

مسأله وجه مشترک در عرفان

دکتر قاسم کاکایی*

علی موحدیان عطار**

چکیده

این جستار در صدد آن است تا پاسخی برای دو پرسش مهم در باب مسأله وجه مشترک در اموری مانند عرفان، که دچار تنوع مصداقی و مفهومی زیادی‌اند، بیابد: یکی این که آیا امکان معرفی وجه یا مفهوم مشترک معنادار^۱ در این گونه امور هست یا نه؟ دوم این که اگر هست چگونه می‌توان به این مفهوم دست یافت؟ این امر می‌تواند مبنای مفاهمه بر سر این گونه موضوعات را فراهم آورد. برای این کار، عرفان را به عنوان یکی از بارزترین مصداقی این‌گونه امور برگزیده و هفت فرض در پاسخ به پرسش نخست مطرح و آن‌ها را با مدل‌هایی عینی توضیح داده و سپس نقادی کرده است. این هفت فرض، شامل طیفی است که از نظریه‌های اشتراک در ذات طبیعی شروع می‌شود و به نظریه اشتراک لفظی صرف ختم می‌گردد. این مقاله آن فرض را که به وجود نوعی اشتراک معنوی عرفان‌ها در ذات اسمی می‌انجامد تأیید و با مدل معروف فیل‌شناسی در تاریکی، اما با ملاحظات و قیودی خاص، تبیین می‌کند. بر اساس همین مدل، در پاسخ به پرسش دوم، راه رسیدن به این مفهوم یا وجه مشترک را تحلیل پدیدارشناسانه توصیف‌ها و تنوعات عرفان با تکیه بر فهم اجمالی و بسیطی که از این گونه پدیده‌های تجربی مفروض کرده است می‌داند.

واژه‌های کلیدی: ۱- عرفان ۲- اشتراک معنوی ۳- اشتراک لفظی ۴- ذات طبیعی

۵- ذات اسمی ۶- پدیدارشناسی ۷- شباهت خانوادگی ۸- ذات گرای

* استادیار دانشگاه شیراز

** عضو هیئت علمی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب

۱. مقدمه

سخن گفتن در باب پدیده‌هایی مانند عرفان و دین از امور سهل و ممتنع است. این گونه امور از یک سو برای همگان تداعی‌گر مفهوم یا خاطره‌ای آشنا، به طوری که عموماً در باب آن‌ها به وجه کلی گفت و گو می‌کنیم، گویی که همه می‌دانیم از چه چیز واحدی سخن می‌گوییم. اما همین که پای ایضاح مفهومی و تعریف و تحدید و تمایز به میان می‌آید غوغایی غریب از تضارب آرا و تخالف تلقی‌ها رخ می‌نماید. در این معرکه عظمی، تنوع بی حد و مرز آن‌چه راست و ناراست به عرفان نامبردارند کار مفاهمه را هر چه دشوارتر می‌سازد. از عرفان‌های نخبه‌گرا و پیچیده و انتزاعی افلاطونی و نو افلاطونی گرفته تا مدرسه‌های یگه سلامتی و محفل‌های جذبه و خلسه و غیب‌گویی و غیب‌بینی و انجام خوارق عادات، همگی به عرفان نسبت می‌برند.

پرسش از چیستی اموری مانند عرفان، یا مفهومی که بتواند مبنای تفاهم دقیق بر سر این گونه موضوعات قرارگیرد، یا لاقلاً مجموعه‌ای از ویژگی‌های شاخص که بتوان به عیار آن عرفان را از غیر عرفان بازشناخت، محل توجه پژوهشگران زیادی در یک صد سال اخیر بوده است.^۱ اما همین توصیف‌ها و برداشت‌های متفاوت و همان رنگارنگی و گونگونی مصداقی، پرسش تازه‌ای برانگیخته که شاید پیش از آن مطرح نبوده است. پرسش جدید این است که آیا اصولاً در پس این تنوع نام‌ها و کاربردهای مفهومی و مصداقی مختلف مفهوم مشترک معناداری هست؟^۲

تقریباً در پس همه بررسی‌هایی که در خصوص عرفان و عرفان‌شناسی صورت می‌گیرد نوعی پیش‌فرض یا نظریه مبنایی وجود دارد که امکان منطقی جست و جو از مفهوم یا امری مشترک در میان عرفان‌ها را فراهم می‌سازد؛ امر مشترکی که منشأ انتزاع ویژگی‌های ذاتی عرفان شده است. اما این صرفاً یکی از فرض‌های محتمل در این مسأله است. فرض دیگر، برای مثال، این است که چنین امری یا مفهوم مشترکی وجود ندارد و آن‌چه سبب اطلاق نام عرفان بر مفاهیم و مصداقی مختلف شده است صرفاً شباهت‌هایی ظاهری است. در این صورت پرسش بالا به چند پرسش اساسی منحل می‌گردد: اگر مفهوم مشترک معناداری در بین نیست، چگونه می‌توان به روش علمی در باب عرفان سخن گفت و چه چیزی را باید مبنای مفاهمه قرار داد؟ و اگر هست، آن مفهوم یا حقیقت مشترک چیست؟ و از کدام طریق می‌توان این مفهوم را به نحو عالمانه و ارزشمندی ایضاح نمود؟

۲. فرض‌های ممکن

فرض‌های قریب یا بعیدی در بین هست که می‌توان هر کدام را در باب عرفان به عیار نقد گذاشت. دست کم هفت فرض را در خصوص عرفان می‌توان بررسی کرد. از این هفت، چهار فرض مبتنی بر عدم اشتراک در ذات یا مفاهیم ذاتی (ذاتیات) بوده و سه فرض نیز مبتنی بر اشتراک در ذات یا مفاهیم ذاتی است. در عین حال هر کدام از این فرض‌ها دارای خصوصیات، لوازم، امکانات و محدودیت‌هایی در کار عرفان شناسی خواهد بود.^۴

