

بررسی و نقد نظریه خطاناپذیری مشاهدات عرفانی

رضا حسینی فر*

چکیده

با توجه به روش عرفان که مبتنی بر دریافت شهودی و علم حضوری است، رسالت مهم عرفان پژوهان و فیلسوفان علم، پرداختن به ماهیت «مشاهدات عرفانی» و پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و ابهام‌های فراوان این «روش» دستیابی به حقیقت است. از جمله این مباحث، امکان خطا در مشاهدات عرفانی، و در صورت محتمل بودن خطا، بررسی «میزان»‌های صیانت از خطا در مشاهدات است.

این نوشته بر آن است که ضمن نقد نظریه «خطاناپذیری مشاهدات عرفانی» و با تحلیل و بررسی سخنان بزرگان این وادی، ضرورت وجود «میزان» را برای مشاهدات عرفانی، به اثبات برساند. روشن است که پس از اثبات ضرورت وجود میزان، شمارش و تبیین گستره کارآمدی این میزان‌ها، دارای بحث‌های و فروع فراوان است که باید در جای دیگری بدان پرداخت.

کلیدواژه‌ها: مکاشفه، علم حصولی و حضوری، خطاناپذیری، میزان، حقیقت.

*استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز. hosnegol@yahoo.com

مقدمه

چنان‌که بزرگان عرفان فرموده‌اند، عرفان، معرفت به حق تعالی، اسماء، صفات و تجلیات او است. این معرفت، نه از جنس دانش‌های حصولی، بلکه معرفتی است که از طریق مکاشفه و مشاهده وجودی حقیقت حاصل می‌شود و چنان‌که قیصری گفته است، «کشف در اصطلاح، آگاهی یافتن بر معانی غیبی و امور حقیقی پس پرده است؛ آگاهی‌ای از نوع وجود و شهود» (قیصری، ۱۴۲۳ق، ص ۳۳).

جایگاه خطیر کشف و شهود^۱ در عرفان اسلامی، افزون بر آن‌که صاحبان نظر و بصر را وامی‌دارد تا درباره مکاشفه، ویژگی‌ها و انواع آن سخن گویند و به تبیین ظرایف آن همت گمارند، پژوهندگان این وادی و فیلسوفان علم را نیز ملزم می‌سازد تا با تمام توان، وارد این عرصه شوند و ضمن تبیین و توصیف مشاهدات، از معضلات معرفتی آن گره‌گشایی کنند.

این نوشته بر آن است که با بهره‌گیری از سخنان بزرگان این راه، به یکی از مباحث مهم مربوط به مشاهدات عرفانی، یعنی «احتمال خطا در مشاهدات عرفانی» پردازد و ضمن بررسی نظریه «خطاناپذیری مشاهدات عرفانی»، به نقد آن و ضرورت وجود میزان‌هایی^۲ برای بررسی صحت مشاهدات همت گمارد.

اصل این نکته که مدعای مشاهدات، گزارش‌گری از واقعیات است (صدق خبری) و نیز صادق بودن عرفا در اخبار از مشاهداتشان (صدق مخبری) در شمار پیش‌فرض‌های این تحقیق می‌باشد.

۱. اهل معرفت، تفاوت‌هایی میان واژه‌های «کشف» و «شهود» ذکر کرده‌اند؛ اما با توجه به این‌که این ظرافت‌ها محل نظر نیست، بنابراین در این نوشته مرادف هم به کار می‌روند.

۲. عبدالرزاق کاشانی در تعریف میزان گفته است: «میزان چیزی است که انسان به وسیله آن به آرای صحیح و سخنان درست و افعال زیبا دست می‌یابد و می‌تواند آن‌ها را تمییز دهد... میزان، نزد هر قومی، چیزی است... میزان اهل باطن، عقل منور به نور قدس است» (اصطلاحات الصوفیه، ص ۷۲).

همچنین ذکر این نکته ضروری است که شاید نتوان برای «نظریه خطانپذیری مشاهدات عرفانی» قائلان مشخصی یافت که با علم به لوازم این نظریه، به دفاع از آن پرداخته باشند (اگرچه ابن عربی این نظریه را به کسانی نسبت داده است)؛ از این منظر، این نظریه دقیقاً شبیه نظریه اصالت ماهیت در فلسفه است. با وجود این، آنچه مهم است این که در گفته‌های شمار زیادی از عارفان به «خطانپذیری مشاهدات عرفانی» اشاره و بلکه تصریح شده است و به همین دلیل، باید به عنوان یک نظریه، بررسی و تحلیل شود.

احتمال خطا در علوم حصولی

شکی نیست که علوم حصولی - اعم از علوم تجربی، عقلی یا اعتباری و نقلی - مصون از خطا و اشتباه نیستند و به همین دلیل و برای صیانت از این علوم، علوم دیگری چون علم نحو، عروض، منطق، موسیقی، اصول و ... شکل گرفته است.

