

اهمیت و اعتبار انسان‌شناسی عرفانی؛ نقدی بر مقاله «چیستی انسان‌شناسی»

ahmadsaeidi67@yahoo.com

mozaffari48@yahoo.com

sarbakhshi50@yahoo.com

احمد سعیدی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین مظفری / استادیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد سربخشی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۴

چکیده

انسان راه‌های معرفتی متنوعی به سوی شناخت واقع، از جمله شناخت خود دارد و هریک از راه‌های معرفتی نیز در جای خود مزیت نسبی دارد. در مقاله «چیستی انسان‌شناسی» برای اثبات مزیت انسان‌شناسی نقلی نسبت به انسان‌شناسی‌های عقلی، شهودی و تجربی، اولاً، امتیازها و ویژگی‌هایی برای انسان‌شناسی نقلی، و ثانیاً، بحران‌ها و مشکلاتی برای سایر انواع انسان‌شناسی بیان شده است. تقریباً همه امتیازاتی که در مقاله یادشده برای انسان‌شناسی نقلی ذکر شده و همه مشکلاتی که برای انواع دیگر انسان‌شناسی، از جمله انسان‌شناسی عرفانی بیان شده درخور مناقشه‌اند. مهم‌ترین اشتباهی که در محور اول مقاله مزبور صورت گرفته، این است که برداشت‌های ظنی دانشمندان، دارای جامعیت، اتقان و اعتبار یقینی تلقی شده‌اند. مهم‌ترین اشتباهی که در محور دوم مقاله صورت گرفته این است که تفاوت میان علم حضوری با ترجمه و تفسیر آن نادیده گرفته شده است. در نوشتار حاضر، برای دفاع از اهمیت و اعتبار انسان‌شناسی‌های غیرنقلی، به‌ویژه انسان‌شناسی عرفانی، بخش‌هایی از ادعاهای مقاله مزبور را نقل و بررسی کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، عرفان، فلسفه، دین، نقل.

در یکی از مقالاتی که درباره «چیستی انسان‌شناسی» نگاشته شده است مطالب بسیار مفیدی، از جمله در مورد «اهمیت انسان‌شناسی» و «تفاوت میان انسان‌شناسی مصطلح در غرب با انسان‌شناسی در فرهنگ دینی»، دیده می‌شود (ر.ک: خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹)؛ ولی متأسفانه در این مقاله، برای بیان مزیت نسبی انسان‌شناسی نقلی، امتیازهای سایر انواع انسان‌شناسی از جمله انسان‌شناسی عرفانی انکار شده است. مقاله مزبور از یک جهت می‌کوشد امتیازاتی را برای انسان‌شناسی نقلی که در سایر انواع انسان‌شناسی یافت نمی‌شوند، ذکر کند و از سوی دیگر، بر آن است تا مشکلات و بحران‌هایی را در سایر انواع انسان‌شناسی که در انسان‌شناسی نقلی وجود ندارند، اثبات نماید. به نظر ما، هر دو محور اصلی مقاله درخور مناقشه‌اند؛ یعنی نه امتیازات ذکرشده برای انسان‌شناسی نقلی مختص این نوع انسان‌شناسی‌اند و نه بحران‌های ادعا شده در سایر انواع انسان‌شناسی به آنها اختصاص دارند. در نوشتار حاضر، با نقل و نقادی بخش‌هایی از مقاله مزبور، ضمن ردّ امتیازاتی که برای انسان‌شناسی نقلی ادعا شده، از اهمیت و اعتبار انسان‌شناسی‌های غیرنقلی، به‌ویژه انسان‌شناسی عرفانی دفاع کرده‌ایم. اما باید تأکید کنیم که دفاع از انسان‌شناسی عرفانی به این معنا نیست که هر حرف و سخنی که عارفان در اثنای کتاب‌های عرفانی خود در باب عرفان نظری یا انسان‌شناسی عرفانی بیان کرده‌اند، یکی از حقایق هستی است که ایشان با شهود حق‌الیقینی یافته‌اند و با دقت و با الفاظ مناسب برای ما بیان کرده‌اند. عرفا نیز مانند اندیشمندان سایر رشته‌های علمی، مطالبی را از فرهنگ دینی یا عرفی زمان خود اخذ و مطرح کرده‌اند که کاملاً در معرض خطا هستند. البته ناگفته نپیداست که نباید نادرست بودن مطالب عرفی را که در اثنای ادعاهای مستند به شهود ذکر شده‌اند، یا ناصواب بودن تأویل‌ها و تعبیرهایی را که گاهی با فکر خود به کشف خود اضافه می‌کنند و برای ما بیان می‌کنند، به حساب خطای شهود بگذاریم:

ان ابن قسّی - وهو من أهل هذا الشأن - قال لا يحكم عدله في فضله ولا فضله في عدله وهذا كلام مجمل فلا أدري هل قاله عن كشف أو عن اعتبار وفكر؟... وإذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء ﷺ كان الرجوع إلى كشف الأنبياء ﷺ وعلما إن صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه نوعاً من التأويل بفكره فلم يقف مع كشفه... ويقع الخطاء في التعبير لا في نفس ما رأى فالكشف لا يخطئ أبداً والمنكلم في مدلوله يخطئ ويصيب إلا أن يخبر عن الله في ذلك (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۷).

۱. بررسی ویژگی‌ها و اختصاصات ادعا شده برای انسان‌شناسی نقلی

در مقاله مزبور، انسان‌شناسی نقلی، انسان‌شناسی دینی نامیده شده و از سه جهت «جامعیت»، «توجه به مبدأ و معاد» و «اتقان»، برتر از انسان‌شناسی‌های عرفانی و عقلی و تجربی شمرده شده است (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۴۳). به اعتقاد ما، انسان‌شناسی نقلی را برابر با انسان‌شناسی دینی دانستن دقیق نیست، و هیچ‌یک از سه ویژگی ادعا شده، ویژگی ممتاز و اختصاصی انسان‌شناسی نقلی نیستند و گذشته از این دو اشکال اساسی، ادعاهای ایشان در این زمینه، اشکالات جزئی دیگری نیز دارند:

۱-۱. تفاوت روش علم دینی با روش نقلی

در مقاله مزبور ذیل «تقسیم انواع انسان‌شناسی به لحاظ روش» آمده است: انسان‌شناسی به لحاظ روش موجود در آن به چهار نوع تقسیم می‌شود: ۱. انسان‌شناسی تجربی یا علمی؛ ۲. انسان‌شناسی شهودی یا عرفانی؛ ۳. انسان‌شناسی فلسفی؛ ۴. انسان‌شناسی دینی (ر.ک: همان، ص ۴۰-۴۲ و ۵۵). سپس ادعا شده که «بهترین راه برای شناخت انسان، روش دینی... است» (همان، ص ۴۲) و در ادامه، براساس تقسیم‌بندی ذکرشده، انسان‌شناسی‌های تجربی، شهودی، و فلسفی، «انسان‌شناسی‌های غیردینی» (همان، ص ۴۳) شمرده شده‌اند.

اشتباهی که در این ادعاها وجود دارد این است که دین یا روش دینی یا روش علم دینی یک روش خاص در مقابل شهود و عقل و تجربه نیست و تقسیم علم به دینی و غیردینی، تقسیم براساس روش ویژه نیست. همان‌طور که علم غیردینی می‌تواند با روش‌های مختلفی به دست بیاید، علم دینی نیز می‌تواند با روش‌های مختلفی به دست آید. از این رو، علوم لدنی رسول الله ﷺ و علوم اولیای الهی که از راه شهود حاصل شده‌اند، همچنین علم شریف اصول عقاید که از راه‌های مختلفی از جمله نقل و عقل به دست آمده است، همگی علوم دینی‌اند.

