عارفان مسلمان «چشم دل» می خوانند... به عقیده سنتگرایان انسان باید از عقل جزئی و استدلالگر خود استفاده کند، فقط

1. intellect
2. intellectual intuition

بدین منظور که از آن درگذرد و به شهود عقلی حق، یعنی علم بی واسطه به حق برسد عقل استدلالگر، نزدیکترین وسیله حصول به حق نیست و نمی‌تواند باشد نزدیکترین وسیله، شهود عقلی است.» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۹۸).

در اینکه خود بصیرت یا شهود عقلی، دقیقاً چگونه چیزی است؟ می‌توان گفت: «نوعی درک یا علم بی واسطه و غیر استدلالی و غیر استنتاجی است ... علم یا بصیرت فطری و غریزی نوعی آگاهی است بی آنکه در آن از اندام‌های حسی، تجارب عادی و متعارف و عقل استدلالی استفاده شده باشد.» (همان) با توجه به مطالب قسمت پیشین به نظر می‌رسد که شهود عقلی مرتبه‌ای از مراتب شهود باطنی است که در وصف بی واسطگی، شبیه کشف و شهود عرفانی است. این مطلب با عنایت به هستی‌شناسی تشکیکی ملاصدرا قابل فهم و تصدیق است.

#### ۴- ادله فلسفی اعتبار کشف و شهود

اندیشمندان مسلمان که به اعتبار کشف و شهود قلبی باور دارند دو دلیل برای توجیه باور خود بیان کرده‌اند: دلیل اول مبتنی بر انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی آنها است یعنی به نحوه‌ای از علم و آگاهی قائلند که در آن هیچ واسطه‌ای از مفاهیم ذهنی و استنتاجات عقلی برای فاعل شناسا وجود ندارد و شخص مستقیماً به درک موضوع شناسایی نائل می‌شود. به دیگر سخن آنها از تحلیل علم حضوری به حجیت و اعتبار آن می‌رسند، اگر علم حضوری همان مواجهه با واقعیت باشد آنگاه صادق است و چون صادق است می‌توان، بدان اعتماد کرد و آنرا معتبر شمرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ۶۲).

نتیجه چنین معرفت‌شهودی، یقینی است زیرا واقعیت عیناً درون خود فرد یا در منظر و مشاهد اوست و چون نوبت به تطبیق واقعیت با صور ذهنی نمی‌رسد لذا خطایی در آن رخ نداده و از این رو بحث صدق و کذب در آن راه نمی‌یابد لذا وقتی پس از ادراک حضوری جامه تعبیر پوشیده و در قالب علم حصولی بیان شود، حتماً صادق خواهد بود (یثربی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۸) معرفتی که حاکی از واقعیت است و عارف را در متن و محضر واقع قرار می‌دهد معتبر است و باور داشتن به اعتبار چنین منبعی، معقول و موجه خواهد بود.

دلیل دوم، مبتنی بر ادله نقلی است. این دلیل اختصاص به فلاسفه نداشته و عرفا نیز برای تایید روش خود بدان متوسل شده‌اند. آیاتی از قرآن کریم صراحتاً به این واقعیت اشاره دارد که روح آدمی در اثر تقوا این را دارد که مستقیماً مورد عنایت و تعلیم خداوند قرار گرفته و حقایق عالی هستی را از خداوند تلقی کند. برخی از شواهد مهم نقلی در این معنا



به شرح زیر است:

**الف)** آیه ۶۵ از سوره کهف پس «بنده ای از بندگان ما را یافتند که او را مشمول رحمت خود ساخته و علم فراوانی از نزد خود بدو آموخته بودیم» طبق برخی روایات مأثوره فرد مورد اشاره در این آیه حضرت خضر بوده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب، ۱۴۶).

**ب)** آیه ۲۸۲ از سوره بقره «از خداوند پروا کنید و او شما را تعلیم می دهد» این آیه صریحاً وعده داده است که اگر کسی تقوا و خویشستن داری داشته باشد، خداوند خود معلم اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۲۸۱).

**ج)** آیه ۲۹ از سوره انفال «ای کسانی که ایمان آوردید اگر تقوا پیشه کنید خدا برای شما فرقان قرار می دهد». فرقان به عنوان ملکه تمییز حق و باطل، محصول تقوا پیشگی معرفتی شده است (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۵۶).