وجود خطاهای فراوان در علوم تجربی، بی‌نیاز از توضیح است. در علوم عقلی نیز فکر آدمی - هر چند دقیق و تیزبین باشد - ممکن است دچار مغالطه شود و در مقدمات یا نحوه چینش آن‌ها و در نهایت، در نتیجه‌گیری و استدلال، به خطا رود. «امکان خطا» در علوم عقلی، تنها امری فرضی و ذهنی نیست، بلکه مراجعه به کتب قوم، گویای حجم وسیع اختلاف‌نظرها و در واقع خطاها و اشتباهاتی است که نه انسان‌های عادی و عامی، بلکه نخبگان و اندیشمندان و حتی نابغه‌های این علوم گرفتار آنند. سخن امام خمینی درباره شیخ‌الرئیس، این نابغه فکر و اندیشه، شنیدنی است:

اگر به کتاب‌های ابن سینا مراجعه شود، معلوم می‌گردد که او در این علم اعلا و دانش والا چه بسیار خطاها کرده است! وقتی همچون شیخ‌الرئیس، آن نابغه بزرگ و آن اعجوبه سترگ که در تندذهنی و تیزهوشی مانندی نداشت، این چنین باشد، حال دیگران از افراد متعارف مردم چگونه تواند بود! (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۹۱).

این همه اختلاف و تشکیک، از جسم‌انگاری خداوند تا تنزیه مطلق او؛ از جبر مطلق تا تفویض کامل؛ از وجوب انجام فعل حسن بر خداوند تا نفی هرگونه حسن و قبح عقلی، از معجول بودن ماهیت تا وجود و ...؛ بهترین گواه بر نیازمندی این علوم، به میزان‌هایی برای

صیانت علوم عقلی از خطاهای احتمالی است و در این راه - به عنوان نمونه - «علم منطقی» رسالتی مهم بر عهده دارد.

در علوم نقلی نیز احتمال خطا وجود دارد و به ویژه در علم فقه و شریعت، نیاز به میزان، مضاعف می شود؛ زیرا چنان که روایات ما تصریح کرده اند، فلسفه و مناظ احکام شریعت دور از دسترس عقول آدمیان است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، باب ۳۴، ص ۲۸۳، احادیث ۴ و ۵ و ۶ و ۱۰ و ۱۱)؛ و همین امر، یافتن احکام واقعی را بدون استمداد از روایات، بسیار دشوار، بلکه ناممکن می سازد (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۷، ص ۳۵) و در این موضوع، عرفا نیز با فقیهان همداستانند (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۶۶۰). همین امر موجب شده تا میزان های متنوعی چون عرضه به قرآن، عدم تعارض با سایر نقل ها، مطابقت با عقل، عمل اصحاب، مجمع علیه بودن ... و در نگاهی کلی، بسیاری از مباحث «علم اصول فقه» برای صیانت احکام فقهی از خطا مطرح شود.

نظریه خطاناپذیری مشاهدات عرفانی

درباره عرفان نیز بحث خطاناپذیری گزاره ها قابل طرح، بلکه مطرح است؛ پرسش این است که آیا ممکن است در گزاره های عرفانی که برگرفته از مشاهدات عارفان است، خطا راه یابد؛ یا این که این گزاره ها خطاناپذیر و معصومانه اند؟

یادآور می شویم که معرفت عرفانی، از سنخ علوم تجربی یا دانش های عقلی یا نقلی نیست که از طریق تجربه و آزمایش، به کارگیری مفاهیم، استفاده از اندیشه و استدلال یا تمسک به منقولات و مأثورات، صورتی از حقایق خارجی و «علمی حصولی» در ذهن نقش بندد؛ بلکه معرفت عرفانی و شهودی، دریافت مستقیم و بی واسطه حقایق و حضور حقیقی معلوم نزد عالم و «علم حضوری» است.^۱ ابزار تحقق چنین علمی نیز نه درس و بحث و مدرسه و مطالعه و ... که سیر و سلوک معنوی و تلطیف سر و تطهیر باطن است.

۱. توجه داریم که حضوری دانستن مشاهدات عرفانی، محل بحث و نظر است؛ اما این تفاوت در بحث فعلی، تأثیری ندارد.

همین تفاوت‌ها موجب شده تا بعضی از بزرگان عرفان، از خطاناپذیری و معصومانه بودن مشاهدات عرفانی سخن گویند؛ گو این‌که در کلمات برخی از همین بزرگان، سخنان متعارضی نیز می‌توان یافت.