۱-۲. تفاوت علم دینی با دین و علم نقلی

گفتیم که دین و روش دینی و روش علم دینی یک روش خاص در عرض سایر روش‌ها نیست و علم دینی الزاماً از یک روش اختصاصی تبعیت نمی‌کند. براین اساس درست این است که گفته شود انسان‌شناسی به لحاظ روش به انسان‌شناسی‌های تجربی، شهودی (عرفانی)، عقلی (فلسفی و کلامی) و نقلی قابل انقسام است و همه اقسام مزبور می‌توانند علم دینی و اسلامی باشند. انسان‌شناسی شهودی به عنوان بخشی از عرفان اسلامی و انسان‌شناسی عقلی (علم‌النفس فلسفی) به منزله بخشی از فلسفه اسلامی، علوم اسلامی و دینی‌اند و غیردینی خواندن آنها (ر.ک: همان، ص ۴۳) درست نیست. طبعاً اگر انسان‌شناسی و روان‌شناسی تجربی اسلامی هم تولید شود، آن هم یک علم دینی خواهد بود.

آری اگر منظور از «علم دینی» خود آموزه‌های کتاب و سنت باشند، قطعاً عرفان و فلسفه مصطلح، علوم دینی به این معنای خاص نیستند؛ یعنی جزو دین و کتاب و سنت نیستند، ولی به این معنا، فقه، اصول فقه، رجال، درایه، تفسیر، تاریخ، کلام و همین‌طور انسان‌شناسی نقلی نیز علم دینی به‌شمار نمی‌روند؛ زیرا جزو دین و کتاب و سنت نیستند. اما اگر منظور از علم دینی، علم مرتبط با دین (به یکی از انحاء ارتباط که به تفصیل در کتب و مقالات بسیاری بررسی و تعیین شده‌اند) باشد، همان‌طور که فقه و اصول و تفسیر و کلام و انسان‌شناسی نقلی، علوم اسلامی و دینی‌اند، فلسفه و عرفان و بسیاری از علوم انسانی نیز می‌توانند اسلامی و دینی تلقی شوند (در این زمینه از جمله ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳-۲۱۶؛ عبودیت، ۱۳۸۲؛ سعیدی، ۱۳۹۶، ص ۲۹-۴۷).

۱-۳. تفاوت علم نقلی با علم وحیانی

در برخی قسمت‌های مقاله، با غفلت از اینکه انسان‌شناسی مورد بحث متکی به نقل‌های احیاناً ظنی از وحی است و نمی‌توان آن را وحیانی نامید، برای اثبات برتری این علم ظنی، روش نقلی، روش وحیانی نامیده شده است. در

عبارات زیر اگر مغالطه عدم تکرار حد وسط رخ نداده باشد، روش نقلی معادل روش دینی و وحیانی به کار رفته است: «در انسان‌شناسی دینی... از روش نقلی استفاده می‌شود... اشکالات در انسان‌شناسی‌های تجربی و فلسفی و عرفانی باعث شده که بهترین راه برای شناخت انسان، روش دینی و وحیانی باشد» (همان، ص ۴۲).

۱-۴. تفاوت اعتبار «شخص منقول عنه» و «علم او» با اعتبار «روش نقلی»، «علم نقلی» و «ناقل»

نویسندگان محترم مقاله گاهی توجه داشته‌اند که معارف نقلی خطاپذیر با معارف وحیانی خطاناپذیر متفاوت‌اند و اشتباه همسان‌انگاری روش نقلی و روش وحیانی را تکرار نکرده‌اند، ولی از این مطلب حق یک نتیجه اشتباه گرفته و مدعی شده‌اند که علم نقلی به دلیل تکیه بر علم وحیانی اعتبار بالایی دارد: «انسان‌شناسی دینی به دلیل بهره‌مندی از معارف وحیانی خطاناپذیر، از استحکام و اطمینان بالایی برخوردار است» (ص ۴۳).

با کمی دقت روشن می‌شود که اثبات اعتبار روش نقلی نزد بشر عادی به دلیل اتکا به روش وحیانی خطاناپذیر نزد انبیاء ﷺ یک استدلال مغالطی است؛ زیرا در این استدلال، حد وسط تکرار نشده است (برای آشنایی با این مغالطه ر.ک: خندان، ۱۳۸۰، ص ۲۶۶-۲۶۹). استدلال ایشان درست مثل استدلالی است که می‌گوید: «شیطان «از» آتش است و آتش را نمی‌سوزاند، پس آتش شیطان را نمی‌سوزاند». آتش «آتش» را نمی‌سوزاند درست است، ولی نتیجه نمی‌دهد که آتش «موجود درست‌شده از آتش» را هم نمی‌سوزاند. در استدلال مزبور نیز این ادعا که «معارف وحیانی خطاناپذیرند» درست است، اما این ادعا که همه «معارف بهره‌مند از معارف وحیانی» با هر روشی که حاصل شده باشند، استحکام بالایی دارند، درست نیست. ممکن است «شخص منقول عنه» و «علم او» در نهایت اعتبار باشند، ولی سخن معتبر او توسط ناقل غیرمعتبر یا نقل غیرمعتبر به دست ما رسیده باشد. بنابراین نمی‌شود به اعتبار «شخص منقول عنه» و «علم او» تمسک کرد و اعتبار روش نقلی و ناقل را ثابت کرد، وگرنه باید معارف نقلی مسیحیان و یهودیان را هم معتبر دانست و دانش هر مدعی نبوت (نبی یا متنبی) را صرفاً به دلیل اینکه مدعی است سخن خداوند را نقل می‌کند، معتبر شمرد. علوم نقلی برگرفته از معارف وحیانی خطاناپذیر و معارف ظنی برگرفته از ظواهر برخی روایات، نه جزء معارف وحیانی خطاناپذیرند و نه الزاماً اعتبار بیشتری از علوم غیرنقلی و غیروحیانی دارند؛ یعنی چنین نیست که صرفاً به دلیل اینکه استنباط‌های ظنی مزبور متکی به معارف وحیانی خطاناپذیرند، از استدلال‌های قطعی و عقلی کلام و فلسفه بر اثبات مبدأ و معاد و تجرد نفس، اعتبار معرفت‌شناختی بیشتری داشته باشند.

۱-۵. تفاوت جامعیت دین در مقام ثبوت با جامعیت انسان‌شناسی متکی به نقل در مقام اثبات

از سویی بسیاری از معارف وحیانی که برای توده مردم بیان شده‌اند، به دلایل مختلف به دست ما نرسیده‌اند و از سوی دیگر، غالباً مباحث دقیق و عالی انسان‌شناسی به صورت صریح در کتاب و سنت مطرح نشده‌اند. گاهی هم معارف دقیق به صورت همگانی مطرح نشده‌اند؛ زیرا با اینکه در معارف وحیانی، فاعلیت فاعل مشکلی ندارد، قابلیت قابل مشکلات بسیاری دارد: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: «مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْعِبَادَ بِكُنْهٍ عَقْلِهِ قَطُّ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۱).

بنابراین جامعیت دین الزاماً به معنای جامعیت آنچه با سند معتبر به دست ما رسیده، نیست. به عبارت دیگر، دین جامع است، ولی انسان‌شناسی نقلی جامع نیست. بلکه باید گفت حتی اگر انسان‌شناسی نقلی جامع باشد، جامعیت آن الزاماً بیشتر از جامعیت انسان‌شناسی‌های فلسفه و عرفان اسلامی نیست؛ زیرا اگر مطلبی درباره انسان در آیات و روایات آمده باشد و در انسان‌شناسی نقلی به آن پرداخته شود، فلاسفه و عرفا تماماً به آن بی‌توجهی نمی‌کنند. گفتنی است که خلط بین مقام ثبوت و اثبات در نتیجه نهایی مقاله نیز به صورت دیگری تکرار شده است. نویسندگان محترم نوشته‌اند: «تنها انسان‌شناسی دینی می‌تواند ماهیت و حقیقت انسان را معرفی کند؛ زیرا خالق انسان بهتر از هر شخص دیگری حقیقت انسان را می‌شناسد» (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۵۵). بر اساس این عبارت، چون «خداوند ثبوتاً انسان را می‌شناسد»، در مقام اثبات نیز ماهیت انسان به صورت کامل و با جزئیات در آیات و روایات بیان شده است و همه آنچه در روایات در زمینه شناخت ماهیت انسان از معصوم علیه السلام صادر شده است با سند معتبر و دلالت واضح به ما رسیده است و ما ماهیت انسان را از طریق ادله نقلی معتبر و نص فهمیده‌ایم یا می‌توانیم بفهمیم. اما رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (همان).

