

نشست نقد مبانی معرفت شناختی عرفان اسلامی

آیت الله شیخ علی رضایی تهرانی

مجمع عالی حکمت اسلامی مشهد

۱۳۹۹/۰۸/۲۹ هجری شمسی

۱۴۴۲/۰۴/۰۳ هجری قمری

«أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ إِنَّهُ خَيْرُ مُوَفِّقٍ وَمُعِينٍ»

مقدمه

ابتدا مقدماتی را در این زمینه مطرح می‌کنم و سپس به اصل بحث می‌پردازم.

مقدمه اول: عرفان اسلامی چیست؟

۱. مقصود از عرفان اسلامی، عرفانی است که برآمده از کتاب و سنت، توسط عارفان اسلامی است. عرفان اسلامی زیر مجموعه علم اسلامی قرار می‌گیرد. در مورد علم اسلامی و اینکه آیا علم می‌تواند اسلامی باشد یا خیر و معنای علم اسلامی، حداقل پنج تفسیر وجود دارد. به اعتقاد من برخی از این تفاسیر قابل پذیرش هستند و برخی دیگر نیستند. مرحوم شهید مطهری (رحمة الله علیه) در ابتدای کتاب علوم اسلامی، برخی از این تعبیرات و تفاسیر را بیان کرده‌اند.

۲. عرفان اسلامی از دیدگاه بنده عرفانی است که به ادعای عارفان اسلامی، با آموزه‌های اسلام منطبق است. برخلاف دیدگاه‌هایی که عرفان اسلامی را تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی، بودایی یا دیگر مکاتب می‌دانند، من چنین نگاهی به عرفان اسلامی ندارم.

مقدمه دوم: معرفت‌شناسی عرفان اسلامی

۱. به اعتقاد من، عرفان اسلامی به عنوان یک نحله و دانش، دارای معرفت‌شناسی ویژه است. این معرفت‌شناسی ساختارمند و نظام‌مند است. درباره تفاوت میان علم عرفان اسلامی و سایر علوم، حداقل سه نظر وجود دارد.

۲. مرحوم علامه حسن‌زاده آملی در حواشی بر کتاب «تمهید القواعد» و مرحوم امام خمینی (رحمة الله علیه) در بررسی موضوع علم اصول، دیدگاه‌هایی در این زمینه بیان کرده‌اند. دیگران نیز دیدگاه‌هایی داشته‌اند که در اینجا به آن‌ها نمی‌پردازم. امام خمینی معتقد بودند عرفان اسلامی به عنوان یک نحله، دانش دارای معرفت‌شناسی ویژه است که ساختارمند و نظام‌مند است.

مقدمه سوم: مبانی معرفت‌شناسانه در عرفان اسلامی

گزاره‌های معرفت‌شناسانه در عرفان اسلامی فراوان هستند. گرچه تعداد مبانی در این گزاره‌ها محدود است، اما به اعتقاد من هر یک از این مبانی و گزاره‌ها می‌توانند به طور جداگانه مورد بررسی قرار بگیرند.

مقدمه چهارم: شهود عارفانه

یکی از محورهای اصلی معرفت‌شناسی عرفانی، شهود عارفانه است. تمامی چالش‌ها و پرسش‌هایی که در طول تاریخ درباره شهود عرفانی مطرح شده‌اند یا ممکن است مطرح شوند، در این بحث قابل بررسی هستند.

مقدمه چهارم: شهود عارفانه

یکی از محورهای اصلی معرفت‌شناسی عرفانی، شهود عارفانه است. تمامی چالش‌ها و پرسش‌هایی که در طول تاریخ درباره شهود عرفانی مطرح شده‌اند یا ممکن است مطرح شوند، در این بحث قابل بررسی هستند.

مقدمه پنجم: معنای نقد

منظور از نقد مبانی معرفت‌شناختی عرفان اسلامی، صرفاً نفی آن‌ها نیست. نقد به معنای تکمیل، اصلاح، ویرایش و حتی ارائه توضیحاتی است که بتواند چالش‌های موجود را برطرف سازد. در اینجا نقد بیشتر در معنای لغوی آن، یعنی بررسی و تحلیل، در نظر گرفته شده است.

مبانی معرفت‌شناختی عرفان اسلامی

مبنای اول: وجود خدا

نخستین مبنا در مباحث عرفانی این است که خداوند به معنای حقیقی «هست». در عرفان، تفسیری از هستی ارائه می‌شود که این تفسیر مختص خداوند است.

مبنای دوم: توحید

دومین مبنا این است که توحید حقیقی است که فقط خداوند «هستی حقیقی» است و سایر موجودات به معنای حقیقی وجود ندارند، بلکه وجود آن‌ها «مجازی» است. این مجاز، مجازی لغوی نیست؛ بلکه در حداقل حالت، مجاز عقلی و در بالاترین مرتبه، مجاز عرفانی است. مرحوم حاجی سبزواری در آثار خود مجاز عرفانی را ارق از مجاز عقلی می‌دانند.

مبنای سوم: نیست هست‌نما

در عرفان، موجودات دیگر به عنوان «نیست هست‌نما» معرفی می‌شوند. این مفهوم با عباراتی همچون آیه، تجلی، ظهور، تطور، تشأن و امثال آن بیان می‌شود.

مبنای چهارم: دو نگاه به ما سوی الله

۱. نگاه اطلاق:

در این نگاه، ما سوی الله به عنوان موجودی مجازی دیده می‌شود که به آن «وجود منبسط» اطلاق می‌شود. این موجود، دارای نزدیک به صد تعبیر در عرفان است، از جمله: الرِّقُّ المنشور، الظل الممدود، الفيض المنبسط، الوجود المنبسط و النفس الرحمانی.

