

نظریهٔ سنجش‌پذیری گزاره‌های عرفانی و نقد سه نظریهٔ رقیب

علی فضلی*

چکیده

از شاخه‌های فلسفهٔ عرفان، فلسفهٔ عرفان نظری است و از مسائل فلسفهٔ عرفان نظری، منطق و میزان عرفان نظری است. اساس این منطق نیز بر سنجش‌پذیری گزاره‌های عرفانی است که بر پایهٔ «لکل علم میزان» و «لکل حکم معیار» تکیه دارد تا راه نقد و سنجش گزاره‌ها را برای شناخت صدق و خطایشان هموار سازد. اما در برابر نظریهٔ سنجش‌پذیری، سه نظریهٔ رقیب خطاناپذیری، معیارناپذیری و توصیف‌ناپذیری وجود دارند. در نظریهٔ خطاناپذیری، بر خطاناپذیری وجدانیات عرفانی؛ در نظریهٔ معیارناپذیری، بر فهم‌ناپذیری؛ و در نظریهٔ توصیف‌ناپذیری، بر معنادار، منطق‌ناپذیری و عدم واقع‌نمایی و بی‌معنایی گزاره‌های عرفانی تأکید شده است. این سه نظریه، راه سنجش گزاره‌های عرفانی را منسد، و بنیان منطق عرفان نظری را سست و اعتبار سنجش را برای یافتن صدق و خطای گزاره‌های عرفانی، از بین می‌برند. بر این اساس، تحقیق حاضر در صدد تبیین سنجش‌پذیری و نقد سه نظریهٔ رقیب است تا بنیان منطق عرفان نظری را استوار سازد.

کلیدواژه‌ها: سنجش‌پذیری، خطاناپذیری، معیارناپذیری، توصیف‌ناپذیری.

سخن نخست

عرفان نظری همانند دیگر علوم بشری، مجموعه‌ای سازوار از گزاره‌هاست، با تأکید بر این نکته که گزاره‌های آن، ترجمان شهود هستند و به گونه‌ی توصیفی، تبیینی، تفسیری، استنباطی و تطبیقی نشان داده شده‌اند. اما پرسش این جاست که آیا عرفان نظری نیز همانند آن علوم، تحت قاعده «الکل علم میزان و معیار» قرار می‌گیرند؟ آیا می‌توان گزاره‌های عرفان نظری را به نقد و سنجش کشید و از صواب و خطای آن گزاره‌ها سخن گفت؟ به تعبیری، آیا گزاره‌های عرفانی سنجش‌پذیرند؟

هر پاسخی که به این پرسش بدهیم، نوع رویکرد و نحوه‌ی تعامل خود را با عرفان نظری مشخص کرده‌ایم.

با تتبع در متون، به چهار پاسخ می‌رسیم که می‌توان هر یک از آن پاسخ‌ها را به مثابه یک نظریه تلقی کرد. هرچند در آن متون، قائلان این نظریه‌ها به صورت «قیل» نام برده شده‌اند و این موجب محرومیت ما از شناخت آن قائلان شده است. این نظریه‌ها عبارتند از:

۱. نظریه‌ی خطاناپذیری؛
۲. نظریه‌ی معیارناپذیری؛
۳. نظریه‌ی توصیف‌ناپذیری؛
۴. نظریه‌ی سنجش‌پذیری.

۱. نظریه‌ی خطاناپذیری

در منطق، قضایای ضروری به عنوان اصول یقینات که پایه‌ی علوم و قیاسات به شمار می‌آیند و به دلیل وجود علت حکم در متن قضیه، نیازی به اثبات، کسب و نظر ندارند. این قضایا به شش صنف تقسیم شده‌اند که عبارتند از: اولیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات. در این میان، آن اصولی که بیش از همه از شدت و قوت بیش‌تری در یقین برخوردارند، اولیات و مشاهدات هستند؛ زیرا صدق قضایای اولی جز به تصور دو طرف قضیه، به امر دیگری توقف ندارد. در مشاهدات نیز توقف حکم، بر ادراک حضوری است و ادراک حضوری خطاپذیر نیست؛ به خلاف دیگر یقینات که به نوعی بر واسطه‌هایی چون قیاس متوقفند که چه بسا خطاپذیر باشند و باید به نوعی به اولیات و مشاهدات بازگردند.

از منظر عارفان، علوم آنان رهیافت مشاهدات هستند، نه مشاهدات ظاهری و حسی تا از گونه حسیات باشند، بلکه از سنخ مشاهدات باطنی فراحسی هستند که به آن وجدانیات گویند؛ وجدانیات و به تعبیری ذوقیات، بر دو قسمند: مشاهدات خیالی (خیال مقید و مثال مقید)؛ و دیگری، مشاهدات فراحیالی که عارف پس از گذر از مرز مثال مقید و اتصال به ماورای طبیعت، از مثال مطلق گرفته تا دو عالم عقل و عالم اله، حقایق موجود در آن عوالم را با قوای متناسبی چون قوای عقلی، روحی و سرّی مشاهده می‌کند و حقایق مشهود را در قالب گزاره‌ها در عرفان نظری گزارش می‌دهد. این نوع وجدانیات هستند که در دانش عرفان نظری، منعکس شده‌اند.

لأن علومهم وجدانیات - يظهر عليهم عند صفاء قلوبهم، فتحصل لهم التذكرة بما هو مركز فيهم فائض عليهم من مقام التقديس - لا تعملي كسبي بالعقل المشوب بالوهم و الفكر المخيل بالفهم (داود قیصری، ۱۳۷۵: ۷۴۰).

بر این پایه، برخی بر این باورند که گزاره‌های عرفان نظری نیازی به معیار ندارند؛ زیرا اولاً وجود معیار برای یافت صدق و خطای گزاره‌های خطاپذیر ضرورت دارد، اما آن دست از گزاره‌هایی که در رده یقینیات به ویژه اولیات و مشاهدات هستند، نه تنها نیازی به معیار ندارند که باید خود معیار باشند؛ زیرا اصول یقینیات، معیار صدق و خطای همه گزاره‌ها هستند؛ اگر خود آنان نیز به معیار نیاز داشته باشند، دور و تسلسل باطل به وجود می‌آید و به تناقض می‌انجامد؛ و حتی امکان گذر از گردنه سفسطه نیز از بین خواهد رفت. «قواعد التوحید» این نظریه را این گونه گزارش می‌کند:

فلئن قيل: انّ علومنا وجدانية، و كما لا يفتقر في حصول العلوم الوجدانية الضرورية إلى صناعة آية مميزة، فكذلك العلوم الحاصلة لنا بالذوق والوجدان (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۸: ۴۰۳).

ثانیاً باید در نظر داشت که وجدانیات قسم اول (وجدانیات خیالی) به دلیل دخالت برخی امور چون تخیلات و توهمات و نفسانیات خطاپذیرند؛ اما وجدانیات فراحیالی به دلیل آن که در اتصال تام به حقایق موجود در ماورای طبیعت رخ می‌دهد و هیچ یک از

امور مذکور در ادراک شهودی دخیل نیستند، از سنخ علوم حضوری هستند و خطا نمی‌پذیرند؛ و لذا هر آنچه در این مقام مشاهده شده، عین واقع می‌باشد و در آن خطا راه ندارد. پس گزاره‌های عرفان نظری که رهیافت این علوم هستند، خطاپذیر نیستند؛ لذا نیازی به سنجش ندارند. محقق قیصری در بیان این دلیل می‌نویسد:

و السالك إذا اتصل في سيرة إلى المثال المطلق بعبوره عن خياله المقيد يصيب في جميع ما يشاهده و يجد الأمر على ما هو عليه لتطابقها بالصور العقلية التي في اللوح المحفوظ و هو مظهر العالم الإلهي، و من هنا يحصل الاطلاع للإنسان على عينه الثابتة و أحوالها بالمشاهدة لأنه ينتقل من الظلال إلى الأنوار الحقيقية كما يطلع عليها بالانتقال المعنوي... و إذا شاهد امرأ ما في خياله المقيد يصيب تارة و يخطئ أخرى (داود قیصری، ۱۳۷۵: ۹۹).

