

An Epistemological Criticism of the Inductive Presentation of Schellenberg's Divine Concealment Proof from the Perspective of Mystical Experience

Yaser Hashemi

Phd of Islamic theoretical studies, Islamic Maaref University

(hyaser2736@gmail.com)

Ahmad Valiei Abarqooyi

Phd of Islamic theoretical studies, University of Tehran

(Ahmad.valiee1@gmail.com)

Abstract

In his inductive reading of the divine concealment proof, Schellenberg believes that the lack of sufficient evidence to prove the presence of God in the universe is a proof of the emergence of a kind of disbelief in the existence of God, which he calls "reasonable disbelief". At the same time, he believes that people having religious experiences can eliminate this type of disbelief. However, humans either do not have such experiences, or the experiences that happened to some lack the necessary epistemological validity to prove the presence of God. This article aims to examine the mystical experience as one of the most important types of religious experience with the analytical-documentary method and an epistemological approach, and criticize the divine concealment proof from this point of view. Therefore, the main issue of this article is how to criticize the inductive reading of Schellenberg's divine concealment proof from the perspective of mystical experience? By accepting the possibility of knowledge through mystical experiences and their value, such as the discussion of the frequency of such experiences and the presence of knowledge resulting from them, the lack of



sufficient evidence to prove the existence of God in the universe is resolved, and as a result, the claim of inductive reading of Schellenberg's proof is rejected.

Keywords: God's existence, Divine Concealment, Schellenberg, Inductive Reading, Mystical Experience.



نقد معرفي للتقرير الإستقرائي من برهان الإختباء الإلهي للشلنبرغ من منظور التجارب العرفانية

ياسر هاشمي^١

احمد وليعى ابرقوئي^٢

يعتقد شلنبرغ في قراءته الإستقرائية من حجة الاختباء الإلهي أن فقد الأدلة الكافية لإثبات وجود الله في العالم دليل على تكوين نوع من عدم إيمان المنطقي وفي نفس الوقت يعتقد أن تمتع الإنسان بالتجارب الدينية بإمكانها إزالة هذا اللإيمان. ولكن غالبية البشر إما أن لا يتمتعون بهذا النوع من التجارب، وإما أن مايجربه البعض ينقصه القيمة المعرفية لإثبات وجود الله. هذه المقالة تهدف إلى دراسة معرفية للتجارب العرفانية كأحد أهم اقسام التجارب الدينية بمنهج تحليلي إسنادي، و تقوم بنقد برهان الإختباء الإلهي من هذا المنظور. والسؤال الرئيسي في هذا المقال هو كيف يمكن نقد التقرير الإستقرائي من برهان الإختباء الإلهي عند شلنبرغ من منظور التجربة العرفانية؟ مع قبول إمكان المعرفة من طريق التجارب العرفانية، و قيمتها المعرفية، من قبيل تواتر هذا التجارب و ان العلم الحاصل منها حضوري يرتفع إشكال نقص الشواهد الكافية لإثبات وجود الله في العالم و بالنتيجة يبطل مدعى برهان الإختباء الإلهي عند شلنبرغ.

مفاتيح البحث: وجود الله، الإختباء الإلهي، شلنبرغ، التقرير الإستقرائي، التجربة العرفانية.

١. الدكتوراه في تدريس المبادي الاسلام النظرية، جامعة المعارف الإسلامية في قم. (hyaser2736@gmail.com).

٢. الدكتوراه في تدريس المبادي الاسلام النظرية، جامعة فارابي في قم،

(Ahmad.valiee1@gmail.com).



فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال پانزدهم، مهر ۱۴۰۲، شماره مسلسل ۵۷

نقد معرفت‌شناختی تقریر استقرایی برهان اختفای الهی شلنبرگ از منظر تجربه عرفانی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۴

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۲/۲۴

یاسر هاشمی *

احمد ولیعی ابرقوئی **

شلنبرگ در خوانش استقرایی خود از برهان اختفای الهی معتقد است فقدان شواهد کافی برای اثبات حضور خدا در عالم دلیلی بر پدید آمدن نوعی ناباوری به وجود خدا می‌باشد که آن را «ناباوری معقول» می‌نامد. وی در عین حال معتقد است برخورداری انسان‌ها از تجارب دینی به‌خوبی می‌تواند این نوع ناباوری را از بین ببرد؛ لکن انسان‌ها یا واجد چنین تجاربی نیستند یا تجاربی که برای بعضی رخ داده است، فاقد وجاهت معرفت‌شناختی لازم برای اثبات حضور خدا می‌باشد. این نوشتار در صدد است با روش تحلیلی - اسنادی و رویکردی معرفت‌شناختی به بررسی تجربه عرفانی به عنوان یکی از مهم‌ترین اقسام تجربه دینی پرداخته، برهان اختفای الهی را از این منظر نقد کند. از این رو مسئله اصلی این نوشتار آن است که چگونه می‌توان قرائت استقرایی برهان اختفای الهی شلنبرگ را از منظر تجربه عرفانی نقد کرد؟ با قبول امکان معرفت توسط تجارب عرفانی و ارزشمند بودن آنان، همچون بحث تواتری بودن این دست تجارب و حضوری بودن علم حاصل از آنها، فقدان شواهد کافی برای اثبات وجود خدا در عالم، مرتفع گشته و در نتیجه مدعای قرائت استقرایی برهان اختفای الهی شلنبرگ مردود می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: وجود خدا، اختفای الهی، شلنبرگ، قرائت استقرایی، تجربه عرفانی.

* دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی قم (نویسنده مسئول) (hyaser2736@gmail.com).

** دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام، دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم

(Ahmad.valiee1@gmail.com).



بیان مسئله

برهان اختفای الهی یکی از براهین مهم و قابل توجه در نقد خداباوری است که در کانون توجه خداناباوران قرار گرفته است. بر اساس مفاد این برهان، پیامد صفاتی که در ادیان توحیدی برای خدا بیان شده است، مستلزم نبود چنین خدایی است؛ زیرا ویژگی‌های مهمی چون همه‌توان، عالم مطلق، خیر محض و بی‌نهایت مهربان، وجود یک رابطه عاشقانه، دوسویه، تعاملی و معنادار بین خدا و بنده را اقتضا می‌کند (Schellenberg, 2004: 202-203; Idem, 2015: 38; Idem, 1993: 17). بنابراین اگر واقعاً خداوند به بندگانش عشق می‌ورزید، باید قرائن و شواهد کافی بر وجود او در اختیار افرادی که صادقانه در پی اویند، قرار می‌گرفت و حضور خویشتن را به نحوی آشکارتر و بدون ابهام نمایان می‌کرد. در نتیجه یا خدا وجود دارد و خود را بر تجربه انسان آشکار می‌کند و یا انسان، تجربه‌ای مستقیم و شخصی از خداوند ندارد و بنابراین چنین خدایی اساساً وجود ندارد (Howard-Snyder, 1996: 434; Schellenberg, 2015: 40-53; Idem, 2016: 23).

تقریرهای گوناگون این برهان به دو دسته کلی تقسیم‌بندی شده‌اند: قیاسی و استقرایی. نتیجه قرائت‌های قیاسی، اثبات تعارض و ناسازگاری منطقی «وجود خدا» و «اختفای الهی» است؛ اما قرائت‌های استقرایی در صدد اثبات مُحتمل‌تر بودن نبود خدا، نسبت به وجود او هستند. اصلی‌ترین مقرر این برهان را می‌توان شلنبرگ، فیلسوف دین معاصر دانست (نراقی، ۱۳۹۳: ۷۰). شلنبرگ در خوانش استقرایی خود از برهان اختفا، ارتباط انسان‌ها با خدا را بسیار شبیه رابطه مادر و کودک می‌داند؛ از نظر او انسان‌های فراوانی وجود داشته و دارند که همچون فرزند به دنبال مادر خویش بوده و در جست‌وجوی خدای خویش‌اند، ولی به نتیجه‌ای دست نمی‌یابند (Schellenberg, 2004: 34)؛ در حقیقت شلنبرگ بر آن است نشان دهد وجود خداوند می‌توانست برای انسان‌ها مشهودتر باشد، لکن بدین گونه نیست (Idem, 2015: 53).

در این راستا قهراً دو حالت متصور است: نخست آنکه خداوند که به مثابه مادر برای کودک می‌باشد، وضعیت فرزندش برای او مهم نیست؛ دوم آنکه بر خلاف حالت اول، وضعیت فرزندش برای او مهم است، ولی مانعی در کار است. وی تأکید می‌کند هر کدام از این دو حالت که درست باشد، به هر حال این نکته قطعی است که یک مادر واقعاً عاشق و مهربان هیچ‌گاه از روی عمد در چنین وضعیتی خود را از فرزندش مخفی نخواهد کرد (*Idem, 2004: 33-34*).

برای تبیین بهتر از تقریر استقرایی برهان اختفای الهی شلنبرگ، یکی از پژوهشگران معاصر، این برهان را در قالب یک استدلال منطقی بدین صورت بیان کرده است:

(۱) یک مادر مهربان بنا به اقتضای **P**، در شرایطی که می‌تواند به یاری فرزندش بشتابد که در وضعیتی دشوار و خطر خیز گرفتار آمده است، خود را از او پنهان نمی‌کند (آموزه اقتضای مهر).

(۲) وضعیت مادر و کودک شبیه وضعیت خداوند و بسیاری از انسان‌هاست.

(۳) ویژگی **P** بر مهر الهی نیز قابل تطبیق است.

(۴) بنابراین خداوند بنا به اقتضای **P**، در شرایطی که می‌تواند به یاری انسان‌هایی بشتابد که در وضعیتی دشوار و خطر خیز گرفتار آمده‌اند، خود را از ایشان پنهان نمی‌کند.

(۵) خداوند عالم مطلق است، بنابراین از وضعیت انسان‌ها آگاه است و نیز قادر مطلق است، بنابراین در شرایط دشوار انسان‌ها می‌تواند از ایشان دستگیری کند.

(۶) بنابراین خدا نمی‌تواند از پاسخ‌دادن به فریاد فرزندان بشری‌اش سر باز زند.

(۷) به بیان دیگر اگر خدا وجود داشته باشد، اختفای الهی نباید رخ دهد.

(۸) اما اختفای الهی رخ می‌دهد.

(۹) بنابراین خدا وجود ندارد (نراقی، ۱۳۹۳: ۷۴-۷۵).

شلنبرگ نتیجه فقدان شواهد کافی برای اثبات حضور خدا در عالم را دلیلی بر پدیدآمدن نوعی ناباوری می‌داند که او آن را «ناباوری معقول» می‌نامد؛ از این رو وی معتقد است بر خورداری انسان‌ها از تجارب دینی به‌خوبی می‌تواند این نوع ناباوری را از بین ببرد (Ibid: 48; Idem, 2015: 40-53). وی در برخی آثار خود به‌صراحت تجارب دینی را از جمله شواهدی می‌داند که می‌توانند فقدان شواهد کافی بر حضور خدا در عالم و در نتیجه اختفای او را مرتفع کنند (Idem, 1993: 48; Idem, 2015: 40-53)؛ اما در عین حال برخی انسان‌ها یا واجد چنین تجاربی نیستند یا تجاربی که برای بعضی رخ داده است، فاقد وجاهت معرفت‌شناختی لازم برای اثبات وجود و حضور خدا می‌باشند (Idem, 1993: 82).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، یکی از عمده‌ترین ادعاهای شلنبرگ در تقریر استقرایی‌اش از برهان اختفای الهی، تأکید و اصرار بر کافی‌نبودن دلایل و شواهد مثبت وجود و حضور خدا در صحنه هستی است. از نظر او مشاهده چنین حالتی در عالم با ویژگی‌های خدای ادیان الهی به‌ویژه عشق بی‌نهایت او به بندگانش و پیامدهای این صفات در تنافی است. توجه ویژه شلنبرگ به بحث تجارب دینی و نقش آنها در موجه‌کردن خدا باوری و برتری‌دادن آن بر خدا ناباوری نشان می‌دهد بهترین راه برای نقد برهان اختفای الهی، عنایت به این بحث است و این امر به‌خوبی لزوم نقد این برهان را از چنین زاویه‌ای نمایان می‌کند.

از میان انواع تجارب دینی در تقسیم‌بندی‌های مشهوری که فلاسفه دین از انواع تجارب دینی ارائه داده‌اند، همواره «تجربه عرفانی» به عنوان یکی از مهم‌ترین اقسام تجربه دینی مطرح شده است. همچنان‌که پایه تلاش بسیاری از فیلسوفان دین غربی برای توجیه باورهای دینی به‌ویژه وجود خدا، توجه به تجارب عرفانی بوده است (شیروانی، ۱۳۹۱: ۱۳۸). چه اینکه کارکرد اصلی و عمده تجارب عرفانی در تفکر مسیحی، ایجاد ارتباطی عاشقانه، شخصی و همراه با سرسپردگی با امر متعالی است که گزارش‌های فراوان و متعدد از سنت مسیحی، این مهم را تأیید می‌کند (Alston, 1998: 254; Ibid: 24)؛ لکن در آثاری که به نقد برهان اختفا پرداخته‌اند، ناظر به تجربه عرفانی و بر مبنای آن، برهان اختفای الهی را نقد نکرده‌اند؛ از این رو مسئله اصلی این نوشتار، نقد خوانش استقرایی شلنبرگ از برهان اختفای الهی از منظر تجربه عرفانی است.

با عنایت به نکاتی که گذشت، به نظر می‌رسد برای نقد این برهان باید با رهیافتی معرفت‌شناختی پیش رویم. در این راستا ابتدا باید اثبات کنیم معرفت‌دارای ارزش معرفت‌شناختی به حضور و وجود خدا از طریق تجارب عرفانی امری ممکن است؛ اما اکتفا به صرف این امکان، نقد تامی را برای ما مهیا نمی‌کند؛ بنابراین باید اشکالاتی که بر چنین معرفتی وارد آمده نیز مرتفع گردد؛ به بیان دیگر در کنار اثبات ممکن بودن معرفت به وجود و حضور خدا از طریق تجارب عرفانی، لازم است وقوع و تحقق چنین معرفتی را نیز در عالم واقعیت به اثبات برسانیم. در ادامه ضمن اشاره به چیستی تجربه عرفانی، به تشریح و بسط این مطالب خواهیم پرداخت.

چیستی تجربه عرفانی

تجربه عرفانی حالتی است که شخص واجد آن حس می‌کند که با گذر از زمان و مکان و حتی فردیت خود، حقیقتی غایی را درک کرده و به نوعی وحدت و بر اثر آن به بهجت و سرور و آرامش دست پیدا می‌کند (دیویس، ۱۳۹۱: ۸۱). از توجه در مجموع مباحث عارفان این نکته به دست می‌آید که از نگاه آنان معرفت عرفانی به عنوان حوزه خاصی از انواع معارف در نظر گرفته شده است. آنان معتقدند معرفتی که از این راه حاصل می‌شود، از شفافیت و وضوح خاصی برخوردار بوده، هر گونه شک و تردیدی را از صاحب آن معرفت دور می‌کند و به او بصیرت خاصی می‌بخشد (همدانی، ۱۳۹۲: ۶۲؛ عطار، ۱۹۰۵: ۲/ ۷۲-۷۳). این امر به گونه‌ای در نگاه ایشان پررنگ است که عارفان اسلامی یگانه راه کسب معرفت یقینی را وحی، الهام و شهود دانسته‌اند (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۲/ ۲۹۸). از نگاه آنها معرفت تنها در اختیار عارفان و اهل الله است و فقط از طریق علوم شهودی حاصل می‌شود (کاشانی، ۱۳۹۳: ۲۲؛ رجایی، ۱۳۴۹: ۱۶۹). از این رو برخی عرفا تجربه عرفانی و شهودی را ادراک و آگاهی‌ای بدون واسطه، مستقیم و حضوری برای واجدان آن می‌دانند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷).

نکته‌ای که بسیار حائز اهمیت است، توجه به تفاوت اصطلاحی شهود در بین فضای اسلامی و غربی است. با توجه به آثار و نکات اندیشمندان غربی می‌توان برای شهود چهار معنا ذکر کرد: ۱. شهود به معنای باور صادق و موجهی است که حاصل از یک استنتاج و تأمل

فکری نباشد. این معنا رایج‌ترین معنای شهود بوده و همان حدس است که فیلسوفان در وجود آن تردیدی ندارند. ۲. شهود به معنای معرفت و علم بی‌واسطه یا به عبارتی غیرمسبق به استنتاج، به درستی گزاره‌ای. ۳. شهود به معنای علم و آگاهی بی‌واسطه به یک مفهوم؛ ۴. شهود به معنای معرفت و علم غیرگزاره‌ای به چیزی مانند ادراکات حسی، شهود کلیات عقلی و فلسفی و شهودات عرفانی که بیان‌ناپذیرند (شیروانی، ۱۳۸۹: ۶۹).

شهود در فضای اسلامی بیشتر ناظر بر علم حضوری بوده، آن را به ذهن متبادر می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۱۲-۱۱۷). البته تأمل در مطالب و آثار عارفان اسلامی این نکته را نمایان می‌کند که همه انواع شهودات از نوع علم حضوری نیستند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷-۱۱۲). فیلسوفان غربی در تعریف واژه «Intuition» که غالباً به شهود ترجمه شده است، آن را درک و دریافت یا علم و آگاهی بی‌واسطه دانسته‌اند (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱۰۰).

پس از بررسی چستی مفهوم واسطه در تلقی غربی‌ها به این نتیجه می‌رسیم که حداقل در اغلب موارد منظور آنها از شهود، همان علم حضوری و بی‌واسطه‌ای که در فضای اسلامی مطرح می‌باشد، نیست. در بسیاری موارد مفهوم مد نظر غربی‌ها از شهود، مفهوم وضوح و بداهت است. ضمن اینکه علم حضوری در فضای اسلامی مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی‌ای، مانند تجرد عالم و معلوم و... است که در فضای فلسفی غرب فراموش شده است (همان: ۱۰۹-۱۰۸).

بررسی معرفت‌شناختی معرفت به حضور امر متعالی از طریق تجارب عرفانی

والتر استیس به عنوان یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان غربی که در زمینه تجارب عرفانی به تحقیق گسترده پرداخته، به شیوه‌های مختلفی سعی کرده است امکان معرفت ارزشمند به امور متعالی از طریق این تجارب و ناظر بودن آنها به واقعیت را به اثبات برساند (استیس، ۱۳۷۵: ۱۳۷-۲۱۲). یکی از مهم‌ترین دلایلی که استیس در این زمینه مطرح کرده، تعدد گزارش‌های مختلف از تجربه عرفانی و اتفاق نظرها و گزارش‌هایی است که عرفایی از ادیان، فرهنگ‌ها و سنن مختلف از تجارب و حالات عرفانی و روحانی خود ارائه داده‌اند.

درباره ارزش معرفتی این تجارب نیز او معتقد است این تجارب با وجود اختلاف در اعتقادات و باورهای واجدان خود، در اساس و بنیاد خویش دارای وحدت‌اند. او این وفاق را دلیلی برای معرفت‌زایی و ارزشمندبودن این تجارب و کاشفیت آنها از حقیقت و واقعیت می‌داند (همان: ۱۳۷-۱۳۸). همچنان‌که در مورد تجارب حسی آنچه موجب می‌گردد یقین کنیم ناظر بر واقع بوده، ارزش معرفت به واقعیت مادی از طریق آنها وجود دارد، قابلیت تجربه‌پذیری یا تحقیق‌پذیری آنها به نحو همگانی است؛ در صورتی که این امر در تجارب عرفانی مشکل است؛ زیرا تجارب حسی را می‌توان از طریق فراوانی گواهان، تحقیق و تأیید کرد؛ ولی تجارب عرفانی برای عده معدودی رخ می‌دهد و حالت همگانی ندارد (همان: ۱۴۰-۱۴۱). بازگشت این اشکال به همان نظر پوزیتیویست‌های منطقی است که البته باید گفت مکتبی مرده است که دیگر مقبولیت چندانی ندارد (خرم‌شاهی، ۱۳۶۱: ۲۲).

به همین دلیل استیسی معتقد است باید به بحث اتفاق آراء، اصلی را اضافه کنیم تا انتقادهایی را که بر آن وارد است، جبران کند. وی از این اصل به عنوان «اصل انتظام» یاد می‌کند (استیسی، ۱۳۷۵: ۱۴۳). او این اصل را این گونه توضیح می‌دهد که یک تجربه زمانی موجب معرفت به واقع می‌شود که اولاً از حیث درونی دارای انسجام مناسب باشد؛ ثانیاً از لحاظ بیرونی از نظر روابط و نسبت‌هایش این انسجام و انتظام را داشته باشد. مقصود از انتظام نیز برخورداری از قاعده و قانون است. در مورد تجارب عرفانی چون استیسی آنها را به طور کلی به دو نوع انفسی و آفاقی تقسیم‌بندی کرده است، باید هر یک را جداگانه بررسی کند. در مورد تجارب انفسی چون عاری از هر گونه تعیین و در نتیجه خالی از هر جزء و کثرتی است، طبیعتاً روابط و نسبت بین اجزا معنا نخواهد داشت. تجارب آفاقی نیز گرچه اجزا دارند، اما دارای دو بُعدند: بُعد وحدت و بُعد کثرت. آنچه موجب عرفانی محسوب شدن این تجارب، چه انفسی و چه آفاقی می‌گردد، بعد وحدت است؛ بنابراین باز با نفی اجزا انتظام معنا ندارد (همان: ۱۴۳-۱۴۹).

در نهایت استیسی از بررسی‌های خود نتیجه می‌گیرد که تجارب عرفانی حالتی فrazدنی دارند؛ یعنی نه می‌توان آنها را عینی دانست و نه در عین حال ذهنی؛ اما او معتقد است تجارب عرفانی به هر حال طریقی برای معرفت به امور متعالی و بخش فرامادی حقیقت‌اند؛ زیرا

گرچه اصل اتفاق آرا و شروطی که به آن منضم کردیم، نمی‌توانند به طور کامل ناظر به واقع بودن تجارب عرفانی را اثبات کنند، دست کم دلیل محکمی هستند بر اینکه عرفایی از سنن گوناگون، احوال خود را وارونه و به دور از صدق مطرح نکرده‌اند؛ بنابراین عرفا احوال خود را همان طور که تجربه کرده‌اند، گزارش داده‌اند (همان).

می‌توان گفت اتفاق آرای که استیس مطرح کرده، در تطبیق با فضای اسلامی همان متواترات اند که بر اثر فراوانی شاهدانی که بر موضوعی تأکید می‌کنند، یقین‌آور خواهند بود؛ زیرا کثرت شهادت بر یک مطلب، نکته محوری در متواترات است؛ البته به گونه‌ای که موجب رفع تردید در مورد درستی آن موضوع شده و وجود هر گونه تبانی و توافق بر کذب را منتفی کند (ابن‌سینا، بی تا: ۳۵).

با وجود این باید به این نکات توجه داشت: ۱. یقین‌زابدن متواترات تنها در صورت انضمام قیاسی به آن است. با این شرط متواترات از شمار بدیهیات منطقی خارج می‌گردند. ۲. گزارش‌ها در مورد موضوعی، معمولاً همراه تفاسیر و نظرات شخص گزارش‌دهنده است؛ بنابراین هرچند این اتفاق آرا می‌تواند منجر به قطع در مورد اصل گزارش‌ها باشد، ولی در مورد جزئیات آنها چنین قطعی مشکل است. ۳. متواترات به‌مانند محسوسات، حالت جزئی داشته، نمی‌توانند علمی مبرهن در اختیار ما قرار دهند. ۴. یقین حاصل از متواترات حالت شخصی و روان‌شناختی داشته و به عنوان مبادی برهان کاربرد نخواهند داشت (فعالی، ۱۳۷۹: ۴۴۳).

اثبات صغرای استدلال استیس یعنی اتفاق آرا منوط بر پاسخ به مناقشه‌هایی است که در این باره مطرح شده است؛ از جمله اینکه برخی اندیشمندان، سنت‌های عرفانی را به سه نوع طبیعت‌گرا، یگانه‌گرا و توحیدی تقسیم کرده و سپس رأی به تفاوت جوهری آنها داده‌اند. برخی که به ساخت‌گرایان معروف‌اند، با مفروض انگاشتن تأثیر پیش‌فرض‌ها و باورهای ذهنی عارف بر تجارب او که سبب تکثر و تنوع این تجارب می‌شود، مشابهت‌ها را صرفاً صوری و ظاهری تلقی کرده‌اند (فناهی اشکوری، ۱۳۹۳: ۶۵).

استیس برای اثبات امکان معرفت ارزشمند به واقعیات متعالی و فرامادی از طریق تجارب عرفانی، قایل به فراذهنی‌بودن این تجارب شده است. این جعل و اختراع اصطلاح اگر در

همین حد باقی بماند، مناقشه برانگیز نخواهد بود؛ اما تضییق و تقیید بی دلیل مفهوم «عینیت و ناظر به واقع بودن» او را دچار مشکل اساسی می‌کند؛ زیرا قسم سومی نمی‌توان بین امور عینی و ذهنی در نظر گرفت. اگر معرفت از طریق تجارب عرفانی به واقعیات متعالی امکان دارد، باید صراحتاً گفت که عینی‌اند (همان: ۶۶).

اگرچه این انتقادات و ملاحظاتی که گوشه‌ای از آن بیان شد، درباره مطالب استیسی وجود دارد، در مجموع به نظر می‌رسد مطالب و ادله او منصفانه و متین است و نمی‌توان به راحتی از کنار بحث اتفاق آرا و احساس عینیتی که عرفای سنن گوناگون به آن اذعان کرده‌اند، عبور کرد؛ از این رو باید گفت این موارد فی الجمله بر امکان معرفت ارزشمند به امور متعالی از طریق تجارب عرفانی دلالت می‌کنند؛ البته باید توجه داشت که همچنان مشکلات و انتقادهای فراوانی در این میان وجود دارد (همان: ۶۴).

یکی دیگر از نظریاتی که درباره تجربه عرفانی در بین اندیشمندان غربی مطرح شده و با بحث ما ارتباط دارد، «ساخت‌گرایی» است. قایلان به این دیدگاه معتقد به تأثیر شکل‌دهنده و تعیین‌بخش پیش‌زمینه‌ها و باورهای فکری و فرهنگی عارف بر تجارب عرفانی او هستند. نتیجه این دیدگاه عدم وجود تجربه خالص و راه‌یابی عناصری از تفسیر و تعبیر در متن تجربه است؛ بنابراین باید گفت هر تجربه‌گری واقعیت را از دریچه و زوایه دید خود می‌نگرد. درحقیقت مبدعان این تفکر، از جمله کانتس، تحت تأثیر دستگاه فلسفی کانت، معتقدند تجربه‌گر همیشه در قالب صورت‌هایی که همان عناصر فکری، فرهنگی و روانی اویند، واقع را تجربه می‌کند و به حاق واقعیت دسترسی ندارد. این دیدگاه نهایتاً به عدم امکان معرفت ارزشمند به واقعیات متعالی از طریق تجارب دینی و عرفانی منجر می‌گردد (فعالی، ۱۳۷۹: ۵۲۷-۵۲۸).

این دیدگاه نیز با انتقادهای بسیاری مواجه شده که به طور گذرا برخی از آنها عبارت‌اند از اینکه ساخت‌گرایی اگر به نحو مطلق فرض شود و تأثیر علی تامی برای پیش‌زمینه‌های فکری عارف در تکون تجارب عرفانی قایل شود، منجر به انسداد باب معرفت می‌گردد. اگر این تأثیر به نحو نسبی و علیت ناقصه

باشد، موجب نوعی نسبی‌گرایی معرفتی می‌شود. نکته مهم دیگر شباهت‌های شگفت‌آور بین تجارب عرفانی از سنن متخالف و متعدد دینی است. اگر نظریه ساخت‌گرایی درست باشد، طبیعتاً نباید شاهد این شباهت‌های خیره‌کننده باشیم (فناپی اشکوری، ۱۳۹۷: ۱۷۱).

یکی دیگر از راه‌ها برای اثبات امکان معرفت ارزشمند به امور متعالی از طریق تجارب عرفانی، توجه به بحث علم حضوری و حصولی است (عالی، ۱۳۷۹: ۴۴۹). همچنان‌که بیان شد، برخی تجارب عرفانی نیز از سنخ علم حضوری‌اند و از آنجا که برخی اقسام تجارب عرفانی چون از سنخ علم حضوری‌اند، می‌توانند معرفت بی‌واسطه‌ای نسبت به حقایق متعالی را در اختیار ما بگذارند؛ پس درنهایت باید گفت تجارب عرفاتی فی الجمله می‌توانند امکان معرفت ارزشمند به امر متعالی را برای ما فراهم سازند (همان: ۲۸۱). شواهد گوناگونی در این میان وجود دارد که بر مطلب فوق صحنه می‌گذارند، از جمله این شواهد عبارت‌اند از:

۱. اولین و مهم‌ترین ویژگی شهود و مکاشفه در بیان عارفان، «رفع حجاب» است که منجر به گشوده‌شدن چشم باطن انسان نسبت به حقایق متعالی می‌گردد. از طرف دیگر مهم‌ترین خصیصه علوم حضوری، نبودن هیچ گونه واسطه‌ای بین عالم و معلوم و مدرک و مدرك است. درنهایت به این نتیجه می‌رسیم که اگر علم حاصل از کشف و شهود بدون هیچ گونه حجابی بوده و علم حضوری هم بی‌واسطه است، کشف و شهود از سنخ علم حضوری است.
۲. تنها علمی که در وجود انسان ناظر به قوه‌ای خاص از قوای او نیست و جان انسان با تمام هستی خود در آن حضور دارد، علم حضوری است. این ویژگی در شهود که همراه با ارتباط و مواجهه مستقیم و بی‌حجاب با حقایق متعالی است، نیز وجود دارد؛ اما علم حصولی، محصول قوای خاصی از نفس انسان است (همان: ۲۸۱-۲۸۲).
۳. یکی از ویژگی‌های علم حضوری عدم بیان‌پذیری آن به نحو کامل است. این ویژگی به نحو بارزی در مورد شهودات و تجارب عرفانی نیز وجود دارد؛ بنابراین این ویژگی نیز یکی از حلقه‌های اتصال بین علم حضوری و شهود است.

۴. طریق کشف و شهود طبق بیانات متعدد عرفا بر راه استدلالی و تعقلی برهانی و یقینی که عالی‌ترین مرتبه علم حصولی است، برتری دارد. علم حضوری نیز به دلیل عصمت و خطاناپذیری بر علوم حصولی برتری دارد (همان).

شواهد و مطالبی که در آثار و سخنان اهل معرفت مبنی بر اثبات امکان معرفت ارزشمند از طریق تجارب عرفانی و کشف و شهود وجود دارد، بسیار فراوان است و در نوشتار پیش رو مجال پرداختن به تک‌تک آنها نیست. نکته مسلّم و روشنی که از تمامی این مطالب حاصل می‌شود، اتفاق و اجماع تمامی اهل معرفت بر ممکن بودن معرفت ارزشمند به حقایق متعالی از طریق تجارب و شهودات عرفانی است؛ بلکه آنها علوم حاصل از این تجارب را برترین نوع علوم دانسته و با تعبیراتی چون علم الوراثة، علوم لدنی و... از آن یاد کرده‌اند (همان: ۲۴۶).

همان طور که گفته شد، گرچه قطعاً بین تجربه عرفانی آن گونه که مد نظر اندیشمندان غربی است، با بحث مکاشفه و شهود در فضای اسلامی، از منظر خاستگاه، قلمرو، نوع نگاه به سرشت و ماهیت و... تفاوت وجود دارد، اما مشترکاتی مهمی نیز وجود دارد که غیرقابل چشم‌پوشی است؛ از جمله آنها توجه و تأکید بر معرفت‌بخشی این تجارب است. در بین اندیشمندان غربی، دانشمندان برجسته‌ای همچون جیمز استیس و... به این مطلب تصریح کرده‌اند؛ از این رو باید گفت نکاتی که در فضای عرفان و فلسفه اسلامی در مورد مکاشفات و شهودات بیان شده، فی الجمله در تجارب دینی و عرفانی قابل تطبیق و کاربرد است (آذربایجانی، ۱۳۹۴: ۲۳۶-۲۳۷). همچنین برای شمول در تثبیت امکان معرفت ارزشمند در تجارب عرفانی، می‌بایست ملاحظاتی را نیز در نظر گرفت؛ ملاحظه اول اینکه گرچه امکان معرفت به امر متعالی بُعد مهمی در تجارب عرفانی به شمار می‌رود، اما همه حالات عرفانی از سنخ معرفتی نیستند. این موارد که گاهی به آنها «تجربه‌های سلوکی» اطلاق می‌شود، درحقیقت کمالاتی هستند که در نفس سالک پدید آمده‌اند، مانند قبض و بسط، وجد، حالت رضا، توکل، تسلیم و... گرچه قطعاً خود این حالات برگرفته از آگاهی‌های عارف بوده و خالی از مقدمات و مؤخرات معرفتی نیستند (فناپی اشکوری، ۱۳۹۷: ۱۵۹)؛ در نتیجه خالی از جنبه‌های معرفتی نبوده، حاوی احساسات، عواطف و هیجاناتی هستند که نقش محوری را در این تجارب ایفا می‌کنند.

گاهی اوقات غلبه این احساسات به علت مبتدی و تازه‌کار بودن سالک است. باید توجه داشت که در این گونه موارد - همان طور که بیان شد - جنبه‌های معرفتی وجود دارد، اما در برخی از آنها مانند مورد اخیر حالت و جنبه‌ای فرعی و ثانوی می‌یابد (آذربایجانی، ۱۳۹۴: ۲۳۸). از موارد دیگری که جنبه معرفت‌شهودی در آنها ضعیف‌تر بوده و لکن جنبه معرفتی به طور مطلق را دارا می‌باشند، برخی مشاهدات و مکاشفات است که بر پایه و به وساطت نوعی احساس، مشابه حواس ظاهری شکل می‌گیرند. بخشی از تجارب عرفانی که جیمز به آنها اشاره کرده، این گونه‌اند (همان: ۲۳۷). به این گونه موارد در عرفان اسلامی و در قالب مکاشفات صوری اشاره شده و برخی همچون سیدحیدر آملی اصل این مشاهده و احساس را به حواس باطنی منتسب می‌دانند که البته نوعی اتحاد و ارتباط با حواس ظاهری نیز در این میان وجود دارد (آملی، ۱۳۸۶: ۴۶۶-۴۶۷).

در نتیجه در نقد قرائت استقرایی شلنبرگ از برهان اختفای الهی، قطعاً تأکید ما بیشتر بر تجارب عرفانی است که جنبه معرفتی در آنها غلبه داشته، با صراحت و قاطعیت معرفت‌شناختی بیشتری می‌توان بر اساس آنها امکان معرفت به امر متعالی از طریق تجارب عرفانی را اثبات کرد؛ البته بر اساس سایر تجارب و حالات عرفانی نیز به دلیل اینکه به هر حال خالی از جنبه‌های معرفتی نیستند، گرچه حالتی فرعی و ثانوی داشته باشد، می‌توان با درجه و رتبه پایین‌تری از لحاظ ارزش معرفت‌شناختی این مطلب را اثبات و برهان اختفا را نقد کرد.

ملاحظه دوم این است که با توجه به تفاوت منظر در غرب و اسلام نسبت به شهود، اولاً منظور از امکان معرفت ارزشمند به امر متعالی از طریق تجارب عرفانی، در قرائت غربی آن، تنها ناظر بر مواردی است که پس از بررسی‌های معرفت‌شناختی قابل تطبیق بر علم حضوری باشد. ثانیاً درست است که شاید اغلب موارد آنچه در فضای فکری غرب، با عنوان شهود مطرح شده است، قابل انطباق با علم حضوری نباشد، ولی چون به هر حال برخی از آنها قابلیت چنین انطباقی را دارند، دست کم به نحو موجه جزئی می‌توان رأی به امکان معرفت ارزشمند به امر متعالی از طریق تجارب عرفانی، چه در فضای اسلامی و چه غربی، داد و بر مبنای آن به نقد برهان اختفا پرداخت.

نکته پایانی نیز این است که در برخی رویکردهای مدرن به تجارب عرفانی در فضای فکری غرب که رد پای نگاه مادی‌گرایانه در آنها مشهود است، با تقلیل این تجارب به حالات درونی و روان‌شناختی صرف، سعی شده است بُعد معرفتی آنها نادیده انگاشته شود؛ برای نمونه راسل می‌گوید: «جوهر عرفانی چیزی نیست جز نوعی قوت و عمق احساس به معتقداتی که انسان نسبت به جهان دارد» (راسل، ۱۳۸۲: ۳۹). یکی از دلایل تأکید عرفان‌پژوهانی که نگاهی سکولار دارند، بر واژه «تجربه» و عدم تمرکز آنها بر واژه‌هایی نظیر شهود، غلبه همین رویکرد است؛ در حالی که در عرفان اسلامی در کنار تأکید بر احوالات و احساساتی که در شهودات عرفانی بروز می‌کند، بر واژه «شهود» تأکید می‌شود تا بعد معرفتی آن را برجسته سازند (فناهی اشکوری، ۱۳۹۷: ۱۷۵).

در این رویکردها هیچ‌گونه دلیل موجهی برای انکار امکان معرفت ارزشمند به حقایق متعالی از طریق تجارب عرفانی دیده نمی‌شود؛ بلکه چون صرفاً در پارادایم فکری‌ای که حرکت می‌کند، تنها طریق موجه معرفت را تجربه حسی می‌دانند، سایر شیوه‌ها راردمی‌کنند؛ اما طیف مقابل این رویکرد، برای اثبات این نکته دلایل قابل توجهی ذکر کرده‌اند (همان: ۱۷۶). در مجموع نتیجه‌ای که حاصل می‌شود، آن است که تجارب عرفانی، چه ناظر به فضای فکری غربی و چه اسلامی، دست کم به نحوی الجمله و موجه جزئی امکان معرفت ارزشمند به امر متعالی را فراهم می‌کنند.

بررسی موانع ارزشمندبودن تجربه عرفانی در دلالت بر حضور امر متعالی

برخی اندیشوران معتقدند ادعاهای متعارضی که از محتوای تجارب عرفانی به دست می‌آید، مهم‌ترین مانع در مقابل ارزش معرفتی تجارب عرفانی است (شیروانی، ۱۳۹۱: ۲۱۸). چون به طور کلی واجدان تجارب دینی گوناگون و از جمله تجارب عرفانی در بیان مدرکات مورد ادعای خود توافق ندارند. این تجارب در بدینانه‌ترین حالت توهماتی بیش نیستند و در فرض خوش‌بینانه ادراکاتی غیرمطابق با واقع بوده، به هر حال ارزش معرفتی ندارند (دیویس، ۱۳۹۱: ۲۱۹).

برای حل این مشکل باید منشأهای چنین تعارضاتی را بیابیم که به نظر می‌رسد پنج موردند: ۱. تفاوت در مراتب و درجات مکاشفات یا اختلاف طولی و تشکیکی؛ ۲. متنوع‌بودن

مکاشفات یا اختلاف عرضی؛ ۳. بروز خطا در ادراک و دریافت متعلقات تجارب عرفانی؛ ۴. آمیختگی مکاشفات حقیقی با مکاشفات دروغین؛ ۵. ضعف و نارسایی در بیان مکاشفات (شیروانی، ۱۳۹۱: ۲۱۹).

در مورد منشأ اول باید گفت چون حقیقت خود دارای مراتب و ظهورات فروانی است، بالتبع نایل شدن به آن و کشفش نیز دارای درجات و مراتب متعددی خواهد بود. در متون عرفانی موارد گوناگونی در این زمینه بیان شده است؛ برای نمونه شمس تبریزی نکاتی را در مورد مکاشفات شیخ اشراق ذکر کرده که نشان می‌دهند کشف‌های او تا عالم عقول پیش رفته است؛ اما به عالم اله نرسیده است (جامی، ۱۳۷۳: ۵۸۶).

علامه حسن‌زاده آملی نیز با اشاره به برخی اشعار شاعران عارف، این تفاوت را این‌طور خاطر نشان کرده‌اند که سالک گاهی در مراحل سیر عرفانی خود صرفاً وحدت را مشاهده می‌کند؛ گاه صرفاً کثرت را می‌بیند؛ گاه وحدت در کثرت و گاه کثرت در وحدت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۴۵۴).

در مورد حل این مشکل باید گفت همواره عارفان بزرگ اهتمام داشته‌اند که به مراحل ابتدایی و پایین مکاشفات و تجارب عرفانی توجه نداشته، همت خود را صرف رسیدن به مراحل عالی آن کنند. توجه به این نکته و تلقی نکردن مراتبی که شخص تجربه‌گر در تجارب عرفانی خود به آن می‌رسد، به عنوان آخرین و عالی‌ترین درجات و عدم انکار سایر مراتب، موجب رفع این تعارضات خواهد شد؛ زیرا در بسیاری موارد، متن مکاشفات با یکدیگر تعارض نداشته، قابل جمع با یکدیگرند (شیروانی، ۱۳۹۱: ۲۲۱).

استعدادهای متفاوت واجدان تجارب عرفانی و اختلاف در پیش‌زمینه‌های روحی و نفسانی و حتی گاهی جسمی آنها عامل بروز منشأ دومی است که موجب تعارض در تجارب عرفانی می‌گردد. قوه خیال یک فرد ممکن است در دو موقعیت متفاوت، دو گونه تعارض از یک تجربه عرفانی را ترسیم کند؛ همچنین انسان‌ها در سنن دینی گوناگون و در فرهنگ‌های مختلف با آداب و رسوم متفاوت که دارای مأنوسات ذهنی مختص به خودند، هر کدام به طور ویژه‌ای از تجارب عرفانی خود حکایت می‌کنند. حقایقی که از عالم ماورا به انسان‌ها افاضه می‌شوند، مانند آبی‌اند که در استخری ریخته شده‌اند و طبیعتاً آن استخر به هر رنگی باشد، آنها هم به همان رنگ درمی‌آیند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲ / ۱۹۷۳).

علامه حسن‌زاده آملی این‌گونه به ذکر این عامل پرداخته‌اند: «ظهور و بروز تمثلات را مطابق اغراض نهایی سلاک و خواسته‌های درونی آنان دخیلی بسزاست» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷: ۱۰۶). ابن‌عربی علت این را که خداوند به صورت آتش بر حضرت موسی متمثل شده و از میان آن با وی سخن گفته است، نیازمند بودن ایشان به آتش در تاریکی شب می‌داند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱/ ۱۹۷-۲۰۰) تا ایشان به سمت خدا که به صورت خواسته‌اش متمثل شده، تمایل یافته، از آن منصرف نشود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۴۶).

حل این دسته تعارض‌ها توجه به این موضوع است که اختلاف راه‌یافته از این طریق به مکاشفات، درست شبیه گوناگونی تصاویر در چشم گروهی است که در طبیعت گرد هم آمده‌اند؛ در اینجا چون هر فردی به جهتی از آن مناظر طبیعی می‌نگرد، برخی به کوه، بعضی به جنگل، بعضی به دریاچه و... این تفاوت ایجاد می‌شود.

در این موارد با اینکه افراد حقایق گوناگونی را مشاهده می‌کنند، میان مشاهداتشان تعارض و تضادی وجود ندارد؛ البته از یک جهت ممکن است این تنافی ایجاد شود و آن هم از این جهت خواهد بود که تفسیرها و تبیین‌های خلاف واقع با آن ممزوج شوند؛ بدین ترتیب نتیجه می‌گیریم در این موارد نیز تعارضی میان متن و محتوای شهودات وجود نداشته، هرچه هست، مربوط به مرحله فهم و دریافت آنهاست (شیروانی، ۱۳۹۱: ۲۲۳-۲۲۴).

بروز خطا در مرحله دریافت و ادراک و تلقی مکاشفات و مشهودات، منشأ سومی است که موجب تعارض و ایجاد چالش بین مدعیات تجارب عرفانی می‌گردد. امکان دارد حقیقتی با حالاتی واقعی و نه خیالی و وهمی بر شخص تجربه‌گر جلوه کند، اما او به سبب زمینه‌های فکری ناصواب آنها را بر خلاف واقع تلقی و تفسیر کند. از جمله مصادیق این عامل، خلط بین مشهود خیالی و حسی است؛ یعنی آنچه را واقعیت ندارد، به شکل ملموس و محسوس ببیند. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید:

بدان که گاهی در این عالم برای برخی انسان‌های کامل، مانند پیامبران و اولیا یا برای دیگران از قبیل کاهنان و دیوانگان و مبتلایان به برسام اتفاق افتاده است که چیزی را با چشم خیال مانند دیگر محسوسات، به صورت محسوس مشاهده کند

و در بسیاری از این موارد امر بر وی مشتبه می‌گردد و می‌پندارد آنچه را دیده است، در خارج موجود است و در نتیجه به اشتباه می‌افتد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹/۳۳۷).
 برای حل این مشکل نیز باید به چند نکته توجه داشته باشیم: نخست اینکه یکی از راه‌های پیشگیری از وقوع چنین خطاهایی در تجارب عرفانی، بررسی و تصحیح پیش‌فرض‌های ذهنی توسط شخص تجربه‌گر است؛ همچنین او باید سعی کند به پشتوانه آشنایی خوب با مباحث عقلی و فلسفی مربوطه و تسلط بر آنها شهودها و تجارب عرفانی خود را دائماً مورد سنجش قرار دهد. در کنار مورد قبل، تجربه‌گر باید ضمن ارتباط با استادی راه‌پیموده تلاش کند دریافت‌ها و تلقیات خود را بر او عرضه کرده و با معیار وحی و کتاب و سنت که شهودات مصون از خطا هستند، تطبیق دهد و در صورت عدم مطابقت از آنها اعراض کند (شیروانی، ۱۳۹۱: ۲۲۵-۲۲۶).

دوم اینکه باید بین مقام تجربه و تفسیر و تبیین آن فرق نهاد و آنها را از یکدیگر تفکیک کرد. در این صورت برای ارزیابی این تفاسیر و سنجش صدق و کذب آنها طرق گوناگونی وجود دارد که به عنوان معیارهای سنجش علوم حصولی در دانش‌های مربوط مانند منطق و فلسفه بیان شده‌اند. ضمن اینکه باید توجه داشت اگر این چالش را بیش از اندازه مورد توجه قرار دهیم و نکاتی را که گذشت لحاظ نکنیم، با سرایت این اشکال به همه انواع تجارب حتی تجارب حسی و ساقط‌شدن آنها از درجه اعتبار، درنهایت به شکاکیت عام و نفی امکان هر گونه معرفتی به واقع خواهیم رسید (همان).

همه انواع تجارب عرفانی‌ای که برای شخص تجربه‌گر رخ می‌دهند، تجارب واقعی و صحیحی نیستند، بلکه برخی صرف توهم و خیال و به تعبیر اسلامی جزو مکاشفات و القائنات شیطانی‌اند. به بیان دیگر گاهی ممکن است تجربه‌گر بین مکاشفه واقعی و وهمی و شیطانی خلط کند.

عارفان بزرگ اسلامی و از جمله ابن‌عربی با توجه به این مسئله بیان کرده‌اند که گاهی اوقات شیطان چیزی را به شخص تجربه‌گر القا می‌کند و وی به اشتباه آن را از ناحیه خدا می‌پندارد. گاهی اوقات قوه خیال انسان به جهت استعداد ذاتی‌ای که خدا در خلقت آن نهادینه کرده، صورت‌هایی را بر انسان متمثل می‌کند که او گمان می‌کند در حال مشاهده حقیقتی در عالم مثال منفصل و برزخ است (ابن‌عربی، بی‌تا: ۳/۳۹؛ همان: ۲/۶۲۲).

قیصری راه گذر از این عامل و حل آن را عبور انسان از مراحل پایین سلوک و ورود به مراحل عالی آن می‌داند. به عقیده وی در مراحل بالای سلوک، چون تجربه‌گر با حق صرف و غیر مشوب به باطل سروکار دارد، شیطان به او دسترسی ندارد. در نگاه او اگر سالک و تجربه‌گر بتواند از خیال مقید خود عبور کند و به مثال مطلق و منفصل اتصال یابد، تمام آنچه به مشاهده وی درمی‌آید، صحیح و مطابق با واقع خواهد بود؛ زیرا حقایق عالم مثال منفصل در حقیقت صورت‌های تنزل‌یافته از عالم عقل بوده، با آنها تطابق دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۹).

البته به نظر می‌رسد سالک در تمامی مراحل تجارب عرفانی با چنین چالشی مواجه خواهد بود؛ چراکه بعد از قطع اتصال در زمان شهود و مکاشفه که علمی حضوری است، در مقام تعبیر که علم حصولی است، به هر حال به ناچار حقایق دریافت‌شده خود در حال شهود را به خیال مقید خود آورده، بدان می‌پردازد و برای آن تصویرسازی می‌کند؛ بنابراین در اینجا نیز شخص تجربه‌گر باید به نکاتی که در توضیح منشأ سوم گذشت، توجه داشته باشد.

آخرین عاملی که می‌توان آن را سبب بروز تعارض در میان مدعیات تجارب عرفانی دانست، اهمال، عدم دقت و نوعی تسامح تجربه‌گر در نحوه بیان تجارب خود است؛ البته نارسایی و ضعف در بیان تجارب عرفانی، خود زاییده عوامل دیگری است؛ همچون مشکل بودن بیان تجارب عرفانی در قالب کلمات و عبارات، نداشتن تبحر کافی در علوم عقلی و فلسفی برای بیان مشاهدات، استغراق بیش از حد در ریاضات و عدم اهتمام در گزارش و بیان تجارب عرفانی و... (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/ ۲۸۴). روشن است راه برون‌رفت از این مشکل نیز توجه به اسباب نارسایی در گزارش تجارب عرفانی و سعی در رفع آنهاست. در پایان به این نتیجه می‌رسیم که اصلی‌ترین مدعای مخالفان ارزش معرفت‌شناختی تجارب عرفانی که همان تعارض و تنافی در مدعیات این تجارب است، از عواملی نشئت می‌گیرد که همگی آنها قابل حل و رفع است.

نتیجه‌گیری

در نقد تقریر استقرایی برهان اختفای الهی شلنبرگ، تجارب عرفانی‌ای که جنبه معرفتی در آنها غلبه دارد، امکان معرفت ارزشمند به امر متعالی را فراهم می‌کنند؛ همچنین با شکل‌گیری

تواتر در گزارش عرفا از تجارب خود نیز ارزشمندبودن چنین معرفت‌هایی تثبیت می‌گردد؛ البته بر اساس سایر تجارب و حالات عرفانی نیز به دلیل اینکه به هر حال خالی از جنبه‌های معرفتی نیستند، می‌توان با درجه و رتبه پایین‌تری از لحاظ ارزش معرفت‌شناختی این مطلب را اثبات کرده، برهان اختفا را به چالش کشاند.

همچنین مهم‌ترین مانع در مقابل ارزش معرفتی تجارب عرفانی نیز که «ادعای متعارض‌نمایی» آنهاست، از چندین منشأ سرچشمه می‌گیرند که عبارت‌اند از: ۱. تفاوت در مراتب و درجات مکاشفات یا اختلاف طولی و تشکیکی؛ ۲. متنوع‌بودن مکاشفات یا اختلاف عرضی؛ ۳. بروز خطا در ادراک و دریافت متعلقات تجارب عرفانی؛ ۴. تخالط مکاشفات حقیقی با مکاشفات دروغین؛ ۵. ضعف و نارسایی در بیان مکاشفات.

عامل ایجاد منشأ اول در تشکیکی و ذومراتب‌بودن خود حقیقت است؛ در بسیاری موارد متن مکاشفات تعارضی با یکدیگر نداشته، با عنایت به مراتب عالی مشاهدات عرفانی قابل جمع با یکدیگرند. عارفان بزرگ برای حل این مشکل همواره سالکان را به اهتمام در نایل شدن به مراتب نهایی تجارب عرفانی و توقف‌نکردن در درجات مادون توصیه کرده‌اند.

منشأ دوم، خود، ناشی از تفاوت نگاه هر سالک به حقیقت است که گاهی با تفسیرها و تبیین‌های خلاف واقع نیز ممزوج می‌گردد. درحقیقت در این موارد نیز متن مشاهدات با یکدیگر تعارضی نداشته، راه‌حل در زدودن تفاسیر نادرست است. رفع منشأ سوم نیز بررسی و تصحیح پیش‌فرض‌های ذهنی، تسلط کافی بر مباحث عقلی و فلسفی، ارتباط با استاد راه‌پیموده و عرضه دائمی مشهودات به معیارهای سنجش آنها از جمله کتاب، سنت و ... است؛ البته باید مقام تبیین و تفسیر را از خود آن تجربه جدا نموده، در ارزیابی آن که از جنس علم حصولی است، به معیارهای مربوطه در این سنخ از علم توجه نمود.

راه برون‌رفت از مشکل چهارم عبور از مراحل دانی سلوک و راه‌یابی به مراحل نهایی آن است؛ در این صورت به علت دسترسی سالک به حق صرف و غیرمشوب چنین مشکلی رخ نخواهد داد؛ البته باید دقت کرد که بعد از مقام شهود و در مرحله تعبیر از آن، همواره سالک در معرض آسیب تفسیرگرایی قرار دارد؛ بنابراین باید به نکاتی که در مورد منشأ سوم گذشت، عنایت داشت. درنهایت راه رفع منشأ پنجم نیز توجه به اسباب نارسایی در گزارش تجارب عرفانی و تلاش در جهت رفع آنهاست که به تفصیل در متن مقاله اشاره گردید.

بنابراین در نهایت با پذیرش امکان معرفت توسط تجارب عرفانی و ارزشمند بودن آنها، اصلی‌ترین مدعای قرائت استقرایی شلنبرگ از برهان اختفای الهی یعنی فقدان شواهد کافی برای اثبات حضور خدا در عالم- که به اعتقاد وی دلیلی بر پدید آمدن نوعی ناباوری نسبت به وجود خدا بود و او با استناد به آن در صدد محتمل‌تر جلوه‌دادن و رجحان خدا ناباوری بود- مرتفع می‌گردد؛ چراکه مشاهده چنین حالاتی همچون تجارب عرفانی به نحو متواتر و با ارزش معرفت‌شناختی در عالم، با ویژگی‌های خدای ادیان الهی به‌ویژه عشق بی‌نهایت او به بندگانش و پیامدهای این صفات در تنافی نخواهد بود و این تجارب به‌خوبی می‌توانند به عنوان شواهد کافی برای اثبات حضور چنین خدایی تلقی گردند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (بی‌تا)، الاشارات و التنبیهات، قم: نشر البلاغه.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰)، فصوص‌الحکم، چاپ ۲، تهران: الزهراء.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۹۹۴م)، الفتوحات‌المکیة، چهارده‌جلدی، به تحقیق و تصحیح عثمان یحیی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات‌المکیة، چهارجلدی، بیروت: دار الصادر.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۷۵)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.
- انصاری هروی، عبدالله (۱۴۱۷ق)، منازل‌السائرین، تصحیح محمد خواجوی، تهران: دار‌العلم.
- آذربایجانی، مسعود (۱۳۹۴)، روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز، چاپ ۳، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آلستون، ویلیام بی (۱۳۸۹)، «تجربه دینی: ادراک خدا»، ترجمه مالک حسینی، مندرج در: درباره تجربه دینی، گزیده مایکل پترسون و دیگران، تهران: هرمس.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۸۶)، جامع‌الأسرار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۳)، نفحات‌الأنس من حضرات‌القدس، به کوشش محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، نصوص‌الحکم بر فصوص‌الحکم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۷)، انسان در عرف عرفان، تهران: سروش.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۱)، پوزیتیویسم منطقی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۶)، فلسفه شناخت، تحقیق و تدوین حسن پناهی‌آزاد، چاپ ۱، قم: نشر معارف.
- دیویس، کرولین فرنکس (۱۳۹۱)، ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی، ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان‌شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- راسل، برتراند (۱۳۸۲)، عرفان و منطق، ترجمه نجف دریابندی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رجایی، احمدعلی (۱۳۴۹)، خلاصه شرح تعرف، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- شیرازی، رضی (۱۳۸۳)، درس‌های شرح منظومه سبزواری، ج ۱-۲، تهران: حکمت.
- شیروانی، علی (۱۳۹۱)، تعلیقاتی بر ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی، ویراستار علمی حسینعلی شیدان‌شید، چاپ ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شیروانی، علی، (زمستان ۱۳۸۹)، «مفهوم شهود در فلسفه غرب و نسبت آن با علم حضوری»، آیین حکمت، سال دوم، شماره ۶.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الاسفار الاربعة، ج ۱-۹، چاپ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۰۵م)، تذکرة الاولیاء، به تصحیح رینولد آلن نیکلسون، لیدن، مطبعة لیدن.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۷۹)، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۳)، درآمدی بر فلسفه عرفان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فنایی اشکوری، محمد (تابستان ۱۳۹۷)، «تجربه عرفانی و شهود باطنی»، ذهن، شماره ۷۴ (ویژه‌نامه فلسفه عرفان).
- قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۹۳)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تهران: نشر هما.
- نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمود (۱۳۶۵)، مرصاد العباد من المبدأ و المعاد، به کوشش محمدمین ریاحی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- نراقی، احمد (آرش) (۱۳۹۳)، حدیث حاضر و غایب، چاپ ۲، تهران: نشر نگاه معاصر.
- همدانی، عین‌القضات (۱۳۹۲)، زبدة الحقائق، ترجمه غلامرضا جمشیدتزاد، به تصحیح عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۸)، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش عطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- Schellenberg, J. L. (2005), The Hiddenness Argument revisited (I), in: *Religious Studies*, vol.41, issue. 02, Cambridge University Press.
- Schellenberg, J. L. (2015), *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, Oxford, Oxford University Press.
- Schellenberg, J. L. (2016), Divine Hiddenness and Human Philosophy, Ed by Adam Green and Eleonore Stump, In: *Hidden Divinity and Religious Belief*, New Perspectives, Cambridge University Press.
- Schellenberg, J. L. (1993), *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. (2004), Does Divine Hiddenness Justify Atheism?, in: *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, eds. Michael L. Peterson, and Raymond J. VanArragon, Malden, Blackwell Publishing.
- Howard-Snyder, Daniel, (Sep 1996), The Argument from Divine Hiddenness, in: *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 26, Issue 3.
- Alston, William P. (1998), Religious Experience, In: *Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), V.8, New York, Routledge.