۲. نگاه غیر اطلاق:

در این نگاه، ما سوی الله به عنوان ظهورات جزئی مورد توجه قرار می‌گیرد. گرچه برخی ظهورات کلی همچون حقیقت محمدیه نیز در این دسته می‌گنجد، اما رابطه میان ظهورات جزئی و اطلاق، مبحثی عمیق و پیچیده دارد.

مبنای پنجم: فیض اقدس و فیض مقدس

اهل معرفت، ما سوی الله یا «وجود منبسط» را به دو بخش تقسیم می‌کنند: فیض اقدس و فیض مقدس. هر یک از این دو، ویژگی‌ها و تفاوت‌های خاص خود را دارند که عدم توجه به این تفاوت‌ها می‌تواند مشکلاتی جدی در مباحث عرفانی ایجاد کند. مرحوم امام خمینی (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) در آثار خود، به تفصیل به تبیین این دو مقطع فیض پرداخته‌اند.

مبنای ششم: کشف و شهود

مبنای اصلی معرفت عرفانی، تجربه درونی سالک و عارف است. به عبارت دیگر، جهان‌شناسی عرفانی متوقف بر شهود عارفانه و سالکانه است. به تعبیر استاد آیت‌الله جوادی آملی، عارف به دلیل استنکاف از تفوه به جهان‌بینی، ترجیح می‌دهد مفهوم جهان‌شناسی عرفان را به شهود تجربی خود محدود کند. به همین دلیل، اگر تجربه و شهود شخصی عارفانه وجود نداشت، علمی به نام «علم عرفان اسلامی» در دو ساحت نظری و عملی نیز وجود نداشت.

مبنای هفتم: علم حضوری و شهود

تجربه عرفانی به عنوان نوعی علم حضوری، از خطا در مقام ثبوت مصون است. اما دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه وجود دارد. به عنوان مثال، جناب دکتر سید یحیی یشری در کتاب خود، میان علم حضوری و شهود عرفانی تفاوت قائل شده‌اند؛ درحالی‌که دیگر عارفان این تفاوت را قبول نکرده و شهود عرفانی و علم حضوری را یکسان دانسته‌اند.

مبنای هشتم: تطابق با آموزه‌های وحی و عقل

با پذیرش مصونیت شهود و کشف عرفانی در مقام ثبوت، باید مودای شهود و کشف عارفانه با آموزه‌های وحی و دریافت‌های عقل سلیم تطابق داشته باشد. زیرا تعدد حقیقت یا نسبیت آن معنا ندارد؛ واقعیت واحد است و شهود عرفانی نیز که نوعی علم حضوری و خطاناپذیر است، از همان واقعیت گزارش می‌کند. اگر آموزه‌های وحی را بیانگر واقع بدانیم، کما هو الحق و اگر دریافت‌های عقل سلیم را، نه عقل مشوب را بیانگر واقع و حکایتگر از واقع بدانیم، طبیعی است که این دریافت‌های سالکانه و عارفانه، در مقام سلوک، مودای آموزه‌های وحی و دریافت‌های قلب سلیم است. البته باین حال، کمیت عقل و شهود در برخی ساحت‌ها ممکن است دچار کاستی شود، به ویژه در زمینه جزئیات که عقل رأی ندارد و تطبیق میان عقل و شهود بی‌موضوع می‌شود؛ زیرا «الجزئی لایکون کاسباً و لا مکتسباً».

مبنای نهم: صعوبت تفهیم و تعبیر تجربه عرفانی

تجربه عرفانی در مقام اثبات با دشواری‌هایی در بیان و تفهیم روبرو است. عوامل این دشواری نیازمند بحث جداگانه‌ای هستند. اشعار و گفته‌هایی نظیر:

۱. «هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و لبانش دوختند؛»

۲. «آنچه من گویم به قدر فهم توست؛»

۳. «لیس کلّ مایدرک یوصف.»

به همین نکته اشاره دارند. علاوه بر آن، برای رعایت برخی ملاحظات که به دست ناهلان نیفتد، زبان عرفان به رمز و اشاره تبدیل شده و تفاسیر عرفانی قرآن نیز به عنوان تفاسیر رمزی شناخته می‌شوند.

مبنای دهم: خطاپذیری در مقام اثبات

اگرچه تجربه عرفانی در مقام ثبوت ممکن است خطاناپذیر باشد، اما وقتی وارد مرحله تفسیر و بیان (مقام اثبات) می‌شود، امکان خطا وجود دارد. به عنوان مثال، مرحوم علامه طباطبایی بیان کرده‌اند که محی‌الدین ابن عربی در کشفی معروف که در آغاز کتاب فتوحات آمده به تصریح می‌گوید سمت راست رسول گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، خلیفه اول نشسته بود و سمت چپ او خلیفه دوم و در کناری خلیفه سوم نشسته بود. تعبیر مرحوم علامه طباطبایی این است که او در مقام کشف مثلاً سلمان و ابوذر و مقداد را مشاهده نموده؛ ولی وقتی به مقام اثبات و تعبیر رسیده، تأثیرگذاری‌های متفاوت سبب تغییر آن شده است. این نشان می‌دهد که تجربه عرفانی در مقام اثبات خطاپذیر است.

