

## عینیت معرفت شهودی در عرفان اسلامی

دکتر عظیم حمزیان<sup>۱</sup>

صبا فدوی<sup>۲</sup>

### 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 توهمندی 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

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان

fadavis@semnan.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان

تاریخ پذیرش

۹۷/۸/۱

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 حضولی همیشه مورد بحث بوده است؛ ولی عرفاً با توجه به حضوری دانستن علم خود از این تقابل تعالی جسته‌اند 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 دریافت‌ها یش اذعان دارد؛ ولی ناعارف نمی‌تواند چنین ادعایی را پذیرد و عینیت این 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 معرفت شناختی به شدت یا ضعف یقین هیچ اعتنایی نمی‌شود. (پوپر، ۱۳۸۸: ۶۲) این موضوع در خصوص یک تجربه‌گرا و پرآگماتیست 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 پرآگماتیستی 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 کیوبیت، 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 معرفت شهودی 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 معرفت‌شناسانه 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: ۹۷-۱۰)؛ 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 عبدالی؛ معرفت شهودی به حق تعالی در عرفان و حیانی، از محمدجواد رودگر.

هدف مقاله حاضر پرداختن به این مسئله است که چگونه می‌توان عینیت مکافهه‌ها 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 نیازمند عینیت هستیم و اگر مدعیات عرفاً فاقد عینیت باشد نمی‌توانیم آن را دارای معرفت بدانیم. به منظور 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،

#### ۴ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

فرهنگ، انتظارات و پیشفرضها 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 توهمند و دوبینی‌ها نیز کاملاً همگانی هستند. به همین دلیل او انتظام به معنی «رابطه ثابت امور یا اجزای متکر 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: ۱۴۹-۱۴۶) و استیس تنها راه گریز از این بن‌بست استدلالی را در فرازهای خواندن تجارب عرفانی می‌بیند. بر اساس دیدگاه ساختگرایان، تجربه‌های یاد شده گوناگون بوده و قابل ارجاع به قسمی واحد نیستند و به وسیله 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 پور عظیمی؛ 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 الذهانی 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 الیقین یا شهود عین الیقین (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 می‌دهند. «حال» صرفاً موهبتی است که در آمد و شد است و اکتسابی نمی‌باشد و دیر نمی‌پاید، و اگر سالک بتواند با کوشش خود این حال را در خود دائمی کند به «مقام» که اکتسابی است دست می‌یابد. البته برخی از عرفای بر مقدم بودن حال بر مقام اصرار دارد ولی بیشتر عرفای بزرگ حال را از نتایج مقام‌های می‌دانند و معتقدند برخلاف مقام‌های چون حال از مواهب است موجب ارتقا نمی‌شود. از جمله تفاوت‌های حال و مقام می‌توان به موهبتی بودن حال و کسبی بودن مقام، گذرا بودن حال و ثبات مقام و مشروط نبودن سوک به احوال برخلاف مقام‌های اشاره کرد (راشدی نیا، ۱۳۹۱: ۶۰).

تعداد مقام‌های و ترتیب مراحل سلوک در طریقت‌های عرفان اسلامی ثابت و یکسان نمی‌باشد، چنان که خواجه عبدالله به ۱۰۰ میدان و در منازل السائرين به ۱۰۰ مقام اشاره می‌کند و ابوسعید ابوالخیر ۴۰ مقام، ابونصر سراج هفت مقام و عطار در منطق الطیر هفت وادی و در مصیبت نامه ۴۰ مرحله را مطرح می‌کنند (صادقی شهرپر، ۱۳۹۲: ۸۱)، علت این اختلاف آرا این است که مقام‌های سلوک بیشتر مبتنی بر دریافت‌های عرفانی هستند تا مبانی نظری، و هر عارفی با شیوه خود مراحل سلوک را تبیین نموده است (دھباشی و میرباقری فرد، ۱۳۹۳: ۲۱۹)، با این بیشتر و در اثری دیگر با جزئیاتی کمتر به آن‌ها پرداخته شده است و می‌توان در همه آن‌ها نقاط مشترکی یافت؛ به طور مثال: ابونصر سراج مقام‌های هفت‌گانه را قول مشهور مشایخ می‌داند که شامل توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا می‌شود (سراج طوسی، ۱۳۹۴: ۷۳). از طرف دیگر همه مقام‌های عرفانی که به عنوان مقدمه سلوک مطرح هستند مشتمل بر سه مرحله هستند: آغاز، وسط، پایان که آغاز آن مقام‌های اسلامی، میانه آن ایمانی، و نهایت آن احسانی است، با مراتبی که در خود دارد و این در تمامی مقام‌های عرفان اسلامی مشترک و صادق است (امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۴۴۲-۴۴۳). البته بحث مقام‌های به عرفان اسلامی محدود حال مقام‌های سلوک عرفای بدون ارتباط و پیوند با یکدیگر نیستند در اثری با جزئیات نمی‌شود بلکه در تمام طریقت‌های عرفان یهودی، مسیحی، هندی یا بودایی و ... این بحث مطرح است به طور مثال در کاخ درون ترزا آویلایی و یوگاسوترهای پاتنجلی به ترتیب به هفت و هشت مقام برای رسیدن به معرفتی ورای معرفت عقلی اشاره شده است.

