

ORIGINAL ARTICLE

The Tawatur of Mystical Experiences: Formulation and Challenges

Ahmad Ebrahimzadeh^{1*}, Mohammad Mahdi Gorjian²

¹ M.Sc., Department of Philosophy, Faculty of Letters and Human sciences, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

² Prof., Department of Philosophy and Theology, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.

Correspondence

Ahmad Ebrahimzadeh

Email:

Ebrahimzadehahmad1370@gmail.com

How to cite

Ebrahimzadeh, A. & Gorjian, M.M (2024). The Tawatur of Mystical Experiences: Formulation and Challenges. SADRĀ'Ī WISDOM, 13(2), 1-15.

ABSTRACT

One proposed solution to address the validity of mystical experiences for non-mystics is to emphasize their frequency (tawatur). This approach claims that certain mystical experiences can be considered valid due to multiple reports from different mystics. This solution, which has also been considered in Mulla Sadra's philosophy following Suhrawardi, can be regarded as one of the best approaches to addressing the aforementioned issue. However, even in recent research within the philosophy of mysticism and religion, the details of this solution have not been thoroughly examined. Therefore, this article aims to logically formulate the argument for tawatur using a descriptive-analytical approach, highlighting its key components, assumptions, and challenges. The necessary steps to achieve this goal can be outlined in several stages: first, establishing the inherent validity of mystical experiences for the mystic themselves; second, demonstrating the possibility of sharing in mystical experiences; third, proving the occurrence of this sharing through the existence of an effective cause and the absence of obstacles; fourth, demonstrating the frequency (tawatur) of mystical experiences with the necessary and sufficient conditions; fifth, discussing the authenticity and validity of tawatur; and finally, demonstrating the effectiveness of authentic tawatur in solving the problem of generalizing mystical experiences. In conclusion, if the claim of tawatur in a mystical experience successfully passes through these stages, it can be considered valid for non-mystics as well.

KEYWORDS

tawatur of mystical experiences, philosophy of mysticism, testimony, sensory and speculative testimony, constructivism.



نشریه علمی

دو فصلنامه حکمت صدرایی

«مقاله پژوهشی»

تواتر شهودات عرفانی؛ صورت‌بندی و چالش‌ها

احمد ابراهیم‌زاده^{۱*}، محمدمهدی گرجیان عربی^۲

چکیده

در حل مسئله حجیت غیری شهودات عرفانی و تعمیم آن‌ها در حق غیرعارفان یکی از راهکارهای مطرح‌شده بهره‌گیری از تواتر آن‌ها است. براساس این راهکار چنین ادعا می‌شود که برخی از مشهودات عرفان نظری را می‌توان از قبیل متواترات دانست که به دفعات و توسط عارفان مختلفی شهود و گزارش شده‌اند. این راهکار که در فلسفه ملاصدرا نیز به‌تبع سهروردی مورد توجه قرار گرفته، از جهاتی می‌تواند از بهترین راه‌حل‌ها در حل مسئله یادشده تلقی شود، اما با این حال، حتی در پژوهش‌های اخیر حوزه فلسفه عرفان و دین هم تفاسیل و جزئیات آن به صورت کامل مورد بررسی قرار نگرفته‌اند. از این‌رو این نوشتار درصدد آن است تا بر پایه تحقیقی نظری و با روش داده‌پردازی توصیفی-تحلیلی استدلال به تواتر را به صورتی منطقی صورت‌بندی کرده، مهم‌ترین اجزا و پیش‌فرض‌های آن را مورد توجه قرار داده و اصلی‌ترین چالش‌هایی را که ممکن است در این محورها ایجاد مانع کنند، متذکر شود. براساس یافته‌های این پژوهش مراحل لازم برای دستیابی به هدف موردنظر شامل این مباحث است: اثبات حجیت ذاتی شهود، امکان ثبوتی اشتراک در تجربه‌های عرفانی، اثبات وقوع این اشتراک‌نظر (در دو بخش فرعی‌تر وجود مقتضی و رفع مانع)، اثبات تحقق تواتر با شروط لازم و کافی آن در مسئله، حجیت و اعتبار خود تواتر، و در نهایت اثبات کارایی تواتر معتبر در حل مسئله موردنظر. با این تفاسیل اگر ادعای تواتری در یک شهود عرفانی بتواند از مراحل فوق به موفقیت عبور کند در حق غیرعارفان نیز حجت بوده و برای آن‌ها نیز معتبر خواهد بود.

واژه‌های کلیدی

تواتر شهود عرفانی، فلسفه عرفان، نقل، خبر حسی و حدسی، ساخت‌گرایی.

^۱ کارشناسی ارشد، فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران؛ دانش‌پژوه سطح چهار، حوزه علمی قم، قم، ایران.
^۲ استاده، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران.

نویسنده مسئول:

احمد ابراهیم‌زاده

رایانامه:

Ebrahimzadehahmad1370@gmail.com

استناد به این مقاله:

ابراهیم‌زاده، احمد و گرجیان عربی، محمدمهدی (۱۴۰۳). تواتر شهودات عرفانی؛ صورت‌بندی و چالش‌ها. دو فصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۱۳(۲). ۱-۱۵.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. © ۱۴۰۳. ناشر این مقاله، دانشگاه پیام نور است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



<https://pms.journals.pnu.ac.ir/>

۱- مقدمه

یکی از مسائل مهم حوزه فلسفه عرفان و دین مسئله حجیت غیرى مشاهدات عرفانی و تعمیم آن‌ها در حق غیرعارفان است. راه‌حل‌های مختلفی در این مسئله مطرح شده است. یکی از بهترین و در عین حال عمومی‌ترین آن‌ها راهکاری است که برخی با توسل به تواتر مشاهدات عرفا ارائه نموده‌اند. چنین ادعا شده است که افراد متعددی با شهرت عارف در ملل و نحل گوناگون و در زمان‌های مختلفی از تاریخ به مدعیاتی مشابه در مسیر سیر و سلوک عارفانه‌شان رسیده‌اند و گزارشات این ادعاها در تاریخ اقصا نقاط عالم ثبت و ضبط شده است. چنین حدی از اتفاق نظر و یا حداقل تواتر در نقل گویای این حقیقت است که چنین مدعیاتی حقیقتاً ناشی از شهودات به‌وقوع پیوسته‌ای هستند و احتمال کذب همگانی و همچنین خطا و سهو دسته‌جمعی گزارش‌دهندگان به صورت عقلی یا عقلایی منتفی است. بر پایه این ادعا چنین معرفت‌های شهودی منقولی برای غیرعارفان نیز به واسطه این سطح بالا از نقل قابل استناد خواهند بود.

در نسبت با دیگر راهکارهای مطرح در مسئله تعمیم مشاهدات عرفانی (گرجیان، ۱۳۸۸: ۲۰-۱۹؛ امینی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۰۵) باید گفت که جدا از نقص‌هایی که بعضاً در برخی از آن‌ها قابل مشاهده است، در هیچ‌یک از آن‌ها عمومیتی که در راهکار مزبور وجود دارد به چشم نمی‌خورد. مقصود از این عمومیت آن است که تعداد بیش‌تری از غیرعارفان می‌توانند از این راهکار بهره‌مند شوند و برخلاف دیگر راهکارها نیازی به دسترسی شخصی به یک عارف و احوالات او و یا استدلال‌های فلسفی دقیق وجود ندارد. این نکته موجب خواهد شد که در حل مسئله تعمیم اهمیت به مراتب بیش‌تری برای این راهکار قائل باشیم.

چنان که گفته‌اند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۲۳۴) این راهکار را می‌توان در آثار فیلسوفانی چون سهروردی (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۶/۲-۱۵۵) و ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۷/۱) مشاهده نمود و در نوشتجات پژوهش‌گران معاصر حوزه فلسفه و عرفان نیز به کارآیی آن در حل مسئله مزبور اذعان گردیده است که در این میان می‌توان از سید یدالله یزدان‌پناه در مبانی و اصول عرفان نظری، علی‌امینی‌نژاد در «حجیت ذاتی شهود» در مجموعه مقالات گنجینه معرفت ۵؛ فلسفه عرفان و محمدمهدی گرجیان عربی در «پژوهشی در فلسفه عرفان» در قبسات یاد نمود. در مباحث معاصر حوزه فلسفه دین نیز این مسئله یعنی تعمیم شهودات عرفانی و حتی دیگر گونه‌های تجربه دینی بسیار مورد توجه بوده و هست و توافق و اتفاق نظر عرفا یا اختلافات موجود میان مکاتب مختلف عرفانی

فیلسوفان غربی را در این حوزه به بحث و بررسی‌های فراوان و متنوعی واداشته است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۷۰-۶۹؛ ۲۳۵-۲۳۳؛ Stace, 1961: 38-47; 134-152).

اما آنچه که در این نوشتار درصدد بحث پیرامون آن هستیم بررسی دقیق‌تری از این راهکار با صورت‌بندی منطقی آن است. در این راستا برآنیم که استدلال به تواتر شهودات عرفانی به‌منظور تعمیم آن‌ها برای غیرعارفان را تحلیل کرده و اجزا و مقدمات آن و پیش‌فرض‌های اصلی و دخیل در آن را تا آنجا که ممکن است موشکافی نماییم. همچنین در تفصیل مولفه‌های گوناگون استدلال مزبور به مجموعه مهم‌ترین ایراداتی که می‌تواند در هر مرحله در مسیر تمسک به این راه‌حل مانعیتی ایجاد کنند اشاره خواهیم کرد. بدیهی است برای بهره بردن از ثمرات مهم مترتب بر این راهکار در تعمیم شهودات عرفا باید بتوان این استدلال را به‌درستی با تمام اجزا و پیش‌فرض‌هایش تنقیح نمود و ایرادات مطرح و یا قابل طرح در هر مرحله را پاسخ گفت. بدین جهت این نوشتار در راستای تمامیت استدلال مزبور چالش‌های مهم آن‌را برای تلاش پژوهش‌گران به منظور رفع و دفع آن‌ها در پیشگاه توجه ایشان قرار خواهد داد.

تا آنجا که در جستجوهای نگارندگان هویدا گشته اثری در این زمینه یافت نشده که استدلال به توافق و تواتر شهودات عرفانی را در مسئله یادشده به‌صورتی جامع مورد بررسی قرار داده و پیش‌فرض‌های مهم و مقدمات مترتب‌برهم آن را تدقیق نموده باشد. همچنین این مقاله سعی نموده تا هم ناظر به ادبیات دانش‌های اسلامی (هم‌چون منطق، فلسفه و اصول فقه) موضوع را پیگیری کند و هم متوجه برخی چالش‌های مطرح در حوزه فلسفه دین تحلیلی باشد. پیش از ورود به صورت‌بندی دقیق استدلال و سپس بررسی اجمالی مراحل آن به برخی از مفاهیم اصلی به‌کار رفته در این مقاله خواهیم پرداخت.

۲- مفهوم‌شناسی

۲-۱- شهود

واژه «شهود» در حکمت اسلامی دارای اطلاعات متنوعی است که مقصود ما از آن در اینجا امثال «شهودهای قلبی و روحی» عرفانی می‌باشد. مراد از شهود قلبی دریافت‌هایی است که بعد از طی ریاضت‌های نفسانی و مجاهدت‌های باطنی خاصی برای عارف (در مرتبه قلب) مشاهده می‌شوند و شهود روحی نیز سطح بالاتری از همین سنخ (در مقام روح) است که اجمالی و دارای حالتی اندماجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۵۱؛ گرجیان، ۱۳۸۸: ۱۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۴۵/۱). شهود به معنای «معلوم به علم حضوری»

خبری را همچنان خبری واحد قلمداد خواهیم نمود (مظفر، ۱۴۳۰ق: ۷۲/۳-۷۱؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۱: ۲/۲۷۷).

از قیود مهم در تحقق تواتر حسی بودن (و یا حدسی قریب به حس بودن) گزارش‌دهندگان است. به همین دلیل اگر مطلب نقل شده از اموری بوده باشد که مفاد آن اساساً قابل مشاهده حسی نیست و گزارش‌دهندگان تنها برپایه حدس و اجتهادات نظری خود بدان تفوه نموده‌اند، در این صورت ما با نقلی متواتر روبرو نیستیم، هر چند که جمعیت فراوانی در کار باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۵۹/۲؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ق: ۴/۱۹۳؛ حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۵). در واقع باید گفت که در چنین مواردی به یک معنا ما اصلاً با «نقل» به معنای واقعی کلمه نیز مواجه نیستیم.

البته در حل مسئله تعمیم شهودات عرفانی غالباً در آثار مرتبط به جای «تواتر»، ادعای «توافق» و «اتفاق نظر» مطرح می‌باشد. با خصوصیتی که از تواتر بیان شد، می‌توان با مقایسه‌ای اجمالی مراد از «توافق» و «اتفاق نظر» را نیز روشن نمود. حقیقت این است که «تواتر» از اصطلاحات رایج دانش‌های اسلامی است و در منطق، کلام، فقه، رجال، درایه، اصول، تاریخ، لغت، ادبیات و دیگر دانش‌های همگن کانون توجه و از جهات گوناگون مورد بحث بوده است (حسین‌زاده، ۱۳۹۲: ۳۰). بنابراین این اصطلاح بار معنایی ویژه‌ای را داراست و تعبیری نیست که در کلمات دیگر متفکرانی که با پیش‌زمینه‌های دیگر (همچون فیلسوفان غربی) در حوزه‌های مرتبط قلم می‌زنند نیز یافت شود. این امر برخلاف «توافق» و «اتفاق نظر» است که معنای اصطلاحی ویژه‌ای از آن مدنظر نبوده و استعمال آن‌ها در بحث مورد نظر نیز رایج‌تر است.

توافق آراء و اتفاق نظر عرفا در یک ادعای خاص زمانی به معنای واقعی کلمه و در حدّ اعلای آن محقق می‌شود که شما اولاً به تمام عارفان عالم و دیدگاه‌های آن‌ها در یک مسئله خاص دسترسی پیدا کنید و آنگاه نه فقط عدم مخالفت آن‌ها با هم، بلکه اشتراک و وحدت نظر آن‌ها را در آن مسئله تحصیل نمایید. روشن است که تحصیل این نوع توافق جمعی عملاً ناممکن می‌باشد. بنابراین کسانی که در شهودات عرفانی قائل به وجود توافق نظر شده‌اند، مرادشان صرفاً امکان تحصیل وجوه مشترکی میان عارفان مطرح شرق و غرب عالم بوده و در واقع مدعی توافقی نسبی هستند که با مخالفت‌هایی چند (البته کمتر) نیز سازگار است. بر همین اساس است که محققین به یافتن وجوه کلی مشترکی میان مدعیات عرفانی و استقصای آن‌ها در مدعیاتی چند می‌پردازند (Stace, 1961: 44-47).

نیز یکی دیگر از استعمالات این واژه است که مصادیقش را می‌توان در ادراکات انسان نسبت به امور درونی خود همچون علم به خود و حالات درونی خود جستجو نمود (همان). شهود به معنای اخیر دارای معنای گسترده‌ای است که مشاهدات عرفانی را نیز دربرمی‌گیرد.

بر این اساس روشن است که مراد از شهود در اینجا معادل intuition در اکثر اطلاعات رایج این اصطلاح نیست، گرچه بعضاً عنوان شده که در صورت تقیید به وصف عرفانی (mystical intuitions) به شهودات عارفانه اشاره خواهد داشت و از مصادیق برخی از معانی اصطلاحی این واژه محسوب می‌شود (Rorty, 1979: 204). در هر صورت شهودات و تجارب عرفانی^۱ در فلسفه دین از اقسام مهم تجربه دینی^۲ به شمار می‌آیند و مباحث مختلفی پیرامون آن‌ها مطرح می‌باشد (Jones & Gellman, 2022).

۲-۲- تواتر

«تواتر» در لغت به معنای تتابع و پشت هم درآمدن اموری چند است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۵/۲۷۵). اما در اصطلاح دانش‌های اسلامی نوعی ویژگی خاص در برخی گزارشات به حساب می‌آید. متواترات خبرهایی هستند که تعداد ناقلین آن‌ها به حدی فراوان است که موجب یقین به مفاد آن‌ها شده و از این رو این احتمالات در آن‌ها منتفی است: الف) احتمال تحقق تصادفی این تعداد توافق در گزارش، ب) احتمال تبانی گزارش‌دهندگان بر کذب (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۱۲۶-۱۲۵) و ج) احتمال خطای همگانی گزارش‌دهندگان در درک واقعه (مظفر، ۱۳۶۶: ۳/۳۲۰-۳۱۹). با وجود اختلافاتی که در عدد لازم در تحقق تواتر مطرح بوده (تهانوی، ۱۹۹۶م: ۵۲۲/۱)، اما محققین تصریح داشته‌اند که ملاک حصول یقین است و این امر بسته به شرایط ممکن است در عدد خاصی بروز پیدا کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۱۲۶) و به همین جهت تا زمانی که این حدّ کیفی محقق نشود به آن «خبر واحد» می‌گویند، حتی اگر تعداد نقل‌ها حقیقتاً واحد نبوده باشد (مظفر، ۱۴۳۰ق: ۳/۷۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ب: ۱/۱۲۸).

ناگفته نماند خبرهایی که با نقل به دست ما می‌رسند بعضاً دارای واسطه‌های زیادی هستند و این امر به‌خصوص در اخبار مرتبط با وقایع تاریخی گریزناپذیر است. در این صورت باید گفت برای تحقق تواتر در چنین اخباری لازم است که شرایط نام‌برده در تعریف تواتر (و همچنین شرط آتی) در هر طبقه‌ای از طبقات نقل چنین خبری برقرار باشند و الا طبق قاعده تبعیت نتیجه از اخس مقدمات چنین

۲. religious experience اجمالاً مقصود از آن نوعی آگاهی ویژه همراه با سرسپردگی کامل به امری متعالی است (Geisler & Corduan, 2003: 39).

1. mystical experiences

کسانی که از این راهکار در حل مسئله تعمیم بهره برده‌اند ادعای توافق عرفا و مشاهدان حقیقی حقیقت نیز به چشم می‌خورد و ما نیز به همین دلیل در لابلای مباحث گاهی به توافق نظر نیز تعبیر خواهیم کرد.

۳- صورت‌بندی اجمالی استدلال

برای صورت‌بندی دقیق‌تر استدلال و برشمردن مهم‌ترین پیش‌فرض‌ها و مقدمات تشکیل‌دهنده آن، استدلال مزبور را در چند مرحله اصلی که بر هم مترتب می‌باشند تنظیم نموده و سپس در ادامه به تبیین این مراحل و چالش‌های مطرح یا قابل طرح در هر کدام از آن‌ها یا فروعاتشان اجمالا خواهیم پرداخت؛ مرحله اول) حجیت ذاتی شهود، مرحله دوم) امکان ثبوتی اشتراک در تجربه عرفانی، مرحله سوم) اثبات وقوع اشتراک نظر (این مرحله خود در دو بخش وجود مقتضی و رفع موانع مورد بحث قرار خواهد گرفت و بخش نخست نیز خود در دو مقام مقتضی ثبوتی و مقتضی اثباتی پیگیری خواهد شد)، مرحله چهارم) تحقق تواتر، مرحله پنجم) حجیت و اعتبار تواتر، و مرحله ششم) کارایی تواتر معتبر در تعمیم شهودات عرفانی.

پس از بحث و بررسی در باب این مراحل شش‌گانه اساسی می‌توان مدعی شد که اگر یک شهود منقول از عرفا بتواند از این مراحل به‌خوبی عبور کند در حق غیرعارفان نیز حجیت‌گیری خواهد یافت و باور آن‌ها نیز به محتوای آن شهود دلیل معرفتی معتبری خواهد داشت.

۴- مرحله اول: حجیت ذاتی شهود

به نظر می‌رسد در نخستین پیش‌فرض لازم برای بحث پیرامون مسئله موردنظر یعنی حجیت‌گیری شهودات عرفانی می‌بایست موضوع دیگری را که به‌نحوی در رتبه سابق بر آن قرار دارد حل‌وفصل نمود و آن مسئله حجیت شهود عرفانی برای خود عارف است؛ یعنی بحث از حجیت ذاتی شهود. تقدم منطقی بحث حجیت ذاتی بر حجیت‌گیری موجب آن می‌شود که هر چالشی در مسیر بحث نخست به حکم منطقی تبعیت نتیجه از ضعیف‌ترین مقدمات ظاهرا در سازوکار بحث دوم سرایت‌پذیر باشد.

یکی از چالش‌هایی که در این مرحله می‌تواند مطرح باشد مسئله واقع‌نما نبودن عرفان (و همین‌طور دین) است؛ به این معنا که تجارب عرفانی اساسا از واقعیتی خبر نمی‌دهند و زبان به‌کاررفته صرفا زبانی نمادین است. اگر نظریه نمادین بودن زبان عرفان و دین به این صورت افراطی‌اش تقریب شود به روشنی ادعایی خواهد

این در حالی است که چنان‌که دیدیم تحقق تواتر اساسا محتاج بررسی تمام یا اکثر دیدگاه‌های یک جمع نیست و تنها تابع تحقق ملاک کیفی خود (انتفای قطعی کذب و خطا) می‌باشد. با این وجود، اگر بر فرض تمام رویت‌کنندگان یک واقعه از آن گزارشی یکسان دهند، هم اتفاق آراء خواهیم داشت و هم تواتر در نقل.

تفاوت دیگر میان توافق و تواتر این است که توافق می‌تواند هم در امور حدسی باشد و هم در امور حسی. بنابراین اگر در میان گروهی همگی به عقیده‌ای باور داشته باشند که البته آن را با دلایل نظری مشترک یا غیرمشترکی تحصیل کرده‌اند به این اجماع عام «اتفاق نظر» اطلاق می‌شود. اما تواتر در نقل‌ها چنان‌که گفتیم تنها در گزارشات حسی و یا قریب به حسی است.

هر دو تفاوت یادشده میان توافق و تواتر در بحث موردنظر این نوشتار نیز می‌تواند تاثیرگذار باشند. اگر به‌دنبال تواتر آرای عرفا هستیم حقیقت این است که دیگر لازم نیست که برای تحصیل اتفاق نظر خود را به زحمت انداخته و یا صرف وجود مخالف را خطری برای ادعای خود بینگاریم. اما از طرف دیگر اشتراط حسی بودن در تواتر می‌تواند در موضوع بحث (حداقل به نظر برخی) خللی در استدلال وارد نماید؛ چراکه برخی می‌توانند مدعی شوند که آرای عارفان از باب گزارشات حسی از یک واقعه نبوده، بلکه نوعی اخبار حدسی به حساب می‌آیند (حسین‌زاده، ۱۳۹۲: ۳۹) و بدین ترتیب تواتری نیز در کار نخواهد بود.

اما مهم‌ترین تفاوت میان تواتر و توافق در وجه اعتبار آن‌ها است. چنان‌که در شماره ۸ خواهیم گفت، در منطق قدما غالبا متواترات از جمله بدیهیات یقینی محسوب شده و حجیتشان از این باب است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۷-۴۶). امروزه نیز که بعضا در نظریات متاخرتر متواترات را از یقینیات به حساب نمی‌آورند، اما با این وجود برای آن‌ها درجه قابل‌اعتنایی از احتمال معرفتی را درنظر می‌گیرند و به همین جهت همیشه اخبار متواتر که بدون آن‌ها عملا بسیاری از اطلاعات ما در دایره جهل باقی خواهند ماند، مورد توجه همگان بوده و هست. اما برای اتفاق نظر صرف (قطع نظر از وجود تواتر)، مدرکی برای اعتبار معرفت‌شناختی آن نمی‌توان یافت، گرچه چنین اتفاقی نیز به هر حال نوعی ظن و گمان را برای انسان به وجود آورده و می‌تواند از قرائنی به حساب آید که تا حدی احتمال معرفت‌شناختی موافق با خود را در مواردی ایجاد کند.

بنابراین با توجه به قوت معرفت‌شناختی تواتر (که به آن اشاره شد و در شماره ۸ کمی مفصل‌تر به وجوه آن خواهیم پرداخت) در این نوشتار نیز تکیه بحث را روی «تواتر» در شهودات عرفانی برده و استدلال را بر پایه آن صورت‌بندی خواهیم نمود. هرچند در کلمات

حضور (نشان‌دن) و تاثیر باورهای پیشینی در شهودات و کیفیت آن‌ها (آن‌گونه که ساخت‌گرایان^۱ به‌صورت مطلق بیان می‌کنند ولی به‌رحال در مواردی قابل‌پذیرش است) (گرجیان، ۱۳۸۸: ۱۷-۱۹). این دست‌خط‌های شایع به‌روشنی اثبات می‌کنند که در فهم حصولی عرفانی (خصوصاً فهم نظام‌مند عرفان نظری از هستی) و همچنین اخذ دستورات تجویزی از عالم غیب ورود اصل خطا امر مسلمی است و دور ماندن کامل از آن‌ها جز از سالکان مجرب و منور به نور عقل برنمی‌آید (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۰۸؛ گرجیان، ۱۳۸۸: ۱۹). به‌رحال برای تقلیل این دست‌خط‌ها اموری چند را نام می‌برند که از آن میان می‌توان به مواردی چون تحصیل قوت روحانی بیش‌تر در کشف، رسیدن به علو درجات، شهود مکرر، جرح و تعدیل با کمک شهودات مجدد خود و یا مشاهدات دیگر عارفان و همچنین توجه به علامات و ویژگی‌های مخصوص مکاشفات ملکی و شیطانی اشاره نمود (همان؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۶۵-۱۶۲).

با این تفصیلات به نظر می‌رسد که مطابق آنچه که از تقدم منطقی مسئله حجیت ذاتی شهود بر حجیت غیری آن در حق غیرعارفان گفته شد، باید اذعان نمود که دشواری‌های یادشده در بحث از حجیت غیری نیز چالش‌آفرین خواهند بود. علاوه بر اینکه خطاهای دیگری نیز در نقل مشهودات عرفانی برای غیرعارفان مطرح است که طبعاً به این مجموعه افزوده می‌شوند؛ از قبیل مشکلات زبانی و تفسیری در فهم مراد عرفا (نک: ۶-۲). در این شرایط شاید می‌بایست برای بهبود وضعیت معرفت‌شناختی راهکار تواتر گستره عارفان مورد ملاحظه را به تعدادی از بزرگان معلوم‌الحالی از آنان محدود کنیم که ورود خطاهای ذکرشده را در موردشان حداقل کمتر می‌دانیم. البته با این کار عملاً راهکار تواتر را با دیگر راهکارهای مطرح در حل مسئله تعمیم (همانند راهکار قرائن قطعی و ویژگی‌های لازم در اعتماد به نقل مدعی شهود) (امینی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۰۵) ترکیب کرده‌ایم و طبعاً محدودیت‌های آن راهکارها را نیز باید بپذیریم.

اما به نظر می‌رسد برخلاف آنچه گفته شد چه‌بسا باید از این پیش‌فرض که وضعیت معرفت‌شناختی غیرعارف همواره از عارف مشاهد پایین‌تر است دست کشید و این سخن را حداقل در راهکار تواتر خدشه‌دار دانست. شاید بتوان ادعای مزبور را در خبر واحد منقول از یک عارف پذیرفت، اما در متواترات که ملاک حجیت آن‌ها یقین یا احتمال بالای معرفتی است (نک: ۸) که با انتفا یا

بود که هم در مسیر بحث از حجیت ذاتی شهود چالش‌آفرین است و هم به‌تبع در مسئله حجیت غیری آن. با این حال به این ادعا در عرفان و همچنین به‌خصوص در حوزه دین پرداخته شده است که تمثیلی بودن یک بیان در این حوزه‌ها به معنای ساختگی بودن آن‌ها نیست (یوسفیان، ۱۳۹۰: ۲۰۳).

اما بنابر واقع‌نما بودن عرفان هم حجیت ذاتی شهود با چالش‌هایی دیگر مواجه است. البته چنان‌که در ۱-۲ نیز اشاره شد مشهودات عارفانه (حداقل نسبت به خود القائات دریافت‌شده و در همان ظرف) از سنخ علوم حضوری بوده و لذا از احکام و خصوصیات آن برخوردارند (گرجیان، ۱۳۸۸: ۱۶). از آنجا که طبق تحلیلی که مبتنی بر یگانگی علم و معلوم و بی‌واسطه بودن آگاهی در این سنخ علوم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۵۶/۴)، مطلق علوم حضوری برخلاف علوم حصولی محتاج به مطابقت نبوده و امکان خطا در آن‌ها مطرح نمی‌باشد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۸۹/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۱۰)، به همین جهت می‌بایست اجمالاً به حجیت ذاتی کشف و شهود قائل شد و مشاهدات عرفانی را برای شخص مشاهد و مکاشف خطاناپذیر دانست. همچنین براساس این نظرگاه باید اضافه کرد که شبهاتی نیز که احياناً در این زمینه برای انواع علم حضوری طرح شده و یا قابل طرح است کاملاً قابل پاسخگویی می‌باشند (حسین‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۱۶-۲۷۰).

با این وجود نمی‌توان از ورود گونه‌ای از خطاها و دسته‌ای از اشتباهات حتی نسبت به خود عارفان چشم‌پوشی کرد. تناقضات برخی مدعیات عرفانی با عقل و نقل و حتی تهافت‌های جدی میان کلام خود عرفا می‌تواند موبدی بر این امر قلمداد شود که ادعای بزرگ حجیت ذاتی شهود عرفانی تا حدودی به نظر مخدوش است. اما با این حال اجمالاً می‌توان چنین گفت که تحلیل تامی که در باب خطاناپذیری تمامی علوم حضوری به جهت نبود واسطه میان عالم و معلوم مطرح است موجب می‌شود که با دقت در موارد ادعایی بتوان مدعی شد در علم حضوری به معنای واقعی کلمه خطا تحقق نمی‌یابد. بلکه در تمام این موارد آنچه که در آن خطایی اتفاق افتاده است اساساً از سنخ علم حضوری نیست، بلکه معرفتی است حصولی.

اما به‌رحال اهم خطاهای مشهود در شهود عرفانی عارف را می‌توان در این موارد مشاهده نمود: خطاهای سلوکی و القائات باطل شیطانی و نفسانی (ابن‌فناری، ۲۰۱۰م: ۱۴۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۶۰-۱۵۹)، خلط میان مثال متصل و منفصل و مشهود انگاشتن چیزی که مشهود نبوده (علم حصولی را به‌جای علم

محصول زمینه‌های پیشین عارف و در نتیجه متنوع و متفاوت می‌داند (Jones & Gellman, 2022) و معتقد است مشابهتی نیز که در ظاهر کلمات عرفا به چشم می‌آید صرفاً ظاهری است.

از چهره‌های مبرز این دیدگاه کتز^۴ است که بیان می‌دارد تجربه محض، مستقیم و بی‌واسطه یک واقعیت گرچه امری خودمتناقض نیست، اما در نهایت مفهومی فاقد مصداق است. تمام تجارب از پیش با مفاهیم، باورها و انتظارات فاعل تجربه مشروط شده‌اند و با آن‌ها است که تعین یافته‌اند. در همین راستا محتوای تجارب عرفانی نیز زمینه‌مند^۵ و وابسته به قرائن و تابع مقتضیات خاص خود است. به تعبیر کتز «گزارش‌های عرفانی صرفاً بیان‌گر توصیف پساتجربه‌ای یک تجربه گزارش‌ناپذیر در قالب در دسترس‌ترین زبان نیست. بلکه خود تجارب به‌طرز اجتناب‌ناپذیری توسط تأثیرات زبان‌شناختی پیشین شکل می‌گیرند، به‌گونه‌ای که تجربه زیسته با الگویی از پیش موجود که آموخته شده، سپس در نظر گرفته شده و سپس در واقعیت تجربی عارف به فعلیت رسیده است مطابق دارد» (Katz, 1992: 5).

بنابراین در این نظرگاه تنوع محتوای تجارب عرفانی نیز که در ادبیات عرفا مشهود است معلول همین امر می‌باشد. انتظارات، مفاهیم و باورهای دینی عارفان این تجارب را می‌آفرینند و به همین دلیل به گستردگی تنوع فرهنگ‌ها شاهد تنوع تجارب عرفانی نیز هستیم (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۲۸۰). البته باید تذکر داد که در مرحله سوم که به آن خواهیم پرداخت نیز با افرادی مواجه خواهیم شد که تنوع گزارشات عرفانی را مدرکی بر عدم اشتراک قلمداد می‌کنند، اما این عده صرفاً وقوع و تحقق اشتراک را با بررسی سنت‌های عرفانی موجود نفی می‌نمایند. درحالی‌که در دیدگاه ساخت‌گرایی از اساس امکان این اشتراک است که نفی می‌گردد و تنوع موردنظر در گزارشات عرفا در واقع تنها کاشف از علت اصلی این پدیده است و نه خود علت.

باید متذکر شد که چنان‌که در مرحله نخست نیز گفته شد ساخت‌گرایی می‌تواند از اساس اصل حجیت ذاتی شهود را هم زیر سوال ببرد (همانند دیگر موانع مطرح در مسیر حجیت ذاتی) و آنگاه به تبع آن، اشتراک شهودات عرفانی نیز بی‌فایده خواهد شد و قادر نیست تا به حجیت‌غیری شهود بینجامد. اما با این‌حال ما از این دیدگاه در این مرحله نیز نام بردیم و دلیل آن چنان‌که روشن شد این است که این نظرگاه صرف‌نظر از مرحله حجیت ذاتی، امکان اشتراک را نیز خدشه‌دار می‌نماید. به عبارت دیگر ساخت‌گرایی همچنان‌که مدعی است شهود عارف عینی نیست، بلکه محصول

تضعیف احتمال کذب و خطای همگانی مخبرین حاصل می‌شود کاملاً معقول است که گفته شود این کثرت قابل‌اعتنای مخبرین در گزارشات عرفانی احتمالات سهوی و عمدی مضر (از جمله خطاهای احتمالی نام‌برده در مشاهدات عارف) را نفی کرده و یا تضعیف می‌نماید. بنابراین تعدد گزارشات موجود در تواتر خصوصیت ممتاز تاثیرگذاری است که حتی در کشف شخصی یک عارف نیز وجود ندارد و این سخن رسماً به معنای نقد ترتب و الزامی بودن مرحله اول برای استدلال به راهکار تواتر است.

با این‌حال اگر کسی قائل به ساخت‌گرایی مطلق^۱ یا سخت^۲ باشد که بر پایه آن تجربه‌های دینی و عرفانی را به‌طور کامل تنها توسط مجموعه‌ای از پیش‌زمینه‌های فرهنگی عارف صورت‌بندی شده بدانند (Jones & Gellman, 2022)، می‌بایست از اساس قید حجیت ذاتی و به‌تبع حجیت‌غیری را بزند، چراکه تواتر شهودات عرفانی در بالاترین شکل ممکنش نیز با این فرض سازگار است که تمامی عارفان موردنظر در پیش‌زمینه‌های مشترک عمومی انسان‌ها به چنین تجاربی دست یافته‌اند و این امر لزوماً از واقعیتی ورای مشهودات یادشده خبر نمی‌دهد. منتها چنان‌که روشن است براساس این قول نیز وضعیت معرفتی عارف نسبت به حقیقت امر بهتر از غیرعارف نمی‌باشد. علاوه‌بر اینکه اساساً یکی از ادله این دیدگاه عدم وجود توافقی واقعی میان تجربه‌کنندگان است که خلاف فرض تحقق تواتر آرای عرفانی است.

با توجه به اینکه تفصیل مرحله فعلی در پرداختن به نظرگاه ساخت‌گرایان در حدود مقاله حاضر نیست از نقد آن در این مرحله صرف‌نظر می‌نماییم. گرچه در مرحله دوم به‌صورت مفصل‌تری مجدداً به این دیدگاه که در یکی دیگر از پیش‌فرض‌های استدلال به تواتر در حجیت‌غیری شهود دخالت می‌کند بازخواهیم گشت.

۵- مرحله دوم: امکان ثبوتی اشتراک

در تجربه عرفانی

اگر بخواهیم در قالب استدلال به تواتر از توافق نظری اجمالی میان عرفا سخن بگوییم نخست باید از امکان چنین اشتراکی در شهودات عرفانی بحث کنیم. به همین جهت این مرحله از استدلال به بررسی امکان ثبوتی اشتراک‌نظر در آرای عرفا، پیش از بحث اثباتی در تحقق چنین امری می‌پردازد. در این مسئله دیدگاه ساخت‌گرایی^۳ که به آن اشاره‌ای نیز شد، تجربه‌های عرفانی را

4. S. Katz
5. contextual

1. complete constructivism
2. hard constructivism
3. constructivism

متفاوتی دارد که در مسئله مورد نظر ما نیز تاثیر گذارند. ساخت‌گرایی‌های رادیکالی چون مطلق و سخت که تجربه را به‌طور کامل توسط مجموعه‌ای از پیش‌زمینه‌ها صورت‌بندی شده می‌دانند، تنها نسخه‌های خاصی از این دیدگاه می‌باشند. در مقابل ساخت‌گرایی‌های غیرمطلق^۱ و نرم^۲ نیز وجود دارند که تنها بخشی از تجربه را تحت تاثیر پیش‌زمینه‌ها می‌دانند و آن‌ها را تنها حداقل در بخشی از ساختاربندی خود وابسته به «مفهوم‌سازی‌های برآمده از فرهنگ عارف» تلقی می‌کنند (Jones & Gellman, 2022). چنین نسخه‌های غیررادیکالی از ساخت‌گرایی معقول‌تر به نظر می‌رسند و چه بسا بتوان در میان عارفان مسلمان نیز نوعی حمایت از آن‌ها را در کلماتشان مشاهده نمود. آموزه‌هایی چند در عرفان اسلامی هم‌چون پذیرش تنوع و تقسیم شهودات به ربانی، ملکی، نفسانی و شیطانی، تاثیر پیش‌زمینه‌ها در کیفیت تمثیل حقیقت واحد به صورت‌های متنوع، لزوم طی طریق سالک با پیر مرادی که در مسیر سلوک فرقان حق و باطل به سالک عطا کند و از انواع خطاها مراقبتش نماید و دیگر مطالبی از این دست کمابیش با این مضمون مورد ادعا سازگارند. بنابراین چنان‌که قابل حدس است چنین خوانشی از ساخت‌گرایی امکان کلی اشتراک نظر و تحصیل آن را نیز از میان نخواهد برد.

اما به هر حال حتی با این تفسیر قابل‌دفاع‌تر از ساخت‌گرایی نیز می‌توان چنین ایراد گرفت که احتمال تاثیر بی‌استثنای پیش‌زمینه‌های عارف در تمام تجربه‌های عرفانی کافی است تا احتمال تجربه صادق (نسبت به مرحله اول) و تحقق اشتراک در شهودات (در این مرحله) تضعیف گردد؛ چراکه بررسی تاثیرگذاری یا عدم تاثیرگذاری پیش‌زمینه‌های عارف در شهود برای خود عارف نیز به راحتی ممکن نیست، چه رسد به غیرعارفان که قرار است شهود در حق آنان نیز تمهیم بیابد. در پاسخ به این دغدغه مجدداً می‌توان گفت که این احتمال حداقل در راهکار تواتر شهودات و در مورد مسائل بسیار مهم حکمی (که برخی مدعی شده‌اند عارفان زیادی در آن‌ها اشتراک نظر دارند) قابل رفع است و این امر چنان‌که در مرحله قبل نیز اشاره کردیم ناشی از خصوصیت ویژه‌ای است که در تواتر معتبر وجود دارد و احتمالات مختلف مضر را برای وصول به نتیجه نفی نموده و یا حداقل کاهش می‌دهد.

زمینه‌های پیشین اوست و لذا مطابق با معلوم (بالعرض) خود نمی‌باشد، همچنین ادعا می‌کند که چون این زمینه‌ها در عارفان با هم متفاوتند، بنابراین شهودات نیز قطعاً با هم متفاوتند و اشتراکی میان آن‌ها وجود ندارد.

با این حال ساخت‌گرایی نیز خالی از پیش‌فرض‌های فلسفی نیست و چنین نیست که دیدگاه امثال کتر را بتوان ادعایی کاملاً مشاهداتی از مطالعه تجارب عرفانی قلمداد نمود. ادعای اصلی کتر از فلسفه کانت عاریه گرفته شده است، منتها با این تفاوت عمده که برخلاف کانت که صورت‌های تعین بخش پدیدارها را به ساختارها و شرایط ذهنی ارجاع می‌داد (Rohlf, 2023)، کتر آن‌ها را به عناصر فرهنگی و روانی ارجاع می‌دهد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۲۸۱-۲۸۰) و این تفاوتی است که به نسبت فراگیری در دیدگاه کتر منجر خواهد شد، چراکه حداقل در نظرگاه کانت می‌توان با ادعای اشتراک فاعلان شناسا در ساختارهای ذهنی نوعی عدم نسبت را برای شناخت‌های حاصله از آن ساختارها در نظر گرفت، گرچه باز هم نمی‌توان از عینیت و مطابقت پدیدارهای ذهنی با اشیای فی‌نفسه سخن گفت. در هر صورت این پیش‌فرض فلسفی مهم در ساخت‌گرایی در آثار مختلفی مورد بررسی قرار گرفته و شواهد این ادعا که اساس ساخت‌گرایی را تشکیل می‌دهند با ایراداتی چند مواجه است (همان: ۲۸۶-۲۹۱).

البته باید متذکر شد که از جمله استدلال‌های قائلین به ساخت‌گرایی تمسک به تنوع مشاهدات عرفانی و اختلاف گزارشات آنان است که باید گفت این استدلال‌ها در واقع مبتنی بر قول به وجود اختلافات واقعی و غیرقابل جمع بودن گزارشات متنوع عرفا است (Jones & Gellman, 2022). بنابراین اگر در فرآیند مراحل استدلال به تواتر بتوان موانعی این‌چنینی را به اختلافاتی ظاهری حمل نمود این امر خود ردی بر ساخت‌گرایی تلقی خواهد شد. اما مشکل این‌جاست که از طرف دیگر خود تحصیل اتفاق نظر و تواتر نیز محتاج به رد ساخت‌گرایی است؛ چراکه تحصیل اتفاق در موارد زیادی (چنان‌که در مرحله سوم در ۶-۲ خواهیم گفت) با تفسیرها و تاویلاتی همراه است که خود به صورت پیش‌فرض امکان اشتراک نظر میان آرای عرفانی را مسلم می‌انگارد. بنابراین در این تقابل باید شواهد مختلف دو طرف در تمامی مراحل استدلالشان به خوبی مورد بررسی قرار گیرند تا آنچه در این میان در مجموع از قوت معرفت‌شناختی بیش‌تری برخوردار است، روشن گردد.

ناگفته نماند چنان‌که اشاره نیز شد، ساخت‌گرایی نسخه‌های

و در واقع خالی از افرادی که با اتصال به رب‌النوع یادشده از وی تلقی معارف کنند نبوده و نخواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰/۲). البته باید افزود که اثبات این نوع مقتضیات ثبوتی در مسیر استدلال به تواتر ضروری نیست. دیدگاهی چون حکمت حقه در حقیقت فراتر از قول به امکان (در مرحله ثبوتی اشتراک‌نظر عارفان) ضرورت وجود چنین اتفاق نظری را محقق می‌داند. اما برای تعمیم مدعیات عرفانی به وسیله تواتر آن‌ها صرف امکان اشتراک‌نظر (مرحله دوم) نیز کفایت می‌کند. با وجود چنین امکانی کافی است تا در ادامه وقوع آن را بر پایه نقل آرای عرفا اثبات کنیم. اما به هرحال دیدگاه حکمت حقه در صورت پذیرش می‌تواند مبنایی نظری در تبیین وقوع توافق میان مشاهدات عارفان مختلف در فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون باشد و چنان که خواهد آمد، پیش‌فرضی مفید در نزدیک ساختن مدعیات عارفانه نظام‌های مختلف عرفانی تلقی گردد. چنان که این پیش‌فرض می‌تواند عرفان‌های به‌ظاهر ناسازگار و تعابیر به‌ظاهر مغایر عارفان را نیز با هم موافق سازد و در مرحله رفع موانع تحقق تواتر نیز به کار آید. این کارکرد دقیقاً در تقابل با کارآیی دیدگاهی چون ساخت‌گرایی است که پیش‌فرضی خواهد بود که دیدگاه‌های سازگار با هم را نیز از هم دور ساخته و امکان توافق را محال می‌انگارد.

۶-۱-۲- مقتضی اثباتی

مراد از مقتضی اثباتی (چنان که گفتیم) نقل‌هایی است که برای ما اشتراک‌نظر عارفان را در برخی مدعیات عرفانی اثبات می‌نماید. ادعای یک همسویی قابل اعتنا در تعابیر عارفان مختلف و مکاتب عرفانی گوناگون از سوی بسیاری مطرح شده و این به مقداری است که حداقل توان اثبات تواتر را در خود دارا است. البته برخی بیش از این مقدار را نیز ادعا کرده، با بررسی عرفان‌های مختلف به مشترکات عمده مکاتب عرفانی مهم پرداخته و آن‌ها را در مواردی چند جمع نموده‌اند (Stace, 1961: 44-47). برخی نیز در پس مطالعه عرفان‌های غربی و شرقی مدعی شده‌اند که اساساً در اصول مسائل حکمی میان آن‌ها اتفاق نظر وجود دارد؛ اصولی همچون توحید، عوالم سه‌گانه، احتیاج به برخی از علوم و معارف برای سعادت و لزوم ریاضات برای دستیابی به علم به عالم اعلی (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱/۲؛ ۱۱۲/۱).

۶- مرحله سوم: اثبات وقوع اشتراک‌نظر

با فرض امکان اشتراک‌نظر در مشاهدات عرفانی، در مرحله‌ای مستقل باید به این امر نیز پرداخت که این اشتراک‌نظر ممکن آیا در گزارشات عرفانی تحقق نیز یافته است یا خیر؟ این سؤال مهم را می‌توان در دو بخش فرعی‌تر دنبال کرد؛ بخش نخست در بحث از وجود یا عدم وجود مقتضی اشتراک‌نظر و بخش دوم در رابطه با وجود یا عدم وجود موانعی که ممکن است مانع از تاثیرگذاری مقتضی شوند.

۶-۱- وجود مقتضی

بحث از مقتضی وقوع توافق و تواتر نیز به نوبه خود به دو بحث جزئی‌تر یعنی مقتضی ثبوتی و اثباتی قابل پیگیری است. مراد از مقتضی ثبوتی بحث از مبانی فلسفی‌ای است که احیاناً می‌توانند وقوع تواتر و توافق در آرای عرفانی را در نفس‌الامر به اثبات برسانند؛ هرچند مفاد و جزئیات ادعاهای مورد توافق از این مبانی به‌دست نمی‌آید. در مقابل مراد از مقتضی اثباتی دلایل نقلی‌ای است که برای ما اشتراک‌نظر عارفان را در برخی مدعیات عرفانی اثبات می‌کنند.

۶-۱-۱- مقتضی ثبوتی

از مبانی فلسفی‌ای که به عنوان مقتضی ثبوتی تواتر و اتفاق نظر در میان عارفان می‌تواند مورد اشاره قرار گیرد تنسیقی از «حکمت جاودان» است که در کلمات حکمای مسلمان با عناوینی چون «حکمت حقه» و «خمیره ازلی و واحد حکمت» نیز از آن یاد شده است.^۱ از جمله سهروردی که در تبیین این ایده بر این اعتقاد است که حکمت جزء شهود حقائق متعالی نیست (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۹۹/۱؛ ۵۰۳) و القاکنده‌ی آن نیز رب‌النوع انسان است که عارفان و حکیمان واقعی با سلوک عارفانه بدان مرتبط می‌شوند. در این دیدگاه این موجود متعالی و غیرمادی ملقی معارف عرفانی به تمامی عارفان در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۳۶/۱-۳۵).

چنان که روشن است در چنین دیدگاهی وحدت و ازلیت القاکنده معارف عرفانی به وحدت‌نظر تمام عارفان حقیقی منجر خواهد شد و این امر به ضمیمه این ادعا تکمیل می‌شود که قائلان آن معتقدند در هیچ مقطعی از مقاطع زمانی و تاریخی بشریت خالی از حکمت حقیقی (که همان معرفت شهودی به حقائق عالم است)

۱. چنان که گفته‌اند حکمت خالده سنت‌گرایی چون نصر برخلاف ادعای آن‌ها با نظریه حکمت حقه امثال سهروردی از جهات متعدد متفاوت می‌باشد (مهدوی و پارسا، ۱۳۹۱: ۱۱۳-۱۲۰).

مختلف نیز تکرار شده، صرفاً تا پیش از اطلاعات کنونی ما در مطالعات تطبیقی عرفان ممکن بوده است و تنوعی که امروز ما با مطالعه‌ی مقایسه‌ای مکاتب عرفانی از آن آگاهیم این دست ادعاها را به چالش می‌کشد (James, 2002: 329).

بنابراین اگر همچنان درصد اثبات اتفاق نظر و یا حداقل دستیابی به تواتری معنوی میان آرای عارفان هستیم باید از سدّ این تعارض‌ها عبور کنیم. برای تحصیل و تثبیت تواتر در آرای عرفانی اولاً می‌بایست علل این تعارضات را مورد بررسی قرار داد (تا روشن گردد که ریشهٔ اختلاف به ادعاهای موردنیاز در مراحل پیشین آسیبی وارد نمی‌سازد) و ثانیاً برای رفع آن‌ها به مقداری که در تحقق تواتر موردنیاز است، چاره‌جویی نمود.

مبانی‌ای که در قبل به آن‌ها اشاره شد در بررسی علل این تعارض‌ها بسیار موثرند. براساس دیدگاه‌هایی چون ساخت‌گرایی این اختلافات و تفاوت‌ها در تعبیر را نمی‌توان اختلافاتی ظاهری در نظر گرفت و اتفاقاً این شباهت‌های آرای عارفان است که باید اتفاقی و ظاهری قلمداد شوند. همچنان که براساس دیدگاه حکمت حقهٔ امثال سهروردی این تفاوت‌ها قطعاً به تفاوت شهودات عرفانی بازگشت نمی‌کند و حتی اگر نتوان وجه‌جمعی برای رفع آن‌ها در نظر گرفت نباید اختلاف میان عارفان را حقیقی پنداشت. به هر حال حتی اگر به حکمت حقه نیز باور نداشته باشیم، برای توسل به تواتر نباید این اختلافات را، به هر شکل که قرار است منشأیابی شوند، به فرض اختلاف حقیقی میان مشاهدات عرفانی تحویل برد.

در همین راستا برخی از حکما علل بروز چنین اختلافاتی را عوامل متعدد و متنوعی می‌دانند. برخی از این عوامل اموری زبانی هستند، همچون اختلاف عادات حکما در نحوهٔ تبیین مدعیاتشان، تفاوت‌ها در به‌کارگیری زبان صریح یا کنایی (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱/۲)، سخن به رمز و نماد گفتن (همان: ۱۱۲/۱)، اختلاف لغات و طبایع مختلف و سیال زبان‌های گوناگون و همچنین فقر و نارسایی‌های زبان عرفی در انعکاس مشاهدات عرفانی (همان: ۴۶۴/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۱۱/۱). برخی عوامل را نیز باید به ضعف معنوی عارف در کیفیت تلقی مشاهدات عارفانه (گرجیان، ۱۳۸۸: ۱۱-۱۰) یا عدم ورزیدگی در مباحث عقلی و عدم تجهیز کافی در ساحت فنون منطقی ارجاع داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۸۴/۶) که در مرحلهٔ اول (بحث از حجیت ذاتی شهود) به برخی از آن‌ها اشاره شد. همچنان که برخی عوامل بیرونی نیز بعضاً در بروز این اختلافات موثرند، همانند سهو و عمدهای ناقلان از عرفا که به انگیزه‌های متنوعی می‌توانند کلام ایشان را بر معنایی غیر از مراد واقعی آنان حمل و نقل نمایند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۶۴/۱).

به‌خصوص در ادبیات سهروردی و ملاصدرا بسیار مشاهده می‌شود که در مسائلی از حکمت به اجماع عرفا و یا حداقل تواتر آن‌ها در شهود امری خاص اشاره و استشهاد شده است که از آن میان می‌توان به این موارد اشاره نمود: امر عدمی بودن ماهیات امکانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۴۱/۲)، انوار قاهره و مثل نوری (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۶۰/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۷/۱)، نور بودن مبدع و مبدا کل (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۵/۲)، حقیقت نفس و خصوصیات آن (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۰۴)، تناسخ به یکی از معانی قابل قبولش (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۳۲) و انقلاب و تبدل باطن انسانی به حیوانی با اعمال موافق قوای شهوانی و ... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۲۶۸/۵).

به هر حال این مرحله از توسل به تواتر شهودات عارفان از عمده‌ترین بخش‌های این استدلال به‌شمار می‌آید و مبتنی بر مطالعهٔ آثار عارفان و بررسی تطبیقی کلمات آنان در مفاد شهوداتشان می‌باشد. خوب است متذکر شویم که هرچه در این بررسی‌ها تنوع بیشتری به کار گرفته شود و مکاتب مختلف عرفانی و آرای عارفان بیشتری مورد ملاحظه قرار گیرد کیفیت معرفتی نتیجهٔ نهایی نیز بیش‌تر خواهد بود.

۶-۲- رفع موانع

روشن است که برای وصول به توافق آرا در یک موضوع ناهماهنگی‌ها در تعبیر موجود در ادعاها موانعی جدی محسوب می‌شوند. البته تفاوت در تعبیر لزوماً به‌معنای اختلاف حقیقی نیست؛ چراکه در موارد بسیاری شاهد این هستیم که تفاوت‌ها در انتخاب الفاظ، چپش آن‌ها در قالب جمله و چگونگی تبیین ادعاها موجب اختلافاتی صرفاً لفظی میان جمعی گشته است. بر این اساس تامل و دقت در ناسازگاری‌های ظاهری به‌منظور قضاوتی صحیح امری لازم و ضروری است که برای تحصیل و تثبیت تواتر و اتفاق نظر میان آحاد یک گروه حیاتی خواهد بود. تفاوت‌ها بلکه تهافت‌های اشاره شده در آرای عرفانی و کلمات عرفا نیز به وفور یافت می‌شوند. همچنان که این سنخ ناسازگاری‌ها میان عقل و عرفان یا عرفان و دین نیز قابل مشاهده‌اند. برخی پژوهش‌گران این حوزه با تقسیم‌بندی انواع عرفان‌ها همچون عرفان توحیدی، عرفان‌های همه‌خدایی و عرفان نفسی قائل به تفاوت جوهری این سنت‌های مختلف عرفانی شده‌اند و به نظرشان این تفاوت‌های ماهوی عمیق میان این سنت‌ها که اِدا قابل چشم‌پوشی نیز نمی‌باشند غیرقابل ارجاع به وجه‌جمعی عقلایی هستند (Zaehner, 1971: 15). این دست بررسی‌ها موجب شده که برخی ادعا کنند اساساً ادعای اتفاق نظر در مشاهدات عارفانه که در سنت‌های عرفانی

آن را محتاج دلیل دانست. اما این شروط و راه‌های اثبات آن‌ها تنها در اخبار حسی است که جریان دارد والا اگر خبر واحدی استنتاجی و حدسی باشد، هیچ‌گونه تضمینی بر صحت و عدم خطای شخص وجود ندارد و وثاقت و ضابطیت و عدم خطایش در سخن گفتن و شنیدن و ... صحت برداشت‌های نظری او را تایید نمی‌کنند. همچنان که بالطبع در اخبار حدسی و اجتهادی اصل عقلایی ضابطیت هم مطرح نبوده و جریان پیدا نمی‌کند (همان).

در اخبار متواتر نیز همین مسیر باید طی شود، منتها طبق نظر مشهور از آنجا که متواترات از یقینیات‌اند باید این احتمالات کذب و خطا را به صورت کامل نفی کرد و این امری است که در آن باید از کثرت و فراوانی مخبرین بهره برد.

اما در مسئله مورد بحث ممکن است کسی مدعی شود که در ادعای تواتر گزارشات عرفانی شرط یادشده (حسی بودن اخبار) مفقود است، زیرا آنچه که مشهود آنان خوانده می‌شود در واقع امری است که بدون به کارگیری حواس بدان معرفت یافته‌اند. در پاسخ به این ایراد باید متذکر شد که نباید حس را به حس ظاهری همچون دیدن و شنیدن محدود دانست، بلکه مشهود حواس باطنی را هم باید قابل نقل دانسته و بر نقل چنین اموری نیز اخبار حسی اطلاق نمود. چنان که واضح است نمی‌توان در مورد کسی که از درد خود که آن را با علم حضوری می‌یابد خبر می‌دهد، چنین گفت که این اخباری صرفاً حدسی و نظری است. بنابراین اخبار حسی یا مراد از آن اعم از اخبار با حس ظاهری و باطنی است و یا حداقل اگر هم از حیث اطلاق لفظی تنها شامل نقل با کمک حواس ظاهری می‌شود، باید تاکید کرد که نقل از طریق حواس باطنی نیز به تنقیح مناط (گرجیان، ۱۳۸۸: ۲۰) بدون تفاوت هم‌حکم با آن می‌باشد (اگر نگوئیم که اساساً اخبار حسی به حس باطن چه‌بسا وضعیت معرفتی بهتری هم دارد).

اما برخی با وجود پذیرش پاسخ فوق ادعا کرده‌اند که اخبار از آنچه با علوم حضوری متعارف و همگانی یافت می‌شود (همچون ادراک ذات خود، غم، شادی، دیگر حالات نفسانی و همچنین قوا و افعال درونی خود) با اخبار از مکاشفه‌هایی که همگانی نیستند و مثلاً با ریاضت‌های عارفانه و در مسیر سلوک عرفانی عرفا حاصل می‌شوند، متفاوت است. اخبار از علوم حضوری همگانی را می‌توان در حکم اخبار حسی تلقی نمود، اما اخبار از مکاشفات به لحاظ مفاد شهادت حدسی محسوب می‌شوند و لذا معتبر نیستند. دلیل این ادعا چنین بیان شده که گرچه می‌توان در مورد شخصی که مورد اعتماد است و به سلامت جسم و روانش اطمینان داریم این ادعا را مطرح کنیم که وی در این ادعا دروغگو نیست، اما «این مطلب را که

در نهایت با توجه به عوامل مورد اشاره در بالا که ریشه اختلافات مدعیات عرفانی را در مقام ثبوت ردیابی نمی‌کنند، باید گفت در غالب موارد این اختلافات را باید تعارضاتی بدوی و ظاهری تلقی نمود و راه رفع آن‌ها (برای وصول به توافق و تواتر) نیز، چنان که گفته‌اند، بهره‌گیری از ابزار «تأویل» است. با تأویل کلمات به‌ظاهر متعارض حکما است که می‌توان از سد موانع یادشده گذر کرد که البته امری است فنی که برای هرکسی در دسترس نیست، مگر آنکه با اصطلاحات آنان آشنا بوده باشد (گرجیان، ۱۳۸۸: ۱۰)، همچنان که می‌بایست به سلاح منطق و برهان نیز مجهز باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۸۴/۶). استفاده از این روش را می‌توان در کلمات حکما به وفور مشاهده نمود (همان: ۲۳۷/۵-۲۳۶: سه‌رودی، ۱۳۷۲: ۱/ ۴۵۳-۴۵۲: ۱۲۸/۴).

۲- مرحله چهارم: تحقق تواتر

اشتراک نظر در آرای عرفانی‌ای که فرضاً در مراحل قبل به آن‌ها دست یافتیم باید به مقداری باشد که شرط کیفی موجود در مفهوم تواتر را تامین نماید. به ضابطه تحقق این شرط در مفهوم‌شناسی مقاله پرداختیم و در هر مورد که ادعای تواتر در شهودی عرفانی مطرح باشد باید در مورد آن بحث نمود که آیا مقدار لازم در تحقق تواتر محقق شده است یا خیر.

اما شرط دیگری که در مفهوم‌شناسی مقاله به آن اشاره داشتیم لزوم حسی و مشاهده‌ای بودن گزارشات متواتر است و در صورتی که امر گزارش شده از امور حسی یا نزدیک به حس نبوده باشد تواتر اصطلاحی محقق نخواهد بود و حجیت ویژه آن را نیز به‌دنبال نخواهد داشت (حسین‌زاده، ۱۳۹۲: ۳۹-۴۰). در واقع این شرط در مطلق اخبار وجود داشته و خبر واحد نیز چنان که در دانش اصول گفته‌اند، در صورتی مشمول ادله حجیت مخصوص خود است که مستند به حس باشد و نه حدس و گمان (خمینی، ۱۴۲۳: ۴۲۳/۲). وجه چنین اشتراطی در مطلق اخبار این است که خبر اگر بخواهد به واسطه ادله حجیت خود معتبر گردد باید برای این شمول حائز دو شرط باشد: (۱) راستگویی مخبر و (۲) عدم خطا و اشتباه وی. در خبر واحد شرط اول را باید با رجوع به احوالات مخبر مورد بررسی قرار داد و به‌عنوان مثال با مراجعه به کتب رجالی از وثاقت و راستگویی او مطمئن شد. اما شرط دوم که راوی در این نقل خود خطایی انجام نداده و (با سلامت حواس و حافظه از تلقی خبر تا نقل آن برای دیگران) دچار سهو و اشتباهی نشده است، در موارد زیادی با رجوع به احوالات نقل شده از راوی قابل تحصیل نیست. در این موارد باید به اصل عقلایی ضابطیت مخبر روی آورد و عدم

به سنت فکر اسلامی که در دانش‌های مختلفی کاربرد داشته و دارد. از آنجاکه تواتر در مباحث کلامی و فقهی نیز اثبات‌کننده برخی ارکان اعتقادی همچون نبوت و امامت خاصه و معجزات (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۶؛ ۲۹۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ب: ۳۹۸/۲) و برخی احکام عملی است، بنابراین این مرحله حداقل از منظر درون‌دینی دارای دغدغه‌هایی مشترک می‌باشد.

با اینکه قول به یقینی بودن متواترات در میان دانشمندان اسلامی اتفاقی نیست (تهانوی، ۱۹۹۶م: ۵۲۲/۱)، اما با این حال دیدگاه غالب در این مسئله یقین‌آور بودن آن است. البته در میان مشهور که قائل به یقینی بودن متواترات‌اند، در وجه یقین‌آوری آن اختلافاتی وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ب: ۱۲۸/۱). اکثراً از جمله حکمای مشاء یقین ناشی از تواتر را به جهت بدهت این قضایا می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۱۲۳) و در مقابل عده‌ای نیز متواترات را از یقینیات نظری و استدلالی می‌شمارند (تهانوی، ۱۹۹۶م: ۵۲۲/۱). البته گرچه متواترات از بدیهیات شمرده می‌شوند، اما از آن‌دست بدیهیاتی هستند که دارای قیاس خفی بوده و تنها خفای این قیاس است که موجب آن می‌شود که نظری و کسبی خوانده نشوند. به هر حال در اعتقاد مشهور کثرتی که در ناحیه گزارش‌دهندگان یک خبر متواتر وجود دارد دو احتمالی را که موجب تردید در گزارش می‌شوند منتفی می‌سازد؛ یعنی امکان فهم نادرست حادثه از سوی مخبرین و امکان دروغ‌گویی آنان.

با این‌همه به نظر می‌رسد، چنان‌که برخی از محققین گفته‌اند، نه تنها با تأمل دقیق جز وجدانیات و اولیات را حقیقتاً نمی‌توان شایسته عنوان بدهت دانست و لذا متواترات نیز از بدیهیات به شمار نمی‌آیند (مصباح، ۱۳۷۸: ۲۴۱/۱)، بلکه در اصل یقینی بودن آن‌ها نیز می‌توان تأمل نمود و به نظر می‌رسد این‌گونه قضایا حتی یقینی اکتسابی هم نیستند. وجه این سخن آن است که کثرت گزارش‌دهندگان به هر میزان هم که باشد احتمال کذب و خطا را کاملاً از بین نبرده و بنابراین یقین منطقی حاصل نخواهد شد. اما با این‌وجود این به معنای بی‌اعتباری متواترات نیست و اعتبار معرفت‌شناختی قابل‌اعتنایی را می‌توان برای آن‌ها در نظر گرفت. دلیل این سخن آن است که با کثرت و فراوانی گزارشات مخبرین احتمال تحقق مفاد آن به مرور افزون می‌شود و احتمال تحقق نقیض آن کاهش می‌یابد؛ تا آنجاکه احتمال نقیض در مواردی بسیار ناچیز و غیرعقلایی خواهد بود (محمدی، ۱۳۹۵: ۲۵۶-۲۵۴).

بنابراین حتی براساس این دیدگاه قابل‌دفاع‌تر نیز اعتبار گزارشات متواتر عرفانی برپایه تراکم احتمالات ناشی از کثرت مخبرین، تنوع آن‌ها، احوالات شخصی آنان و ... قابل محاسبه بوده

به‌راستی چنین مکاشفه‌ای حقیقی، ربانی و ملکی است یا باطل، نفسانی و شیطانی نمی‌توان صرفاً با استناد به وثاقت یا عدالت وی ثابت کرد؛ چراکه وی در تفسیر حقیقت مکاشفه در معرض خطاست و صرفاً با وثاقت یا عدالت نمی‌توان احتمال خطا را منتفی دانست» (حسین‌زاده، ۱۳۹۲: ۳۹). این سخن احتمالاً مستند به شرط دیگری برای تواتر است که بعضاً از آن یاد می‌شود و آن اینکه خبر موردنظر نباید در باب موضوعاتی باشد که «اشتباه مخبران عادتاً در آن ممکن [می‌باشد، مانند اخبار از کارهای شعبده‌بازان» (سلیمانی امیری، ۱۳۹۱: ۲۷۷/۲).

به نظر می‌رسد می‌توان ایراد را درخصوص شهودات عرفانی نقل‌شونده تا حدی در خبر واحد پذیرفت و مدعی شد که ادله حجیت خبر واحد که ادله‌ای شرعی و عقلایی هستند، شامل چنین اخباری نمی‌باشند. به عبارت دیگر اصل عقلایی ضابطیت در نقل شهود عرفانی توسط یک یا چند نفر محدود مطرح نیست. اما در متواترات که ملاک حجیت آن‌ها به نظر مشهور قطع و یقینی است که با انتفای احتمال کذب و خطای همگانی مخبرین حاصل می‌شود، چرا نتوان گفت که کثرت مخبرین در گزارشات عرفانی نیز بسان کثرت مخبرین در گزارشات متواتر عادی همان احتمالات سهوی و عمدی را به همان شکل نفی می‌نماید؟ تنها وجوه تمایز میان آن‌ها تفاوت در شکل خطاهایی است که ممکن است برای عارف رخ دهد. بنابراین به نظر می‌رسد با کثرت گزارش‌دهندگان احتمال دخالت تفسیر شخصی عارفان و شیطانی و نفسانی بودن مکاشفات، تمامی آن‌ها نیز منتفی می‌گردد. علاوه‌بر اینکه می‌توان در تحصیل تواتر گستره عارفان مدعی را محدود کرده و به تعدادی از بزرگان معلوم‌الحالی از عرفا بسنده نماییم که احتمال عدم ضابطیت در تلقی و تفسیر شهوداتشان پایین است.

با این‌همه چنان‌که در مرحله بعد نیز اشاره خواهیم نمود، چه بسا باید گفت که ملاک اعتبار متواترات نه بدهت و یقین، بلکه درجه قابل‌اعتنایی از احتمال معرفت‌شناختی است که حائز آنند و در این‌صورت می‌توان گفت که به نظر در گزارشات عرفانی متواتر، خصوصاً با توجه به کثرت و تنوع تاریخی، دینی و جغرافیایی‌ای که ادعا شده است دارند، می‌توان احتمالات ادعاشده را در آن‌ها به حداقل رسانید و از این نظر آن‌ها را معتبر دانست.

۸- مرحله پنجم: حجیت تواتر و ملاک آن

پس از آنکه تواتر یک ادعای شهودی با تمام شروط لازم محقق شد، در این مرحله باید از حجیت و اعتبار تواتر بحث نمود. چنان‌که در مفهوم‌شناسی مقاله اشاره شد، متواترات اصطلاحی است مربوط

چنان که پیش‌تر هم اشاره‌ای داشتیم، تواتر گزارشات عرفا با آن تنوعی که بارها از آن سخن گفتیم این دو احتمال را تا حد بسیار زیادی کاهش داده و این احتمالات اگر در گزارش تعداد کمی از عارفان معقول است، در این حجم از گزارشات (متواتر) غیرمعقول به نظر می‌رسد.

۳) احتمال خطای همگانی در اموری که به دستگاه ادراکی ما وابسته است (یعنی مجموعه خطاهایی که وقوعش برای عرفا اتفاقی نیست و چنان نیست که تنها برای برخی اتفاق بیفتد و قابل دفع و رفع باشد).

نسبت به این احتمال چه بسا باید گفت که شاید نتوان با تواتر و کثرت مشاهدات آن را تضعیف نمود؛ چراکه این احتمال حتی با این فرض هم سازگار است که تمامی انسان‌ها عارف باشند و همگی امری واحد را گزارش کنند. اگر پای خطایی جبری و دائمی (به جهاتی چون ضعف ذاتی معرفتی و یا اختلالی فطری در فرآیند شناخت ما) مطرح باشد که در نهاد قوه شناختی ما برقرار است، چنین احتمالی با بالاترین تواترها و اتفاق نظرها نیز قابل دفع و رفع نمی‌باشد.

با این حال می‌توان از این اشکال، چنان که برخی گفته‌اند، این‌گونه پاسخ داد که احتمال مذکور کمابیش در حسیات و تجربیات نیز بدون تفاوتی فاحش وجود خواهد داشت و اگر قرار نیست به شکاکیتی نسبتاً فراگیر دامن بزنیم پس پاسخ موردقبول در مورد همه این موارد را باید یکسان در نظر بگیریم. بنابراین به عبارت دیگر اگر بخواهیم میان معرفت ناشی از مشاهدات عرفانی و معرفت‌های حاصل از حس و تجربه و نقل‌های معمول و متداول از آن‌ها قضاوتی بنماییم، باید گفت چنان که برخی حکما بیان داشته‌اند در مجموع نمی‌توان آن درجه از احتمال معرفت‌شناختی را که انسان برای گزاره‌های حسی و تجربی (علمی) قائل است، از گزاره‌های عرفانی متواتر و مورداتفاق سلب کرد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۶۰/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۷/۱). حتی در تعابیر ملاصدرا برای تواتر شهودات عرفانی اولویتی نیز نسبت به نقل‌های مستند به حواس مطرح است؛ چراکه آن‌ها را مبتنی بر حواس ظاهری نمی‌داند که منشأ اشتباهات فراوانند (همان).

در میان فیلسوفان دین‌تحلیلی نیز افرادی چون آلستون اساساً تجارب دینی را که البته مرادشان از آن‌ها مشاهدات عرفانی است (Alston, 1991: 34) نوعی تجربه حسی دانسته و معتقدند که ساختار این دو نوع ادراک مشترک بوده و فرق فارق میان این دو تجربه یافت نمی‌شود (Peterson, et al., 2013: 39). البته در نقد دیدگاه امثال آلستون تفاوت‌هایی میان تجارب عرفانی و حسی برشمرده‌اند و

و با توجه به کثرت و فراوانی گزارشات عرفانی، تنوع وافر گزارش‌دهندگان بر حسب ملیت، قومیت، دین و فرهنگ و همچنین گستره زمانی این ادعاها که از قدیمی‌ترین گزارشات تاریخی تا به امروز را شامل است، می‌توان راهی برای این ادعا فرض کرد که در برخی موارد ظاهراً با یکی از بالاترین احتمالات ناشی از نقل‌های متواتر روبرو هستیم.

۹- مرحله ششم: کارآیی تواتر معتبر در

تعمیم شهودات عرفانی

اما سؤالی که در این مرحله نهایی مورد توجه است در واقع صورتی از مسئله چالش‌برانگیزی است که در فلسفه دین و عرفان مورد بحث و گفت‌وگو است. مسئله این است که آیا مشاهدات عرفا امری عینی است یا ذهنی. بر فرض که بپذیریم چنین مشاهداتی در عالم رخ داده است و این امر را نیز از طریق تواتر به اثبات رسانده باشیم، آیا این به معنای عینیت مفاد آن‌ها با حقیقتی در عالم واقع است؟ آیا به‌ای اموری که در صفحه شهود عارفان متجلی می‌شود در صفحه تکوین عالم نیز اموری حقیقتاً وجود دارند یا خیر؟ این سؤالی است که قطع نظر از تواتر شهودات عرفانی حتی نسبت به یک شهود عارفانه نیز قابل طرح است. اما سؤال موردنظر با همین ساختار باید در مرحله بحث از حجیت ذاتی شهود مورد توجه قرار گیرد. منتها در این مرحله ما این سؤال را در قالبی جدید و مرتبط با راهکار تواتر مدنظر قرار داده‌ایم. در واقع سؤال مطرح در این مرحله آن است که «آیا تواتر و اتفاق نظر می‌تواند عینیت را نیز تأمین نماید یا خیر؟» اگر بخواهیم بر مبنای اعتبار متواترات بر پایه تراکم احتمالات پیش برویم می‌بایست به تحلیل این نکته پردازیم که اعتباربخشی کثرت گزارشاتی که در تواتر و اتفاق نظر عرفا موجود است، در چه اموری کارگشاست و می‌تواند به کار بیاید. به نظر می‌رسد برای اعتبار معرفت حاصل از گزارشات عرفانی و تحصیل باوری موجه به تحقق اموری در عالم که معادل آن مشاهدات منقول باشد، باید این سه احتمال را از هم تفکیک نمود:

۱) احتمال کذب همگانی (کذب مخبری و نه خبری)

۲) احتمال خطای همگانی همچون سهو در حفظ و ضبط شهود برای نقل، بی‌دقتی در انعکاس درست شهود در آینه علوم حصولی، عدم انتخاب صحیح و مناسب کلمات و تبیین نامناسب شهودات عرفانی و...؛ در واقع مجموعه خطاهایی که به‌صورت اتفاقی (و نه جبری) ممکن است برای برخی رخ دهد، اما قابل جلوگیری و یا تصحیح هستند.

دیدگاه ساخت‌گرایی مطلق را باید از چالش‌های مهم آن دانست. بدون رد این نظرگاه امکان اشتراک‌نظر واقعی میان کلمات عارفان منتفی خواهد بود و طبعاً تواتر نیز محقق نخواهد شد. مرحله سوم به اثبات وقوع اشتراک‌نظر در آرای عرفا اختصاص دارد. این مرحله خود در دو بخش فرعی‌تر قابل پیگیری است؛ بخش مقتضی اشتراک که در آن هم از مبانی‌ای چون حکمت حقه سخن گفته می‌شود و هم به بررسی تطبیقی کلمات عارفان و مکاتب عرفانی برای یافتن مدعیات مشترک پرداخته می‌شود و بخش موانع اشتراک که همان تعارضات موجود میان کلمات عارفان است و رفع آن‌ها به منظور دست‌یابی به اشتراک نظر ضروری است.

مرحله چهارم ناظر به تحقق تواتر با شروط لازم و کافی در آن است که با فرض تحقق شرط کمی آن (تعداد موردنیاز) به یکی از شروط غیرکمی آن پرداخته می‌شود؛ یعنی برقراری شرط حسی بودن نقل در گزارشات عرفانی. در مرحله بعد نیز بحث روی اعتبار خود تواتر و ملاک حجیت آن متمرکز است و مرحله پایانی هم به این سؤال خواهد پرداخت که تواتر معتبر بر فرض اثباتش در مورد شهودی از شهودات عرفانی آیا قادر بر این امر نیز هست که عینیت شهود را تضمین نماید؟

با این صورت‌بندی از مراحل شش‌گانه مسئله می‌توان مدعی شد که اگر یک شهود منقول از عرفا بتواند از این مراحل و چالش‌های آن‌ها به‌خوبی عبور کند در حق غیرعارفان نیز حجیت غیریه خواهد یافت؛ ادعایی که البته توسط بسیاری همچون سهروردی و ملاصدرا در موضوعات مختلف فلسفی مطرح شده و با توجه به صورت‌بندی مذکور می‌بایست برای اثبات تمامیت این ادعاها در هر مورد حتی در مواجهه با چالش‌های جدیدتر مراحل یادشده مورد ارزیابی قرار گیرند.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الإشارات و التنبیها*. محقق: مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.
- ابن‌فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۲۰۱۰ م). *مصباح الأئس بین المعقول و المشهود*. بیروت: دار الکتب العلمیه. چاپ: اول.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر. چاپ: سوم.
- امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۰). *حکمت عرفانی؛ تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد سید ید... یزدان‌پناه*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- _____؛ بابایی، مهدی؛ کرمانی، علی‌رضا (۱۳۹۰). *مبانی و فلسفه عرفان نظری*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

به‌خصوص مدعی شده‌اند که در تجارب حسی، خصوصیتی همچون سازگاری عمومی ویژه‌ای وجود دارد که تجربه‌های دینی (ازجمله شهودات عرفانی) واجد آن نیستند. این سازگاری از این امر ناشی می‌شود که در این حوزه می‌توان دقت هر تجربه حسی را با تجارب حسی دیگر بررسی کرد و بدین ترتیب با مجموع تجارب حسی متنوع و مختلفی که از محسوسات به‌دست می‌آوریم می‌توانیم مجموعه‌ای سازگار و منسجم را در درون خود بیابیم. این درحالی است که تنوع فراوان تجارب دینی و شهودات عرفانی مانع از تشکیل چنان مجموعه نظام‌مند پشٹیبان و منسجمی در این حوزه می‌گردند. به همین دلیل تجارب دینی را وابسته به عوامل فرهنگی و درون‌دینی بسیاری می‌دانند که ثمره آن ناسازگاری کلی یادشده است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۴۳-۴۲؛ Peterson, et al., 2013: 42).

البته این ایراد قابل اعتنایی است که آلتون نیز آن را از مهم‌ترین ایرادات می‌داند (Alston, 1991: 255) و درصدد پاسخ آن برمی‌آید (Ibid.: 266-285). اما جدا از پاسخ‌های ارائه‌شده یا قابل ارائه باید گفت که فرض آن بر ناتمامیت برخی از مراحل قبلی است؛ به‌عنوان مثال عدم تحقق آن میزان از گزارشات عرفانی که با هم سازگار و یا حتی با تأویل قابل‌جمع‌اند. بنابراین در مقابل این اشکال باید بر این موضوع متمرکز بود که آیا می‌توان چنین سازگاری‌ای را به مقدار موردنیاز در تحقق تواتر به اثبات رسانید. همچنان‌که فرض دیگر این اشکال بر عدم پذیرش دیدگاه حکمت حقه است که یعنی ناسازگاری امری اثباتی نیست، بلکه ممکن است ثبوتی درنظر گرفته شود و بحث اجمالی پیرامون آن در مراحل پیشین (۶-۱-۱) گذشت.

جمع‌بندی

استدلال به تواتر در مسئله حجیت غیریه شهودات عرفانی را می‌توان در مراحل چند به‌شکلی منطقی صورت‌بندی کرد تا اهم عناصر، مقدمات، پیش‌فرض‌های دخیل و همچنین نقدهای مطرح یا قابل طرح در هر بخش با دقت بیش‌تری مورد التفات قرار گیرند. اولین مرحله از این مراحل حجیت ذاتی شهود است که بدو به نظر می‌رسد چالش‌های مطرح در آن قابل سرایت به مسئله حجیت غیریه نیز باشد. با این حال می‌توان گفت که خصوصیت نهفته در تواتر که مستند به کثرت گزارشات احتمال خطا و کذب را نفی یا تضعیف می‌نماید موجب آن است که وضعیت معرفت‌شناختی حجیت غیریه شهود را ضعیف‌تر از حجیت ذاتی آن ندانسته و تبعیت یادشده را در اکثر موارد انکار کنیم.

مرحله دوم امکان ثبوتی اشتراک‌نظر در آرای عرفانی است که

مصباح، محمدتقی (۱۳۷۸). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی؛ شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
 مظفر، محمدرضا (۱۳۶۶). *المنطق*. قم: نشر اسماعیلیان.
 _____ (۱۴۳۰ق). *أصول الفقه*. قم: انتشارات اسلامی.
 مهدوی، منصور؛ پارسانیا، حمید (۱۳۹۱). «ارزیابی حکمت خالده». *معرفت فلسفی*. دوره نهم، شماره سوم (پیاپی ۳۵). صص ۱۲۴-۱۰۱.
 نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷ق). *تجريد الاعتقاد*. محقق: محمدجواد حسینی جلالی. تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
 یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۱). *حکمت اشراق*. تحقیق و نگارش: مهدی علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
 یوسفیان، حسن (۱۳۹۰). *کلام جدید*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

References

Alston, William. P. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca & London: Cornell University Press.
 Geisler, Norman L.; Corduan, Winfried (2003). *Philosophy of Religion*. 2 ed. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.
 James, W., 2002. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. 2 ed. Michael James (Foreword). London: Routledge.
 Jones, Richard; Gellman, Jerome (2022). 'Mysticism'. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2022 Edition. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/mysticism/>.
 Katz, Steven. T.(ed) (1992). *Mysticism and language*. Oxford University Press.
 Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Bruce; Basinger, David (2013). *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. 5 ed. New York: Oxford University Press.
 Rohlf, Michael (2023). "Immanuel Kant". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2023 Edition. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/kant/>.
 Rorty, Richard (1979). *Intuition*. Vol. 4, in *The Encyclopedia of Philosophy*. edited by Paul Edwards. New York: Macmillan Publishing.
 Stace, Walter Terence (1961). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan Ltd.
 Zaehner, Robert Charles (1971). *Mysticism, Sacred and Profane; An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*. London: Oxford University Press.

تهانوی، محمد علی بن علی (۱۹۹۶م). *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*. مترجم: عبدالله خالدی؛ جورج زیناتی. محقق: علی فرید درجوج. مقدمه‌نویس: رفیق عجم. بیروت - لبنان: مکتبه لبنان ناشرون.
 حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۰). *نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
 _____ (۱۳۹۲). «نگاهی معرفت‌شناختی به گزاره‌های متواتر در اندیشه اسلامی». *مجله علمی پژوهشی معرفت کلامی*. شماره ۲؛ پیاپی ۱۱. صص ۲۹-۵۶.
 _____ (۱۳۹۴). *منابع معرفت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
 حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). «الجواهر النضید». در *الجواهر النضید و رساله التصور و التصدیق*. نویسندگان: خواجه نصیرالدین طوسی؛ علامه حلی؛ صدرالدین شیرازی. قم: بیدار.
 خمینی، روح‌الله (۱۴۲۳ق). *تهذیب الأصول*. مقرر: جعفر سبحانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
 سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۱). *معیار دانش*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
 سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ج ۱-۳. مصحح: هانری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه.
 صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. مصحح: سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
 _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*. محشی: هادی بن مهدی سبزواری. مصحح: جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. حاشیه علی بن جمشید نوری؛ تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 _____ (۱۳۶۶الف). *تفسیر القرآن الکریم*. مصحح: محمد خواجوی. قم: بیدار.
 _____ (۱۳۶۶ب). *شرح اصول الکافی*. نویسنده: محمد بن یعقوب کلینی. مصحح: محمد خواجوی. محشی: علی بن جمشید نوری تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 _____ (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. با حواشی محمدحسین طباطبایی و دیگران. قم: مکتبه المصطفوی.
 _____ (۱۳۷۸). *التنقیح فی المنطق*. مصححین: غلامرضا یاسی‌پور؛ محمد خامنه‌ای. با مقدمه احد فرامرز قراملکی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 _____ (۱۳۹۲). «تعلیقات صدرالمتألهین». در *حکمة الإشراف*. نویسنده: سهروردی. شارح: قطب‌الدین شیرازی. مصححین: نجف‌قلی حبیبی؛ حسین ضیایی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱). *تجربه دینی و گوهر دین*. قم: بوستان کتاب؛ مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 گرجیان، محمدمهدی (۱۳۸۸). «پژوهشی در فلسفه عرفان». *مجله علمی-پژوهشی قیسات*. ۵۴: ۵-۲۲.
 لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۴۲۵ق). *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*. محقق: اکبر اسدعلی‌زاده. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه‌السلام.
 محمدی، عبدالله (۱۳۹۵). *ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.