مبنای یازدهم: مقام انسان در عرفان

عرفان اسلامی به انسان نگاهی ویژه دارد؛ تبجیل و تجلیلی که نسبت به انسان در عرفان مشاهده می‌شود، در بسیاری از مکاتب دیگر کمتر دیده می‌شود. عرفان بر این باور است که آدمی شایسته و توانمند است تا به مقام توحید که همان مقام ولایت است، دست یابد. مقام ولایت، مرتبه‌ای از رفع حجاب‌هاست که از آن به «فناى ذاتی» تعبیر می‌شود. به تعبیر جناب راغب در کتاب ارزشمند المفردات: «الولاية صيرورة الشئین شیئا واحداً بحيث لا یكون بینهما مالیس منهما»^۲.

در عرفان اسلامی، انسان به عنوان مظهر اسم اعظم الهی شناخته می‌شود. مقام شایسته انسان، دستیابی به «لقاء الهی» است؛ این مقام فطرتاً برای هر فرد ممکن بوده و هیچ محدودیتی برای رسیدن به آن وجود ندارد. به تعبیر استاد آیت‌الله جوادی آملی، اساس عرفان تنها دو پرسش اصلی را شامل می‌شود:

۱. توحید چیست؟

۲. موحد کیست؟

چالش‌های موجود

باتوجه به مبانی مطرح‌شده، عرفان اسلامی نگاه خاصی به هستی، نمود آن و انسان کامل دارد. این نگاه سبب طرح چالش‌هایی می‌شود که از دیدگاه معرفت‌شناختی قابل‌بررسی هستند.

چالش اول: طور و راء طور العقل

یکی از چالش‌های اساسی در عرفان اسلامی، باور اهل معرفت به وجود پدیده‌ای به نام «طور و راء طور العقل»، «یُدْرک ولا یُوصَف» یا «المسئلة الغامضة» است. اصطلاح «المسئلة الغامضة» که در کتاب اصطلاحات الصوفیة مشهور کاشانی به عنوان یک واژه عرفانی مطرح شده^۳، نشان‌دهنده امری است که فهم آن ممکن ولی توصیف‌پذیر نیست. این مفهوم می‌تواند مسئله‌ای بزرگ باشد، زیرا با اشکال «تعطیل عقل» که به معطله وارد است، مرتبط است. این اشکال مطرح می‌کند که اگر عقل تعطیل شود، زبان مشترک تفهیم و تفهم از بین می‌رود.

دیدگاه شهود عارفانه و عقل مشوب

در عرفان، برخی آموزه‌ها به عنوان طور و راء طور العقل قابل‌فهم هستند؛ اما در دسته‌بندی‌های عقلانی مرسوم نمی‌گنجند. به تعبیر مرحوم علامه طهرانی، این مباحث همچون «ربط حادث به قدیم» تنها با شهود عارفانه قابل‌درک‌اند. باین‌حال، این دیدگاه ممکن است تعاطی فکری را محدود کند و به تعطیلی فکری منجر شود. مرحوم صدرالمآلهین با این موضوع مخالفت کردند و بر تقسیم عقل به «عقل مشوب به وهم» و «عقل متنور به نور الله» تأکید داشتند. ایشان معتقد بودند که عقل متنور می‌تواند خود را ارتقا دهد و این مسائل را ادراک کند، به جای آنکه به عنوان طور و راء عقل پذیرفته شوند.

تفکر در ذات الهی

در مبانی دینی، توصیه شده که از تفکر در ذات الهی اجتناب شود، زیرا ممکن است موجب هلاکت شود «لا تتفکروا فی ذات الله فتهلکوا»^۴. این پرسش مطرح می‌شود که اگر ذات الهی قابل تفکر نباشد، آیا صفات و افعال الهی نیز به همین ترتیب غیرقابل‌درک هستند؟ این چالش از دیدگاه معرفت‌شناختی عرفانی قابل‌بررسی است، زیرا اگر فهم ذات الهی ممکن نباشد، تفکر دینی نیز ممکن است محدود شود.

راه حل علامه طباطبایی

مرحوم علامه طباطبایی (رحمت‌الله‌علیه) برای این مشکل راه‌حلی ارائه داده‌اند. ایشان معتقد بودند که دستور «لا تتفکروا فی ذات الله»، ارشادی بوده و به حکم عقل اشاره دارد. عقل ناپخته و تفکر خام حق تفکر در ذات

الهی ندارند، اما عقول پخته و کارکرده مانند ملاصدرا، ابن‌سینا و فارابی، توانایی بررسی این موضوع را دارند. این دیدگاه نشان می‌دهد که گزاره «لا تتفکروا فی ذات الله»، خود نیازمند تصور از ذات الهی است و این تصور باید با تفکر عمیق و پخته حاصل شود.

چالش دوم: تأثیر اعتقادات کلامی بر کشف و شهود

یکی از چالش‌های اساسی در مباحث معرفت‌شناختی عرفان اسلامی، تأثیر اعتقادات کلامی بر کشف و شهود عرفانی است. در عرفان ادعا می‌شود که این دانش، حریت ایجاد می‌کند و عارف را به انسانی آزاد و رها تبدیل می‌سازد. به تعبیر خود اهل عرفان:

۱. «عارف کسی است که لا تعلق له بالاکوان».

۲. «تنقطع له الاضافات».

در این دیدگاه، عارف باید از تمامی نسبت‌ها به جز نسبت با خداوند (هو) رها شود. باین‌حال، تأثیرات اعتقادات کلامی بر کشف و شهود عرفانی مشهود است. به‌عنوان مثال:

۱. عارف اشعری با نوع خاصی از اندیشه و برداشت عرفانی مواجه است.

