

## عرفان در جهان جدید

علیرضا قائمی نیا\*

### چکیده

جهان جدید غرب بر پایه خودبنیادی عقل استوار شده است و عقل جدید (عقل خودبنیاد) هرگونه مرجع معرفتی بیرون از خود را نفی می‌کند. حال چرا در این فضا عرفان اهمیت پیدا می‌کند؟ عرفان با عقل خودبنیاد، سر ستیز دارد و اهمیت‌یافتن آن در این جهان، گونه‌ای پارادوکس به‌شمار می‌آید. در این مقاله برآنیم تا پاسخ‌های مختلفی را که به این پرسش داده شده است، بررسی کنیم. مهم‌ترین پاسخ‌هایی که در غرب مطرح شده‌اند، عبارتند از: سنت‌گرایی، شالوده‌شکنی و مخالفت با عقل جدید و ساختی‌گرایی.

### واژگان کلیدی

عرفان، تجربه عرفانی، مدرنیسم، خودبنیادی، ساختی‌گرایی، سنت‌گرایی، شالوده‌شکنی، پست‌مدرنیسم.

Email: a\_ghaemi@yahoo.com

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۶/۲۰

\*. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۱۵

## طرح مسأله

بحث درباره توضیح عرفان و چیستی آن نیست. سخن بر آن است که چرا در جهان جدید، عرفان اهمیت پیدا کرده و در چه زوایایی رشد کرده است؟ چرا برای بشر جدید، عرفان تا این حد اهمیت پیدا کرده است؟ قبل از اینکه وارد بحث شویم، ابتدا باید مراد از «جهان جدید» و «عرفان» را بدانیم و اینکه چرا عرفان به یکی از دغدغه‌های فکری بشر مدرن تبدیل شده است را پاسخ بگوییم.

یکی از جالب‌ترین و دقیق‌ترین تعاریف «جهان جدید» تعریفی است که فرانسیس بیکن<sup>۱</sup> مطرح کرده است. وی در توصیف جهان جدید و بشر مدرن به این نکته اشاره کرده است که بشر جدید، بشری است که ملکوتش زمین و ابزار رسیدن او به این ملکوت، عالم جدید است. (وستفال، ۱۳۷۹: ۹۰)

مسلماً منظور از «جدید» در تعبیر «جهان جدید» این نیست که چیز خوبی است؛ جدید در اینجا تنها به معنای «چیزی بدون سابقه» است؛ چیزی که قبلاً نبوده و سابقه نداشته و بعداً در فرهنگ بشری پیدا شده است. این چیز جدید، همان تغییر و تحولی است که در بشر و جهان‌بینی او پیدا شده است. بشر قدیم، ملکوت و بهشت را در آسمان‌ها می‌دید؛ ولی به توصیف بیکن، بشر جدید ملکوتش را در همین زمین می‌بیند. ملکوت بشر جدید، زمین یا همین کره خاکی است؛ یعنی او دیگر در آسمان‌ها به دنبال بهشت نمی‌گردد و ابزار رسیدن او به این بهشت و ملکوت، علم و تکنولوژی است که بشر را ارباب طبیعت می‌کند و لذا او می‌تواند نیروهای نهفته در طبیعت را به استثمار خود درآورد و از این بهشت استفاده کند. بشر جدید بر اساس همین بهشت تعریف می‌شود؛ بهشت او در همین دنیا تعریف شده است و عقلش معطوف به همین دنیا می‌شود و به عبارت دیگر، عقل بشر جدید، «عقل ابزاری» می‌شود و به دنبال سلطه بر جهان و طبیعت می‌گردد. *طالعات فریبگی*  
*رتال جامع علوم انسانی*

۱. Francis Bacon.

چنین اتفاقی نیفتاده است. تنها در بشر عصر جدید غرب است که چنین اتفاقی رخ می‌دهد و در دوره جدید، بهشت و آمال خود را در کره خاکی دنبال می‌کند.

بنابراین به تعبیر برخی از فلاسفه، در عصر جدید خدا غایب می‌شود و این عصر، عصر غیاب خدایان در زندگی بشر غربی است. نیچه جمله‌ای دارد که هایدگر هم آن را تفسیر کرده است. او در کتاب *چنین گفت زرتشت* به این نکته اشاره می‌کند که مهم‌ترین حادثه دوران جدید، همان مرگ خداست. او بدین نکته تصریح می‌کند که: «روزگاری کفر ورزیدن به خدا بزرگترین گناه بود؛ اما خدا مرد و همراه با آن، این کفریات و گناهان نیز مردند.» (ر.ک: فینک، ۱۳۸۵: ۱۰۸)

هایدگر می‌گوید، منظور نیچه این نیست که خدایی که در خارج وجود دارد، مرده است؛ چون خدا فانی نیست و اگر هست، وجود دارد؛ آن خدا از بین رفتنی نیست و موجودی ابدی است. منظور او این است که خدا در زندگی بشر جدید مرده است؛ اما چرا مرده است؟ چون بهشت این بشر، همین کره خاکی است. او همه آرزوهای خود را در این صحنه می‌بیند و ابزار رسیدن به این بهشت را علم و تکنولوژی می‌داند؛ از این رو خدا در زندگی بشر غایب می‌شود که نتیجه آن سکولاریسم به معنای وسیع کلمه است. به عبارت دیگر، تمدن جدید غرب بر پایه غیاب خدا استوار شده و سکولاریسم هم نتیجه آن است.

این مطالب تقریباً توصیف و تعریفی اجمالی از بشر مدرن و جهان جدید بود. بشر دیگر خاکی شده است و آمال آسمانی را دنبال نمی‌کند. به تعبیر رنه گنون، بشر جدید، مادی‌گرا<sup>۱</sup> است. (Evola, ۱۹۹۴: ۲-۳) البته مادی‌گرایی که رنه گنون می‌گوید، ماتریالیسم به معنای مشهور نیست؛ منظور وی این است که بشر جدید ممکن است به خدا اعتقاد داشته باشد. چنانکه خیلی از بشرهای جدید به خدا اعتقاد دارند؛ اما در عمل و رفتار خود به این اعتقاد ترتیب اثری نمی‌دهد و اعتقاد به خدا تأثیری در زندگی بشر جدید ندارد. بنابراین بشر جدید از لحاظ عملی مادی‌گرا می‌باشد، نه از لحاظ اعتقادی. او شاید از لحاظ اعتقادی حتی از انسان‌های قدیم هم راسخ‌تر باشد؛ اما از لحاظ عملی، خدا در کارهایش غایب است و کاری

۱. Materialist.

انجام نمی‌دهد. از این‌رو این عصر، عصر «غیاب خدایان» است.