این معنا که تقوا جان آدمی را مهبیای دریافت انوار معرفت و اشراقات الهی می کند و گناه مانع و حجاب شهود است علاوه بر قرآن، در دیگر کتب مقدس نیز وارد شده است: «آیا نمی دانید که شما خانه خدا هستید و روح خدا در شما ساکن است؟ اگر کسی خانه خدا را آلوده سازد خدا او را تباه خواهد ساخت. زیرا خانه خدا پاک و مقدس است و آن خانه، شما هستید.» (انجیل، قرن تیان اول، باب ۳، آیات ۱۷-۱۸).

در سنت مسیحی، عقل دنیاگرا مذمت می شود، زیرا مجالی برای شهود قلبی باقی نمی گذارد:

«آیا کسی در میان شما هست که گمان می کند با معیارهای این دنیا خردمند است؟ او باید ابله شود تا واقعاً خردمند گردد. زیرا آنچه که از نظر این دنیا حکمت و خرد به حساب می آید در نظر خدا پوچ و بی معنی است. چنانکه نوشته شده است خدا خردمندان را در نیرنگ های خودشان گرفتار می سازد.» (همان، آیات ۱۹ و ۲۰)

طبق این سنت نیز طریق نیل به شهود، اعراض از دنیا و معاصی است:

«خجسته آن روحی که کلام پروردگار را در اندرون خویش بشنود و از کلمه او تسلی یابد. خجسته آن گوش هایی که همین صدای آهسته و ملایم خدا را شنوایند و نجوای دنیا را اعتنا نمی کنند. خجسته آن چشمانی که بر امور ظاهری فرو بسته اند و بر امور باطن گشوده و هر روز خود را مهبیای برخوردار از اسرار ملکوت می سازد.» (آکمپیس، ۱۳۸۳، ۱۳۹)

در دوران معاصر این نوع بینش که گناه مانع دریافت معنوی است به نحو مبسوطی در مباحث معرفت شناسی مطرح شده است. مسأله تأثیر گناه بر معرفت در یکی دو دهه اخیر مورد توجه جدی معرفت شناسان واقع شده و مبین این دیدگاه است که تحصیل معرفت،

تنها از مسیر معیارها و شاخصه‌های معرفتی صرف عبور نمی‌کند بلکه ساحت‌های غیر معرفتی، به ویژه تخیلات و اعمال و رفتار او ساحت عقیدتی او را متأثر می‌سازد از این رو گناه نیز به عنوان یکی از مقولات معرفتی مورد تحقیق قرار می‌گیرد (پور سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۲۵).

در خصوص ادله نقلی باید تأکید کرد که عرفای مسلمان شماری از احادیث نبوی (ع) را در مقام اثبات و تأیید اعتبار معرفت قلبی و شهودی مطرح کرده‌اند. چنانکه حدیث اربعین صباح، منسوب به پیامبر اسلام (ص) دال بر این معناست: «هر کس خود را چهل روز برای خداوند خالص گرداند، چشمه‌های حکمت از قلبش بر زبانش جاری می‌شود.» (کلینی، کافی، ج ۲، ص ۱۶) نیز در حدیث عنوان بصری که از امام صادق (ع) نقل شده است می‌خوانیم "حقیقت علم به فراوانی تعلیم نیست بلکه آن نوری است که خداوند در قلب هر که بخواهد فرو می‌فرستد." (مجلسی، بحار، ج ۱، ص ۲۲۵) نکته قابل توجه این است که چنانچه حجیت و اعتبار کتاب و سنت را موقوف به ادله عقلی بدانیم آنگاه می‌توان گفت ادله نقلی که مثبت اعتبار کشف و شهود هستند در واقع با یک واسطه، توسط خود عقل مورد تأیید قرار گرفته است.

##### ۵- توجیه مکاشفه بر اساس نظریه وثاقت گروهی

یکی از نظریات توجیه معرفتی، نظریه وثاقت گروهی یا اعتماد گروهی<sup>۱</sup> است. به لحاظ تاریخی تا قبل از ۱۹۶۰ م در نظریه‌های فیلسوفان متأثر از سنت فلسفی قدیم به خصوص تفکرات فلسفی دکارت هیچگاه به عوامل شکل‌گیری یک باور در تحقق معرفت توجه نمی‌شد. از ۱۹۶۰ به بعد با تحولی که در مباحث معرفت‌شناسی حاصل شد، عوامل بیرونی که به نحوی در فراهم آمدن معرفت و باور دخیل بودند، مورد توجه قرار گرفت (محمدزاده، ۱۳۸۲، ص ۲۱). در واقع مهم‌ترین شاخه توجیه برون‌گرا وثاقت گروهی است که طبق آن دسترسی فاعل شناسا به توجیه (دلیل یا مبنای باور) شرط حصول معرفت نیست یعنی لازم نیست که فاعل شناسا بتواند به سود باور خود دلیلی اقامه کند بلکه کافی است که باور از طریق فرآیند روانشناختی اطمینان‌بخشی پدید آمده باشد. لذا باوری که ناشی از فرآیند یا طرق غیر مؤثق مانند حدس و گمان، آرزواندیشی، فالگیری، کف خوانی، قیافه شناسی، خواب و رؤیای توهم آمیز و مانند اینها باشد ناموجه است و باوری که ناشی از فرآیندی قابل اعتماد مانند ادراک حسی و درون بینی باشد موجه است. به بیان دیگر در این نظریه توجیه یک باور وابسته به چگونگی پیدایش آن باور است نه توان فاعل شناسا در