نمونه آن‌که ابن عربی از ابو حامد غزالی و ابو احمد سید بون به عنوان معتقدان به خطاناپذیری و معصومانه بودن مشاهدات عرفانی یاد می‌کند (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۶۲۲). خود ابن عربی نیز با تقسیم علم به دو قسم ضروری و نظری، علوم حصولی و کسبی را به دلیل ابتدای بر مقدمات و ادوات و ... خطاپذیر می‌داند و در مقابل، علوم شهودی و کشفی را معصومانه می‌شمارد (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۳۱۹). وی همچنین درباره‌ی راه‌های شناخت خداوند بر این باور است که برای شناخت خداوند دو راه بیش‌تر وجود ندارد: راه نخست، راه کشف و شهود است که نتیجه‌ی آن ضروری و در خود انسان و به دور از هرگونه شک و شبهه‌ای است؛ و راه دوم، راه استدلال و برهان است که این راه به دلیل عروض شبهات نسبت به راه کشف، دشوارتر است و اطمینان و ارزشش نیز کمتر است.

البته در علوم کشفی، گاهی همراه با مشاهده، استدلال نیز به عارف عطا می‌شود، چنان‌که محی‌الدین چنین قولی را به یکی از دوستانش، ابو عبد الله گنائی نسبت می‌دهد (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۳۱۹)، اما لزوماً چنین نیست؛ زیرا به گفته‌ی وی، علوم کشفی، کاملاً بی‌نیاز از عقل و استدلال است و حتی اگر برهان را نیز یارای اثبات مدعای عارف نباشد، خدشه‌ای بر آن وارد نمی‌شود.

صدرالدین قونوی نیز در این باره معتقد است در مذهب اهل ذوق و عرفان آنچه از طریق کشف و شهود حاصل شود، اگرچه هیچ‌گونه برهان عقلی و نظری بر آن اقامه نشده باشد و از نظر اندیشه و استدلال قابل اثبات نباشد، تردیدناپذیر است (ابن فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۴).

افزون بر این تصریحات، مقایسه‌های فراوانی که اهل معرفت میان مشاهدات عرفانی با علوم حصولی عقلی و نقلی داشته‌اند، شاهد و مؤیدی بر خطاناپذیری مشاهدات از منظر آنان است. نمونه آن‌که بایزید بسطامی در مخاطبه با علمای رسوم، علم آنان را علم فراگرفته‌ی مردگان از مردگان می‌داند و علم عرفا را علمی زنده نام می‌نهد (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۲۸۰). از شیخ ابومدین هم نقل شده که هرگاه به او گفته می‌شد فلانی از فلانی روایت کرد، او می‌گفت: ما

قدید (گوشت کهنه و خشکیده) نمی خواهیم؛ گوشت تازه بیاورید؛ از پروردگارتان روایت کنید... «الطریق واضحة و الباب مفتوح و العمل مشروع!» (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۲۸۰).
محمی الدین نیز با تصریح بر بی واسطه و بدیع بودن معرفت شهودی، آن را «علم لدنی» و صاحب چنین درکی را «امی» می خواند:

«امی» در نزد ما کسی است که در استخراج حقایق و اسرار و دستیابی به نتایجی که بر علوم مختلف مترتب می شود، تأملات فکری و احکام عقلی به کار نگیرد... (چنین قلبی) قابلیت گشایش الهی را به کامل ترین صورت و با سرعت دارا می شود (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۶۴۴).
آنچه گذشت، تنها نمونه ای از سخنان عرفا است که یا تصریح به خطاناپذیری مشاهدات عرفانی دارد و یا این که می توان آن را شاهی بر این مدعا دانست.

نقد نظریه خطاناپذیری

نظریه «خطاناپذیری» با بهره گیری از مبانی دو گروه، قابل نقد می باشد: (۱) مخالفان عرفان؛ (۲) عارفان و پژوهشگران عرفان.

۱. نقد مخالفان عرفان و پاسخ اجمالی به آن

طبیعی است که از جمله منتقدان جدی چنین نظریه ای، مخالفان عرفان باشند؛ زیرا پذیرش چنین نظریه ای، زمینه ای برای مخالفت با عرفان باقی نمی گذارد. برخی از مخالفان عرفان، با بیان مکاشفات نادرست، متناقض و مخالف نصوص مسلم دینی، و با بهره گیری از نظریه پیش گفته، نه تنها به نقد این نظریه، بلکه به طعن و انکار مطلق عرفان و مشاهدات عرفانی پرداخته اند (عاملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۹-۱۳۸؛ تهرانی، ۱۳۶۹، ص ۱۴۰-۱۸۳).

درباره این منتقدان آنچه به اجمال می توان گفت این است که: اگر خطا بودن برخی مکاشفات به اثبات برسد و صدق مخبری آن نیز مفروض دانسته شود، تنها نتیجه منطقی آن، بطلان خطاناپذیری مکاشفات و رد صحت مکاشفات به صورت موجه کلیه خواهد بود؛ اما نمی توان از چنین مکاشفات نادرستی، برای طرد مطلق مشاهدات عرفانی یا رد عرفان سود جست.