۲. عارف معتزلی نگاه و کشف متفاوتی دارد.

۳. عارف شیعی نیز به‌گونه‌ای دیگر برداشت می‌کند. این مسئله در سایر مکاتب نیز صادق است؛ عرفان مسیحی و عرفان یهودی هر کدام رویکردهای خاص خود را در کشف و شهود دارا هستند. این تأثیرگذاری بر حریت عرفانی چالشی جدی به شمار می‌رود که نیازمند بررسی و ارائه راه‌حل است.

تأثیر روایات بی‌پایه بر کشف عرفانی

از دیگر چالش‌های عرفانی، تأثیر احادیث غیرمستند و روایات جعلی بر کشف‌های عارفانه است. در میراث عرفانی اسلامی، به‌وفور از این روایات به‌عنوان استدلال و استشهاد استفاده می‌شود. تعداد این روایات به حدی است که به چند هزار می‌رسد. به‌عنوان نمونه:

۱. مرحوم فروزانفر کتابی در رابطه با روایات مثنوی مولوی نگاشته است.

۲. مرحوم عبدالصمد همدانی در کتاب بحر المعارف نیز صدها و هزاران آیه و روایت را گردآوری کرده است. اگرچه بخشی از این اثر به موضوع امامت اختصاص دارد و مستقیماً به بحث عرفان نمی‌پردازد.

این حجم از استفاده از روایات، به‌ویژه روایات غیرمستند، تأثیر قابل‌توجهی بر کشف عرفانی و استنتاج‌های آن گذاشته است و به‌عنوان چالشی مهم در عرفان اسلامی مطرح می‌شود.

چالش سوم: عدم تدقیق در سند و دلالت روایاتی

یکی از اتهاماتی که به عرفان وارد شده این است که عارفان، برخلاف فقیهان، در بحث سند و دلالت روایات به‌صورت دقیق عمل نمی‌کنند. به نظر می‌رسد که عارفان به‌محض اینکه مفاد یک روایت با ذوق عرفانی آن‌ها هماهنگ باشد، آن روایت را پذیرفته و حتی آن را در کشف‌های خود تأثیرگذار می‌دانند. به‌عنوان مثال، ابن‌عربی حقیقتی به نام «حقیقت عمائی» را مطرح می‌کند که به ادعای خودش، مکشوف وی بوده و آن را بر اساس روایتی از پیامبر گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) مستند کرده است:

به حضرت عرض شد: «أَيُّ كَانُ رَبُّنَا قَبْلَ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؟»

حضرت پاسخ دادند: «كَانَ فِي عَمَاءٍ مَافَوْقَهُ هَوَاءٌ وَمَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ».

ابن‌عربی این روایت را مبنای حقیقت عمائی قرار داده و بحث مفصلی پیرامون آن مطرح کرده است. اما این روایت، طبق نظر علمای شیعه و حتی برخی علمای اهل سنت، جعلی است. روایت مذکور از منابع اهل سنت نقل شده و شیعه آن را نپذیرفته است. پاسخ صحیح اهل بیت (علیهم‌السلام) در برابر این سؤال چنین است:

«هو الذي أين الأين؟ وكيف الكيف؟ بلا أين بلا كيف ٦»

بدین ترتیب، استفاده از روایات ضعیف یا ساختگی در کشف عرفانی، به عنوان چالشی جدی در عرفان اسلامی مطرح است که باید برای آن چاره اندیشی شود. در مورد این چالش، توجیهاتی نیز ارائه شده است.

به عنوان مثال، برخی معتقدند که تأثیر اعتقادات کلامی یا استفاده از روایات ساختگی، صرفاً در مقام اثبات رخ می دهد، نه در مقام ثبوت. در مقام ثبوت، کشف، علم حضوری و خطاناپذیر است؛ اما زمانی که این علم حضوری به علم حصولی تبدیل می شود، فاهمه انسان ها که تحت تأثیر تربیت، اعتقادات، عادات و شرایط محیطی قرار دارد، ممکن است خروجی دیگری ارائه دهد. این توجیه، در عین حال که به این محدودیت اشاره دارد، چالشی برای پذیرش کشف های عرفانی نزد دیگران به وجود می آورد.

حضرت آیت الله جوادی آملی نیز توجیهی در این زمینه دارند. ایشان می فرمایند همان طور که در فقه روایاتی وجود دارد که فاقد سند معتبر یا دارای متن مضطرب هستند، ولی فقها آن ها را به صورت مسلم پذیرفته و حتی از آن ها قواعد کلی استخراج کرده اند، می توان در عرفان نیز به همین منوال عمل کرد. به عنوان نمونه:

«کما از دادت الروایة ضعفاً از دادت بعمل أصحابها صحة وقوة»

آیت الله جوادی آملی تصریح دارند که همان گونه که اعتماد به فقهای ظاهر محترم است، اعتماد به علمای باطن

نیز باید محترم تر باشد؛ لذا حتی روایاتی مثل «کنز مخفی» {كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفُ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيَّ أُعْرَفُ} ٧ که سند معتبری ندارند، اما عرفا آن ها را مسلم فرض کرده و نظام معرفتی خود را بر اساس آن ها بنا

نهادند، باید مورد احترام و توجه قرار گیرند.