## ۶ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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 السائرين 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 منتها ای 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 مکاففه الوان انوار بود و در تلوتات نیز ترتیب مختلف است، و بعضی را سکر به جنون کشد و بعضی را صحو غالب بود و هر کس را نهایتی خاص بود، همچنان که طرق مختلف است کشوف و مشاهدات نیز متفاوت است» (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۷۹)؛ و در اینجا است که نقش مراد در سلوک پررنگ می‌شود. در تحریر تمہید القواعد آمده است که غرض از سلوک قرار دادن طباع آدمی در هسته اعتدال است و این مریبان 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، ادرادات 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 هر کس 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 الحقيقی و هو شهود ذکر الحق ایاک، و التخلص من شهود ذکرک، و معرفة افتراء الذاکر فی بقائه مع ذکره ( انصاری هروی، ۱۳۶۱: ۱۲۷).

با توجه به آن‌چه 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 بین‌الذهانی

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 کلی ترین معنایشان مانند اشیای عینی خارجی، ویژگی‌ها و رویدادها و نظایر آن می توانند به

## ۸ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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 بخواهد 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 خواهد 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 متشكل 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 تجرب پیشین و معلومات خود به این ادراکات

نایل می‌شود، بدین ترتیب عینیت به معنی ارزش و ایدئولوژی رد می‌شود (دیربارز، 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 اتفاقی 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 قاعده‌ای 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 شناساً 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 متشتت و متکثر حسی است و این پیوستگی تنها تصویری است که از طریق اشیاء حاصل نمی‌شود و باید توسط فاعل شناساً با وحدت بخشی به محتوای ذهنی به وسیله ارجاع آن به مفهوم شی 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 مجموعات 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 بین الذهانی یعنی عام، نشانگر عینی بودن و خصوصی و شخصی بودن و مخالف ذهنی بودن است (Walsh, 1963: 62) که نظریه متعارض با

## ۱۰ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

نسبی‌گرایی معرفتی محسوب می‌شود و آزمون پذیری بین الذهانی و همگانی را باعث موجه‌سازی این ادعا می‌داند (پایا، ۱۳۷۳: ۳۷).

هوسرل نیز مانند کانت، ملاک عینیت را اشتراک بین الذهانی 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 ماهیت‌آیه 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 تفاهem متقابل شکل می‌گیرد و در این رابطه تفاهem 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 بین الذهانی است که ناهماهنگی و عدم توافق معنا پیدا می‌کند و معیاری برای تمایز اشخاص نرمال از غیرنرمال حاصل می‌شود. نرمال بودن وابسته به توافق بین الذهانی سوژه‌های نرمال است، یعنی هنگامی که کثیری از اشخاص از طریق تفاهem 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 معرفت شناسی بیشتر مورد توجه قرار گرفته

است: ۱. تئوری مطابقت، ۲. تئوری انسجام، ۳. تئوری عمل گرا.