بنابراین با فرض صدق مخبری و صحت انتساب چنین مشاهداتی و نیز با فرض خطا بودن آن مشاهدات، مخالفان می‌توانند از این راه، ادعای «خطاناپذیری مشاهدات عرفانی» را مخدوش سازند؛ نه آن‌که آن را بهانه‌ای برای طرد و لعن و تکفیر مطلق عرفان قرار دهند.

۲. نقد نظریه با استفاده از مبانی عرفانی

با در نظر گرفتن اهمیتی که این بحث در عرفان دارد و با توجه به ثمرات فراوان پذیرش یا رد این نظریه، باید اقرار کرد که جای خالی بحثی کامل و جامع در این باره، در آثار عرفانی به خوبی احساس می‌شود و مطالبی که اهل معرفت در این باره گفته‌اند، عمدتاً به صورت استطرادی و پراکنده مطرح شده است.

با وجود این، آنچه از مجموع کلمات اهل معرفت و مبانی و محکّمات عرفانی استفاده می‌شود این است که احتمال وجود خطا در مشاهدات عرفانی، نزد بسیاری از عرفا - حتی آن دسته از عرفا که از خطاناپذیری مشاهدات نیز سخن گفته‌اند - امری پذیرفته شده است و موارد فراوانی می‌توان در کلمات عرفا یافت که - به کنایه یا تصریح - از وجود مکاشفات نادرست و احتمال خطا در مشاهدات، سخن رفته است.

از جمله آن‌که برخی از عرفا در مقام شمارش انواع واردات و مشاهدات، در مقابل وارداتی که منشأ رحمانی و ملکی دارد، به واردات نفسانی و شیطانی نیز اشاره کرده‌اند (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۲۸۱۴/ قیصری ۱۴۲۳ق، ص ۱۱۲/ جامی، بی‌تا، ص ۹۷-۹۸/ آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۵۶). از منظر آنان، همان گونه که واردات رحمانی و ملکی، مطابق با حقیقت است و به همین دلیل سالک را در سیر الی‌الله ارتقا می‌بخشد، خطورات شیطانی و نفسانی، زمینه‌ساز انحراف و انحطاط سالک می‌باشد.

همچنین در کلمات بسیاری از عرفا به حضور و جلوه‌گری یافته‌ها و ساخته‌های خیال و احیاناً القائنات شیطانی در جامه کشف و شهود رحمانی و ملکی برمی‌خوریم و از چنین رخدادی، به عنوان دام راه اهل سلوک و لغزشگاهی جدی یاد شده است. به عنوان نمونه، قیصری در مقدمه خود بر «فصوص الحکم» آورده است:

چنین نیست که معارف و مکاشفات عرفانی، همواره مصون از خطا و اشتباه باشد؛ بلکه در بسیاری موارد آنچه مکاشفه و شهود حقیقت به نظر می‌رسد، در واقع ساخته خیال و جزو

القائات شیطانی است که نه تنها پرده از حقیقت بر نمی‌گیرد، بلکه حقیقت را واژگونه می‌نمایاند و موجب گمراهی و ضلالت می‌شود (قیصری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۰).

محلّی‌الدین در نگاهی دقیق به مکاشفات، تنها راه خلاصی از خطای در مشاهده را داشتن «بینه» ذکر کرده است؛ که این خود، گواه عدم ایمنی از خطا است. ایشان در ادامه، انصاف را در عدم جزمیت نسبت به علوم ناشی از مشاهدات عرفانی می‌داند (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۶۲۲). سیدحیدر آملی نیز با تقسیم الهامات، به حقیقی و غیر حقیقی، راه تشخیص این دو را بهره‌گیری سالک از «میزان الاهی و محک ربانی» ذکر می‌کند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۵۵).

تحلیل و بررسی

شکی نیست که ظاهر کلمات عرفا درباره احتمال خطا در مشاهدات، دارای تناقض آشکاری است و آنچه گذشت، تنها نمونه‌ای از حجم عظیم گفته‌های عرفا در دو سوی این تناقض، یعنی خطاپذیری و خطاناپذیری مشاهدات عرفانی است. جالب آن‌که برخی از بزرگان عرفان، در هر دو سوی این تناقض، سخنان صریح و روشنی دارند و چنین تناقضاتی، کار را به مراتب، دشوارتر می‌سازد.

درباره این تناقضات سه راه پیش رو است:

۱) این که چنین نظراتی را ناشی از اختلاف نظر جدی عرفا درباره احتمال خطا در مشاهدات بدانیم و در مواردی که نظرات مربوط به یک شخص است، آن را به عدم توجه او به تناقضی که در گفتاری وجود دارد، برگردانیم.

روشن است که پذیرفتن چنین نظری، به‌ویژه درباره بزرگان عرفان، آن هم در یکی از مهم‌ترین و اثرگذارترین مباحث عرفان که زیربنای بسیاری از مباحث دیگر است، کاملاً بعید، بلکه غیرممکن است.