اما در چنین عصری، ناگهان عرفان رونق پیدا می‌کند و برجسته‌شدن عرفان در چنین عصری، یک پارادوکس است. در دوره قدیم، بشر آسمانی بود، چشمانش به بالا و نزول برکات آسمانی، وحی، ملائکه و... بود؛ ولی در عصر جدید، همه اینها را به فراموشی سپرده است. در چنین عصری، چطور ممکن است عرفان رونق پیدا کند و بحث‌های بسیار جدی در مورد عرفان، تجربه عرفانی و شهود عرفانی فراگیر شود؟ این نوعی پارادوکس و متناقض‌نما خواهد بود که از یک‌سو بشر خاکی شده باشد و از سوی دیگر، دنبال چیزی می‌رود که ماهیت آسمانی و آن‌سویی دارد و می‌خواهد انسان را از کره خاکی بالاتر ببرد، به آن طرف صحنه عالم سیر دهد، با عالم غیب ارتباط بدهد و حضور خدا را در انسان تقویت کند. اگر عرفان متعلق به عالم قدیم است، چرا بشر جدید این‌قدر اصرار می‌ورزد که به دنبال عرفان برود و چرا امروزه یکی از بحث‌هایی که به خصوص در کشورهای اروپایی بسیار رونق پیدا کرده است و طرفداران جدی هم دارد، بحث‌های عرفانی است؛ از عرفان اسلامی گرفته تا عرفان سرخ‌پوستی و عرفان‌های شرقی؟

### چیستی عرفان

آن چیزی که مورد بحث ما و محل سؤال است که چرا در جهان جدید تا این حد اهمیت پیدا کرده، عرفان به معنایی که در عرفان اسلامی رایج است، نخواهد بود؛ بلکه بسیار وسیع‌تر از آن است. واژه «عرفان» در عرفان اسلامی برای این عرفان به کار می‌رود و در عرفان‌های دیگر، چنین نامی وجود ندارد.

عرفان از ماده «عرف» به معنای شناختن خاص است و عرفان برای این وضع شده است که انسان به شناخت و معرفت خاصی دست یابد. بشر در زندگی روزمره نمی‌تواند به پاره‌ای از معرفت‌ها دست پیدا کند و عرفان آمده است تا راه خاصی را به بشر نشان بدهد که او به معرفت ویژه‌ای دست یابد. این معرفت را نه علم می‌تواند به انسان بدهد، نه فلسفه و نه حتی عقل بشر. این معرفت تنها از طریق سیر و سلوک، تهذیب نفس و در نهایت، عرفان به دست می‌آید. عرفان یک هدف است و هدف عارف، رسیدن به شناخت است؛ رسیدن به گونه‌ای از

شناخت و معرفت که از راه‌های دیگر به دست نمی‌آید. به عبارت دیگر، عرفای مسلمان بر این عقیده‌اند که یک نوع معرفت و شناخت مهمی وجود دارد که زمینه‌های دیگر نمی‌توانند آن را به بشر عطا کنند؛ نه ریاضیات، نه شیمی و...؛ بشر برای دستیابی به این معرفت باید راه دیگری را طی کند؛ راهی غیرعادی که مثل علوم از راه مطالعه به دست نمی‌آید؛ بلکه راه ویژه‌ای است که با تمام راه‌های دیگر متفاوت است. به تعبیر حافظ:

گوهر معرفت آموز که با خود ببری      که نصیب دگران است مثال زر و سیم

این «گوهر» به تعبیر حافظ، معرفت است و چیزهای دیگر، اموری حاشیه‌ای‌اند؛ آنها صدف هستند و گوهر معرفت، چیز دیگری است. انسان باید تلاش کند این گوهر را با خود ببرد؛ اما چیزهای دیگر، مثل فیزیک، شیمی و... علوم دنیوی هستند که برای دیگران به ارث می‌مانند. مولوی هم می‌گوید:

علت عاشق زعلت‌ها جداست      عشق اسطرلاب اسرار خداست

این عشق، همان عشق عرفانی است. اسطرلاب وسیله‌ای بود که منجمان مشهور به وسیله آن، اسرار نجومی را کشف می‌کردند. چیزی شبیه کامپیوترهای امروزی، ولی بسیار ساده‌تر. مولوی می‌گوید اگر می‌خواهید به اسرار الاهی دست پیدا کنید، باید عشق عرفانی داشته باشید. هدف عرفان، رسیدن به اسرار و معرفت است و عرفان یک ابزار غیرعادی برای رسیدن به معرفت است که اسرار الاهی را به آدمی هدیه می‌دهد.

از این قبیل تعابیر که یک نوع معرفت وجود دارد که از راه‌های عادی به دست نمی‌آید، در میان عرفا زیاد وجود دارد. درواقع معرفت حقیقی، گوهر معرفت و اسطرلاب اسرار، عرفان است؛ از این‌رو این شاخه را عرفان نامیده‌اند. امروزه واژه‌ای که در جهان غرب، معادل عرفان قرار می‌گیرد، «Mysticism» است که معمولاً مترجمان ما آن را به عرفان ترجمه می‌کنند؛ اما این ترجمه تا حدی اشتباه است؛ البته واژه‌ای هم وجود ندارد که تا حدی آن معنای وسیع را برساند. فقط واژه عرفان است که آن هم مخصوص عرفان اسلامی است. هدف، راه و مبدأ عرفان اسلامی با عرفان‌های دیگر متفاوت است؛ هدف عرفان اسلامی، رسیدن به معرفت

ناب است؛ اما هدف عرفان‌های دیگر، وصول به این معرفت نیست؛ مثلاً در عرفان‌های هندی، چینی و مواردی مثل یوگا و... که نیاز به یک نوع تمرکز دارند، خلأ یک نوع هدف است. کسی که مرتاض است، تمرکز زیادی می‌کند و در نهایت به حالتی می‌رسد که به تعبیر خودشان، از همه چیز خالی و تهی می‌شود؛ به هیچ چیز معرفت و توجه ندارد. اما هدف عرفان اسلامی رسیدن به معرفت است؛ از این‌رو عرفان نام گرفته است؛ اما غربیان همه اینها را «Mysticism» می‌گویند. این واژه از «mystery» به معنای راز و سر گرفته شده است؛ یعنی یک نوع راز‌گونه‌گی هست و «Mysticism» مجموع آن چیزهایی است که درونشان یک نوع راز‌گونه‌گی وجود دارد؛ اما راز‌گونه‌گی به چه معناست؟ در زندگی روزمره و در بین مردم عادی، تهذیب سیر و سلوک و این قبیل کارها جایگاهی ندارد و مردم هم چندان توجهی به این مسایل ندارند و حتی از بحث‌هایی که در بین عرفا مطرح است، غافل هستند.