۲. نظریه معیارناپذیری

برخی بر این باورند که گزاره‌های عرفان نظری از پذیرش سنجش ابا دارند؛ زیرا این نوع گزاره‌ها گزارش شهودی از مشهود است و مشهود در بطن جهان مادی و در افق فراطبیعت جای دارد. این رتبه در گزارش‌ها و به تبع در گزاره‌های عرفانی تأثیر گذاشته، آن گزاره‌ها را در افق ادراک فراحسی قرار می‌دهد. سؤال این است که چه کسی توان فهم این گزاره‌ها را دارد؟

کسانی که خود اهل شهودند و قدرت استقرار در ساحت شهود حقیقت آن گزاره را دارند، طبیعی است که معنای گزاره را به روشنی می‌فهمند و در این صورت، برای یافتن صدق و خطای آن گزاره به موازین و قوانینی جز شهود نیاز ندارند؛ چراکه به ادراک حضوری و وجدانی آن را دریافته‌اند. اما کسانی که اهل سلوک و شهودند، ولی از سر ضعف قوه استعدادی و رتبه سلوکی و شهودی از ورود در افق شهود حقیقت آن گزاره عاجزند، به کل از دامنه عرفان خارجند؛ به نحوی که این گروه، از تجربه سنخ شهود ناتوانند. طبیعی است که هیچ یک از این دو گروه توان فهم آن گزاره‌ها را ندارند. بر این اساس چگونه می‌توان پذیرفت که گزاره‌های غیرقابل فهم به سنجش درآیند؛ زیرا

سنجش فرع بر فهم است.

البته ارباب این نظریه، از حیث فرع فهم بر سنجش، به معیارناپذیری تأکید دارند، اما از حیث دیگر با نظریه پیشین همسو هستند؛ زیرا آنان بر این باورند که اگر بر فرض بپذیریم همه عرفان‌پژوهان در هر مرتبه و مقامی که باشند، توان فهم گزاره‌های عرفان نظری را دارند، اما عرفان نظری اصلاً نیازی به معیار ندارد؛ زیرا کسی که به عرفان نظری می‌پردازد، یا به دلیل عدم معرفت شهودی، به گونه تسلیمی از اربابان شهود و عرفان یعنی متحققان عرفان، گزاره‌ها را اخذ می‌کند تا آن‌که در آینده به صورت وجدانی وجه صواب را دریابد و یا خود همانند آن اربابان، اهل وجدان و شهود می‌شود و بدون نیاز به اقامه استدلال و قیاس - که به عنوان موازین هستند - آن گزاره‌ها را درمی‌یابد. در هر صورت، گزاره‌های واسطه یا باواسطه به شهود برمی‌گردند؛ و شهود به همان دلیلی که در نظریه پیشین گذشت، نیازی به معیاری خارج از خود ندارد. پس عرفان نظری به میزان و معیار، نیازی ندارد.

از نگاه این نظریه، به فرض گزاره‌های عرفانی معیارپذیر باشند، اما باید توجه داشت که عرفان نظری به عنوان یک دانش واحد با مجموعه گزاره‌های متناسب، تحت حکم میزان محدود قرار نمی‌گیرد: «و ان قیل فیه انه لایدخل تحت حکم میزان» (قنوی، ۱۳۷۴: ۷)؛ زیرا هر میزانی با یک سری قوانین محدود و معدود و ضوابط معین و مشخص به سنجش می‌پردازد؛ در صورتی که گزاره‌های عرفان نظری بسیار متنوع و متکثرند. این تکثر و تنوع از آن جهت است که گزاره‌ها گزارش واقعیات مشهود هستند و واقعیات مشهود در یک رتبه نیستند؛ چنان‌که مقامات سلوک و مراتب شهود نیز در یک رتبه نیستند؛ همان‌گونه که اهل سلوک و شهود در حال و مقام و در استعداد و وجدان، در یک افق نیستند. این تکثر، قوانین متنوع و متکثری را می‌طلبد تا همه آن رتبه‌ها و مرتبه‌ها را در بر بگیرد؛ در حالی که میزان به محدودیت و معدودیت قوانینی که با چندی از گزاره‌های هم‌سنخ تناسب دارند، مبتلاست و نمی‌تواند آن همه تنوع را پوشش دهد. از این رو، عرفان نظری هرگز همانند فلسفه - که تحت حکم منطوق است - و اوزان - که

تحت حکم عروض است - و نغمات - که تحت حکم موسیقی قرار دارد - تحت حکم میزان قرار نمی‌گیرد.

محمد بن حمزه فناری می‌نویسد:

فان قلت: لكل علم میزان و قانون یمیز به صحیح ما یختص به من سقیمه،
کالمنطق لعلوم الانظار و النحو لعبارة الکتب و الاخبار و العروض لوزن الاشعار
و الموسیقی لنغم الاصوات و الاوتار فهل لعلنا هذا لمثله من القوانین و قد قيل
انه لا یدخل تحت حکم الموازین؟ (فناری، ۱۴۱۶: ۴۸)

۳. نظریه توصیف‌ناپذیری

در پژوهش‌های نوین فلسفه عرفان، یکی از شاخصه‌های تجربه‌های عرفانی، توصیف‌ناپذیری تجربه‌هاست که به عدم امکان ساخت گزاره از تجربه می‌انجامد؛ چراکه توصیف‌ناپذیری یعنی بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی و به این معناست که عارفان توان گزارش کامل تجربه‌های شهودی‌شان را ندارند و هر آنچه از گزاره‌های عرفانی به ارث رسیده، گزارش‌های ناقصی از آن معارف و حقایق موجود در آن تجربه‌هاست؛ و از این رو، اعتبار چندانی ندارند که ما را از واقعیات خبر دهند. البته گزاره‌های ناقص غیر از گزاره‌های ناصواب است.

شارح «فصوص الحکم»، حسین خوارزمی درباره این عجز می‌نویسد:

مشکل، حالتی است نه امکان گفتن، و نه طاقت نهفتن، نه اشارت وافی، و نه عبارت کافی، زبانی لال و حضرتی در غایت کبریا و جلال. «لباب قصه بماندست و گفت امکان نیست.

شیخ صدرالدین ایدنا الله بنوره المبین در «اعجاز البیان فی تفسیر امّ القرآن» در بیان عدم مساعده آلات در توضیح این حالات آورده است که: قوای نشأت انسانی که مبنای اظهار این معانی است، ضعیف‌تر است از آن‌که مدرکات نفس عارف را در مقام مشاهده و تجرید و مجاهده و تفرید از حضرت پروردگار مجید بر وفق مشاهده، تقریر یا تعبیر و توضیح تواند کرد؛ و لهذا بعد از رجوع به عالم شهادت مستحضر نیست، مگر کلیات مشاهدات را با بعضی جزئیات

«لعدم مساعدة القوى الطبيعية و قصورها عن مدى مدارك البصيرة و ضيق فلکها بالنسبة إلى فسح مسرح النفس و سعة دائرة مرتبتها في حضرت القدس؛ و حال عارف را تشبیه کرده است به حالت مرتعش که علم کتابت را نیکو داند، اما بسبب عدم مساعده آلات، قادر نیست بر اظهار معلوم خود (خوارزمی، بی تا: ۴۲-۴۳).

