

عینیت معرفت شهودی در عرفان اسلامی

دکتر عظیم حمزییان^۱

صبا فدوی^۲

چکیده

یکی از مسائل مهم در حوزه فلسفه عرفان، واقعیت متعلقات شهود عرفانی است؛ و از جمله مسائل مهم این بخش پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان عینیت در معرفت شهودی را با توجه به مباحث معرفت‌شناختی و فلسفی واقعیت، توجیه نمود. در این جستار سعی شده است تا مسئله عینیت معرفت شهودی در عرفان اسلامی مورد بررسی قرار گیرد. عینیت در این مقاله به دو معنا به کار رفته است: یکی به معنای کانتی آن، که طبق آن کانت ملاک اصلی عینی بودن را فهم مشترک و قابل امتحان بودن آن برای همه می‌داند، و بر اساس این دیدگاه معرفت شهودی در عرفان نیز می‌تواند دارای عینیت باشد؛ زیرا این معرفت از طریق سلوک عملی مشابه؛ ولی متناسب با درجه سالکان، زیر نظر شیخ قابل حصول است؛ بنابراین لزوم حضور شیخ و طی مقام‌های سلوک را می‌توان ملاک اصلی برای این عینیت، دانست؛ و دیگری به معنای خارجیت و واقعیت -در مقابل ذهنیت- است، یعنی متعلق عرفان امری واقعی و جدا از توهم و ذهنیت عارف و دارای عینیت است. بر این اساس طبق نظریه صدق در باب مطابقت، این عینیت معیاری برای سنجش اعتبار و تمایز آن با موهومات صرفاً ذهنی است.

واژگان کلیدی: عینیت، فهم مشترک، کانت، مقام‌های عرفانی، معرفت شهودی

ahamzeian@semnan.ac.ir

fadavis@semnan.ac.ir

تاریخ پذیرش

۹۷/۸/۱

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان

۲. دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان

تاریخ دریافت

۹۷/۲/۱۹

مقدمه

از نظر تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی، شناخت، محصول مواجهه ذهن با عین است، که تجربه‌گرایان در مسئله عینیت و حقیقت دانستن این شناخت، در نهایت به شکاکیت می‌رسند و عقل‌گرایان سازگاری و تطابق را هم‌چون امری مسلم می‌پذیرند که هر چه معقول است جزماً واقعی است. به طور کلی تقابل ذهن و عین در فلسفه و علوم حصولی همیشه مورد بحث بوده است؛ ولی عرفا با توجه به حضوری دانستن علم خود از این تقابل تعالی‌جسته‌اند و واردات عرفانی را به کسوت حصول درآوردن حضور در دریافت‌های مستقیم و متعارف درونی می‌دانند (هوشنگی، ۱۳۸۳: ۵۳)؛ گرچه خود عارف به عینی بودن دریافت‌هایش اذعان دارد؛ ولی ناعارف نمی‌تواند چنین ادعایی را بپذیرد و عینیت این دریافت‌ها را مورد تردید قرار ندهد. پوپر در این خصوص عقیده دارد «تجربه‌های درونی یا احساس یقین هرگز نمی‌تواند هیچ گزاره علمی را تصویب کند و در علم [تجربی] منزلتی ندارد جز آن که موضوع پژوهش تجربی روان‌شناختی قرار گیرد»؛ و از دیدگاه معرفت‌شناختی به شدت یا ضعف یقین هیچ اعتنایی نمی‌شود. (پوپر، ۱۳۸۸: ۶۲) این موضوع در خصوص یک تجربه‌گرا و پراگماتیست نیز صادق است زیرا او عقیده‌ای را حقیقی می‌داند که نیاز یا انتظاری را برطرف کند؛ به همین علت به هیچ وجه به جنبه معرفتی آن اشاره ندارد و معرفت در نظر او در همان چارچوب تعریف پراگماتیستی حقیقت و صدق تعریف می‌شود (پازوکی و شیروانی، ۱۳۷۹: ۱۲۸). لازم به ذکر است استفاده نوعاً مدرن از واژه «تجربه» به همین نگاه تجربه‌گرایانه و عمل‌گرایانه به دریافت‌ها یا واردات عرفانی باز می‌گردد که از قرن هفدهم میلادی شکل گرفت و هنوز هم رواجی عام دارد و مورد استفاده قرار می‌گیرد (ر.ک.به: دان کیوپیت، ۱۳۸۷). به همین علت در این تحقیق سعی شده است به جای عبارت «تجربه عرفانی» بیشتر از عبارت «واردات» یا «دریافت‌های عرفانی» استفاده شود.

از مهمترین مسائل معرفت‌شناسی عرفان این است که چگونه می‌توان متناسب با مبانی معرفتی تجربه علمی، به توجیه عینیت مبانی معرفت‌شهودی عرفانی دست یافت. به‌طور کلی هر تجربه، دو سویه اصلی دارد، ص یکی عامل تجربه و دیگری موضوع تجربه، که در مطالعات معرفت‌شناسی عرفان بیشتر به بحث عینیت موضوعی تجربه یا واردات عرفانی پرداخته می‌شود (فولادی، ۱۳۸۳: ۱۱۲).

از جمله مفاهیم کلیدی معرفت شناسانه در عرفان بحث معرفت «ادراک شی آن طور که هست» است، که این معرفت بیشتر از طریق علم حضوری و نه حصولی حاصل می‌شود (جوادی و معظمی گودرزی، ۱۳۸۶: ۹۷-۱۰۲)؛ به همین علت مقوله «عینیت» و «شناخت» حاصل از دریافت‌های عرفانی از اهمیت خاصی برخوردار است و تحقیق حاضر به بررسی «عینیت» این معرفت بدون پرداختن به عامل آن اختصاص دارد.