۲.۱. اشتراک لفظی صرف

از دو فرض نخست، که به نظر می‌رسد در دو سر طیف جای دارد، یکی این است که در پس نام‌ها و در میان مفاهیم و مصادیقی که از عرفان مراد می‌شود، هیچ معنا، مفهوم یا ذات مشترکی نباشد. این بدان معناست که میان لفظ و معانی مختلف عرفان اشتراک لفظی صرف برقرار است، و نیز در هر کاربرد چیزی فهم و مراد می‌شود که کاملاً متباین و بی‌ربط با مفهوم و مراد در کاربرد بعدی است، و هم‌چنین میان آنچه به عرفان نامبردار است (مصادیق عرفان) هیچ امر مشترکی وجود ندارد. درست مثل "شیر" در زبان فارسی، که یک نفر از آن شیر خوراکی را مراد می‌کند و دیگری شیر جنگل و سومی مثلاً شیر آب را، و همه نیز لفظ شیر را به کار می‌برند. اگر حتّاً این مدل برای عرفان، بیش از حد سخت‌گیرانه به نظر رسد، اما فرض اشتراک لفظی را نباید منتفی دانست. مدل‌های دیگری نیز می‌تواند این فرض را نشان دهد. مدل مناسب‌تری که می‌توان برای این فرض مثال آورد، وضعیت مردمی است که شتر ندیده بودند و هیچ وصف مشخصی هم از آن در اختیار نداشتند. از این رو، هر کدام با هر چیز عجیب و غریب و ناآشنایی که برخورد می‌کرد آن را شتر می‌انگاشت و نام شتر را بر آن می‌نهاد و با همین نام، که فقط از ما فی الضمیر خود او حکایت داشت، درباره شتر با دیگران گفت و گو می‌کرد. بنابراین فرض، میان آنچه شخص (الف) از عرفان مراد می‌کند با آنچه شخص (ب) مراد می‌کند هیچ امر یا مفهوم معنادار و تعیین‌کننده‌ای نیست که جامع این دو فهم باشد.

شاید تنوع بیش از حد کاربردها و مصادیق عرفان، چنین وضعیتی را در نظر آورد، و شاید کسانی را هم سراغ داشته باشیم که به همین سبب سخن از مشترک لفظی بودن "عرفان" بگویند. اما گویا چنین فرضی را کسی به طور جدّی و با رویکردی علمی مطرح نکرده باشد، و شاید برای نپذیرفتن و گذشتن از این فرض نیاز به بحث چندانی هم نباشد. چنین فرضی درباره عرفان مستلزم این است که هیچ‌گونه گفت و گوی سودمندی در سطح وسیع بر سر عرفان رخ ندهد و موارد عدم تفاهم در این باره بسیار بیشتر از موارد تفاهم باشد. در حالی که چنین وضعیتی را در مورد عرفان مشاهده و تجربه نمی‌کنیم. از طرفی،

چنین نیست که ما به جز اوصاف مبهم و نامتعیین، چیزی از عرفان ندانیم و آزادانه هر چیز ناآشنایی را عرفان بنامیم.^۵ کاملاً آشکار است که حتّاً در بعیدترین کاربردهای عرفان، مفهومی یا لاقلاً شباهتی لحاظ شده است.

۲.۲. اشتراک در ذات طبیعی

فرض دوم، که در حقیقت در طیف فرض‌های موجود درست در مقابل فرض بالا جای می‌گیرد، این است که برای لفظ یا الفاظ عرفان و در میان کاربردهای مفهومی و مصداقی آن، معنا و مفهوم و ذات مشترکی باشد که به طور "ثابت" همواره در عرفان‌ها وجود دارد و به نحو "فراگیر" در هر آنچه از عرفان فهم می‌شود و یا مصداق واقعی عرفان تلقی می‌گردد هست. اگر فرض را بر این بگذاریم که این ذات مشترک از نوع ذات طبیعی^۶ باشد که قداماً به تبعیت از ارسطو برای مصداق یک نوع از جواهر طبیعی قائل بودند، در این صورت، مدل تمثیلی عرفان مدل اموری مثل "سیب" است که با همه تنوع نام‌ها در زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف و تنوع سیب‌های درختی در مناطق مختلف جغرافیایی، لاقلاً طبق دیدگاه ذات‌گرایی^۷ ارسطویی، یک ماهیت کلی نوعی واقعی برای سیب هست که همان منشأ انتزاع مفهوم مشترک و مبنای نامگذاری انواع سیب شده است.

واضح است که چنین وضعیتی در مورد عرفان صدق نمی‌کند. حتّاً نزد ذات‌گرایان^۸، ذات طبیعی مختص به جواهر طبیعی است، حال آن که عرفان اگر به ملاحظه احوال و تجارب عرفانی لحاظ شود از "خاصه‌ها" و از میان خاصه‌ها از کیفیات نفسانی است، و اگر به حسب فرایند سیر و سلوک و تغییر و تحول عرفانی در نظر گرفته شود، از فرایندهاست، و اگر از جهت آموزه‌های عملی و نظری آن دیده شود، از امور انتزاعی است، و هیچ‌کدام از این دسته امور دارای ذات طبیعی شمرده نمی‌شود.^۹ علاوه بر این که اصولاً تنوعات مفهومی و مصداقی پدیده‌ای مثل عرفان چنین فرضی را نفی می‌کند. پدیده‌هایی مثل عرفان و دین، چنان متنوع‌اند، و ویژگی‌های فردی مصداق آن‌ها چنان متفاوت است که نمی‌توان آن‌ها را با اصناف انواع طبیعی، مثل سیب، مقایسه کرد.

۲.۳. اشتراک لفظی مقید

در فرض سوم نیز، که از آن طرف طیف اما نزدیک‌تر به نقطه تعادل انتخاب کرده‌ایم، باز هم لفظ "عرفان" مشترک لفظی است، اما با این تفاوت که، بنابراین فرض، عرفان را برای مفاهیم و امور کاملاً متباینی وضع کرده‌اند که صرفاً شباهتی در یکی از ویژگی‌های حتّاً غیر جوهری دارند. مدل این فرض وضعیت نامگذاری در "طلای زرد" و "طلای سفید" (پلاتین) است. در این مورد، اگر فرض بر این باشد که در نظر واضعان تفاوت جوهری دو فلز معلوم بوده است، اما مثلاً به دلیل مشابهت این دو در کمیابی و گرانی و برخی خواص

غیرجوهری دیگر، به پلاتین "طلا" اطلاق کرده و با قید "سفید" به تفاوت ماهوی آن با طلای واقعی اشاره کرده‌اند^۱، در این صورت لفظ طلا به اشتراک لفظی، اما با ملاحظات خاصی به کار رفته است. حال در مورد عرفان اگر وضع چنین باشد، آن وقت اطلاق عرفان بر مثلاً "عرفان امر شخصی" و "عرفان امر مطلق" یا "عرفان وحدت‌گرا" و "عرفان اراده‌گرا" یا "عرفان بودایی" و "عرفان اسلامی" فقط به صرف مجموعه‌ای از مشابهت‌هاست، و در حقیقت همه این موارد عرفان نیستند. بنابراین، جست و جو از مفهوم مشترک جوهری در میان آن‌ها بی‌مورد است. در این مدل، یک طرف اشتراک لفظی به صورت "واقعی" متصف به عنوان است و طرف دیگر به نحو مجازی یا استعاری. اگر بخواهیم این مدل را بر عرفان منطبق سازیم، باید بگوییم، مثلاً، "عرفان امر مطلق" واقعاً شایسته نام عرفان است، اما "عرفان امر شخصی" اصولاً عرفان نیست. به این ترتیب، منطقیاً نمی‌توانیم از ویژگی‌های عرفان امر شخصی، به کشف برخی از ویژگی‌های عرفان راه بریم، بلکه در نهایت می‌توانیم برخی از شباهت‌ها را بیابیم که میان دسته‌هایی از آن‌چه عرفان می‌نامند برقرار است.