بر این اساس، ویلیام جیمز توصیف ناپذیری را به عنوان مشخص ترین نشانه تجربه عرفانی بیان کرده است؛ و مقصود از آن، این است که عارفان قادر نیستند تا از حالات عرفانی گزارشی کامل و جزء به جزء دهند و به دیگری منتقل سازند، مگر آن که دیگری یا خود آن حالات را تجربه کند و یا دست کم کسی باشد که در زندگی قوه و منه احساس چنین حالاتی را داشته باشد تا ارزش این حالات را به درستی درک کند (ر.ک: جیمز، ۱۳۷۷: ۴۲۲).

دلیل توصیف ناپذیری چیست؟

برای بیان ناپذیری و توصیف ناپذیری، دلایل متعددی اقامه کرده اند که بررسی همه آن دلایل، هدف این پژوهش نیست. تنها به سه دلیل از آن دلایل از سه منظر منطقی، زبان شناختی و معرفت شناختی بسنده می کنیم.

دلیل اول راز توصیف ناپذیری عرفانی را نه در قصور زبان، بلکه در تناقض موجود در متن تجربه عرفانی می داند که وقتی عارف پس از تجربه در صدد توصیف و نقل آن برمی آید و به ذکر خاطره آن تجربه دست می زند، گرفتار قوانین منطقی موجود در زبان می شود و دچار یک نوع سردرگمی می شود؛ چون چنین می بیند، مدعی بیان ناپذیری تجربه ها به صورت منطقی می شود و گزاره های حاکی از آن تجربه ها را فرامنطق و خارج از قوانین منطقی تلقی می کند (ر.ک: استیس، ۱۳۷۶: ۳۰۸-۳۱۹).

دلیل دوم راز توصیف ناپذیری را معلول قواعد دستوری خاصی می داند که بر کاربرد واژه های خاصی در زمینه های دینی خاص، حاکم است. در حقیقت، بیان ناپذیری، تجربه عرفانی را می سازد؛ یعنی بیان ناپذیری شرط و معیاری برای هویت عرفانی یک تجربه به

شمار می‌آید و آن جزء تجربه که بیان‌ناپذیریش را تضمین می‌کند، یک قاعده دستوری است که «ای شنوای گفتار ما! این حقیقت اندر وصف ناید، اگر توصیف شود، دیگر حقیقت نیست»؛ لذا بیان‌ناپذیری یک واژه توصیه‌ای و عاطفه‌برانگیز است، نه توصیفی؛ چراکه اگر توصیفی اعتبار گردد، یک گزاره عرفانی، معنای زیان‌باری خواهد داشت و کسی نمی‌تواند ادعای معقول حتی مفهومی برای هیچ گزاره عرفانی داشته باشد. مقصود از توصیه‌ای نه توصیفی، آن است که اگر واژگان بسیاری در زبان عارفان وجود دارد، کارکردشان فقط برای انتقال راز و رمزهایی است که در متن تجربه‌های عرفانی نهفته است، نه آن معنای ظاهری که از آن واژگان به دست می‌آیند و به شکل توصیفی تلقی می‌شوند. بر این اساس، اگر واژه‌ای برای یک حقیقت بیان شد و مثلاً وقتی گفته شد «ذات غیب هویت»، باید آن را فقط یک نشانه حفاظت از آن حقیقت دانست، نه بیش از آن. لذا توصیفات عرفانی، تنها علامات حفاظت، اما بی‌معنا هستند که توهم معناداری آن، موجب تصویری اشتباه از تجربه‌های عرفانی می‌شوند (ر.ک: پرود فوت، ۱۳۷۷: ۱۷۶).

دلیل سوم راز توصیف‌ناپذیری را فراتر بودن حقایق شهودی از کمند ادراکات عقلی می‌داند؛ یعنی عقل نمی‌تواند حقایق کشفی را ادراک کند. آنچه تعقل نشود، به معنا در نمی‌آید؛ آنچه به معنا نیاید، مدلول هیچ لفظی نمی‌شود؛ آنچه مدلول لفظ نشود، تعبیر نمی‌پذیرد؛ به این بیان که در فرهنگ عرفانی، قاعده‌ای شهرت یافته که «العرفان طور وراء طور العقل» و این ریشه شکل‌گیری باوری شده که عقل طور و مرتبه خاصی از ادراک دارد که نمی‌تواند فراتر از آن رود و مدرکاتی دارد که جز به آن مدرکات تعلق نمی‌گیرد؛ همان گونه که دیگر قوای آدمی نیز هر یک طوری دارند که توان گذر از آن را ندارند و مدرکات متناسب با خود را دارند. برای مثال، همان گونه که چشم نمی‌تواند از ادراک کیفیات بصری تجاوز کند و نغمه‌ها و صداها را درک کند، عقل نیز نمی‌تواند جز معقولات کلی را درک کند و به درک حقایق کشفی و معانی ذوقی نایل شود. به گفته صدر انسان اطوار متعددی دارد که بعضی فوق بعض دیگرند؛ همچنان که طور وهم، فوق طور حس است و همچنان که بچه محسوسات را درک می‌کند و معقولات را درک

نمی‌کند، همچنین آنان که به کمال حقیقی دست یافته‌اند، حقایقی را ادراک می‌کنند که ارباب عقول متعارف، از درکشان عاجزند؛ زیرا به مشرب و مقام و مشرع آنان نرسیده‌اند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۵۴: ۲۵۳).

لازمه عجز عقل از ادراک حقایق کشفی، بیان‌ناپذیری و تعبیرناپذیری است؛ زیرا الفاظ به ازای معانی معقول وضع شده‌اند. بنابراین آنچه به دامن تعقل نمی‌آید، نمی‌تواند مدلول الفاظ قرار گیرد؛ زیرا دلالت الفاظ بر معانی، پس از آن ممکن است که آن معانی با آن الفاظ تعبیر شوند؛ و تعبیر نیز هنگامی رخ می‌دهد که اول آن معانی تعقل شوند، سپس در حافظه منطبق گردند، آن‌گاه در متخیله به تخیل درآیند، سپس با الفاظ حکایت شوند. بنابراین مادامی که معانی، معقول و متخیل نشوند، دلالت الفاظ محسوس و اشارات وضعی بر آن معانی امکان ندارد. صائِن الدین ترکه در «تمهید القواعد» چنین می‌نویسد:

... فأن الآراء متفقة على ان للعقل طورا خاصا في الإدراك، لا يمكنه ان يتجاوز عنه كما هو حال سائر المشاعر، فان لكل منها مرتبة مخصوصة في الإدراك، و مدركات خاصة بها، لا يتعلق ادراكاتهم الا بها في تلك المرتبة خاصة. فللعقل ايضاً مرتبة مخصوصة في إدراكه و مدركات خاصة لا يتجاوز إدراكه عنها، فكما ان البصر مثلاً لا يقدر أن يتجاوز عن ادراك الكيفيات المبصرة و يدرك الأصوات و النغم، فكذلك العقل لا يمكنه ان يتجاوز عن ادراك الكليات المعقولة و يدرك الحقائق الكشفية و المعاني الذوقية، ...؛

و إذا كان كذلك، فامتنع ان يعبر عنه ايضاً بشيء من العبارات، لأن الألفاظ إنما وضعت بازاء المعاني المعقولة، فما لم يعقل، لم يكن مدلولاً للألفاظ، لأن دلالة الألفاظ على المعاني انما يكون بعد تعبيرها (بالألفاظ مسبوقة - الخ) بالألفاظ و التعبير مسبق بتعقل المعاني و انطباعها في الحافظة، ثم تخیلها في المتخیلة و محاکاتها بما يحاكي به من الألفاظ، فاحساسها بالحس المشترك و تعبيرها بذلك عنها، فما لم يكن المعنى معقولاً و متخیلاً، لم يكن ان يدل عليه بالألفاظ المحسوسة، و الإشارات الوضعية (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۴۹-۳۵۱).