چالش چهارم: افراط گرایی در بطن گرایی و تأویل گرایی

چالش دیگری که عرفان اسلامی با آن روبه رو است، افراط در استفاده از بطن و تأویل است. واژه «بطن» در روایات اسلامی آمده و گفته شده که قرآن دارای لایه های معنایی متعدد است:

«إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَلِطَبْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ ٨»

همچنین تأویل نیز واژه ای قرآنی است که علامه طباطبایی آن را از بطن متمایز دانسته اند. بیشترین بهره برداری از بطن و تأویل توسط عرفا صورت گرفته، اما این استفاده ها گاهی به افراط کشیده شده است. نمونه هایی از این افراط گرایی را می توان در فصوص الحکم ابن عربی یافت، همچون این ادعا که:

١. «فرعون مؤمن و موحد از دنیا رفت.»

٢. «خلود در عذاب به معنای تبدیل عذاب به عذاب است.»

این نوع تأویلات گاهی با ظاهر آیات قرآن ناسازگار هستند. طبق قواعد بطن شناسی، ارتباط معنایی میان ظاهر و باطن باید وجود داشته باشد؛ اما در برخی موارد این ارتباط روشن نیست. برای مثال، در مواردی که تأویل فهم پذیر نیست، عارفان می گویند: «یردّ إليهم»، آن ها می دانند و می فهمند. این توجیه در مورد چهارده معصوم (علیهم السلام) که دارای مقام عصمت هستند، پذیرفتنی است؛ اما در مورد دیگر افراد فاقد مقام عصمت، این تأویلات نیازمند بازبینی جدی است.

علامه طباطبایی نیز نسبت به این افراط گرایی نقد داشته و حتی سبک تفسیری صدر المتألهین را نمی پذیرفت. ایشان در مقدمه تفسیر المیزان و نیز در کتاب بررسی های اسلامی، به صراحت این دیدگاه را بیان کرده اند. این چالش نیز نیازمند بررسی دقیق است تا عواملی که به افراط در بطن گرایی و تأویل گرایی منجر شده اند، شناسایی شوند و از ادامه این روند جلوگیری شود.

چالش چهارم: افراط گرایی در بطن گرایی و تأویل گرایی

یکی از دیدگاه هایی که در ارتباط با این چالش مطرح است، این باور است که افراط گرایی در بطن گرایی و تأویل گرایی ریشه در کشف و شهود عارفانه دارد. به عنوان مثال، شاعری چنین سروده است:

وین طیبیان چون که نامت بشنوند
تا به قعر تار و پودت در روند

بر اساس این دیدگاه، این ابیات تنها به مخاطب اختصاص ندارد؛ بلکه هستی و عالم را نیز شامل می‌شود. عارفان، با مشاهده زیر پرده‌های هستی و دستیابی به دانش پنهان، به نکاتی پی می‌برند که در بیان آن‌ها، ممکن است نوعی افراط در بطن‌گرایی و تأویل‌گرایی به نظر برسد. اما این توجیه چندان قابل دفاع نیست، زیرا در بسیاری از موارد، شروط لازم برای رجوع به بطن و تأویل رعایت نمی‌شود. این مسئله نشان‌دهنده وجود افراطی است که نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد.

چالش پنجم: تجربه شخصی بودن و عدم انتقال

یکی دیگر از چالش‌های معرفت‌شناسانه عرفان اسلامی، مسئله تجربه شخصی و غیرقابل انتقال بودن کشف و شهود است. مبانی عرفان بر کشف و شهود استوار است. اما برای اینکه انسان بتواند به گفته‌های عارف ایمان بیاورد، معمولاً دو مسیر وجود دارد:

۱. مرجعیت معرفت‌شناختی عارف:

فرد باید مرجعیت و اعتبار عارف را به رسمیت بشناسد و گفته‌های او را بپذیرد. به تعبیر مولانا: «آنچه آن خسرو کند شیرین بود.» این یعنی پذیرش بی‌چون و چرا از سوی مخاطب.

۲. ایمان به شخصیت عرفانی عارف:

فرد باید به شخصیت عارف اعتماد پیدا کند، همان‌گونه که محقق ثانی درباره سید حیدر آملی از او به عنوان «زین‌العابدین قرن» یاد کرده و او را دارای شخصیتی برجسته دانسته است. شخص باید باور داشته باشد که اگر سید حیدر تجربه‌ای داشته و آن را بیان کرده است، آن تجربه صحیح و معتبر است.

این دو مسیر نشان‌دهنده محدودیت‌های انتقال تجربه عرفانی به دیگران است. تجربه عرفانی، ذاتاً شخصی بوده و قابلیت انتقال کامل به دیگران را ندارد، مگر آنکه فرد مقابل، یا مقام معرفتی و شخصیت عارف را بپذیرد یا خود به تجربه مشابهی دست یابد.

عنوان:

بررسی تجربه شخصی و غیرقابل انتقال بودن در عرفان

ادامه چالش پنجم: تجربه شخصی و انتقال‌ناپذیری

راه دوم برای درک گفته‌های عارفان این است که فرد خود مسیر عرفانی را طی کند و آنچه را که عارف تجربه کرده است، تجربه نماید. اما مشکل این روش این است که حتی اگر شخص نیز تجربه‌ای عرفانی داشته باشد، این تجربه همچنان فردی و غیرقابل انتقال باقی می‌ماند. برخی بزرگان عرفان معتقدند که این مشکل می‌تواند با استناد به متواترات حل شود. به این معنا که اگر صد یا دویست عارف شیعی که عدالت و دیانت آن‌ها محرز است و احتمال کذب در گفته‌هایشان نمی‌رود، گزارش‌های مشابهی از کشف و شهود خود ارائه دهند، این موضوع می‌تواند پایه‌ای برای ایجاد یقین باشد.