اما تطبیق این مدل بر عرفان لااقل یک مشکل عمده دارد. بر خلاف مواردی مثل طلای زرد و سفید، در مورد عرفان، لااقل در خصوص برخی گونه‌های مطرح عرفان، مثل عرفان مسیحی، برخی عرفان‌های هندویی، تصوف، عرفان‌های شاخص یهودی، و ... با وجود ناهمگونی‌های زیاد، چنین تفاوت جوهری به نظر نمی‌رسد، یا لااقل کسی در عرفان بودن این‌ها تردید روا نمی‌دارد؛ حتا عرفان‌پژوهان در کارهای خود از همین گونه‌های به غایت مختلف، اما شناخته شده، در شناخت و معرفی ویژگی‌های جوهری عرفان بهره جسته‌اند (نک: ۲، ص: ۱۶). در عین حال، چنین فرضی در مورد برخی از پدیده‌هایی که اکنون به عرفان نامبردارند چندان بی‌وجه به نظر نمی‌رسد^{۱۱}. اما گذشته از چنین موارد خاصی، اشکال بالا درباره این مدل قابل تأمل است. علاوه بر این، این مدل در صورتی می‌تواند مطرح شود که بدانیم میان پدیده‌هایی که به عرفان نامبردارند، درست مانند مورد طلای سفید و زرد، هیچ جوهر یا مفهوم جوهری مشترکی نمی‌توان یافت. بنابراین، اگر در بررسی حاضر به این نتیجه نرسیم، و مفهوم مشترک معناداری را که جامع عرفان‌های شاخص و پذیرفته شده باشد بیابیم چنین فرضی خود به خود تعدیل خواهد شد و فقط در موارد خاص صدق تواند کرد. بنابراین، در این بررسی تا به چنین نتیجه‌ای نرسیده‌ایم نمی‌توانیم چنین فرضی را لحاظ نکنیم، و احتمال آن را نادیده بگیریم.

۴.۲. اشتراک در ذات اسمی معلوم

فرض چهارم، که از این سر طیف برگزیده شده است، این است که عرفان نوعی از مشترک معنوی است، اما به این معنا که همه کاربردهای عرفان در یک ذات اسمی معلومی با هم مشترکند. مدل چنین فرضی چیزی مانند "بیمارستان" است که اگر چه از جواهر طبیعی نیست تا ماهیت یا ذات طبیعی داشته باشد، اما علی الفرض ماهیت اسمی معلومی دارد.^{۱۲} برای اموری که دارای چنین ماهیتی باشند، می‌توان ویژگی‌های ذاتی (ذاتیات) مشخصی را بر شمرد که اگر در هر گزینه‌ای یافت شود می‌توان آن گزینه را از مصادیق این امر دانست. اما آیا واقعاً عرفان دارای چنین ذات اسمی معلومی، و چنان ویژگی‌های ذاتی مشخصی هست؟ گویا نتوان به این پرسش پاسخ مثبت داد؛ زیرا اگر چنین بود این همه ابهام و ایهام درباره مفهوم و مصداق‌های عرفان برای چیست؟ تا کنون ده‌ها تحقیق در خصوص ماهیت عرفان و ویژگی‌های جوهری آن صورت گرفته است و هنوز کسی را به واقع ارضا نمی‌کند. پس شاید تطبیق چنین مدلی برای مورد عرفان چندان که می‌نماید آسان و بی‌تکلف نباشد.

۲.۵. اشتراک در ذات غیر ملحوظ (مدل ساده فیل‌شناسی در تاریکی)

فرض پنجم، این است که عرفان نوعی از مشترک معنوی باشد که شاید با اندکی تسامح بتوان گفت در حکم مشترک لفظی است. به این معنا که، گرچه امر مشترک (مفهوم یا ذات مشترک) در میان همه مصادیق عرفان هست اما چنین ذاتی را در هنگام وضع و کاربرد عرفان اصلاً ندیده و لحاظ نکرده‌اند. مدل این فرض، تمثیل مشهور فیل‌شناسی در تاریکی است. در این تمثیل، جماعت جستجوگر، هر کدام عضوی از اعضای فیل را لمس می‌کرد و نام فیل را بر تصور خویش از آن جزء می‌نهاد. یکی پای فیل را لمس کرده بود و فیل را ستونی می‌پنداشت، دیگر گوش او را کاویده بود و فیل را همچون بادبزی بزرگ می‌انگاشت و ... در مورد عرفان اگر به چنین مدلی قائل شویم، در حقیقت ملتزم شده‌ایم که همه تعریف‌ها و توصیف‌ها و فهم‌ها و کاربردهای عرفان بر اساس شناخت جزئی و غیر همه جانبه و همراه با فروکاستن کلیت فراگیر عرفان به برخی اجزا و ابعاد و مؤلفه‌های آن صورت گرفته و می‌گیرد، و در واقع در هیچ یک از این وضع‌ها، فهم‌ها و کاربردها، ذات یا ذاتیات مشترک عرفان ملحوظ نبوده، اگرچه به واقع چنین ذات یا ذاتیات مشترکی برای عرفان هست. بنابراین، ما اگر آن ذات یا کلیت مجهول را بخواهیم باید همه این تصورات ناقص را از تعبیر و تفاسیر بپراییم تا شاید از جمع آن چه می‌ماند تصویری کامل‌تر از عرفان فراهم آوریم. به عبارتی، عرفان نه آن چنان که برخی پنداشته‌اند، فقط از سنخ "تجربه" است و نه صرفاً از سنخ "آموزه" که برخی دیگر می‌انگارند، و نه از سنخ "گرایش" و نه از سنخ

"فعالیت" یا "فرایند" و نه صرفاً هیچ چیز دیگری، بلکه کلیت ذوابعاد و ذو وجوهی است که همه این‌ها را هم‌چون بلور چند وجهی رنگارنگی در خود نمایش می‌دهد.