۲) چنان که برخی از عرفان‌پژوهان گفته‌اند (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۶۲ - ۲۸۵) بیان چنین نظرات متناقضی را ناشی از عدم اعتقاد عرفا به محال بودن تناقض بدانیم.

این نظریه نیز بر خلاف گزارش خود عرفا و گونه‌ای پاک کردن صورت مسأله است. آنچه از کلام اهل معرفت برمی‌آید، این است که آنان، چه در حالت مکاشفه و چه پس از آن، گفته‌ها و

حالات خویش را تناقض آلود ندانسته‌اند؛ و در این جمع، کسانی هستند که با مبانی فلسفی نیز کاملاً آشنا و بلکه معتقد به فلسفه می‌باشند. بنابراین کسی که با نگاه همدلی به تحلیل مکاشفات می‌پردازد، نباید و نمی‌تواند تحلیلی بر خلاف گزارش آنان بیان کند. البته این بحث نیازمند بسط بیش‌تری است که مجال دیگری می‌طلبد (به عنوان نمونه ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳ - ۱۳۹).

۳) به باور نویسنده، راهی برای جمع میان این نظرات و رفع تناقض میان کلمات عرفا وجود دارد؛ کلمات متناقض عرفا درباره مشاهدات عرفانی را باید در دو مقام مجزا بررسی و تحلیل کرد:

۱. در مقام ترغیب عامه مردم و تشویق نوسلوکان به سیر و سلوک و توجه به عالم معنا؛
۲. در مقام بررسی‌ها و نکته‌سنجی‌های دقیق و ظریف درون علمی.

توضیح این‌که اهل معرفت، گاه در مقام وعظ و نصیحت یا ترغیب عامه مردم به سلوک الی الله، یا تقویت روحیه سالکان، با عباراتی شوق‌آفرین، از نتایج سلوک و ویژگی‌های راه‌یافتگان به وصال حضرت حق سخن می‌گویند و طبیعتاً در چنین فضایی، سخن از دقت‌ها و ظرافت‌های راه و مشکلات و دشواری‌ها نیست. ساده‌نشان دادن سیر الی الله و بیان شرافت عرفان و داوری میان علوم مختلف و عرفان، در چنین مقامی، صورت می‌گیرد. طبیعی است در چنین مقامی، از دشواری‌ها و پیچیدگی‌های مسائل علم، سخنی به میان نمی‌آید.

در واقع کشف و شهود عرفا را بدیهی، خطاناپذیر، مطابق با حق، صریح و معصومانه شمردن، با پیش‌فرض خاصی صورت گرفته است و آن این‌که منظور از شهود، شهودی است که منطبق بر اصول و مبانی صحیح سلوکی باشد. به دیگر سخن، تنها آن کشف و شهودی از عصمت برخوردار است که با «موازین» مربوط سازگار باشد؛ اما اگر کسانی از غیر این راه به وادی شهود راه یابند، چنین شهودی از امتیازات فوق‌برخوردار نیست.

مشابه این ساده‌سازی، در کلمات عرفا، به‌ویژه در آثار منظوم، به صورت چشمگیری وجود دارد؛ چنان‌که مسیری را که با دقت‌های درون علمی، حتی بدایت آن نیز دارای بیش از صدهزار منزل است و در این مسیر خطرهای پیش‌رو است، در نگاهی شوق‌برانگیز، با یک قدم مردانه و پای بر خویش نهادن، می‌توان طی کرد.

بنابراین آنچه از مجموع سخنان اهل سلوک و عارفان واصل استفاده می‌شود، این که نه تنها کشف و شهود، بی‌نیاز از میزان و به تعبیر شیخ اکبر «بینه» نیست، بلکه به باور برخی از بزرگان این وادی «احتیاج این علم که اشرف از جمیع علوم است، به میزان و معیار، شدیدتر است» (ابن‌فاری، ۱۳۷۴، ص ۸-۹ / آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۹۱)؛ زیرا پیچیدگی‌ها، خطرات، گونه‌گونی مراتب و منازل این علم، بسیار بیش‌تر از سایر علوم است.

هزار دام به هر گام این بیابان است که از هزار هزاران یکی از آن نرهد
بنابراین بدیهی و معصومانه شمردن علوم کشفی، پذیرفتنی نیست و همان‌گونه که علوم حصولی به دو قسم بین و غیربین تقسیم می‌شود، کشف و شهود نیز دارای دو قسم است: بخشی از شهودها مضطرب و فاقد یقین است؛ و برخی دیگر از آن‌ها یقینی و بین است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۹۴).

تشخیص صحت و سقم مشاهدات نیز کار چندان آسانی نیست و بادشواری‌های فراوانی روبه‌رو است؛ به‌ویژه آن‌که «گاهی خطورات خیر ناشی از ملائکه، به خطورات و واردات شری که منشأ آن مکاید ابلیس است، مشتبه می‌گردد؛ چون کار شیطان نسبت به بعضی نفوس، عرضه داشتن شر است در جای خیر» (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۳۷). بنابراین باید با بهره‌گیری از موازین، به تمییز و تشخیص آن‌ها پرداخت.