به عنوان نمونه، عارفان ممکن است گزارش کنند که در عالمی به نام «اعیان ثابته» حضور داشته‌اند. آن‌ها می‌گویند: «ما رفتیم و این حقیقت را دیدیم.» اگر چنین گزارش‌هایی مشابه و همسان یا بسیار نزدیک به هم باشد، این گزارش‌ها می‌توانند موجب اطمینان شوند. مثال دیگر، گزارش‌هایی از عالم برزخ است؛ برخی عارفان می‌گویند: «ما به این عالم رفتیم و سال‌ها در آن بودیم و سپس به عالم عقل یا قیامت صعود کردیم.» ذکر این خصوصیات به صورت مشابه، ممکن است اطمینانی معرفتی به همراه داشته باشد.

إشهاد: ارائه تجربه به دیگران

عارفی که قدرت معنوی بالایی دارد، ممکن است توانایی «إشهاد» را نیز دارا باشد. إشهاد به معنای نشان دادن تجربیات معنوی به فردی دیگر است. برای نمونه، در روایتی آمده که امام باقر (علیه‌السلام) به ابوبصیر فرمودند: «ما اکثر الضحیح و اقل الحجیح»^{۱۰} در این روایت، امام با لمس چشم ابوبصیر، چشمان او را به حقیقت گشودند و ابوبصیر مشاهده کرد که در صحرای منا، بسیاری از انسان‌ها در حقیقت حیوان بودند. این توانایی که به معنای نمایاندن صورت برزخی است، نمونه‌ای از إشهاد است.

پذیرش تجربه از باب مرجعیت

اگر فردی نتواند مسیر عرفانی را به صورت شخصی طی کند یا عارفی برای او تجربه‌ای را اِشهاد ندهد، تنها راه باقی‌مانده، پذیرش از باب مرجعیت است. البته این پذیرش باید با شرایط خاص مرجعیت همراه باشد. اگر امام معصوم (علیه السلام) از کشف و شهود خود گزارشی ارائه دهند، قطعاً و بدون تردید پذیرفته می‌شود. برای مثال، امام صادق (علیه السلام) نقل کرده‌اند:

«مَا زِلْتُ أَرَدُّ هَذِهِ آيَةَ حَتَّى سَمِعْتُهَا مِنْ قَائِلِهَا»^{۱۱}، آیه‌ای از قرآن را بارها و بارها خواندم، تا جایی که آن را از گوینده‌اش شنیدم.

این روایت توسط مرحوم شیخ بهایی در کتاب مفتاح الفلاح نقل شده است. این کتاب نیز تأیید ویژه‌ای از سوی حجت بن الحسن (عجل الله تعالی فرجه الشریف) دارد. کشف معصوم، به دلیل جایگاه ایشان، به طور قطع و یقین پذیرفتنی است.

اما در مورد غیر معصومان، اگر گزارش‌های عرفانی به حد تواتر برسند، پذیرش آن‌ها ممکن است. اما اگر این تواتر حاصل نشود، گزارش‌های عرفانی غیر معصومان قابل اتکا نیست.

چالش ششم: تبدیل علم حضوری به علم حصولی

یکی از چالش‌های مهم در عرفان، مسئله تبدیل علم حضوری به علم حصولی است. این چالش به صورت کلی‌تر، در موارد دیگری نیز مشاهده می‌شود؛ از جمله تأثیر اعتقادات کلامی و روایات جعلی بر کشف عرفانی. به طور کلی، تبدیل علوم حضوری به علوم حصولی حتی در مسائل ساده، دشوار است. برای مثال، اگر از ده نفر که تجربه بلوغ جنسی داشته‌اند، بخواهیم این تجربه را تقریر کنند، هر کدام توضیح متفاوتی ارائه می‌دهند.

نمونه دیگری از این چالش را می‌توان در دروس حضرت آیت الله بروجردی مشاهده کرد. به گفته استاد ما، هنگام امتحان گرفتن از طلاب برای تقریر درس آیت الله بروجردی، نتایج کاملاً متفاوت بود. در یک روز، از یک درس، هفت یا هشت نوع تقریر مختلف به دست می‌آمد. این در حالی است که مباحث فقهی، علم حصولی است و گوینده و شنونده به صورت روشن حضور دارند.

در عرفان، این مسئله به مراتب پیچیده‌تر است، زیرا همان‌طور که شهید مطهری بیان می‌کند، تبدیل دانش عرفانی به زبان قابل فهم، مانند ترجمه یک زبان به زبان دیگر است. برای مثال، گسترش شعر حافظ یا متن سعدی، یک چالش زبانی ساده است؛ اما تبدیل زبان حضور عرفانی به زبان حصولی، با فقر واژگانی و فقر ترکیبی مواجه می‌شود. این موضوع یکی از چالش‌های اساسی عرفان است.

چالش هفتم: تضاد با واقعیت در ادعای کشف

چالش دیگر در عرفان اسلامی، تضاد و گاه تفاوت ادعاهای کشف عرفانی با واقعیت است. علاءالدوله سمنانی، یکی از عرفای برجسته و صاحب طریقت، در سلسله فرق نقش مهمی دارد و به عنوان قطب شناخته می‌شود. شیخ اکبر، محی الدین ابن عربی نیز همین جایگاه را داراست. با این حال، علاءالدوله سمنانی به شدت نقدهایی را علیه شیخ اکبر و بحث وحدت وجود که یکی از اصلی‌ترین مباحث عرفانی است، مطرح کرده است. این نقدها به حدی جدی هستند که موجب تعجب می‌شود.