گرچه این مدل را کسانی برای توضیح تنوعات مفهومی و مصداقی عرفان پسندیده‌اند، اما قدری ساده‌انگارانه به نظر می‌رسد که بگوییم کسانی که از عرفان سخن گفته و آن را تعریف و توصیف کرده‌اند جز آن‌چه در توصیف‌شان آمده هیچ چیز دیگری از دیگر اجزای عرفان نمی‌دانسته‌اند (اگرچه تصور چنین چیزی در خود تمثیل فیل‌شناسی در تاریکی نیز مشکل است، اما آن صرفاً یک مثال است و مناقشه در آن روا نیست). برای مثال ما در برداشت پروتستان‌ها از عرفان که می‌نگریم، عرفان را عمدتاً از سنخ "تجربه"، تجربه‌ای مستقیم از وحدت یا اتصال نفس با خدا یا اصل حیات، می‌یابیم. و چون از منظر کاتولیک رومی به عرفان می‌نگریم، عرفان را عمدتاً از سنخ "معرفت" معرفتی و رای‌طور اشیا و حواسی که اشیا با آن درک می‌شوند" می‌یابیم (۱۲، صص: ۱-۲). اما چنان که پیداست، این‌ها صرف تأکید بر این یا آن جنبه از عرفان است نه بی‌خبری از ابعاد و ویژگی‌های مختلف عرفان. یا اگر عرفان‌پژوهی مثل خانم آن ماری شیمل، در جایی می‌گوید عرفان و تصوف "عشق به مطلق" است (۵، ص: ۳۷)، نمی‌توان او را به بی‌توجهی و غفلت از سایر وجوه عرفان متهم کرد، بلکه باید با او هم‌دل شد و مرادش جست‌تا سبب این ابرام و تأکیدش معلوم گردد. یا اگر از توماس آکوینسی نقل می‌کنند که به عنوان یکی از معتبرترین تعاریف عرفان گفته است عرفان "معرفت به خدا از راه تجربه" است (۱۳، ص: ۴)، مسلماً با تأکید و تکیه‌ای که بر عبادت و تهذیب دارد، نمی‌توان گفت، هر آن‌چه او از عرفان می‌دانسته منحصر در نوعی معرفت بوده است. به همین صورت اگر ما تعریف‌ها و توصیف‌های عارفان و عرفان‌پژوهان مسلمان را بنگریم می‌بینیم، برخی ناظر به عناصر طریقی عرفان، یعنی اموری مثل تصفیه دل، اعتلای همت و تزکیه نفس‌اند، برخی ناظر به موضوع یا هدف عرفان، یعنی نیل به معرفت رهایی‌بخش یا وحدت‌اند، (۷، ص: ۲۵) اما هر دو دسته از سر انکار یا جهل به ابعاد دیگر عرفان نیست که آن را به ذکر نیاورده‌اند، چه این که هیچ کدام، توصیف جامع‌تری مثل آن‌چه بوعلی سینا در نمط نهم اشارات (۱) آورده است را منافی تعریف و توصیف خود نمی‌دانند. از طرفی خود همین بالنسبه جامع‌نگری‌های امثال بوعلی، قرینه بر این است که چندان هم که تمثیل فیل‌شناسی در تاریکی می‌نماید فضای عرفان‌شناسی تاریک نبوده و نیست. همه این‌ها ما را به فرضی دیگر بر پایه صورت تعدیل یافته تمثیل فیل‌شناسی در تاریکی سوق می‌دهد.

۲.۶. اشتراک در ذاتِ فی‌الجمله معلوم (مدل مقید فیل‌شناسی در تاریکی)

فرض ششم، که با نگاهی به واقعیت‌های بالا در مدل فیلسناسی در تاریکی ارائه می‌گردد، همان تمثیل را با ملاحظاتی چند پیشنهاد می‌کند. بنابراین فرض، عرفان مشترک معنوی محسوب می‌گردد که بر محور ذاتی مشترک (ذات اسمی یا واقعی، بنابر آن که قائل به ذات‌گرایی ارسطویی نباشیم و یا باشیم) و فی‌الجمله معلوم، بر معانی و مصادیق خود اطلاق می‌شود. این فرض با همان مدل فیلسناسی در تاریکی اما به نحو مقید قابل توضیح است. اگر چنین بینگاریم که جماعت فیلسناس در عین حال که فیلس را به‌سان تصور خود از اعضای لمس شده تصویر می‌کردند، اما، ولو اجمالاً، این را هم می‌دانسته‌اند که همه فیلس همین نیست که آن‌ها تبیین می‌کنند، بلکه فیلس اجزا و ابعاد و ماهیت و ویژگی‌هایی دارد، در این صورت می‌توان تصور کرد که این گروه بنا به علل یا دلایلی، اصراری بر روشن کردن چراغ و شناخت یا معرفی تفصیلی فیلس نداشته و به آن‌چه خود پنداشته یا تصویر می‌کرده‌اند راضی بوده‌اند. چنین وضعیتی در مورد عرفان قابل‌تصورتر هم هست، زیرا این گونه علل یا دلایل در کار عرفان و عرفان‌شناسی کم نیست. کسانی که عرفان را به این یا آن مفهوم خاص یا فلان و بهمان مصداق ویژه منطبق می‌سازند، فی‌الواقع چنین نیست که هیچ فهم کلی‌تری، ولو به طور مجمل، از عرفان نداشته باشند، بلکه هر کدام به علت یا دلیلی بر مفهوم یا مصداق یا ویژگی خاصی دست گذاشته‌اند. برخی از این علل و دلایل را می‌توان بر شمرد:

۱. تأکید بر بخشی از ماهیت، ویژگی‌ها، ابعاد، یا مؤلفه‌های عرفان به دلیل اهمیتی که دارد،
۲. توجه به بخشی از ماهیت، ویژگی‌ها، ابعاد، یا مؤلفه‌های عرفان به علت ذوق یا گرایش شخصی،
۳. توجه به بخشی از ماهیت، ویژگی‌ها، ابعاد، یا مؤلفه‌های عرفان به سبب شرایط و زمینه‌های فکری، فرهنگی و تاریخی،
۴. دست‌نهادن بر بخشی از ماهیت، ویژگی‌ها، ابعاد، یا مؤلفه‌های عرفان به خاطر نیاز مخاطب یا استعداد او در شناخت عرفان،
۵. توجه ویژه به بخشی از ماهیت، ویژگی‌ها، ابعاد یا مؤلفه‌های عرفان به سبب مرتبه سلوکی صاحب تعریف یا توصیف،^{۱۳}
۶. گزینش و معرفی یکی از ویژگی‌ها یا مؤلفه‌ها یا ابعاد عرفان به عنوان ذات و جوهره آن، در رویکردی پدیدارشناسانه؛ به این معنا که صاحب تعریف یا توصیف فقط در مقام ذکر جوهره یا لب‌آلباب عرفان بوده است،

۷. تمایل به قلمداد کردن عرفان در چهره برخی از ویژگی‌ها یا مؤلفه‌ها یا ابعاد آن که ربط و نسبت بیشتری با تصور منفی آنان از پدیده عرفان داشته است،

۸. بی‌توجهی یا عدم اهتمام به روش علمی در کار تعریف یا توصیف عرفان.