حال با این شرایط و وضعیت، یک نفر می‌تواند بگوید همه این چیزهایی که شما تا حالا یاد گرفته‌اید، بی‌فایده بوده است و هر دانشی را که شما تا حالا یاد گرفته‌اید، باید کنار گذاشت و به دنبال چیزی رفت که حالت راز‌گونه‌گی داشته باشد. غربی‌ها از این جهت به تمام اینها «Mysticism» می‌گویند؛ از این جهت که یک قدم بالاتر از آن چیزی است که مردم عادی می‌فهمند و از زندگی روزمره و عادی آنها بالاتر است و یا به تعبیری دیگر، از خاکی شدن فرا رفتن است. البته خاکی شدن نه به معنای اخلاقی آن؛ بلکه به همان معنایی که فرانسویس بیکن گفته است؛ یعنی انسان غرق این دنیا شود و تمام آمل و آرزوهای خود را در این دنیا ببیند. حال اگر کسی پیدا شود و بگوید نجات و سعادت انسان در این است که از این کره خاکی رها شود، این یک حالت راز پیدا می‌کند و راز‌گونه می‌شود. همه عرفان‌ها، اعم از عرفان‌های شرقی و غربی، این ادعا را دارند که انسان وقتی به رستگاری و نجات می‌رسد که از زندگی روزمره خارج شود؛ از خوراک و خواب و بحث‌های روزمره خارج شود و به یک عالم دیگری پا بگذارد تا به انسانیت اصیل خویش باز یابد.

عرفان‌ها در اینکه انسان تا کجا باید از این جهان خارج شود و از خاکی بودنش فاصله بگیرد، با هم تفاوت دارند. عرفان‌هایی که در ادیان ابراهیمی رشد کرده‌اند، مثل عرفان اسلامی، راه رسیدن به این نجات را تقرب به خدا می‌دانند. تقرب به این معناست که انسان از

این دنیا فراتر برود و با موجودی که اصل و ریشه عالم است، ارتباط برقرار کند. عرفان‌های طبیعت‌گرا، مثل بعضی از عرفان‌های آسیای شرقی معتقدند می‌توان با تمرکز، با جریان کلی عالم متحد شد. اینها تا حدی از زندگی روزمره خارج می‌شوند و به نوعی رازگونی نیز دست پیدا می‌کنند؛ اما این به معنای آنکه انسان را به سمت موجودی فراتر از عالم سوق بدهند، نخواهد بود. هدف تمام عرفان‌ها آزاد کردن انسان از این کره خاکی است و در واقع می‌خواهند از دل‌بستگی انسان بکاهند؛ اما اینکه چگونه این اهداف را دنبال می‌کنند و یا کاستن دل‌بستگی را چگونه تعبیر می‌کنند، با هم تفاوت دارند.

عرفان اسلامی می‌گوید انسانیت انسان به معرفت است. انسان وقتی انسان است که به گوهر معرفت دست پیدا کند؛ آن وقت است که انسان واقعی می‌شود. در غیر این صورت، فراگیری علوم رسمی در انسانیت انسان تأثیرگذار نخواهند بود. آنها صرفاً اطلاعاتی هستند که به انسان داده می‌شوند. شما می‌توانید همین اطلاعات را روی یک کاغذ بنویسید و یا روی یک کامپیوتر پیاده کنید.

امروزه طرح بحث هوش مصنوعی<sup>۱</sup> با این مسأله ارتباط دارد. مهم‌ترین مسأله درباره هوش مصنوعی تفاوت ذهن انسان با کامپیوتر است؛ چون هم ذهن انسان می‌تواند این مسایل را حل کند، هم کامپیوتر. اگر از یک عارف چنین سؤالی پرسیده شود، می‌گوید تفاوت انسان در آن معرفت حقیقی و آن گوهر معرفت است که این مورد را نمی‌توان و نمی‌شود به کامپیوتر داد. خداوند این نوع معرفت را فقط برای انسان خلق کرده است و او انسان را آفرید و خلیفه‌الله قرار داد و فقط انسان است که می‌تواند امکان وصول به این معرفت را داشته باشد.

بنابراین با وجود اینکه همه عرفان‌ها با هم تفاوت دارند، غربی‌ها همه را «Mysticism» می‌گویند؛ چون یک نوع رازگونی در همه آنها وجود دارد. در اینجا با کمبود اصطلاحات مواجه‌ایم. حال چه اصطلاحات و واژه‌هایی به کار ببریم تا همه اینها را در خود جای دهد؟

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۱. Artificial Intelligence.

## ۱. عرفان تأمین‌کننده معنویت از دست‌رفته

برای این پرسش که چرا عرفان در جهان جدید اهمیت پیدا کرده است، راه‌حل‌های متفاوتی وجود دارد که نگرش‌های متفاوت به عرفان را نشان می‌دهد و این نکته را بیان می‌کند که اصلاً ماهیت عرفان چیست و چه کاری می‌خواهد انجام دهد. یک راه‌حل که می‌توان آن را رابطه عرفان و معنویت نامید، قایل است که عرفان، معنویت خاصی را در درون خود می‌پروراند که در جهان جدید از بین رفته است. بشر قدیم دارای معنویتی بود و چون بشر جدید خاکی شد؛ این کره خاکی نیز تمام آرزوهایش را فرا گرفت و باعث شد آن معنویت اصلی را از دست بدهد؛ اما با چه چیز می‌توان این کمبود را جبران کند؟ پاسخ «عرفان» است که یک معنویتی را به بشر اعطا می‌کند که بشر جدید از دست داده است.

بشر قدیم اعتقادات خاصی داشت؛ مانند اینکه بهشت خود را در آسمان‌ها می‌دید و تلاش می‌کرد به آن بهشت برسد. البته این تعابیر، کتابی و مجازی هستند. به تعبیر عرفانی ما، بهشت همین‌جا هم وجود دارد؛ به قول حافظ:

من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود      وعده فردای زاهد را چرا باور کنم؟

ولی آن بهشت اصلی در زندگی روزمره نیست. به عبارت دیگر، بشر در زندگی روزمره خود، آن بهشت واقعی را نمی‌بیند؛ چون اگر بهشت بشر همین‌جا بود، به آن راضی می‌شد؛ ولی بشر دائماً در حال تلاش است. پس معلوم می‌شود یک عالم غیبی وجود دارد که بشر به دنبال آن است و بهشت را آنجا جستجو می‌کند و سعی دارد خودش را از راه‌هایی که عرفان تجویز می‌کند، به آن معنویت و بهشت برساند؛ اما وقتی بشر خاکی شد، خدا نیز غایب شد و آن بهشت هم به بهشت زمینی مبدل گشت.

رونق گرفتن عرفان در جهان جدید، یک نوع گرایش است. البته طبیعی است که این نوع گرایش، تعارضی هم با جهان جدید داشته باشد؛ یعنی کسی نمی‌تواند هم بشر جدید باشد و هم عارف. به عبارت دیگر، همین فقدان معنویت می‌تواند عامل محرک بشر برای میل به سوی عرفان باشد؛ اما در ادامه، بشر نمی‌تواند هم عارف - به این معنا - باشد و هم بشر جدید؛ چون این یک نوع تعارض است و آن معنویت هر چه باشد، با این جهان جدید



سازگاری ندارد؛ بشر جدید نمی‌تواند هم خاکی شود و تمام اهداف و آرزوهایش را در اینجا دنبال کند و هم دنبال معنویت‌های قدیمی برود؛ دنبال این باشد که چه استعدادهایی در درون خود دارد؛ چون آن استعدادها وقتی شکوفا می‌شوند که بشر را به بهشت حقیقی‌اش برسانند. بشر جدید پذیرفته است که بهشت حقیقی همین کره خاکی است و عرفان جدید نمی‌تواند آن معنویت را که عرفان قدیم به بشر می‌داد، عطا کند.

رنه گنون می‌گوید: جهان جدید باعث شد عرفان‌های تقلبی در این جهان رشد پیدا کند؛ اما بشر جدید عرفان‌های تقلبی را به وجود آورد. یعنی عرفان تقلبی، آن معنویت را که عرفان‌های قدیمی به بشر می‌دادند، نمی‌دهد. معنویت وقتی حاصل می‌شود که انسان به عرفان واقعی برسد. از این‌رو بشر نمی‌تواند هم بشر جدید باشد و هم عارف. به همین دلیل او سراغ عرفان‌های تقلبی می‌رود. عرفان‌هایی که آن خاصیت معنویت‌دهی قبلی را از دست داده‌اند. (Evola: ۱۷-۲۲)

## ۲. عرفان به عنوان نوعی شالوده‌شکنی

گرایش دیگری که در پست‌مدرنیسم پیدا شده، شالوده‌شکنی است. بنیان‌گذار شالوده‌شکنی، ژاک دریدا<sup>۱</sup> بود. شالوده‌شکنی معادل «Deconstruction» است که عرب‌ها به آن «التفکیکیة» می‌گویند. در میان روشنفکران عرب، شالوده‌شکنی طرفداران زیادی دارد؛ ولی در کشور ما هنوز به آن صورت طرفداری پیدا نکرده است. بحث اصلی دریدا از اینجا شروع می‌شود که می‌گوید در تاریخ بشر همیشه یک نوع دوگانگی‌ها و دو قطبی‌هایی وجود داشته است؛ مثل دوگانگی جوهر و عرض، یا علت و معلول، زن و مرد، آسمان و زمین، مکتوب و شفاهی و... که اینها اساس تفکر بشر هستند. این دوگانگی‌ها در فلسفه‌های مختلف، شالوده تفکر فلسفی را تشکیل می‌دهند و هر فلسفه‌ای دست‌کم یکی از این دوگانگی‌ها را پذیرفته است؛ اما دریدا می‌گوید بشر باید به جایی برسد که از این دوگانگی‌ها آزاد شود؛ چرا فلسفه در عصر جدید نتوانسته است پیشرفت کند؟ چون اسیر این دوگانگی‌ها بوده است و همه‌چیز را در

۱. Derrida.

قالب علت و معلول، ماده و غیرماده، جوهر و عرض و امثال اینها می‌بیند. فلسفه وقتی به مقام حقیقی و واقعی خود می‌رسد که شالوده‌شکنی کند؛ یعنی شالوده تفکر بشر را که این دوگانگی‌هاست، متزلزل کند و از چارچوب آن خارج شود. (Culler, ۱۹۹۴: ۱۷۴)

اما ارتباط شالوده‌شکنی با عرفان چیست؟ دریدا می‌گوید: اولین بانیان شالوده‌شکنی عرفا بودند. بحث‌های فلاسفه بر دوگانگی‌ها مبتنی بود؛ ولی عرفا از این دوگانگی‌ها خارج شدند. آنها می‌خواستند از این دوگانگی‌ها فراتر روند و دیگر همه‌چیز را در قالب علت و معلول، زن و مرد و... نبینند. بنابراین طرز تفکر عرفا شالوده‌شکنانه است. آنها از این دوگانگی‌های رسمی خارج می‌شوند و از فلسفه‌ها نیز فراتر می‌روند؛ در نتیجه همیشه با فلاسفه اختلاف داشته‌اند؛ مولانا اشعار زیادی دارد که در آنها عقل را تحقیر می‌کند که این عقل، همان عقل فلسفی است که بر پایه دوگانگی‌ها استوار شده است. (کیویت، ۱۳۸۷: ۱۶۵ - ۱۴۲)

غزالی در باب نحوه فهم حالات پیامبر ﷺ سخنی دارد. او می‌گوید اگر می‌خواهید بفهمید پیامبر که بود و چه کرد، باید عارف شوید و جمله‌ای نقل می‌کند که در میان عرب مشهور بود که محمد ﷺ به معبود خود عشق می‌ورزد و او را می‌پرستد. غزالی می‌گوید اگر می‌خواهید بفهمید چگونه یک انسان هم معبودش را می‌پرستد و هم به او عشق می‌ورزد، هر چقدر فلسفه خوانده باشید، نمی‌توانید آن را بفهمید و باید به دنبال تصوف و عرفان بروید؛ با عرفان است که حقیقت عبودیت و نبوت درک می‌شود. فلسفه نهایتاً به شما می‌گوید بشر به وجود پیامبر نیاز دارد و این نهایت‌کاری است که فلسفه می‌تواند انجام دهد؛ اما از اینجا به بعد، بشر یک قوه خاص می‌خواهد، تصوف می‌خواهد، عرفان می‌خواهد، سیر و سلوک می‌خواهد، وقتی سیر و سلوک انجام داد، تدریجاً متوجه می‌شود که مثلاً گوشش صداهایی را می‌شنود که تا به حال نمی‌شنید؛ بعد از یک مدت چیزهایی را در خواب می‌بیند که در حالت بیداری تحقق می‌یابد و بالأخره بعد از مدتی متوجه می‌شود چیزهایی را در بیداری می‌بیند. عقل فلسفی قدرت رساندن انسان به آنجا را ندارد و نهایتاً مثل پر جبرئیل است که انسان را همراه خود تا یک نقطه خاصی از معراج می‌برد؛ بعد می‌گوید من از اینجا به بعد می‌سوزم و نمی‌توانم بیایم؛ اما عرفان این هنر را دارد که انسان را بالاتر ببرد. غزالی از چارچوب

دوگانگی‌های فلسفی خارج می‌شود و به تعبیری، شالوده‌شکنی می‌کند. البته دریدا با غزالی و سنت عرفان اسلامی آشنا نیست و مثالی که می‌زند، در مورد اکهارت<sup>۱</sup> است.

دریدا می‌گوید: اگر می‌خواهید به شالوده‌شکنی دست پیدا کنید، باید به مکتوبات عرفانی رجوع کنید. چرا عرفان برای بشر جدید اهمیت دارد؟ چون راه جدیدی را باز می‌کند و یک نظام فکری جدیدی را نشان می‌دهد که با آن می‌توان تمام دوگانگی‌های پیشین را کنار گذاشت و از چارچوب فلسفه‌های رسمی آزاد شد. حالا اینکه شالوده‌شکنی چقدر می‌تواند در این راه موفق شود، بحث دیگری است.

بی‌تردید در عرفان، یک نوع شالوده‌شکنی هست و عقل فلسفی را شالوده‌شکنی می‌کند. عرفان نظری، نقد عقل فلسفی است؛ ولی شالوده‌شکنی نمی‌تواند تمام چارچوب و ماهیت عرفان اسلامی را نشان دهد. اگر شالوده‌شکنی در مورد عرفان‌های دیگر صدق کند، در مورد عرفان اسلامی چنین نیست. عرفایی که بعد از ابن عربی آمدند، تلاش کردند بین فلسفه و عرفان توفیق ایجاد کنند و بگویند این دو با هم تعارضی ندارند.

### ۳. مخالفت عرفان با عقل جدید

راه حل سوم، ارتباط عرفان با عقل و عقلانیت جدید است. مهم‌ترین نکته در جهان جدید این است که عقل، مفهومی جدید و عقلانیت بار معنایی خاصی یافته است. عقل جدید با عقل قدیم تفاوت دارد. قبلاً گفتیم قدیم و جدید بودن، ملاک ارزش و داوری نیست که بگوییم عقل فعلی بهتر از عقل قبلی است یا عقلی که در قدیم بوده، از عقل جدید بهتر است. اکنون می‌خواهیم ماهیت این دو را بشناسیم؛ یعنی بگوییم عقل جدید چیست و چه تعریفی دارد؟ جدید یعنی چیزی که نبوده و بعداً پیدا شده است. این عقلی که الآن بر آن تأکید می‌شود، عقل جدیدی است که در تاریخ حیات تفکر بشر سابقه ندارد.

مهم‌ترین ویژگی این عقل، خودبنیادی<sup>۲</sup> است؛ عقل جدید عقلی است که خودبنیاد است؛ یعنی به استقلال رسیده، خود را محور قرار می‌دهد؛ ولی عقل قدیم خودبنیاد نبود و بر

۱. Ekehart.

۲. Subjectivism.

چیزهای دیگری مانند وحی و شهود تکیه می‌کرد. وحی و شهود، محدودیتی برای عقل به وجود می‌آورند؛ اما عقل جدید از بیرون خود، هیچ محدودیتی را نمی‌شناسد؛ زیرا هرچه می‌شناسد، به خودش برمی‌گردد و تنها خود، تکلیف خودش را معین می‌کند. بنابراین عقلانیت هم به عقلانیت ابزاری تبدیل می‌شود. وقتی انسان می‌خواهد کاری را انجام دهد، می‌کوشد تا دریابد معقول است یا نه، از عقلانیت برخوردار است یا نه و... یا وقتی می‌خواهد باوری را بپذیرد، بررسی می‌کند که آیا این باور عقلانیت دارد یا نه و در صورتی عقلانیت یا معقولیت آنها را می‌پذیرد که ابزار مفیدی برای رسیدن به آن هدف‌هایی باشند که در این دنیا تعقیب می‌کند. عقلانیت جدید عقلانیت ابزاری است؛ یعنی صرفاً عقلانیتی معطوف به هدف‌های دنیوی است؛ درحالی‌که عقل در جهان قدیم عقلی بود که به وحی و شهود و چیزهای غیبی احترام می‌گذاشت و می‌گفت نیروها و قوایی وجود دارند که ممکن است عقل به آنها دسترسی نداشته باشد؛ اما عقل جدید، محدودیت ناشی از شهود، وحی و... را نمی‌پذیرد و بنابراین سکولار می‌شود؛ اما عقل قدیمی یا سنتی، عقل غیرسکولار و دینی بود و تقدس داشت. (نصر، ۱۳۸۰: ۸۶)

عرفا و برخی از شعرای ما مثل مولوی، به تفکیک عقل جزئی از عقل کلی اشاره کرده، می‌گویند یک عقل کلی داریم و یک عقل جزئی. عقلی کلی عقلی است که به اصل خود واصل شده است. عقل جزئی هم از همین عقل‌های روزمره بشری است که به شهود و این قبیل مسایل اعتنایی ندارد و عقل کلی را کنار می‌گذارد. عقل کلی که در مباحث عرفا به چشم می‌خورد، عقل سنتی است. دکارت برای اولین بار این عقل را مطرح کرد و پایه جهان جدید غرب را بر اساس این عقل پایه‌ریزی نمود. دکارت در همه‌چیز شک کرد و گفت: «به اینکه می‌اندیشم، یقین دارم و در این شکی نیست.» او اندیشه و عقل خود را اساس قرار داد و تمام اعتقادات و چارچوب فلسفی‌اش را بر اساس «می‌اندیشم» و «هستم» تنظیم کرد. چرا خدا وجود دارد؟ چون می‌اندیشم، پس هستم؛ یعنی «می‌اندیشم» پایه‌ای برای اثبات وجود خدا شد. (همو، ۱۳۸۲ الف: ۹۴)

مسئله دکارت همین است. وی مبنای تفکر بشر را عقل جزئی قرار داد و نکته عطفی در تفکر جدید - که با او آغاز می‌شود - بنیان نهاد. عقل دکارتی عقل خودبنیاد است؛ عقلی است

که از وحی و شعور به استقلال رسیده است. یکی از ویژگی‌های تفکر جدید این است که کمی‌نگر است. که ریشه در عقل دکارتی دارد. اگر این عقل، عقل خودبنیاد بود، خود را محور همه چیز قرار می‌داد. دکارت هندسه تحلیلی را در ریاضیات ابداع کرد. در هندسه تحلیلی، چارچوبی در نظر می‌گیرند و محور مختصاتی که فاصله هر چیز را از یک مرکز که طول و عرضش یکی است، به دست می‌آورند. او در تفکر ریاضی هم همان تفکر خودبنیادی بشر را تعریف کرده است؛ بنابراین توانست در ریاضیات و اجرای هندسه تحلیلی تحولی ایجاد کند.

با این همه، وضعیت عرفان فرق می‌کند؛ زیرا عرفان مبتنی بر عقل سنتی است. همه عرفا کوشیده‌اند نشان دهند عقل محدودیت دارد. اگر انسان بخواهد بالاتر رود و به حقایق بنیادین عالم برسد، باید سراغ وحی و شهود برود و ریاضت بکشد و با تفکر ریاضی نمی‌شود حقایق بنیادین عالم را به دست آورد. آن چیزی که علم به ما نشان می‌دهد، ظاهر و صورت طبیعت است و نمی‌تواند باطن آن را نشان دهد. فلسفه هم نمی‌تواند باطن علم را به ما نشان دهد. پیامبر اسلام ﷺ فرمودند: «رب ارنی الاشياء كما هي»؛ خدایا اشیا را آن‌گونه که در متن واقع

هستند، به من نشان بده که علم و تکنولوژی نمی‌تواند چنین معرفتی به بشر بدهد.

عقلانیت رسمی معیوب است؛ زیرا اگر شما بخواهید همه چیز را بر اساس عقل جزیی به دست آورید، بسیاری از حقایق عالم از شما پنهان می‌ماند. عرفان می‌گوید من راهی را نشان می‌دهم که می‌توانید به آن حقایق دست یابید؛ اما اولین چیزی که باید بپذیرید این است که عقل شما محدودیت‌هایی دارد که از راه شهود و وحی مرتفع شود. حقایق برتری وجود دارد که باید از طریق شهود یا راه‌های دیگر به آنها برسید. بنابراین عرفان به معنای سنتی، عرفانی است که صورت اصلی‌اش را از دست نداده است. بعضی از عرفان‌ها صورت‌های اصلی خود را از دست داده‌اند و تقلبی‌اند. عرفا در آثارشان عقل را تخطئه می‌کنند که این عقل همان عقل جزیی یا عقل دکارتی است. دسته‌ای از متفکران، اهمیت عرفان را در جهان جدید به دلیل همین مخالفتش با عقلانیت و عقل جدید می‌دانند.

## ۴. ساختی‌گرایی

گرایش چهارم بیشتر نگاه معرفتی به عرفان دارد. برخلاف راهل‌های قبلی که می‌کوشیدند عرفان را متضمن مقولاتی بدانند که در جهان جدید از دست رفته‌اند، مانند معنویت یا شناخت خاصی یا یک نوع شالوده‌شکنی خاص. این راهل می‌خواهد به طریقی عرفان را به جهان جدید برگرداند. این گرایش، یک گرایش معرفت‌شناختی نسبت به عرفان است که گرایش ساختی‌گرایی<sup>۱</sup> نام گرفته است.

ساختی‌گرایان معتقدند شناخت و همچنین حالات و تجارب عرفانی را بشر می‌سازد و شناخت و تجربه، دست‌ساخت خودِ فاعل شناخت و تجربه‌اند. فرض کنید عارفی مثل ابن عربی می‌گوید من به فنای فی‌الله رسیدم؛ یعنی به مقامی دست یافتم که در خدا فانی شدم. می‌گویند ابن عربی اعتقادات دینی خاصی داشت و این اعتقادات باعث شد تجربه‌اش شکل خاصی داشته باشد؛ یعنی آن چیزی که او شهود کرد، کشف محض نبود؛ بلکه ساخته خودش بود.

ساختی‌گرایی را یکی از فلاسفه معاصر به نام استیون کتز<sup>۲</sup> در مقابل دیدگاه استیسی<sup>۳</sup> مطرح کرد. استیسی می‌گوید: شما عرفای عالم را که در نظر می‌گیرید، می‌بیند اینها ادعاهای متفاوتی دارند؛ مثلاً عارف مسیحی می‌گوید من پدر را دیدم. عارف یهودی هم می‌گوید من یهود را دیدم. عارف مسلمان می‌گوید به فنای فی‌الله رسیدم و دیگری می‌گوید من برهمن را شهود کردم. عرفا تعابیر متفاوتی دارند. این تفاوت‌ها از کجا ناشی می‌شود؟ پرسش مهم استیسی این است که چرا عرفا با هم تفاوت دارند؟ چرا گزارش‌های عرفانی با هم متفاوت هستند؟ چرا عرفا چیزهای متفاوتی می‌بینند؟ هر کدام از این عرفا حالت‌هایی دارند که اسم این حالت‌ها را تجربه عرفانی می‌گذارند. وقتی آنها از حالات خود گزارش می‌دهند، امور متفاوتی را طرح می‌کنند. حال چرا اینها با هم متفاوت هستند؟

استیسی می‌گوید این تجربه‌هایی که در نظر می‌گیرید، حالات عرفانی است که چیزی

۱. Constructivism.

۲. Steven katz.

۳. Stace.

مشترک در درون خود دارند؛ البته این تجارب تفاوت‌هایی هم دارند که تفاوت آنها در تفسیر<sup>۱</sup> است. هسته آنها مشترک است؛ ولی تفسیر عرفا از آن هسته متفاوت است. استیسی در این زمینه مثالی می‌زند و می‌گوید: وقتی شما به موزه مادام توسو می‌روید، اولین بار که مجسمه‌ها را می‌بینید و اطلاعات دیگری ندارید، فکر می‌کنید این مجسمه‌ها طبیعی‌اند. وقتی جلوی در، سربازی را مشاهده می‌کنید که ایستاده است و لباس نظامی بر تن دارد متوجه نمی‌شوید مجسمه است. با خود می‌گویید معمولاً باید جلوی در موزه، یک سرباز یا نگهبان واقعی باشد؛ بنابراین فکر می‌کنید این سرباز نگهبان واقعی است. به داخل می‌روید و وقتی درمی‌یابید که مثلاً هیتلر زنده نیست، متوجه می‌شوید اینها واقعی نیست و وقتی برمی‌گردید و دوباره به مجسمه جلوی در می‌نگرید، شک می‌کنید که آیا این همه مجسمه که دیدم، واقعی است یا نه؛ آیا آنها واقعاً مجسمه بودند؟

او می‌گوید شما الان یک چیز را دیدید، ولی دو تفسیر از آن دارید یا اینکه دو چیز متفاوت را دیده‌اید؟ پاسخ استیسی این است که شما یک چیز را دیده‌اید؛ آن چیز که دفعه اول دیدید، با دفعه دوم هیچ تفاوتی ندارد؛ بلکه برداشت و تفسیر شما متفاوت است. یک بار زنده تصور کردید و بار دیگر خیال کردید مرده است. یک چیز را دیدید؛ ولی دو نوع تفسیر کردید. استیسی می‌گوید عرفا هم همین‌طور هستند؛ همگی آنها یک چیز را می‌بینند و تجربه آنها هسته مشترک دارد. (استیسی، ۱۳۸۵: ۲۳ - ۲۱)

عارف مسلمان، یهودی، مسیحی و... همه یک حقیقت را می‌بینند؛ اما تفسیرهای متفاوتی از این حقیقت دارند. عارف مسلمان چون در تفکر اسلامی پرورش یافته، آن را «الله» تفسیر می‌کند و مسیحی از آن رو باورهای متفاوتی دارد، آن را «پدر» تفسیر می‌کند. این تجربه‌ها علاوه بر اینکه یک حالت مشترک دارند، امور غیرمشترک هم دارد که همان تفاسیر است.

دیدگاه استیسی، ذات‌گرایی<sup>۲</sup> نام گرفته است. به این معنا که تجارب عرفانی هسته‌ای مشترک دارند و اختلاف آنها در پوسته‌هایشان است. اولین کسانی که بحث‌های تجربه

۱. Interpretation.

۲. Essentialism.

عرفانی را مطرح کردند، مثل رودلف اتو و شلایر ماخر، همگی ذات‌گرا بودند. استیسی معتقد است گوهر ادیان، همین هسته مشترک یا تجربه عرفانی است. در نتیجه هر دینی می‌تواند انسان را به نجات برساند. امروزه این دیدگاه «پلورالیسم» نام گرفته است. برخی ادعا می‌کنند از عرفان‌ها به پلورالیسم دینی می‌رسیم. می‌گویند حالت‌های عرفانی یک هسته مشترک دارد و دین چیزی جز این هسته مشترک نیست. بقیه چیزها از بیرون آمده و در طول تاریخ بر ادیان افزوده شده است.

کنز مقاله‌ای در رد استیسی نوشت. او درباره گفته استیسی که وقتی ما مجسمه را دیدیم، در واقع دوبار ندیدیم، یک بار دیدیم و دوبار تفسیر کردیم. معتقد بود ما دو چیز متفاوت دیده‌ایم؛ یعنی دفعه اول با این اعتقاد سراغ آن رفتیم که موجودی زنده است؛ بنابراین واقعاً یک موجود زنده را دیدیم و آن چیزی را که دیدیم، ساختیم و کشف نکردیم؛ یعنی آن چیزی را که دیدیم، براساس اعتقادات خود ساختیم؛ ولی بار دوم، اعتقاد ما تغییر کرد؛ زیرا فهمیدم چیزهایی که آنجا هستند، موجودات زنده نیستند و مجسمه‌اند؛ در نتیجه دفعه دوم، یک چیز دیگری دیدیم. ساختن به این معناست که شما نمی‌توانید بخش‌های آن را جدا کنید؛ مثلاً بگویید دو بخش داریم، این بخش هسته است و آن بخش تفسیر است. هر چند هسته‌اش را نیز من ساختم و اصلاً هسته ندارد.

هر چیز را که می‌بینم، در گرو چیزهایی است که اعتقاد دارم. عارف هم هر چیز را که شهود می‌کند، در گرو اعتقاداتی است که دارد و بر اساس این اعتقادات است که شهود می‌کند. (Katz, ۱۹۷۸: ۵۷)

درواقع همه این گزارش‌ها ساخته عرفاست. هسته و غیرهسته نداریم؛ هر جا که دست بگذاریم، آنجا ساخته شده است. این نظر متأثر از دیدگاه کانت در باب معرفت است. او می‌گفت ما به عالم خارج آن‌گونه که هست، دسترسی نداریم. آن چیزی که می‌بینیم ساخته ماست؛ یعنی مقولات ذهنی دست به دست هم داده و یک چیزی ساخته است و ما آنها را می‌بینیم؛ مثلاً من این شی را در قالب زمان و مکان می‌بینم؛ اما در خارج زمان و مکان نیست. زمان و مکان را ذهن من اضافه کرده است؛ زیرا من بدون زمان و مکان، چیزی را



درک نمی‌کنم.

