نگرشی نوین بر تجربه‌های عرفانی از منظر معرفت شناسی

۱. احمدرضا صدرایی: گروه عرفان و اندیشه امام خمینی (ره)، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

۲. محسن فهیم*: گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

۳. علیرضا فهیم: گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه دولتی شهرکرد، شهر کرد، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: mohsenfahim54@iau.ac.ir

چکیده

یکی از منابع معرفت برای انسان، شناخت عرفانی است که از طریق علم حضوری برای انسان حاصل می‌گردد. در طول تاریخ نحله‌های عرفانی و مدعیان شهود فراوان بوده‌اند که نه تنها معرفتی را برای پیروان خود به ارمغان نیاورده‌اند بلکه فطرت پاک انسان‌ها را از مسیر حق دور نموده‌اند. به همین سبب در عرفان نظری سعی بر این است که ملاک و معیارهایی ارائه گردد تا بتوان شهود کاذب را از شهود صادق و مدعی دروغین شهود را از مدعی صادق شهود تشخیص داد. این ملاک‌ها عبارتند از: «عقل، فطرت، علامات مخصوص عرفا، داشتن استاد و الگو بودن شهود معصوم». امّا این ملاک‌ها برای یقین پیدا کردن به ادعای مدعی شهود کافی نیست. اساس پژوهش این مقاله مبتنی بر بیان دو معیار مهمی است که در پژوهش‌های دیگر مطرح نشده است و این دو معیار در کنار دیگر معیارهای تجارب عرفانی می‌توان ما را در صدق ادعای مدعیان کشف و شهود به یقین برساند؛ اول اتصال به معصوم توسط استاد کامل که در آن، سلسله‌ی استاد و ولی کامل بدون انقطاع به معصوم برسد و دوم متخلق شدن به اخلاق استاد کامل است.

کلیدواژگان: *شهود، تجربه عرفانی، نفس، شهود معصوم، اتصال به معصوم، استاد کامل*

شیوه استناددهی: صدرایی، احمدرضا.، فهیم، محسن.، و فهیم، علیرضا. (۱۴۰۶). نگرشی نوین بر تجربه‌های عرفانی از منظر معرفت شناسی. *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۵(۱)، ۱۸-۱.



تاریخ ارسال: ۱۱ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۲۲ تیر ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۲۹ تیر ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۲۳ مهر ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ اردیبهشت ۱۴۰۶

© ۱۴۰۶ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

A New Perspective on Mystical Experiences from an Epistemological Standpoint

1. Ahmadreza Sadraei: Department of Mysticism and Thought of Imam Khomeini (RA), Na.C., Islamic Azad University, Najafabad, Iran
2. Mohsen Fahim*: Department of Theology, Na.C., Islamic Azad University, Najafabad, Iran
3. Alireza Fahim: Department of Comparative Religions and Mysticism, Shahrekord State University, Shahrekord, Iran

*Corresponding Author's Email: mohsenfahim54@iau.ac.ir

Abstract

Mystical cognition is one of the sources of human knowledge and is attained through knowledge by presence. Throughout history, numerous mystical schools and claimants to intuitive experience have emerged who not only failed to provide genuine knowledge to their followers but also diverted humanity's pure primordial nature from the path of truth. Accordingly, theoretical mysticism seeks to establish criteria by which false mystical intuition can be distinguished from authentic mystical intuition and fraudulent claimants to such experiences can be differentiated from truthful ones. These criteria include reason, primordial human nature, the distinctive characteristics of mystics, guidance by a spiritual master, and the mystical intuition of the Infallible as the paradigmatic standard. However, these criteria are insufficient to establish certainty regarding the claims of those who profess mystical intuition. The present study proposes two important criteria that have not been addressed in previous research and that, when considered alongside the other criteria for evaluating mystical experiences, can provide certainty concerning the truthfulness of claimants to mystical unveiling and intuition. The first criterion is connection to the Infallible through a perfect spiritual master, whereby the uninterrupted chain of masters and perfect spiritual authorities extends back to the Infallible. The second criterion is the cultivation within oneself of the moral virtues and ethical qualities of the perfect spiritual master.

Keywords: *mystical intuition, mystical experience, self, intuition of the Infallible, connection to the Infallible, perfect spiritual master*

How to cite: Sadraei, A., Fahim, M., & Fahim, A. (2027). A New Perspective on Mystical Experiences from an Epistemological Standpoint. *Sharia, Philosophy and Ethics*, *5*(1), 1-18.



Submit Date: 31 March 2026

Revise Date: 13 July 2026

Accept Date: 20 July 2026

Initial Publish Date: 15 October 2026

Final Publish Date: 21 April 2027

© 2027 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

Mystical experience has historically been regarded as a significant source of human knowledge, particularly within philosophical and Islamic mystical traditions in which direct awareness of reality is understood through knowledge by presence rather than through discursive reasoning alone. In the contemporary world, despite remarkable scientific and technological progress, human beings continue to experience profound spiritual anxiety, existential alienation, and psychological distress, conditions that have encouraged renewed interest in spirituality, mysticism, and claims of extraordinary religious experience. The rapid proliferation of mystical schools, spiritual movements, and self-proclaimed possessors of unveiling and intuition has, however, created an urgent epistemological problem: not every claim to mystical experience can be considered genuine, truth-conducive, or spiritually beneficial. Throughout history, false claimants have sometimes presented subjective imagination, psychological suggestion, ideological distortion, or even deliberate deception as authentic mystical insight, thereby diverting individuals from truth and exploiting their innate desire for transcendence. Theoretical mysticism must therefore provide criteria by which authentic mystical intuition can be distinguished from false intuition and truthful claimants can be differentiated from fraudulent ones. Mystical knowledge is generally understood as knowledge attained through spiritual purification, inward experience, unveiling, inspiration, and immediate presence rather than sensory observation or conceptual inference. When such immediate experience is expressed through language and conceptual structures, however, it enters the domain of theoretical mysticism and becomes subject to interpretation, explanation, and possible error (1, 7, 13). The central purpose of this study is consequently to examine the epistemological standards traditionally proposed for evaluating mystical experiences, identify their strengths and limitations, and develop more comprehensive criteria capable of establishing greater certainty regarding the truthfulness of claimants to mystical unveiling and intuition.

The present study adopts a descriptive-analytical and philosophical method, drawing on major works of Islamic philosophy, theoretical mysticism, Quranic exegesis, and contemporary epistemological studies of mystical experience. It first clarifies the concepts of mystical knowledge, unveiling, intuition, knowledge by presence, and the relationship between experience and interpretation. Mystical cognition is not regarded as ordinary acquired knowledge, because it does not initially arise through concepts, propositions, or logical argumentation; rather, it is an immediate and existential form of awareness in which the knower encounters the known without the mediation of a mental representation. Nevertheless, once an individual describes or interprets this experience, the resulting proposition becomes acquired knowledge and may therefore be exposed to conceptual error, linguistic limitation, cultural influence, personal expectation, or doctrinal presupposition. This distinction explains why an experience may be infallible at the level of immediate presence yet fallible at the level of narration and interpretation. The study also considers the debate between essentialist and constructivist interpretations of mystical experience. Essentialists maintain that mystical experiences possess a shared core across different historical periods, cultures, and religious traditions, particularly insofar as they involve unity, transcendence, or direct awareness of ultimate reality (8). Constructivists, by contrast, emphasize the formative role of language, religious belief, cultural background, and prior expectations, arguing that mystical experience cannot be separated from the interpretive structures through which it is perceived and expressed (9). From the Islamic mystical perspective, genuine knowledge requires spiritual discipline, sincerity, ethical purification, and the removal of inward veils, because the heart, rather than merely the discursive intellect, is regarded as the locus of direct knowledge (10-12). These theoretical considerations form the foundation for evaluating the reliability of mystical claims.