باری، این‌ها برخی علل و دلایلی است که می‌تواند پدیده عجیب اختلاف در فهم، توصیف و کاربرد عرفان را توجیه کند. در فرض بالا، معرفی‌های ناقص یا یک جانبه‌گرایانه از عرفان بیشتر از سرگزینش و گرایش است تا بی‌خبری یا تعدد ذاتی موضوع شناسایی. شواهد تجربی زیادی چنین فرضی را تأیید می‌کند. از جمله این که معمولاً این اختلاف تعبیرها در کار مفاهمه و گفت و شنود بر سر عرفان، به ویژه در میان ارباب ذوق عرفانی، مشکلی پیش نمی‌آورد، گویی همه می‌دانند از چه سخن می‌گویند. مشکل آن وقتی رخ می‌دهد که ما می‌خواهیم متّه به خشخاش تعابیر و الفاظ بگذاریم.

این فرض و مدل آن برای انطباق بر عرفان مستلزم چند پیش‌فرض و نیز دربردارنده محدودیت‌ها و امکاناتی است. حداقل پذیرش سه پیش‌فرض در این کار الزامی است: یکم این که، فهم‌های مختلفی از عرفان هست، دوم آن که، این فهم‌ها با فهم ناسازگاری منطقی ندارد (می‌توان آن‌ها را به نحو منطقی در یک فهم کلی جمع کرد)، و سوم این که، ما انسان‌ها علی‌الاصول ادراکی شهودی و ولو اجمالی از کلیت عرفان داریم. به عبارتی، عرفان چه از خاصه‌ها باشد و چه از فرایندها، از امور نفسانی است.^{۱۴}

و اما محدودیت‌ها و امکاناتی که این فرض و مدل برای عرفان‌پژوه ایجاد می‌کند از این قرار است که، اگر مدل یاد شده را برای عرفان‌شناسی معتبر بدانیم، هر کدام از این فهم‌ها و کاربردها و توصیف‌ها، در صورتی که در رویکردی پدیدارشناسانه مورد بررسی قرار گیرد، می‌تواند پرتوی به فضای عرفان‌شناسی بیفکند. به این ترتیب، می‌توان با بررسی و تحلیل همه این کاربردها، تعریف‌ها، تمایزگزارها و حتّاً نتایج پژوهش‌هایی که در باب ویژگی‌های عرفان کرده‌اند و با تکیه بر فهم اجمالی مفروض خود از کلیت عرفان، به یک هسته مشترک معنادار در عرفان دست یافت و ویژگی‌های جوهری آن را تعیین کرد. به عبارتی، کار عرفان‌پژوه این است که با تحلیل داده‌هایی که از کاربردهای مفهومی و مصداقی عرفان یا توصیف‌های توصیف‌گران به دست می‌آورد، و با تکیه بر درک انسانی خود از عرفان، آن درک را از اجمال به تفصیل در آورد؛ درست مانند کسی که جوراچین (پازلی) در اختیار دارد که خطوط اصلی و برخی خصوصیات مبهم از تصویری را به دست وی می‌دهد (درک اجمالی از عرفان)، و می‌خواهد تصویرهای قطعه قطعه و جدا افتاده (داده‌هایی که از توصیف‌ها و کاربردهای مفهومی و مصداقی عرفان به دست می‌آید) را در جای مناسب و واقعی خود قرار داده و نسبت هر کدام را با دیگر تصویرها و اجزا معلوم کند، و بالاخره

تصویر را از اجمال اولیه جوراچین به تفصیل در آورد. و البته در این راه، گاهی ناچار می‌شود زواید و کم و زیادی‌های تصاویر (ناراستی‌ها، کاستی‌ها، فروکاستی‌ها، تعبیر و تفسیرهای ناروا یا فرهنگی توصیف‌ها و تعریف‌های عرفان) را معلوم کرده و کنار نهد. البته این در صورتی است که توصیف‌های ارائه شده منطقی با هم در تضاد نباشد و بتوان آن‌ها را در یک تصویر کلی و سازوار با هم جمع کرد (لازمه پیش‌فرض دوم). اما در صورتی که گزارش‌ها و تلقی‌هایی که از ابعاد ماهوی، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های عرفان ارائه می‌کنند به طور عمدۀ تضاد منطقی داشته باشد، تطبیق این مدل بر پروسه عرفان‌شناسی دچار اشکال خواهد بود. به این ترتیب، اثبات قطعی کارآیی مدل یاد شده و تطبیق آن بر مورد عرفان‌شناسی، متوقف بر بررسی کاربردهای مفهومی و مصداقی عرفان و نیز تعاریف و تمایز‌گذاری‌هایی است که درباره آن ارائه کرده‌اند. به عبارتی، اعتبار نهایی این فرض در مورد عرفان در گرو اجرای موفقیت‌آمیز آن در پروسه عرفان‌پژوهی است. علاوه بر این، به دلیل عدم امکان استقراء تامّ توصیف‌های عرفان، اثبات قطعی این فرض ممکن نیست و همواره در حد یک فرضیه مؤید به قرائن باقی می‌ماند. از دیگر ویژگی‌ها یا امکانات این فرض آن است که برای رسیدن به مؤلفه‌ها و ویژگی‌های جوهری عرفان لازم نیست، بلکه مجاز نیستیم، قدر مشترک بگیریم، تا، در نتیجه، دچار مشکلات روش‌شناختی قدر مشترک گرفتن شویم؛ در قدر مشترک‌گیری،^{۱۵} از داده‌های احیاناً مهمی که در بخش غیر مشترک توصیف‌ها و تعریف‌ها هست بهره‌برداری نمی‌شود، در حالی که در روش تحلیلی بالا از همه داده‌ها می‌توان بهره جست. علاوه بر این، در روش قدر مشترک گرفتن، آنچه از مجموعه اوصاف و مؤلفه‌های مشترک حاصل می‌آید. الزاماً معرفّ مفیدی برای پدیده مورد مطالعه نخواهد بود؛ چنان‌که نتایج کار ویلیام جیمز در معرفی ویژگی‌های تجربه عرفانی از این طریق مؤید این مدعاست. در حالی که در روش پازلی تصویر "بالنسبه" روشن‌تر و جامع‌تری مورد انتظار است.

۲.۷. اشتراک در شباهت‌های خانوادگی

فرض هفتم بر این حقیقت بنا شده است که عرفان از دسته اموری است که میان برخی کاربردهای مفهومی و مصداقی آن‌ها گاهی تفاوت‌ها چنان زیاد است که هیچ مفهوم یا امر مشترک معناداری را نمی‌توان در همه آن‌ها یافت. برای مثال، میان عرفان‌های "سلطه‌گرا" (مثل عرفان‌های شمنی که در پی کسب توانمندی‌های غیر متعارف نیز هستند) با عرفان‌های "فقرگرا" (مثل تصوف که بیشتر در صدد فروگذاردن داشته‌های متوهم است تا کسب قدرت ربوبی)^(۳، صص: ۲۹۹-۳۰۳) آیا می‌توان نسبتی برقرار کرد؟ اگر پاسخ منفی است، پس، نباید انتظار داشت که بتوان ذاتی واقعی یا اسمی مشترک برای این گونه امور

لحاظ کرد. از طرفی می‌بینیم میان هر گروه از کاربردها، شباهت‌هایی هست که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد، اما این شباهت‌ها میان همه گروه‌ها بعینه تکرار نمی‌شود. این وضعیت کسانی را به سوی نظریه شباهت‌های خانوادگی^{۱۶} ویتگنشتاین و تطبیق و بهره‌گیری از آن در توجیه اطلاق عرفان بر این همه تنوعات مفهومی و مصداقی کشانده است. مدل ملموس‌تر این نظریه، چنان که ویتگنشتاین مثال می‌آورد، تمثیل "بازی" است. بازی از آن دسته اموری است که هیچ ویژگی مشترک معناداری در همه مصداق آن نمی‌توان یافت. اگر بگویید بازی چیزی است که بُرد و باخت در آن هست، با بازی‌هایی مثل بازی با انگشت‌ها نقض می‌شود؛ اگر بگویید، ویژگی مشترک بازی‌ها بین‌الذاتینی بودن است، با بازی‌هایی مثل جدول بازی و دیگر بازی‌های فردی نقض می‌گردد؛ اگر گفته شود، بازی‌ها در تفریح بودن مشترک‌اند، بازی‌هایی مثل بازی در تئاتر، که گاه شغلی کاملاً جدی محسوب می‌شود، آن را نقض می‌کند و ... بنابراین، باید در پی توجیهی برای اطلاق عنوان "بازی" بر این همه انواع متباین برآییم. پیشنهاد نظریه شباهت‌های خانوادگی از این قرار است که وجود مجموعه‌ای از شباهت‌ها که هر کدام فقط میان تعدادی از انواع یا افراد مشترک‌اند، حتّاً اگر هیچ‌کدام در همه انواع یا افراد وجود نداشته باشند، کفایت می‌کند تا عنوانی جامع بر همه آن‌ها صدق بکند. درست مثل شباهت‌هایی که میان افراد یک خانواده هست. مثلاً ممکن است شباهت میان نفر (الف) در یک خانواده با نفر (ب) در حالت چشم‌ها باشد، در حالی که این شباهت میان نفر (ب) با نفر (ج) نیست، بلکه نفر (ب) و (ج) فقط در حالت صدا شبیه هم‌اند. و همین‌طور میان نفر (ج) و نفر (د) هیچ‌کدام از این دو شباهت وجود ندارد، بلکه فقط (ج) و (د) در حالت موها شبیه‌اند. و بالاخره میان نفر آخر و اول هیچ شباهت مشترکی نیست که آن دو را در تحت عنوان مثلاً برادر و خواهر یک خانواده جمع کند و با تکیه بر آن شباهت بتوان گفت این‌ها اهل یک خانواده‌اند. اما، در عین حال، Π عدد شباهت هست که در مجموع در همه افراد این خانواده، وجود دارد و بنابراین، وجود بعضی از این Π عدد شباهت خاص می‌تواند مصحح اطلاق عضو این خانواده بودن بر یک فرد، و در عین حال معیاری برای شناخت اعضای خانواده باشد.

اما نظریه شباهت‌های خانوادگی با دو دسته مشکل روبرو است؛ یکی به خودی خود، و دیگری در انطباق بر عرفان. از اشکالات ذاتی این نظریه این است که بنابراین نظریه فرد X با داشتن ویژگی‌های (الف) و (ب) و (ج) باید هم‌عنوان با فرد Y باشد که فقط ویژگی‌های (د) و (ه) و (و) را دارد. یعنی دو فرد که در حقیقت میان آن دو هیچ ویژگی مشترکی نیست تحت عنوان مشترکی جای گرفته‌اند؛ گویا عنوان هیچ اقتضایی از خود ندارد. این گرچه دقیقاً همان چیزی است که نظریه شباهت‌های خانوادگی می‌خواهد بگوید، اما در

عین حال اصل مشکل هم همین جاست. در واقع گویی چنین است که نظریه شباهت‌ها فقط صورت مسأله را با مدعایی جا به جا کرده است که می‌گوید می‌شود میان امور کاملاً متباین در یک کلّ شبه خانواده جمع کرد. از طرفی اگر این نظریه به عنوان معیاری برای شناخت اعضای یک مجموعه خانواده‌وار مثل "بازی" لحاظ شود آن‌گاه باید بتوان هر چیزی را که برخی از آن π ویژگی‌ها را دارد جزو آن مجموعه دانست. در این صورت مثلاً باید چیزی مانند "کتاب خواندن" را نیز به دلیل وجود ویژگی‌هایی مثل تفریح بودن، سرگرمی بودن، و ... بازی محسوب کرد. به عبارتی، چنین معیاری نمی‌تواند مانع از ورود مصادیقی شود که پذیرفتنی نیست. اشکالات دیگری نیز به نظر می‌رسد، از جمله این که گویا نظریه شباهت‌های خانوادگی انکار کرده است که مفاهیمی مثل "بازی" از خود هیچ‌گونه اقتضایی ندارند، یا به تعبیر دیگر، ما انسان‌ها هیچ‌گونه فهم واضح یا حتی مجملی از آن‌ها نداریم، و فقط در بررسی مصادیق است که می‌خواهیم به ویژگی‌های آن‌ها راه پیدا کنیم. این وضعیت اگر در مورد اعضای خانواده صدق کند، در مورد مفاهیمی مثل بازی صدق نمی‌کند؛ همه می‌فهمند که اطلاق بازی در برخی کاربردها صرفاً به استعاره یا مجاز است، یا می‌دانند که مثلاً اطلاق بازی بر بازی در تئاتر، به خصوص اگر به عنوان یک کار باشد، به مفهومی نیست که بر بازی با انگشتان دست اطلاق می‌شود. آن فهم مجمل که پایه و مبنای این گونه حرف و حدیث‌ها می‌شود، همان چیزی است که احتمالاً در موضوعی مثل خانواده آقای X وجود ندارد. آن‌جا ما خانواده‌ای با یک نام داریم که می‌خواهیم برای آن مفهوم‌سازی کنیم. اما در مورد بازی، سر و کارمان با یک مفهوم از پیش شکل گرفته است، که می‌خواهیم از اجمال به تفصیل‌اش در آوریم، یا که موارد کاربرد کنایی یا استعاری یا مجازی‌اش را از کاربردهای حقیقی یا فنی باز شناسیم.

اما اشکال این نظریه برای تطبیق بر مورد عرفان این است که اصولاً چنین نظریه‌ای متوقف بر نبود ماهیت یا ویژگی‌های مشترک در عرفان است، و این چیزی است که در مورد عرفان باید اثبات شود. صرف تنوعات مفهومی و مصداقی عرفان دلیل بر فقدان مفهوم مشترک معنادار نمی‌شود؛ زیرا، چنان که دیدیم، این تنوعات می‌تواند ناشی از علل و دلایل متعددی باشد که برخی از آن‌ها در فرض ششم بیان شد. در واقع هنوز کاملاً محتمل است که بتوان مشکل تباین گیج‌کننده میان کاربردهای مفهومی و مصداقی عرفان را بدون صرف نظر کردن از مفهوم مشترک معنادار، که پیشنهاد نظریه شباهت‌های خانوادگی است، حل کرد. برای نفی یا اثبات این احتمال راهی جز بررسی تحلیلی نام‌ها، کاربردها، تعاریف، تمایز‌گرایی‌ها و ویژگی‌های شماری‌هایی که در خصوص عرفان صورت داده‌اند نیست.

۳. نتیجه

اگر بخواهیم راه خود را از میان این هفت مدل برگزینیم، شاید بتوان گفت کم‌اشکال‌ترین و پر امکانات‌ترین مدل و شاید سازگارترین مدل با واقعیت‌های موجود در خصوص پدیده عرفان، فرض ششم، یعنی مدل فیل‌شناسی در تاریکی به نحو مقید است. اما از آن جا که هنوز احتمال فقدان (یا عدم توفیق در معرفی) مفهوم مشترک معنادار برای عرفان باقی است، بایستی بررسی‌های عرفان پژوهی خود را به گونه‌ای پیش ببریم که در نهایت لااقل بتوان فهرستی از شباهت‌های خانوادگی را برای عرفان برشمرد.

یادداشت‌ها

۱. مراد از معناداری در این جا برخورداری از اهمیت و ارزش علمی است. این مفهوم از معناداری همان چیزی است که در انگلیسی با لفظ Significantial از آن یاد می‌کنند. دو مفهوم دیگر از معناداری نیز هست که یکی را با meaningfulness (در مقابل بی‌معنایی یا مهمل بودن لفظ) مراد می‌کنند، و دیگری را با Suggestiveness (مثل نگاه معنادار) اظهار می‌نمایند.
۲. برای نمونه و جهت اطلاع موارد زیر قابل ذکر است: اثر معروف ویلیام جیمز با عنوان *انواع تجربه دینی*، که در فارسی با عنوان *دین و روان ترجمه و منتشر شده است*؛ آثار متعددی از خانم اولین آندر هیل، عارف و عرفان‌پژوه برجسته انگلیسی (۱۸۷۵-۱۹۴۱م) و از جمله مهم‌ترین آن‌ها: *Mysticism (1974)* و مجموعه مقالاتی تحت عنوان: *The Mystic* (نخستین چاپ در ۱۹۱۳)؛ علاوه بر این‌ها تحقیقات پدرومنه‌ای در باب عرفان‌های خاص، مثلاً *The Essentials of Mysticism & Other Essays* (چاپ مجدد در ۱۹۹۶) و نیز *Way* (گوشوم شلم به نام *Major Trends in Jewish Mysticism* و اثری از فیلسوف و محقق برجسته هندو، سورندرنات داسگوپتا، با عنوان *Hindu Mysticism* . موارد بسیار زیادی را نیز می‌توان یاد کرد که در ضمن مقایسه عرفان با موضوعات دیگر، به عرفان پرداخته‌اند.
۳. چنان‌که ممکن است خواننده دقیق این مقال توجه یافته باشد، در این جا سه مسأله در یک مسأله مندرج است. اول این‌که آیا نام عرفان یا نام‌های مختلفی که در یک زبان یا زبان‌های مختلف، بنابر فرض ترادف، بر عرفان اطلاق می‌کنند معنای واحد یا معنای جامع واحدی دارد؟ که این مسأله‌ای معناشناختی (semantic) است. دوم این‌که، آیا در میان فهم‌های به‌غایت متفاوتی که از عرفان، با هر نام و لفظی، وجود دارد، وجه یا مفهوم مشترک معناداری هست؟ که این مسأله‌ای فهم شناختی (conceptual) یا معرفت‌شناختی (epistemological) است. و سوم این‌که، آیا در میان مصادیق عرفان (آن‌چه با لفظ عرفان به آن اشاره می‌کنند و موضوع عینی فهم خود از عرفان

می‌دانند) امر مشترکی هست؟ که این مسأله‌ای وجودشناختی (onthological) است. اما به یک ملاحظه علاوه بر مسأله دوم، مسأله‌های اول و سوم نیز بالمآل مسایلی مفهومی است؛ زیرا اگر معلوم گردد لفظ یا الفاظ مختلف عرفان معنای واحد یا جامع معنایی واحدی دارند/یا ندارند، این برای ما نشانه آن است که اطلاق کنندگان این لفظ یا الفاظ بر عرفان، فهم مشترکی از عرفان دارند/یا ندارند؛ زیرا معنا آن مقدار از مفهوم است که با لفظ پیوند دارد. و نیز اگر معلوم شود که مصداق یا مصادیق این لفظ یا الفاظ یا مفاهیم، امری واحد/یا دربردارنده امری مشترک و واحد هست/یا نیست، این نشان آن خواهد بود که اشاره‌کنندگان یا مرادکنندگان این مصداق/یا مصادیق، فهم واحد/یا مشترکی از عرفان دارند/یا ندارند؛ زیرا تعیین مصداق یک لفظ یا مفهوم با فهم ما از آن شیء ارتباط مستقیم دارد. بنابراین، مسأله وجه مشترک در عرفان بالمآل مسأله‌ای مفهومی است، هر چند که ما در فرض‌ها و مثال‌ها و مدل‌های خود گاهی ناظر به معنا و لفظ، و گاهی ناظر به مفهوم و احیاناً ناظر به مصداق باشیم.

۴. در این مقاله این فرض‌ها و انطباق آن بر عرفان‌پژوهی را صرفاً به عنوان فرض‌های متصور مطرح می‌کنیم و به جز معدودی به رأی و قول کسی منسوب نمی‌نماییم. هم‌چنین، بر حصر عقلی یا استقرایی آن‌ها به این هفت وجه، تأکیدی نداریم.

۵. پس از این، در فرض ششم خواهد آمد که عرفان از اموری است که علی‌الاصول همگان از نوعی ادراک شهودی، هر چند مجمل، نسبت به آن برخوردارند.

6-natural essence

7-essentialism

8-essentialists

۹. در فرض ششم به این تقسیمات اشاره خواهد شد.

۱۰. البته فرض دیگری نیز در این باره ممکن است، و آن این که اصولاً ماهیت طلا نزد واضعان، چیزی اعم از طلای زرد و سفید بوده و ویژگی‌هایی مثل زرد بودن یا سفید بودن در آن دخالتی نداشته است و در واقع آن‌ها به زعم خود با دو نوع از یک جنس یا دو صنف از یک نوع روبه‌رو بوده‌اند. اما اکنون این فرض مورد مثال ما نیست.

۱۱. برای نمونه، شاید برخی از عرفان‌های تَنَتْرَی (یکی از نحله‌های هندویی و بودایی) که با آدابی مانند چَکْرَه پوجا (Chakra Puja) به جستجوی اهداف شبه عرفانی‌اند، مثال زدنی باشد (بنگرید به: ۱۱، ص: ۴۳۳).

۱۲. ذات اسمی (nominal essence) اصطلاح جان لاک، فیلسوف انگلیسی (۱۶۳۲-۱۷۰۶) است. وی البته معتقد به امکان شناخت ذات طبیعی، یا به تعبیر خود او ذات واقعی، حتّاً برای جواهر طبیعی نبود (بنگرید به: ۶، فصل ۷). به نظر لاک، در نامگذاری‌ها از میان ویژگی‌های شیء فقط تعدادی را در نظر می‌گیرند، و این Ω تا ویژگی را مصحح اطلاق نام می‌شمارند. او این ویژگی‌ها را "ذاتی" و کل آن‌ها را "ذات اسمی" شیء می‌نامید. ذات اسمی صرفاً به کار بازشناسی و جلوگیری از خلط و اشتباه می‌آید و حاکی از هیچ واقعیتی در خارج نیست. این را هم باید افزود که فقط امور

کارکردی مانند بیمارستان، چکش، صندلی و ... نیست که دارای ذات اسمی است. لاک مثال‌های متعددی از امور مختلف، از جمله ترکیب‌های طبیعی، برای ذوات اسمی آورده است.

۱۳. این سبب را برخی عرفان‌شناسان برای توجیه نارسایی برخی تعاریف عرفان پسندیده‌اند (بنگرید به: ۷، ص: ۲۶).

۱۴. امور خارجی را به شش یا نه دسته تقسیم می‌کنند: (۱) جواهر جسمانی یا اشخاص (individuals) (۲) خاصه‌ها (properties) و از جمله، کیف‌های نفسانی (۳) نسبت‌ها (relations)، مثل بزرگ‌تر بودن (۴) وضعیت‌ها یا روندها یا فرایندها (state of affairs)، مثل روند پیر شدن (۵) رویدادها (events) (۶) مجموعه‌ها (sets)، مثل مجموعه دانش‌آموزان پسر اصفهانی. علاوه بر این شش، سه دسته امور دیگر نیز به طور اختلافی جزو انواع امور خارجی شماره می‌شود: (۷) اعداد (۸) ترکیب‌ها، مثل جنگل (۹) توده‌ها، مثل برف. عرفان از آن حیث که مشتمل بر معرفت است و نیز از آن جهت که همراه با احوال مخصوصی است از خاصه‌ها، و در جمله خاصه‌ها از احوال نفسانی است، و از جهت اشتمال‌اش بر فرایند سیر و سلوک از فرایندها، و در جمله فرایندها از فرایندهای نفسانی است، که در هر سه صورت، (علی‌الاصول) می‌تواند به نحو شهودی، اما نه الزاماً به نحو فراگیر و همگانی مورد ادراک قرار گیرد. اما آن مقدار از عرفان که می‌توان گفت جنبه‌ای هم شهودی و هم فراگیر و همگانی دارد خاستگاه درونی آن است. ویلیام رالف اینگ عرفان را در خاستگاه با دین، فلسفه و هنر مشارک می‌داند. او این خاستگاه مشترک را "آگاهی‌ای مبهم از ماوراء" معرفی می‌نماید، که به عقیده وی بخشی از ذات انسانی است (بنگرید به: ۱۰، صص: ۸-۶). بر این اساس، هم موضوع این آگاهی و هم خود این آگاهی و هم احوالی که در اثر این آگاهی دست می‌دهد، به نوعی جزو ویژگی‌های ذاتی انسان‌هاست که در همگان وجود دارد و علی‌الاصول باید نسبت به آن معرفتی حضوری (مستقیم، شهودی، تجربی) داشته باشیم، هر چند این معرفت ابتدا چندان واضح و متمایز نباشد، اما طی فرایندی به ساحت‌های بالاتر و تمایز یافته‌تری از خودآگاهی ما برسد. (برای اطلاع بیشتر از تقسیم‌بندی امور، از جمله بنگرید به: ۸، ص: ۴۹۰).

۱۵. روشی که اولین آندرهیل برگزیده است. بنگرید به: ۷، ص: ۱۶.

16. Family resemblances

منابع

۱. ابن‌سینا، ابوعلی، (۱۴۰۳ق)، *الاشارات و التنبيهات*، قم: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
۲. استیس، و. ت.، (۱۳۵۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
۳. الانصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۷۲)، *منازل السائرين*، با شرح کمال‌الدین عبدالرزاق القاسانی و تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۴. جیمز، ویلیام، (بی تا)، *دین و روان*، ترجمه مهدی فائنی، قم: انتشارات دارالفکر.

۵. شیمیل، آن ماری، (۱۳۷۷)، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: چاپ سوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۶. لاک، جان، (۱۳۴۹)، *تحقیق در فهم بشر*، تلخیص پرینگل پتیسون، ترجمه دکتر رضازاده شفق، تهران: کتابفروشی دهخدا.

۷. یشربی، سید یحیی، (۱۳۷۲)، *عرفان نظری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

8. Audi, Robert, (1995), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, UK: Cambridge University Press.

9. Dasgupta S.N., (1996), *Hindu Mysticism*, Delhi: Motilal Bnarsidass.

10. Inge, William Ralph, (1956), *Christian Mysticism*, New York: Living Age Books.

11. Kapoor, Subodh, (2000), *The Hindus Encyclopedia of Hinduism*, New Delhi: Cosmo Publications.

12. Leuba, James, (1999), *The Psychology of Religious Mysticism*, London: Routledge.

13. Scholem, Gershom, (1995), *Major Trends in Jewish Mysticism*, U.S.: Schocken Books.

14. Underhill, Evelyn, (1974), *Mysticism*, USA: Meridian Books.

15. Underhill, Evelyn, (1992), *The Mystic Way*, Georgia: Ariel Press .

16. Underhill, Evelyn, (1996), *The Essentials of Mysticism and Other Essays*, Oxford: One-World.