1. Reliabilism

اقامه دلیل به سود آن باور (کشفی، ۱۳۸۵، ص ۸۱).

این نظریه مبنای توجیه را بر اعتماد پذیری فرایندهای شکل دهنده باور قرار می دهد: "باور شخص S در باب قضیه P موجه است اگر و تنها اگر با فرایندی قابل اعتماد به دست آمده باشد" (گرلینگ، ۱۳۸۰، ص ۳۶) این نظریه به ویژه در مقابل انتقاد گتیه از تعریف سه جزئی معرفت مطرح شده و در تلاش است تا با افزودن شرطی به شرایط دیگر، نقض های وارده از سوی گتیه را پاسخ گوید.

یکی از پاسخ هایی که به مسأله گتیه داده شده این است که نقض ها واردند و شروط سه گانه کافی نیست بلکه باید شرط چهارمی به آنها اضافه شود. در نظریه وثاقت گروهی، مثلث معرفت به مربع تبدیل شده یعنی علاوه بر باور صادق موجه، شرط علی<sup>۱</sup> به آن اضافه شده است. شرط علی معرفت را گلدمن (۲) مطرح ساخته که بعداً به صورت کاملتری به عنوان نظریه وثاقت گروهی توسط خود او بیان شده و نظر عده ای از معرفت شناسان همچون آلستون را به خود جلب کرده است. تفکر اصلی گلدمن در توضیح تعلیل مناسب، روش های اطمینان آور یا موثقی<sup>۲</sup> است که دارای ما بازاء خارجی است.

وثاقت گروهی یا اعتماد گروهی رهیافتی برون گرایانه به توجیه معرفت دارد و به همین دلیل به نظر برخی محققان، استعداد بیشتری برای توجیه کشف و شهود عرفانی دارد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۲۶). طبق دیدگاه آنچه صحت و حجیت یک باور را تضمین می کند روش ها و فرآیندهایی است که به حصول آن باور منجر شده است. پرسش مهمی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا روش و فرآیندی که عارف به کار می برد تا صاحب کشف و شهود شده و چشم باطنش به حقایق ما بعدالطبیعی باز گردد، روش معتبری است؟! به تعبیر دیگر، نزد همه عرفا راه و روش دست یابی به حقیقت، شهود است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۶۴)

اما آیا «شهود» شیوه ای معتبر برای نیل به معرفت و باور است؟ اگر کسی شهود را - به معنایی که در عرفان و فلسفه اشراقی صدرالمتألهین مستعمل است - طریقی معتبر در ایجاد باور تلقی کند، آنگاه طبق دیدگاه وثاقت گروهی، باورهای ناشی از شهود برای او و نیز برای دیگران معتبر و موجه خواهد بود؟؟

با توجه به آنچه در باب اعتبار شهود نزد فیلسوفان مسلمان در ابتدای مقاله بیان شد، می توان گفت که تصدیق شناخت های شهودی و باور به وحدت وجود یا وحدت شهود توسط دیگران - غیر عارفان - امری موجه است زیرا روش هایی که در سنت های مختلف