۱-۶. «توجه به مبدأ و معاد» در فلسفه و عرفان اسلامی

درباره «توجه به مبدأ و معاد» (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۴۳) نیز باید گفت:

اولاً «توجه کردن انسان‌شناسی نقلی به مبدأ و معاد» به ویژگی جامعیت «انسان‌شناسی نقلی» بازمی‌گردد و یک ویژگی مجزا به‌شمار نمی‌رود؛

ثانیاً بر فرض که در بعضی اصناف انسان‌شناسی‌های سکولار، «توجه به مبدأ و معاد» نادیده گرفته شده باشد، ولی قطعاً در انسان‌شناسی‌های فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی فراموش نشده است. بخش مهمی از فلسفه به اثبات واجب اختصاص یافته و همه یا بخش اعظم عرفان نیز مبحث توحید است. همچنین بحث «تجرد نفس» در فلسفه، و بحث از «قوس صعود» در عرفان برای بررسی معاد است. پس «توجه به مبدأ و معاد» را نمی‌توان یکی از ویژگی‌ها و اختصاصات انسان‌شناسی نقلی و یکی از موارد برتری آن نسبت به سایر انواع انسان‌شناسی به‌شمار آورد.

۱-۷. تفاوت اعتبار معرفت‌شناختی نقل‌های مختلف به لحاظ سند و دلالت

نویسندگان محترم مقاله درباره ویژگی «اتقان» نوشته‌اند: «انسان‌شناسی دینی به دلیل بهره‌مندی از معارف و حیانی‌خطاناپذیر از استحکام و اطمینان بالایی برخوردار است» (همان، ص ۴۳).

این عبارت صرف‌نظر از اینکه به صورت مغالطی از اتقان دین به اتقان برداشت‌هایی که احیاناً از ادله نقلی ظنی می‌شود، رسیده است، یک اشتباه دیگر هم دارد و آن غفلت از انواع نقل و اعتبار متفاوت آنهاست. اگر معارف و حیانی‌خطاناپذیر به وسیله دلیل نقلی قطعی (به لحاظ سند و دلالت) به ما رسیده باشند، ارزش صددرصد دارند نه استحکام و اطمینان بالا، و اگر وحی به وسیله نقل غیرقطعی به ما رسیده باشد، بسته به شرایط سندی و دلالتی و شواهد و

قرائن عقلی و نقلی، گاهی دارای ارزش ظنی و گاهی فاقد هر نوع ارزش معرفت‌شناسانه است. برای نمونه، برخی روایات حاکی از آن‌اند که روح، جسمی رقیق است (از جمله ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۳۴) و گویا برخی محدثان و متکلمان از ظواهر ظنی این روایات ظنی برداشت کرده‌اند که همه مراتب ارواح همه انسان‌ها، جسم رقیق و لطیف‌اند (برای سخن متکلمان و محدثان شیعه و سنی از جمله ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۳۵۰ و ۳۵۱؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۲۳۷). اما به اعتقاد فلاسفه و عرفا، بعضی مراتب روح، جسم رقیق یا لطیف مادی و بعضی مراتب آن جسم لطیف مجرد مثالی، و بعضی مراتب روح همه انسان‌ها یا دست‌کم برخی از آنها دارای تجرد عقلی است. ادله‌ای قرآنی و روایی نیز برای تجرد عقلی مراتبی از روح انسان‌های کامل ذکر شده است. اکنون سخن این است که برداشت‌های ظنی برخی محدثان و متکلمان از برخی روایات ظنی، در مقابل براهین عقلی فلاسفه و شهودهای عارفان و ادله قرآنی و روایی حاکی از تجرد عقلی مراتبی از روح همه یا برخی انسان‌ها، نه‌تنها استحکام بالایی ندارند، بلکه فاقد ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی‌اند.

۱-۸. مکمل بودن دستاوردهای انواع انسان‌شناسی

در سراسر مقاله از این نکته غفلت شده که انواع انسان‌شناسی الزاماً دستاوردهای متفاوتی ندارند تا ما مجبور باشیم برای نشان دادن ارزش و اعتبار یک نوع و یک روش به اثبات «بحران» در سایر انواع و سایر روش‌های انسان‌شناسی تمسک کنیم. با توجه به اینکه ما نسبی‌گرا نیستیم، چه اشکالی دارد «انسان» را با روش‌های مختلف بررسی کنیم و دانش‌های خود را مؤید یا مکمل یکدیگر بدانیم، نه مناقض هم؟ آیا شرع مقدس اسلام، از تأمل تجربی یا عقلی یا شهودی در زمینه‌های مختلف نهی کرده است؟ چه اشکالی دارد روان‌شناسان مضمون آیه شریفه «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸) را با روش‌های پذیرفته‌شده در روان‌شناسی تجربی بیازمایند و تأثیر انواع ذکر را بر آرامش انسان‌ها تأیید کنند؟ صرف‌نظر از میزان اعتبار معرفت‌شناختی تحقیق‌های تجربی، پرسش ما این است که آیا بررسی برخی آموزه‌های شرع مقدس با روش تجربی از منظر شریعت نامطلوب یا غیرممکن است؟ اگر پاسخ منفی است، نباید ادعا کرد که تنها انسان‌شناسی دینی می‌تواند انسان را معرفی کند. دین و وحی آمده‌اند مکمل سایر راه‌های معرفتی باشند، نه جایگزین آنها. دین نسبت به آنچه انسان فطرتاً می‌داند یا بدون وساطت وحی می‌تواند بداند، یادآور، و نسبت به آنچه از راه‌های متعارف معرفت‌نیاموخته و نمی‌تواند بیاموزد، معلم است (در این زمینه، ر.ک: بقره: ۱۵۱؛ نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۹-۳۰ و ۳۱-۳۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۶۸؛ ج ۲، ص ۴۶۳ و ۴۶۴؛ ص ۵۵۱؛ ج ۴، ص ۳۸۶-۳۸۷).

۱-۹. امتناع شناختن و شناساندن حقایق اشیا با علوم حصولی نقلی و غیرنقلی

گفتیم که نویسندگان محترم معتقدند که «تنها انسان‌شناسی دینی می‌تواند ماهیت و حقیقت انسان را معرفی کند» (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۵۵). اگر منظور از حقیقت و ماهیت، شناخت کنه وجود انسان است، باید گفت که نه‌تنها ماهیت و حقیقت پیچیده انسان، بلکه شناسایی و شناساندن (معرفی کردن) حقیقت و ماهیت و کنه هیچ

شبی با علم حصولی امکان‌پذیر نیست، اعم از اینکه علم حصولی مزبور حاصل آیه و روایت باشد یا حاصل عقل و تجربه حسی و شهود عرفانی. به عبارت دیگر، این تصور که دین‌داران با خواندن قرآن و روایات، حقیقت اشیای پیچیده مثل انسان یا اشیای ساده مثل آب و آتش را می‌شناسند، تصوری خام است؛ زیرا چنین چیزی در قدرت بشر یا دست کم بشر عادی نیست. بشر عادی، که متکی به قوه فکر است، حتی حقیقت اعراض را هم نمی‌تواند بشناسد (در این زمینه ر.ک: ابن‌سینا، ۴۰۴ق، ص ۳۴؛ ابن‌عربی، ۴۳۳ق، ص ۱۷۱؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۰؛ کاشانی، ۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۱؛ ج ۷، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰، ص ۹۷).