The analysis identifies several established criteria for distinguishing authentic mystical experience from illusion, imagination, satanic suggestion, or deliberate fabrication. The first criterion is conformity with

primordial human nature, or *fitrah*. Since human nature is inherently oriented toward absolute perfection, knowledge, goodness, and transcendence, an authentic mystical path should facilitate the perfection of the self rather than contradict fundamental moral and spiritual dispositions. A claim that produces moral degradation, narcissism, domination, or estrangement from truth cannot be regarded as harmonious with the primordial structure of human existence (16). The second criterion consists of the distinctive signs traditionally attributed to genuine mystics. Classical mystical sources describe spiritual characteristics such as humility, constant remembrance of God, devotion to the Quran, fear of separation from the Divine, ethical discipline, inner serenity, and illumination of the heart as indicators that may assist in differentiating divine unveiling from deceptive imagination (17). These signs, however, cannot be applied mechanically, because external conduct may be imitated, and only spiritually mature persons may be capable of discerning their authenticity. The third and more universal criterion is conformity with revealed religion and the sacred law. Mystical experience should not contradict certain religious truths, the Quran, or an authentic and uncorrupted tradition. Islamic mystics have repeatedly emphasized that spiritual experience cannot legitimately suspend moral obligations or authorize beliefs incompatible with revelation. Accordingly, the sacred law functions as a general scale applicable to all spiritual seekers, while the Quran and verified tradition serve as objective standards against which the interpretation of mystical experience may be assessed (18, 19). Qaysari similarly identifies correspondence with reality and conformity with the Quran and Hadith as principal standards for differentiating truthful visions from false ones (24).

A further criterion concerns the paradigmatic status of the mystical intuition of the Infallible. Since non-infallible human beings remain vulnerable to misunderstanding, imaginative interference, cultural conditioning, and interpretive error, their unveilings require evaluation in relation to a form of knowledge that is protected from error. From this perspective, the intuition of the Infallible serves as the ultimate standard by which non-infallible mystical claims are weighed, just as theoretical propositions must ultimately be grounded in self-evident principles. The perfect and infallible human being is understood to possess direct contact with reality, and his unveiling is considered divine or angelic rather than satanic or imaginary (20, 21). Revelation and the verified teachings of the Infallible may therefore provide a criterion for assessing mystical narratives, especially when they possess certain transmission and unambiguous meaning (22, 23). Nevertheless, this criterion has important limitations. Access to the Infallible is not equally available in every historical period, and transmitted reports may be affected by questions of authenticity, interpretation, dissimulation, and contextual meaning. Furthermore, even complete agreement between a claimant's statement and the teachings of the Infallible does not prove that an actual mystical experience occurred, because a deceptive individual may fabricate a claim that is doctrinally correct. The criterion evaluates the content of the claim but does not necessarily establish the truthfulness, intention, or spiritual state of the claimant. Similar limitations apply to reason as a criterion. Islamic philosophers distinguish between partial calculative reason and complete demonstrative reason, the latter being compatible with revelation and genuine intuition (25). Rational consistency can demonstrate that a reported experience is not contradictory, but it cannot by itself prove that the claimant truly underwent the experience described.

The study therefore proposes two additional and interconnected criteria that can strengthen the epistemological evaluation of mystical claimants. The first is the seeker's connection to the Infallible through an accomplished and spiritually perfected master whose chain of instruction extends without interruption to an authoritative source of infallible guidance. Classical mystical traditions consistently maintain that the path of spiritual discipline is difficult and dangerous and that an unguided seeker may become trapped in imagination, pride, satanic suggestion, antinomianism, or false claims of spiritual perfection. A perfect master recognizes the stages of the journey, distinguishes authentic states from misleading experiences, treats spiritual deviation like a skilled physician, and prevents the seeker from mistaking an intermediate station for ultimate realization (10,

28). The chain of guidance is important because every accomplished master was once a seeker who required instruction, and the legitimacy of spiritual direction ultimately depends on its connection to an infallible model of human perfection (29). Although exceptional individuals may theoretically reach spiritual stations through direct divine attraction without an ordinary teacher, such cases are rare and cannot constitute a general epistemological rule (30). The second proposed criterion is the seeker's assimilation of the ethical qualities of the perfect master. Mere affiliation, formal initiation, or the wearing of a symbolic cloak does not establish genuine spiritual transformation. Mystical texts distinguish between an outward cloak, which may have no enduring effect, and an inward cloak, which signifies the disciple's acquisition of the master's moral virtues according to personal capacity (29). Authentic discipleship must therefore produce humility, sincerity, self-control, ethical refinement, fidelity to religious obligations, and freedom from egotistical ambition. The combination of an authoritative spiritual lineage and demonstrable ethical transformation offers a stronger basis for evaluating the claimant rather than merely evaluating the doctrinal content of the claim.

In conclusion, the truthfulness of mystical claims cannot be established through a single isolated standard, because each traditional criterion evaluates only one dimension of a complex epistemological and ethical phenomenon. Conformity with primordial nature, the recognized signs of genuine mystics, agreement with revelation and religious law, consistency with the intuition of the Infallible, guidance by a spiritual master, and rational coherence all contribute to the assessment of mystical experience, yet none independently guarantees that a claimant has genuinely experienced what is reported. A fabricated account may be rationally coherent, religiously acceptable, and linguistically persuasive while remaining spiritually false. Greater certainty becomes possible only when the content of the claimed experience is evaluated together with the claimant's spiritual formation, moral character, relationship to an accomplished master, and connection through a reliable chain of guidance to the Infallible. The study therefore concludes that connection to the Infallible through a perfect master and assimilation of the master's ethical qualities are essential supplementary criteria for distinguishing an authentic mystic from a deceptive claimant. The degree of confidence that may be assigned to any mystical claim varies according to the extent to which these interconnected standards are satisfied. Where all criteria converge, the claim may approach epistemic certainty; where one or more criteria are absent, judgment should remain within varying degrees of probability, caution, or suspicion. This integrated framework provides both specialists and ordinary seekers with a more comprehensive method for evaluating mystical claims and reducing vulnerability to false spiritual movements.

مقدمه

در عصر پست‌مدرنیسم که انسان بر اوج قله‌های فنّاوری قرار گرفته است، دردهایی را بر روح خود تجربه می‌کند که تاریخ بر خود ندیده است. یکی از راه‌هایی که انسان معاصر برای رهایی از هجوم هجمه‌های دردناک این چالش‌های عمیق روحی به آن روی آورده است، پناه بردن به معنویت‌ها و تجربه‌های به‌اصطلاح عرفانی می‌باشد. تعدد، تکثر و گستردگی بی‌حدوحصر این اندیشه‌ها، شاهدی بر ضرورت ایجاد یک ساختار صحیح مبتنی بر نگاهی معرفت‌شناسانه، برای تشخیص صدق از کذب و درستی و نادرستی ادعای کسی است که مدعی تجارب عرفانی است. این مقاله از منظر معرفت‌شناسی فلسفی و عرفانی در پی پاسخ به سؤالات زیر است:

معیارهای صدق و کذب تجارب عرفانی از دیدگاه معرفت‌شناسی عرفانی و فلسفی کدام است؟ نقاط قوت و ضعف این معیارها چیست؟ آیا می‌توان معیار جدیدی ارائه نمود که با آن بتوان به شناخت دقیق‌تر شهود صادق از شهود کاذب و مدعی صادق شهود از مدعی کاذب شهود دست یافت؟

برای پاسخ به این سؤالات باید آثار و لوازم خاصی را در ابعاد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مکاشفات عرفانی بررسی کرد. شهود، مبتنی بر علم حضوری است و تجارب عرفانی وقتی در مقام بیان و تبیین قرار گیرند، در جایگاه عرفان نظری قرار خواهند داشت؛ بنابراین، عرفان نظری عبارت است از: «گرفتن علم حصولی از علم حضوری و ریختن علم حضوری و شهود باطنی در قالب الفاظ و مفاهیم ذهنی» (1). به همین جهت، تجارب عرفانی در مقام شهود، به دلیل آنکه در چهارچوب قواعد شناخته‌شده منطقی قرار ندارد، نمی‌توان آن را مورد سنجش و ارزیابی منطقی قرار داد؛ ازاین‌رو، وجود معیار یا معیارهایی که بتوان تجارب عرفانی را مبتنی بر مطابقت با واقع و با دیدگاه معرفت‌شناسانه سنجید، از دیرباز مورد توجه قرار گرفته است.