پیش از این برخی پژوهش‌ها در خصوص عینیت تجربه دینی انجام شده است؛ از جمله: عینیت تجربه دینی از دیدگاه اتو، از شهرام پازوکی و علی شیروانی؛ و عینیت علمی و نگرش دینی، از عسگر دیرباز. هم‌چنین مقاله‌های متعددی در خصوص معرفت شهودی به رشته تحریر درآمده است که تأکید آن‌ها به بحث معرفت و نه عینیت این معرفت بوده است، از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد: معرفت شهودی در عرفان اسلامی، از محمد فنائی اشکوری؛ شهود عرفانی و ارزش معرفت شناختی آن، از محسن جوادی و علیرضا معظمی گودرزی؛ فرایند ادراک شهودی و تبدیل آن به گزاره عرفانی، از علی فضلی؛ جایگاه کشف و شهود در منظومه معرفت دینی و معیار واقع‌نمایی آن از منظر عرفای اسلام، از یحیی کبیر و مرضیه عبدلی؛ معرفت شهودی به حق تعالی در عرفان وحیانی، از محمدجواد رودگر.

هدف مقاله حاضر پرداختن به این مسئله است که چگونه می‌توان عینیت مکاشفه‌ها و معارف عرفانی و شهودی و واقعیت متعلقات عرفان را اثبات نمود؟ زیرا همان گونه که علم محصول تلاش جمعی است، برای داشتن معرفت جمعی نیز نیازمند عینیت هستیم و اگر مدعیات عرفا فاقد عینیت باشد نمی‌توانیم آن را دارای معرفت بدانیم. به‌منظور پرداختن به این مباحث، عینیت در واردات عرفانی با تأکید بر عرفان اسلامی با توجه به نظرات معرفت‌شناختی در این خصوص و نظریات رایج صدق مورد بررسی قرار می‌گیرد.

دیدگاه‌های مختلف در خصوص عینیت

در خصوص عینیت واردات عرفانی نظرات مختلفی از سوی فلاسفه ارائه شده است؛ ولی می‌توان آن‌را به دو دیدگاه کلی تقسیم کرد: یکی ذات‌گرایانه و دیگری ساخت‌گرایانه. ذات‌گرایان معتقدند تمام تجربه‌های دینی و عرفانی در ذات خود با هم تفاوتی ندارند و جملگی واجد عناصر مشترکی هستند و تنوع ظاهری آن‌ها به امور بیرونی چون زبان،

فرهنگ، انتظارات و پیش فرض‌ها باز می‌گردد؛ ذات گرایان تنها کشف‌های وجودی را بدون واسطه می‌دانند و معتقدند که در کشف‌های صوری و برخی مراتب کشف معنوی، مفهوم و پیشینه عارف دخالت دارد. از قائلان به این دیدگاه می‌توان به والتر ترنس استیس، ویلیام جیمز، اشلایر ماخر و اتو اشاره کرد. استیس معتقد است صرف وفاق در باب یک تجربه برای تضمین عینیت آن کافی نیست؛ زیرا بسیاری از تجربه‌های حسی مانند توهمات و دویینی‌ها نیز کاملاً همگانی هستند. به همین دلیل او انتظام به معنی «رابطه ثابت امور یا اجزای متکرر یک تجربه» را معیار عینیت، و بی‌انتظام بودن را معیاری برای اثبات ذهنی بودن یک تجربه در نظر می‌گیرد (استیس؛ ۱۳۸۸، ۱۴۳)؛ بر این اساس تجارب عرفانی انفسی و آفاقی فاقد اجزای متمایز هستند، پس با روابط ثابت نظم جهان موافقت یا مغایرتی ندارند و دارای انتظام نبوده و نمی‌توانند عینی و حتی ذهنی شمرده شوند (همان: ۱۴۶-۱۴۹) و استیس تنها راه گریز از این بن‌بست استدلالی را در فراذهنی خواندن تجارب عرفانی می‌بیند. بر اساس دیدگاه ساخت‌گرایان، تجربه‌های یاد شده گوناگون بوده و قابل ارجاع به قسمی واحد نیستند و به‌وسیله پیش‌زمینه فکری، اعتقادی و فرهنگی صاحب دریافت ساخته می‌شوند، از مدافعان این دیدگاه می‌توان نینیان اسمارت، جان هیک، وین پراودفوت و استیون کتز را نام برد (سلطانی و پورعظیمی؛ ۱۳۹۳: ۴۵-۴۶). از پژوهش‌های اخیر نیز که به مسئله عینیت پرداخته‌اند می‌توان به، ص عینیت علمی و نگرش دینی، عسگر دیرباز؛ عینیت تجربه دینی از دیدگاه اتو، پازوکی و شیروانی؛ تقویم پدیده شناختی هوسرل: اشتراک بین الادهانی و مسئله عینیت و حقیقت، سعیده کوکب، درآمدی به معرفت‌شناسی جدید عرفان علیرضا فولادی، و عین و عینیت در فلسفه نظری کانت، حسین هوشنگی اشاره کرد.

معرفت شهودی

تعاریف متعددی از کشف و شهود در عرفان اسلامی ارائه شده است از جمله درک معانی غیبی و امور حقیقی که در حجاب است از طریق وجود حق یقین یا شهود عین یقین (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۴۶). در این نوشتار منظور معرفتی است که از طریق سیر و سلوک به روش حضوری و نه از طریق علوم حصولی به دست می‌آید. برای کسب این معرفت به روش حضوری فرد نیازمند مجاهده و کسب منازل و مقام‌های عرفانی است.

«حال» و «مقام» از ارکان مهم عرفان اسلامی هستند که مراحل سلوک عرفانی را شکل می دهند. «حال» صرفاً موهبتی است که در آمد و شد است و اکتسابی نمی باشد و دیر نمی پاید، و اگر سالک بتواند با کوشش خود این حال را در خود دائمی کند به «مقام» که اکتسابی است دست می یابد. البته برخی از عرفا بر مقدم بودن حال بر مقام اصرار دارند ولی بیشتر عرفای بزرگ حال را از نتایج مقام های می دانند و معتقدند برخلاف مقام های چون حال از مواهب است موجب ارتقا نمی شود. از جمله تفاوت های حال و مقام می توان به موهبتی بودن حال و کسبی بودن مقام، گذرا بودن حال و ثبات مقام و مشروط نبودن سوک به احوال برخلاف مقام های اشاره کرد (راشدی نیا، ۱۳۹۱: ۶۰).