ساختی‌گرایان چند دسته‌اند: بعضی قایل به علیت هستند و می‌گویند: این دستگاه، مفهومی را که داریم، می‌سازد. بعضی دیگر قایل به یک نوع رابطه مفهومی هستند. ساختی‌گرایی با رئالیسم مخالف است و پیدایش آن به فضای معرفت‌شناسی در قرن بیستم برمی‌گردد. در سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۷۵ به‌طور کلی رئالیسم برچیده می‌شود و دیگر هیچ‌کس واقع‌گرا نیست؛ یعنی تقریباً واقع‌گرایی را رد می‌کنند و می‌گویند بشر به معرفت نمی‌رسد و نمی‌تواند به واقعیت دست یابد؛ ولی از ۱۹۷۰ به بعد، به ویژه در دهه اخیر، رئالیسم دوباره رونق می‌گیرد؛ مخصوصاً رئالیسم‌های پیچیده‌ای پیدا می‌شود که معتقدند بشر به معرفت می‌رسد. عارف هم باور دارد که کشف می‌کند. ممکن است برخی از مکاشفات، خطا و بعضی درست باشد. تازه آنچه را کشف می‌کند، محدودیت‌هایی دارد و این طور نیست که مثلاً ابن‌عربی به کل حقیقت رسیده باشد.

ساختی‌گرایی نوعی تلاش برای برگرداندن عرفان به مقولات جهان جدید است؛ یعنی آن بُعد قدسی عرفان را حذف می‌کند. هم‌اکنون ساختی‌گرایی در ادبیات، عرفان، فلسفه، فلسفه علم و... مطرح است. همه اینها نقاط مشترکی دارند؛ مثلاً در فلسفه علم، ساختی‌گراها می‌گویند دانشمند هیچ‌گاه به حقیقت نمی‌رسد و خود او حقیقت را می‌سازد؛ مثلاً وقتی پشت میکروسکوپ یا تلسکوپ، آزمایشی را انجام می‌دهد، حقیقتی را می‌بیند. در تجربه عرفانی هم همین ادعا را مطرح می‌کنند. خلاصه آنکه ساختی‌گرایان معتقدند انسان به متن واقع نمی‌رسد؛ بلکه خود وی تجربه عرفانی و معرفت دینی‌اش را می‌سازد. در واقع ذهن، وظیفه فعال دارد و منفعل صرف نیست.

به طور کلی با توجه به نقدهای رئالیسم، ساختی‌گرایی رد می‌شود و نمی‌توان آن را در باب تجارب دینی و عرفانی پذیرفت. جنبه منفعل بودن ذهن را نباید نادیده گرفت و این تجارب هم در پاره‌ای از موارد بهره‌ای از واقعیت دارند.

**نتیجه**

در تبیین نقش عرفان در جهان جدید، دیدگاه‌های بسیار متفاوتی ارائه شده است. این دیدگاه‌ها با توجه به ماهیت عصر جدید، تلاش می‌کنند تا جایی برای عرفان در این عصر بیابند و بر ضرورت وجود آن تأکید کنند. این ضرورت از نقض مدرنیسم و فقدان معنویت سنتی (سنت‌گرایی) یا تفسیر مجدد تجربه عرفانی بر اساس سنت‌های دینی (ساختی‌گرایی) و غیره ناشی می‌شود. این دیدگاه‌ها قابل نقد هستند و برخی از آنها تصویر درستی از ماهیت عرفان ندارند یا با شکاکیت و نفی واقع‌نمایی تجارب عرفانی گره خورده‌اند. به هر حال، اهمیت یافتن عرفان در جهان جدید، پدیده‌ای درخور تبیین است و از جهتی ناتوانی این جهان و مقولات آن را در برآورده ساختن نیازهای معنوی و فکری بشر نشان می‌دهد.

**منابع و مأخذ**

۱. باترفیلد، هربرت، ۱۳۷۹، *مبانی علم نوین*، ترجمه یحیی نقاش صبحی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. حقدار، علی اصغر، ۱۳۸۲، *داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی*، تهران، کویر.
۳. شایگان، داریوش، ۱۳۷۲، *آسیا در برابر غرب*، تهران امیرکبیر.
۴. فینک، اویگن، ۱۳۸۵، *زندگانه‌های فلسفه نیچه*، ترجمه منوچهر اسدی، تهران، پرسش.
۵. کیویت، دان، ۱۳۸۷، *عرفان پس از مدرنیته*، ترجمه الله‌کرم کرمی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
۶. لینگز، مارتین، ۱۳۷۸، *عرفان اسلامی چیست؟*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، سهروردی.
۷. نصر، سیدحسین، ۱۳۷۵، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسدی، تهران، طرح‌نو.
۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *معرفت و معنویت*، انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.
۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
۱۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، تهران، قصیده سرا.
۱۱. وبر، مارکس، ۱۳۷۳، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. وستفال، ریچاردو، ۱۳۷۹، *تکوین علم جدید*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و رضا رضایی،

تهران، طرح‌نو.

۱۳. هوسرل، ادموند و دیگران، ۱۳۷۸، *فلسفه و بحران غرب*، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، هرمس.

۱۴. یاسپرس، کارل، ۱۳۷۷، *عالم در آئینه تفکر فلسفی*، ترجمه محمود عبادیان، تهران، پرسش.

۱۵. Evola, Julius, ۱۹۹۴, *Rene' Guenon: A teacher for Modern Times*, Rome, Holmes publishing Group.

۱۶. Culler, Jonathan, "Decostruction" in *Approaches to Semiotics*, general ed. Thomas Sebeok, New York, Mouton de Gruyter, T. ۱ A-m: ۱۷۴-۵.

۱۷. Katz, Steven, ۱۹۷۸, "Language, Epistemology, Mysticism" in *Mysicism and Philosophical Analysis*, ed. by Steven Katz, Oxford, New York.