با توجه به آنچه گذشت و با در نظر گرفتن هشدارهای اهل معرفت، سالکان و اهل راه، نباید گرفتار خودشیفتگی‌های مرسوم عالمانه شوند و با در نظر داشتن این نکته که آدمی در اثر حب به نفس، همواره تمایل دارد داشته‌های خویش را حقیقی و مصون از خطا انگارد، این امر را در مشهودات عرفانی نیز صادق بدانند و نفس خویش را از جزمی‌نگری و معصومانه تلقی کردن مشاهدات بر حذر دارند.

فایده مهم چنین تحذیری آن است که در این صورت، سالک همواره بر نفس خود ظنین خواهد بود و با مراقبه و محاسبه شدید و پرهیز از ساده‌اندیشی و اغواآت شیطانی، بهره‌گیری از میزان‌های مختلف را در دستور کار جدی خویش قرار می‌دهد.

زمینه‌های بروز خطا در مشاهدات

پس از پذیرش احتمال خطا در مشاهدات، این پرسش مطرح می‌شود که مکاشفه‌گر در چه جایگاه‌هایی ممکن است گرفتار خطا شود؛ در یک تقسیم‌بندی کلی، زمینه‌های بروز خطا در مشاهدات را می‌توان چنین برشمرد:

۱. خطا در تمییز خیال متصل از منفصل؛ که از جمله خطاهای شایع در این وادی است؛ زیرا سالک، ساخته‌ها و بافته‌های نفس خویش را حقایق عینی می‌انگارد.

۲. خطا در تشخیص افاضه‌کننده صورت‌ها و معانی؛ به عنوان نمونه سالک، القائات شیطانی را القائاتی ملکی انگارد.

۳. خطا در تأویل و تطبیق صور با حقایق عالم؛ در این زمینه نقد مرحوم شاه‌آبادی بر مکاشفه‌شایخ اکبر و نظر متفاوت امام خمینی در پذیرش این مکاشفه، بسیار درس‌آموز است؛ ابن‌عربی در «فصوص الحکم» - که آن را محصول مکاشفه خود می‌داند (قیصری، ۱۴۲۳ق، ص ۳۰۹) - ماجرای ذبح فرزند را بر خلاف روایات قطعی شیعه و سنی، به اسحاق ۷ نسبت می‌دهد. آیت‌الله شاه‌آبادی در پاسخ حضرت امام در این باره می‌فرماید:

چه بسا آنچه را که شیخ/ابن‌عربی مشاهده کرده، درست باشد؛ ولی چون خیال او آمیخته بوده... در خیالش به صورت اسحاق ۷ تمثل یافته است... در بیش‌تر موارد، مأنوسات و باورها در تمثل دخالت می‌کنند (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۴).

۴. خطا در انتقال مشاهدات به دیگران.^۱

چنان‌که مشاهده می‌شود، تمامی این خطاها مربوط به عالم مثال است؛ زیرا منتهای دامنه نفوذ شیاطین، عالم مثال یا «ملکوت اسفل» است و مشاهدات و کشفیاتی که مربوط به عالم عقل یا «ملکوت اعلی» است، به دلیل این‌که در تیررس نفوذ شیاطین نیست، از تصرفات شیطان نیز مصون می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۳۹)؛ اگرچه به دلیل احتمال وجود بقایای انانیت، حتی در آن موطن نیز نمی‌توان از عصمت کلی و مطلق سخن گفت (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۳).

۱. البته این خطا - چنان‌که در مقدمه ذکر شد - خارج از بحث ما است.

ضرورت وجود میزان برای بررسی مشاهدات عرفانی

پس از پذیرش احتمال خطا در مشاهدات عرفانی و به دلیل جایگاه خطیری که کشف و شهود در عرفان اسلامی دارد، ضروری است که همه شیفتگان عرفان در جستجوی راه‌هایی برای صیانت از ارزش‌های متعالی عرفان و تمییز مشاهدات ناب عرفانی از غیر آن باشند. این دغدغه، از یک سو صاحبان نظر و بصر را وامی‌دارد تا درباره راه‌های تمییز مشاهدات صحیح از ناصحیح تأمل جدی داشته باشند و پیروان و اهل راه را از گرفتار شدن در ورطه مشاهدات شیطانی بر حذر دارند و از «میزان»^۱ های تمییز و چگونگی استفاده از آن‌ها گره‌گشایی کنند. از سوی دیگر، پژوهندگان وادی عرفان و فیلسوفان علم را نیز ملزم می‌سازد تا با تمام توان، وارد این عرصه شوند و توضیحات مناسب و راه‌حل‌های دقیقی برای بررسی و حل تعارضات ابتدایی سخن عارفان و گزارش‌های متنوع و متکثر آن‌ها از - بعضاً - یک حقیقت واحد، بیان کنند.