برای توجیه این مسئله، گاه گفته می‌شود که اصطیادهای عرفانی به دو دسته کلی و جزئی تقسیم می‌شوند. اصطیادهای جزئی، نیازی به همخوانی کامل ندارند و ممکن است کشف عرفانی خاص یک فرد باشد. مرحوم شهید ثانی نیز در کتاب درایه تأکید دارد:

«فإن لكل مجتهد نصيب»^{۱۲}.

این یعنی هر مجتهدی از جانب خداوند نصیبی خاص دارد که ممکن است منحصر به خود او باشد. شهود عارفانه و سالکانه نیز می‌تواند چنین باشد و اختصاص به فرد داشته باشد. برای نمونه، مرحوم آقای سید علی قاضی به مرحوم آقا شیخ عباس قوچانی ذکری دادند که باعث شد ایشان توانایی دیدن نامحرم را نداشته باشد. این اثر به گونه‌ای بود که چشم ایشان هنگام مواجهه با نامحرم، ناخودآگاه بسته می‌شد. این تجربه مختص مرحوم شیخ عباس قوچانی بوده و برای دیگران تکرار نشده است.

در اصطیادهای جزئی، اختلاف در گزارش‌ها مشکلی ایجاد نمی‌کند. اما در مباحث کلی عرفانی، گزارش‌ها معمولاً تواتر دارند و اختلافی در آن‌ها مشاهده نمی‌شود. برای مثال:

۱. اگر می‌گویند عوامل قبل از فیض اقدس سه مورد است: عالم ناسوت، عالم ملکوت و عالم جبروت، همه بر این سه مورد توافق دارند.

۲. اگر می‌گویند لطائف انسانی هفت مورد است، همه این عدد را تأیید می‌کنند.

هفت شهر عشق را عطار گشت

۳. اگر می‌گویند عدد اربعین در اذکار تأثیر دارد، گزارش‌ها همسان هستند.

در بالاتر اشاره کردم که در مثل بحث توحید، علاءالدوله سمنانی با محی‌الدین اختلاف دارد، گر چه آنجا جواب یکی عارف نیست. علاءالدوله در آن موقع به مقام معرفت نرسیده بوده و لذا اشکال کرده و بعد هم از اشکال خود دست برداشته است.

این تواتر در مباحث کلی عرفانی نشان‌دهنده نوعی اجماع در بین عرفا است که تضادها و تفاوت‌های ادعاها را کاهش می‌دهد.

چالش هشتم: تعارض در عرفان اسلامی

یکی از چالش‌های معرفت‌شناختی عرفان اسلامی این است که از یک سو، عرفان برآمده از دل کتاب و سنت است؛ در نتیجه انسان مؤمن بر آموزه‌های دینی و مذهبی خود تعصب دارد. از سوی دیگر، عرفان ادعا می‌کند که عارف، «صلح کل» است و تعصب بر دین و مذهب را کنار می‌گذارد. این دو دیدگاه به‌ظاهر در تضاد با یکدیگر هستند و این تضاد می‌تواند تأثیراتی در معرفت‌شناسی عرفانی ایجاد کند.

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون نرفتند حقیقت ره افسانه زدند ۱۳

این تضاد نشان می‌دهد که اگر عارف صلح کل باشد، نگاه او به مسائل دینی و مذهبی متفاوت خواهد بود؛ اما اگر متعصبانه به مذهب و مکتب خاصی اعتقاد داشته باشد، رویکردی کاملاً متفاوت خواهد داشت. این دو رویکرد باید به نحوی با یکدیگر آشتی داده شوند.

توجیه چالش: عارف ذوالعینین

در پاسخ به این چالش، گفته شده است که عارف «ذوالعینین» است؛ یعنی دو چشم دارد و نگاه او دوسویه است. بر اساس نظر مرحوم آقا علی حکیم که مرحوم کمپانی نیز آن را در مکاتبات علّمین بیان داشته است، عارف چهار حالت دارد:

۱. گاهی فقط وحدت را می‌بیند (لیس الا).

۲. گاهی فقط کثرت را می‌بیند (لیس الا).

۳. گاهی وحدت را در کثرت می‌بیند.

۴. گاهی کثرت را در وحدت می‌بیند.

عارف ذوالعینین کسی است که دو حالت آخر را دارد؛ به عبارتی، می‌تواند جامع تمام نشئات باشد و مصداق «لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ»^{۱۴}، شود. چنین عارفی می‌تواند در روز و شب، در حالات مختلف، وحدت و کثرت را ببیند. همان‌طور که در آیه قرآن آمده است: «إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا»^{۱۵}، «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا»^{۱۶}.

جمع میان تعصب و صلح کل

زمانی که عارف به کثرت توجه دارد، بحث ادیان، مذاهب، حق و باطل مطرح می‌شود. اما زمانی که نگاه او به وحدت معطوف می‌شود، تمام این اختلافات رنگ می‌بازند؛ همان‌طور که در اشعار آمده است:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی در جنگ شد

این نگاه دوسویه (ذوالعینین بودن) به عارف اجازه می‌دهد که این تضاد را حل کند. در نگاه به کثرت، مسائل دینی و مذهبی مطرح می‌شود؛ اما در نگاه به وحدت، همه اختلافات بی‌رنگ می‌شوند و از بین می‌روند. این توجیه، پاسخی به این چالش عرفانی است.

تأویلات عرفا و متکلمین در قرآن

سؤال حضار

آیا عرفا بیشتر قرآن را تأویل می‌کنند یا متکلمین؟ برای مثال آیه «وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ»^{۱۷}، چطور تأویل می‌شود؟

پاسخ استاد رضایی تهرانی

بنده کار آماری دقیقی در این زمینه انجام نداده‌ام؛ اما از نظر من تأویلات عرفا، حتی اگر کمی هم بیشتر نباشد، از نظر شدت تأویل و دور بودن به‌ظاهر از نص قرآن، بیشتر از متکلمین است. البته شما هم که معتقدید متکلمین نیز تأویلات بسیاری انجام می‌دهند، کاملاً درست می‌فرمایید.

به یاد دارم در کتابخانه مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی قم، کتابی را دیدم که برایم بسیار جالب بود. این کتاب بررسی می‌کرد که یک انسان اشعری هنگام خواندن قرآن، به چه تفسیری از آیات می‌رسد. این آیات، به‌ظاهر نص در تفویض بودند. سپس بررسی می‌کرد که یک انسان معتزلی چگونه آیات مربوط به قرآن را تفسیر می‌کند. این آیات، به‌ظاهر نص در نظریه کسب یا جبر بودند. دیدم که عبارات نویسنده بسیار شگفت‌انگیز است. به‌عنوان مثال:

۱. جناب فخر رازی هر آیه‌ای که با تفویض ارتباط دارد، آن را توجیه می‌کند.

۲. جناب زمخشری در تفسیر کشاف، هر آیه‌ای که به جبر اشاره دارد، توجیه می‌کند.

دلیل تأویل‌های مختلف

در حقیقت، وقتی فردی به یک اعتقاد خاص پایبند می‌شود، طبیعی است که هرچه با اعتقاد او مخالف باشد، توجیه کند. به همین دلیل، تأویل را در میان متکلمین نیز به‌وفور مشاهده می‌کنیم.

مقایسه تأویلات عرفا و متکلمین

باین‌حال، به نظر من شدت تأویلات در میان عرفا به دلیل گرایش بطن‌گرایانه آن‌ها در کشف، شهود و سلوک، بیشتر از متکلمین است. البته ممکن است تعداد تأویلات عرفا به‌اندازه متکلمین نباشد، اما تأویلات عرفا به دلیل عمق و شدت آن‌ها، بیشتر به چشم می‌آید.

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَعَجِّلْ فَرَجَهُمْ»

فهرست منابع

۱. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، جلال الدین آشتیانی و هادی بن مهدی سبزواری، بی‌جا، بی‌تا، ص ۶۰۷.
۲. با اندک تغییری؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، صفوان عدنان داوودی، بی‌جا، بی‌تا، ص ۸۸۵.
۳. عبد الرزاق کاشی، عبد الرزاق بن جلال الدین - کیالی، عاصم ابراهیم، إصطلاحات الصوفیه، إصطلاحات الصوفیه، بی‌جا، ۱۴۲۶، ص ۷۵.
۴. با اندک تغییری؛ غفاری، علی اکبر، کلینی، محمد بن یعقوب، و آخوندی، محمد. ۱۳۶۳. الکافی. ۸ ج. تهران - ایران: دار الکتب الإسلامیه، ج ۱، ص ۹۲.
۵. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، مرعشی، شهاب الدین، و عراقی، مجتبی. ۱۴۰۳-۱۹۸۳. عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه. ۴ ج. قم - ایران: مؤسسه سید الشهداء (ع)، ج ۱، ص ۵۴ و ۵۵.
۶. با اندک تغییری؛ مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، مسترحمی، هدایت الله، غفاری، علی اکبر، بهبودی، محمدباقر، مصباح یزدی، محمد تقی، محمودی، محمدباقر، خراسان، محمد مهدی، و دیگران. ۱۴۰۳. بحار الأنوار. ۱۱۱ ج. بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی، ج ۴، ص ۲۹۰.
۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، مسترحمی، هدایت الله، غفاری، علی اکبر، بهبودی، محمدباقر، مصباح یزدی، محمد تقی، محمودی، محمدباقر، خراسان، محمد مهدی، و دیگران. ۱۴۰۳. بحار الأنوار. ۱۱۱ ج. بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی، ج ۸۴، ص ۱۱۹.
۸. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، مرعشی، شهاب الدین، و عراقی، مجتبی. ۱۴۰۳-۱۹۸۳. عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه. ۴ ج. قم - ایران: مؤسسه سید الشهداء (ع)، ج ۴، ص ۱۰۷.
۹. کشکول شیخ بهایی.
۱۰. رسولی، هاشم، ابن شهر آشوب، محمد بن علی، و آشتیانی، محمدحسین. بدون تاریخ. المناقب (ابن شهر آشوب). ۴ ج. قم - ایران: علامه، ج ۴، ص ۱۸۴.
۱۱. شیخ بهایی، محمد بن حسین، مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلۀ من الواجبات و المستحبات، بی‌جا، بی‌تا، ص ۳۷۲.
۱۲. الرعایه فی علم الدرايه (الشهید الثانی)، ج ۱، ص ۱۸۰.
۱۳. دیوان حافظ، غزل شماره ۱۸۴.
۱۴. کفعمی، ابراهیم بن علی، البلد الامین، بی‌جا، بی‌تا، ص ۳۷۵.
۱۵. سوره مزمل، آیه ۷.
۱۶. همان، آیه ۶.
۱۷. سوره انفال. آیه ۱۷.