

پژوهشی در فلسفه عرفان

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۲۵ تأیید: ۸۸/۱۱/۴

محمد مهدی گرجیان*

چکیده

فلسفه عرفان به مثابه ساحت علمی نو پدید دیر زمانی نیست که ذهن اندیشوران این حوزه علمی را به خویش معطوف داشته است. باید اذعان داشت که ناظرین به این موضوع از زوایای مختلفی به این عرصه توجه کرده‌اند؛ چراکه گروهی تنها به بیان رئوس ثمانیه و برخی به حقایق هستی با نگرش فیلسوفانه و تحلیل‌نگر، مبانی و مبادی و زیرساخت‌های آن را نقد و ارزیابی کرده، نگاه کل‌نگر و بیرونی و فراگیر را وجهه همت علمی خویش قرار داده‌اند.

فلسفه عرفان موضوعاتی از قبیل ماهیت علم عرفان، عرفان و تجربه دینی، اشتراکات و افتراقات، عرفان و بیان‌ناپذیری، امکان تجربه عرفانی و حجیت کشف و شهود عرفانی، غایت و کارکردهای عرفان و مواردی از این دست را مورد بحث قرار می‌دهد.

نگارنده معتقد است فضای بحث در این عرصه کاملاً بکر و مفتوح بوده، اهمیت و جایگاه عرفان در میان علوم و ضرورت جلوگیری از رهزنی و افراط و تفریط در این ساحت وظیفه را برای پژوهندگان این موضوع دو چندان می‌سازد گرچه نوشته حاضر نیز مقدماتی و گزینشی است که باید توسط اهل فن تکمیل گردد.

واژه‌گان کلیدی: فلسفه مضاف، فلسفه عرفان، معرفت شهودی، حجیت شهود، کشف صوری و معنوی، معلوم بالذات، معلوم بالعرض.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم 7.

مقدمه

مدت طولانی نیست که عنوان فلسفه مضاف به علوم دیگر در محافل علمی و پژوهشی به نحو جدی طرح شده و اندیشوران این عرصه، در چیستی آن به بحث و گفتگو نشسته‌اند. پیش از هر چیز لازم است در این ساحت، تحریر محل بحث را سرلوحه کار خویش قرار داده، از اشتراک لفظی پرهیز و محط بحث را به دقت مشخص نماییم. نوظهور بودن اینگونه علوم خود موجب اختلاف در تفسیرها و عدم ارائه تعریف واحد و مشترکی از آن شد. سخن گفتن از فلسفه عرفان و فلسفه شهود، بحث از یک علم مدون و مستقل با آغاز و انجامی روشن نیست که پیشینه طولانی و مدونی داشته باشد؛ بلکه بحث از علمی در آستانه تولد است و یا آنکه از تولد آن مدتی زیاد نگذشته و یا حداقل به نظر نگارنده نرسیده است.

تفاسیر مختلف و حدود مطالعاتی

گاه دیده می‌شود نگاه بیرونی، فرانگر و توصیفی - تحلیلی در هر رشته علمی را به یک معنا فلسفه آن علم قلمداد می‌کنند که در این صورت نقش آن تبیین رئوس ثمانیه از قبیل موضوع، مسائل، روش، هدف، ضرورت، تاریخچه، بزرگان، پیشینیان، مبدعان و تحولات آن علم است که به یک معنا، نگاه درجه دوم به موضوع آن علم محسوب می‌شود، گرچه نظرش را به خود آن علم و دانش، به عنوان یک امر نظام‌مند و خارجی معطوف می‌دارد؛ ولی نگاه به موضوع آن علم، از گونه درجه دوم خواهد بود؛ چراکه مقتضای نگاه کل‌نگر، و بیرونی و فرانگر اینگونه است.

در مواردی محقق فلسفه مضاف، به پدیده‌ها و حقایق هستی - اعم از صقع ذهن یا خارج - با نگرش فیلسوفانه و کل‌نگر به تحلیل عقلی موضوع خاص می‌پردازد و بحث از مبادی، مبانی و معیارهای کلی حاکم بر موضوعات و مسائل مطروحه در آن علم را وجهه همت خویش قرار می‌دهد که تلاش این نوشتار در بحث فلسفه عرفان، از قسم دوم است؛ بدین جهت، این نوع دانش، دانش درجه اولی است که موضوع بحث آن

حقایق خارجی - اعم از ذهنی و عینی - است که در ذیل به موارد آن اشاره لازم خواهد شد. گرچه از دید اندیشوران پنهان نیست که عده‌ای نیز میان این دو نوع جمع نموده، مباحث را توأمان ذکر کرده‌اند و گاه بدین نگاه آن‌قدر در مقدمات مانده‌اند که تحلیل عقلانی از مباحث مطرح شده در آن علم را به فراموشی سپرده‌اند.

به عبارتی، می‌توان گفت برخی از افراد هنگامی که از فلسفه یک علم بحث می‌کنند مباحث مربوط به فلسفه علم و به یک معنا درباره فلسفه آن علم را از فلسفه علم تفکیک نموده، مباحث درجه دومی را نیز در زمره مباحث درجه اول قرار می‌دهند که فلسفه عرفان نیز از آن مستثنا نیست (برای اطلاع بیشتر ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۵: ۱، ۶۳). در این نوشتار سعی شده است تا وجه همت، به فلسفه عرفان معطوف گردد که می‌تواند مباحثی از قبیل موارد ذیل را در زمره خود جای دهد:

مفهوم‌شناسی فلسفه عرفان و علوم مرتبط، معناشناسی مفاهیم عرفانی، قلمرو عرفان، تفاوت عرفان با تجربه دینی، ماهیت تجربه عرفانی، ویژگی‌های تجارب عرفانی، انواع تجارب عرفانی، تناقض‌های عرفان، عرفان و زبان، بیان‌ناپذیری عرفان، ساخت‌گرایی، جاودان‌گرایی، امکان تجربه یا دریافت عرفانی، ارزش کشف و شهود عرفانی، مراتب معرفت و جایگاه معرفت شهودی، معرفت عرفانی و وحی، اثبات‌پذیری و معقولیت عرفان، حجیت عرفان برای شخص مکاشف، حجیت کشف برای دیگران، جایگاه مشاهده عرفانی، خیال متصل یا منفصل، غایت و کارکردهای عرفان، نشان اسلامیت عرفان اسلامی، ویژگی‌های عرفان اسلامی موجود، بایسته‌های عرفان اسلامی، آسیب‌شناسی عرفان به‌نحو عام و عرفان اسلامی به‌صورت خاص، مقایسه رویکردهای مختلف عرفان، مناسبات عرفان اسلامی با عرفان‌های پیش از اسلام، مناسبات عرفان اسلامی با عرفان‌های نوظهور، شطحیات عرفا، میزان تفکیک حقایق عرفانی از تلبیسات شیطانی، تناقض‌نمایی در مشهودات و گزاره‌های عرفانی، عقل و دل و عشق در عرفان، عرفان و شریعت، عرفان و اجتماع و سیاست و حضور عرفان در عرصه‌های مشاغل اعتقادی.

البته در این عرصه لازم است جهت ورود به بحث از مباحثی چون تعریف عرفان، موضوع عرفان، مسائل عام و خاص عرفان و روش‌شناسی عرفان، به‌عنوان توطین و تمهید ذکری به‌میان آید، ولی صد البته که نمی‌توان همه مباحث فوق‌الذکر را در یک مقاله به انجام رساند، لکن به موارد مهم آن اشاره خواهد شد.

ضرورت تحقیق

ضرورت به انجام رساندن اینگونه نوشته‌ها زمانی بیشتر خودنمایی می‌کند که اهمیت دانش و در رأس آن معرفت حقیقی به حقیقه الحقایق برای انسان هویدا گردد. اندیشه‌ورزی در ساحت‌ها و شئون مختلف هستی برای آن است که نتیجه کشف مجهولات و رسیدن به حقیقت و سرّ هستی و کنه آفرینش، انسان را از جام زلال معرفت سیراب نماید. در این عرصه نمود سراب‌ها و ظهور بیراهه‌ها ضرورت پی‌جویی مبانی و مبادی علوم و در رأس آنها دقت در مبادی و مبانی عرفان حقیقی جهت تفکیک سراب از مایه حیات را دوچندان جلوه‌گر می‌سازد؛ چراکه بیکرانه شهود و عرفان و وادی سیر و سلوک سالکان نیز از این امر مستثنا نبوده، گرانسنگی معرفت عرفانی، حساسیت امر را دوچندان می‌سازد تا حقیقی‌بودن مشاهدات و واردات و مواجهید عرفانی و یا خیالی و وهمی و ذهنی صرف‌بودن آن در گام نخست با محک دقت در مبانی روشن گردد که این امر، تلاش و کوشش ویژه‌ای را می‌طلبد. بر این اساس، مباحث مقدماتی چندی ذکر می‌گردد تا تحریر محل بحث روشن گردد.

تعریف عرفان

تعریف عرفان را می‌توان به‌خوبی از تعریف عارف در تعبیر شیخ‌الرئیس به دست آورد که: «المنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیماً لشروق نورالحق فی سره یخصّ باسم العارف» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: نمط ۹، فصل ۲، ۳۶۹)؛ کسی که با نهاد خویش به‌سوی عالم قدس جبروت متوجه باشد، در حالی که پیوسته خواهان تابش نور حق در سرّ و نهاد خویش است، او را عارف نام نهاده‌اند. کاشانی نیز می‌گوید: «العارف من اشهده الله ذاته و صفاته و اسمائه و افعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهود» (کاشانی، ۱۳۷۱: ۱۲۴)؛ عارف کسی است که خدای متعال ذات، صفات، اسما و افعال خویش را به‌نحو شهودی به او نشان دهد، بنابراین معرفت حالتی است که به‌دنبال شهود می‌آید. ذکر این نکته ضروری می‌نماید که در برخی از تعریفات عرفان، جنبه عملی و در

بیشتر موارد، جنبه معرفتی و نظری غالب است. به عنوان نمونه، تعریف با یزید بسطامی (م ۲۶۱ هـ ق) اشاره به جنبه عملی آن دارد که عبارت است از: «ادنی صفة العارف أن تجرى فيه صفات الحق و يجرى فيه جنس الربوبية» (بسطامی، ۱۴۰۲ق: ۱۱۲)؛ کمترین وصف عارف آن است که صفات حق در او جاری و جنس ربوبیت در او سریان داشته باشد.

ماهیت عرفان

راجع به اصول و امهات عرفان نظری در ابعاد ماهوی و محتوایی و روشی و عنصر تبیین و ورزیدگی در رساندن با زبان، به طور اختصار باید گفت: ماهیت عرفان نظری از سنخ معرفت، دانش و علم است؛ حال آنکه عرفان عملی از سنخ عمل و کارکرد و نفس شهود نیز از یک منظر از امور عملی است؛ چراکه شهود محصول تلاش و کارکرد عارف در عرفان عملی است. گرچه می توان گفت معرفت حاصل از شهود عرفانی هرگاه به تعبیر، تبیین، تفسیر و بیان کشیده شود عرفان نظری نامیده می شود؛ اما ماهیت و محتوای عرفان نظری آن است که در آن از هستی شناسی عرفانی و حق تعالی، اسما و صفات، افعال و تجلیات و مظاهرش بحث می گردد و روش و وصول به معرفت عرفانی و کار ویژه آن، شهود و دریافت باطنی است.

در نهایت از مهم ترین و جنجالی ترین بحث در ساحت عرفان که از جهات مختلف مورد نقد و تحلیل نقادان قرار دارد، عنصر تبیین و تفسیر و زبان است که در صورت قدرت زبانی، فلسفی و علمی، عارف می تواند سرّ و نهاد خود را به علن و ظهور کشانده، به دیگران انتقال دهد.

فهذا تقرير مذهبهم اى العرفا على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكيمية البحثية. لكنهم لاستغراقهم بماهم عليه من الرياضات والمجاهدات و عدم تمرنهم فى التعاليم البحثية و المناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبين مقاصدهم و تقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم، او تساهلوا و لم يباليوا عدم المحافظة على اسلوب البراهين، لاشتغالهم بما هو لهم من ذلك، و لهذا قلّ من عباراتهم ما خلت من مواضع النقوض و الايرادات ولا يمكن اصلاحها و تهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان و قدم المجاهدة (صدر المتألهين، ۱۴۱۰ق: ۶، ۲۸۴).

ذکر عبارت *صدرالمتألهین* در این نوشتار برای نشان دادن اهمیت موضوع و ضرورت استفاده از جملات آن، جهت تقریر بحث زبان در عرفان و مشکل ساختار زبانی آموزه‌های عرفانی جهت تبیین یا انتقال به غیر است.

وی خوض در ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها بدون ورزیدگی در مباحث عقلی و علوم حصولی و دانش‌ورزی در ساحت فنون منطقی، بالاحض مناظرات علمی را مشکل صاحبان عرفان نظری می‌داند که در عین اهمیت برای مکاشفات و واردات غیبی، قدرت تبیین مقاصد و مشهوداتشان را ندارند؛ البته ممکن است گروهی از عرفا جهت تقریر واردات و مشهودات خویش از مباحث منطقی هم بهره‌مند شوند؛ اما تساهل و تسامح و عدم مبالغتشان در اجرای اسلوب براهین، موجب اشکالات در ساختار زبانی آنان شده که دست‌کم رهزنی برای دیگران یا عدم بهره‌مندی در خور مخاطبان را به دنبال خواهد داشت و چه‌بسا عدم مبالغت آنان در این موارد، به مشکل زبان عرفان نظری در انتقال و تقریر مشهودات بینجامد. شاید دلیل این کار، ناشی از عدم اهمیت آنان به این امور و اشتغالشان به امور مهم‌تر باشد که این خود اشکال فوق‌الذکر در عرصه انتقال و تقریر را نمی‌کاهد.

از این منظر است که بسیاری از عباراتی که در تبیین مکاشفات عرفا دیده می‌شود از نظر دقت فلسفی خالی از نقص و ایراد نیست و گاه حتی با ظاهر آیات و روایات در تقابل است؛ از جمله درباره‌ی ذبح اسحاق به جای اسماعیل مطالبی گفته‌اند و مطالبی از این دست کم نیست. البته در جای خود می‌تواند توجیه پذیرفته شده هم داشته باشد. اصلاح این امور از عبارات عرفا برای هر اندیشمندی ممکن نیست، مگر آنکه با اصطلاحات آنان آشنا بوده، علاوه بر ثبات قدم در مجاهدات و مکاشفات خویش، از قوت زبانی و برهانی نیز به‌جد برخوردار باشد.

شبهه این مباحث و ورزیدگی و عدم ورزیدگی افراد در «ابانه ما فی الضمیر» را می‌توان در نفحات الانس جامی راجع به شمس تبریزی و فخرالدین عراقی جستجو کرد.

همانطور که قبلاً اشاره شد، گاه بیان‌ناپذیری از جانب خود کشف عرفانی است و گاهی مربوط به مکشوف و گاه مربوط به ضعف معنوی خود مکاشف و دیگر بار مربوط به ضعف و فقر مکاشف در «ابانه ما فی الضمیر» به صورت عبارات و الفاظ و گاه مربوط

به فقر واژگان از یک زبان است که بررسی هر یک مقاله جداگانه‌ای را می‌طلبد. این مشاغل نه مختص مباحث عرفانی و مکاشفات درونی است که در مباحث الهیاتی و کلامی نیز به‌نحو دیگر مطرح است؛ مثلاً در برخی عبارات دیده می‌شود که می‌گویند: در همین راستا بحث الهیات سلبی و طرفداران آن را در کلام می‌توان در همین ساحت تفسیر نمود؛ چراکه بیان‌ناپذیری اوصاف الهی در عرصه کلام را نیز می‌توان به‌نحوی به علل چندگانه فوق‌الذکر برگرداند. متفکرانی چون قاضی سعید قمی در عالم اسلام و اسپینوزا در جهان مسیحیت را می‌توان طراحان این دسته دانست.

امکان دریافت معرفت شهودی

در متون عرفانی مسیر رسش به معرفت شهودی و یافته‌های عرفانی، تصفیة باطن و تلطیف درون و مجاهدت‌هاست. پرسشی که ذهن هر محقق را به خود جلب می‌کند آن است که آیا چنین معرفتی ممکن است برای انسان حاصل شود؟ و راه رسیدن به آن برای انسان‌ها مفتوح است؟ و آیا همانگونه که گفتند این مسیر، مسیر اطمینان‌آوری است؟ و در صورت امکان حصول معرفت شهودی برای عارف، معیار صحت و سقم آن چیست؟ میزان تفکیک حقایق عرفانی از تلبیسات شیطانی چیست؟ آیا برای شخص مکاشف، حجیت دارد؟ آیا می‌توان برای دیگران اثبات نمود؟ و حجیت آن برای دیگران چگونه است؟ در این نوشته کوتاه نمی‌توان به همه پرسش‌های پیشین در صفحات گذشته پاسخ گفت؛ اما به حد بضاعت علمی و حوصله این نوشتار به برخی از آنها پرداخته می‌شود. راجع به امکان دریافت شهودی به‌نحو اجمال باید گفت از منظر عقلی نه تنها هیچ دلیلی بر استحاله امکان شهود و معرفت شهودی وجود ندارد؛ بلکه ممکن بودن تحقق آن به‌نحو فی‌الجمله نیز قابل تأیید است. بسیاری از فلاسفه این طریق را بهترین راه قلمداد کرده‌اند و اساساً شیخ/شراق شرط صحت اطلاق اسم فیلسوف به اهل فلسفه را توان دریافت حقایق شهودی و مکاشفه‌ای می‌داند و فرد ممحض در بحث‌های ذهنی و فلسفه تحصیلی را حکیم ندانسته، از جرگه فلاسفه خارج می‌داند.

در همین راستا روایات معصومان نیز معرفت شهودی را ممکن و معرفت اعلی را تنها از این طریق میسر می‌دانند و انسان‌ها را جهت وصول به آن، ترغیب می‌کنند؛

چنانکه در قرآن کریم آمده است:

«إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال(۸): ۲۹)؛ اگر تقوا پیشه کنید خداوند چراغ هدایت جداسازی حق از باطل را به شما عنایت خواهد کرد. «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت(۲۹): ۶۹)؛ آنانکه در راه رسیدن به ما تلاش و جهاد نمایند ما راه وصول به خویش را به آنان نشان خواهیم داد.

در روایات نیز آمده است که: «من اخلص لله اربعين صباحاً جرت من قلبه على لسانه ينابيع الحكمة؛ هر کس چهل شبانه روز [اعمال و رفتار و افکارش را] خالص گرداند از قلب او بر زبانش چشمه‌های حکمت جاری خواهد شد» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۳۹۴).

در حدیثی از پیامبر اکرم آمده است:

«غُضُّوا ابصاركم ترون العجائب» (مصباح الشریعة، باب ۴۳)؛ چشمان سر را بپوشید تا چشمان دلتان شگفتی‌ها را مشاهده نماید.

مولی‌الموحیدین امام‌العارفین در مناجات شعبانیه فرمود:

وانر ابصار قلوبنا بضياء نظرها اليك حتى تخرق ابصار القلوب حجب النور و تصل الى معدن العظمة و تصير ارواحنا معلقة بعز قدسك (مفاتیح الجنان، مناجات شعبانیه)؛

و چشمان قلوبمان را با نور دیدگانش به‌سوی تو منور گردان تا چشمان قلوب ما حجاب‌های نورانی را نیز دریده، به معدن عظمت تو بار یابد و ارواح ما به دور عز قدس تو معلق گشته، عاشقانه بگردد.

حکیم سترگ شیخ اشراق نیز می‌نویسد: اگر چند ستاره‌شناس به رصد ستارگان پرداخته، نتیجه تحقیقات و مشاهدات خود را در تقویم نجومی به ما ارائه دهند، ما به راحتی آن را می‌پذیریم، با آنکه نه خود به مشاهده حرکات ستارگان نشستیم و نه محاسبه‌ای انجام داده‌ایم، حال چگونه است که وقتی افراد برجسته و استثنایی در سراسر عالم، با فرهنگ‌های مختلف و در زمان‌های متفاوت، گزارش‌های خود را از رصد ستارگان آسمان معرفت ابراز می‌دارند و مشاهدات و مکاشفات روحانی خود را بر می‌شمرند، قبول آن بر ما دشوار شده و دست به انکار می‌زنیم؟ (شیخ اشراق، ۱۳۸۰: ۲، ۱۵۶؛ ۱، ۴۶۰).

پس نه تنها امتناعی جهت وصول به معرفت شهودی وجود ندارد؛ بلکه عقل و نقل

و مشهودات عینی مان و اخبار رسیده از بزرگان بر این نکته مهر تأیید می‌گذارند. ادله تفصیلی امکان شهود و دریافت‌های شهودی، خود، بحث مستقصایی را می‌طلبد.

حقیقت سلوک و محصول آن

پیمودن اختیاری راه صعود و حرکت در قوس صعود، آنچنانکه آدمی را به وجهه الهی برساند سلوک می‌گویند؛ چراکه انسان طبق مقتضای «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف (۷): ۲۹) همانگونه که از قوس نزول بدینجا رسید؛ یعنی از مراتب استیداعیه و استقراریه تشکیل شده، در آخرین منزل نزول به عالم ماده که می‌رسد در حجاب ظلمانی مادی غوطه‌ور می‌شود. براساس «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره (۲): ۱۵۶) در قوس صعود به مقتضای حرکت دوری و رجوعی که با اراده انسان و کاربست شریعت منور محمدیه و دستمایه عقل و دل در طریق مستقیم وجودی حرکت دوری و وجودی خویش را به طریق مقامات عالیه شروع نموده و یا به اجبار به سوی حق کشانده می‌شود که طوعاً او کرهاً اتفاق خواهد افتاد.

۱۳

بیت

پژوهشی در فلسفه عرفان

گرچه اهل صراط مستقیم با سلوک ارادی خویش، خود را به اسمای جمالی حق می‌رسانند: «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر (۵۴): ۵۵) و هر آن نقایص و شروری که در قوس نزول عارض انسان شد در حرکت وجودی و استکمالی در هر منزلی از او جدا و زایل می‌شود تا جایی که «حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقه بعز قدسک» (مفاتیح الجنان، مناجات شعبانیه حضرت امیر (ع) ۷). همانگونه که در علوم عقلی فلسفی حرکت را به اقسامی تقسیم می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۹) با یک نگاه عمومی هم می‌توان حرکت را به دو بخش ظاهری و باطنی یا صوری و درونی تقسیم نمود (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۸۷). به‌طور عمده وجهه همت عارف در عرفان عملی سیر و سلوک و حرکت باطنی به اقالیم سبعة وجودی است که:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم

(دیوان حافظ).

همانگونه که گفته شد، حرکت و سلوک مطرح شده از جانب عرفا و حتی به لسان فلسفی، همان حرکت و صیرورت وجودی است؛ چراکه آنان معتقدند نهاد و سرشت سالک در تحول و تبدیل و صیرورت دائمی است؛ از مراتب مادون هستی تا مرتبه ربوبی و از آنجا به مرتبه اولی و سالک براساس حرکت درونی خویش به اوصاف و صفات خداوندی محقق شده هر آن، کمالات وجودی شدیدتری را کسب می‌کند. بر این اساس است که حقیقت سلوک را حرکتی می‌نامند که تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و افراد بر پایه وجه خاص و یا وجه عام یا به نحو موهبتی و وهبی و یا کسبی و اکتسابی و سلوکی به آن مقصد خواهند رسید که در ادامه شرح آن خواهد آمد.

اقسام شهودات عرفانی و حجیت آنها

از مهم‌ترین مباحث عرفان، حقیقت عرفان به نحو عام و شهود عرفانی به نحو خاص، حجیت شهودات عرفانی است.

ذکر چند نکته ضروری می‌نماید: الف) معرفتی که مطلوب عارف است، معرفت حضوری و شهودی است که بحث از آن در حیطة وظایف عرفان نظری است که بالطبع پای معرفت حصولی نیز جهت تبیین و تفسیر آن به میان می‌آید. معرفت مورد نظر عارف در عرفان نظری نیز خود به سه دسته کلی علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین تقسیم می‌شود. در مباحث فلسفی و کنکاش‌های عقلانی و فلسفی نهایت و غایه القصوی، علم‌الیقین است؛ در حالی که مقصود بالذات عارف در عرفان، حق‌الیقین است که مقدمه آن عمدتاً عین‌الیقین است. در اینجا از هر یک از آنها به مقدار ضرورت، بحث خواهد شد.

ب) تجربه عرفانی از دو منظر عمده، قابل بحث و توجه ویژه است که می‌توان از آن به تجارب سلوکی و از قسم دیگر آن به تجارب معرفتی یاد کرد. تجربه سلوکی مربوط به عرفان عملی و تجربه عرفانی معرفتی مربوط به عرفان نظری است که متعلق برونی دارد.

ج) شهود خود به سه بخش حسی، عقلی و قلبی تقسیم می‌شود. در قسم حسی شیخ اشراق از آن یاد نموده است، گرچه در آثار دیگران به تصریح یافت نمی‌شود. البته علم شهودی حسی جای بحث جدی دارد و معرفت شهودی عقلی نیز مورد توجه برخی از بزرگان قرار گرفته که این مقام مناسب بحث از آن نیست.

شهود مورد توجه عارف در عرفان نظری مشهود قلبی است و در آن، بحث از راهی است که به قلب، باطن و سرّ عارف مرتبط است.

شهود قلبی به نحو عام خود به دو دسته تقسیم می‌شود: الف) شهود قلبی به اضافه شهود روحی که به صورت اجمالی و اندماجی است که گاه از آن تعبیر به احدی می‌شود؛ ب) گاه شهود، فقط قلبی است که عارف آن را به گونه تفصیلی و در مقام قلب و بدون اضافه روح مشاهده می‌کند. به همین ترتیب شهود قلبی نیز از یک منظر به دو بخش صوری و معنوی تقسیم می‌شود. البته کشف صوری و جهة عالی همت عارف قرار نمی‌گیرد و عمده بحث از حجیت شهودات عرفانی بحث از کشف صوری نیست؛ بلکه به اقسام دیگر زیر متوجه است.

مثال کشف صوری، منامات است که حقایق را به صورتی می‌بیند که می‌توان علم‌آموزی را به نحو خوردن شیر و طهارت در کسوت غَسَل و غُسل ظاهری رؤیت نمود و یا تمثال جبرئیل به صورت دحیة کلبیه در بعضی از موارد را از این قسم دانست.

پس آنچه مورد توجه بحث از حجیت شهودات عارفانه است تنها قسم کشف و شهود قلبی است. همانطور که گفته شد، این قسم شهود نیز خود به دو بخش شهود قلبی معنوی عین‌الیقینی و شهود معنوی حق‌الیقینی تقسیم می‌شود. در شهود قلبی معنوی عین‌الیقینی گرچه کشف، کشف معنوی است؛ ولی میان شاهد و مشهود همچنان دوگانگی برقرار بوده و عینیت حاصل نشده است که این قسم از کشف و شهود نیز غالباً مورد نظر عارف نیست؛ در حالی که در شهود قلبی معنوی حق‌الیقینی شاهد با باطن و موطن هستی متحد می‌شود. البته این فرصت جز با مقام ولایت محقق نمی‌شود و هرچه انسان به سرّ ولایت نزدیک‌تر شود این واردات و کشف‌ها و شهودات موهبتی برایش افزون‌تر خواهد شد و این، همان تجربه نهایی عارف است. البته این تجربه در صقع ربوبی و بقاء بعد الفناء است، نه در مقام ذات عنقای مغرب که در تیررس کسی قرار نمی‌گیرد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۷۶۲ و ۷۶۳؛ حاجی سبزواری، ۱۳۴۶: ۶۲۳ و ۶۲۴) و از آن به تعبیرهایی چون ارتباط و اتحاد کامل و فناي معلوم در عالم یا عالم در معلوم یاد می‌شود. همانگونه که ذکر شد، حجیت کشف و شهود عرفانی خود به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱. حجیت ذاتی شهود

با توجه به تقسیم علوم به حصولی و حضوری باید ویژگی‌های هر یک مورد توجه قرار گیرد؛ چراکه بدون توجه به احکام و خصوصیات هر یک، بحث عقیم بوده، به جایی نخواهد رسید.

در بحث علم حصولی معلوم دو دسته است: الف) معلوم بالذات؛ ب) معلوم بالعرض و نگرانی بحث تطابق ما فی الذهن با ما فی الخارج یا به تعبیر دقیق‌تر معلوم بالعرض با معلوم بالذات و بالعکس تنها در علم حصولی مطرح است و بالطبع بحث صدق و کذب و امثال آن در حوزه معرفت حصولی راه دارد، نه در حوزه معرفت حضوری؛ چراکه در علم حضوری خود معلوم نزد عالم است، بلکه با او متحد است. در صورت قبول این نکته راه برای تبیین و قبول حجیت ذاتی مشهودات عرفانی هموار خواهد بود.

تحقق موارد مختلفی از علم حضوری راه انکار یا تشکیک در تحقق علم حضوری را مسدود می‌کند و از این منظر کسی نمی‌تواند بگوید تعریف فوق‌الذکر از علم حضوری به صورت قضیه حقیقیه درست است؛ ولی در خارج تحقق ندارد و یا مشکوک التحقق است؛ چراکه شواهد درونی (در نفس خودمان) و بیرونی، شاهد تحقق آن است (علامه طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۳۶ و ۲۶۴).

پرواضح است که مشهودات عارفانه در صقع قلب خصوصاً به نحو کشف معنوی حق‌الیقینی از سنخ علم حضوری بوده، از احکام آن برخوردار است. بدین جهت، عرفا معلوم و مشهود خود را واقع قلمداد نموده، راهیابی خطا و کذب در آن ساحت را بی‌معنا دانسته‌اند.

ممکن است برخی از محققان پرسشی را در این عرصه مطرح کنند و آن اینکه اگر مشهودات عارفانه از سنخ علم حضوری، آنهم از سنخ بالای آن است، پس راهیابی خطا در مکاشفات عارفانه، چگونه تفسیر می‌شود؟ در پاسخ باید گفت تحقق این علم حتی به صورت خطا هم از منظر معرفت‌شناختی قابل‌خداشه نیست؛ مانند رؤیت سرابی که برای شخص محقق شده است و اگر خطایی تحقق یابد خطای سلوکی است، نه معرفتی.

از آنجاکه گفته می‌شود گاه خود این علم نیز حجاب است، باید توجه داشت که این حجاب‌ها از گونه سلوکی‌اند نه معرفت‌شناختی، لذا اصل مکاشفه و حجیت آن مورد

خلاف نیست؛ ولی نسبت به مشهودات بالاتر و مقامات عالی‌تر حجاب خواهد بود. پس خطا در علم حضوری به معنای عدم مطابقت با نفس الامر نیست و سلب حجیت نخواهد داشت، بلکه حجیت آن ناخودآگاه مورد قبول است.

انواع خطا در مشهودات عرفانی و بررسی آن

بدین جهت، باید گفت خطا در مشهودات عرفانی را می‌توان به چند دسته کلی تقسیم نمود: الف) خطای سلوکی که القای شیطانی است و به هیچ‌وجه این خطا را از گونه معرفت‌شناختی نمی‌دانند؛ بلکه مطابق با واقع است که یا از راه شیطان و یا از جانب توهم و خیال صرف وارد شده است که از محط بحث بیرون است و به کشف زیان نمی‌زند، گرچه به سلوک آسیب می‌رساند (کاشانی، ۱۳۷۰: ذیل بحث مقام الهام).

ب) مشهودانگاشتن چیزی که مشهود نبود و یا به عبارت دیگر، علم حصولی را جای علم حضوری نشانیدن و چون علم حصولی خطا بردار است، انسان فکر می‌کند که این علم، حضوری است که خطا در آن راه پیدا کرد؛ مثل اعتقاد به تناسخ که عارف پس از پی‌بردن به اسرار و حالات و باطن شخص دیگر و رؤیت وجود برزخی مشهودش در دنیا و یا پس از مرگ در میان مشهوداتش، فکر می‌کند که مشهودش تناسخ نزولی پیدا کرده و یا در بدن دیگری حلول کرده است؛ در حالیکه واقعاً تناسخ نیست، بلکه او چهره برزخی‌اش را دیده است. در واقع مقارنات علم حضوری که حصولی است، جای حضوری نشانده شدخ است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق: ۲، ۳۳۷؛ ابن عربی، ۱۴۱۸: باب ۳۸۱). ج) گاه باورهای پیشینی در شهودات مؤثر است؛ آنگونه که ساخت‌گرایان بیان می‌کنند که می‌توان به نحو فی‌الجمله آن را پذیرفت.

د) نوع دیگر مشکل، مشکل زبانی است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق: ج ۶) که قبلاً به آن اشاره شد. گاهی اوقات عارف به علت فقر زبانی خویش و نداشتن واژگان کافی در ابانۀ حقایق و به زبان آوردن آن مکشوفات عارفانه، دیگران را دچار مشکل در فهم می‌کند که این موضوع هم به بحث ما که حجیت مکشوفات عارف است، ارتباطی ندارد - که قبلاً بحث آن گذشت (همان: ۲۸۴).

ه) اشکال در فهم گزارش عارف مکاشف از جانب دیگران است که آن مشکل، مشکل مخاطب است، نه متکلم و مکاشف که از محط بحث ما خارج است. مثال آن،

اعتقاد به تناسخ شخص مخاطب است که گزارش متکلم مکاشف را راجع به حالات مشهودش در برزخ شنیده، می‌پندارد فرد مکاشف شخص تناسخ یافته را مشاهده نموده است؛ در حالی که اینگونه نیست؛ چراکه چهره برزخی او را دیده است.

و) خلط میان مثال متصل و منفصل؛ از آنجاکه علم حضوری مطرح در عرفان همانا شهود متن واقع و حضور در ساحت عین بدون واسطه بودن هرگونه مفهومی است، بسیاری از موارد که در خیال منفصل خودش رؤیت نمود، در زمانی که بخواهد به صقع خیال متصل منتقل نماید، دچار مشکل شده به علل مختلف فوق‌الذکر (مشکل زبانی، فقر واژگانی، ضعف نفس، اشکال در ابانۀ ما فی الضمیر و مشهودانگاشتن چیزی که مشهود نبود و در آخر مشکل مخاطب) احکام مقارنات مشهود را به خود مشهود تسری می‌دهد و این از مشکلاتی است که محی‌الدین در موارد مختلف به آن اشاره کرده است (ابن عربی، همان: باب ۳۸۱؛ صدرالمألهین، همان: ۲، ۳۳۷)

پس مهم‌ترین علت را چه‌بسا بتوان خلط میان داده‌های مثال متصل و مثال منفصل دانست که مورد گزند التقاط عقل جزئی و کلی و غبار نفوذ ابلیس و احیای مغالطه و پوشش ابر سهو و نسیان و دیگر آفات معرفتی قرار می‌گیرند.

در این راستا درجات کشف از امور مسلم عرفانی است؛ چراکه گاه مکاشفه است و گاه مشاهده و گاه معاینه (المشاهدة سقوط الحجاب به و هی فوق المکاشفة) (کاشانی، ۱۳۷۰: ذیل مکاشفه).

در مکاشفه اسما و صفات به علم حصولی کشف می‌شوند و در مشاهده به عینیت و ذات و تحت لوای توحید ذاتی و در تحقق علم، رابطه معلوم و عالم لازم است که نوع رابطه، درجات کشف و یافته‌های عرفانی را معین می‌کند (حاجی سبزواری، ۱۳۴۶: ۶۲۳ و ۶۲۴).

علم حضوری خود از منظرهای مختلف به اقسام دیگری تقسیم می‌شود که می‌توان به برخی از آنها در اینجا به‌حسب ضرورت اشاره نمود:

۱- علم حضوری اجمالی (انداماجی) در مقام روح بدون امتیاز از هم به‌نحو احدی، مثل علم اجمالی به خویشتن.

۲- علم حضوری تفصیلی که عارف در مقام قلب آن را می‌یابد.

از منظر دیگر علم حضوری به علم حضوری مبهم «کمن رأی شیئاً عن بعد و یحتمل عنده اشیاء کثیرة لضعف النفس» و علم دیگر علم حضوری جزئی (شخصی) است که

عین ثابت، یا رب النوع آن را می‌بیند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۶: ۳۲).

از نگاه دیگر، علم حضوری به علم بسیط - که التفاتی به آن علم نیست (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۱، ۱۱۷) و همه انسان‌ها به خداوند این حد علم دارند - و علم حضوری مرکب تقسیم می‌شود که همان علم به علم است.

از مباحث مهم دیگری که در فلسفه عرفان باید از آن بحث شود، جایگاه مشاهده است. در شهود، اسناد و اسناد، درونی است؛ یعنی پاسخ را در خود مشهود می‌توان یافت. سر اشتباه عارف می‌تواند آن باشد که به خود مشاهده دقت نکرده است؛ یعنی مذکور او که حصولی است با مشهود او که حضوری است تطابق ندارد و گاه حواشی شهود را که مشهود بالذات نیست و حصولی است ذکر می‌کند؛ یعنی ملازمات را به جای شهود خویش بیان می‌دارد و یا آنکه در بیان دارای قدرت ابانه کلمات نیست و واژگان برایش نقش ایفا نمی‌کند؛ از این رو دچار مشکل در بیان می‌شود که می‌تواند با قدرت در کشف و علو درجات عارف و شهود مکرر و جرح و تعدیل با شهودات دیگر حجیت آن را آشکار و تثبیت نماید.

۱۹

بیت

تذکره
همیشی
در
فلسفه
عرفان

نهایت آنکه برای پرهیز از اشتباه برخی معلومات با معلوم حضوری عرفانی و یافته‌های وجدانی دورنی که گاه از آن به تجربه دینی یاد می‌شود، لازم است دقت بیشتری شود. تا مقصود عرفان که همان مشاهده حق‌الیقینی است و شهود در آن شهود خود واقع و معاینه حقیقت عینی است، دچار خدشه نشود نه با ابزار حسّی و نه با آلات و ابزار مثال متصل که آنجا جایگاه لغزش و رهزنی است؛ زیرا مشهودات در صقع مثال متصل به واسطه نفس یابنده مشاهده می‌شود و از مخلوقات روح او و ساخته و پرداخته نفس وی است که مصون از جعل و تحریف نیست. تمییز مشهودات مثال متصل از منفصل کار سنگینی است که جز سالکان و رهروان مجرب صاحب اندیشه به نور عقل منور ساخته نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۶).

۲. حجیت غیری و راهکای اجتناب از خطا در مشهودات عرفانی

۱. گاه اشتها به صدق شخص صاحب کشف و شهود به حدی است که احتمال کذب را از او دور می‌نماید و مخاطب می‌تواند با پرسش‌ها و پاسخ‌ها به اطمینان بیشتری دست یابد - کما هو المعمول. در امور عرفانی یا غیر عرفانی البته اطمینان باید به گونه‌ای

باشد که نه تنها بر صدق گفتار او در اخبار از شهودش دلالت کند، بلکه اطمینان کند که در گزارش خویش لوازم و حواشی مشهودات را به جای اصل مشهود خویش قرار نداده، میان احکام خیال متصل و منفصل خلط نکرده است و از قدرت نفس و روح زیاد بهره مند می‌باشد و از واژگان کافی جهت ابانه کلمات از ما فی الضمیر خویش نیز برخوردار است.

۲. برای انضمام معجزه و کرامت به کشف و شهود آنگونه که ما راجع به اخبار معراجیه قائلیم.

۳. تطبیق مکاشفات عرفانی با واقعیاتی که امر مشهود از آن خبر می‌دهد؛ به عنوان مثال شخص از ما فی الضمیر دیگری اخبار می‌کند؛ آنگونه که راجع به قضیه شیخ محمد تقی آملی و با قاضی طباطبائی و اتفاق افتاد - کما هو المعروف - و یا اخبار پیامبر از داستان موریانه و خوردن عهدنامه که صدق گفتار حضرتش با مراجعه به عهدنامه در کعبه هویدا گردید و داستان مرحوم کربلایی کاظم ساروقی حافظ قرآن به حدی که علمای قرائت، قرائت او را معیار عدم تحریف قرآن قرار دادند.

۴. همانگونه که در صدق خبر و حجیت آن در بحث روایات گفته می‌شود تواتر با حفظ شرایط آن می‌تواند اطمینان قوی جهت حجیت آن ایجاد کند؛ همانطور تواتر با دو شرط: الف) امتناع بر تواطی بر کذب؛ ب) اخبار عن حس - اعم از حس ظاهر و حس باطن با تنقیح مناط - می‌تواند عامل اطمینان به صدق و حجیت آن باشد؛ مثل مطالب زیاد مطرح شده از جانب مرحوم نخودکی اصفهانی.

۵. مصادقت با عقل برهانی و برهان عقلی؛ مانند اتکا به بدیهیات و یقینات و آنچه در علوم دقیقه مطرح است و هر آنچه حکم عقل است به شهود در می‌آید و بالعکس.

۶. هم‌افزایی معرفتی میان دین و شهود؛ یعنی هر آنچه را که دین بیان نمود، شهود می‌شود و شهودات نیز در چارچوب دینی از جانب مکاشف مطرح می‌گردد. در نتیجه با این ضمائ مطرح شده جهت شهودات، اطمینان به شهودات و حجیت آن به دست می‌آید.

این مقاله در حکم فتح بابی است در عرصه فلسفه عرفان با طرح موضوعات و ساحت‌های مطرح شده تا اندیشوران این عرصه با مجاهدت علمی و عملی خویش مسیر را هموارتر و راه را از رهنان مسیر پاکسازی نمایند.

نتیجه‌گیری

در مباحث گذشته متذکر شدیم که دیرزمانی نیست که موضوع فلسفه عرفان در ساحت فلسفه‌های مضاف مطرح گردید؛ لیکن از همان آغاز نگاه‌ها و انظار به فلسفه عرفان و حدود و ثغور مختلف آن بوده و هست.

این مقاله پس از مباحث مقدماتی چون بررسی تعریف و ماهیت مفهوم‌شناسی به موضوعات کلیدی چون شهود و ماهیت آن، امکان دریافت معرفت شهودی - حقیقت سلوک و محصول آن، اقسام شهودات عرفانی و حجیت آن - حجیت ذاتی و غیر شهودی، انواع خطا در شهودات عرفانی و طبقه‌بندی آن و در نهایت ارائه راهکارهایی جهت اجتناب از خطا در شهودات عرفانی را وجهه همت خویش قرار داده است.

گرچه معیار سنجش معارف عارفانه و تطابق آن با شریعت نبوی⁹ ابزار کامل عمیق و عنیق‌تری را می‌طلبد تا با نگاه اجتهادی بتواند از جایگاه معرفتی‌اش دفاع نماید. لکن این مبحث می‌تواند راهگشای مباحث آینده باشد و در نهایت به این نتیجه رسیدیم که با رعایت اصول و راهکارهای ذکر شده می‌توان از جایگاه معرفتی شهودات عارفانه و از مهم‌ترین بحث از مباحث فلسفه عرفان دفاع عقلانی کرد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
۲. ابن عربی، محی الدین، ۱۴۱۸، فتوحات مکیه، بیروت: دارصادر.
۳. امام خمینی، روح الله، ۱۳۷۱، چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر.
۴. _____، ۱۳۷۶، مصباح الهدایه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر.
۵. بسطامی، بایزید، ۱۴۰۲، نصوص من شطحات الصوفیه، بی جا، بی نا.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، حیات عارفانه امام علی ۷، قم: اسراء.
۷. حاجی سبزواری، ملاهادی، ۱۳۴۶، حاشیه بر الشواهد الربوبیه، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۸. شیخ اشراق، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۴۶، الشواهد الربوبیه، مشهد، دانشگاه فردوسی.
۱۰. _____، ۱۴۱۰، الاسفار الاربعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۲، نهایت الحکمه، جامعه مدرسین.
۱۲. کاشانی، ملا عبدالرزاق، ۱۳۷۰، شرح منازل خواجه، قم: بیدار.
۱۳. _____، ۱۳۷۱، اصطلاحات الصوفیه، قم: بیدار.
۱۴. گرجیان، محمد مهدی، ۱۳۸۴، درآمدی گذرا بر فلسفه عرفان، مجموعه مقالات سومین نشست روز جهانی فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، حرکت و زمان، قم: انتشارات صدرا.