این حقیقت که در عرفان نیز همانند سایر علوم، نیازمند میزان یا موازینی هستیم، در کلمات بسیاری از عرفا قابل مشاهده است. از جمله عارفانی که به مسأله ضرورت وجود میزان توجه ویژه‌ای کرده‌اند، صائِن الدین ابن‌ترکه است. ایشان در کتاب «تمهید القواعد» تأکید می‌کنند که سالک، گاه در ورطه خیالات و اوهام فاسد، گرفتار می‌شود و به همین دلیل نیازمند «میزانی» برای تشخیص صحت و سقم مشاهدات است.

ابن‌ترکه در پاسخ به کسانی که مشاهدات عرفا را به دلیل علم حضوری بودن، خطاناپذیر و بی‌نیاز از میزان می‌دانند، بر این باور است که یافته‌های اهل عرفان از قبیل ضروریات یا وجدانیات نیست که میان همگان مشترک باشد؛ زیرا بسیاری از یافته‌های اهل عرفان، نسبت به یکدیگر مخالف و بلکه متناقض است و به همین دلیل، برخی از آن‌ها به انکار یافته‌های ذوقی و معارف کشفی برخی دیگر می‌پردازند (ابن‌ترکه، ۱۳۸۶، ص ۲۳۹). ایشان این توجیه را که اختلاف

۱. عبدالرزاق کاشانی در این باره گفته است: «... میزان خاصان، علم طریقت است و میزان خاصه خاصان، عدل الهی است که جز انسان کامل، بدان تحقق پیدا نمی‌کند» (اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۴۲).

مشاهدات به مرتبه سلوکی سالک مربوط است، رد می‌کند و معتقدند که حتی اگر چنین باشد نیز باید با استفاده از «میزان»، سالک را از توقف در یک مرتبه و جمود بر آن بر حذر داشت. افزون بر این که اساساً وجود تناقض در مشاهدات، با تشکیک در مراتب، قابل توجیه نیست. قیصری نیز پس از توضیح مفصلی که درباره مشاهدات عرفانی و انواع آن مطرح می‌کند، راه تمییز میان کشف صحیح و خیالی را استفاده از میزان‌هایی می‌داند که ارباب ذوق و شهود با توجه به مکاشفاتشان مطرح کرده‌اند (قیصری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۰-۱۰۱).

در مقام تمایز بین واردات رحمانی، ملکى (جنّی)، نفسانی و شیطانی، میزان‌ها و معیارهایی گفته شده است؛ از آن جمله:

- آنچه در این مقام، مورد امر الاهی (وجوبی و استحبابی) واقع شده باشد، رحمانی و الاهی است؛ و آنچه منهی (محرمات و مکروهات) باشد، القائنات و واردات شیطانی است. - نشانه القای الاهی آن است که بعد از القا، لذت عظیمی دست می‌دهد که انسان را مستغرق می‌نماید.

- آنچه از سمت راست و پیش روی مرید به او القا شود، واردات ملکى؛ و آنچه از سمت چپ و پشت سر، بر قلب سالک وارد گردد،^۱ شیطانی است (ر.ک: فعّالی، ۱۳۷۹، ص ۴۸۴-۴۸۷).

اما بی‌شک تمییز بین مشاهدات، بسیار دشوارتر و پیچیده‌تر از قاعده‌های روشن و عمومی فوق است. مشکل این جا است که یقیناً شیطان برای سالکان و عارفان، شیوه صریح دعوت به گناه و معصیت یا توجه به دنیا را پیش نمی‌گیرد؛ بلکه از طریق تزیین، آرایش و تسویل دنیا، توجه را از خدا به غیر، معطوف می‌سازد و موجب انحراف از مسیر می‌شود. شیطان نیز به اولیای خویش وحی می‌کند؛^۲ باطل را در نظر آنان می‌آراید؛^۳ و آنان را با توجیهاتی وجیه،

۱. آنچه قرآن به صراحت اعلام می‌کند، آن است که شیطان از مقابل و پشت سر و سمت چپ و راست بر انسان وارد می‌شود

(ر.ک: اعراف/۱۷؛ و همچنین ر.ک: شرح فصوص الحکم، مقدمه قیصری، ج ۱، ص ۹۳).

۲. إِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ ﴿۱۲۱﴾ (انعام/۱۲۱)

۳. أَفَمَنْ زَيْنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ فَرَأَهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ﴿۴﴾ (فاطر/۴؛ همچنین ر.ک: حجر/۳۹؛ رعد/۳۳؛ و...)