- 
1. Causal condition
  2. Reliable methods

عرفانی و دینی گوناگون برای نیل به شهودات قلبی متداول است از اعتبار و وثاقت عقلانی به‌رمنندند. بدین معنا که اصناف ریاضت‌ها و تمرین‌ها و خویشتن‌داری‌ها می‌تواند زمینه‌ساز نحوه‌ای ادراک و آگاهی بی‌واسطه شود که اتفاقاً دارای محتوای نسبتاً مشترکی هستند. شباهت‌های فراوان در مواجید و گزارش‌های اهل سیر و سلوک حاکی از این است که اینگونه معرفت حاصل‌تبیانی افراد نمی‌تواند باشد. این فرایند سابقه‌دار تاریخی در سنت‌ها و اقوام مختلف جهان می‌تواند روشی مور اعتماد تلقی شده به‌گونه‌ای که باور‌های ناشی از این شهود را علاوه بر خود صاحب‌کشف و شهود برای دیگران نیز موجه سازد. آنچه به معقولیت باور دیگران نسبت به مدعیات عارفان مدد می‌رساند می‌افزاید، سختگیری‌ها و وسواسی است که به‌ویژه در عرفان اسلامی برای تحقق شهود معتبر و حق‌قائل شده‌اند. به تعبیر دیگر، کشف و شهود شیوه‌ای معتبر در تحصیل باور است اما عرفای مسلمان برای همین طریق معتبر، ضوابط و معیارهای دشواری در نظر گرفته‌اند تا عارف و سالک، شهود و مکاشفه‌راستین را از شهودهای خطا و باطل تمییز دهد. هر چه این ضوابط دشوارتر باشد و حالات و تجارب عارف از صافی‌های بیشتری عبور کند، بالتبع وجهت آن بیشتر است و در نتیجه قبول و تصدیق آن از سوی غیر عارفان موجه‌تر خواهد بود. این معنا مبتنی بر این واقعیت است که از منظر معرفت‌شناختی، توجیه یک امر ذو مراتب و مشکک است (گریلینگ، ۱۳۸۰، ص ۳۶).

#### ۱-۵- وثاقت وحی واسطه‌ای برای توجیه شهود

به نظر می‌رسد از طریق دیگری نیز می‌توان به کمک نظریه‌ی وثاقت‌گروری در صدد توجیه کشف و شهود برآمد. این طریق مستلزم دو گام است:

**اول:** هر کسی می‌تواند به تعالیم وحیانی و حقایقی که وحی در اختیار انسان گذاشته اعتماد کند یعنی فی الجمله این امکان پذیر است که با دلایلی موجه، اخبار و آنچه انبیا گفته‌اند را تصدیق و باور کند. وحی از منابع معتبر و یقین‌بخش معرفت است و بعضاً معارفی در اختیار مخاطبین قرار می‌دهد که در دسترس حس و عقل هم نیست. شیوه‌های نیل به این معارف نیز علی‌الاصول مبتنی بر عقل و خردورزی و یا گواهی و نقل متواتر یا تصدیقات و شهودات قلبی است که اینها خود شیوه‌های معتبر و مؤثق در تولید باور به شمار می‌آید.

**گام دوم:** عبارت است از تأیید مدعیات عرفانی توسط معارف و آموزه‌های دینی و شرعی، به این صورت که اعتبارآموزه‌های شرعی، روش شهود قلبی و مکاشفه را صحه گذاشته و تبعاً شناختها و باور‌های ناشی از این روش مؤثق، توثیق و توجیه می‌یابند. این نکته

مهم را برخی صاحب نظران یادآوری کرده اند که «اقسام شناخت و روش های آن، نه گسسته از یکدیگرند و نه در عرض هم بلکه بایکدیگر پیوندی انفکاک ناپذیر دارند» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۸۷).

شناخت های جدیدی که غیر عارفان از هستی و ارتباط جهان و انسان با مبدأ پیدا می کنند دست کم دو ویژگی دارد: اولاً متکی به اعتبار شهود قلبی و عقلی است. ثانیاً بین اینگونه تصدیق و باور به مدعیات شهودی و عرفانی با برخی متون دینی - و بر پایه تقریر و تفسیر عرفانی آنها - نوعی همگرایی و همدلی وجود دارد. چالش اصلی در این جا این است که آیا استخدام یا استمداد از متون دینی برای تأیید روش شهودی و مدعیات ناشی از آن نوعی استفاده نادرست از متون دینی محسوب نمی شود؟ این مطلب ذیلاً مورد بحث قرار می گیرد.

#### ۶- سازگاری روش شهودی با آموزه های دینی

همانطور که گفته شد همخوانی محتوای شهود با آموزه های دینی، علاوه بر اینکه معیاری برای صحت مشاهده عارف به شمار می رود. می تواند به عنوان واسطه ای مؤثق، زمینه را برای پذیرش و تصدیق مدعیات عارف، توسط غیر عرفا فراهم سازد. به همین جهت هماهنگی با تعالیم دینی، به عنوان روشی قابل اعتماد ذیل نظریه و ثاقت گروی قابل اندراج است. در باب ضرورت سازگاری کشف و شهود با تعالیم دینی سخنان فراوانی از عرفا نقل شده است چنانکه سهل تستری از عرفای بزرگ قرن سوم گوید: «هر وجدی که کتاب و سنت گواه آن نبود باطل بود» (عطار، ۱۳۸۳، ص ۲۷۱) و نیز جنید بغدادی در احوال ابوسلیمان دارابی (م. ۲۱۵) گفته است: «احتیاط وی چنان بود که بسیار بود که گفتی چیزی در دلم آید از نکته این قوم به چند روز آن را نپذیرم الا به گواه عدل از کتاب و سنت» (همان، ص ۲۴۴) نیز از جنید بغدادی (م. ۲۹۷) نقل شده که

«این راه کسی رود که کتاب خدای عز و جل بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی (ص) در دست چپ و به روشنایی این دو شمع می رود تا نه در مغاک شبهت افتد و نه در ظلمت بدعت ... شیخ ما در اصول و فروع و بلا کشیدن، امیر المؤمنین علی (مرتضی) است» (همان، ص ۳۶۶).

اقوال و اقاریر مذکور صراحتاً به نقش شریعت اشاره دارد.

عرفا هماهنگی و انطباق با شرع را برای خود به عنوان ملاکی بر صحت کشف و شهود بر شمرده اند و البته دیگر دینداران نیز با همین ملاک مجاز به بررسی مدعیات شهودی و عرفانی ایشان هستند. عرفا در نحوه تقید به دین و شریعت نظر به اهمیت آن، از نقد یکدیگر

کوتاهی نکرده اند چنانکه شمس تبریزی در انتقاد از بایزید که از خوردن خربزه امتناع می کرد، زیرا برایش مسلم نشده بود که پیامبر (ص) خربزه خورده است، می گوید:

«این چگونه متابعت است که در خربزه خوردن یا نخوردن خلاصه می شود؟ آخر این متابعت را صورتی است و معنایی، صورت متابعت را نگاه داشتی، پس حقیقت و معنی متابعت چگونه ضایع کردی؟ که مصطفی (ص) می فرماید: سبحانک ما عبدناک حق عبادتک. او می گوید: سبحان ما اعظم شأنی» متابعت پیغمبر نه آن است که اگر او خربزه نخورد تو هم نخوری، چنین برداشت کوتاه بینانه و سخیف نه سزای مردان است، متابعت محمد (ص) آن است که او به معراج رفت، تو هم بروی در پی او» (موحد، ۱۳۷۶، ص ۱۱۲).

#### ۷- دیدگاه ابن عربی در سازگاری شهود با آموزه های شرعی

دیدگاه ابن عربی در این باره قابل توجه است زیرا برخی عبارات او ظاهراً حاکی از تقدم شهود بر ظواهر دینی و شرعی است چنانکه می گوید:

«چه بسا حدیثی که از نظر سلسله ی سند، صحیح است اما برای کاشف که این مظهر را مشاهده کرده و از پیامبر (ص) درباره ی آن حدیث پرسیده است و او (ص) آن را انکار کرده و گفته است که من آن را نگفته و بدان حکم نکرده ام - سستی آن (حدیث) معلوم گردد و در نتیجه از روی بینه‌ای (دلیلی) از پروردگارش، عمل به آن را ترک می گوید اگرچه اهل نقل به دلیل صحت طریق و سند به آن عمل کنند در حالی که نفس الامر چنین نیست.» (ابن عربی، فتوحات، ج ۱، ص ۱۵۰). ابن عربی بر این سخن و نظر با یزید صحه می نهد که اهل حدیث، اخبار و احادیث را از مردگان اخذ و اقتباس می کنند اما اهل الله با قلب خویش مستمع سخن پروردگارشان هستند «حدثنی قلبی عن ربی» از اینرو برخی نویسندگان معتقدند که:

«ابن عربی کشف و شهود خود را اصل می داند و اگر از قرآن و حدیث یاری می جوید بر اصالت و استقلال کشف و شهود خود تأکید می ورزد. او نه تنها کشف و شهود را مقید به مفاد آیه و حدیث نمی داند بلکه بالعکس مفاد آیه و حدیث را تابع کشف و شهود می کند» (موحد، ۱۳۸۶، ص ۹۴).