تعداد مقام های و ترتیب مراحل سلوک در طریقت های عرفان اسلامی ثابت و یکسان نمی باشد، چنان که خواجه عبدالله به ۱۰۰ میدان و در منازل السائرین به ۱۰۰ مقام اشاره می کند و ابوسعید ابوالخیر ۴۰ مقام، ابونصر سراج هفت مقام و عطار در منطق الطیر هفت وادی و در مصیبت نامه ۴۰ مرحله را مطرح می کنند (صادقی شهپر، ۱۳۹۲: ۸۱)؛ علت این اختلاف آرا این است که مقام های سلوک بیشتر مبتنی بر دریافت های عرفانی هستند تا مبانی نظری، و هر عارفی با شیوه خود مراحل سلوک را تبیین نموده است (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۹۳: ۲۱۹)؛ با این بیشتر و در اثری دیگر با جزئیاتی کمتر به آن ها پرداخته شده است و می توان در همه آن ها نقاط مشترکی یافت؛ به طور مثال: ابونصر سراج مقام های هفت گانه را قول مشهور مشایخ می داند که شامل توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا می شود (سراج طوسی، ۱۳۹۴: ۷۳). از طرف دیگر همه مقام های عرفانی که به عنوان مقدمه سلوک مطرح هستند مشتمل بر سه مرحله هستند: آغاز، وسط، پایان که آغاز آن مقام های اسلامی، میانه آن ایمانی، و نهایت آن احسانی است، با مراتبی که در خود دارد و این در تمامی مقام های عرفان اسلامی مشترک و صادق است (امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۴۴۲-۴۴۳). البته بحث مقام های به عرفان اسلامی محدود حال مقام های سلوک عرفا بدون ارتباط و پیوند با یکدیگر نیستند در اثری با جزئیات نمی شود بلکه در تمام طریقت های عرفان یهودی، مسیحی، هندی یا بودایی و ... این بحث مطرح است به طور مثال در کاخ درون ترزا آویلابی و یوگاسوتره های پاتنجلی به ترتیب به هفت و هشت مقام برای رسیدن به معرفتی و رای معرفت عقلی اشاره شده است.

از جمله علل اختلاف در تعداد و ترتیب مقام‌های می‌توان به ذکر مبادی به عنوان مقام، اختلاف در مقام‌های اصلی و فرعی، ذکر لوازم یک مقام به عنوان مقام و اختلاف استعدادهای اهل سلوک اشاره کرد. در شرح فارسی *منازل السائرین* آمده است، ص «بدان سالکانی که در این مقام‌های سیر می‌کنند از جهت تفاوت قابلیت و استعداد بر اختلافی عظیمی اند. جمع نمی‌کند مر ایشان را ترتیبی به طریق قطع که سیر همه بر یک گونه بود، و موقف و منتهایی مقرر نیست که رجوع مجموع آن جا بود. محبوب مراد پیش از سلوک به طریق جذب به نهایت رسد و محب مرید منزل به منزل بدایات تصحیح کند تا آن جا که منتهای قابلیت وی بود که «و ما منا الا له مقام معلوم» و بعضی را از بعضی مقام‌های به جذب بگذرانند و بعضی را به سیر و سلوک پیش برند، و بعضی را مکاشفه الوان انوار بود و در تلونات نیز ترتیب مختلف است، و بعضی را سکر به جنون کشد و بعضی را صحو غالب بود و هرکس را نهایی خاص بود، هم‌چنان که طرق مختلف است کشف و مشاهدات نیز متفاوت است» (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۷۹)؛ و در این جا است که نقش مراد در سلوک پر رنگ می‌شود. در *تحریر تمهید القواعد* آمده است که غرض از سلوک قرار دادن طباع آدمی در هسته اعتدال است و این مربیان طریقه سلوک هستند که روش‌های مشترکی برای جمیع سالکان و دستورهایی اختصاصی برای افراد خاص تنظیم می‌کنند و در چنین شرایطی معارفی که برای فرد حاصل می‌شود دارای اعتبار است؛ زیرا در این حالت تمام قوای جسمانی، ادراکات حسی و خیالی و وهمی و عقلی تحت هدایت قوه قدسی قرار می‌گیرند و فرد به معارف غیبی آگاهی می‌یابد (جوادی آملی و پارسانیا، ۱۳۸۸: ۲۲۰). عزیزالدین نسفی نیز تربیت و پرورش زیر نظر دانا را از آن جهت شرط لازم و اساسی برای سلوک می‌داند که وقتی ظاهر فرد به ریاضت و مجاهدات بسیار در صحبت دانا راست شود باطن او هم راست گردد و این چنین معارف غیبی در باطن سالک پیدا می‌شود و به کفر و اسلام تعلق ندارد و هرکس دل خود صاف کند این اثرها را بیابد و اختلاف در سالکان و مزاج ایشان است (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۳۸).

از سوی دیگر هر مقامی خود دارای مراتبی است مانند مقام ذکر که یکی از ارکان مهم سیر و سلوک عرفانی محسوب می‌شود، در مرحله نخست باید به وسیله شیخ به سالک تلقین و سالک طبق اشارات شیخ به ذکر مشغول شود، پس از مدتی زبان و قلب او با ذکر

انس می گیرد و به مرحله ذکر خفی می رسد؛ ذکر وجودی و شهودی گونه‌ای از ذکر خفی هستند به وسیله آن مشاهده و مکاشفه برای سالک رخ می دهد و به قرب الهی می رسد. (محمودی، ۱۳۹۰: ۲۲۵) خواجه عبدالله انصاری ذکر را سه درجه می داند، در درجه نخست ذکر ظاهر همان ثنا و دعا گفتن، درجه دوم ذکر خفی و رهایی از سستی و باقی ماندن با مشاهده و ملازمت به رازگویی و درجه سوم الذکر الحقیقی و هو شهود ذکر الحق ایاک، و التلخص من شهود ذکرک، و معرفه افتراء الذاکر فی بقاءه مع ذکره (انصاری هروی، ۱۳۶۱: ۱۲۷).

با توجه به آن چه گفته شد معرفت عرفانی، معرفتی مبتنی بر کشف و شهود و دریافت مستقیم و بدون واسطه است که از طریق مجاهده و طی مراتبی از جمله کسب مقام‌های و تداوم ذکر زیر نظر شیخ یا مراد قابل حصول است ولی چنین معرفتی خود نیازمند یک معیار سنجش است زیرا به اعتقاد عرفا همه مکاشفات ربانی نیستند و بسیاری شیطانی یا خیالی اند. قیصری معتقد است چنین دریافت‌هایی نه تنها پرده از حقیقت بر نمی دارد بلکه موجب گمراهی است و فرق شهود ربانی و شیطانی را در امور دنیوی وقوع و عدم وقوع آن در خارج و در امور معنوی مطابقت با کتاب و سنت می داند. به همین علت بیان می دارد بر سالک عارف لازم است که تحت مراقبت یک استاد متوجه به حق و اهل مکاشفه بر طبق موازین شرع، وارد سیر و سلوک شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۹۴-۵۹۵).

معانی و کاربردهای عینیت و اشتراک بین‌الاذهانی

مفهوم عینیت در طول زمان دست‌خوش تغییراتی شده است علاوه بر تفاوت تعریف عینیت در دوره‌های مختلف تاریخی، فیلسوفان یک دوره نیز در بحث عینیت دارای اختلاف‌هایی هستند. بر همین اساس برخی به‌منظور از بین رفتن ابهامات موجود در بکارگیری مفهوم عینیت در مباحث فلسفی معاصر، معتقدند باید حیثیت تاریخی این مفهوم مورد توجه قرار گیرد (Lorraine & Peter, 1992: 82). بخشی از تعاریفی که برای عینیت بیان نشده است شامل:

- عینیت از نظر مابعدالطبیعی: به معنای مطابقت با واقع بودن، یعنی تمام اشیا در کلی‌ترین معنایشان مانند اشیای عینی خارجی، ویژگی‌ها و رویدادها و نظایر آن می‌توانند به

لحاظ مابعدالطبیعی عینی یا ذهنی تلقی شوند. بر این اساس هویتی به لحاظ مابعدالطبیعی عینی است که وجود و ماهیتش مستقل از ذهن بشری باشد (Leiter, 2001: 79) مانند:

- عینیت از نظر معرفت شناختی: تنها پدیده‌های دارای حیثیت التفاتی، هم‌چون معرفت، باورها، احکام، نظریه‌ها، قضایا، بازنمایی‌های ذهنی و نظایر آن هستند که به لحاظ معرفت شناختی، می‌توانند عینی یا ذهنی تلقی شوند (Pete, 1998: 2-3).

• امکان داوری همگانی، اگر یافته‌ها با شیوه‌ای به دست آمده باشد که آن شیوه در دسترس همگان قرار گیرد گفته می‌شود آن یافته، عینی است؛ یعنی این امکان برای همه وجود دارد که اگر بخواهند در مسیری واقع شوند که دست یابی به آن یافته علمی را ممکن سازد بتوانند در آن مسیر قرار گیرند. پس اگر یافته‌ای مورد نقد و ایراد عرف اهل علم قرار گیرد و یا با مشاهده و آزمون ارزیابی و سنجش شود آن یافته واجد صفت عینیت خواهد بود. این تعریف را می‌توان با نظریه‌های قائل به اجماع که عینیت معرفت‌شناختی در باب یک حکم را از طریق اتفاق نظر تعریف می‌کنند یعنی به میزانی که بر سر آن توافق است به لحاظ معرفت‌شناختی عینی تلقی می‌شود تلفیق نمود. این معنای عینیت در معرفت‌شناسی در حوزه علم‌شناسی و فلسفه علم مورد توجه قرار دارد.

• فراغت از ارزش و ایدئولوژی: یافته‌ای عینی خواهد بود که عاری از ارزش و ایدئولوژی باشد. به میزانی که روش علمی اجازه دخالت و تاثیر این امور را بدهد آن یافته از عینیت فاصله خواهد گرفت و طبق نظر رایج تاثیر این عوامل مانع دستیابی به واقع می‌شود، ولی فقدان این تاثیر به معنی حتمی بودن مطابقت نخواهد بود (دیرباز، ۱۳۷۷: ۵۱). این معنای از عینیت در روش‌شناسی علمی پوزیتیویستی مورد توجه قرار می‌گیرد.

ولی برخی مانند کانت نظریه بینابینی را مطرح می‌کنند و معتقدند معرفت هم جنبه عینی دارد و هم جنبه ذهنی؛ بر این اساس ادراکی که سرآغاز آن حس باشد در اثناء کار متغیرهای متعددی بر آن اثر می‌گذارد و حاصل کار گزارشی عین واقع نخواهد بود، بنابراین آنچه ادراک می‌شود به عوامل متعددی بستگی دارد. بر این اساس در ادراک متخصصانه متشکل از ادراکات-طولی متعدد که شخص غیر متخصص در مرتبه نخست ادراک، با متخصص شریک است، در ادراکات بعدی که بیشتر جنبه تفسیری دارد شراکتی بین آنها وجود نخواهد داشت؛ زیرا متخصص به کمک تجارب پیشین و معلومات خود به این ادراکات

نایل می‌شود، بدین ترتیب عینیت به معنی ارزش و ایدئولوژی رد می‌شود (دیرباز، ۱۳۷۷: ۵۴). به نظر کانت دلیل عینی بودن آن است که علی‌الاصول همه کس بتواند آن را بفهمد و امتحان کند، بنابراین تکرار منظم است که به انسان تلقین می‌کند با اقترانات اتفافی بی‌ارتباط مواجه نیست (پوپر، ۱۳۸۸: ۶۱-۶۰).

تا پیش از کانت مفروض آن بود که شناخت باید با عین مطابقت داشته باشد، اما اشکالی که بر این فرض وارد آمد این بود که احراز انطباق هم قاعداً خود نوعی شناخت و متوقف بر فعالیت ذهنی است (هوشنگی، ۱۳۸۳، ص ۶۵). به اعتقاد کانت ما تنها چیزی را می‌شناسیم که خود ما به عنوان فاعل شناسا پدید آورده‌ایم پس فهم با شیء منطبق نمی‌شود بلکه خود ما سازنده تجربه و معرفت هستیم (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۸۹) و این شناخت برای همه موجودات بشر یکسان است به همین علت می‌توان گفت عینیت دارد. بر این اساس مفهوم عینیت خصلتی مستقل از ذهن ندارد؛ زیرا در مباحث کانت به جای مفهوم مابعدالطبیعی عین، متعلق شناخت یا معرفت Object of knowledge قرار می‌گیرد؛ ولی لازم است میان معرفت و موهومات صرفاً ذهنی تمایزی قائل شد که کانت این کار را با بررسی مفهوم متعلق معرفت که جایگزین عین شده است انجام می‌دهد (paton, 1970: 283). شناخت از نظر کانت ترکیب و بهم پیوستن امور متشتمت و متکثر حسی است و این پیوستگی تنها تصویری است که از طریق اشیاء حاصل نمی‌شود و باید توسط فاعل شناسا با وحدت بخشی به محتوای ذهنی به وسیله ارجاع آن به مفهوم شیء و عین به عنوان مبنای وحدت صورت گیرد و از گزافی و دل‌بخواهی شدن شناخت جلوگیری می‌شود (هوشنگی، ۱۳۸۳: ۵۶)؛ بنابراین از طریق مفهوم است که شناخت هر چیز به عنوان یک عین ممکن می‌شود و علاوه بر این وجود مفاهیم پیش فاهمه و قواعد فاهمه شرط اعتبار کلی و ضروری شناخت محسوب می‌شود (آپل، ۱۳۷۵: ۱۳۲)؛ «یعنی هر چقدر شناخت ما محدود به عالم پدیداری باشد ولی بر پایه سرمایه‌های پیشینی و اصول مقدم بر تجربه حاصل می‌آید بنابراین معرفت با تکیه بر ضرورت و کلیت از مجعولات و موهومات متمایز می‌گردد و شناختنی ضروری و کلی است که برخلاف ذهنیات محض متصف به صدق و کذب می‌گردد.» (هوشنگی، ۱۳۸۳: ۶۶-۶۷) و این همان اعتبار بین‌الذهانی یعنی عام، نشانگر عینی بودن و خصوصی و شخصی بودن و مخالف ذهنی بودن است (Walsh, 1963: 62) که نظریه متعارض با

نسبی‌گرایی معرفتی محسوب می‌شود و آزمون‌پذیری بین‌الذهانی و همگانی را باعث موجه‌سازی این ادعا می‌داند (پایا، ۱۳۷۳: ۳۷).

هوسرل نیز مانند کانت، ملاک عینیت را اشتراک بین‌الذهانی می‌داند. به اعتقاد او ارتباط متقابل بین اشخاص در صورتی قابل فهم و ممکن است که جهان پیرامونی مشترکی بین آنها وجود داشته باشد. جهان پیرامونی مشترک و رابطه متقابل بین اشخاص ماهیتاً به یکدیگر تعلق دارند و یکی بدون دیگری اصلاً قابل فهم نیست. اشخاص در جهان پیرامونی مشترک خود، تأثیرات شخصی بی‌واسطه‌ای را نسبت به یکدیگر اعمال می‌کنند و رفتار یکدیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهند. در واقع اشخاص خود را متوجه یکدیگر می‌کنند و اعمالی را انجام می‌دهند، با قصد اینکه آن اعمال توسط دیگری فهمیده شود و دیگری با فهم و درک آن اعمال، ایجاب گردد. بدین ترتیب رابطه تفاهم متقابل شکل می‌گیرد و در این رابطه تفاهم متقابل، رابطه آگاهانه متقابل اشخاص با یکدیگر و در عین حال رابطه واحد و یکسان آنها با یک جهان مشترک پیرامونی ایجاد می‌شود. بر اساس این توافق و هماهنگی بین‌الذهانی است که ناهماهنگی و عدم توافق معنا پیدا می‌کند و معیاری برای تمایز اشخاص نرمال از غیرنرمال حاصل می‌شود. نرمال بودن وابسته به توافق بین‌الذهانی سوژه‌های نرمال است، یعنی هنگامی که کثیری از اشخاص از طریق تفاهم متقابل و از طریق قواعد مورد توافق به تجربه‌های مشترک می‌رسند. هوسرل در پدیده‌شناسی خود می‌خواهد مسئله شناخت را طوری طراحی کند که جدایی ذهن و عین ایجاد نشود (Husserl, 1989: 202-203).

عینیت در نظریه صدق

سه نظریه اصلی در خصوص صدق در معرفت‌شناسی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است: ۱. تئوری مطابقت، ۲. تئوری انسجام، ۳. تئوری عمل‌گرا.