براساس نظریه مطابقت صدق the correspondene theory، صدق ناشی از امری عینی است بنابراین منشأ هیچ باوری توهمند یا تصویر 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 متحقّق‌اند و برای تحقیق 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 تجارت 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، ۹۲-۹۳: ۱۳۷۴)؛ 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 تقریب به چنین ساختاری بر ما امری فرضی و موهم است. از نظر مخالفان این نظریه توافق میان گزاره‌ها گرچه شرط لازم برای صدق گزاره است ولی شرط کافی نیست؛ زیرا موهمات و افسانه‌هایی وجود دارد که از تایید متقابل برخوردارند و یا ساختارهایی وجود دارند که گرچه دارای سازگاری درونی هستند ولی با یکدیگر مغایرنده؛ 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 اشاره‌ای به همین

## ۱۲ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

نگرش عمل گرایانه 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 معرفت شناختی است که با تبیین و توجیه باورها ربط دارد؛ و خلط میان صدق و توجیه آن نادرست به نظر می‌رسد. بنابراین امکان خطأ در ادعاهای معرفتی وجود دارد؛ چون ممکن است حاصل توهمندی یا دارای تنافض 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 معرفت شهودی 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 مبنای قرار دادن رهیافت نظرگرا- واقع گرا 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 بین‌الاذهانی 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 در ک 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 مریبان 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 غیرربانی 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 بین‌الاذهانی (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 عرفای 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..

## ۱۴ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

### کتاب‌نامه

- 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 السائرين، تهران، مولی.
- آپل، ماکس. ۱۳۷۵، شرحی بر تمہیدات کانت، مقدمه ای بر فلسفه انتقادی، ترجمه محمد رضا حسینی بهشتی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بوبیر، کارل ریموند. ۱۳۸۸، منطق اکتشاف علمی، سید حسین کمالی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- تبادکانی، شمس الدین. ۱۳۸۲، تسنیم المقریین، شرح فارسی منازل السائرين 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 تمہید القواعد، قم، اسراء.
- سراج طوسی. ۱۳۹۴، ابونصر، اللمع فی التصوف، به تصحیح رنولد الن نیکلسون، ترجمه قدرالله خیاطیان، محمود خورستنی، سمنان، دانشگاه سمنان.
- دهباشی، مهدی؛ میرباقری فرد، سیدعلی اصغر. ۱۳۹۳، تاریخ تصوف (۱)، چاپ سوم، تهران، سمت.
- قیصری، داود. ۱۳۷۵، شرح فصوص الحكم، تحقیق سید جلال آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کیوبیت، دان. ۱۳۸۷، عرفان پس از مدرنیته، ترجمه الله کرم کرمی‌پور، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد. ۱۳۸۶، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، مصحح ماریزان 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 اتو»، مدرس، ش ۴، صص ۱۲۳-۱۳۱.
- پایا، علی. ۱۳۷۳، «نسبی گرایی معرفتی و خشونت مرزی در صحنه عمل اجتماعی»، کیان، ش ۲۰، صص ۱۱۱-۱۴۸.
- 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، «مقام‌های عرفانی»، معارف عقلی، ش ۳، صص ۵۳-۸۶.
- سلطانی، منظر؛ پورعظیمی، سعید. ۱۳۹۳، «بیان ناپذیری تجربه‌ی عرفانی با نظر به آرای مولانا درباب «صورت» و «معنا»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ش ۳۴، صص ۱۳۱-۱۶۰.
- صادقی شهپر، رضا. ۱۳۹۲، «بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق الطیر عطار و یوگاسوتره‌های پانتجالی»، ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، ش ۳۱، صص ۷۵-۱۰۰.
- فولادی، علیرضا. ۱۳۸۳، «درآمدی به معرفت‌شناسی جدید عرفان»، فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۲، صص ۱۲۴-۱۰۹.
- محمدزاده، رضا. ۱۳۸۲، «نظریه‌ی معرفت»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ش ۴۱ و ۴۲، صص ۵۸-۱۰.
- محمودی، خیرالله. 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 ۵۱-۷۰.

## References

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

---

۱۶ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

- Paton, H.j. 1970, Kant's Metaphysics of experience, 2vol London, George Allen and Unwin 1td.
- 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 Hosseini 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 Tabatabae 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-Qalam, 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..