با توجه به این توضیح، در قبال نظریه سنجش‌پذیری، نظریه توصیف‌ناپذیری سر بر

می آورد و از سه دلیل یادشده، سه دلیل بر اثبات این نظریه به وجود می آید. بنا بر دلیل اول، گزاره‌های عرفانی فرا عقل و فرامنطق هستند؛ یعنی گزاره‌هایی هستند که در اصول منطقی نمی‌گنجند و متنشان تاب اصول ضروری عقلی مانند امتناع اجتماع نقیضین را ندارد؛ و لذا نباید از جهت منطقی به بررسی صدق و کذب آن گزاره‌ها پرداخت. با انتفای قابلیت بررسی صدق و کذب، امکان سنجش عقلی گزاره‌های عرفانی منتفی می‌شود؛ و منطقی‌ناپذیری، نتیجه توصیف‌ناپذیری خواهد شد.

بنا بر دلیل دوم، اگر گزاره‌های عرفانی گزاره‌هایی تلقی شوند که از جهت توصیفی بی‌معنایند، دیگر باید پذیرفت که چنین گزاره‌هایی اثبات‌پذیر نیستند؛ زیرا یک گزاره در صورتی معنا دارد که قابلیت صدق و کذب داشته باشد و بتوان امکان حکایت آن را از واقعیت بررسی کرد. از این رو، معناداری در این جا به معنای معناداری منطقی است. بر این اساس، چون گزاره‌های عرفانی بی‌معنا هستند و هیچ قضیه بی‌معنایی اثبات‌پذیر نیست، پس آن گزاره‌ها قابلیت صدق و کذب نخواهند داشت. در نتیجه، سنجش که در مقام یافتن صدق و کذب آن گزاره‌ها است، میسر نیست. از این جهت، نظریه توصیف‌ناپذیری به سنجش‌ناپذیری می‌انجامد.

بنا بر دلیل سوم، اگر گزاره‌های عرفانی در حکایت از حقایق کشفی ناتوان هستند و معانی موجود در آنان معانی حقیقی و واقع‌نما نیستند، دیگر پذیرای بررسی صدق و کذب حکایتشان از واقعیت نیستند؛ و در نتیجه، قابلیت صدق و کذب را از دست می‌دهند. در این صورت، سنجش که به دنبال بررسی صدق و کذب قضایاست، امکان نمی‌یابد و این موجب پیدایش نظریه سنجش‌ناپذیری است.

۴. نظریه سنجش‌پذیری

در فرهنگ این نوشته، مقصود از نقد به معنای ایراد و اشکال نیست؛ گرچه از خلال نقد ممکن است اشکالها آشکار شود؛ چنان که ممکن است قوت‌ها نیز آشکار شود. همچنین نقد به معنای اعتراض نیست؛ بدین معنا که نقد در صدد از میان برداشتن یک نظر باشد. همچنان که به معنای معارضه نیست، یعنی ستیزه که ما بر آن باشیم، نظری

متعارض با نظر دیگر را تقویت کنیم؛ بلکه نقد به معنای سنجش متضمن پژوهش است. به تعبیری، نقد به معنای سنجیدن یک نظر است با معیارهایی که می‌توان بر طبق آن معیارها درستی یا نادرستی یک نظر، قوت و ضعف یا شروط و حدودی را که دارد، شناسایی کرد. البته سنجش هر چیز متناسب است با آن؛ وقتی با ترازوی جسمانی چیزی را می‌سنجیم، در صددم تا وزن آن را معلوم کنیم؛ هنگامی که با سنججه، طلا را محک می‌زنیم، بر آیم تا عیار آن را مشخص سازیم و سرانجام وقتی با منطق در صدد محک زدن استدلال بر می‌آیم، خواهان آنیم که درستی یا نادرستی استدلال را از جهت مطابقت و عدم مطابقت با ضوابط منطق تعیین کنیم (ر.ک: عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵: ۳۶).

پیش از نقد نظریه‌های پیشین و تبیین نظریه سنجش‌پذیری در ضمن آن نقدها نخست باید از یک اصل منطقی - فلسفی پرده برگشود و آن اصل «لکل حکم معیار» است که بحث بسیاری می‌طلبد و از توان ما و نوشته ما خارج است؛ اما به قدر بضاعت و احتیاج سخن به آن، ضروری است.^۱

اصل: لکل حکم معیار

نخست باید توجه داشت که هر گزاره‌ای از سر حمل محمولی بر موضوعی، حکمی دارد؛ چه آن گزاره ضروری باشد یا نظری؛ تحلیلی باشد یا ترکیبی؛ و عقلی محض باشد یا عقلی ترکیبی.

این گزاره افزون بر آن که به مناط صحت حمل و صدور حکم نیاز دارد، به معیار صدق نیز نیاز دارد؛ معیاری که اولاً خود مطابق با نفس الامر است؛ و ثانیاً ملاک مطابقت و عدم مطابقت حکم با نفس الامر می‌باشد. بنابراین معیار خود باید صادق باشد؛ زیرا تا صدق آن ثابت نباشد، به هیچ وجه نمی‌تواند در مقام سنججه قرار گیرد.

معیارهای صدق بر دو قسمند: یکی معیارهایی که صدق بالذات دارند و به آنها

۱. این اصل را در یک گفت‌وگو، از استاد حکیم علی عابدی شاهرودی آموختم؛ هر چند تفسیر تفصیلی این اصل را باید از خود ایشان طلب کرد.

«معیارهای پایه» گویند؛ و دیگری، معیارهایی که صدق بالتبع دارند و به آنها «معیارهای غیرپایه» گویند.

معیارهای پایه، معیارهای مطلق، ضروری، واقعی و قطعی اند که صدق محض داشته، به نحو یقینی و قطعی با نفس الامر مطابقت دارند؛ و خطاناپذیر، خلافناپذیر، انکارناپذیر و ابطالناپذیر هستند. از این رو، پیشاستدلال و پیشاستنباط هستند؛ یعنی نیازی به استدلال عقلی و استنباط شرعی ندارند و در ثبوت و اثباتشان، به ادراک مدرک و اخبار مخبر اتکا ندارند. از این رو، خود مرتبه‌ای از نفس الامر به شمار می‌آیند؛ مانند اصل امتناع تناقض، اصل هوویت، اصل امتناع ترجیح بلامرجح، و اصل نیاز ممکن به علت.

معیارهای غیرپایه معیارهای مشروط، محدود، تدریجی الحصول و غیرضروری یعنی نظری هستند که در عین احتمال صدق، امکان خطا، خلاف، انکار و ابطال در آنها وجود دارد. این معیارها نتایج قیاس‌ها، استدلال‌ها و استنباط‌هایی هستند که با ترکیب مقدمات یقینی نتایجی را به بار آورده‌اند که به گونه مشروط، صادق و مطابق با نفس الامرند؛ و به اعتبار همین صدق، معیار دیگر گزاره‌ها می‌شوند. شرط مذکور، همان شرط مطابقت با نفس الامر است که به طریق خاص، با بازگشت به معیارهای پایه باید تأمین شود.

با توجه به این معیارها، موقعیت آنها در گزاره‌ها چیست؟

معیارها صدق یا دلیل موجود در متن گزاره هستند، به نحوی که گزاره برای اثبات صدقش به دلیل خارج از خود نیازی ندارد؛ و آن دلیل نیز به عنوان ملاک صدق، به دلیل ضرورت صدقش برای حکم به صدق آن گزاره کفایت می‌کند. یا این گونه نیست و دلیل موجود در متن گزاره نیستند و گزاره برای اثبات صدقش به دلیل خارج از گزاره نیاز دارد. البته مقصود از ملاک، منشأ دلیل است که صدق ضروری دارد. از این رو، بین ملاک و دلیل، نسبت عام و خاص مطلق است؛ یعنی هر ملاکی دلیل است، ولی هر دلیلی ملاک نیست.

بر این پایه اگر با تحلیل اجزای گزاره، ملاک از متن گزاره به دست آمد، مانند دایره مربع معدوم است بالذات که ملاک آن یعنی ملاک تناقض در موضوع گنجانده شده

است، در این صورت، آن گزاره ضروری الصدق خواهد بود؛ یعنی پیشاستدلالی و پیشاتجربی است؛ اما اگر در متن گزاره، خبری از ملاک نبود و برای صدق آن به دلیل خارج نیاز بود، آن گزاره گزاره نظری است که پساستدلالی است. در این نوع گزاره‌ها به دلیل، علت بیرون حکم گویند.

گزاره‌های پیشاستدلالی و پیشاتجربی آن دسته از گزاره‌ها هستند که مبادی، اصول و قواعدی را در خویش دارند که پیش از تجربه حسی و استدلال نظری و بدون اتکا به اکتسابات و نظریات مختلف بشری برقرارند؛ از این رو، به گونه نهادینه در طبیعت عقل، جای دارند و همه عقول به گونه یکسان از آن بهره‌مندند. به این گزاره‌ها از آن رو گزاره‌های «ضروری الصدق» گویند که انکار هر یک از اجزای مجموعه آن، به اثباتش می‌انجامد؛ چراکه بر پایه قاعده ضرورت ذاتی صدق، تکذیب آن حقایق بنفسه، تصدیق آن حقایق را به همراه دارد؛ و لذا ملاک حکم در متن گزاره وجود دارد و نیازی به علت حکم نیست که خارج از متن گزاره است؛ وگرنه تسلسل یا دور در علل رخ می‌دهد.

اما گزاره‌های پساستدلالی، مجموعه ادراکات اکتسابی و نظری هستند که به صورت اصول، قواعد و نظریاتی عرضه شده‌اند که عقل به شیوه استدلالی با استمداد از گزاره‌های ضروری و استنباط از داده‌های آن گزاره‌ها به آن اصول و قواعد می‌رسد و نظریاتی را کشف می‌کند. لذا این گزاره‌ها ترکیبی از گزاره‌های ضروری و اکتشافات و استنباط‌ها هستند و به عنوان قضایای نظری شمرده شده و به اثبات (از طریق علت حکم) نیاز دارند که بیرون از متن گزاره جای دارد؛ علتی که به عنوان ملاک و حد وسط بین موضوع و محمول گزاره قرار می‌گیرد تا دلیلی بر آن نسبت حکمیه باشد.

با توجه به وجود ملاک در هر گزاره نظری، می‌توان اصل دیگری را به دست داد و آن «لکل حکم نظری علة» است. این علت می‌تواند واقعیت خارجی نفس الامری داشته باشد و می‌تواند علت معرفتی و عقلی در ذهن باشد که بررسی این دو گونه علت، از دامنه مقصود این نوشته خارج است. شیخ‌الرئیس در رساله «فی تعقیب الموضوع الجدلی» (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۶۷-۶۹) با زبان برهان به تفسیر این اصل پرداخته و گونه‌های حکم را

بررسی نموده است که شایسته است برای تحقیق، به آن رساله مراجعه شود. بنابراین هر گزاره‌ای در صدق، به معیار نیاز دارد؛ چه آن گزاره ضروری باشد که معیار صدق، نفس ذات اوست و چه آن گزاره نظری باشد که یا معیار به عنوان ملاک در اجزای اوست و یا معیار به عنوان دلیل خارج از اوست. پس «الکل حکم معیار» پس هر گزاره عرفان نظری از آن رو که گزاره است و حکمی را در بر دارد، به معیار صدق نیاز دارد. این اصل در نقد نظریه‌های پیشین، نقش بسیار مهمی دارد.

الف) نقد نظریه خطاناپذیری

چنان‌که بیان شد، نظریه خطاناپذیری بر این پایه تکیه داشت که گزاره‌های عرفان نظری از نوع وجدانیات هستند و وجدانیات از یک سو از اصول یقینیات و از دیگر سو از نوع علوم حضوری به شمار می‌آیند و این دو خطا نمی‌پذیرند. پس گزاره‌های عرفانی خطاناپذیرند و به دلیل ضرورت صدق، به سنجش نیازی ندارند؛ اما به دو دلیل چنین نیست.

دلیل اول: تعارض‌های موجود در گزارش‌های وجدانی عارفان و انکارهای متقابل ارباب وجد، گواهی بر امکان خطا در این نوع وجدانیات است. در این بین نباید پنداشت که وجدانیات از ضروریات هستند و در ضروریات خطا راه ندارد؛ زیرا وجدانیات بر دو دسته‌اند: یکی «وجدانیات عام» و دیگری «وجدانیات خاص».

وجدانیات عام، وجدانیات همگانی هستند که همه کائنات خردمند خلاف آن را ناممکن می‌دانند و منکر آن نیستند. ملاک آن نیز رجوع تکذیب آن به تناقض است؛ یعنی یک گزاره وجدانی عام، گزاره‌ای است که ضرورت صدق داشته باشد و خطا نپذیرد؛ ولی وجدانیات خاص نه از آن همه، بلکه خصوصی و شخصی هستند و از ملاک ذاتی صدق، تهی هستند و فقط یافته شخص واجدند؛ و البته وجدان شخصی بی‌ملاک صدق، نه‌تنها برای دیگران حجیت ندارد تا حکم به صدق آن دهند، بلکه چه بسا دیگری وجدان دیگری داشته باشد که با آن وجدان، تعارض دارد و آن را انکار کند؛ و این خطای وجدانیات خاص را ممکن می‌سازد. با توجه به این، وجدانیات عرفانی نه از نوع عام که

از نوع خاصند؛ و وجدانیات خاص به دلیل خطاپذیری، به معیار سنجش نیاز دارند تا صدق و خطایشان مشخص شود.

صائن‌الدین ترکه اصفهانی می‌نویسد:

فلئن قيل: انّ علوم اصحاب المجاهدة من قبيل الوجدانيات التي هي من الضروريات، و كما لا يفتقر اصحاب النظر في حصول علومهم الضرورية إلى صناعة آية مميزة و قانون يتبين الطريق حصولها و معرفة حقيقتها، فكذلك العلوم الحاصلة لهم بالذوق و الوجدان.

قلنا: انما يتم ذلك لو كان علومهم من قبيل الوجدانيات المطلقة لسائر السالكين، و ليس كذلك، فان ما قد يجده بعض السالكين مناقضاً لما يجده البعض الآخر منهم، و لهذا قد ينكر البعض منهم البعض الآخر في ادراكاتهم الذوقية و معارفهم الوجدانية الكشفية (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷: ۴۰۴-۴۰۵).

شاید نظریه پردازان خطاناپذیری به این اشکال چنین پاسخ دهند که این تعارض‌ها و این انکارها نه به نفس وجدانیات، بلکه به اختلاف استعداد ارباب وجد بازمی‌گردد. به این بیان که واجد ضعیف، یک سری معانی را می‌یابد و تصور می‌کند که آن معنا نهایت چیزی است که هست. لذا در همان معنا توقف کرده، از آن عبور نمی‌کند و به گونه تردیدناپذیری باور دارد که برتر از این معنا نیست؛ ولی واجد قوی به دلیل احاطه به یافته ضعیف و عبور از آن و وصول به معنای برتر، به توقف مذکور رضایت نمی‌دهد. از این رو، به تردیدناپذیری و توقف آن واجد ضعیف، می‌تازد و منکر آن می‌شود، نه آن که معنا و یافته ضعیف را انکار کند؛ یعنی قصر و حصرش را انکار می‌کند، نه معنا را. بنابراین اختلاف ارباب وجد نه در معانی و مواجید بلکه در ضعف و قوه استعداد است و این به معنای تعارض در معانی و مواجید نیست.

اما چنین نیست؛ زیرا اولاً برخی از معانی و مواجید ارباب وجد، متناقض هستند و با وجود تناقض، وجود معیار ضرورت دارد تا صدق و خطای آن مواجید به دست آید. ثانیاً به فرض پذیرش اختلاف در استعداد و نه اختلاف در وجد، دوباره ضرورت معیار سنجش برای ضعیفان ثابت است؛ زیرا اگر آنان معیار داشته باشند، چنین باوری را

نخواهند داشت و به چنین توقفی مبتلا نخواهند شد؛ بلکه با آن معیار، بر نقص رتبی و غایبی خویش آگاهی می‌یابند و با اطمینان در آن توقف نمی‌کنند و در طلب رتبه برتر برمی‌آیند. افزون بر آن که چه بسا ضعیف، در مرتبه فروتر، آن معنایی را که وجد کرده، تام و تمام می‌پندارد و از حیثیات و قیود پنهان در آن معنا که در مرتبه برتر آشکار می‌شوند، آگاهی نمی‌یابد؛ ولی قوی به دلیل وصول به آن مرتبه برتر، از آن حیثیات آگاهی یافته، به نقصان وجد ضعیف گواهی می‌دهد؛ و در نتیجه، به انکار معنای وی دست می‌زند. بنابراین ضعیفان همواره برای آشکاری تمامیت وجدشان، به معیار نیاز دارند.

صائن‌الدین ترکه اصفهانی در نقل این نقد و ابرام می‌نویسد:

فلئن قيل: المخالفة بين السالكين في معارفهم و مواجدهم، انما نشأت من قوّة الاستعداد و ضعفه، فانّ الضعیف منهم انما يدرك معنی و يتصور انّه النهاية في ذلك فيتوقف عنده و ما يتعداه و يعتقد عقداً لا يتطرق إليه الانحلال، و اما القوی لاحاطة إدراکه بما هو الغایة عند الضعیف و تجاوزه عن ذلك و بلوغه إلى ما هو اعلى و اتمّ منه، لا یرضی بتوقّفه لئیه و ینکر عقده عنده و عدم تجاوزه عنه، لا انه ینکر المعتقد، بل قصره علیه و حصره به.

قلنا: علی تقدیر التسلیم، لو كان عند الضعیف آلة مميزة، لما وقع له ذلك، و ما توقّف هنا لك، بل لاح له عند الاعتبار بمیزانه الممیزة ما فيه من النقص، ما یمیز به بعض ما فيه من البعض (النقص - خ ل) فما اطمئنّ به کل الاطمینان، و طلب ما هو اعلى و اتمّ (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷: ۴۰۵).

دلیل دوم: بر فرض که بپذیریم گزاره‌های عرفانی از وجدانیات و علوم حضوری هستند، ولی به دلیل ضرورت تبدیل علم حضوری به علم حصولی در گزارش عرفانی و امکان وجود خطا در گزاره‌ها، گزاره‌های عرفانی در بوتّه امکان خطا قرار می‌گیرند همان گونه که محیی‌الدین ابن عربی می‌نویسد:

و إذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء عليهم السلام كان الرجوع إلى كشف الأنبياء و علمنا إن صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد علی كشفه نوعاً من التأویل بفرکه فلم يقف مع كشفه كصاحب الرؤيا فإن كشفه صحيح و أخبر

عما رأى و يقع الخطاء فى التعبير لا فى نفس ما رأى فالكشف لا يخطئ أبداً و المتكلم فى مدلوله يخطئ و يصيب إلا أن يخبر عن الله فى ذلك (ابن عربى، بی تا:

(۷/۳)

این امکان، موجب خروج گزاره‌های عرفانی از دایره احکام ضروری به احکام نظری و خروج از ملاکات ذاتی به ملاکات عرضی شده، آن گزاره‌ها را به حکم «لکل حکم نظری علة» به علت حکم محتاج می‌سازد؛ همان گونه که این علت بر پایه اصل «لکل عله حکم معیار» به معیار نیاز دارد تا صدق و خطای آن گزاره‌ها به دست آید.

افزون بر این دو دلیل، یک دلیل عام در خطاپذیری قوای ادراکی وجود دارد که به سه قانون منشعب می‌شود: یکی محدودیت قوای ادراکی که همواره به امداد دستگاه الاهی نیاز دارند؛ دیگری تدریجیت قوای ادراکی که به تدریجی بودن استکمالات و اکتشافات ما برمی‌گردد؛ و سومی امکان عدم تطابق اکتشافات با واقع که این امکان، عامل مهارکننده برای نظریه‌ها و نیز عامل آزمون‌کننده و محک‌زننده است (ر.ک: عابدی شاهرودی، ۱۳۸۹: ۳۵۸).

ب) نقد نظریه توصیف‌ناپذیری

چنان‌که بیان شد، گزاره‌های عرفانی بر اساس این نظریه قابلیت بررسی صدق و کذب را ندارند؛ زیرا اولاً فراعقل و فرامنطق هستند و در اصطلاح، عرفان، طوری و رای طور عقل است؛ و در نتیجه، در قواعد منطقی نمی‌گنجد؛ و ثانیاً معنادار نیستند و تنها نشانه و علامتی برای اشاره به یک واقعیتند. پس سنجش‌پذیر نیستند؛ زیرا ما در سنجش در پی فهم صدق یا کذب این نوع گزاره‌ها هستیم.

برای نقد دلیل اول، نخست باید پرسید: آیا تجربه می‌تواند از قوانین عام منطقی بیرون باشد؟ آیا امکان خروج هیچ گزاره‌ای از قوانین عام منطقی وجود دارد؟

پرسش نخست را از استاد عابدی شاهرودی پرسیدیم و ایشان فرمودند: هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند از قوانین منطقی خارج باشد؛ زیرا به دیده ما هر آنچه تجربه شد، در حوزه قوه شناخت قرار می‌گیرد و تحت داوری عقل قرار می‌گیرد. عقل نیز با ملاکات منطقی به داوری آن دست می‌زند. پایه داوری عقل، گزاره‌های ضروری هستند که اصل

امتناع تناقض از مهم‌ترین آن گزاره‌هاست. از این رو، اگر تجربه‌ای مانند تجربه عرفانی با این اصل تعارض داشته باشد، واقعیت ندارد و پنداری بیش نیست. پس هیچ‌گاه در متن تجربه عرفانی تناقض راه ندارد، هرچند در پندار متناقض جلوه کند. البته شاید عارف به دلیل عجز از انتقال تجربه به گزاره، دچار تناقض شود که این نه به ساحت تجربه، که به ساحت گزاره ارتباط دارد.

پرسش دوم به تناقض در گزاره‌ها برمی‌گردد؛ در حالی که امکان خروج هیچ گزاره‌ای از قوانین عام منطقی نیست؛ زیرا هر گزاره‌ای ترکیبی از موضوع و محمول است که به نوعی از نفس‌الامر حکایت می‌کنند. با وجود حکایت، صدق و کذب آن گزاره طرح و پرسش می‌شود. بررسی صدق و کذب نیز باید با قوانین عام منطقی از آن جمله با معیارهای اصلی صدق صورت گیرد که همان معیارهای پایه یعنی گزاره‌های ضروری مانند اصل امتناع اجتماع نقیضین هستند. در این صورت، پای سنجش به میان می‌آید. اگر آن گزاره با آن معیارهای پایه تنافی داشت، از جهت منطقی به کذب آن گزاره حکم داده خواهد شد. بر این اساس، گزاره‌های عرفانی مانند دیگر گزاره‌ها از قوانین منطقی خارج نیستند. بنابراین اگر این دست گزاره‌ها به نوعی متناقض هستند، به فرض پذیرش تناقض، باید حکم به کذب آن‌ها داد، نه آن‌که چون بازتاب تجربه‌های متناقض‌نما هستند، پس می‌توانند متناقض باشند؛ و با این دلیل، می‌توان آن‌ها را از دایره منطقی خارج ساخت. البته این سخن در مقاله مستقلی در نقد و بررسی قول «العرفان طور وراء طور العقل» تقریر خواهد شد.

پس از نقد دلیل اول و پیش از نقد دلیل دوم، باید تذکر دهیم که دلیل دوم بر آن نیست که در پس گزاره‌های عرفانی، واقعیت نیست؛ چنان‌که برخی از نظریه‌ها مانند تحقیق‌پذیری و تأییدپذیری درباره گزاره‌های فراطبیعی به چنین نظری قائلند، بلکه فقط بر این نکته تکیه دارد که در تجربه عرفانی با آن‌که عارف واقعیت را می‌یابد، به دلایل مشکلات زبانی از ساختن گزاره‌ای که آن واقعیت را گزارش کند، ناتوان است و همه گزاره‌های عارف واصل چون برجسبی هستند که به منزله علامت و نشانه واقعیت‌های

عرفانی‌اند و نشانه معنای توصیفی ندارد و لذا باید به نفی معناداری گزاره‌های عرفانی حکم داد؛ و البته نباید نفی معناداری گزاره‌های عرفان نظری را نفی واقعیت‌داری آن گزاره‌ها دانست، بلکه نفی معناداری را باید به معنای نفی معنای حاکی از واقعیت مجرب تفسیر کرد؛ و این امر، قابلیت صدق و کذب این سنخ گزاره‌ها را منتفی می‌سازد؛ زیرا در مؤلفه حکایت‌گری گزاره عرفانی خدشه وارد شده است.

در نقد دلیل دوم، نخست باید توجه داد که ارباب عرفان نظری گزارش‌های خویش را حاکی از واقعیت و گزاره‌های عرفای سلف را گرانبار از معارف و حقایق والا می‌دانند؛ و گرنه آفرینش این همه میراث عرفانی با تفکر انتقال آن معارف به جامعه بشری و با ایده گفتمان با دیگران به‌ویژه حکما بیهوده بوده است. بنابراین زبان عرفان نظری، زبان توصیفی است که از بافت گزاره‌ای برخوردار است، نه زبان توصیه‌ای تا صرف یک علامت حفاظت باشد.

افزون بر این، آنچه تجربه می‌شود، در حوزه قوه شناخت قرار می‌گیرد و تحت داوری عقل واقع می‌شود. در این صورت، آن تجربه، هم در قالب گزاره بیان می‌شود و هم معنادار است. با پیدایش گزاره بامعنا جنبه حکایت‌گری آن اثبات می‌شود و به تبع، قابلیت صدق و کذب نیز برای آن حاصل می‌شود. با این وصف، بر اساس دو اصل «لکل حکم معیار» و «لکل حکم نظری علة» آن گزاره را باید سنجید تا صدق و کذب آن به دست آید.

ج) نقد نظریه معیارناپذیری

با توجه به توضیحی که از نظریه معیارناپذیری بیان شد، این نظریه معلول سه دلیل بوده است: یکی آن‌که آن دست از گزاره‌های عرفانی که عارف پس از مشاهده به زبان می‌آورد، جز در فهم ارباب شهود که هم‌افق با آن عارف هستند، نمی‌گنجد. لذا کسی که نیت سنجش دارد، اگر هم‌افق با آن عارف نباشد، توان سنجش ندارد؛ زیرا سنجش فرع بر فهم است.

دومی آن‌که گزاره‌های عرفان نظری از آن رو که با واسطه یا بی‌واسطه به شهود

برمی‌گردند و شهود به معیار نیاز ندارد، به معیار نیاز نخواهند داشت.

سومی آن‌که گزاره‌های عرفانی، از آن رو که بازتاب مراتب متنوع و متکثر شهودی است، تحت حکم میزان که به محدودیت و معدودیت قوانین مبتلاست، قرار نمی‌گیرد؛ بر خلاف فلسفه، اوزان، عبارات و نعمات که هر یک تحت حکم میزان هستند.

در نقد دلیل اول باید پرسید: اگرچه برای داوری و سنجش یک گزاره به فهم آن گزاره نیاز است، آیا شرط فهم آن است که فهمنده در افق تجربی - شهودی گوینده باشد؟

برای پاسخ، نخست باید توجه دهیم که فهم عرفانی - به معنای ادراک و دریافت قوه شناخت از یک متن عرفانی - بر دو قسم است: فهم حضوری و فهم حصولی.

گاهی قوه شناخت، متن و واقعیت را به نحو حضوری - تجربی درمی‌یابد و می‌فهمد؛ مانند کسی که در یک کشف صوری، مائده ملکوتی را می‌چشد. به این فهم، فهم حضوری و وجودی گویند که در ساحت تجربه رخ می‌دهد.

گاهی قوه شناخت، گزارش‌های عارفانی را که یک سری واقعیات را تجربه کرده‌اند، پیش‌روی خود می‌بیند و در صدد ادراک مراد و مقصود آنان از این گزارش‌ها به نحو دلالی برمی‌آید. به این فهم، فهم حصولی گویند که در ساحت گزاره رخ می‌دهد.

با توجه به این، شرط فهم حضوری و وجودی یک گزاره عرفانی، آن است که فهمنده باید در افق تجربه شهودی گوینده باشد؛ زیرا در این فهم، سه مؤلفه باید رخ دهد: یکی ارتباط مستقیم با متعلق تجربه؛ دیگری انتقال‌ناپذیری اصل و متن تجربه؛ و سومی تأثر مستقیم از آن متن تجربه. هر سه این مؤلفه‌ها به شرط حضور رخ می‌دهد و در وادی مفاهیم، ناممکن است.

اما شرط فهم حصولی یک گزاره عرفانی چنین نیست؛ به تعبیری در این فهم هم‌افقی فهمنده و گوینده در ساحت تجربه عرفانی لازم نیست. مگر همه شارحان مکتب ابن عربی در گذشته و حال، همانند ابن عربی و صدرالدین قونوی به تجلی ذاتی اختصاصی راه یافته و واحدیت اندراجی تعین اول را دریافته‌اند که گزارش آن دو از این ساحت وجودی را فهمیده و می‌فهمند؟! با سرمایه این فهم، عرفان‌پژوهان می‌توانند

حکمی که از گزاره عرفانی صادر گشته، دریابند و آن حکم را بر پایه اصل «لکل حکم ملاک» با ملاکی بسنجند تا با آن ملاک، صدق و کذب آن گزاره را به دست آورند. بنابراین گزاره‌های عرفانی سنجش‌پذیرند. در نقد دلیل دوم باید شما را به نقد خطاناپذیری ارجاع دهیم و از تطویل سخن پرهیز کنیم.

دلیل سوم این نظریه نیز پذیرفتنی نیست. اولاً شاید صحیح باشد که حکومت ضوابط محدود و قوانین معدود، از یک میزان، بر کل عرفان نظری و انحصار عرفان نظری در چهارچوب آن ضوابط و قوانین آن میزان امکان ندارد؛ اما این به آن معنا نیست که عرفان نظری تحت موازین متعدد نمی‌تواند قرار گیرد؛ چه این که «انه لایدخل تحت میزان» را باید به نفی وجود قوانین محدود و معدود از میزان واحد تفسیر کرد و وجود موازین متعدد و متکثر را که هر یک با قوانینشان با صنفی از گزاره‌ها تناسب دارند، ممکن دانست. چنان که صدرالدین قونوی از این موازین خبر داده، می‌نویسد:

و ان قیل فیه انه لایدخل تحت حکم میزان، فذلک لکونه اوسع و اعظم من ان ینضبط بقانون مقنن او ینحصر فی میزان معین لا لآنه لا میزان له، بل قد صح عند الکمل من ذوی التحقیق من اهل الله ان له بحسب کل مرتبه و اسم من الأسماء الإلهیة و مقام و موطن و حال و وقت و نعم و شخص میزاناً یناسب المرتبه و الاسم و ما عددناه (قونوی، ۱۳۷۴: ۸).

ثانیاً این گونه نیست که همه قوانین محدود باشند؛ چراکه قوانین بر دو قسمند: قوانین مقید و محدود؛ و قوانین مطلق و عام.

یک دسته قوانین هستند که معدودیت و محدودیت دارند و فقط به یک یا چند علم اختصاص دارند؛ مانند قوانین عروضی برای اوزان شعری و قوانین نحوی برای عبارات. از این رو، میزان اوزان و میزان عبارات نیز میزان و معیار خاص خواهند بود.

یک دسته قوانین نیز هستند که معدودیت دارند، اما از جهت حکمی عمومیت دارند و به عنوان پایه همه علوم به حساب می‌آیند؛ مانند قوانین منطقی برای همه دانش‌ها. از این رو، منطق «میزان عام» نام می‌گیرد. بر این اساس، اگر بپذیریم که «انه لایدخل تحت

حکم میزان» مقصود از میزان، میزان خاص است که از قوانین محدود تشکیل شده است، نه میزان عام که تمامی گزاره‌های عرفان نظری را با همه تنوعشان در بر می‌گیرد. افزون بر این که اگر کسی وجود قوانین خاص را برای عرفان نظری پذیرفته باشد، باید قوانین عام را نیز بپذیرد؛ زیرا قوانین خاص به دلیل آن که صدق و کذب‌پذیرند، به قوانین پایه، یعنی میزان عام نیاز دارند.

نتیجه

با توجه به آن که عرفان نظری مجموعه گزاره‌های تنسیق‌یافته علمی است و هر علمی میزان و معیار دارد تا صدق و خطای گزاره‌هایش روشن شود، پرسش این جاست که آیا گزاره‌های عرفانی سنجش‌پذیرند تا به سراغ معیار و میزان بروند؟ برخی معتقد به سنجش‌پذیری این گزاره‌ها هستند و برخی نیز بر سنجش‌ناپذیری آن تأکید دارند.

آنان که باور سنجش‌ناپذیری را پذیرفتند بر سه گروهند با سه نظریه: نظریه خطاناپذیری، نظریه توصیف‌ناپذیری و نظریه معیارناپذیری. بر اساس نظریه خطاناپذیری، گزاره‌های عرفانی از آن رو که قضایای وجدانی به شمار می‌آیند و قضایای وجدانی به دلیل آن که ضروری هستند و خطا نمی‌پذیرند، به معیار سنجش نیاز ندارند.

نظریه توصیف‌ناپذیری بر این پایه است که گزاره‌های عرفانی که برای گزارش از آن تجربیات و مشاهدات به دست رسیده‌اند، به دلیل آن که معنادار، منطقی‌پذیر و واقع‌نما نیستند، اعتباری ندارند و به صدق و کذب آنان نمی‌توان حکم داد.

نظریه معیارناپذیری نیز از نگاه صاحبانش آن است که گزاره‌های عرفانی چنان عظیم و رفیع هستند که در افق فهم نمی‌آیند و آنچه در افق فهم نمی‌آید، قابل سنجش نیست؛ زیرا سنجش فرع بر فهم است.

در مقابل این سه نظریه، نظریه سنجش‌پذیری قرار دارد که معتقد است هر گزاره‌ای از آن رو که گزاره است و حکمی صادر می‌کند، قابلیت صدق و کذب را دارد و بر

اساس وجود این قابلیت نیاز به معیار صدق و کذب دارد؛ چراکه «لکل حکم معیار»؛ یعنی هر گزاره‌ای که حمل و حکمی دارد، افزون بر مناط صحت حمل و حکم، به معیار صدق نیز نیاز دارد؛ معیاری که به نحو مطلق یا به صورت مشروط صادق و مطابق با نفس الامر باشد. موطن این معیار به حسب نوع گزاره تفاوت می‌کند؛ چراکه معیار صدق، یا ملاک موجود در متن گزاره است و گزاره برای اثبات صدقش به دلیل خارج از خود نیاز ندارد یا خیر، ملاک در متن گزاره نیست و گزاره برای اثبات صدقش به دلیل خارج از گزاره نیاز دارد.

با این توضیح می‌توان به نقد نظریه‌های یادشده پرداخت.

در نقد نظریه خطاناپذیری باید توجه داشت که وجدانیات اگر به گونه‌ی عام نباشند و خصوصی و شخصی باشند، چه بسا که معارض داشته باشند و این تعارض، امکان خطا را در آن محتمل می‌سازد و بر طبق شواهد، وجدانیات عرفانی از وجدانیات خاص هستند، نه عام. افزون بر این که روی سخن بر متن وجدانیات نیست، بلکه گزاره‌های عرفانی است که بازتاب آن وجدانیات هستند و گزاره‌ها بر اساس «لکل حکم معیار» صدق و کذب‌پذیرند که باید سنجیده شوند.

در نقد نظریه توصیف‌ناپذیری باید توجه داشت که اولاً هیچ تجربه‌ای به دلیل آن که در حوزه قوه شناخت قرار می‌گیرد، نمی‌تواند فرامنطق باشد. ثانیاً همه گزاره‌های عرفانی به دلیل بار معرفتی‌ای که دارند، معنادارند و به نوعی در صدد حکایت از واقعیت‌ها هستند.

در نقد نظریه معیارناپذیری نیز باید توجه داشت که در سنجش گزاره‌ها مقصود از فهم، فهم وجودی تجربه عرفانی نیست، بلکه فهم حصولی است؛ زیرا گزاره عرفانی از آن رو که گزاره است، در قوه فهم به فهم حصولی درمی‌آید و هر آنچه به فهم حصولی درآید، قابلیت سنجش دارد و بر اساس «لکل حکم معیار»، معیار می‌پذیرد.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۷۰)، رساله فی تعقیب الموضوع الجدلی، انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، الزهراء، تهران.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، فتوحات مکیه، دار صادر، بیروت.
۴. استیس، والتر (۱۳۷۶)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، سروش، تهران.
۵. ترکه اصفهانی، صائن‌الدین (۱۳۸۷)، تمهید القواعد، تقدیم و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم.
۶. ترکه اصفهانی، صائن‌الدین (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، نشر بیدار، قم.
۷. پرودفوت، وین (۱۳۷۷)، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، نشر طه، قم.
۸. لازی، جان (۱۳۸۵)، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران.
۹. جیمز، ویلیام (۱۳۶۷)، تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، نشر حکمت، تهران.
۱۰. خوارزمی، حسین (بی‌تا)، شرح فصوص الحکم، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم.
۱۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار)، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۲. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
۱۳. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۸۹)، درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی، گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، به کوشش ابراهیم علی‌پور، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۱۴. _____، (۱۳۸۵)، «نقد عقل به عقل»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۴۷.
۱۵. فناری، محمد بن حمزه (۱۴۱۶)، مصباح الانس، تصحیح و تقدیم محمد خواجوی، نشر مولی، تهران.
۱۶. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴)، مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، نشر مولی، تهران.
۱۷. قیصری، داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تقدیم سید جلال‌الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۱۸. کنز، استیون (۱۳۸۳)، ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ترجمه سیدعطا انزلی، آیت عشق، قم.