براساس نظریه مطابقت صدق *the correspondene theory*، صدق ناشی از امری عینی است بنابراین منشأ هیچ باوری توهم یا تصور نیست زیرا شالوده‌ای در عالم واقع دارد (Pojman, 2000: 4-5). صدق و کذب صفات گزاره‌ها (معنای یک جمله) هستند نه واقعیات (سلسله‌ای از امور و رویدادها) چون واقعیات صرفاً متحقق‌اند و برای تحقق واقعیات نیازی به درک و فهم آن‌ها توسط ما نیست. هر گزاره اظهار یک صدق را در تقریر دارد که آن را از جملات امری و پرسشی متمایز می‌کند (محمدزاده، ۱۳۸۲: ۷۸). حال این سوال

مطرح می‌شود که مراد از تطابق و انطباق در تعریف صدق این همانی است یا شباهت نزدیک یا صرفاً یک پیوند و ارتباط کلی و تقریبی؟ تطابق یک به یک میان عناصر گزاره‌ها و سلسله واقعیاتی که مطابق آن گزاره‌ها هستند ممکن نمی‌باشد؛ ولی می‌توان گفت بهترین راه برای ملاحظه باورها به عنوان حامل گزاره‌ها و نیز گزاره‌ها، نگاه به آن‌ها به عنوان یک نقشه است که اگر صادق باشد فرد را به سر منزل مقصود می‌رساند و اگر کاذب باشد موجب گمراهی او خواهد شد. برای آزمون صدق یک گزاره از طریق مشاهده و صادق بودن، از تمام اظهارات صورت گرفته می‌توان یاری گرفت (Pojman, 2000: 334).

بر اساس نظریه *the coherence theory*، انسجام نسبت دادن صدق به یک گزاره یا باور به معنای اظهار سازگاری آن با ساختاری نظام مند از دیگر گزاره‌ها یا باورهاست. به این معنی که اجزای یک کل به شکلی هماهنگ به هم پیوسته باشند. به تقریر دیگر تجارب و احکامی صادق اند که با یکدیگر و با نظامی که جزئی از آن می‌باشند هماهنگ هستند و انسجام درونی و سازگاری اصول و نتایج و سامان معقول و منطقی میان مسائل یک نظام فکری گواه بر سلامت آن است (همالین، ۱۳۷۴: ۹۲-۹۳)؛ از سوی دیگر هر یک از این اجزا یک صدق کامل نیستند بلکه دارای مراتبی از صدق هستند؛ زیرا برای ما شناخت تمام صدق امکان ندارد بلکه به بخشی از آن شناخت داریم. بر این اساس باورها دارای سازگاری تام نیستند فقط می‌توانند سازگارتر از سایرین باشند. البته این احتمال وجود دارد که یک نظام کلی از اشیاء به عنوان صدق تام وجود داشته باشد؛ ولی تقرب به چنین ساختاری بر ما امری فرضی و موهوم است. از نظر مخالفان این نظریه توافق میان گزاره‌ها گرچه شرط لازم برای صدق گزاره است ولی شرط کافی نیست؛ زیرا موهومات و افسانه‌هایی وجود دارد که از تایید متقابل برخوردارند و یا ساختارهایی وجود دارند که گرچه دارای سازگاری درونی هستند ولی با یکدیگر مغایرند؛ هگل از جمله موافقان این نظریه است (محمدزاده، ۱۳۸۲: ۸۰-۸۲).

در نظریه عمل‌گرایی *the pragmatic theory*، تنها چیزی صادق است که در هر رسم رایجی و نیز در دراز مدت و طی تمام مسیر سودمند باشد. این اظهار که مطلبی می‌تواند برای من صادق باشد ولی برای شما صادق نباشد ممکن است اشاره ای به همین

نگرش عمل‌گرایانه از صدق باشد. این نظریه فارغ از خصوصیت مهم مفهوم صدق یعنی عینیت یا استقلال از ذهن است (Pojman, 2000: 24).

می‌توان گفت نظریه عمل‌گروی یکی از شکل‌های نسبیت معرفتی است که هرگونه واقعیت عینی مستقل از منافی و مصالح را انکار می‌کند. ریچارد رورتی تفسیری معاصر از این نظریه دارد و معتقد است صدق آن است که بشود در برابر همگان از آن دفاع کرد. از موافقان این نظریه ویلیام جیمز و از مخالفان آن برتراند راسل را می‌توان نام برد (Pojman, 2000: 347).

به طور کلی معرفت مستلزم برخورداری از صدق و نوعی باور صادق است؛ اما صرف باور، صادق نیست و تفاوت آن‌ها این است که صاحب معرفت برای باورهای صادق مورد ادعای خود بر امری غیراتفاقی و غیرتصادفی به یک توجیه کافی، یعنی همراهی ضوابط معرفتی قابل قبول و بهره‌مندی از وضعیت معرفتی قابل اثبات، متکی است (محمدزاده، ۱۳۸۲: ۹۳). بنابراین باید میان عاملی که موجب صدق یک گزاره است و روش تشخیص صدق آن گزاره تفاوت قائل شد. اولی مفهومی معناشناختی-مابعدالطبیعی است که با تعریف مفهوم صدق ارتباط می‌یابد، و دیگری مفهوم معرفت‌شناختی است که با تبیین و توجیه باورها ربط دارد؛ و خلط میان صدق و توجیه آن نادرست به نظر می‌رسد. بنابراین امکان خطا در ادعاهای معرفتی وجود دارد؛ چون ممکن است حاصل توهم یا دارای تناقض باشند و یا به غلط یادآوری و استنباط شده باشند (Pojman, 2000: 19).

نتیجه‌گیری

لازمه اثبات واقعیت داشتن عرفان آن است که واردات عرفانی دارای جنبه معرفتی هستند، و اگر از دید معرفت‌شناسانه و نه مابعدالطبیعی به این موضوع پرداخته شود می‌توان در خصوص عینیت معرفت‌شهودی و نه عامل آن دلایلی را اقامه نمود که در ادامه به آن پرداخته می‌شود:

اگر عینیت به معنی فارغ از ارزش و ایدئولوژی مورد نظر باشد، چون از دید ذات‌گرایان و ساخت‌گرایان نقش پیش‌زمینه فکری، اعتقادی و فرهنگی عرفا در دریافت‌های ایشان و معرفت حاصل از آن غیر قابل انکار است، عینیت این معرفت قابل اثبات نیست اما این معنا در عینیت مورد توجه قرار ندارد؛ ولی با مبنا قرار دادن رهیافت نظرگرا-واقع‌گرا همان‌گونه

که کانت تأکید می‌کند چون معرفت هم جنبه عینی و هم جنبه ذهنی دارد، می‌توان به کمک تجارب پیشین و معلومات خود به این معرفت نایل شد. بدین ترتیب عینیت معرفت شهودی به معنی فارغ از ارزش و ایدئولوژی نمی‌تواند وجود داشته باشد و لذا بحث عینیت، به مفهوم اشتراک بین‌الذهانی و داوری همگانی محدود می‌شود.

بر اساس نظر داوری همگانی که این امکان برای همه وجود دارد در مسیری معین واقع شوند و طبق نظرات کانت که عینی بودن را فهم مشترک و قابل امتحان بودن برای همه می‌داند؛ اگر با توجه به آموزه‌های عرفان اسلامی، معرفت شهودی را حاصل سیر و سلوکی با دستورالعمل‌های مشترک و طی منازل و مقام‌های معین بدانیم که زیر نظر شیخ یا مراد برای همگان قابل امتحان است و مرید و مراد درک مشترکی از یک‌دیگر دارند، عینیت در عرفان را می‌توان معتبر و حضور پیر یا مراد و طی مقام‌های سلوک را ملاک اصلی برای این عینیت دانست؛ گرچه اختلافاتی در تعداد مقام‌های و ترتیب مراحل سلوک در طریقت‌های مختلف وجود دارد؛ ولی با یک‌دیگر در ارتباط و پیوند هستند و این مربیان طریقه سلوک هستند که بر اساس دریافت‌های شهودی و عرفانی خود، روش‌های مشترکی برای جمیع سالکان و دستورهایی اختصاصی برای افراد خاص تنظیم می‌کنند. البته چنین معرفتی خود نیازمند یک معیار سنجش است زیرا اگر مبتنی بر شهود غیررئبانی باشد می‌تواند موجب گمراهی شود؛ در این جاست که بحث صدق و کذب مطرح می‌شود و این‌که باید میان معرفت و موهومات صرفاً ذهنی تمایزی قائل شد و اعتبار بین‌الذهانی (عام)، نشانگر عینی بودن است، و می‌توان آن را با نظریه مطابقت صدق مقایسه کرد که اگر صدق را ناشی از امری عینی بدانیم، وجود عینیت یعنی فهم مشترک در عرفان مؤید صدق آن خواهد بود، به همین علت عرفا بر این اصل که سالک باید در حضور یک استاد سفر کرده و اهل مکاشفه بر طبق موازین شرع، وارد سیر و سلوک شود تأکید داشتند.

کتاب نامه

- استیس، والتر ترنس. ۱۳۸۸، عرفان و فلسفه، ترجمه بهالدین خرمشاهی، چاپ هفتم، تهران، سروش.
- امینی نژاد، علی. ۱۳۹۰، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- انصاری هروی، خواجه عبدالله. ۱۳۶۱، منازل السائرین، تهران، مولی.
- آپل، ماکس. ۱۳۷۵، شرحی بر تمهیدات کانت، مقدمه ای بر فلسفه انتقادی، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پوپر، کارل ریموند. ۱۳۸۸، منطق اکتشاف علمی، سید حسین کمالی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- تبادکانی، شمس الدین. ۱۳۸۲، تسنیم المقربین، شرح فارسی منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، با تحقیق سید محمد طباطبایی بهبهانی، تهران، کتابخانه موزه و اسناد مجلس شورای اسلامی ایران.
- جوادی آملی، عبدالله، و پارسانیا، حمید. ۱۳۸۸، تحریر تمهید القواعد، قم، اسراء.
- سراج طوسی. ۱۳۹۴، ابونصر، اللمع فی التصوف، به تصحیح رنولد الن نیکلسون، ترجمه قدراله خیاطیان، محمود خورسندی، سمنان، دانشگاه سمنان.
- دهباشی، مهدی؛ میرباقری فرد، سیدعلی اصغر. ۱۳۹۳، تاریخ تصوف (۱)، چاپ سوم، تهران، سمت.
- قیصری، داود. ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تحقیق سید جلال آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کیویت، دان. ۱۳۸۷، عرفان پس از مدرنیته، ترجمه اله کرم کرمی پور، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد. ۱۳۸۶، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، مصحح ماریژان موله، تهران، طهوری.
- همالین، دیوید. ۱۳۷۴، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- یاسپرس، کارل. ۱۳۷۲، کانت، ترجمه عبدالحسین نقیبزاده، چاپ، تهران، کتابخانه طهوری.
- پازوکی، شهرام و شیروانی، علی. ۱۳۷۹، «عینیت تجربه دینی از دیدگاه اتنو»، مدرس، ش ۴، صص ۱۲۳-۱۳۱.
- پایا، علی. ۱۳۷۳، «نسبی گرایی معرفتی و خشونت مرزی در صحنه عمل اجتماعی»، کیان، ش ۲۰، صص ۴۸-۱۱۱.
- جوادی، محسن و معظمی گودرزی، علیرضا. ۱۳۸۶، «شهود عرفانی و ارزش معرفت شناختی آن»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۲۵، صص ۹۱-۱۱۶.
- دیرباز، عسگر. ۱۳۷۷، «عینیت علمی و نگرش دینی»، روش شناسی علوم انسانی، ش ۱۶ و ۱۷، صص ۵۰-۷۳.
- راشدی نیا، اکبر. ۱۳۹۱، «مقام های عرفانی»، معارف عقلی، ش ۳، صص ۵۳-۸۶.
- سلطانی، منظر؛ پورعظیمی، سعید. ۱۳۹۳، «بیان ناپذیری تجربه ی عرفانی با نظر به آرای مولانا در باب «صورت» و «معنا»، ادبیات عرفانی و اسطوره شناسی، ش ۳۴، صص ۱۳۱-۱۶۰.
- صادقی شهپر، رضا. ۱۳۹۲، «بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق الطیر عطار و یوگاسوتره های پانتجلی»، ادبیات عرفانی و اسطوره شناسی، ش ۳۱، صص ۷۵-۱۰۰.
- فولادی، علیرضا. ۱۳۸۳، «درآمدی به معرفت شناسی جدید عرفان»، فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۲، صص ۱۰۹-۱۲۴.
- محمدزاده، رضا. ۱۳۸۲، «نظریه ی معرفت»، پژوهش های اجتماعی اسلامی، ش ۴۱ و ۴۲، صص ۵۸-۱۰.
- محمودی، خیراله. ۱۳۹۰، «ذکر وجودی و شهودی در عرفان اسلامی»، بوستان ادب دانشگاه شیراز، ش ۱، صص ۲۰۷-۲۲۸.
- هوشنگی، حسین. ۱۳۸۳، «عین و عینیت در فلسفه نظری کانت»، حکمت، ش ۳، صص ۷۰-۵۱.

References

- Brian Leiter. 2001 Objectivity in Law and Morals, Cambridge University Press.
- Mandik, Pete. 1998, "Objectivity without Space", he Electronic Journal of Analytic

- Paton, H.j. 1970, Kant's Metaphysics of experience, 2vol London, George Allen and Unwin ltd.
- Pojman, Louis P. 2000, What Can We Know? An Introduction to the Theory of Knowledge, Wadsworth/Thomson Learning.
- Stace, Walter Trance. 2009, Mysticism and Philosophy, Translation by Bahadolin Khoramshahi, Seventh Edition, Tehran, Soroush Guards, Ali. 2011, Introduction to the Islamic Gnostic Collection, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Ansari Heravi, Khaje Abdullah. 1361, Manzal al-Sa'erin, Tehran, Molly.
- Apel, Max. 1996, An Introduction to Cantonment, Introduction to Critical Philosophy, Translated by Mohammad Reza Hossein Beheshti, First Edition, Tehran, Center for Academic Publishing.
- Popper, Carl Raymond. 2009 Logic of Scientific Discovery, Seyed Hossein Kamali, Fourth Edition, Tehran, Scientific and Cultural Publishing.
- Vahedakani, Shamsuddin. 2003, Tesim al-Gurbbin, A description of the Persian, _Al-Sa'erin Manzahl Khwaja Abdullah Ansari, Investigating Seyyed Mohammad Tabatabaee Behbahani, Tehran, Library of the Museum and Documents of the Islamic Consultative Assembly of Iran.
- Javadi Amoli, Abdullah, and Parsan, Hamid. 1388, Tahrir Tamhid Al-Qawad, Qom, Isra.
- Seraj Tusi 2012, Abu Nasr, al-Lamefi al-Tasouf, corrected by Renold Ellen Nicholson, translated by Qadhullah Khayyatyan, Mahmoud Khorsandi, Semnan, Semnan University.
- Dehbashi, Mehdi; Mybargafirard, Seyed Ali Asghar. 1393, Sufism Date (1), third edition, Tehran, position.
- Qaisari, David 1995, Descriptions of Fusus al-Hikam, Research by Seyyed Jalal Ashtiani, Tehran, Scientific and Cultural Publishing.
- Coypit, Don. 2008, Mysticism after Modernity, translation of Allah Karam Karimpour, Tehran, Center for the Study of Religions and Religions.
- Nessafi, Azizeddin ibn Muhammad. 2007, The collection of essays known as Alsan al-Qualam, Farajeh Zia al-Din Dashiri, Moderator Marijan Mouleh, Tehran, Taheri.
- Hamilton, David. 1994, History of Epistemology, Shapur Etemad Translation, Tehran, Institute of Humanities and Cultural Studies.

- Jaspers, Carl. 1993, Kant, translation of Abdolhossein Naghibzadeh, print, Tehran, Library of Taheri.
- Pazoki, Shahram and Shirvani, Ali. 2000, "The Objective of Religious Experience from the Viewpoint of Otto," by Modares, p. 4, pp. 123-131.
- Paya Ali .1994, "Epistemological Relativism and Borderline Violence in the Stage of Social Action," Kian, 20, pp. 111-48.
- Javadi, Mohsen and Moazami Goudarzi, Alireza. 2007, "Mystical Intuition and Its Epistemological Value," Journal of Religious Thought, Shiraz University, Sh. 25 pp. 91-116.
- Long ago, Asgar. 1998, "Scientific Objectivity and Religious Attitude", Methodology of Humanities, pp. 16 and 17, pp. 50-73.
- Rashed Nia, Akbar. 2012, "The Mystical Authorities", rational teachings, vol. 3, pp. 53-86
- Soltani, Landscape; Pourzamy, Saeed. 2012, "The indeterminacy of the mystical experience in terms of Rumi's views on" face "and" meaning, "mystical literature and mythological cognition, pp. 34, pp. 131-160.
- Sadeghi Shaper, Reza. 2012, "A comparative study of the stages of behavior in the logic of al-Tayyipar Attar and Pantaghe yogasteri", Mystical literature and mythological cognition, p. 31, pp. 75-100.
- Fuladi, Alireza, 2004, An Introduction to the New Epistemology of Sufism, Quarterly Journal of the Persian Language and Literature, p. 2, pp. 124-109
- Mohammadzadeh, Reza 2004, "Theory of Knowledge", Islamic Social Studies, vol. 41 and 42, pp. 58-10.
- Mahmoud, Khairullah. 2011, "The Existence and Intuition of the Islamic Mysticism," Bostan Adab University of Shiraz, Sh. 1 pp. 207-228
- Hooshang, Hossein. 2004, "Objectivity and objectivity in Kant's theoretical philosophy", Hekmat, pp. 3, pp. 51-70.
- Brian Leiter. 2001, Objectivity in Law and Morals, Cambridge University Press.
- Mandik, Pete. 1998, "Objectivity without Space", he Electronic Journal of Analytic
- Paton, H.J. 1970, Kant's Metaphysics of Experience, 2vol London, George Allen and Unwin ltd.
- Pojman, Louis P. 2000, What Can We Know? An Introduction to the Theory of Knowledge, Wadsworth / Thomson Learning..