درباره ملاک‌های شهود عرفانی مقالاتی نگاشته شده است؛ به‌عنوان نمونه، می‌توان به مقاله «اعتبار ادراک و شهود عرفانی از دیدگاه کتاب و سنت» (2) اشاره کرد؛ این مقالات به بیان اعتبار شهود از منظر خود مدعی شهود می‌پردازد. البته مقالاتی هم در بُعد معرفت‌شناسی شهود عرفانی، مانند «ملاک‌های معرفتی شهود عرفانی» (3)، وجود دارد، اما این مقالات نیز نمی‌توانند با ملاک‌هایی که به دست می‌دهند، برای افرادی که مخاطب مدعی شهود عرفانی هستند، یقین‌بخش باشند. مقالاتی هم در مورد راستی‌آزمایی معرفت شهودی و ملاک‌های صدق آن نگاشته شده است؛ به‌عنوان نمونه، می‌توان به مقاله «راه‌های راستی‌آزمایی در مکاشفات عرفانی» (4) اشاره کرد؛ اما در این مقاله نیز راهکاری برای تأیید صدق مدعی شهود بیان نشده و فقط ملاک‌های صدق اصل شهود را مورد بررسی قرار داده است. هدف ما در این مقاله بیان ملاک‌هایی است که براساس آن، دیگران نیز بتوانند میزان صدق این مدعیان را مورد سنجش و بررسی قرار دهند و میزان یقین‌بخش بودن ادعای آنان مشخص شود.

لازم به ذکر است که آقای جوادی آملی و آقای یزدان‌پناه در این زمینه دیدگاه‌هایی دارند که در متن مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد.

شیخ اشراق و ملاصدرا که در دو حوزه فلسفه و عرفان قدم برداشته‌اند، به مسئله عارف‌نماها توجه داشته و در کتاب‌های خود از آن‌ها نام برده و به‌نحوی خطر آن‌ها را گوشزد نموده‌اند. او مواردی مانند الحاد مانی و کفر مجوس را از طریقه افلاطون و حکمای فارس جدا می‌کند (5).

ملاصدرا نیز در کتب مختلف خود، خصوصاً کتاب «کسر الاصنام الجاهلیه»، به‌شدت بر این افراد می‌تازد. روش ملاصدرا در این کتاب بیشتر بر خطابه و تمثیل است تا برهان؛ هرچند از ارائه برهان نیز دور نمی‌شود، زیرا ملاصدرا این کتاب را برای افراد غیرمتخصص نگاشته و متوجه بوده است که برای جا افتادن مطلب برای عوام و کسانی که تخصصی در کتاب‌های خاص فلسفی و عرفانی ندارند، بهترین شیوه ذکر تمثیل و خطابه است.

او پنج مانع اساسی را که عامل بازدارنده مدعیان دروغین عرفان از رسیدن به حقیقت است، در این کتاب بیان می‌دارد (6).

این پنج مانع عبارت‌اند از:

«۱ ـ دارای ضعف عقلی و قلبی سخت هستند، به‌گونه‌ای که نه می‌توانند نقش‌های علمی را بپذیرند و نه آمادگی دریافت تجلیات قدسیه را دارند.

۲ ـ سرگرم لذت‌های دنیا شده‌اند و از پرداختن به لهوولعب و خوردن مال حرام ابایی ندارند.

۳ ـ این افراد از درک حقایق روی‌گرداناند و منکر علم و علما هستند و به‌روشنی بیان می‌کنند که علم، حجاب رسیدن به خدا است و علما از خداوند دور هستند.

۴ ـ به علت داشتن اعتقادات عامیانه که از زمان کودکی و در اثر مجالست با افراد فرومایه در آن‌ها رسوخ نموده است، از به دست آوردن علوم حقیقی و الهی محجوب هستند.

۵ ـ عمر محدود این افراد، فرصت بازگشت به حقیقت و راه درست را به این افراد نمی‌دهد.»

چنان‌که مشاهده می‌کنیم، وجود عارف‌نماها در دوران‌های مختلف، مشکلات عدیده‌ای را بر سر راه طالبان حقیقت و سالکان طریقت پدید آورده است و بزرگانی مانند شیخ اشراق و ملاصدرا درصدد روشنگری و زدودن حجاب تزویر از چهره این مدعیان دروغین عرفان برآمده‌اند و این امر را بر خود فرض الهی دانسته‌اند. خطاب ملاصدرا و شیخ اشراق بیشتر به عوام مردم است و چنان‌که بیان گردید، بیش از آنکه از راه دلایل عقلانی به این مطلب بپردازد، از راه تمثیل و خطابه به بیان مطلب پرداخته است.

ازآنجاکه کتاب‌ها و مقالاتی که تاکنون نگاشته شده، در تبیین صدق تجربه عرفانی است، هدف این مقاله این است که راهی عقلانی را در اثبات صدق مدعی شهود بیان نماید؛ به‌طوری‌که هم اهل فن بتوانند از آن بهره برند و هم افراد عادی که اندکی اندیشه در این زمینه دارند، بتوانند توشه‌ای از آن برگیرند. به همین جهت، ابتدا به تعریف برخی از مفاهیم می‌پردازیم و سپس به بیان معیارهای صدق شهود عرفانی همت می‌گماریم تا با بررسی آن‌ها بتوانیم معیاری دیگر جهت دقیق‌تر شدن شناخت عارف صادق از مدعی عرفان ارائه نماییم.

در این مقاله، ضمن تبیین کشف و شهود و معرفت عرفانی و بازشناسی معنای اشراق و تحلیل معیارهای صدق و کذب تجربه عرفانی و نقاط قوت و ضعف این معیارها و نسبت شهود با منطق، دین، شریعت و فطرت، در چهارچوب معرفت‌شناسی فلسفی به دنبال پاسخی به این سؤال اساسی هستیم که معیار صدق و کذب تجربه عرفانی چیست؟ و در آن، علاوه بر تحلیل فلسفی و عرفانی ادله فوق، معیاری نو و جدید برای شناخت صدق شهود عارف از مدعی شهود، ارائه می‌دهیم.

کشف و شهود عرفانی

کشف عرفانی همان معرفت خاصی است که دسترسی به آن با مکاشفه، الهام و وحی امکان‌پذیر خواهد بود؛ به همین جهت، معرفت عرفانی، معرفت ذوقی، انجذابی، شهودی و حضوری است (7).

عده‌ای معتقدند فقط شهود است که انسان را به وجود عالم خارج مطمئن می‌سازد. در این میان، دو دیدگاه ذات‌گرایانه و ساخت‌گرایانه از اهمیت ویژه برخوردار است.

ذات‌گرایی: طبق آن، برای تجارب عرفانی هسته مرکزی و امری مشترک وجود دارند که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف جهان و در سنت‌های گوناگون دینی آن را مشاهده می‌نماییم؛ ازاین‌رو، مکاشفات عرفا حقیقت و ذات یکسانی دارند، به‌ویژه در اینکه تجاربی وحیانی و یکتابین هستند (8).

ساخت‌گرایی: برخی از فیلسوفان برای تجربه‌های عرفانی قائل به ذات مشترک نیستند و به بحث زبان و کارکردهای آن بر تجربه عرفانی می‌پردازند (9). براساس این، اوصاف مشترک مکاشفات تنها ظاهر قضیه است و زمینه‌های ذهنی، اعتقادی و فرهنگی عرفا و انتظارات آن‌ها که اصولاً تفاوت

بسیاری با هم دارند، در شکل‌دادن به تجربه عارف نقش اساسی دارد. در بیان افراطی این دیدگاه، پیش‌زمینه‌ها نه‌تنها در شکل‌دهی و تعیین نگرش عارف مؤثرند، بلکه اساساً نسبت به مکاشفه، نقش مکوّن و ایجادی دارند (9). بنابراین، تجربه‌های عرفانی از زمینه‌های ذهنی عارف هستند و دلالتی بر ذات مشترک میان آن‌ها ندارند و تکثر باورها و ذهنیات اشخاص، نافی هرگونه ذات مشترک میان آن‌هاست.

برخی از محققان اعتقاد دارند که تنها راه رسیدن به حقایق، صفای نور و زدودن حجاب‌ها است (10). معرفت عرفانی، تنها معرفت یقینی است که با فضاسازی دل و جان آدمی به‌وسیله تجلی حق‌تعالی برای او فراهم می‌شود (11). ابن‌عربی «علم و معرفت» را صفتی می‌داند که «قلب» به دست می‌آورد (11) و هیچ معرفتی بدون عمل، تقوا و سلوک راه حق حاصل نمی‌شود (11).

سیدحیدر آملی که از بزرگان تصوف اسلامی شیعی است، در تعریف معرفت عرفانی می‌گوید:

«معرفت نزد صوفیه چیزی است که برای اهلش فقط از جانب خدا به‌صورت وحی یا الهام یا شهود، کشف می‌شود» (12).

برخی شناخت عرفانی را چنین تعریف کرده‌اند:

شناخت عرفانی عبارت است از: «درک جهان با همه اجزا و روابطش، مانند یک حقیقت شفاف و صیقلی که هر جزئی، جلوه‌ای از موجود کامل «لم‌یزل و لایزال» است و هرگونه ارتباط علمی با آن جزء، ارتباطی با آن موجود کامل به‌وسیله جلوه‌ای از جلوه‌هایش می‌باشد» (13).

بنابراین، می‌توان گفت «معرفت عرفانی» نوعی شناخت است که توسط تزکیه و تصفیه روح از دل سرچشمه گرفته است. به همین جهت، این نوع معرفت از نوع علم حصولی نیست، بلکه معرفتی وجدانی و حضوری شمرده می‌شود که یافتنی است و عارف آن را شهود می‌نماید؛ گرچه برهانی بر آن نداشته باشد.

ازاین‌رو، باید گفت معرفت عرفانی، حوزه‌ای خاص از شناخت است که در دسترس هرکس نیست، بلکه این حوزه معرفت برای کسانی است که دل را تصفیه کرده، از تجلیات رحمانیه بهره‌مند شده‌اند و همواره به مراقبت خود اهتمام ورزیده و در موقعیت خاص قرار گرفته‌اند و به وسعت دید، نظر و بصیرت نائل می‌شوند و حقایق عالم را به‌قدر ظرفیت خود مکاشفه و مشاهده می‌کنند.

با توجه به تعابیر و تعاریف فوق، برای دریافت ملاک و معیاری برای معرفت‌شناسی در حوزه عرفان، می‌بایست آن معیار را در خود عارف یا صاحب تجربه، براساس «عقل»، «سنت» و «قرآن» جست‌وجو کنیم.

این شاخص در حالت اکمل آن مربوط به معصوم است؛ بنابراین، تجربه شهودی و فهم معصوم باید به‌عنوان الگو مطرح شود. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا صرفاً شهود معصوم می‌تواند به‌طور قطعی و یقینی ملاک و الگویی برای صدق شهود باشد؟ پاسخ به این سؤال در مطالب بعد به‌تفصیل بیان خواهد شد.

معرفت عرفانی در قرآن و روایات

عرفان یک مذهب مستقل در برابر مذاهب دیگر نیست، بلکه یکی از راه‌های معرفت و شناخت است که نمود عملی آن پرستش از راه محبت است، نه بیم و امید. عرفان راهی برای درک حقایق ادیان در برابر راه ظواهر دینی و راه تفکر عقلی است (14).

ازاین‌رو، قرآن کریم از معرفتی سخن می‌گوید که نه از راه درس و بحث و مطالعه یا فکر و اندیشه به دست می‌آید و نه از طریق حس و تجربه دستیابی به آن ممکن خواهد بود، بلکه کسب آن فقط از راه سیر و سلوک و تزکیه باطن امکان‌پذیر است. چنین معرفتی، بالاترین معرفت و شناخت است که قرآن آن را بیان نموده و برخی از آیات، این ادعا را به اثبات می‌رساند. این سنخ از آیات تأکید می‌کند که از راه پاک‌سازی نفس از آلودگی‌ها، آدمی به معرفتی برتر دست می‌یابد (عنکبوت/۲۹؛ انفال/۲۹؛ طلاق/۶۵).

این آیات می‌رساند که جهاد و مقابله با شیطان که دشمن ظاهری و نفس طغیانگر که یک دشمن درونی است و به گفته حضرت علی (ع)، دشمن‌ترین دشمنان است، بستری مناسب را برای رسیدن به معرفتی یقینی فراهم می‌آورد (15). لازم به ذکر است این معرفت درجات و مراتبی دارد و هر اندازه انسان از تزکیه نفس و تقوای بالاتری برخوردار باشد، به درجات برتری از این معرفت دست می‌یابد. در برخی از آیات، این نوع معرفت با علم لدنی یا علم اعطایی تعبیر شده است (یوسف/۱۲؛ کهف/۶۵؛ طه/۱۱۴؛ انبیا/۷۴؛ نمل/۱۵؛ قصص/۱۴).

در روایات نیز از این نوع علم و معرفت خبر داده شده است که با سنخ علوم رایج، بیگانه است و با اخلاص برای انسان حاصل می‌شود. اگر آدمی به دانسته‌های خود عمل کند، به دانشی دست می‌یابد که در هیچ‌جا برای او حاصل نمی‌شود. این معرفت همان معرفت شهودی است.

معیار صدق شهود عرفانی

هماهنگی با فطرت

یکی از معیارهای مهم و اصلی صدق و کذب تجربه‌های عرفانی این است که استکمال و تعالی نفس هماهنگ با فطرت انسانی باشد. انسان براساس فطرت خود گرایش به قدرت و علم و کمال بی‌نهایت و مطلق دارد و راه وصول به آن نیز باید منطبق و هماهنگ با فطرت انسان باشد (16). این بدان جهت است که راه عرفان بتواند انسان را به مقصد حقیقی او برساند. بنابراین، اگر کسی ادعای شهود نمود، ولی این ادعا با فطرت انسان هماهنگ نبود، ادعایی کذب بیش نیست.

علامات مخصوص عرفا

عرفا برای تشخیص شهود عرفانی از القائات شیطانی معیارهایی قرار داده‌اند و آن، علاماتی است که خداوند برای بعضی خواص قرار داده است. این علامات نقش اساسی در بازشناسی تمثلات خیالی به عهده دارد و بدون آن، مردم حتی نمی‌توانند بین ظهورات خیالی و اوهام با ظهورات الهی تفاوتی قائل شوند. بنابراین، هنگامی‌که بدون داشتن چنین علاماتی به مکاشفه دست یابند، امکان بازشناسی شهود صادق از القای شیطانی امکان‌پذیر نخواهد بود. البته چنین شناختی برای همه امکان‌پذیر نیست، مگر کسی که بر اثر صفای قلب و تزکیه به مراتب بالای معرفت نفس رسیده باشد. از جمله این علامات این است که زبانش دائماً مترنم به تلاوت قرآن باشد، رنگش از ترس هجران زرد باشد، نفسش در خوف خداوند رحمان باشد و قلبش منور به نور ایمان گشته باشد.

این علامات بسیار زیاد هستند و هر یک از عرفای بزرگ علاماتی را ذکر نموده‌اند که در کتاب «تهذیب الاسرار فی اصول التصوف»، نظر عرفای بزرگ در این زمینه گردآوری شده است (17).

شریعت یا میزان عام

یکی از بزرگ‌ترین خدمات وحی الهی به بشریت در بخش معارف شهودی، ارائه معیاری برای بررسی صحت‌وسقم کشفیات و شهودات عرفانی است. علم حضوری و شهودی در مرتبه حضور و شهود، علمی خطاناپذیر است. باید توجه داشت که در اینجا منظور از خطاناپذیری در شهود، به نفس شهود برمی‌گردد و کاری با مدعی شهود ندارد. ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر شهود خطاناپذیر است، پس چه نیازی به معیارهای متفاوت برای صدق و کذب است؟

در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت اگر شهود، به معنای واقعی شهود باشد، خطاناپذیر است؛ اما بسیاری از رهیافت‌ها و تجربه‌هایی که در عالم خیال و وهم شکل می‌گیرد، به‌یقین شهود نخواهد بود.

اما همین علم حضوری در مرتبه تفسیر و تعبیر، احتمال خطا در آن وجود دارد و شواهد تاریخی نیز همین مسئله را نشان می‌دهد. گرایش‌های بیرونی شخص، فرهنگ و محیط پیرامونی او، اعتقادات و نظام ارزشی او و ده‌ها چیز دیگر دست‌به‌دست هم می‌دهند و تفسیر فرد از مشاهداتش را تحت تأثیر قرار می‌دهند (16).

تجربه‌گرایان دینی، دین را نوعی تجربه قلمداد کرده‌اند. از دیدگاه ایشان، دین به دو مفهوم سنت دینی و تجربه دینی رواج دارد و کسانی که به مفهوم نخست معتقدند، دین را ذاتاً غیرخلاق و گذشته‌نگر می‌دانند. اما کسانی که به مفهوم دوم باور دارند، آن را ذاتاً خلاق و اکنون‌نگر می‌شمارند. این طرز تلقی‌ها، با عنوان منازعه بین سنت و بدعت، از آغاز در جهان اسلام نیز جاری بوده است و به عرفان اسلامی هم راه یافته است. احمد جام در این مورد می‌گوید: «از بدعت حذر باید کرد چندان‌که توانی و به سنت و جماعت رغبت باید نمود، چندان‌که توانی» (18). بااین‌حال، عرفان، بر پایه عمل‌گرایی خاص خود که به‌صورت مجاهدت برای تهذیب نفس از کدورات جسمانی متجلی می‌شود و همچنین بر پایه شهودگرایی خاص خودش که در سایه معطیات این عمل‌گرایی پیش می‌رود، ذاتاً تجربه‌گراست و ازاین‌رو، با دین به مفهوم تجربه دینی، سازوکار مشترکی دارد و شاید اساساً دین جوهر و پایه آن باشد. خود عرفا همواره بر تجربی بودن منابع معرفتی خویش تصریح داشته‌اند و یکی از آنان با اعتراض به اصحاب حدیث که نخستین سنت‌گرایان جهان اسلام بوده‌اند، در این مورد می‌گوید: «ما را اصحاب حدیث گویند، زیرا که ما را با خدای حدیثی است و خدای را با ما حدیثی» (17).

بنابراین، شهود عرفانی همواره باید از ناسازگاری با حقایق دینی به دور باشد تا بتوان به‌عنوان حقیقتی بر آن‌ها تکیه کرد. به همین سبب، درصورتی‌که مشاهدات عرفانی مطابق با شریعت نباشد، کاذب بوده و قابل‌اعتماد نیست.

شریعت را بدان سبب میزان عام نامیده‌اند که برای همه اشخاص و در تمام حالت‌ها و شرایط، معیار تلقی می‌شود (19). این معیار خود به دو گونه اجرا می‌شود:

عرضه کردن مکاشفه و شهود خود بر شهود معصوم و اصل قرار دادن آن

آقای جوادی آملی در این خصوص می‌گوید: «شهود مشوب به خطا، همان کشف شهود عرفانی غیرمعصوم است و برای صیانت از خطا باید کشف معصوم را اصل قرار داد» (20).

همان‌گونه که قضایای علوم نظری باید به بدیهی ختم شوند، در مسائل کشف و شهود هم مکاشفات غیرمعصوم باید به کشف و شهود معصوم پایان پذیرند و همان‌گونه که اگر قضایای نظری به بدیهی بالذات منتهی نشوند، استحکام ندارند، کشف و شهود غیرمعصوم که به کشف معصوم نرسد، اطمینان‌آور نیست، زیرا در کشف غیرمعصوم، احتمال اشتباه هست (21).

دلیل این مطلب این است که انسان کامل معصوم با متن واقع ارتباط دارد و کشف او یک کشف مَلَکی یا رحمانی است، اما کشف انسان‌های دیگر ممکن است باطل و از سنخ «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ...» باشد. برای شناخت واقع دو راه بیش نیست: اول، برهان یقینی و دوم، کشف معصوم. هیچ‌گاه حقیقت به الفاظ و گفتار دیگران شناخته نمی‌شود (22). به عبارت دیگر، کشف و شهودی که مطابق با واقع و صادق نباشد، نیازمند به میزانی است که ملاک تشخیص صواب و خطای آن‌ها باشد؛ این میزان می‌تواند کشف معصوم بوده و یا درصورتی‌که آن مشهود یک امر کلی باشد، میزان آن برهان عقلی باشد (23).

به نظر نگارنده، اگر شهود معصوم به‌عنوان معیار صدق و کذب قرار گیرد، هرچند معیاری بسیار قوی است، اما از جهاتی قابل‌تأمل است:

الف ـ برای اثبات این نظر از تشبیه به بدیهیات استفاده شده است و تشبیه، ملاک قوی برای اثبات یک نظر نیست.

ب ـ بدیهیات همیشه و همه‌جا مورد پذیرش است؛ درحالی‌که این معیار مورد پذیرش همگان نیست.

ج ـ این معیار در زمان حضور و ظهور معصوم ممکن است؛ اما در زمان غیبت معصوم یا مکان‌هایی که دسترسی به معصوم ندارند، نیازمند به سندی قطعی است که از جهت صدور، متقن و عاری از تقیه و همچنین مطابق با نص قرآن باشد. چنین نقلی با این شرایط در زمان غیبت بسیار کم است.

د ـ با این معیار نمی‌توان صدق مدعی شهود را در همه‌جا تأیید کرد، زیرا ممکن است کسی ادعای شهودی منطبق بر شهود معصوم بنماید، درحالی‌که اصلاً شهودی صورت نگرفته است. هرچند آقای جوادی آملی بیان می‌دارد که صاحبان کشف و شاهدان مشهود، وجود کشف معصوم را جهت تطبیق و توزین کشف‌های خود با آن میزان، ضروری می‌دانند تا هر صاحب کشفی مدعی وصول به مقصد و داعیه‌دار نیل به مقصود نباشد (22)؛ اما بااین‌وجود، اشکال چهارم به قوت خود باقی است. بسیاری از نحله‌های نوظهور عرفانی ادعای کشف و شهود منطبق بر شهود معصوم دارند، درحالی‌که ادعای آن‌ها کذب می‌باشد.

هـ ـ این معیار اختصاص به گروهی خاص، مثل عرفای شیعه، دارد و نمی‌توان از این معیار برای مدعیان عرفان در مذاهب یا ادیان دیگر استفاده نمود.

استفاده از کتاب و سنت به‌عنوان میزان برای شهود

ازآنجاکه عرضه شهود خود به کشف معصوم برای همگان آسان نیست، عارف باید مکاشفات خود را در میزان کتاب و سنت قرار دهد و به میزان عینی کتاب و سنت مراجعه نماید. البته باید توجه داشت که منظور از سنت، سنتی است که مصون از دستبرد و تحریف باشد.

قیصری معیار تشخیص در مشاهدات صادق از کاذب را دو چیز عنوان می‌کند: یکی مطابقت یا عدم مطابقت آن‌ها با واقع است و دیگری مطابقت با قرآن و حدیث (24).

از اینجا نتیجه می‌گیریم که وحی الهی و سنت، نه‌تنها در فلسفه، بلکه در عرفان نیز به‌عنوان میزان مورد پذیرش است. وحی الهی، درصورتی‌که از لحاظ سند قطعی و از جهت دلالت نص باشد، حد وسط برهان عقلی قرار می‌گیرد (22). در عمل نیز شیخ اشراق در کتاب «حکمت‌الاشراق» (5) و صدرالمتألهین در حکمت متعالیه (25)، با وجود اینکه بر استفاده و تبعیت از برهان تأکید دارند، بارها از دلیل نقلی برای اثبات مدعایی فلسفی یا عرفانی بهره برده‌اند.

استاد سلوک یا میزان خاص

در آثار عرفانی بر این نکته تأکید می‌شود که پیمودن طریق دشوار سلوک بدون راهنمایی پیر راه، پیامدهای وخیمی برای سالک دارد. پیر راه، بنا به تجربه‌های نیرومند خود و قدرت نفوذ در دل سالک، می‌داند در هر مرحله‌ای چه موانع و حجاب‌هایی قرار دارد و چه حال و شهودی درست است. در حقیقت، این استاد است که سالک را به‌تناسب میزان استعدادی که در وی می‌یابد، بر آن علوم با موازینش راهنمایی می‌کند (22).

میزان عقل

به‌طورکلی، علم عقلانی علمی است که بالضروره و بالبداهه برای انسان حاصل می‌گردد و انسان آن را بالبداهه درک می‌کند که این همان علوم بدیهیه است و یا با نظر و فکر حاصل می‌گردد که در این صورت، برخی از این علوم صحیح و مطابق با واقع هستند و برخی مطابق با واقع نیستند.

ملاصدرا در نگرشی دیگر، دو معنا از عقل را بیان می‌کند؛ یک معنا که کشف و شهود را خالی از برهان می‌داند و او این عقل را «فطانت بتراء»، یعنی زیرکی و عقل ناقص، می‌نامد و دیگری عقل برهانی به معنای حقیقی است که هیچ‌گونه مخالفتی با کشف و شهود عرفانی ندارد (25). با توجه به این موضوع، وی به دنبال عقلانی کردن برخی از مباحث عرفانی، از جمله وحدت وجود، است (25).

عقل از جهات مختلف، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی می‌شود. برخی عقل را به نظری و عملی و برخی دیگر به عقل هیولانی، بالفعل، بالملکه و بالمستفاد تقسیم می‌کنند. تقسیمات دیگری نیز از عقل شده است. در اینجا، متناسب با مطلب، عقل را طبق آنچه ملاصدرا بیان نموده تقسیم می‌کنیم؛ زیرا برای اینکه بدانیم محدوده معرفت عقلانی چقدر است، بستگی به این دارد که کدام‌یک از معانی عقل را در نظر بگیریم:

۱ ـ فطانت بتراء: عقل جزئی هم نامیده می‌شود و حوزه عمل آن در محدوده طبیعت است. این عقل، زیربنای علوم طبیعی و ریاضی و فلسفه الهی است و عهده‌دار برهان و استدلال منطقی می‌باشد؛ ازاین‌رو، با این عقل نمی‌توان برای شهود عرفانی برهانی عقلی به کار برد. ازاین‌رو، ملاصدرا این عقل را بتراء نامیده است، زیرا ناقص است و از تبیین حقایق حقه دین ناتوان است.

۲ ـ عقل برهانی کامل: که عقل در ادراک حقایق در ساحت ماورای طبیعت، انسان را یاری می‌دهد. در اینجا، عقل از ساحت طبیعت فراتر می‌رود و با استفاده از قواعد صحیح برهانی و همچنین با موادی که در ماده استدلال به کار می‌برد، هماهنگی بسیار شگرفی در فلسفه و عرفان به وجود می‌آورد. این عقل، همان عقل مورد پذیرش در معارف دینی است که با تبعیت از نور هدایت وحی و تقوا و عبادت و دریافت شهودی تلازم دارد.

نسبت عقل با شهود

در اینجا ما با دو مسئله روبه‌رو هستیم؛ یکی چگونگی کارایی عقل در نفس تجربه عرفانی و دیگری چگونگی برخورد عقل با دریافت‌های این نوع تجربه است. درباره مسئله اول، عده‌ای معتقدند تجربه عرفانی ذاتاً عقلانی است و به این دلیل می‌تواند جنبه معرفتی داشته باشد. البته منظور از عقل در این مورد، عقل حسابگر جزئی نیست؛ زیرا عرفا خود همواره بر آن بوده‌اند که احوالشان مربوط به «طور ورای عقل» است و منظور آن‌ها از عقل در اینجا، همان عقل جزئی و فطانت بتراء است. ازاین‌رو، گفته‌اند: «پای استدلالیان چوبین بود؛ پای چوبین سخت بی‌تمکین بود» (26).

باید توجه داشت که عقل جزئی اگر به‌صورت خودبنیاد و مستقل عمل کند، مورد تقبیح عرفا قرار می‌گیرد؛ وگرنه همان عقل جزئی می‌تواند پله‌ای برای رسیدن به عقل کلی شهودی باشد و دیگر نمی‌توان به آن فطانت بتراء گفت.

عرفان اسلامی تا مدت‌ها از میزان عقل استفاده نمی‌کرد، اما پس از گذشت دوران تکامل اولیه عرفان، میزان عقل هم به آن اضافه شد. پیش از آن، در حکمت اسلامی، این سهروردی است که شهود را به‌عنوان مقدمات برهان قرار می‌دهد و پایه به‌رسمیت شناختن عقل در تجربه‌های عرفانی است (27). ملاصدرا هم این معیار را در شناخت معارف الهی می‌پذیرد (25).

نسبت عقل و ادعای شهود

برای تعیین دقیق رابطه عقل و ادعای شهود، می‌بایست معنای دقیقی از عقل ارائه شود و حوزه کارکرد آن مشخص شود. اگر عقل را در دو کاربرد اساسی آن، یعنی معرفت‌شناسی و وجودشناسی، تقسیم کنیم، آنچه در این پژوهش از عقل مدنظر است، حوزه معرفت و معنای مدرکات آن است و به معنای امری مجرد و قوه که در حوزه وجودشناسی است، به کار نمی‌رود.

محصول حوزه مدرکات عقل، علم است. علم هم به دو قسم علم حضوری و علم حصولی قابل‌تقسیم است. علم حضوری «فی‌حدذاته» خطا در آن راه ندارد و امکان تبیین عقلی و منطقی آن وجود ندارد؛ اما وقتی شهود مدعی شهود یا علم حضوری، حکایتی از شهود عرضه کند، این حکایت می‌تواند در معرض خطا و اشتباه قرار گیرد و محکی شهود با محک عقل می‌تواند مورد سنجش قرار گیرد.

در منطق، ما با علم حصولی در ارتباط هستیم که به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. خود تصور هم نشئه‌ای از علم حضوری است؛ بنابراین، خطا و اشتباه در آن راه ندارد. بنابراین، آنچه خطاپذیر است، مربوط به قضیه و استدلال است. برای مثال، وقتی می‌گوییم: «سراب»، تصوری است که هیچ خطا و اشتباهی ندارد، اما وقتی «نسبت حکمیه» بر آن وارد می‌شود؛ مثلاً در «بیابان سراب است»، این گزاره می‌تواند صادق باشد و می‌تواند کاذب باشد.

نکته قابل‌بیان آنکه حکم دیگر معیارهای مورد بررسی در این مقاله، مانند «شهود معصوم»، با عقل یکی است که برای جلوگیری از اطاله کلام، از بیان آن صرف‌نظر می‌شود.

از نظر منطقی، چهار حالت بین عقل و مدعی شهود برقرار است.

در ذیل، چارت منطقی این نسبت را می‌آوریم. علامت + به معنای صادق و علامت ـ به معنای کاذب است.

	نتیجه	عقل	مدعی شهود
حالت اول:	+	+	+
حالت دوم:	—	—	—
حالت سوم:	—	+	—
حالت چهارم:	—	—	+

حالت اول: اگر عقل صادق باشد و مدعی شهود هم صادق باشد، در اینجا نتیجه هم صادق خواهد بود.

حالت دوم: اگر عقل کاذب باشد، مدعی شهود هم کاذب باشد، نتیجه هم کاذب خواهد بود.

نکته: [فرض کذب عقل امکان‌پذیر است، اما بدیهی است امکان تحقق کذب عقل (اشتباه، خطا، عدم مطابقت با واقع) محال است.]

حالت سوم: عقل به‌عنوان محک و معیار صادق باشد، اما ادعای شهود با عقل هم‌خوانی و هماهنگ نباشد؛ در این حالت نیز نتیجه کاذب خواهد بود.

حالت چهارم: عقل کاذب باشد و مدعی شهود صادق باشد. همان‌گونه که بیان شد، فرض کذب عقل امکان‌پذیر است، اما امکان تحقق کذب عقل محال است. در اینجا، مدعی شهود با محک عقل هماهنگی ندارد؛ بنابراین، نتیجه هم کاذب خواهد بود.

در این حالت منطقی، فقط و فقط نتیجه حالت اول است که می‌تواند صادق باشد؛ یعنی مدعی شهود با عقل کاملاً هماهنگ است. به عبارت دیگر، محکی شهود با محک عقل نسبت مخالف یا تعارض نداشته و عقل، مدعی شهود را تأیید می‌کند.

آنچه در این مقاله به‌عنوان دستاورد مطرح است، آنکه در حالت اول، هرچند مدعی شهود با عقل هماهنگی دارد، اما دلیلی بر صدق اصل مدعی شهود نیست. به عبارت ساده‌تر، امکان دارد حکایت شهودی کاملاً با عقل هماهنگ باشد، اما از اساس کذب و دروغ باشد. فردی ادعای شهودی داشته باشد که اتفاقاً با عقل هم سازگار است، اما برای رسیدن به هدفی یا منفعت شخصی، چون ریا باشد و اساساً شهودی نبوده باشد و تنها یک ادعای صرف باشد. در اینجا، از منظر منطقی، «مدعی شهود» و «نیت» او مورد تدقیق منطقی قرار نمی‌گیرد، بلکه این ادعای شهود اوست که مورد بررسی و محک عقل قرار می‌گیرد و این اشکال بزرگی است که در طول تاریخ شاهد آن بوده‌ایم. یعنی وقتی شهودی از یک مدعی شهود حتی با محک عقل همسو و هماهنگ باشد، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که صاحب شهود انسان صادقی است و البته باز نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که صاحب شهود انسان کاذبی است.

آنچه در این مقاله در پی آنیم، آن است که: «علاوه بر همسویی حکایت شهود با محک عقل، می‌بایست مدعی شهود نیز مورد تدقیق اخلاقی و معرفتی قرار گیرد.»

برای روشن‌تر شدن این بحث، در ذیل کیفیت‌های مختلف منطقی از مفاهیمی مرتبط با بحث می‌آوریم.

	نتیجه	نیت	سخن	اثر
حالت اول	+	+	+	+
حالت دوم	−	−	−	−
حالت سوم	+	+	+	−
حالت چهارم	−	+	−	−
حالت پنجم	−	−	−	+
حالت ششم	−	−	+	−
حالت هفتم	+	−	+	+
حالت هشتم	+	+	−	+

نسبت منطقی میان دو مفهوم دلیل و ادعا به صورت رفت و برگشت

	نتیجه	دلیل	ادعا
حالت اول	+	+	+ ←
حالت دوم	−	−	− ←
حالت سوم	−	+	+ →
حالت چهارم	+	+	− →

حالت اول: اگر دلیل درست باشد، می‌توانیم نتیجه بگیریم ادعا درست است.

حالت دوم: اگر دلیل نادرست باشد، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم ادعا نادرست است.

(امکان دارد دلیل درست دیگری داشته باشد.)

حالت سوم: اگر ادعا درست باشد، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم دلیل درست است.

حالت چهارم: اگر ادعا نادرست است، می‌توانیم نتیجه بگیریم دلیل نادرست است.

اتصال سالک به معصوم توسط استاد کامل

به نظر نگارنده، یکی از موارد بسیار مهم در تشخیص صدق مدعی شهود، داشتن استاد کامل واصل است. این بزرگ‌ترین شرط در سلوک عارفانه است (28)؛ اما همین مورد با شرایط خاصی می‌تواند بزرگ‌ترین شرط در شناخت صدق مدعی شهود نیز باشد که این شرایط در ذیل مطلب ذکر خواهد شد.

اگر کسی در سلوک عارفانه خود مدعی عرفان و کشف و شهودی عارفانه است، در صورتی می‌توان این ادعای او را باور داشت که استادی کامل بر سیر و سلوک او نظارت داشته باشد. این استاد کامل نیز باید خودش نیز استاد کاملی را داشته باشد و این سلسله تا به معصوم پیش رود. این انسان

کامل، سالک را در مراتب سه‌گانه شریعت و طریقت و حقیقت به کمال می‌رساند (29). دلیل این ادعا این است که هر استاد کامل، خودش زمانی سالک طریق عرفان بوده است و خودش نیازمند استاد و ولی کامل می‌باشد.

البته بسیار کم اتفاق می‌افتد که انسانی بدون استاد کامل، توسط جذبه الهی، با تعبد خالصانه و رسیدن به فنای فی‌الله و شهود و عروج، به مقاماتی دست یابد (30)، ولی بنا به اصل «النادر کالمعدوم» و عدم علم انسان بر اینکه چه کسی می‌تواند این ویژگی را داشته باشد ـ به‌جز معصومین علیهم‌السلام ـ به حکم عقل، هر سالک طریقی در سلوک خود نیازمند به استاد کامل است و دلایل آن از این قرار است:

۱ ـ این راه نیازمند به راهنمایی است که راه را بشناسد و انسان بدون شناخت راه درست نمی‌تواند قدم در راه بگذارد، وگرنه موجب ضلالت و هلاکت او می‌شود.

۲ ـ در این راه، همانند راه ظاهر، دزدان و راهزنانی مانند زیورهای دنیوی، هوای نفس، شیطان و دوستان ناباب وجود دارند که نه‌تنها مانع سلوک می‌گردند، بلکه عامل گمراهی نیز می‌باشند.

۳ ـ امور خیالی صرفی وجود دارند که شیطانی هستند و شیطان در مسیر سالک، آن‌ها را با امور حقیقی مخلوط می‌گرداند. به همین سبب، سالک در شناخت آن‌ها نیازمند به استاد کامل است (10).

۴ ـ در این راه، گردنه‌های خطرناک و پرتگاه‌های عمیق از لغزش‌ها و شبهات وجود دارد که جز به حمایت شیخ کامل، رهایی از آن‌ها ممکن نیست و به همین جهت است که انسان‌های مادی‌گرا، اهل تشبیه و تعطیل، اهل بدعت و کسانی که معتقد به اباحی‌گری هستند، دچار این لغزش‌ها و شبهات می‌گردند و هم خود گمراه می‌گردند و هم دیگران را گمراه می‌سازند.

۵ ـ در این راه، امتحانات و ابتلائاتی وجود دارد که جز با هدایت استاد کامل، عبور از آن‌ها امکان ندارد.

۶ ـ اگر سالک در این راه دچار انحرافی شد، باید استاد کامل وجود داشته باشد تا مانند طبیبی حاذق، این بیماری را درمان نماید.

۷ ـ یکی از دلایل بسیار مهم برای وجود استاد کامل این است که ممکن است سالک طریق به مقامی برسد که این گمان برای او پدید آید که به بالاترین مقام دست یافته و هم‌ردیف استاد کامل و انبیا و اولیا قرار گرفته است و به همین سبب، استاد کامل باید باشد تا برای او مقامات مختلف و مقاماتی که فوق این مقام است را برای سالک تبیین نماید تا سالک در آن مقام باقی نمانده و دچار زوال ایمان و حلول و اتحاد نگردد (30).

مورد هفتم، راه را برای شناخت بسیاری از صوفی‌نمایان باز می‌کند و انسان قادر به تشخیص بطلان ادعای آنان می‌گردد.

اتصاف سالک به اخلاق عرفانی

حال، آیا صرف داشتن استاد کامل که متصل به معصوم باشد، می‌تواند دلیل بر صدق مدعی شهود باشد یا خیر؟

با مراجعه به متون عرفانی درمی‌یابیم که جواب منفی است. در این متون، رسم خرقه‌پوشی برای سالک بیان شده است. سالک راه، زمانی که به مقاماتی دست می‌یافت، به دست استاد خود خرقه می‌پوشید. در این متون، به دو نوع خرقه اشاره شده است:

یکی خرقه صوری که به دست استاد انجام می‌گرفت، ولی این خرقه نمی‌توانست نشانه ماندن سالک در راه سیر و سلوک باشد.

دیگری خرقه معنوی است و به این معنا است که مرید و سالک، به اندازه استعداد و استحقاقش، متصف به اخلاق شیخ و استاد کامل گردد؛ چراکه اگر متصف به این اخلاق نگردد، حقیقتاً نمی‌تواند مرید و سالک الی‌الله باشد. اکثر مردم خرقه صوری را از دست استاد می‌پوشیدند، ولی هیچ اثری نه در آن‌ها و نه برای آن‌ها داشت (29).

از اینجا مشخص است که باقی ماندن در راه سیر و سلوک و گمراه نشدن، نه‌تنها نیازمند عارف کامل است، بلکه سالک راه حتماً باید متخلق به اخلاق استاد کامل خود باشد.

با توجه به مطالب ذکرشده مشخص می‌گردد که افراد قلیلی به مراتب بالای کمال و سلوک عرفانی می‌رسند و بسیاری از آنان به جهت دین و مذهب خود و یا عدم همراهی کامل با شیخ و استاد خود نمی‌توانند به این مقامات دست یابند و به همین جهت، علم ما به این افراد می‌تواند به ما یقین بخشد که آنچه از کشف و شهود ایشان بیان می‌گردد، آیا صحت دارد یا خیر.

درجات مختلف معرفت به صدق مدعی شهود

بنابر آنچه تاکنون در ملاک صدق مدعی شهود و شرایط صدق گفتار سالک بیان شد، با فرض علم ما به این شرایط، می‌تواند یک عرض عریضی از معرفت پدید آید که صدق گفتار آنان را از وهم شیطانی تا القای ربانی دربر گیرد و لذا نمی‌توان راهی صددرصد پیدا نمود که همه انسان‌ها بتوانند به قطع و یقین، صدق گفتار این افراد را تأیید یا تکذیب نمایند، ولی همان‌طور که گفته شد، علاوه بر مطابقت شهود عارف با شهود معصوم، اتصال عارف به معصوم با رعایت شرایط ذکرشده در آن و همچنین علم ما به این دو، می‌تواند یقین‌بخش صدق و کذب ادعای عارف باشد.

بنابراین، فقط در یک صورت می‌توانیم در صدق مدعی شهود به یقین صددرصد برسیم و آن این است که مدعی شهود، علاوه بر ملاک‌های لازم که در کتب عرفانی ذکر شده است، از طریق ولی و استاد کامل متصل به معصوم باشد و علاوه بر این اتصال، متخلق به اخلاق استاد کامل نیز باشد.

حال ممکن است این سؤال پیش آید که چگونه می‌توانیم این سلسله استاد کامل را تا معصوم بشناسیم؟ آیا اصلاً قادر بر چنین کاری هستیم؟

پاسخ این است که لازم نیست بر این سلسله به‌طور کامل احاطه علمی داشته باشیم، بلکه همین که استاد شخص سالک، شخص شناخته‌شده و مورد وثوق باشد که ما یقین به صدق گفتار او داشته باشیم، برای تصدیق مدعی شهود کافی است. می‌توانیم علامه طباطبایی را به‌عنوان مثال این مطلب ذکر کنیم که استاد ایشان مرحوم قاضی هستند و مرحوم قاضی در عرصه عرفان عملی بسیار سرشناس و معروف می‌باشد. برای تقریب به ذهن، می‌توان حکم مرجع تقلید را بیان کرد که یا باید شخص معروفی باشد و یا توسط افراد مورد وثوق تأیید شود.

بنابراین، سخنان و ادعاهای افراد ناشناس و نحله‌های نوظهور عرفانی نه‌تنها نمی‌تواند برای ما ملاک صدق آنان باشد، بلکه برعکس، احتمال کذب آنان بسیار بیشتر از صدقشان است، ولی لازمه این مطلب این است که مردم علم به این ملاک‌ها داشته باشند، وگرنه نه‌فقط عوام مردم فریب این افراد و گروه‌ها را می‌خورند، بلکه افرادی هم که اندک عقل و کیاستی هم دارند، به سبب عدم علم به این ملاک‌ها به‌راحتی فریب آنان را خورده و در دام آن‌ها گرفتار می‌شوند.

نتیجه‌گیری

در طول تاریخ، افراد و گروه‌های زیادی ادعای عرفان و کشف و شهود عرفانی داشته‌اند و افرادی مانند شیخ اشراق و ملاصدرا بر خود فرض می‌دانستند که چهره واقعی این افراد را با ملاک‌ها و شیوه مخصوص خودشان به مردم نشان دهند. امروزه نیز مدعیان دروغین عرفان و نحله‌های نوظهور عرفانی، نه‌تنها در جامعه اسلامی، بله در جامعه بشری فراوان هستند. در کتب عرفانی، ملاک‌هایی مانند فطرت، علامات مخصوص عرفا، داشتن استاد و الگو بودن شهود معصوم و مطابقت ادعای مدعی شهود با شهود معصوم برای صدق ادعای این افراد در کشف و شهود عرفانی ذکر گردیده است؛ اما این ملاک‌ها برای یقین‌بخش بودن صدق ادعای ایشان کافی نیست.

بنابراین، نیازمند ملاک یا ملاک‌های دیگری هستیم تا بتوانیم صدق گفتار این مدعیان را تأیید نماییم. در این مقاله، دو ملاک دیگر ذکر گردیده و با دلایل عقلی اثبات گردیده است؛ یکی اتصال به معصوم با استاد کامل و دیگری متخلق شدن سالک به اخلاق استاد کامل.

بر این اساس، بسته به اینکه مدعیان عرفان در ادیان و مذاهب مختلف چقدر از این ملاک‌ها را دارا می‌باشند، درجات صدق گفتار آنان تا یقین کامل متفاوت است و فقط در صورتی می‌توانند برای ما یقین‌بخش باشند که تمام این ملاک‌ها را دارا باشند؛ وگرنه، اگر فاقد حتی یکی از این ملاک‌ها باشند، نمی‌توانند یقین‌بخش باشند و در نهایت، فقط می‌توانند در درجات مختلف ظن و گمان قرار گیرند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Mesbah Yazdi MT. In Search of Islamic Mysticism. Qom: Imam Khomeini Institute; 1989.
2. Shirvani A. The validity of mystical perception and intuition from the perspective of the Book and the Sunnah. Ma'rifat. 1994(11):27-34.
3. Imani Moghaddam M. Epistemic criteria of mystical intuition. Theological and Doctrinal Research. 2010;5(19):7-40.
4. Shirvani A. Methods of verification in mystical unveilings. Esra Quarterly. 2010(1):85-95.
5. Suhrawardi Sa-DY. Collected Works of Shaykh al-Ishraq. Corbin H, editor. Tehran: Iranian Association of Philosophy and Wisdom; 1977.
6. Sadr al-Din Shirazi MiI. Breaking the Idols of Ignorance. Bidarfar M, editor. Tehran: Al-Zahra; 2002.
7. Haji Khalifa MiA. Kashf al-Zunun an Asami al-Kutub wa al-Funun. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah; 2008.
8. Stace WT. Mysticism and Philosophy. Khorramshahi Ba-D, editor. Tehran: Soroush; 1996.
9. Fallah Rafi A. The language of mysticism from the perspective of essentialists and structuralists with reference to Allameh Tabatabai's view. Mysticism Research. 2015(12):108-32.
10. Qaysari MD. Sharh Fusus al-Hikam. Ashtiani Ja-D, editor. Tehran: Scientific and Cultural Publishing; 1996.
11. Ibn Arabi M. Introduction to Al-Futuhat al-Makkiyyah. Beirut: Dar Sader.
12. Amoli SH. Nass al-Nusus fi Sharh Fusus al-Hikam. Corbin H, editor. Tehran: Tous; 1988.
13. Jafari MT. Knowledge from the Scientific Perspective and from the Perspective of the Quran. Tehran: Office for the Publication of Islamic Culture and Thought; 1981.
14. Tabatabai MH. Shi'ism in Islam. Qom: Bustan-e Ketab; 2013.
15. Tabatabai MH. Al-Mizan. Tehran: Dar al-Kutub al-Islami; 1996.
16. Sharifi AH. An Introduction to True Mysticism and False Mysticisms. Tehran: Beh Amooz Publications; 2019.
17. Al-Kharkushi ASdAa-MiM. Tahdhib al-Asrar fi Usul al-Tasawwuf. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah; 2006.
18. Jam-e Namaghi A. Miftah al-Najat. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies; 1994.
19. Yazdanpanah SY. Illuminationist Philosophy. Alipour M, editor. Tehran: SAMT; 2017.
20. Javadi Amoli A. Epistemology in the Quran. Qom: Esra Publishing Center; 2005.
21. Javadi Amoli A. Tafsir Tasnim. Qom: Esra Publishing Center; 2010.
22. Javadi Amoli A. The Source of Thought. Qom: Esra Publishing Center; 2007.
23. Javadi Amoli A. Shari'ah in the Mirror of Knowledge. Qom: Esra Publishing Center; 1994.
24. Qaysari DiM. Matla' Fusus al-Hikam fi Ma'ani Fusus al-Hikam: Anwar al-Huda; 1995.
25. Sadr al-Muta'allihin Shirazi MiI. Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi; 1981.

26. Rumi Ja-D. Masnavi-ye Ma'navi. Nicholson, editor. Tehran: Mola Publications; 1989.
27. Yazdanpanah Y. Theoretical Mysticism: Foundations and Principles. Anzali SA, editor. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute; 2014.
28. Baba Taher O, Hamadani SA, Ansari KA. Stations of the Mystics: Three Great Works by Three Great Mystics. Tehran: Mostofi Library; 1991.
29. Amoli SH. Al-Muqaddamat min Kitab Nass al-Nusus. Tehran: Iranian Studies Section, Iran-France Institute for Scientific Research in Iran; 1973.
30. Al-Qadiri HiMiA. Sharh Hikam al-Shaykh al-Akbar al-Sayyid Muhyiddin ibn al-Arabi. Al-Mazidi AF, editor. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah; 1735.