ندانسته به خطا می‌اندازد؛^۱ و هم؛ این‌ها ممکن است در حالت مکاشفه رخ دهد! این آیه بسی نگران‌کننده و هشداردهنده است که حتی آنان که در سلوک خود به خطا رفته‌اند، در محاسبات و ارزیابی‌ها، راه خود را نیکو و صحیح می‌شمارند:

وَقُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿۴﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿۴﴾^۲ «ای رسول خدا، به امت) بگو آیا می‌خواهید شما را به زیان‌کارترین مردم آگاه سازم؟ کسانی که عمرشان را در راه حیات دنیای فانی تباه کردند و می‌پندارند که نیکوکار هستند!»

روشن است که در این صورت، سالک به آسانی نمی‌تواند با این ابزار اولیه، القانات شیطانی را از واردات رحمانی و ملکی متمایز سازد و با خیالی آسوده به مکاشفات خود تمسک جوید. بنابراین باید با نگاهی دقیق‌تر به جستجوی موازینی قابل اعتماد و تأییدشده پرداخت؛ با استفاده از کلمات عارفان، می‌توان در نگاهی کلی به دو گونه میزان اشاره کرد:

۱) میزان‌های خاص؛ از جمله تجربه‌های سلوکی و مشاهداتی سالک، عرضه به پیر راه و ...

۲) میزان‌های عام؛ از جمله مطابقت با شریعت، ادله عقلی و ...

به دلیل گستردگی بحث موازین مشاهدات و گستره کارآمدی آن‌ها، به خواست خداوند در نوشته‌ای دیگر به این امر مهم خواهیم پرداخت.

کوتاه سخن

در کلمات بزرگان عرفان، مطالب فراوانی می‌توان یافت که بر بدیهی و خطاناپذیری مشهودات تأکید دارد؛ اما در نگاهی عمیق‌تر و دقیق‌تر و با توجه به سخنان فراوانی که عرفا درباره مشاهدات غیر صحیح بیان کرده‌اند، روشن می‌شود که این بزرگان، تنها کشف و شهود منطبق بر موازین را تأیید نموده و خطاناپذیر خوانده‌اند و خطاناپذیر دانستن مشاهدات عرفانی، نه در مقام بیان ظرافت‌ها و نکته‌سنجی‌های دقیق عرفانی، بلکه جهت ترغیب عامه

۱. ر.ک: محمد/۲۵؛ یوسف/۱۸ و ۸۳؛ طه/۹۶.

۲. کهف/۱۰۳ و ۱۰۴.

مردم و تشویق نوسلوکان بوده است و در واقع، می‌توان آن را در شمار متشابهات کلمات عرفانی به حساب آورد.

بنابراین کسی که قدم در راه سلوک می‌گذارد، باید با توجه به میزان‌های ذکر شده، از درستی مشاهدات خود اطمینان حاصل کند. در نگاهی کلی، می‌توان به دو دسته میزان برای بررسی صحت مشاهدات اشاره کرد:

۱- میزان‌های خاص، که برای شخص سالک و با توجه به شرایط سلوکی او در نظر گرفته شده است.

۲- میزان‌های عام که به همه اهل معرفت و سالکان مسیر الاهی، مربوط است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰ش)، شرح مقدمه قیصری، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
۳. آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸ش)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۹۲ق)، الفتوحات المکیة، قاهره، المكتبة العربية.
۴. ابن فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴ش)، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول.
۵. استیس، والتر ترنس (۱۳۶۱ش)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
۶. ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی‌بن محمد (۱۳۸۶ش)، تمهید القواعد، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، نشر الف‌لام‌میم، چاپ دوم.
۷. تهرانی، جواد (۱۳۶۹ش)، عارف و صوفی چه می‌گویند، بنیاد بعثت.
۸. جامی، نورالدین عبدالرحمن‌بن احمد (بی‌تا)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح مهدی توحیدی‌پور، انتشارات کتابفروشی محمودی.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲ش)، شناخت‌شناسی در قرآن، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ دوم.
۱۰. الحر العاملی، محمدبن‌الحسن (۱۴۱۲ق)، وسائل الشیعه، مؤسسة آل‌البیت لاحیاء التراث، چاپ اول.
۱۱. خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۰ق)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. _____ (۱۳۷۵ش)، تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۱۳. _____ (۱۳۷۳ش)، مصباح الهدایة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. عاملی، شیخ حر (۱۳۸۶ش)، نقدی جامع بر تصوف، ترجمه عباس جلالی، قم، انتشارات انصاریان.

۱۵. فعالی، محمد تقی (۱۳۷۹ش)، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۶. قیصری، داود بن محمد (۱۴۲۳ق)، شرح فصوص الحکم، بیروت، دار الاعتصام.
۱۷. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲ش)، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی.
۱۸. نوری، میرزا حسین (بی تا)، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل‌البت لاهیات التراث.
۱۹. یثربی، سیدیحیی (۱۳۷۷ش)، عرفان نظری، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۲۰. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹ش)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی .: