

رویکرد انتقادی به شهود عرفانی و صوفیانه



دکتر مهدی طاهریان^۱ - غلامرضا حسین زاده^۲

چکیده

بحث از منابع و ابزار شناخت و معرفت و حدود و دامنه معرفتی هرکدام، یکی از مسائل جنجال برانگیز و اختلافی در حوزه معرفت‌شناسی است که از دیرباز مورد بحث و نظر صاحب نظران می‌باشد. بعضی با رویکرد افراطی، راه معرفت را منحصر در حس و تجربه دانسته و برخی دیگر راه عقل و پاره‌ای صرفاً مکاشفه قلبی را یگانه مسیر شناخت حقیقت برشمارده‌اند که این دیدگاه را متعلق به مشهور صوفیان می‌دانند. در سوی دیگر، برخی منتقدین تصوف اساساً منکر معرفت‌زا بودن شهود قلبی شده و مسیر کشف و شهود را به دلیل آمیختگی آن با خطا و لغزش و اغلاط معتبر ندانسته‌اند. حال آنکه در یک نگاه معتدلانه از سوی پاره‌ای از معرفت‌شناسان، هرکدام از ابزارهای معرفتی انسان مثل حس، عقل و شهود قلبی بخش‌ها و ابعادی از حقایق و وقایع را برای انسان بر ملا می‌سازد. این جستار، تلاش دارد با طرح اشکالات وارده به شهود عرفانی؛ در جهت نقد دیدگاه افراطی که راه معرفت را منحصر در شهود قلبی می‌داند گام برداشته و به تقویت نگاه معتدلانه در این زمینه همت گمارد.

کلیدواژه‌ها: ادراک حسی، پیش‌ذهنیت، شهود عرفانی، عقل، نقد.

۱. دکترای تخصصی فلسفه از دانشگاه تهران.

۲. طلبه سطح ۴ و محقق رشته عرفان و تصوف پژوهشگاه خاتم النبیین (ع).
www.kalam-oriai.com

مقدمه

کشف و شهود به معنای شناخت بدون واسطه و قلبی است که در آن، شخص به نحوی خود را با متعلق معرفت، متحد می‌یابد و شناختی تفصیلی به ذات آن پیدا می‌کند.^۱ «کشف و شهود»، اصلی‌ترین منبع معرفت در حوزه عرفان و تصوف است که در نگاه فلاسفه حکمت متعالیه نیز به عنوان یک منبع معرفتی مورد تصدیق قرار می‌گیرد،^۲ با این حال، همچنان حول محور میزان اعتبار و حجیت مکاشفه سوالات و ابهامات بسیاری مطرح است.

به نظر می‌رسد که طرفداران «شهود عرفانی» تاکنون به اشکالات و نقدهایی که متوجه این دیدگاه می‌باشد توجه جدی ننموده و اگر به بعضی از آنها هم توجه کرده، پاسخ اقتناع‌کننده به آنها نداده‌اند و بنابراین جای طرح و بحث درباره همه آنها هنوز باز است و به همین دلیل این مقاله و در همین راستا ارائه می‌گردد.

هدف نهائی و نتیجه‌گیری کلی در این مقاله نقادانه، این نیست که به طور کلی شهود عرفانی را رد نماید و آن را مانند بعضی از فیلسوفان همچون ارسطو و بعضی مشائین و کانت رد کند و بلکه در مقام این است که این ادعای شهودگرایان عرفانی را که مدعی‌اند این نوع شهود تنها راه درست کسب معرفت‌های حقیقی می‌باشد.

شهود عرفانی را نه می‌توان به طور کلی در همه قلمروهای معرفتی رد کرد و نه می‌توان به طور کلی آن را قبول نمود و حق بین این دو مطلب قرار دارد.

نقدهائی که در این مقاله درباره شهود عرفانی مطرح می‌گردد، شهود عرفانی را از افراط‌گری در این حوزه باز می‌دارد و آن را به راه اعتدال سوق می‌دهد و خطرهای که این نوع از معرفت ما را تهدید می‌کند، گوشزد می‌نماید، به خصوص این ادعای افراطی که تنها راه کسب معرفت درست، راه شهود عرفانی است و پای استدلالیان چوبین بود.^۳

بحث از اعتبار و معرفت بخشی مکاشفه، موضوع تحقیق مقالات متعددی بوده است: «بررسی انتقادی حجیت مکاشفات عرفانی با تأکید بر دیدگاه ابن عربی» از حسن غروی و محدثه مهرابی زاده؛ «بررسی و نقد خطانپذیری مکاشفات عرفانی» از رضا حسینی فر

۱. ابن عربی، محی‌الدین، فتوحات مکیه: ج ۱ ص ۲۸۰.

۲. طباطبائی، محمد حسین، نهایه الحکمه: ج ۱، ص ۱۱؛ مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه بر نهایه: ج ۱، ص ۱۱.

۳. ر.ک. مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی. ج ۱، ص ۱۵۹.

با نگاه انتقادی به موضوع شهود عرفانی و اعتبار آن پرداخته است. تأمل در پژوهش‌های ارزشمند گذشته نشان می‌دهد که این نویسندگان جایگاهی غیر از حوزه معرفت‌شناختی برای کشف و شهود نمی‌شناختند؛ لذا در صدد بودند متشابهات متون و حیانی را در این حوزه تحلیل کرده و دست کم یک معرفت شخصی و حجیت فردی برای کشف و شهود با استناد به منقولات دینی به دست دهند. اما چنانکه در ادامه ذکر می‌شود، نه این متون یارای این استناد را دارد و نه ما مکاشفه را در حوزه ادراکات نظاره می‌کنیم.

قلمرو معرفتی شهود عرفانی محدود

به طور کلی عارفان و از جمله عارفان اسلامی مانند ابن عربی و شارحان او، قلمرو معرفت شهودی را مطلق می‌دانند و منکر امکان معرفت عقلی و بدست آمدن از راه برهان و استدلال عقلی می‌باشند و در همین رابطه است که مولوی از شارحان مکتب ابن عربی، در این باره می‌سراید:

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی‌تمکین بود^۱

واقعیت این است که این دیدگاه در کلیت خود نمی‌تواند درست باشد و حق و انصاف این است که ما قبول کنیم: «اگر معرفت شهودی امکان‌پذیر بوده باشد و مورد قبول واقع گردد، قلمرو آن مطلق نیست و بلکه در قلمرو خاصی از حوزه معرفت‌های انسانی ممکن خواهد بود.» توضیح مطلب، به شرح و قرار ذیل است:

واقعیت‌های موجود در جهان ما سه‌گونه‌اند:

الف) واقعیت‌های محسوس؛

ب) واقعیت‌های ریاضی، منطقی و عقلی؛

ج) واقعیت‌های اخلاقی و عرفانی.

باید دانست که برای رسیدن و دریافت معرفت در این ساحت‌ها و قلمروها، یک راه واحد وجود ندارد؛ زیرا این واقعیت‌ها از یک جنس و سنخ واحد نمی‌باشند. از جمله خطاهای بزرگ در طول تاریخ که بعضی اصحاب فکر و تفکر و فلسفه گرفتار آن شده‌اند، این است که تصور نموده‌اند تنها راه بدست آوردن معرفت و علم، فقط یک راه و طریق می‌باشد و البته درباره این راه و روش اختلاف نموده‌اند؛ بعضی این راه را عبارت از راه

۱. مولوی، جلال‌الدین، مشنوی معنوی، ج ۱، ص ۱۵۹.

حس به تنهایی دانسته که به گروه «اصالت حس» معروفند، بعضی آن را فقط راه عقل نظری و استدلال عقلی می‌دانند که به گروه «اصالت عقل» معروف می‌باشند. گروه اصالت حس، خود دو گروه‌اند: اصالت حس قدیم و اصالت حس جدید. نمایندگان اصالت حس قدیم افرادی مانند سوفسطائیان و اتمیانی همچون دموکریت و اپیکور می‌باشند و نمایندگان اصالت حس جدید، افرادی مانند جان لاک و بارکلی و هیوم به حساب می‌آیند. نمایندگان اصالت عقل قدیم، افرادی مانند فیثاغورث و افلاطون می‌باشند و نمایندگان اصالت عقل جدید، افرادی مانند دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس به حساب می‌آیند.

نکته قابل توجه اینکه: بعضی مانند ارسطو و پیروان مشائی او همچون فارابی و ابن سینا و آکینوس از فیلسوفان مسیحی قرون وسطی و غیره، بر این باور بوده‌اند که هم از راه حس و هم از راه عقل می‌توان معرفت کسب کرد و البته این گروه منکر راه شهود عرفانی هستند. گروه اصالت حس قدیم و جدید و نیز گروه اصالت عقل قدیم و جدید، به عنوان راه کسب معرفت، منکر شهود عرفانی می‌باشند و البته درباره افلاطون اختلاف است. بعضی از دیدگاه‌های او حکایت از این دارد که برای رسیدن به درک مثل که عبارت از همان حقایق کلی و علمی عالم‌اند، می‌توان هم از راه دیالکتیک عقلی (روش خاص افلاطون) و هم از راه دیالکتیک عرفانی استفاده کرد.^۱

بعضی مانند عارفان بر این باورند که نه حس، طریق و روش درست رسیدن به معرفت حقیقی می‌باشد و نه راه عقل و استدلال و قیاس برهانی؛ بلکه تنها راه درست، شهود قلبی و شهود عرفانی است؛ دلیل آنها بر این مطلب این می‌باشد که هم حس و هم عقل خطا می‌کند.^۲

حقیقت این است که همانطور که حس و عقل، خطا می‌نماید، درک قلبی و ذوقی و یا شهود عرفانی هم خطا می‌کند و آن به هنگامی است که بعضی پیش ذهنیت‌ها در شهود عرفانی و قلبی راه پیدا نماید. نمونه آن بعضی مطالبی است که در شطحیات بعضی عارفان و اهل تصوف مشاهده می‌شود.

۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه کاپلستون (یونان و روم)، ص ۲۲۹، ۲۳۰.

۲. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ص ۵۳۷؛ ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۲، ص ۵۲۳.

عامل اصلی خطای حس و خطای عقل و خطای درک قلبی و شهودی، قبل از هر چیز یک مطلب می‌باشد و آن عبارت از دخالت پیش‌ذهنیت‌ها در مسئله ادراک و شناخت می‌باشد و این عامل مشترک در ادراک حسی و عقلی و شهودی وجود دارد و نیز راه‌گزینی از آن نیست و تنها راه ممکن این می‌باشد که یک دانشمند و یک فیلسوف و یک عارف مواظب باشد که این پیش‌ذهنیت‌ها را از خود در جریان کسب معرفت دور کند و اسیر آنها نباشد.

بیان گردید که تجربه‌های معرفتی انسان از یک سنخ و یک جنس نمی‌باشد. بعضی محسوس و بعضی عقلی و بعضی شهودی و قلبی می‌باشد و به همین دلیل راه و روش فهم و اطلاع‌یابی از هر کدام، روش خاص خود را می‌طلبد.

دلیل بر اینکه معرفت‌های انسانی از یک سنخ و یک جنس واحد نمی‌باشند، این است که آنها قابل تأویل و تحویل به یکدیگر نیستند و ما هر کدام را در یک ساحت خاص از وجود انسانی خود درک می‌کنیم. معرفت‌های حسی و محسوس را ما در حواس پنجگانه ظاهری خود درک نموده، معرفت‌های عقلانی و منطقی را در جایگاهی به نام ذهن که بخش ادراکی نفس می‌باشد درک کرده و معرفت‌های شهودی و معنوی و اخلاقی و عاطفی و احساساتی مانند غم و شادی، ناامیدی و امید، نفرت و عشق، ترس و شجاعت، آرامش و بی‌قراری را در حس باطن و یا روان، به ادراک درمی‌آوریم.

روشن است که تصورات و تصدیقات ما غیر از احساسات و یافته‌های روحی و روانی می‌باشد. نیز ادراکات حسی درک شده در حواس، در آن لحظاتی که حواس ظاهری ما رابطه‌اش با متعلق خارجی قطع شده غیر از تصورات و تصدیقات حصولی است که آنها بعد از قطع حواس ظاهری از متعلق خارجی، در ذهن به وجود می‌آیند. می‌توان گفت، در واقع، انسان موجودی چندساحتی است، یعنی ترکیبی از چند واقعیت می‌باشد که آنها عبارتند از: ساحت، واقعیت، قلمرو بدن و اعضاء آن، قلمرو و ساحت ذهن که جایگاه تصورات و تصدیقات حصولی و حضوری می‌باشد، قلمرو حس باطن که ساحت عواطف و احساسات و عواطف و معنویات و اخلاقیات است.

راه ورود و کسب معرفت به هر یک از این قلمروها و ساحت‌ها و دریافت واقعیت‌های مربوط به هر کدام، یکسان نیست، بلکه متفاوت می‌باشد. ما ادراک‌های محسوس را قبل از هر چیز در اعضای بدن خود و از طریق حواس ظاهری مانند بینائی، شنوائی، بویائی،

چشائی و لمسی درک می‌کنیم و نام آن شهود بی‌واسطه حسی است و در مرحله بعد آنها در ذهن به صورت تصورات و تصدیقات حصولی و یا حضوری منعکس می‌شوند و زمینه‌ساز تفکرات ذهنی را برای ما فراهم می‌کنند. ورود به ادراکات محسوس و قلمرو آن فقط از طریق حواس ظاهری انجام می‌گیرد و نه از راه عقل و شهود قلبی.

واقعیت‌های عقلانی و ریاضی و منطقی را فقط از راه عقل نظری و اندیشه استدلالی می‌توان درک کرد و فهمید. به عنوان مثال $2 + 2 = 4$ که یک حقیقت ریاضی است را می‌توان از راه عقل درک نمود. به عنوان مثال «اجتماع نقیضین و یا ارتفاع نقیضین محال می‌باشد» یک حقیقت فلسفی و منطقی است و آنرا می‌توان فقط از راه عقل فهمید و درک کرد. درستی اینگونه حقایق را نه می‌توان از راه حس ظاهری، و نه از راه شهود عرفانی و اخلاقی فهمید.

از طرف دیگر حقایق معنوی و عاطفی و اخلاقی و عرفانی را فقط می‌توان از راه حس باطن و درک وجدانی و شهود عرفانی درک کرد و فهمید. به عنوان مثال معنای واقعی عواطف و احساساتی مانند نفرت و عشق، امید و ناامیدی، ترس و آرامش، صبر و بی‌قراری و غیره را فقط می‌توان در روان خود و از طریق حس باطنی و شهودی درک نمود و به همین جهت گفته‌اند که تا فرد و شخصی عاشق نشود حقیقت عشق را درک نخواهد کرد. معنای واقعی پدر و مادر شدن را کسی درک می‌نماید که خود مادر و یا پدر شود و از آن در حس باطن خود ادراک و وجدان داشته باشد. زشتی که انسان بعد از انجام گناه درک می‌کند، بطور وجدانی است و آنرا در وجدان و حس باطن خود به معنای واقعی درک می‌نماید و حقایق عرفانی که از جمله آنها لحظات قرب به خداوند و اتصال روحی با او می‌باشد را با شهود قلبی درک می‌کند. اینگونه اموری که گفته گردید، حقیقت آنها از راه حواس ظاهری و عقل نظری قابل ادراک به معنای واقعی خود نیست.

آنچه بیان گردید، به خوبی نشان می‌دهد که قلمروهای معرفت از یک سنخ و یک جنس نمی‌باشند و به موجب این مطلب هر کدام ابزار و راه کسب معرفت مخصوص به خود را دارند و به طور کلی این ابزار و راه‌ها عبارتند از راه حس و عقل و شهود.

با توجه به این مطلب دیدگاه اصالت حس که راه کسب معرفت و دستیابی به حقیقت و واقعیت را فقط حس می‌داند خطا می‌باشد. نیز دیدگاه اصالت عقل که راه دستیابی به حقیقت و واقعیت را فقط عقل در نظر می‌گیرد اشتباه

است. همینطور دیدگاه شهود عرفانی که راه کسب معرفت درست را فقط شهود قلبی به حساب می‌آورد، خطا می‌باشد.

عدم تفکیک دقیق بین شهود عرفانی و علم حضوری

مشخصه برهان و استدلال عقلی این است که ذهن از طریق مقدماتی به نام صغری و کبری به یک نتیجه می‌رسد و در مقابل آن درک شهودی قرار دارد که فیلسوفان از آن به حدس و یا قوه قدسی یاد کرده‌اند^۱ و اندیشه‌هایی که انبیاء و اولیاء (و در مراحل بعد عارفان) مطرح می‌کنند را از این قبیل می‌دانند.^۲

از طرف دیگر در فلسفه اسلامی، سخن از تقسیم علم به حصولی و حضوری مطرح است. علم حصولی عبارت از معرفت پیدا کردن به یک واقعیت خارجی از طریق تصورات حصولی بدست آمده از جهان خارج، توسط حواس می‌باشد و علم حضوری در مقابل آن قرار دارد و آن عبارت است از اینکه نفس، خود واقعیت خارجی را درک کند و نه از طریق تصورات، مانند علم نفس ناطقه به ذات خود.^۳

از جمله خطاهایی که در مورد رابطه عقل و شهود بوجود آمده این است که بعضی بین علم حضوری و شهود قلبی تفکیک نکرده و فرق نگذاشته‌اند و تصور کرده که آنچه از راه شهود و یا درک قدسی بدست می‌آید، عبارت از همان علم حضوری و یا مصداقی از آن به حساب می‌آید و حال آنکه لزوماً اینگونه نیست.

به عنوان مثال از گفته‌های ملاصدرا در کتاب مفاتیح الغیب که درباره «قوه قدسیه» و یا قوه حدس سخن می‌گوید، چند مطلب قابل برداشت و استفاده است و آنها عبارتند از:

۱) در نفوس عالیه همانند انبیا و اولیای الهی مطالب به طور پوشیده (حدس) و بدون طی مقدمات خاصی که در برهان عقلی وجود دارد انجام می‌گیرد.

۲) بعضی، عقلیات را به صورت علم حصولی درک می‌کنند و بعضی، به صورت علم حضوری دریافت می‌دارند.

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله، اشارات، ص ۲۴۳، ۲۴۴، نمط سوم، فصل ۱۱ و ۱۲.

۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، ص ۱۳۹.

۳. طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ج ۲، ص ۱۵۴، ۱۹۱، ۱۹۲.

۳) درک حقایق عقلی به صورت علم حصولی عبارت از همان طریقه استدلال برهانی و قیاسی می‌باشد و اما درک حقایق عقلی بدون طی مقدمات خاص که در برهان مطرح است، به صورت علم حضوری و از طریق قوه حدس انجام می‌شود.^۱

حق این است که گفته شود: «به طور دقیق شهود عرفانی مساوی با همان علم حضوری نیست؛ زیرا علم نفس به ذات خود علم حضوری می‌باشد و برای هر کسی امکان دست یافتن به آن وجود دارد و موجود است، در حالی که شهودهای عرفانی، خاص همگان نیست و برای عموم حاصل نمی‌شود».

دلیل دیگر بر تفاوت علم حضوری با شهود قلبی این است که گفته گردید، علم حضوری عبارت از این می‌باشد که ما به واقعیت، نه از طریق علم حصولی و یا صورت‌های ذهنی برآمده از حواس علم پیدا می‌کنیم و اما در علم حضوری، ذهن ما و نفس ناطقه ما با خود واقعیت ارتباط معرفتی پیدا می‌کند؛ این ارتباط با خود واقعیت عینی ممکن است از طریق ادراک حسی لمسی انجام گیرد، مانند اینکه ما دست خودمان را روی بخاری که روشن است بگذاریم و سوزش آن را لمس کنیم، در این صورت ما با خود واقعیت گرم و سوزش آتش روبرو هستیم و نه اینکه از طریق علم حصولی گرم بودن بخاری را درک نمائیم.

گاهی علم حضوری ما از طریق عقل می‌باشد، مانند عقیده کسانی که به اتحاد عاقل و معقول در مسئله تحقق علم معتقدند و گاه علم حضوری و درک خود واقعیت بدون صورت ذهنی از طریق خود نفس تحقق می‌گیرد؛ مانند علم به هست بودن خود و یا علم نفس به ذات خود، اما در شهود قلبی که کشف یک حقیقت در حس باطن می‌باشد، مصداق علم حضوری در مفهوم دقیق خود به حساب نمی‌آید.

شهود عرفانی علم‌ساز نیست

از جمله مشخصات علم این است که جنبه شخصی ندارد و بلکه جنبه کلی و عام دارا می‌باشد. کتاب علم، بر اثر روی هم گذاشته شدن نظریه‌ها و دیدگاه‌های گوناگون که در طول تاریخ توسط دانشمندان بر جریان علم افزوده شده‌اند، فراهم آمده است.

معرفت‌های شهودی اینگونه نیست و بلکه هر سالک و عارف آنچه را درک می‌کند، مخصوص به خود او است و به طور دقیق معرفت عارف و سالک دیگر در این زمینه با او

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مفاتیح‌الغیب، ص ۱۳۹؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسفار، ج ۳، ص ۴۱۹-۴۲۲.

یکسان نمی‌باشد؛ دلیل بر این مطلب این است که دریافت‌های شهودی یک عارف چندان قابل بیان با تصورات حصولی و معنایی نمی‌باشد، تا در یک دیالگ و گفت‌وگو با دیگران قرار گیرد و به یک علم واحد امکان دست‌یابی بوده باشد. گذشته از آن ادراک هر عارف گفته گردید که جزئی است و جنبه شخصی دارد و این مانع از این می‌شود که مشخصه یک علم واحد را پیدا کند.

به طور کلی جریان علم‌سازی در تاریخ جهان از همان دوره یونانی تاکنون دارای دو مرحله اساسی بوده است: جریان غالب و نخست آن این بوده که از طریق عقل و تفکر عقلانی و پژوهش‌های نظری، جریان علم‌سازی به مفهوم عام آن را امکان‌پذیر سازد. این جریان تا قرن هفده میلادی ادامه داشت. در این قرن با ظهور "فرانسویس بیکن" جریان غالب علم‌سازی به صورت تجربی درآمد و علم مفهوم خاص خود را گرفت و آن عبارت از همان علم^۱ و یا علم تجربی^۲ بود.

علم چه از طریق عقل نظری که مفهوم عام علم بود و چه از طریق تجربه که مفهوم خاص علم می‌باشد، رنگ و بوی کلیت داشته و خواهد داشت و از صبغه و رنگ و بوی جزئی و شخصی بودن به دور خواهد بود. البته باید دانست که این کلیت به مفهوم این می‌باشد که قابل بیان برای مخاطبان گوناگون است و نه اینکه علم تجربی بیانگر مفاهیم کلی و انتزاعی به مانند فلسفه می‌باشد.

با توجه به آنچه گفته گردید: مشخص می‌شود که شهود عرفانی نمی‌تواند مشخصه یک علم را که مخاطب کلی و عام داشته و مورد قبول اهل علم و آکادمیک و کلاسیک قرار گیرد را پیدا کند.

عدم امکان شهود عرفانی برای همگان

از جمله مشکلات شهود عرفانی این است که امکان دست‌یابی به آن برای همگان فراهم نیست، به آن صورت که راه تجربه حسی و آزمایشگاهی و یا راه برهان و استدلال عقلی وجود دارد، البته باید پذیرفت که راه تجربه و برهان عقلی هم محدودیت‌های خاص خود را برای افراد انسانی دارد و اما این محدودیت به اندازه راه شهود عرفانی نیست که با توضیحات ارائه شده در ذیل این مطلب روشن‌تر می‌شود:

1. Science.

2. Experimental science.

معلوم و روشن می‌باشد که شرط اولیه برای امکان شهود عرفانی، تزکیه و طهارت قلب و نفس و حس باطنی انسان می‌باشد و در این رابطه فرد باید خودسازی‌های فراوان انجام دهد و سال‌ها طول می‌کشد که این خودسازی انجام گیرد. به عبارت دیگر شرط اولیه و اساسی امکان شهود عرفانی برای یک شخص، قطع تعلقات مادی و وابستگی نداشتن به آنهاست که این مطلب خیلی راه مشکلی می‌باشد که انسان‌های معمولی به آن تن نمی‌دهند و نمی‌توانند خود را در این مسیر قرار دهند و چندان پای بند به آن باشند. فلوطین که قبلاً از او یاد گردید، در کتاب «تاسوعات» مطالب جالبی در این زمینه دارد که به بعضی از آنها اشاره می‌گردد؛ او می‌گوید:

«هنگامی که روح خود را پاک و صاف سازیم، به جانب باری تعالی روی می‌آوریم و بر «نفس الهی» که در دورن ما است، معرفت حاصل می‌کنیم و در این لحظه کمیت عقل لنگ می‌شود و در این حال مجال قیل و قال نیست و زبان از بیان آنچه درک می‌کند قاصر است... بوسیله قطع علاقه از همه چیز می‌باشد که می‌توان به دیدار جمال حق نائل گردید.»^۱

در میان عارفان این مطلب اجماعی است که در اشراقات الهی امکان ورود به آن منحصر به این است که قلب عارف تزکیه لازم را پیدا کرده باشد و بدون آن امکان ندارد، علائق و تعلقات مادی و هواهای نفسانی در واقع حجاب بزرگی بین قلب و اتصال با حقایق الهی به حساب می‌آید.

روشن است که کسب معرفت‌های تجربی و برهانی و استدلال‌های عقلی محدودیت مطرح شده را در راه کسب معرفت ندارد و به عبارت دیگر برای رسیدن به معرفت‌های تجربی و عقلی شرط طهارت قلبی و روحی چندان مطرح نیست، بنابراین دامنه امکان معرفتی بیشتر دارند.

امکان خطا در شهود عرفانی و صوفیانه

معتقدان به اعتبار ادارک حسی فقط، برای کسب معرفت و علم حقیقی، از ناحیه گروه اصالت عقل قدیم به مانند فیثاغورثیان و افلاطون و اصالت عقل جدید مانند دکارت،

۱. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ص ۴۱۶، ۴۱۷، Enneads، V، ۸، ۱۷.

اسپینوزا و لایب‌نیٲس، مورد این اشکال و نقد قرار گرفته‌اند که ادراک حسی نمی‌تواند به عنوان راه معرفت درست و حقیقی به حساب‌آید؛ زیرا حس خطا می‌کند.^۱

در مقابل معتقدان به اصالت حس قدیم مانند سوفسطائیان و اپیکوریان و اصالت حس جدید مانند جان لاک، هیوم و بارکلی این اشکال را متقابلاً بر اصالت عقل وارد نموده و می‌نمایند که عقل هم خطا می‌کند و دلیل آنها بر این مطلب این است که در کمتر مسئله‌ای می‌توان یافت که در یک مسئله واحد، اتفاق نظر عقل‌گرایان وجود داشته باشد.^۲

طرفداران شهود عرفانی بر اینکه راه شهود تنها راه معرفت درست به حساب می‌آید، بیان می‌دارند که هم راه حس و هم راه عقل و استدلال عقلی معرفت‌ساز به معنای حقیقی نمی‌تواند مطرح باشد، زیرا هم حس و هم عقل در ادراکات خود خطا می‌کنند.

طرفداران شهود عرفانی، امکان خطا در شهود حسی و ادراکات برخوردار از حس ظاهری و نیز ادراکات و استدلال‌های عقلی را دلیل بر بی‌اعتباری معرفت‌های برآمده از راه حس و عقل می‌دانند و اما خود از این مطلب غافل‌اند که امکان خطا در شهودهای عرفانی و صوفیانه هم وجود دارد و منحصر به ادراکات حسی و عقلی نیست. توضیح بیشتر این مطلب به شرح و قرار ذیل است:

یکی از علل مهم خطا در ادراکات حسی و استدلال‌های عقلی دخالت پیش‌ذهنیت‌ها در ادراکات حسی و استدلال‌های برهانی و عقلی می‌باشد. همین علت در شهودهای عرفانی هم وجود دارد.

از کجا معلوم تمام شهودهای عرفانی خالص و ناب باشد و همراه و یا برخوردار از بعضی پیش‌ذهنیت‌های عارف و سالک در مواردی نبوده باشد و یا درصدی از آن در مواردی از شهودهای عرفانی و آنچه که مدعی آن است نبوده باشد؟ این مطلب را می‌توان در مورد بعضی از شطحیات عارفان و صوفیان به خوبی دید و مشاهده کرد. در این شطحیات گفته‌هایی از بعضی عارفان و صوفیان آمده که حتی خود آن عارف مدعی است که اگر آنها را در حالت عادی بیان کند، موجب کفر می‌شود؛ مانند اینکه حلاج در این گفته شطحیاتی خود می‌گوید: «اِنِّی اَنَا الْحَقُّ» و یا می‌گوید: «لِیْسَ فِی جَبْتِی اِلَّا اللّٰهُ»؛ در هر صورت کمتر کسی می‌تواند ادعا کند که تمام یافته‌های عرفانی و برگرفته شده از راه

۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۱۷۲ - ۱۷۷

۲. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۵۰۸، ۵۰۹

شهودهای عرفانی به طور صددرصد خالص بوده و در آن پیش ذهنیت خاص عارف نقش نداشته است.

عدم تفکیک دقیق بین شهود نظری و عملی

در واقع می‌توان گفت که شهود عرفانی، دارای دو بخش است و آن دو عبارت می‌باشند از: شهود نظری عرفانی و شهود عملی عرفانی. شهود نظری عرفانی عبارت از دریافت یک حقیقت با اشراق الهی است و اما منظور از شهود عملی عرفانی، وحدت شهودی با ذات حق و لقاء روحی با ذات او است و اینکه همه حجاب‌ها بین روح انسانی و ذات حق از میان برود و از این لحظه لقاء الهی، حلاج با این عبارت یاد می‌کرد: «أنا الحق»^۱؛ همچنین بایزید بسطامی گفته است: «لیس فی جبتی سوی الله»^۲.

فلوطین از فیلسوفان و عارفان اواخر دوره یونانی و رومی در کتاب مهم خود به نام «تاسوعات» و یا اثولوجیا (معرفت ربوبی) درباره اینگونه شهود، اینگونه سخن می‌گوید:

«بارها از جسم خود خارج شده و به درون خود جمع آمده‌ام و به دیدار جمال بی‌مانندی نائل گشته‌ام؛ در آن حال به وصال عالی‌ترین وجود اطمینان یافته‌ام و طعم بهترین زندگی را چشیده‌ام و به ذات الهی ملحق شده‌ام و در وجود او سکونت جسته‌ام و بالاتر از هر آنچه پائین‌تر از ذات الهی است قرار گرفته‌ام، اما لحظه نزول فرا می‌رسد و از مرحله وجد و حال به ورطه قیل و قال سقوط می‌کنم و پس از چندی اقامت در مقام اولوهیت از خود می‌پرسم چه شد که فرود آمده‌ام و چگونه روح وارد جسم شد؟»^۳

به نظر می‌رسد که بین شهود نظری عرفانی و شهود عملی عرفانی به مفهومی که بیان گردید، چندان تفکیک دقیق انجام نگرفته و مبهم است، یعنی معلوم نیست که آیا هر دو در قلمرو واحدی انجام می‌شود و یا خیر؟

دو احتمال می‌توان در نظر گرفت: نخست اینکه گفته شود: «شهود نظری که همان اشراقات الهی در ذهن که بخش ادراکی نفس ناطقه است تحقق می‌گیرد و اما شهود عملی که همان وحدت روحی با ذات حق می‌باشد، در حس باطن و روان و یا قلب که بخش عاطفی و مرکز احساسات ناطقه انسانی

۱. لویی ماسینیون، قوس زندگی منصور حلاج، ص ۳۱.

۲. آملی، سید حیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص: ۲۰۴.

۳- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ص ۴۱۷ = Enneads, IV, ۱, ۸

است، انجام می‌پذیرد.» احتمال دیگر این است که گفته شود: «هر دو نوع شهود در همان قلب به معنای حس باطن و روان به وقوع می‌پیوندد.»

شهود عرفانی قابل بیان و انتقال نیست

از جمله نقدهائی که بر شهود عرفانی وارد است، این می‌باشد که چندان قابل توصیف و بیان به معنای دقیق کلمه نیست و بنابراین جنبه فردی دارد، بر عکس ادراک حسی و عقلی که اینگونه نیست. توضیح این مطلب به شرح و قرار ذیل می‌باشد:

در ادراک حسی و یا شهود حسی، چیزی را که می‌بینیم و یا لمس می‌نمائیم و یا می‌شنویم و یا می‌چشیم و یا می‌بوئیم، قابل بیان و انتقال معنایی به دیگران می‌باشد و قابلیت دارد تجربه شخصی آن برای دیگران به همان مفهومی که ما در کلیت خود درک می‌کنیم باشد که بر این اساس، اولاً جنبه همگانی را دارا می‌باشد و ثانیاً از جنبه اشتراکی در فهم معنایی برخوردار می‌باشد، یعنی همه به همان مفهوم و معنایی که درک می‌کنیم، آن را ادراک می‌نمایند و بر همین اساس افراد مختلف و متعدد می‌توانند آن را با هم به اشتراک معنایی بگذارند.

در ادراک عقلانی و یا برهان عقلی نیز مطلب همینگونه است. به عبارت روشن‌تر وقتی ما برای اثبات یک مطلب استدلال می‌نمائیم و برهان قیاسی مطرح می‌سازیم، بر اساس این، پیش‌فرض ذهنی انجام می‌گیرد که دستگاه ذهنی فرد مخاطب دارای همان ساختار ما می‌باشد، به گونه‌ای که اگر مقدمات قیاسی و استدلال مطرح شده ما را قبول داشته باشد، نتیجه قیاس را به مانند ما قبول خواهد کرد؛ بنابراین استدلال عقلی هم قابل انتقال معنایی به دیگران است و بر اساس آن می‌توان به دیالگ و گفت‌وگو با دیگران پرداخت و به درک مشترک نائل گردید.

گذشته از آنچه بیان گردید، دلیل و استدلال عقلی از آنجا که بیشتر مبتنی بر علم حصولی و تصورات حصولی می‌باشد، امکان فهم مشترک و انتقال معنایی در آن وجود دارد؛ زیرا دیگران هم می‌توانند همان تصورات حصولی را داشته باشند و یا به سهولت آنها را به دست آورند و دلیل اینکه ما در مقام استدلال و اثبات یک مطلب برای دیگران برمی‌آئیم و تلاش می‌کنیم که آنها را متقاعد به همان مطلبی نمائیم که خودمان به آن عقیده داریم، همین مطلب است.

اما در شهود عرفانی مطلب به مانند ادراک حسی و عقلی نیست که عمومیت داشته باشد، بلکه صرفاً یک تجربه درونی و شخصی است؛ به عنوان مثال، تجربه شخصی هر کسی از ارتباط درونی با خداوند متفاوت با دیگری به معنای دقیق می‌باشد و این به چگونگی معرفت او و اندازه شناخت نظری و اندازه تجربه‌های درونی او از خداوند بستگی دارد، به همین دلیل از نظر عارفان صد منزل عرفانی برای سالک الی الله در نظر گرفته می‌شود و بین این منازل ترتیب منطقی وجود دارد، به این مفهوم که تا سالک منزل اول که عبارت از یقظه و یا بیداری^۱ است را طی نکند، به منزل و مرحله دوم که مراقبه و محاسبه باشد نخواهد رسید. مقصود از یقظه این حالت روحی می‌باشد که از حالت غفلت بیدار شود و به خود باز گردد و به عبارت روشن‌تر از تعلقات دنیوی دور گردد و از آن رهائی یابد.

گذشته از آن، هر سالک الی الله تجربه‌ای که با رسیدن به هر منزل دارا می‌شود، به لحاظ کمیت و کیفیت ممکن است با سالک دیگر فرق کند؛ زیرا هر منزل و مرحله عرفانی از صد منزل، خود دارای حقایق گوناگون و ساحت‌ها و قلمروهای عرضی مختلف می‌باشد.

با توجه به مطلب، گفته شده است که حتی اولیاء و انبیاء الهی در تجربه‌های شخصی خود که از ارتباط با خداوند دارند یکسان نیستند و به همین دلیل این حدیث از پیامبر اسلام نقل شده است: «لی مع الله لحظات لایسعی فیها ملک مقرب و لانبی مرسل».

ورود پیش ذهنیت در شهود عرفانی

بعضی از طرفداران شهود عرفانی مانند شیخ اشراق، علاوه بر آن، استدلال عقلی و برهانی را هم قبول دارند. او در مقدمه کتاب «حکمه الاشراق» می‌نویسد:

«من مطالب این کتاب را ابتدا از طریق درک ذوقی (شهود قلبی) دریافت

کرده‌ام و آنگاه سعی کرده تا بر آنها برهان عقلی اقامه کنم.»^۲

در اینجا این سؤال در برابر شیخ اشراق مطرح می‌گردد: اینکه او برهان عقلی را بر شهودهای خود مطرح می‌کند به چه منظور است؟ اگر اقامه این برهان عقلی را به این

۱. انصاری، عبدالله، منازل السائرین، ص ۳۵.

۲. سهروردی، شهاب الدین، حکمه الاشراق، شرح شهرزوری، ص ۱۰. سهروردی، شهاب الدین، حکمه الاشراق، شرح جعفر سجادی،

هدف انجام می‌دهد که نشان دهد: شهود قلبی دریافت شده درست می‌باشد و قابل دفاع است، در این صورت می‌توان گفت که دیگر نیازی به شهود قلبی و عرفانی برای رسیدن به معرفت حقیقی نیست و بلکه همان اقامه برهان عقلی کافی به نظر می‌رسد.

اگر شیخ اشراق منظورش این می‌باشد که شهود قلبی لازم است برای اینکه جهت درست تفکر و استدلال را برای دریافت حقیقت به عقل نشان دهد و از انحراف در تفکر آن را باز دارد، در این صورت شیخ اشراق با مشکل دیگری روبرو می‌شود و آن این است که عقل در تفکرات آزاد نباشد و بلکه با یک پیش‌ذهنیت خاص که عبارت از همان مطلب دریافت شده از راه شهود قلبی است همراه باشد و با توجه به آن به تفکر عقلانی و استدلال برهانی بپردازد. روشن است که در این صورت عقل و فکر عملکرد خود را به طور آزاد از دست می‌دهد و اما عقل و فکر برای اینکه بتواند کارکرد و عملکرد طبیعی خود را داشته باشد، شرط اولیه آن این است که آزاد گذاشته شود و با پیش‌ذهنیت خاصی و از جمله مطالب دریافت شده شهودی بسوی تفکر کردن روی نیاورد.

در منطق ارسطویی برای اینکه عقل آدمی بتواند در قالب اندیشه ارائه شود، یک سری شرایط برای استدلال و قیاس صحیح به لحاظ محتوا و صورت برای آن در نظر گرفته شده است. شرایط صوری درست استدلال، عبارت از همان شکل‌های چهارگانه درست استدلال می‌باشد و شرایط درست به لحاظ محتوایی، خالی بودن از انواع مغالطات می‌باشد.^۱ اما در این منطق به موانع دیگری که ذهن را از خطا کردن باز می‌دارد اشاره نشده است. فرانسیس بیکن به این موانع، به خوبی پرداخته و تصریح کرده که از جمله آنها پیش‌ذهنیت‌های خاص ذهنی، تربیتی، فرهنگی، فلسفی و غیره است.^۲

عدم ملاک برای تشخیص شهود درست

همانطور که پیشتر بیان گردید، ما دارای انواعی از منابع شناخت و معرفت می‌باشیم که از آن به ادراک و یا شناخت حسی، ادراک و یا شناخت عقلی، ادراک و یا شناخت قلبی و یا عرفانی یاد می‌گردد. ما می‌توانیم از آنها نیز تحت عنوان‌های شهود حسی، شهود عقلی و شهود قلبی و یا ذوقی نام ببریم.

۱. خوانساری، محمد، منطق صوری، ص ۳۱۳، ۳۸۰.

۲. جهانگیری، محسن، مجموع مقالات، ص ۳۲۹.

نیز این مطلب بیان شد که در هر یک از این اقسام معرفت و ادراک، امکان خطا وجود دارد و بنابراین می‌توان از شناخت حسی درست و نادرست، شناخت عقلی درست و نادرست و شناخت قلبی و عرفانی درست و نادرست سخن گفت.

از جمله عوامل مهم و اساسی بوجود آمدن خطا و اشتباه در شناخت‌ها و یا شهودهای سه‌گانه مذکور، ورود پیش‌ذهنیت‌ها می‌باشد که به بعضی از آنها اشاره گردید.

نکته قابل توجه اینکه: برای تشخیص درستی معرفت به دست آمده از هر یک از شناخت‌ها، به طور حتم و ضروری ملاک و شاخصی لازم است. این ملاک و شاخص در مورد شناخت حسی و عقلی موجود است و اما به نظر می‌رسد که در مورد شناخت قلبی و ذوقی و عرفانی وجود ندارد.

ملاک و شاخص در مورد شناخت حسی، تجربه است و به کمک آن به خوبی می‌توان تشخیص داد که آیا یک معرفت بدست آمده از راه ادراک حسی درست و صحیح می‌باشد و مطابق با واقع و عالم و جهان خارج است و یا خیر؟

ملاک و شاخص در شناخت عقلی، همان شرایط صوری و محتوایی است که در منطق قیاس ارسطویی بیان شده و اگر یک استدلال و قیاس بر اساس و چهارچوب آن شرایط بوده باشد صحیح خواهد بود و اگر نبوده باشد نادرست و غیرقابل اعتنا به حساب می‌آید، در این منطق بیان می‌شود که انواع قیاس و یا استدلال، پنج گونه است و آنها عبارتند از: قیاس و یا استدلال برهانی، قیاس و یا استدلال جدلی، قیاس و یا استدلال خطابی، قیاس و یا استدلال مغالطه‌ای، قیاس و یا استدلال شعری. در این منطق بیان می‌گردد که فقط استدلال عقلی معتبر می‌باشد که به صورت قیاس برهانی به لحاظ شکل، صورت و محتوا ارائه گردد.

به نظر می‌رسد که طرفداران شهود قلبی و ذوقی و عرفانی هیچگونه ملاک و شاخصی برای تشخیص شناخت قلبی و ذوقی و عرفانی درست از نادرست آن ارائه نداده‌اند. یک علت مهم آن می‌تواند این پیش‌فرض و اصل مبنائی بوده باشد که اینگونه شناخت همواره درست می‌باشد و امکان خطا در آن نباشد. اما روشن است که ادعا و پیش‌فرض و اصل مبنائی مذکور غلط است و قابل قبول نمی‌باشد. دفع و رفع امکان اشتباه نکردن برای انسان‌های معمولی و غیر معصوم، هرگز پذیرفتنی نیست و قابل تأمل و اشکال فراوان می‌باشد.

نتیجه

در این نوشتار به برخی از ابهامات و اشکالاتی که به بحث شهود عرفانی وارد شده است اشاره شده و گفتیم که شهود عرفانی علاوه بر اینکه از نظر قلمرو معرفتی بسیار محدود است، از نظر اعتبار و حجیت نیز نمی‌تواند محل اعتنا باشد، چه اینکه همانطور که اهل سلوک بیان کرده‌اند، شهود عرفانی یک تجربه شخصی است که همانند چشیدن مزه غذا، قابل تبیین و تفهیم برای اغیار نیست و چیزی که قابل تصور و بیان نشود، قابل تصدیق هم نخواهد بود. از طرفی اعتبار این شهود برای خود سالک نیز محل خدشه است، زیرا امکان دخالت و ورود پیش فرض‌های ذهنی و نفسانی سالک در شکل دهی به مکاشفه‌ها بسیار است، کما اینکه در تمام ادیان، عارفان بر اساس باورهای خود اموری را شهود می‌کنند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- ۱) ابن سینا، حسین بن عبدالله، مجتبی زارعی، (۱۳۸۱)، اشارات و تنبیها، قم ایران: انتشارات بوستان.
 - ۲) ابن عربی، محمد بن علی. (بی تا). الفتوحات المکیة (ج ۱-۴). بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی.
 - ۳) انصاری، عبد الله بن محمد، شیروانی، علی، (۱۴۱۷)، منازل السائرين، قم ایران: موسسه دارالعلم.
 - ۴) آملی، حیدر بن علی، کوربن، هانری، یحیی، عثمان اسماعیل، (۱۳۶۷). المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم (ج ۱-۱)، تهران - ایران: توس.
 - ۵) برتراند راسل، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، نجف دریا بندری، تهران ایران: انتشارات پرواز.
 - ۶) جهانگیری، محسن، (۱۳۵۵)، مجموعه مقالات، تهران ایران: انتشارات حکمت.
 - ۷) خوانساری، محمد، (۱۳۸۵)، منطق صوری، تهران ایران، مؤسسه نشر آگاه.
 - ۸) سهروردی، یحیی بن حبش، سجادی، جعفر، (۱۳۸۴)، ترجمه و شرح حکمة الإشراق، تهران ایران: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ.
 - ۹) سهروردی، یحیی بن حبش، شهرزوری، محمد بن محمود؛ و ضیایی، حسین. (۱۳۷۲). شرح حکمة الإشراق (شهرزوری) (ج ۱-۱). تهران ایران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 - ۱۰) صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ خواجهی، محمد؛ و نوری، علی بن جمشید. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (ج ۱-۱). تهران - ایران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
 - ۱۱) طباطبایی، محمد حسین؛ و زارعی سبزواری، عباسعلی. (۱۳۸۸-۱۴۳۰). نهاية الحکمة (ج ۱-۲). قم ایران: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي.
 - ۱۲) فردریک کاپلستون، (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه کاپلستون (یونان و روم)، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران ایران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
 - ۱۳) ماسینیون، لونی، روان فرهادی، عبدالغفور، (۱۳۸۱)، قوس زندگی منصور حلاج، تهران ایران: عرفان.
 - ۱۴) مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۳)، تعلیقة علی نهاية الحکمة، قم ایران: زمزم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
 - ۱۵) مظفر، محمد رضا؛ سبزواری، هادی بن مهدی؛ صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸-۱۳). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۱-۹). [بی جا] - : مکتبه المصطفوی.
 - ۱۶) مولوی، جلال الدین محمد بن محمد؛ لاهوتی، حسن؛ نیکلسون، رلند الین؛ و امیدسالار، محمود. (۱۳۹۳). مثنوی معنوی (ج ۱-۴). تهران ایران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- 17) Plotinus, The Ennaeds, Transed in to English, By Matenna and Paeg London 1917.