بنابراین کارکرد وحی و دین معرفی کردن ماهیات و حقایق اشیا در قالب علوم حصولی نیست؛ زیرا اساساً چنین کاری محال است. اگر کسی کور مادرزاد باشد و درکی از رنگ و حقیقت آن نداشته باشد و پیامبری بخواهد رنگ را به او معرفی کند، می‌تواند تکویناً او را شفا دهد تا با چشم سر و حس ظاهری ببیند یا می‌تواند تکویناً چشم دل او را بر روی حقایق باز کند تا با حس باطنی خود، رنگ را شهود کند؛ اما نمی‌تواند بدون تصرف تکوینی و صرفاً با توضیح دادن رنگ و خواندن آیه و روایت، حقیقت رنگ را به کور مادرزاد منتقل کند. بعضی حقایق دیدنی‌اند نه شنیدنی.

المراد ب «الذوق» ما تجده العالم علی سبیل الوجدان و الکشف، لا البرهان و الکسب، و لا علی طریق الأخذ بالإیمان و التقليد؛ فإن کلاً منها، و إن کان معتبراً بحسب مرتبته، لکنه لا یلحق بمرتبة العلوم الکشفیه، إذ لیس الخبر کالعیان (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۱۶).

از این رو، خداوند ملکوت آسمان‌ها و زمین را به حضرت ابراهیم علیه السلام نگفت، بلکه نشان داد (انعام: ۷۵) و رسول الله صلی الله علیه و آله تقاضای دیدن حقایق را کردند نه شنیدن آنها را (ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۳۲)؛ به قول عطار:

اگر اشیا همین بودی که پیداست
دعای مصطفی کی آمدی راست
که با حق مهتر دین گفت الهی
به من بنمای اشیا را کما هی

(مولوی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۰).

از همه اینها که بگذریم، مرتبه‌ای از قرآن و روایات و وحی که نزد ماست، قرآن تنزل کرده و نازل شده است. به تعبیر دیگر، آنچه از وحی در دسترس بشر عادی است، حقیقت نازل شده یا رقیقت است نه حقیقت در همان مرتبه حقیقت. اصل حقیقت هر چیزی از جمله خود قرآن نزد خداوند است و خداوند قادر متعال، مقداری معین از آن نازل کرده یا می‌کند (حجر: ۲۱). برای مشاهده مراتب برتر حقیقت، باید بالا رفت؛ نمی‌توانیم سر جای خود بایستیم تا مراتب عالی حقیقت به سمت ما بیایند: «فَلْ تَعَالَوْا أَتْلُ...» (انعام: ۱۵۱). اگر می‌شد حقیقت به همان صورتی که نزد خداوند است در مرتبه پایین دریافت شود، نیازی نبود رسول الله صلی الله علیه و آله به معراج برود.

۱۰-۱. ادراکات کلی و جزئی قوه عاقله

عقل مستقل فقط کلیات را بی واسطه درک می کند و جزئیات را فقط در پرتو امور کلی می یابد. به عبارت دیگر، عقل مستقیماً و مستقلاً جزئی بما هو جزئی را نمی یابد، ولی این بدان معنا نیست که عقل هیچ درکی، حتی درک باواسطه از جزئی بماهو جزئی ندارد و نمی تواند داشته باشد، بلکه به معنای این است که درک عقل نسبت به جزئیات در طول درک سایر قواست (این ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۴۸-۲۴۹). طبعاً از این محدودیت عقل می توان یک نوع مزیت یا حتی تقدم برای سایر انواع انسان شناسی، نسبت به انسان شناسی عقلی استفاده کرد؛ زیرا انسان شناسی عقلی نمی تواند فارغ از ادراکات قلب (روح) و حس یا به عبارتی، پیش از ادراکات مزبور، به درک پاره ای از قابلیت ها یا حالات عالی یا نازل نفس انسان نائل شود. مثلاً عقل به صورت مستقل (بدون ملاحظه ادراکات عالی قلب و روح که انسان شناسی های عرفانی و نقلی بیان می کنند) اساساً متوجه حالات فنایی و بقایی در انسان نمی شود تا بخواهد آن را تجزیه و تحلیل و تبیین کند. عقل پس از درک قلبی شخصی یا پس از شنیدن درک قلبی دیگران می تواند به تحلیل عقلی بپردازد و مدرکات قوه قلبی را در یک دستگاه فلسفی جامع، مانند عرفان نظری و حکمت متعالیه تبیین کند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷).

از این مطلب حق می توان این طور نتیجه گرفت که انسان شناسی های مختلف، فی الجمله مکمل هم اند و تا حدی رابطه طولی با یکدیگر دارند. یا به عبارت دیگر، قوای ادراکی انسان فی الجمله رابطه طولی با یکدیگر دارند و نقائص و محدودیت های یکدیگر را برطرف می کنند. اما در مقاله مزبور از این نکته حق که عقل انسان مستقیماً کلی یاب است، گویا این برداشت اشتباه شده که عقل حتی به صورت غیرمستقیم (یعنی از راه سایر قوا) نیز اشخاص و جزئیات را درک نمی کند (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۴۲).

۱۱-۱. جایگاه اشخاص انسان در انواع انسان شناسی

گویا نویسندگان محترم مقاله تصور می کنند که در انسان شناسی های شهودی، نقلی و تجربی به دنبال شناخت انسان های جزئی و شخصی هستیم و فقط در انسان شناسی عقلی به دلیل محدودیت عقل و رویکرد فلسفی و ماهیت شناخت فلسفی به دنبال شناخت اشخاص و جزئیات نیستیم:

انسان شناسی فلسفی براساس ماهیتی که دارد، انسان کلی را مورد نظر قرار می دهد، چراکه ماهیت شناخت فلسفی شناخت مفاهیم کلی است و فیلسوف دنبال امور جزئی و شخصی نیست (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۴۲).

درحالی که در انسان شناسی (به هر روشی و با هر قوه ای) به دنبال شناخت انسان هستیم نه شناخت اشخاصی مانند زید و عمرو از آن جهت که جزئی و شخصی اند. زید و عمرو در انسان شناسی های مختلف، مثال یا شاهد بحث اند، نه موضوع بحث. اساساً آموزه های انسان شناسی درباره زید و عمرو اگر هیچ گونه عمومیتی نسبت به ما نداشته باشند، برای ما فایده ای ندارند، به همین دلیل از کنجکاوی بی مورد در این قبیل موارد نهی شده ایم

(بقره: ۱۳۴ و ۱۴۱). حتی با اینکه شناخت یک ولی الهی که الگو و اسوه برای ما به‌شمار می‌رود، به سرنوشت دنیوی و اخروی ما مربوط می‌شود، بررسی شخصیت او از آن جهت که یک شخص است، انسان‌شناسی به‌شمار نمی‌رود، بلکه ولی‌شناسی یا حجت‌شناسی یا امام‌شناسی به‌شمار می‌رود. به همین دلیل وقتی در انسان‌شناسی عرفانی (نه مباحث نبوت و امامت) به یک شخص نبی یا ولی مثال زده می‌شود، مقصود بحث کردن از آن نبی یا ولی به عنوان یک شخص نیست، بلکه هدف شناخت یکی از جنبه‌های بالقوه یا بالفعل انسان است. حتی زمانی که در مباحث انسان‌شناسی عرفانی نشان می‌دهیم که اشرف مخلوقات به تعیین اول بار یافته است، ناظر به ظرفیت وجودی انسان (که اولین بار توسط رسول الله ﷺ به فعلیت رسید و بالوراثه به سایر اهل بیت علیهم‌السلام منتقل شد) هستیم. بگذریم که از منظر بعضی بزرگان، شناخت رسول الله ﷺ شناخت نفس خود ما (که ملازم است با شناخت رب) به‌شمار می‌رود (ر.ک: احزاب: ۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۲؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۸۲؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۴۸۰).

۲. بررسی بحران ادعاشده در انسان‌شناسی عرفانی

در مقاله مورد بحث مطالبی در باب بحران انسان‌شناسی‌های غیرنقلی از جمله انسان‌شناسی عرفانی آمده است که هرچند یک‌سره باطل و نادرست نیستند، ولی کم‌وبیش درخور مناقشه‌اند.