در مقابل برخی از ابن عربی شناسان بر این باورند که نزد او شرع همواره بر کشف و شهود مقدم است بدین معنا که « انسان از آن جهت که از محدودیت های وجودی اش رنگ می پذیرد، پس باید به هادی و پیامبر پناه برد. لذا ابن عربی برقرآن و سنت رسول خدا (ص) بیش از شهود خویش تکیه دارد و شرع را میزان شهود می شمرد» (کاکایی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۲). این گروه نیز برای اثبات نظر خود به سخنان ابن عربی استناد می کنند. وی در رساله مالایعول علیه تصریح می کند که

«هر علم حقیقی که شریعت آن را رد نکرده باشد، صحیح است و گرنه نباید به آن اعتماد و اعتنا کرد.» (یثربی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۸) و در جای دیگر بیان می کند که «شریعت هیچگاه بر کنار و معزول نیست زیرا شریعت همه ی اقوال و اعتقادات را فرا می گیرد و دلیل هر مدلولی است» (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۹۴).

داوری نهایی در این باره بسیار دشوار است زیرا مسأله شریعت و تعالیم دین به ویژه در مقام عرضه شهودات بر آموزه های دینی و سنجش آنها با معیارهای شرعی، باب تأویل و تفسیر نصوص دینی را می گشاید، این مسأله در مکتب ابن عربی بسیار گسترده و پیچیده بوده و خارج از حیطه بحث ماست. (۳) از دیگر سو به نظر می رسد اغلب عبارات ابن عربی موید تقدم و اصالت شهود است و دقیقاً به همین دلیل است که به نظر او عرفا و اهل کشف و شهود مجازند احادیشی را نقل کنند و زیربنای جهان نگری خود قرار دهند که در جوامع رسمی روایی وارد نشده است.

در اینجا یک اشکال منطقی رخ می نماید: اگر یکی از طرق باورمندی موجه و معقول و نیز یکی از معیارهای کشف و شهود صحیح، آموزه های دینی است، در این صورت چگونه می توان به مکاشفه ای که خود حاوی خبری از سوی پیامبر (ص) است و به تعبیری شهودی که خود آموزه ای شرعی را به همراه دارد، اعتماد کرد؟ در اینجا دور منطقی وجود دارد. چنانکه تلقی حدیث کنز مخفیبه عنوان مطلبی که به نحو شهودی تلقی شده (ر.ک: ابن عربی، فتوحات ج ۴، ص ۴۹۰) تدریجاً جزو آثار و آموزه های شرعی و دینی در ادبیات عرفانی استقرار می یابد! و از سوی دیگر دلیلی و معیاری جز شهود برای آن نیست.

در پاسخ باید گفت وقوع چنین امری فی الواقع ممکن است اما از سوی دیگر باید به دو نکته توجه کرد، اول: معیارهای دیگری غیر از سازگاری با شرع وجود دارد که می توان کشف مذکور را با آنها سنجید. تأیید بوسیله معیارهای دیگر نقش ایجابی در تأیید تلقی

حدیث از طریق کشف دارد. دوم: معیاری سلبی نیز در کار است یعنی اگر مفاد حدیثی که تنها سند آن شهود عارف است با سایر آموزه‌ها و مسلمات دینی تعارض داشت معتبر نخواهد بود. بنابر این غیرعارفان می‌توانند بر اساس نظریه وثاقت گروهی، به واسطه ایمان و اعتماد به مسلمات و حقایق دینی و شرعی خود و همخوانی آنها با مدعیات شهودی عارف، مدعیات برآمده از مکاشفات او را به نحو موجهی باور کنند. این روش نه تنها در سنت عرفان اسلامی بلکه در قلمرو حکمت - به ویژه حکمت متعالیه - نیز رایج و شایع است. چنانکه ملاصدرا در مواضع مختلف از سازگاری قوانین حکمت با شرایع حقه الهیه سخن گفته است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶) زیرا «همانطور که حکماء و عرفا تابع انسان کامل عصر یعنی پیامبر (ص) هستند برهان و عرفان نیز پیرو وحی خواهد بود. زیرا در غیر معصوم احتمال اشتباه راه دارد ولی در معصوم راه نخواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵).

#### ۸- جمع بندی و نتیجه گیری

از آنچه بیان شد می‌توان به جمع بندی و نتایج زیر دست یافت: مدعیات انتولوژیک عارفان به ویژه وحدت وجود شخصی و یا وحدت شهود آنها که در قرون اولیه تکون عرفان و تصوف صرفاً در قالب آثار منظوم و منثور و کلمات قصار و متون شطح آمیز بیان شده بود در قرن هفتم به وسیله محیی الدین عربی جنبه نظری و فلسفی یافت. این جریان سپس در حکمت متعالیه ملاصدرا تکامل بیشتری یافت و وی با تکیه بر اصول ابتکاری خود همچون اصالت وجود و تحلیل رابطه علیت بر پایه فقر وجودی، مدعای جهان‌نگری فلسفی و عرفانی وحدت وجود را با ارجاع آن به تشان، مستدل ساخت. نکته مهم این است که ملاصدرا این فرایند استدلالی را ذیل نظریه مبنای گروهی توجیه صورت بندی کرد. اما در این جستار معلوم شد که با توسل به تئوری توجیه وثاقت گروهی هم می‌توان مدعای شهودی - عرفانی وحدت وجود را موجه ساخت. شهود به معنای نحوه ای آگاهی بی واسطه و علم حضوری نزد همه دانشوران مسلمان اعم از فلاسفه و عرفا به رسمیت شناخته شده است. ملاصدرا با تحلیل فلسفی در علم النفس خود - در مورد توانایی قوه عاقله انسان و ضرورت آن تا اتصال با مبادی عالی و غیبی هستی - مدعی است که کشف و شهود عقلی همعنان و هم سنخ با مکاشفه عرفانی روشی یقین بخش در کشف و فهم حقایق هستی است.

وثاقت گرایان نیز با تأکید بر روش‌ها و فرآیند نیل به باور بر آنند که چنانچه این روش‌ها از نظر خردمندان معتبر شمرده شوند به باورهای درست منتهی خواهد شد. شهود عقلی - به معنای مطلوب ملاصدرا و اتباع او - که صرفاً تمایزی تشکیکی با کشف و شهود



عرفانی دارد روشی معتبر و آگاهی بخش و حتی یقین آورتر از براهین اکتسابی عقلی است، پس می توان با تمسک به آن کسانی که خود در مشاهدات عرفا سهیم نیستند به دلیل اعتبار روش آنها، مدعیات عرفانی را به نحو موجهی باور کنند.

روش شهودی در سنت های مختلف عرفانی و دینی دیگر نیز از اعتبار و وثاقت برخوردار است بدین معنا که اصناف ریاضت ها و تمرین ها می تواند زمینه ساز نحوه ای ادراک و آگاهی بی واسطه شود که اتفاقاً دارای محتوای نسبتاً مشترکی هستند. این فرایند سابقه دار تاریخی در سنت ها و اقوام مختلف جهان می تواند روشی مورد اعتماد تلقی شده به گونه ای که باور های ناشی از این شهود را علاوه بر خود صاحب کشف و شهود برای دیگران نیز موجه سازد.

#### یادداشت ها

۱- دیگر نظریات توجیه که در مباحث معرفت شناسی از شهرت و اهمیت بیشتری برخوردارند عبارتند از: (ر.ک: ای . سی . گریلینگ و دیگران، معرفت شناسی، ترجمه امیر مازیار)

۱. نظریه میناگروی

۲. نظریه انسجام گروهی

۳. نظریه معرفت شناسی اصلاح شده

۴. نظریه معرفت شناسی طبیعی شده

۲ - Alvin Goldman فیلسوف آمریکایی در مقاله ای به عنوان «نظریه علمی معرفت» شرط چهارم را به شروط سه گانه ی مشهور افزود، نشانه کتابشناختی مقاله به شرح زیر است:

- Goldman, A., 1967 "A causal theory of knowledge" the journal of philosophy vol 64, p.12

۳- ابن عربی در تأویل آیات و واژگان قرآنی بسیار گشاده دست است تا جایی که گاه بر خلاف رأی و اجماع مسلمین معانی شاذی را از قرآن استخراج می کند. مانند ایمان فرعون، اشتباه ابراهیم در ذبح فرزند و خطای نوح در دعوت (جهانگیری، ابن عربی، ص ۵۶۷ تا ۵۷۲) این معانی و تأویلاتی که در کتاب فصوص الحکم آمده علی الادعا محصول مرتبه ای از کشف و شهود ابن عربی است که بعضاً هیچ متدلوژی و ضابطه ای بر آنها حاکم نیست و عجیب و غریب می نماید. نمونه هایی از این تأویلات را بنگرید در: فصوص الحکم، ترجمه و تحلیل محمد علی موحد، ص ۱۰۳ تا ۱۰۷

## منابع

- قرآن کریم  
انجیل مقدس  
آکمپیس، توماس. ۱۳۸۳. **تشبیه به مسیح**، ترجمه سایه میثمی، نشر هرمس، تهران.  
ابن سینا. ۱۳۷۵. **الاشارات والتنبیهاات**، ۳ جلدی، مع الشرح للمحقق الطوسی، نشر البلاغه، قم.  
ابن عربی، محیی الدین، بی تا، **الفتوحات المکیه**، (۴ جلدی)، نشر دار صادر، بیروت .  
\_\_\_\_\_ . ۱۳۷۰. **فصوص الحکم**، مع التعليقات ابوالعلاء عقیفی، نشر الزهراء، قم .  
\_\_\_\_\_ . ۱۳۸۵ . **فصوص الحکم**، درآمد، برگردان، توضیح و تحلیل محمد علی و صمد موحد، نشر کارنامه، تهران.  
استیس، والتر. ۱۳۷۵. **عرفان و فلسفه**، ترجمه بهالدین خرمشاهی، انتشارات سروش، تهران.  
پایا، ۱۳۸۲، علی، **فلسفه تحلیل (مسائل و چشم اندازها)**، نشر طرح نو، تهران .  
پور سینا ، زهرا. ۱۳۸۱. **تأثیر گناه بر معرفت**، فصلنامه مفید، تابستان، ش ۳۰.  
جواد آملی، عبدالله. ۱۳۷۲. **تحریر تمهید القواعد**، صائن الدین علی بن محمد ترکه، نشر الزهراء، تهران.  
\_\_\_\_\_ . ۱۳۸۵. **تفسیر انسان به انسان**، مرکز نشر اسراء، قم .  
جهانگیری، محسن. ۱۳۷۵. **ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی**، نشر دانشگاه تهران.  
سهروردی ، شهاب الدین . ۱۳۷۲ . **مجموعه مصنفات شیخ اشراق (۴ جلدی)**، ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کربن ، نشر پژوهشگاه، تهران.  
طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۳۷۵. **المیزان فی تفسیر القرآن**، نشر مکتبه الاسلامیه، قم.  
\_\_\_\_\_ . ۱۳۷۴. **شیعه در اسلام**، نشر حوزه علمیه، قم.  
عطاری، فریدالدین. ۱۳۸۳. **تذکره الاولیا، تصحیح و تحقیق**: محمد استعلامی، نشر زوار، تهران.  
فارابی. ۱۳۸۱. **فصوص الحکم**، مع شرح سید اسماعیل الحسن غزالی، تحقیق علی اوجبی، نشر دانشگاه تهران.  
قیصری، داود بن محمود. ۱۳۸۱. **رساله التوحید و النبوه و الولایه** (درمجموعه رسائل قیصری، با تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی) مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.  
کاکایی، قاسم. ۱۳۸۱. **وحدت وجودیه روایت ابن عربی و مایستر اکهارت**، نشر هرمس، تهران.  
کاشانی، عبدالرزاق. ۱۳۷۲. **اصطلاحات الصوفیه**، ترجمه محمد خواجوی، نشر مولی، تهران.  
کشفی، عبدالرسول. ۱۳۸۵. " **دسته بندی نظریه های توجیه معرفت شناختی** " ، فصلنامه نامه حکمت، ش ۸، دانشگاه امام صادق ع، تهران.  
کلینی، محمد ابن یعقوب . کافی، ج ۲، لوح فشرده نور الانوار ۲/۵، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، قم  
گریلینگ، ای. سی . ۱۳۸۰. **معرفت شناسی**، ترجمه امیر مازیار، نشر جهاد، تهران .  
مجلسی، محمد باقر. **بحار الانوار**، (۱۱۰ جلدی)، لوح فشرده نور الانوار ۲/۵.  
محمدزاده، محمد. ۱۳۸۲. " **توجیه و تحلیل معرفت** "، نامه حکمت، ش ۲، دانشگاه امام صادق ع، تهران.  
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم . ۱۹۸۱. **اسفار (۹ جلدی)**، داراحیاء التراث العربی، بیروت .  
\_\_\_\_\_ . ۱۳۶۳ الف . **کتاب المشاعر**، به اهتمام هانری کربن، کتابخانه طهوری، تهران .  
\_\_\_\_\_ . ۱۳۶۳ ب . **مفاتیح الغیب**، تصحیح: محمد خواجوی، نشر مرکز مطالعات فرهنگی، تهران.  
ملکیان، مصطفی . ۱۳۸۱. **راهی به رهایی**، نشر نگاه معاصر، تهران.  
نصر، سید حسین. ۱۳۷۱. **سه حکیم مسلمان**، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران.  
یثربی، سید یحیی . ۱۳۷۴. **فلسفه عرفان**، نشر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.