۲-۱. تفاوت محدودیت با بحران

به اعتقاد ما، هریک از انواع انسان‌شناسی محدودیت‌ها و مزیت‌های نسبی دارد. درواقع هر محدودیتی که در یک نوع انسان‌شناسی باشد و در انواع دیگر نباشد، یک نوع مزیت نسبی برای انواع مزبور به‌شمار می‌رود. اما بیان محدودیت‌های یک علم با بیان بحران در آن علم متفاوت است. اگر کسی بگوید با قوه باصره و چشم، صداها شنیده نمی‌شوند، بیان محدودیت قوه باصره و ابزار مادی آن است نه بی‌ارزش کردن کارویژه‌های چشم و قوه باصره. همه قوا و همه ادراکات قوا در جای خود و در کنار یا در طول یکدیگر، معتبرند و چنان‌که پیش از این گفتیم کم‌وبیش مؤید و مکمل یکدیگر به‌شمار می‌روند و از دست دادن هر قوه منجر به از دست دادن بخشی از دانش می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۹۳). به‌راستی اگر کسی کور و کر باشد، چگونه می‌توان با کمک ادله نقلی و با انسان‌شناسی نقلی، که به ادعای نویسندگان بزرگوار مقاله، جامع است، قوای باصره و سامعه انسان‌ها را به او شناساند و حقیقت ادراک بصری انسان‌ها در مورد رنگ‌ها و ادراک سمعی انسان‌ها در مورد صداها را به او فهماند: «أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْأَعْمَى» (زخرف: ۴۰؛ نیز ر.ک: یونس: ۴۳؛ نمل: ۸۱؛ روم: ۵۳).

ان العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها... وإنما كانت مختلفة باختلاف القوى، لأن كلاً منها مظهر اسم خاص وله علم يخصصه، سواء كانت روحانية أو نفسانية أو جسمانية. ألا ترى أن ما يحصل بالبصر، لا يحصل بالسمع وبالعكس وما يحصل بالقوى الروحانية، لا يحصل بالقوى الجسمانية وبالعكس؟ (قيصري، ۱۳۷۵، ص ۷۱۶-۷۱۵).

۲-۲. تفاوت علوم حضوری با علوم حصولی

در مقاله مزبور آمده است:

انسان‌شناسی عرفانی کسب شناخت در مورد حقیقت انسان از طریق تجربه‌های درونی است که کسی جز شخص عارف در آن شرکت ندارد؛ از طرف دیگر زبان هم از بیان کامل تجربه‌های عرفانی قاصر است و این تجارب در قالب الفاظ و مفاهیم قرار نمی‌گیرند، لذا تنها راه فهم کامل این نوع تجارب، چسبیدن آنها از طریق تجربه کردن آنهاست... به بیان دیگر، عارف به لحاظ مشکلات زبان شناختی نمی‌تواند شناخت و معرفت خود از انسان را که به صورت شهودی و حضوری به آن دست یافته است، به علم حصولی تبدیل کرده و به دیگران منتقل کند، چراکه مفاهیم عرفانی، مفاهیم خاص و شخصی‌اند و نمی‌توان آنها را در قالب الفاظ و مفاهیم زبانی که عمومی‌اند، ریخت (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۵۴).

در این عبارت، چندین ملاحظه و تأمل هست که به برخی اشاره می‌کنیم:

۲-۲-۱. شخصی بودن همه علوم حضوری اعم از شهودهای نوی و شهودهای عرفانی

گویا نویسندگان محترم مقاله می‌پندارند فقط حقیقتی که عارف می‌یابد، شخصی، غیرقابل انتقال به دیگری و بیان‌ناپذیر با علوم حصولی است، درحالی‌که اگر این محدودیت‌ها در باب حقایق وجدان‌شده درست باشند، دامان همه علوم حضوری را می‌گیرند، خواه در مسائل عرفانی و خواه در امور وحیانی. حتی در وجدانیات عمومی نیز اگر کسی حالتی از غم یا شادی را تجربه کند، درک او شخصی است و مطابق ادعای مقاله یادشده، آن حالت را نمی‌تواند به دیگران منتقل کند. درباره امور وحیانی نیز آنچه یک نبی با فؤاد و قلب خود به نحو حضوری می‌بیند (نجم: ۱)، حقیقتی شخصی است و مطابق ادعای یادشده، غیرقابل انتقال و بیان‌ناپذیر با علوم حصولی است. شاید نویسندگان محترم تصور می‌کنند با خواندن آیات و روایاتی که درباره جایگاه انسان‌ها در بهشت و جهنم وارد شده‌اند، به علم حضوری نسبت به بهشت و جهنم و جایگاه انسان‌ها می‌رسند یا فهم حصولی کاملی از این عوالم و نحوه وجود و زندگی انسان در آنها پیدا می‌کنند، ولی با خواندن گزارش‌های عارفان به هیچ فهمی در این زمینه نمی‌رسند. طبعاً نه آن درست است و نه این.

بله کشف و شهود عارفان در حد مشاهدات انبیا و رسولان ﷺ نیست و زبان و بیان آنها نیز زبان و بیان معصوم نبی و رسول نیست، ولی از محدودیت توان عارفان می‌توان به محدود بودن آنچه دیده‌اند و آنچه گفته‌اند حکم کرد نه اینکه به صورت سالبه کلیه گفت: «عارف... نمی‌تواند...». گذشته از اینکه استدلال نویسندگان محترم در این قسمت، بر عدم امکان تبدیل علم حضوری به علم حصولی در قالب الفاظ زبان عمومی متمرکز شده است نه ضعف شهود عارفان و معصوم نبودن زبان و بیان ایشان. پس اگر کسی در عبارت بالا به جای کلمه عارف، «نبی‌الله» بگذارد، متوجه می‌شود که دفاع نادرست نویسندگان از انسان‌شناسی دینی و وحیانی، یک شبهه معرفت‌شناسانه در باب دین و برخی اقسام وحی است. البته پیروان ادیان الهی به صورت‌های مختلف به این شبهه پاسخ‌های محکم و مستدل داده‌اند و ما نیز در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

این ادعا که برای بیان حقایق برتر، زبانی پیراسته و پالایش‌شده نیاز است، درست است، ولی به این معنا نیست که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان این حقایق را در قالب مفاهیم و علوم حصولی بیان کرد یا نمی‌توان از راه علم حصولی این حقایق را به نحوی ضعیف‌تر درک کرد (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۴۹) یا اگر کسی حقایق شهودکرده خود را به صورت حصولی بیان کرد، بیان او، فایده خاصی برای دیگران ندارد. خبر داشتن و دانستن حصولی مانند یافت حضوری و بالعیان دیدن نیست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۱۶)، ولی بی‌فایده هم نیست. به همین دلیل انبیا^{علیهم‌السلام} آنچه را خداوند به آنها نشان می‌داد بیان می‌کردند. چنان‌که رسول‌الله^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} آنچه را در شب معراج دیدند، بیان کردند (ازجمله ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۸۳ و ۳۸۰). صدرالمآلهین نیز صریحاً می‌فرماید که حقایق کشفی را بیان کرده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹). ابن‌عربی نیز می‌نویسد: «والله یرزقنا الإصابة فی النطق والإخبار عما أشهدناه وعلمناه من الحق علم کشف وشهود وذوق فإن العبارة عن ذلك فتح من الله تأتي بحکم المطابقة» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۵۱).

ظاهراً نویسندگان محترم هم متوجه هستند که بیان ناقص علوم حضوری امکان‌پذیر است، زیرا می‌فرمایند: «زبان... از بیان کامل تجربه‌های عرفانی قاصر است». مطابق این عبارت، بیان حصولی تجارب عرفانی و البته هر علم حضوری دیگری امکان‌پذیر است، ولی بیان مزبور، بیان کامل به‌شمار نمی‌رود؛ اما متأسفانه از این مقدمه صحیح نتیجه گرفته شده که اصلاً نمی‌توان تجارب عرفانی را بیان کرد: «این تجارب در قالب الفاظ و مفاهیم قرار نمی‌گیرند». نویسندگان محترم در ادامه مقاله نیز این استدلال مغالطی را تکرار کرده‌اند. ایشان یک‌بار می‌فرمایند: «تنها راه فهم کامل این نوع تجارب، چشیدن آنها از طریق تجربه کردن آنهاست» که طبعاً به این معناست که فهم ناقص و حصولی این نوع تجارب بدون چشیدن آنها نیز ممکن است، ولی باز هم نتیجه سالبه کلی می‌گیرند و می‌فرمایند: «عارف به لحاظ مشکلات زبان‌شناختی نمی‌تواند شناخت و معرفت خود از انسان را... به علم حصولی تبدیل کرده و به دیگران منتقل کند».

۲-۳. مکاشفات شیطانی و حجیت و اعتبار معرفت‌شناختی شهودهای عرفانی

نویسندگان محترم در ادامه دلیل دیگری برای برتری انسان‌شناسی نقلی بر انسان‌شناسی عرفانی و احیاناً بی‌حاصل بودن انسان‌شناسی عرفانی می‌آورند و می‌نویسند:

... گاهی ممکن است شهود عارف، شهودی غیرحقیقی و غیرالهی باشد. به همین دلیل عرفا برای ارزیابی شهودات عرفانی خود و تشخیص شهودات حقیقی و الهی از مکاشفات غیرواقعی به ارائه ملاک و معیار پرداخته‌اند. عرفا مکاشفات و واردات درونی خود را به انواعی از قبیل رحمانی، ملکی، جنی و شیطانی تقسیم می‌کنند (ابن‌عربی، ج ۱، ص ۲۸۱). از نظر آنها شهوداتی که مخالف با عقل و نقل نباشد، ... شهودی الهی و حقیقی است... اما اگر شهود عارف، برخلاف عقل یا نقل مطلبی را اثبات کند، در این صورت این شهود... امری باطل است (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۳۲۶-۳۲۵ و ۵۴).

در مورد این عبارت نیز ملاحظات فراوانی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱-۳-۲. خطاناپذیری علم حضوری و خطاپذیری ترجمه و تفسیر علم حضوری

عبارت مزبور دربارهٔ شهود حقیقی و واقعی و غیرواقعی و غیرحقیقی به‌هیچ‌وجه دقیق نیست. این ادعا که «شهود عارف، برخلاف عقل یا نقل مطلبی را اثبات کند» فرض ندارد؛ زیرا از یک‌سو معنا ندارد خود علم حضوری و شهود خطا یا باطل یا غیرحقیقی یا غیرواقعی باشد و از سوی دیگر معنا ندارد که علم حضوری و شهود چیزی را ثابت یا رد کند. آنچه می‌تواند خطا و باطل و غیرمطابق با واقع باشد، یا چیزی را ثابت یا رد کند، تفسیر عارف از مکاشفهٔ خود است. طبعاً ادعاهای عارفان دربارهٔ مکاشفات شیطانی به همین معنا هستند. فرض کنید عارفی صدایی از هاتفی بشنود که به او می‌گوید عبادت را از تو برداشتیم. به لحاظ عرفانی به این مکاشفه، کشف صوری شنیداری می‌گویند. عارف مزبور در اینکه این صدا را شنیده است، تشکیک نمی‌کند؛ چراکه خطا در علم حضوری بی‌معناست، قطعاً یک شهود اتفاق افتاده و این شهود هم حقیقی (یعنی خود واقع) است. اما گویندهٔ این سخن چه کسی است؟ آیا یکی از فرشتگان این سخن را گفته است یا یکی از شیاطین؟ از اینجا عارف به دنبال پیدا کردن اموری است که صریحاً در خود مکاشفه و به نحو حضوری یافت نشده است. طبعاً ترجمه و تعبیر و تفسیر و توضیح مکاشفه دیگر علم حضوری نیست و اگر بی‌دقت انجام شود، احتمال خطا نیز دارد. در مثال مزبور، عارف مکاشف با توجه به شریعت که میزان عام برای همهٔ مشاهدات عرفانی است، کشف می‌کند که هاتف مزبور، یکی از شیاطین است؛ چراکه خداوند عبادت را از رسول الله ﷺ برداشته است، چه رسد به دیگران (جیلانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۵-۲۶؛ شعرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۲۹).

ضمناً باید توجه داشت که گاهی نیز یک مکاشفه از سوی یک عارف یا حتی همهٔ اهل معرفت به صورتی نادرست بیان می‌شود (از جمله ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۸۳)، ولی این استفاده از الفاظ نارسا یا دوبه‌لغو را نباید خطا در مکاشفه یا حتی خطا در تفسیر مکاشفه تلقی کرد. گفتنی است به اعتقاد صدرالمتألهین، بیشتر بیانات عرفا خالی از نقص در بیان نیستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۸۴). ابن‌عربی هم می‌نویسد: «کم من شخص لا یقدر أن یعبر عما فی نفسه وکم من شخص تفسد عبارته صحه ما فی نفسه» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۵۱).

۲-۳-۲. معیارهای عرفانی برای تشخیص کشف‌های شیطانی

از اینکه برخی شهودهای عرفانی تحت تأثیر القانات شیطانی یا هواهای نفسانی‌اند، نمی‌توان نتیجه گرفت که انسان‌شناسی نقلی برتر از انسان‌شناسی شهودی و عرفانی است؛ زیرا:

اولاً در برداشت‌هایی که از ادلهٔ نقلی می‌شوند نیز صواب و ناصواب و نقض و ابرام راه دارد و همهٔ برداشت‌هایی که از ادلهٔ نقلی می‌شود، درست یا حتی حجت و معتبر نیستند. گویا نویسندگان محترم در اینجا نیز فراموش کرده‌اند

که رقیب انسان‌شناسی عرفانی، انسان‌شناسی برگرفته از ادله نقلی است نه خود وحی نازل شده بر رسول‌الله ﷺ که مسلماً از هر جهت معصوم و حجت است.

ثانیاً همان‌طور که خود نویسندگان نیز فرموده‌اند (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۵۴)، عرفا برای تشخیص و کنار گذاشتن مکاشفات شیطانی، معیارهای عرفانی ارائه کرده‌اند (از جمله ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۸-۸۶)؛ یعنی همان‌طور که فعالیت‌های عقلانی معیار و میزانی به نام منطوق دارند، مکاشفات عرفانی نیز معیارها و میزان‌هایی دارند که سرآمد آنها کشف تام محمدی ﷺ یعنی شرع مقدس اسلام یا کتاب و سنت قطعی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷) و همان‌طور که یک تفکر عقلانی پس از آن که از سنجه منطوق نمره قبولی بگیرد، قابل پذیرش است، شهود عرفانی نیز پس از عرضه به معیارها و میزان‌های موردنظر و اخذ گواهی و تأیید، قابل قبول است. آری، اگر راهی برای تشخیص انواع مکاشفه نبود و در نتیجه برخی آموزه‌های انسان‌شناسی عرفانی براساس مکاشفات شیطانی ارائه شده بودند، عرفان و انسان‌شناسی عرفانی بی‌اعتبار بودند.

۳-۲. تجارب عارفانه حق‌الیقینی

اهل معرفت شهودها را به لحاظ‌های مختلف تقسیم می‌کنند. ایشان گاهی شهودها را به تجارب عارفانه و سالکانه، برخی اوقات به کشف‌های معنوی و صوری، گاهی به شهودهای حق‌الیقینی و عین‌الیقینی و گاه به شهودهای رحمانی، ملکی، شیطانی و نفسانی تقسیم می‌کنند. همچنین از منظر ایشان گاهی شهودها در عالم عقل و فوق عقل روی می‌دهند، بعضی اوقات در عالم مثال منفصل و گاه در مثال متصل خود انسان (از جمله ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷-۱۱۲؛ املی، ۱۳۶۸، ص ۴۶۱-۴۷۱؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴-۱۱۱، مقدمه؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹-۱۵۱). دلیل این تقسیم‌بندی‌ها، تفاوت احکام شهودهای مختلف است. آنچه به بحث ما مربوط می‌شود این است که بعضی از فروع هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی، احیاناً حاصل تجارب سالکانه یا شهودها و کشف‌های عین‌الیقینی‌اند (برای نمونه ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳۹ به بعد، بحث مصداق خاتم اولیای محمدی ﷺ). این قبیل کشف‌ها چه‌بسا در مثال متصل و منفصل و تحت تأثیر نفس یا شیطان رخ داده باشند که عارفان راستین با استفاده از معیارهای پیش‌گفته، آنها را تشخیص می‌دهند و کنار می‌گذارند و طبعاً علم عرفان را براساس آنها بنا نمی‌کنند. اما همه یا بخش‌های اصلی علم عرفان نظری و انسان‌شناسی عرفانی حاصل عالی‌ترین نوع تجارب عارفانه، یعنی شهودهای حق‌الیقینی در مراحل فنا و بقای بعد از فنا در عوالم فوق عقل‌اند و شیطان در حصول این نوع شهودها نمی‌تواند دخالت داشته باشد:

اولاً به این دلیل که در شهودهای حق‌الیقینی، عارف با متن واقع متحد می‌شود و وقتی دوگانگی میان عارف و واقع نباشد، فرض اینکه کسی واقع را به صورت دیگری برای عارف جلوه دهد، منطقی بی‌معناست؛

ثانیاً به این دلیل که اگر شهودی در عالم عقل (جبروت) یا بالاتر از عالم عقل (لاهوت) روی دهد، شیطان نمی‌تواند حظی در آن داشته باشد؛ زیرا او به عوالم بالاتر از وهم و خیال راهی ندارند (ر.ک: جوادی املی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۶).

البته همچنان دو نوع خطا در عرفان نظری و انسان‌شناسی عرفانی راه دارد که به بحث مکاشفات شیطانی ارتباطی ندارند: یکی تفسیر نادرست از مکاشفات و دیگری انتخاب الفاظ نامناسب برای تفسیر درست از مکاشفات مزبور.

۲-۳-۴. تفاوت حجیت مورد نیاز در امور عملی با اعتبار معرفت‌شناختی در علوم نظری

نویسندگان محترم ذیل عبارت پیش‌گفته بحث حجیت شهود را مطرح کرده و نوشته‌اند:

شهودی که مخالف با عقل و نقل نباشد... برای شخص عارف حجیت دارد و اگر عارف بتواند دلیلی برای اثبات این شهود از عقل یا کتاب و سنت بیاورد، در این صورت برای دیگران نیز حجیت می‌یابد. اما اگر شهود عارف، برخلاف عقل یا نقل مطلبی را اثبات کند، در این صورت این شهود هیچ‌گونه حجیتی ندارد (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۶-۳۲۵ و ۵۴).

گویا نویسندگان محترم هنگام نوشتن این عبارات توجه نداشته‌اند که انسان‌شناسی عرفانی شاخه‌ای از عرفان نظری است، نه عرفان عملی. در جایی که علم ما یک نوع عمل جوارحی یا یک نوع عمل جوانحی مانند اعتقاد پیدا کردن، می‌طلبد، طبعاً بحث حجیت مطرح می‌شود، ولی اگر قرار نیست عمل جوارحی خاصی انجام دهیم یا اعتقاد قلبی (عمل جوانحی) نسبت به علم یقینی یا ظنی خود پیدا کنیم، حجیت داشتن چه ارزشی دارد و حجیت نداشتن چه آسیبی می‌زند؟ در مباحث نظری، اعم از فلسفه، عرفان و علوم تجربی، که هیچ‌گونه عمل جوارحی و جوانحی (التزام قلبی) نمی‌طلبند، بحث حجیت بر خود یا بر دیگران چه فایده‌ای دارد؟ اگر عارفی در یک مکاشفه، ببیند که جرم فلان سیاره (مثلاً مریخ)، برخلاف نظر طبیعی‌دانان زمان خود، عنصر پنجم نیست، یا عارفی در عالم مثال متصل یا منفصل یک واقعیت را ببیند، حجت بودن این مکاشفات بر خود عارف یا دیگران به چه معنایی است؟ حجت نبودن آنها چه آسیبی به ایشان می‌زند؟ به عبارت دیگر، اگر این مکاشفات حجت باشند، عارف و پیروان او چه می‌کنند و اگر نباشند چه می‌کنند؟ همین‌طور در مباحث فلسفی اگر کسی عقول عرضی یا مثل افلاطونی را با عقل خود اثبات کند، این استدلال و علم حاصل از آن، حجت باشند یا نباشند، چه فرقی می‌کند؟ در مباحث علوم تجربی نیز اگر دانشمندی یک ستاره جدید کشف کند، این کشف تجربی، چه اعتبار ظنی داشته باشد و چه اعتبار یقینی، به لحاظ حجیت چه فرقی می‌کند؟ آیا می‌شود گفت که در فلان شرایط این کشف بر خود شخص یا بر دیگران حجت است؟ مگر پذیرش یقینی یا ظنی ستاره مزبور، عمل جوارحی یا عمل جوانحی خاصی می‌طلبد؟

۳. اهمیت و کارکرد انسان‌شناسی عرفانی

بخش‌هایی از هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی نه به اعمال مربوط می‌شوند و نه به اصول و فروع عقاید. به همین دلیل حجیت به معنای متعارف آن (معدّر و منجّز بودن) که در اصول فقه مطرح می‌شود، درباره این مباحث بی‌معناست؛ اما انسان‌شناسی عرفانی (گذشته از فوایدی که فی‌نفسه هر نوع شناخت نظری نسبت به جهان و انسان

دارد و گذشته از رابطه هر نوع انسان‌شناسی با خداشناسی) فواید بسیاری دارد که به هیچ‌وجه دایرمدار حجیت موردنظر در اصول فقه نیستند. متناسب با مباحث این مقاله به سه مورد از فواید انسان‌شناسی که در واقع، فواید عرفان نظری به‌طور کلی نیز به‌شمار می‌روند، اشاره می‌کنیم:

۳-۱. معدّ و زمینه‌ساز برای استدلال‌های عقلی در فلسفه و کلام عقلی

بعضی بزرگان هفت نوع کارکرد برای کشف‌های عرفانی در فلسفه ذکر کرده‌اند (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۸-۶۴) که یکی از آنها در جایی است که فیلسوف با عقل مستقل خود توان ارزیابی و اثبات یک ادعای فلسفی یا کلامی را دارد، ولی به استدلال آن ادعا توجه ندارد و کشف و شهود شخصی خود او یا کشف و شهود نقل شده برای او، الهام‌بخش استدلال ادعای مزبور می‌شود. روشن است که حجیت شهود و نیز رحمانی یا شیطانی بودن مکاشفه در این موارد اهمیتی ندارند؛ زیرا فیلسوف از هر طریقی با استدلال یک ادعا آشنا شود، آن را به اعتبار عقل می‌پذیرد نه به استناد کس یا چیزی که توجه او را جلب کرده است.

۳-۲. معدّ و زمینه‌ساز برای فهم عمیق تر آیات و روایات در تفسیر و کلام نقلی

آنچه در باب عقل و علوم عقلی گفتیم در باب نقل و معارف نقلی نیز مصداق دارد. همه معارف موردنیاز بشر برای سعادت در قرآن و روایات ذکر شده‌اند، ولی دریافت معارف عالی و دقیق شریعت گاهی نیازمند توجه به روابط آیات با یکدیگر، روابط آیات با روایات و روابط آیات و روایات با عقل است. گاهی یک آیه یا روایت را بارها و بارها می‌خوانیم، ولی به یکی از زوایای آن توجه نمی‌کنیم یا سطوحی از معنای آن را در نمی‌یابیم تا اینکه کسی ما را متوجه آن کند. در اینجا ما به استناد آیه یا روایت، آن نکته را می‌پذیریم، ولی نباید نقش کس یا چیزی را که توجه ما را به آن نکته جلب کرده است، نادیده بگیریم. بنابراین کشف و شهود شخصی یا کشف و شهود عارفان گاهی نقش منبّه را نسبت به مضامین آیات و روایات دارند، چنان‌که برخی روایات ناظر به تفسیر قرآن، نقش منبّه نسبت به محتوای قرآن را دارند.

۳-۳. معدّ و زمینه‌ساز برای ذوق گرفتن و شهود شخصی برخی حقایق در سیر و سلوک عملی

بسیاری از سالکان و عارفان با شنیدن آیات و روایات، به اصطلاح ذوق می‌گیرند و پاره‌ای از حقایق عالم را با علم حضوری می‌یابند. همین مسئله در باره مکاشفات نیز کم‌وبیش صدق می‌کند و گاهی جان سالک یا عارف با شنیدن مکاشفات دیگران، مستعد دریافت شهودی و حضوری برخی حقایق می‌شود؛ همچنان‌که در محسوسات به حس ظاهری گاهی چیزی بالقوه در تیررس چشم ماست، ولی به آن توجه نداریم و پس از تذکر دیگران، با چشم خود آن را می‌بینیم. البته گاهی برای یافت شخصی آنچه برای سالک یا عارف نقل می‌شود، نیاز به تحصیل پاره‌ای مقدمات مثل ریاضت است، چنان‌که برای دیدن بعضی از مناظر با حس ظاهر گاهی لازم است از همان راهی رفت که دیگران رفته‌اند. این موارد به عرفان عملی مربوط می‌شوند و از بحث ما خارج‌اند.

نتیجه گیری

در عرفان اسلامی مانند فقه و اصول و تفسیر و کلام و فلسفه اسلامی به دنبال درک زوایای مختلف و ظاهر و باطن اسلامی هستیم که جامع همه معارف عقلی و نقلی و شهودی است و در این راه به هیچ امری به جز آنچه رسول الله ﷺ و اهل بیت عصمت و جلال در کتاب و سنت به نحو تأسیسی یا تأییدی آورده‌اند، تعبد عملی و قلبی نداریم و هر امر غیرتعبدی را نیز تنها در مواردی به صورت قطعی می‌پذیریم که نه تنها مخالفتی با عقل قطعی و نقل قطعی و نقل ظنی معتبر نداشته باشد، بلکه بتوانیم آن را با عقل قطعی اثبات و تبیین کنیم. اما در هر حال اعتبار و حجیت به معنای متعارف آن در فضای امور عملی و عقاید نظری تعبدی، هیچ ارتباطی با آنچه ما در عرفان نظری و انسان‌شناسی عرفانی به دنبال آن هستیم، ندارد. در مسائل عملی و همچنین مسائل نظری تعبدی باید به مأخذ علم توجه کرد (طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۴؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۵۷۸)، اما در مسائل مورد بحث ما، که عقل فی‌الجمله به ادراک آنها راه دارد، سرلوحه انسان «قَبَشْرُ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر: ۱۷-۱۸) و «لَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ وَ انْظُرْ إِلَى مَا قَالَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۳۸) است. در علوم مانند انسان‌شناسی عرفانی به دنبال این نیستیم که با استناد به سخنان ابن‌عربی و امثال او، به یک عمل جوارحی (که مجوز شرعی ندارد) متعبد بشویم یا به یک عمل جوانحی یا عقیده تعبدی در باب مبدأ و معاد و امور دینی دیگر برسیم، بلکه دستاوردهای محیی‌الدین و امثال او برای ما زمینه‌ای می‌شوند که عقل ما در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عقلی به عوالم غیرمحسوس مانند عالم مثال توجه کند و در تفسیر آیات و روایات، به قرائن حالی و مقامی و لئی و غیرلئی دقت نماید. وقتی محیی‌الدین شهود خود را ارائه می‌کند یا با عقل متکی به شهود، آموزه‌های عقلی عرضه می‌دارد یا با مبانی شهودی خود، تعبیر و تأویلی خاص از ادله نقلی مطرح می‌سازد، ما با عقل خود ترجمه شهود او را ارزیابی می‌کنیم و اگر آن را موافق موازین عقلی و قواعد عقلایی فهم و قرائن نقلی دیگر یافتیم، به استناد عقل یا قواعد مزبور و قرائن نقلی می‌پذیریم، نه به استناد سخن محیی‌الدین، و اگر ادعای او را مطابق با موازین عقلی یا قواعد عقلایی فهم نیافتیم یا ادله نقلی در مقابل آن داشتیم، آن سخن را رد می‌کنیم، اما به استناد عقل یا ظواهر قرآن و روایات، نه به خاطر اینکه محیی‌الدین گفته است؛ درست مثل پذیرش ایمان فرعون که ابن‌عربی آن را مطابق ظهورات قرآن می‌شمارد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۱۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴۵) و برخی بزرگان ما، احتمالاً به دلیل اینکه برخلاف دسته‌ای از روایات است، آن را نمی‌پذیرند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۳۴، تعلیقه امام خمینی (ره)). طبعاً اگر عارفی ادعایی کند و ما با عقل یا نقل معتبر شاهدهی بر درستی یا نادرستی آن نیابیم، نه می‌پذیریم و نه آن را رد می‌کنیم، بلکه مطابق فرمایش متین شیخ‌الرئیس، آن را در بقعه امکان قرار می‌دهیم (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۸).

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن ابی‌جمهور احسائی، محمد بن زین‌الدین، ۱۴۰۵ق، *عوالی النالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، مقدمه سیدشهاب‌الدین نجفی مرعشی، تحقیق مجتبی عراقی، قم، سیدالشهداء.
- ابن‌ترکه، صائن‌الدین، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص‌الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چ دوم، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۴۲۳ق، *دیوان ابن‌عربی*، شرح احمدحسن بسج، چ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، بی‌تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار الصادر.
- آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، *جامع الأسوار و منبع الأنوار*، تصحیح و مقدمه هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها سیدجواد طباطبائی، تهران، علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- _____، ۱۳۸۲، *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه*، مقدمه، تحقیق و تعلیق سیدمحسن موسوی تبریزی، قم، نور علی نور.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *تصنیف غرر‌الحکم و درر‌الکلم*، تحقیق مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهید القواعد*، تهران، الزهراء.
- جیلانی، عبدالقادر، ۱۴۲۸ق، *فتوح‌الغیب*، تحقیق و تعلیق عبدالعلیم محمد‌الدرویش، بیروت، دار‌الهادی.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۰، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- خسروپناه، عبدالحسین و رضا میرزایی، ۱۳۸۹، «چیستی انسان‌شناسی»، *انسان‌پژوهی دینی*، سال هفتم، ش ۲۴، ص ۳۵-۵۶.
- خندان، علی‌اصغر، ۱۳۸۰، *مغالطات*، قم، بوستان کتاب.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، در: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز‌الجامعی للشرق.
- _____، ۱۳۸۳، *اسرار‌الحکم*، مقدمه منوچهر صدوقی سپها، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- سعیدی، احمد، ۱۳۹۶، *آشنایی با عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شعرانی، عبدالوهاب، ۱۴۲۶ق، *الطبقات‌الکبری*، تحقیق و ضبط احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبه، مکتبه الثقافة الدینیة.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح‌الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول‌الکافی*، تعلیقات ملاعلی نوری، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره‌الفقیه*، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل‌الاجاج*، تعلیقات و ملاحظات محمدباقر موسوی خراسانی، مشهد، مرتضی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح‌الاشارات و التنبیہات*، قم، بلاغت.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۲، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، *معرفت فلسفی*، سال اول، ش ۱، ص ۲۷-۴۲.
- _____، ۱۳۸۵، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قانونی، صدرالدین، ۱۳۸۱، *اعجاز‌البیان فی تفسیر‌آم‌القرآن*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داود بن محمود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص‌الحکم*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.

- کاشانی (قاشانی) ملاعبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *لطائف الإعلام فی اشارات أهل الإلهام*، تحقیق، ضبط و تقدیم از احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبة و أ. د عامر النجار، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *کافی*، قم، دارالحديث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تحقیق جمعی از محققان، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۲، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۸۶، *فیه ما فیه*، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چ دوم، تهران، نگاه.
- یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی