

## ارزیابی نظریه «متناقض‌نمایی تجارب عرفانی» استیسی

## با نظر عارفان مسلمان (با تأکید بر آراء ابن عربی)

\* یحیی کبیر

\*\* محمدتقی جان‌محمدی

## چکیده

این مقاله نظریه «متناقض‌نمایی تجارب عرفانی» را که استیسی ارائه کرده است، با توجه به مباحث عرفان اسلامی به نقد کشیده و نشان می‌دهد این نظریه که متضمن غیرعقلانی بودن عرفان است با مبانی عرفان اسلامی سازگار نیست. دلیل اصلی این عدم تطابق، نگرش نادرست استیسی در تفسیر اندیشه وحدت وجود است که در آن تفکیک عمیق مقام احدیت و واحدیت را ناشی از توجیه عرفا دانسته و به هیچ می‌انگارد؛ حال آنکه این تفکیک به‌ویژه در عرفان اسلامی ناشی از تفکیک وجود و مظاهر آن است. وجود، حقیقتی یگانه و موصوف به وحدت و مظاهر وجود، متکثر و موصوف به کثرت است. از این‌رو نظریه «وحدت در عین کثرت» حامل هیچ‌گونه تناقضی نیست؛ هر چند که وحدت ضدین در ساحت هستی احد را یک ضرورت عقلی می‌داند.

## واژگان کلیدی

تجربه‌عرفانی، متناقض‌نمایی، وحدت وجود، تجلی، وحدت در عین کثرت.

Email: kabir@ut.ac.ir

Email: janmohammadi@gmail.com

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۷/۷

\*. استادیار دانشگاه تهران.

\*\*. کارشناس ارشد فلسفه غرب از دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۸

## طرح مسأله

والتر ترنس استیس<sup>۱</sup> در کتاب *عرفان و فلسفه* با بررسی طیف گسترده‌ای از تجارب عرفانی عرفای جهان، نظریه متناقض‌نما<sup>۲</sup> بودن آموزه‌ها و تجارب عرفانی را ارائه داده است. طبق نظریه استیس، متناقض‌نما بودن زبان و تعبیر عرفا از آن جهت است که تجربیات ایشان متناقض‌نما هستند. (استیس، ۱۳۶۱: ۳۱۸) یعنی متناقض‌نمایی آموزه‌های عرفان از نظر استیس مربوط به بیان و تعبیر تجارب نبوده و اساساً به نفس تجربیات عرفانی مربوط می‌شود. به‌زعم استیس، تناقض‌آمیز بودن شطحیات عرفانی ناشی از محدودیت قواعد منطق است. او با تمایز قائل شدن بین دو حوزه منطق و نامنطق، تجربیات عرفانی را به حوزه نامنطق نسبت می‌دهد؛ چرا که «منطق فقط با بعضی از عوالم متحقق یا محتمل انطباق دارد؛ نه چنانکه معمولاً تصور می‌کنند با همه عوالم و احوال ممکن. منطق را در هر عالمی که کثرت در آن موجود است می‌توان به‌کار برد» (همان: ۲۸۵) حال آنکه عرفان، عالم وحدت بوده و در آن کثرتی نیست. از همین نقطه است که وی به بحث و رای منطق بودن تجارب عرفانی رهنمون می‌شود. از نظر استیس عرفان و رای طور عقل است لذا در چارچوب منطق قابل تحلیل و بیان نیست.

آیا نظریه استیس مبنی بر متناقض‌نما بودن آموزه‌های عرفانی - آن‌گونه که وی ادعا دارد - بر اساس مبانی عرفان اسلامی و بیانات عرفای مسلمان نیز قابل پذیرش است؟ آیا بر طبق عرفان اسلامی می‌توان و رای طور عقل بودن عرفان را پذیرفت؟ و اگر این‌گونه است آیا قائل شدن به این قول به معنای قرار گرفتن عرفان در حوزه نامنطق است؟ آیا عرفان اسلامی مبنایی برای توجیه تناقض‌آمیز بودن تجربیات عرفانی فراهم می‌آورد؟ این سؤالات محور

۱. W. T. Stace

۲. متناقض‌نما را در این نوشته معادل واژه انگلیسی Paradoxical استفاده نموده‌ایم. هرچند که این واژه به دلیل پسوند «نما» به خوبی منتقل‌کننده دیدگاه استیس، مؤلف کتاب *عرفان و فلسفه* نیست، چراکه مراد وی تناقض ظاهری عبارات نیست بلکه ماهیتاً تجارب عرفانی را متناقض می‌داند. در هر حال، به تبعیت از مترجم محترم کتاب *عرفان و فلسفه* همین واژه مورد استفاده قرار می‌گیرد.

جستجوی این مقاله است.

به نظر می‌رسد عارفان مسلمان بر ورای طور عقل بودن عرفان اتفاق داشته باشند؛ ولی نظریه استیسی مبنی بر متناقض‌نما بودن تجربیات عرفانی و عدم نفوذ قواعد منطق در عالم عرفان، شاهد مدافعی در عرفان اسلامی ندارد.

### نظریه استیسی

به گفته استیسی، در باب رابطه عرفان و عقل، نظریه واضحی ارائه نشده و هیچ نظریه جامع و مانعی در دست نیست. (همان: ۲۶۲) وی برای ارائه نظریه‌ای مقبول در کتاب *عرفان و فلسفه* تلاش می‌کند به تحلیل شطحیات عرفانی مختلف بپردازد. عمده توجه و استدلال وی مبتنی بر بررسی چند شطحیه یا حکم متناقض‌نمای مهم و عام عرفانی ارائه شده است:

شطحیه «وحدت وجود» بر این است که خدا و جهان، هم یکسان است و هم نایکسان یا متمایز؛ شطحیه «سلبی - ایجابی» یا «خال - ملأ» که سه جنبه دارد بر این است که «واحد» یا نفس کلی هم دارای کیفیات است و هم بلاکیف است، هم متشخص است و هم نامتشخص، هم ایستاست هم پویا. شطحیه «انحلال فردیت» نیز بر این است که هویت «من» محو می‌شود و در عین حال بر جا می‌ماند؛ و این شطحیه که می‌گوید هر کس به نیروانا نایل شود نه وجود دارد و نه وجود ندارد؛ و نیز شطحیه تجربه عرفانی آفاقی که می‌گوید اشیاء محسوس هم متکثرند و هم واحد، هم یکسانند و هم متمایز از هم. این شطحیات یا احکام متناقض‌نما را نگارنده به عرفان نبسته است؛ بلکه با مطالعه اقوال خود عرفا، کشف شده و با شواهدی از گفتار ایشان مستند گردیده است. (همان: ۲۶۴)

این شطحیات و امثال آنها نشان‌دهنده وجود تناقض در آگاهی‌های عرفانی است.

برای توجیه و یا حل متناقض‌نمایی احکام عرفانی، چهار نظریه ممکن و محتمل است:

۱. نظریه شطحیه خطابیه که معتقد است شطحیات، بیاناتی ادبی و خطابیه برای جلب توجه مخاطب بوده و به اصل تجربه عرفانی مربوط نیستند.

۲. نظریه سوء تألیف که وجود تناقض در بیانات عرفانی را به سوء تألیف این بیانات

توسط عارف نسبت می‌دهد.

۳. نظریه تعدد مصادیق که می‌کوشد از طریق قائل شدن به تعدد جهت و موضوع، تناقض آموزه‌های عرفانی را برطرف سازد و با این استنباط بیان می‌دارد که این تناقضات ظاهری است.

۴. نظریه تعدد معانی یا ابهام که تناقضات صریح عرفانی را ناشی از به کار بردن یک کلمه در دو معنای مختلف (اشتراک لفظی) می‌داند. (همان: ۲۷۵ - ۲۶۴)

استیسی با بیان اینکه همه این نظریات وجه مشترکی دارند و آن اینکه «در عرفان به معنای واقعی، تناقض منطقی وجود ندارد»، با ذکر دلایلی آنها را رد کرده و نتیجه می‌گیرد که تناقضات عرفانی، تبیین عقل‌پسند ندارند و از نظر منطقی، حل‌شدنی نیستند. البته وجود تناقض منطقی در آگاهی‌های عرفانی به معنای بطلان آنها یا غیرصادق بودن عرفا نیست؛ بلکه یعنی احوال عرفا فراتر از حد عقل و بیرون از دایره عقل است و هر کوششی که در پی رفع و رجوع شطحیات عرفانی با تعبیه‌های منطقی یا زبان‌شناختی باشد، تنزل دادن عرفان تا حد عقل عام و عرفی و انکار خصیصه منحصر به فرد و پایین آوردن آن تا سطح تجربه‌های روزمره خودمان است. (همان: ۲۷۶) از این رو استیسی شأنی والاتر از شئون معمول برای عرفان قائل می‌شود. وی با ارائه توضیحاتی در خصوص ماهیت منطقی می‌نویسد:

قوانین منطقی، حد (تعریف) کلمه «تکثر» است. ماهیت هر تکثر این است که متشکل از اجزاء یا اقلامی است که هر یک از آنها متمایز از دیگری و محمول بر خویش است؛ ولی در «واحد» یا «یگانه» اجزاء و ابعاض مستقلی وجود ندارد که از یکدیگر متمایز باشند؛ لذا منطقی بر آن کارگر نیست. (همان: ۲۸۲ و ۲۸۳)

بنابراین حوزه منطقی حوزه کثرت است حال آنکه عالم عرفان عالم وحدت و یگانگی است و از همین روست که منطقی را در عالم عرفان راه نیست.

استیسی در این بیان خود تا آنجا پیش می‌رود که عقیده جزمی و مقبول در میان فلاسفه معاصر (هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند از قوانین منطقی تخطی کند و این قوانین در هر اقلیمی یا هر عالمی معتبر است) را اشتباه‌آمیز می‌خواند؛ چراکه چنین تجربه‌ای به استناد تجربیات عرفانی موجود است.

منطق فقط با بعضی از عوالم متحقق یا محتمل انطباق دارد؛ نه چنانکه معمولاً تصور می‌کنند با همه عوالم و احوال ممکن. منطق را در هر عالمی که کثرت در آن موجود است می‌توان به کار برد. کثرت در جایی هست که اصل الانقسامی در کار باشد و به مدد آن چیزی از چیز دیگر متمایز گردد. (همان: ۲۸۵)

حال آنکه در عرفان چنین اصل الانقسامی وجود ندارد. منطق به قول کانت در «جهان پدیدار» کاربرد دارد، نه در عالم نفس الامر.

از نظر استیس، عالم عرفان عالمی فراذهنی است. او با طرح استدلالی بیان می‌دارد که تجارب عرفانی با عنایت به عنصر وحدت و یگانگی آنها که وجود انتظام در بین اجزاء را منتفی می‌سازد،<sup>۱</sup> عینی نبوده و جایگزین خارجی ندارند؛<sup>۲</sup> ولی این به معنای ذهنی بودن آنها نیست؛ چرا که بر اساس نظریه هیوم (محال بودن اجتماع نقیضین و تصور آنها حتی در ذهن) نمی‌توان تجارب عرفانی متناقض را ذهنی دانست. این خود دلیلی بر آن است که تجارب عرفانی در حوزه منطق نمی‌گنجند و امری فرا ذهنی‌اند.<sup>۳</sup>

استیس در ادامه پژوهش خود بحث زبان عرفان و بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی را مورد بررسی قرار می‌دهد. وی در این زمینه چندین نظریه را بیان کرده، تفصیلی می‌کند که ذکر آنها در اینجا بایسته نمی‌نماید؛ اما نظریه خاص استیس در این خصوص به موضوع حاضر مرتبط است. وی نظریه خود را با تفکیک دو مسأله بیان می‌کند؛ تفکیکی که دیگر نظریات به آن توجه نداشته‌اند: «۱. آیا «کلمه» در بین تجربه کاربردی دارد یا نه؟ ۲. آیا بعد از تجربه (وقتی تجربه به یاد آورده می‌شود) می‌توان از کلمه استفاده کرد یا خیر؟». (همان: ۳۱۰)

طبق نظر استیس، تجربه عرفانی، هنگامی که دست می‌دهد، به کلی مفهوم‌ناپذیر و بنابراین به کلی بیان‌ناپذیر است. باید هم همین‌طور باشد. در وحدت بی‌تمایز نمی‌توانی

۱. چراکه اساساً در عالم تجارب عرفانی، کثرت و اجزا و ابعاض وجود ندارد تا انتظامی برای آنها قابل تصور باشد؛ حال آنکه وجود جایگزین خارجی برای تجربه، بر طبق نظر استیس، مشروط به انتظام اجزاء درونی و بیرونی است.  
 ۲. البته بنا بر نظر استیس این به معنای وهمی بودن تجارب عرفانی نیست؛ بلکه تجارب عرفانی ریشه در حقیقتی فراتر از عالم پدیدار داشته و به تعبیر کانتی آن به عالم نفس‌الامر مربوط است.  
 ۳. البته ممکن است اساساً فردی به کلی منکر وجود تجربه‌های متناقض شود که این مسأله‌ای خارج از بحث حاضر است. آنچه در اینجا و مباحث کتاب استیس آمده است با لحاظ حداکثر همدلی با بیانات عرفاست.

مفهومی از هیچ چیز یافت؛ چرا که اجزا و ابعاضی در آن نیست که به هیئت مفهوم درآید. مفهوم فقط هنگامی حاصل می‌شود که کثرت یا دست‌کم دوگانگی در کار باشد... ولی بعد از برطرف شدن آن حال، چون به یادش آوریم، موضوع به کلی فرق می‌کند؛ زیرا دوباره مشاعر حسی - عقلی عادی خود را باز یافته‌ایم. می‌توانیم این دو نوع آگاهی را نقطه مقابل هم بدانیم و تجربه‌هایمان را به دو رده تقسیم کنیم: تجربه‌های متمایز و متکثر و تجربه‌های نامتمایز فردی. حال چون به مفاهیم دست یافته‌ایم، می‌توانیم از کلمات استفاده کنیم و می‌توانیم از تجربه‌ای به عنوان «بی‌تمایز» یا «وحدت» یا «عرفانی» یا «تهی‌واره» یا «خلاء» و نظایر آنها سخن بگوییم. (همان)

بنابراین، نظریه استیسی ارتباط تنگاتنگی با تفکیک «حین تجربه» و «خاطره تجربه» می‌یابد. به نظر او، عدم تفکیک این دو است که باعث شده نظریه‌هایی چون زبان مجازی پدید آمده و امتناع استفاده از مفاهیم در طی تجربه را در خاطره آن هم صادق بدانند. به طور خلاصه، استیسی تجربه عرفانی را در حین آن، بیان‌ناپذیر و پس از آن (در زمان به‌خاطر آوردنش) بیان‌پذیر می‌داند؛ ولی این سؤال قابل طرح است که چرا علاوه بر نظریه‌پردازان زبان عرفانی، عرفا خود نیز قائل به بیان‌ناپذیری تجارب هستند؟ نتیجه استدلال‌های استیسی در پاسخ به این سؤال به این شرح است:

زبانی که عارف خود را ناچار از به‌کار گرفتن آن می‌بیند، در بهترین حالتش، تعبیر حقیقی (نه مجازی) از تجربه او به‌دست می‌دهد؛ ولی در عین حال متناقض است. ریشه گرفتاری زبانی او همین است. گرفتار است؛ چون مانند سایر مردم در احوال و آفات غیر عرفانی خود منطقی‌اندیش است و موجودی نیست که فقط در عالم شطح‌آمیز وحدت سر کند. بیشتر زندگی خود را در جهان زمانی - مکانی می‌گذراند که قلمرو قوانین منطبق است. او نیز مانند دیگران نفوذ و نفاذ منطبق را حس می‌کند. آنگاه از عالم وحدت باز می‌گردد و می‌خواهد آنچه را که از حال خویش به‌یاد دارد به مدد کلمات با دیگران در میان گذارد. کلمات به زبانش می‌آید؛ ولی از اینکه می‌بیند دارد تناقض می‌گوید حیران و سرگشته می‌شود و این امر را برای خودش چنین توجیه می‌کند که به‌ناچار اشکالی در خود زبان هست. بی‌درنگ معتقد می‌شود که تجربه‌اش بیان‌ناپذیر است؛ ولی در واقع اشتباه می‌کند. شطحیاتی که می‌گوید به درستی تجربیاتش را شرح می‌دهد. زبانش فقط به این جهت متناقض‌نماست؛ که تجربه‌اش متناقض‌نماست. یعنی زبان تجربه را درست منعکس می‌کند... عارف در اینکه می‌گوید

هیچ زبانی از عهده بیان احوال او بر نمی‌آید، اشتباه می‌کند؛ چرا که احوالش را غالباً با همین زبان با فصاحت و بلاغت بیان می‌کند. (همان: ۳۱۷ و ۳۱۸).

بنابراین از نظر وی تناقض بیانات عرفا از تجاربشان، مسأله‌ای زبانی و مربوط به تعبیرات نیست؛ بلکه به ذات متناقض تجربه عرفانی باز می‌گردد. این نتیجه به معنای آن است که اساساً تجارب عرفانی عقلانی نیستند. این بیان استیس نه به معنای عقلانی نبودن (فراتر از عقل بودن) که به معنای خلاف عقل بودن تجارب عرفانی است که نشان خواهیم داد از دیدگاه عارفان مسلمان نظریه قابل قبولی نیست.

### متناقض‌نمایی و عرفان اسلامی

همان‌طور که از بیانات استیس روشن است، وی تجارب عرفانی را در عین صحت، متناقض می‌داند. این وضعیت را نیز به ورای عقل بودن عرفان منتسب کرده و آن را توجیه می‌کند؛ ولی نظریه استیس بیش از آنکه حاکی از ورای عقل بودن تجربیات عرفانی باشد حاکی از غیرعقلانی بودن ساحت عرفان است.

در هر حال، با وجود آنکه استیس در پژوهش ارزنده خود تلاش کرده است جامعیت شواهد (همان: ۲۸) را حفظ نموده و تجارب عرفانی مربوط به عرفای فرهنگ‌های مختلف را در بررسی خود مورد توجه قرار دهد، متأسفانه در بهره‌گیری از شواهد مربوط به عرفان اسلامی نمی‌شود او را موفق دانست.

نمونه‌هایی که وی از عرفای مسلمان ذکر می‌کند - چه به لحاظ کمیت و چه به لحاظ کیفیت - دارای کاستی است. مطالعه او دست‌کم در حوزه عرفان اسلامی فاقد جامعیت بایسته و شایسته است.<sup>۱</sup>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. البته مطالعه استیس، مطالعه‌ای فراتر از هرگونه حوزه جغرافیایی و فرهنگی خاص است. او به دنبال یافتن و اثبات حقیقت و روح مشترک بین تجربیات عرفانی عرفای مختلف است، ولی این مسأله وجود اشکال عدم جامعیت شواهد را دست‌کم در عرفان اسلامی برطرف نمی‌کند. این عدم جامعیت ممکن است مورد ادعای

نظریه متناقض‌نمایی تجارب عرفانی، مبتنی بر بررسی مجموعه‌ای از بیانات و تجارب عرفا ارائه شده است. آنچه در این مجموعه مورد توجه استیسی بوده، بیاناتی است که در ادبیات عرفان اسلامی با عنوان «شطحیات» شناخته می‌شوند. بنابراین در ادامه بحث تلاش خواهیم کرد نظریه استیسی را با بهره‌گیری از مباحث مربوط به شطحیات مورد بررسی قرار دهیم.

### شطح نزد عرفای مسلمان

برای دریافتن معنا و چیستی شطح، مناسب‌ترین راه مراجعه به آثار عرفاست. شاید مهم‌ترین شطحیات عرفای مسلمان به فنای عارف در ذات الهی مربوط می‌شود که مستقیماً با بحث وحدت وجود ارتباط دارد؛ به‌طور مثال رابعه عدویه (م. ۱۸۵ هـ) که دست شستن از منیت را با او یکی‌شدن و جملگی او شدن می‌داند، یا زمانی که بایزید (م. ۲۶۱ هـ) به خدا می‌گوید: «بیارای مرا به وحدانیت و درپوش مرا یگانگی تو، و به احدیتم رسان تا خلق تو چون مرا بینند تو را بینند؛ آنجا تو باشی نه من» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۹۶) به تعبیر خود بایزید، از فنا در ذات حق سخن می‌گویند: «از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من! یعنی به مقام الفناء فی الله رسیدم.» (عطار، ۱۳۷۴: ۱۶۱) و از این‌روست که شیخ اکبر (ابن عربی) شطحیات بایزید را سخن خدا می‌خواند، نه بایزید: «کسی جز خدا، خدا را نمی‌شناسد و با تحقق به همین حقیقت، کسانی چون بایزید انا الله و سبحانی گفتند.» (بی‌تا: ۱ / ۲۷۲) جنید بغدادی نیز وقتی از او درباره «کان الله و لم یکن معه شیء» پرسیدند، گفت: الآن نیز چنان است. (هجویری، ۱۳۷۴: ۲۸۲)

از این نمونه‌ها فراوانند و در کنه خود اشاره به اطلاق وجود حقیقی به ذات احد و تجلی‌بودن موجودات و نفوس جزئی در مقام واحدیت دارد. ابن عربی می‌نویسد:

متعالی‌ترین نوع عبادت و زینده‌ترین آنها برای این نام، رسیدن به مرتبه وحدت ذاتی میان عابد و معبود است؛ یعنی به ذوق دریایی که تو اوایی و او توست، تو اوایی از حیث صورتت و از این‌رو در افتقاری و امکان؛ بلکه در عدم

---

محققین سایر فرهنگ‌ها نیز باشد که البته از چارچوب این مقاله خارج است.



ذاتی و او به لحاظ عین و جوهر، توست. (بی‌تا: ۱۶ / ۲)

اما در خصوص معنا و محتوای شطح، از میان عرفا دو تن از ایشان به‌صورت خاص به توضیح چستی شطح پرداخته‌اند. یکی صوفی نامدار ابونصر سراج (م. ۳۷۸ هـ) و دیگری روزبهان بقلی (۶۰۶ - ۵۲۲ هـ) که در اینجا به توضیح شطح با محوریت آراء این دو عارف بزرگ خواهیم پرداخت. ابن‌عربی نیز در خصوص شطح بیاناتی دارد که با توجه به موضوع مقاله حاضر، در ادامه نظریات ابن‌عربی نیز مورد اشاره قرار خواهد گرفت. بسیاری از عرفا، شطحیات را حالت وجد و مستی و بی‌خودی عارف می‌دانند. ابونصر سراج معتقد است:

شطح نوعی سخن با بیانی غریب و نامعهود در توصیف تجربه‌ای وجدآمیز است که نیروی فورانی آن درون عارف را تسخیر و لبریز می‌کند. (۱۳۶۲: ۳۷۷)

عارف شهیر روزبهان بقلی می‌نویسد:

در سخن صوفیان، شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان. چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سر ایشان عالی شود، به نعت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان [را] حادث شود، برانگیزاند آتش شوق ایشان به معشوق ازلی، تا برسند به عیان سراپرده کبریا، و در عالم بها جولان کنند. چون ببینند نظایرات غیب و مضمرات غیب غیب و اسرار عظمت، بی‌اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید. از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد و عبارتی باشد، آن کلمات را غریب یابند. چون وجهش نشناسند در رسوم ظاهر و میزان آن ببینند به انکار و طعن از قایل مفتون شوند. (۱۳۸۵: ۸۱)

بنابراین شطح مأخوذ از وجد و جوشش درونی عارف است که به هنگام شهود حقائق در

قالب کلمات غریب بروز می‌یابد. *روزبهان بقلی، گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*  
ابونصر سراج، شطح را با نهی مقایسه می‌کند که در بستری زیاده‌تنگ جاری است. در این صورت آب از بستر به در می‌آید و لبریز می‌شود. (ابونصر سراج طوسی، ۱۳۶۲: ۳۷۸) از این مقایسه می‌توان به ویژگی مهم شطحیات پی برد که همانا اضطراری بودن آن در اثر

غلبه حال است؛ چراکه شطح از فرط شدت وجد و شهود و تنگی ظرفِ وجد درونی عارف در قالب کلمات فوران می‌کند. در این حالت، عارف متشابه می‌گوید و برای شنونده عادی، گفته‌هایش تناقض‌آمیز می‌نماید.

مولانا در توجیه شطحیه معروف بایزید بسطامی یعنی «سبحانی ما اعظم شانی» با بیان حکایتی از کرامات بایزید، این شطحیه را ناشی از مستی و استغراق بایزید در حق و بی‌خودی و فنای او می‌داند. (۱۳۷۷: ۴ / ۲۱۴۰ - ۲۱۰۱) بنابراین در خصوص منشأ شطح می‌توان نوعی توافق را در بیان اکثر عرفا و محققین عرفان اسلامی دید.

از نظر روزبهان بقلی، شطح در قرآن و احادیث نبوی نیز آمده است؛ چراکه اساساً خداوند تنها از طریق شطح آدمیان را مورد خطاب قرار می‌دهد؛ بنابراین کلام خداوندی حاوی دو معناست: متشابه و دوپهلوی و چند سطحه. سخن از صفات خداوند تنها از طریق بیانی متشابه ممکن است؛ بنابراین هر بار وجود قدیم از طریق پدیده‌ای حادث سخن می‌گوید، سخن او شطح است. به همین جهت شطح قاعده اصلی رمز التباس و تشابه و دو پهلویی موجودات است. تأویل و فهم شطحیات تنها از خداوند و راسخون در علم امکان‌پذیر است. فهم معنای حقیقی شطح بر قواعد تأویلی استوار است؛ قواعدی که در مورد متنی مصداق می‌یابد که در پشت و ورای ظاهر دارای باطنی باشد. (۱۳۸۵: ۸۱ و ۸۲)

روزبهان تأکید دارد که مشخصه شطح، بیانی است متشابه و ملتبس؛ یعنی بیانی اساساً دو پهلوی و چند سطحه. میان شطح و بیان متشابه ارتباطی عمیق وجود دارد. از آنجا که هر بار وجود قدم و غیب و غیب الغیب به زبان خلایق سخن می‌گوید، سخنش به ناچار متشابه و دو پهلویست؛ زیرا رویه‌ای ظاهری دارد و معنایی مخفی و باطنی و این باطن جز از طریق آن ظاهر گفتنی نمی‌تواند بود. این دو جنبه از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. شطح یا سخن متشابه دقیقاً بیان آن چیزی است که بیان‌ناشدنی است. شطح ذاتاً سخنی است متشابه با ظاهری مبهوت‌کننده و حیرت‌آور و معنایی مخفی و باطنی که حقیقت آن سخن است. (کوربن، ۱۳۸۵: ۱۷ و ۱۸)

بیانات ابن عربی نیز درباره منشأ و چگونگی شطح با آموزه‌های فوق همساز است. با این

توضیح که او به صراحت اظهار این شطحیات را بی‌پروایی و گستاخی عارف می‌داند. ابن عربی شطح را کلامی به حق می‌داند که بیانگر مرتبه و جایگاه اعطاشده از طرف خداوند به انسان است ولی شخص بدون امر الاهی آن را به شیوه‌ای بازگو می‌کند که فخرآمیز است. شطح عبارت از کلامی است که از آن بوی بی‌پروایی و ادعا می‌آید. (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۱۳۳)

ابن عربی شطح را هیجانی می‌داند که در حال وجد از عارف به کمال نرسیده بروز می‌کند. او شطحیات را نوعی تفاخر بر ساحت ربوبی می‌داند که از اولیا کامل سر نمی‌زند. البته این دیدگاه امری مختص به او نیست؛ چراکه ابو نصر سراج نیز شطح را به مبتدیان طریق و نه واصلان کامل منتسب می‌کند. (سراج طوسی، ۱۳۶۲: ۴۵۸)

محمّدالدین عرفا را به دو دسته صاحبان حال صدق و صاحبان مقام صدق تقسیم می‌کند. پیامبران و اولیا الاهی صاحبان مقام صدق‌اند و لذا از ایشان شطح صادر نمی‌شود؛ چراکه ایشان از مرتبه حال گذشته، به مقام رسیده‌اند و در آن مقام راسخ شده‌اند (بی‌تا: ۲ / ۳۸۸) او شطحیات عرفانی نظیر عبدالقادر گیلانی را به حال صدق نسبت می‌دهد و از آن به سوء ادب تعبیر می‌کند؛ چراکه شطحات او را اظهار علوّ نسبت به حق و اولیا حق می‌داند؛ ولی در عین حال صحت این شطحیات را نیز تأیید کرده، آنها را از ادعای کذب تمیز می‌دهد؛ در مقابل، عرفانی همچون شبلی که از شاگردان عبدالقادر گیلانی بوده است را به سبب نداشتن شطح به عبدالقادر شرافت می‌دهد (همان: ۲۲۳).

بنابراین شیخ اکبر نیز مانند سراج و روزبهان، شطح را ناشی از حال محو و فنای عارف و منتسب به حالی می‌داند که وی از خویشتن غافل است. آنچه که عارف در این حال بر زبان می‌راند از او نیست بلکه لسان او لسان حق است، لذا بیانش متشابه خواهد بود. به همین جهت زمانی که به بایزید و شطحیات او اشاره می‌کند فاعل آنها را حق می‌داند. می‌گوید: «اهل الله شطح را در زمان غلبه حال بر زبان می‌رانند و زمانی که به هوش می‌آیند، می‌گویند: منزهی تو و به سویت توبه می‌کنم» (همان: ۵۰۷) و این نشان از ادب و علم عارف دارد. او عرفانی چون بایزید را از ادب‌ورزان به‌شمار آورده است. (همان: ۳۶۰)

پس از این گزارش کلی درباره شطح و منشأ آن، اکنون می‌توان به این نتیجه رهنمون شد که توضیحات فوق تشابهاتی با نگرش استیس در کتاب *عرفان و فلسفه* می‌تواند داشته

باشد؛ به‌ویژه وجه بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی که استیسی آن را ویژگی عام این تجارب می‌داند؛ اما او بیان‌ناپذیری را ناشی از متناقض‌نما بودن تجارب می‌داند؛ ولی در بیانات عارفانی چون سرّاج، روزبهان و ابن‌عربی شواهدی مبنی بر تناقض در تجارب دیده نمی‌شود؛ حال آنکه استیسی در فصل عرفان و منطق کتاب خویش بحث خود را به‌روشنی در حوزه منطق بسط داده، معتقد می‌شود که بیان متناقض مستقیماً ریشه در تجربه متناقض دارد. البته در اینجا آن بخش از نظریه استیسی که زبان عارف را درست می‌داند با نظریه روزبهان بقلی قابل تطبیق است؛ چراکه روزبهان نیز ظاهر بیان را صحیح دانسته، معتقد است که باطن تنها از طریق این ظاهر قابلیت کشف دارد.

اگر استیسی از واژه تناقض به معنای لغوی یا عرفی آن و به معنای تقابل با عقاید متداول استفاده می‌کرد مشکلی نبود؛ ولی بهره‌گیری استیسی از واژه تناقض<sup>۱</sup> به معنای فنی و منطقی آن است؛ (گلمان، ۲۰۰۵) زیرا وی در جایی که درصدد اثبات ذهنی نبودن تجارب عرفانی است امکان تصور شطحیات را به امکان تصور سری که همزمان پرمو و بی‌مو است و یا تصور مربع دایره تشبیه می‌کند.<sup>۲</sup> (استیسی، ۱۳۶۱: ۲۸۸) همان‌گونه که ذکر شد شطحیات عرفانی متشابه‌اند؛ نه آن‌گونه که استیسی معتقد است دارای تناقض منطقی. متشابه بودن شطحیات همان‌گونه که کوربن بر آن تأکید می‌ورزد به معنای سخنی است که دارای ظاهر و باطن است. ظاهر آن مخالف با عقاید متداول (نه متناقض) و باطن آن واجد حقیقت راستین است. باطن نیز جز از طریق ظاهر دریافت نمی‌شود. مسلماً اگر ظاهر سخنی قابلیت آن را دارد که باطنی را مکتشف کند و به فهم آید، نمی‌تواند متناقض باشد؛ چراکه در این صورت در حوزه فهم نخواهد گنجید.

## وحدت وجود

همان‌گونه که اشاره شد تأکید استیسی در کتاب *عرفان و فلسفه* برای تعلیل نظریه خویش،

۱. Paradox.

۲. در زبان یونانی واژه paradoxos یعنی جمله‌ای مخالف با عقاید متداول، جمله‌ای غریب، باورنکردنی، فضاحت‌آمیز که معنای واقعی آن پشت این ظاهر نامطبوع پنهان شده است. اینها دقیقاً خصائصی است که سرّاج و روزبهان برای شطح برشمرده‌اند. (کوربن، ۱۳۸۵: ۱۷ و ۱۸) در زبان انگلیسی نیز واژه paradox چنین وضعیتی دارد؛ ولی استیسی از این واژه معنای منطقی آن را مراد دارد.

بهره‌گیری از بیانات عرفا در خصوص چهار پارادوکس (شطحیه) است. این چهار پارادوکس بر طبق نظر استیسی همگی ریشه در پارادوکس اصلی عرفان یعنی «وحدت وجود» دارد؛<sup>۱</sup> لذا در ادامه با تمرکز بر این باور عرفانی تلاش می‌کنیم به جمع‌بندی قابل قبولی در نقد نظریه استیسی دست یابیم.

استیسی با طرح موضوع یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری در نسبت خدا و جهان و نفس جزیی، تعبیر و تقریر سومی از وحدت وجود نزد عرفا به دست می‌دهد. وی می‌نویسد:

دوگانه‌انگاری به این معناست که ارتباط یا نسبت خدا و جهان، همچنین ربط خدا با نفس جزیی در حالت اتحاد، بینونیت محض یا نایکسانی بدون یکسانی است. یگانه‌انگاری ناظر به این معناست که این نسبت یکسانی محض بدون نایکسانی است. وحدت وجود این است که نسبتشان یکسانی در نایکسانی است. (همان: ۲۲۶)

از نظر استیسی، عمیق‌ترین تلقی از «وحدت وجود فلسفه‌ای است که جامع و مؤید هر دوی این قضایاست؛ یعنی ۱. جهان با خدا یکسان و یکی است. ۲. جهان متمایز از خداست؛ یعنی با خدا یکسان نیست». (همان: ۲۱۸) ارائه این تعریف از وحدت وجود از سوی استیسی، هر چند بسیاری از معضلات تلقی یگانه‌انگارانه و دوگانه‌انگارانه را برطرف می‌کند، در عین حال او را مجاب می‌کند که این بیان متناقض است.

در دیدگاه استیسی «احوال عرفانی ذاتاً و نه صورتاً فراتر از منطق و ادراک عقلانی است... متناقض‌نمایی (منطق‌ناپذیری) یکی از ویژگی‌های کلی انواع مکاتب عرفانی است... و چون وحدت وجود هر قدر هم در جامه مبدل عقل و منطق عرضه شود، ریشه در عرفان دارد، باید انتظار داشته باشیم که متناقض‌نما باشد... آنچه در شطحیه وحدت وجود و در واقع در همه شطحیات عرفانی مطرح است، اندیشه وحدت ضدین یا یکسانی در نایکسانی است». (همان:

۲۱۸ و ۲۱۹) اما آیا دیدگاه استیسی در میان عرفای مسلمان نیز صادق است؟

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

۱. سه پارادوکس دیگر در نهایت به این پارادوکس باز می‌گردند.

### وحدت وجود در عرفان اسلامی

نوعاً ابن عربی را بنیان‌گذار نظریه وحدت وجود نامیده‌اند. وحدت وجود فراگیرترین قضیه‌ای است که ابن عربی کل فلسفه صوفیانه‌اش بر مدار آن می‌چرخد. چیتیک معتقد است که بیشترین تلاش ابن عربی در راه اثبات واقعیت کثرت و تبیین ربط آن با وحدت خداست. علاوه بر این موارد، عموماً ابن عربی بارزترین صوفی مؤلف در تاریخ اخیر اسلام شناخته می‌شود. (چیتیک، بی تا: ۱) بنابراین انتخاب ابن عربی به عنوان اندیشه محوری عرفان اسلامی در این حوزه بسیار راهگشاست. ضمن آنکه باید گفت آثار عرفانی پیش از ابن عربی عمدتاً حاکی از وحدت شهود است؛ نه وحدت وجود. پس از ابن عربی نیز اغلب آثار عرفانی، تحت‌تأثیر او بوده‌اند. (عفیفی، ۱۳۸۶: ۳۵) بنابراین او و نظریاتش را می‌توان آینه تمام‌نمای عرفان اسلامی دانست؛ از این رو در ادامه با تأکید بر آراء ابن عربی در این خصوص، موضوع نوشته حاضر را پیگیری می‌کنیم.

ابن عربی واقعیت وجود را یکی می‌داند؛ بدین معنا که او به وحدت ذات معتقد است. از دید ابن عربی، وحدت وجود یعنی وجود یک حقیقت است و وحدت آن، وحدت حقه حقیقه است (وجود عین وحدت است). در این دیدگاه خلق از حق متمایز است و عارف به سبب افتقار در وجود می‌داند که از خدا متمایز است.<sup>۱</sup> (ابن عربی، ۱۳۸۷ الف: ۲۲ و ۱۴۰) این تمایز نیز تمایزی موهوم نیست؛ بلکه وی برای خلق حقیقتی قائل است. (همان: ۳ / ۵۲۵) البته این حقیقت ناشی از آن است که نسبت خلق به حق اضافه است و در رابطه اضافه، تحقق طرفین امری ضروری است. این اعتقاد به حقیقت داشتن خلق، معنایی خاص دارد؛ چراکه ابن عربی قائل شدن به حقیقت خلق را مستلزم جمع کردن آن با وحدت حق می‌داند. او هم واحد بودن را درست می‌داند هم دوگانگی را. ولی بر آن است که این دو را باید با هم جمع کرد. (همان: ۴ / ۳۰۷) او به یگانه‌انگاری باور ندارد و در عین حال هر سخنی که مشعر به دوگانگی باشد با اندیشه او نمی‌خواند. بنابراین به صراحت می‌شود گفت که تعریف استیسا از وحدت وجود - که می‌توان

۱. به گفته ابن عربی از زبان بایزید، «ذلت و افتقار» تنها چیزی است که خداوند ندارد و بنده به سبب آن از حق متمایز می‌شود. این فقر همان فقر در وجود است؛ چراکه حق مطلق، تنها از عدم میراست و وجود یکسره از آن اوست.

آن را در سنت اسلامی «وحدت در عین کثرت» نامید - از نظر ابن عربی نیز صحیح است؛ اما آیا آنچه استیس آن را تناقض و پارادوکس وحدت وجود می‌داند نیز در دیدگاه ابن عربی قابل یافت است؟

در نظرگاه ابن عربی حقیقت وجودی در گوهر و ذات خویش واحد است و در صفات و اسمائش متکثر. هیچ تعدد و تکثری در او نیست؛ مگر به اعتبار و نسبت و اضافه؛ (عقیفی، ۱۳۸۶: ۳۴) یعنی ذات الاهی را به دوگونه می‌توان نظر کرد: یکی از حیث ذات بسیطش که مجرد از هر نسبت و اضافه به موجودات خارجی است و دیگری از این حیث که متصف به صفات است. (همان: ۳۸) این صفات همان‌گونه که در فصّ زکریاوی *فصوص‌الحکم* آمده است همه محدثات است. از این روست که ابن عربی هشدار می‌دهد «از خلط امور پرهیز کن و هرچیز را در محل واقعی آن قرار ده. مگو که غیر از خدا هیچ نیست؛ هرچند که چنین باشد و البته که چنین نیز هست». (ابن عربی، بی‌تا: ۳ / ۲۳۱) حقیقتی که او برای خلق قائل است مشابه آن است که بگوییم انسان در کلیت خود واحد است؛ ولی اعضاء و قوای متعدد دارد. او خلق را تجلی وجود حق می‌داند.

وجود عالم عین وجود حق است؛ نه غیر از آن. (همان: ۴ / ۱۴۶)  
 وجود حقیقی از آن حق است و خلق از جهت اعیان خلقتند و از جهت وجود حق. (همان: ۱ / ۷۰)  
 اگر به آن حقیقت واحد از حیث ذاتش نظر کنی می‌گویی که حق است و اگر از حیث صفات و اسمائش به او بنگری (از حیث ظهورش در اعیان ممکنات) خواهی گفت که او خلق یا عالم است. (عقیفی، ۱۳۸۶: ۳۴)  
 در وحدت وجود، ابن عربی اگر نسبت وجود به عالم می‌دهد همانند وجود سایه‌ها نسبت به اشخاص و به‌سان وجود صورت‌های آینه نسبت به خود اشیاست. (همان: ۳۶)  
 پس وجود کثرت در اسماء است و آن عبارت از نسبت‌هاست و آنها امور عدمی‌اند. (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۷۲)  
 حقیقت وجود به‌معنای مذکور عبارت از حق تعالی است که وجود صرف و خالص و واجب، خیر محض و لا بشرط و مطلق از همه شروط و قیود و مبدأ و منشأ جمیع آثار است؛ پس در دار هستی تنها یک حقیقت و یک وجود و یک

موجود راستین هست و او حق است. نهایت این حقیقت بحث و این حق واحد را شئون و اطوار و تجلیات و تعینات و ظهوراتی است که در موطن علم در ملایس اسماء و اعیان ثابته، در مرحله ذهن در مجالی اذهان و در مرتبه خارج در مظاهر اعیان و موجودات خارجی ظهور می‌یابد و در نتیجه این ظهور و تجلی و تعین و تطور کثرت پیدا می‌شود و عالم پدیدار می‌گردد. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۱۹۹)

بنابراین ابن‌عربی به یک ذات و تجلیات و ظهورات آن معتقد است و مراد او از وحدت، اشاره به ذات حق است که همان مرتبه احدیت است و کثرت که همان تجلیات احد است به مرتبه واحدیت مربوط می‌شود.

### توجیه وحدت و کثرت

ابن‌عربی در بیانات خود وجود را دارای دو نحو اعتبار می‌داند:

حقیقت وجود [یعنی ذات الاهی هرگاه از آن جهت که ذات است، اعتبار شود] اگر به این شرط که با او چیزی نباشد اعتبار شود، نزد آن قوم [صوفیه] مرتبه احدیت نامیده می‌شود که تمام اسما و صفات در آن مستهلک است و به نام جمع‌الجمع و حقیقه‌الحقائق و عماء نامیده می‌شود. و چون به شرط شی اعتبار شود... در این صورت آن مرتبه الاهییت است که نزد آنان به نام واحدیت و مقام جمع نامیده شده است... (قیصری، ۱۳۸۷: ۲۵)

در بیانات عرفای مسلمان می‌توان ردپای تفکیک این دو را یافت. آنجا که معروف کرخی (م. ۲۰۰ هـ) «لیس فی الوجود الا الله» را بر زبان می‌آورد (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۲۵۶) و ابن‌عربی در فتوحات مکیه بر آن مهر تأیید می‌زند اشاره به مقام احدیت و ذات واحد الاهی فارغ از هرگونه قید و اطلاق است. بر این اساس آن‌گونه که از تعابیر ابن‌عربی برمی‌آید کثرات، نمود آن بود واحد است. «احد عزیز است... که تجلی هرگز در آن روی نمی‌دهد». (ابن‌عربی، ۱۳۸۷: ب: ۳۲) پس کثرت حاصل مقام واحدیت است. بنابراین می‌توان گفت که تضاد وحدت و کثرت در نظرگاه غالب عرفای مسلمان و



ابن عربی ناشی از دو نحو اعتبار وجود است. ابن عربی در فصّ یوسفی در تمثیلی در مورد نور و رنگ آن می‌گوید:

اگر نور از شیشه‌ای سبزرنگ عبور کند، نور سبزرنگ خواهد شد؛ بنابراین می‌توان گفت رنگ نور به سبب سبزی شیشه سبز است و البته در عین حال می‌توان گفت نور در ذات خود بی‌رنگ است و سبز نیست. (ابن عربی، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۶)

نور همان حق یا ذات الاهی است؛ یعنی فی‌نفسه صفات و ویژگی‌ها و نسبت‌هایی ندارد، اما وقتی از خلال موجوداتی که این اوصاف را دارند به او نظر می‌شود این صفات و ویژگی‌ها و نسبت‌ها را ظاهر می‌کند. در همان‌جا و در تمثیلی دیگر حق و عالم را به شخص و سایه‌اش تشبیه می‌کند. همان‌گونه که سایه از شخص، قابل تفکیک نیست و بدون شخص نیز هرگز تحقق نمی‌یابد، عالم نیز به همین‌سان سایه حق است. «محل ظهور این سایه الاهی که عالم نامیده می‌شود اعیان ممکنات است که این سایه بر آنها گسترده است» (همان: ۱۳۳) آنچه ادراک می‌شود «از حیث هویت حق، همان وجود اوست اما از حیث اختلاف صور در او اعیان ممکنات است. پس همانطور که به سبب اختلاف صور، اسم ظل و سایه از وی زائل نمی‌شود، همین‌طور به سبب اختلاف صور، نام عالم و یا ماسوای حق نیز از وی زائل نمی‌شود. پس، از حیث احدیت ظل و سایه‌بودن، همان حق است؛ زیرا او واحد احد است، ولی از حیث کثرت صور او عالم است ... بنابراین عالم متوهم است و وی را وجود حقیقی نیست.» (همان: ۱۳۵) یعنی در نفس الامر، کثرات عالم هیچگونه وجود مستقل و خارج از حق ندارند و لحاظ‌کردن وجود برای آنها توهمی و خیالی است.

در نظر شیخ اکبر، ذات حق که تمام شئون ذاتی در آن مندرج است و از آن به مرتبه احدیت و یا غیب‌الغیوب تعبیر می‌کند از هرگونه تقید و تعینی به دور است. این مقام مرتبه نفی صفات از ذات است و عقل و کشف و شهود را به آن راهی نیست. اما ذات حق دو تجلی دارد:

نخست تجلی ازلی در مرتبه واحدیت است که آن را فیض اقدس می‌خوانند. این تجلی مرتبه اسما و صفات است که عبارت است از تجلی ذات الاهی در صور جمیع ممکنات. این صور ممکنات را وی اموری معقول می‌داند که وجود عینی ندارند و همان است که آنها را

«اعیان ثابتۀ در عدم» نام می‌نهد.

دوم تجلی ثانوی است که با این تجلی اعیان ثابتۀ از عالم معقول به محسوس ظاهر می‌شوند و این ظهور همان است که آن را فیض مقدس می‌خوانند. بنابراین در فیض اقدس اعیان ثابتۀ در عدم ثابت می‌شوند و در فیض مقدس آن اعیان ثابتۀ در عدم و عالم محسوس ظاهر می‌گردند. بدین ترتیب ابن عربی به دو وجود جداگانه قائل نیست که یکی خالق و دیگری مخلوق باشد، بلکه وجود را حقیقتی واحد معرفی می‌کند که چون از وجه مظاهر و به حسب تعدد و تکثر بدان نگریسته شود «خلق» است و چون از وجه ذات لحاظ شود «حق» بین این دو وجه تباین و تغایر ذاتی نیست. به همین جهت است که از نظر شیخ، عالم خود مستقلاً وجود و حقیقتی ندارد؛ وجود عالم وهم و خیال صرف است؛ چراکه وجود حقیقی یگانه است و عالم مظاهر گوناگون اوست.

از توضیحات فوق دانسته می‌شود که چرا ابن عربی می‌گوید حقیقت وجود واحد است و هیچ‌گونه تعدد و تکثری در آن نیست و در عین حال، نفی کثرات نیز نمی‌کند، بلکه کثرت را مربوط به مظاهر و تجلیات می‌داند و می‌گوید حقیقت وجود بر حسب تعینات و تجلیات، متعدد و متکثر می‌شود.

تا اینجا مشخص شد که در وحدت وجود، ابن عربی وحدت را در ساحتی و کثرت را در ساحتی دیگر به کار می‌گیرد؛ پس نمی‌توان تناقض را به او نسبت داد.

اما شاید مشاهده برخی جملات در آثار ابن عربی مناقشه‌آمیز باشد. ابن عربی اصلی دارد که از آن بسیار استفاده می‌کند و می‌توان آن را اصل «هو لا هو» نامید. او می‌گوید: «مبنای امر الاهی دائماً بر هو لا هو است». (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۳۴۳) او در فصّ چهارم از فصوص الحکم با تکیه بر سخن صوفی شهیر ابوسعید خرازی (م. ۲۸۶ هـ) می‌گوید: «خدا را جز با جمع میان اعداد نمی‌توان شناخت». (همو، ۱۳۸۷ ب: ۷۲) و در فتوحات می‌گوید: «او عین ضدین است». (همو، بی‌تا: ۲ / ۴۷۶)

از این دست جملات در لابه‌لای نوشته‌های او قابل یافت است. از مهم‌ترین بیانات او در این خصوص توضیحات مرتبط با آیه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» است که نمونه‌ای

از بحث ضدین می‌باشد. می‌گوید:

خداوند متعال شناخته نمی‌شود؛ مگر به جمعش میان اضداد... او عین آن چیزی است که در حال پنهان بودنش از آن ظاهر است و همو عین آن چیزی است که در حال ظهورش پنهان است. (همو، ۱۳۸۷: ۷۲)

حتی در جایی دیگر در توضیح آیه اخیرالذکر می‌گوید خداوند از همان حیث که اول است، آخر است و از همان حیث که ظاهر است، باطن است و نه از دو حیث مختلف. به‌راستی این قبیل جملات چگونه قابل توضیح است؟

به نظر می‌رسد این امر که عرفان منزل ضدین است در نظر ابن‌عربی مورد تأیید باشد؛ اما این امر به معنای پذیرش غیرعقلانی بودن معرفت عرفانی از سوی وی نیست. قیصری معتقد است: «اینکه خداوند شناخته نمی‌شود مگر به جمعش میان دو ضد و نقیض و مخالف، از یک وجه است.» (۱۳۸۷: ۳۷۷) این وجه همان‌گونه که قیصری (همان) و استاد حسن‌زاده آملی تصریح نموده‌اند «وجود» است.

غیر از این وجه هر چه را عقل نسبت دهد از جهات مختلف است؛ نه از یک جهت. (همان: ۳۷۷)

آنچه اول است وجود است و آنچه آخر است وجود است. آنچه ظاهر است وجود است و آنچه باطن است نیز وجود است و غیر وجود این‌گونه نیست؛ بلکه وجود است که دارای مراتب است و چیز دیگر را مراتبی نیست. (همانجا، حسن‌زاده آملی: ۳۷۷)

جهات وجود تماش و وجود است؛ لذا در آن جهات مختلف نمی‌باشد. (همانجا، حسن‌زاده آملی: ۳۷۷)

چون حق از آن حیث که باطن است ظاهر است و از آن حیث که ظاهر است باطن می‌باشد، بین آن دو از یک وجه [حقیقت وجود] جمع کرده است. (همان: ۳۷۸)

این بیان، همان‌طور که پیشتر اشارتی به آن شد، بدین معناست که وجود حقیقتی یگانه است که صرفاً و حقیقتاً قابل اطلاق به حق می‌باشد و فرض وجود مستقل برای ماسوای حق، امری توهمی و خیالی است. بنابراین مراد ابن‌عربی در این جملات اشاره به اندیشه محوری

مکتب عرفانی‌اش یعنی وحدت وجود است. یعنی باطن بودن حق، اشاره به مقام احدیت است که وجود صرف است و ظاهر بودنش به مقام واحدیت اشاره دارد که هیچ وجود مستقل از حق برایش متصور نیست و اگر مجازاً وجودی برای آن قائل می‌شویم به معنای وابستگی تام آن ظهورات به ذات حق است، مانند وابستگی تام سایه به شخص. بنابراین باطن و ظاهر عین هم‌اند؛ بدان سبب که احدیت و واحدیت دو چهره هویت غیبیه حق‌اند. این نشان‌دهنده آن است که در نظر او اساساً این ضدیت غیرعقلانی نیست؛ هر چند که معتقد است دریافت «جمع بین آن دو [ضد] از یک جهت [حقیقت وجود] خارج از طور و گونه عقل است.» (همان: ۳۷۷)

قیصری گوید:

دو مرتبه متقابل، دارای دو اعتبار است: اعتبار حقیقت جامع بین آن دو [که همان حقیقت وجود است] و اعتبار تغایر. به اعتبار وحدت حقیقت آن دو، هیچ تماثل و همانندی و نه تضاد بین آن دو نمی‌باشد... و به اعتبار تغایر بین آن دو، تماثل و تضاد است. ... وقتی امثال و اضداد برطرف شد و وحدت وجود آشکار گشت، جز حق تعالی باقی نمانده و عالم به اقتضای کثرتش در آن فانی می‌گردد؛ پس آنجا نه واصل است و نه موصول است، نه باین و مفارقی، به جهت استهلاک همگان در عین وحدت حقیقی. (همان: ۴۹۰)

ابن عربی می‌گوید: «خداوند عین ضدین است؛ زیرا در عین زائیدی وجود ندارد؛ از این رو ظاهر عین باطن است و اول عین آخر است.» (همان: ۴۷۶) این امر که در عین، حق جمع ضدین است امری عقل‌پذیر است؛ چرا که اگر مسیری تنها و تنها یک قدم باشد قدم اول در عین اول بودن آخر نیز هست. از آنجا که تنها یک عین است و بر او زائیدی نیست پس لاجرم عین واحد، هم واجد سفیدی خواهد بود هم سیاهی. اگر «صاحب معرفت ذوقی، خدا را از آن جهت که ظاهر است، باطن می‌داند و از آن جهت که اول است، آخر می‌داند» (همان: ۴۰) و این در عالم تجلیات و عیون متکثر، خلاف عقل است، در عالم وحدتی که در آن کثرت و ابغاض نیست، صحیح است و عقل آن را می‌پذیرد؛ هر چند که نتواند آن را فهم کند. بنابراین در وجود مثل نیست. در این صورت در وجود ضد نیز نباشد؛ زیرا وجود حقیقت واحد است و هیچ شیئی ضد خودش نیست. (ابن عربی، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۰) این بیان همان گونه که ابن عربی نیز بدان اشاره دارد بدین معناست که در طور و رای طور عقل، اساساً وجود ضدین

منتفی است. قائل شدن به ضدین کار عقل است و زمانی که عرفا از جمع ضدین در ذات حق سخن می‌گویند در واقع به ورای طور عقل بودن آن اشاره دارند. به عبارت دیگر، صحبت از جمع ضدین سخنی مجازی برای اشاره به مقام وحدت و حسب اعتبار حقیقت جامع است. سخن عارف اصلی که وحدت وجود را دریافته است ناظر بر آن مقامی است که در آن جز حق تعالی که وجود صرف و بحت بسیط است باقی نمانده و عالم به اقتضای کثرتش در آن فانی شده است، بنابراین او اساساً نمی‌تواند به نحو حقیقی و نفس‌الامری به وجود ضدین قائل باشد. از دیگر مصادیق اعتقاد ابن عربی بر امور فراتر از عقل، جمله‌ای در *فصوص الحکم* است. او می‌نویسد:

از اموری که ضعف عقل را نشان می‌دهد آن است که علت معلول معلول خود باشد و این امری است که از لحاظ عقلی محال است؛ اما این امر از نتایج علم تجلی است که علت معلول معلول خود باشد. (همان: ۳۳۶)

همان‌گونه که مشاهده می‌شود او این امر را در مقام ارتباط واحد به کثیر مطرح می‌کند و نه در ساحت کثرت؛ چراکه اساساً به زعم او یک عین بیشتر نیست تا دو وجود علت و وجود معلول طرح شود. در اینجا مقام ربط واحد به کثیر است که نحوه‌ای غریب است و ورای طور عقل و نه بر خلاف آن. یعنی همان‌گونه که تصریح دارد، اینجا مقام ضعف عقل است؛ نه محال عقل. این امر در «طور ورای طور عقل» می‌تواند امری صحیح و حتی مورد پذیرش عقل باشد؛ چراکه در حقیقت وجود، ما دو وجود که یکی معلول و یکی علت باشد نداریم؛ بلکه تنها یک وجود است و همو حق است. در واقع «عالم به حسب نفسش معدوم است» (قیصری، ۱۳۸۷: ۲۱۶) و «اگر سریان حق در موجودات و ظهور در آنها به صورت نبود، عالم را وجودی نبود». (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۲۲)

ابن عربی در فصّ شیبی می‌نویسد:

او از حیث حقیقت و رتبتش عالم به تمام آنها (اعیان) است و همو از جهت ترکیب عنصریش به عینه جاهل بدانهاست. پس او عالم جاهل است؛ بنابراین اتصاف به اضداد را می‌پذیرد. (همان: ۴۴)

عبدالرحمان جامی در توضیح این جمله می‌گوید:

یعنی به اعتبار حقیقت مطلقه و تربت کمالی احاطی خویش اتصاف به اضداد را می‌پذیرد؛ مانند علم و جهل؛ پس در او بین علم و جهل تنافی نیست؛ همان‌طور که بین زوج و فرد بودن - در عدد - و بین سیاهی و سفیدی - در رنگ - و بین حقیقت و خلقت - در وجود مطلق - تنافی نمی‌باشد. (جامی، به نقل از خواجهی در «توضیحات ذیل کتاب شرح قیصری»، ۱۳۸۷: ۲۸۳)

پس اگر ذات واحد و وجود محیط او را در نظر بگیریم اتصاف آن ذات را به اضداد اذعان خواهیم کرد و این امری غیرعقلانی نخواهد بود؛ هرچند که فهم آن در توان اهل کشف و «طور ورای طور عقل» است.

در هر حال به نظر می‌رسد بهترین شیوه در تفسیر و فهم این‌گونه جملات ابن‌عربی و سایر عرفا آن است که این‌گونه جملات بر اساس سایر جملات که غالبیت در آثار ابن‌عربی و عرفای بزرگ دارد مورد تفسیر قرار گیرد که در این صورت تفکیک مواضع سخن و پرهیز از خلط امور نتیجه‌بخش خواهد شد.

### جایگاه عقل

مسأله عقل در عرفان اسلامی مسأله‌ای دامنه‌دار است. نقطه اشتراک غالب اهل عرفان در مورد عقل آن است که ایشان عقل را در برابر عشق واجد صلاحیت کافی برای نیل به معرفت تامّ نمی‌دانند.<sup>۱</sup> نجم‌الدین رازی معتقد است:

در طریق فنا جز با قدم عشق نمی‌توان وارد شد؛ چون عقل عین بقا شناخته می‌شود و از وارد شدن در این وادی ناتوان خواهد بود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۱ / ۱۸)

اما همو معتقد است که عقل می‌تواند با پذیرش نور عشق منور گردد:

هرجا که نور عشق که شرر نار نور الاهی است بیشتر بود، نور عقل که قابل

۱. توضیح این نکته مفید است که به لحاظ قوه شناخت در برخی مباحث عرفانی، عقل در برابر قلب قرار می‌گیرد. البته همان‌طور که رویکرد اصلی این نوشته نیز بر آن بنا گردیده است، این برابر بودن به معنای تقابل نیست بلکه در اینجا قلب محیط بر عقل در نظر گرفته شده است.

مشعل آن شرر است بیشتر که نور علی نور. (همان: ۱۹)

یعنی از نظر او عقل قابل نور عشق است و مسلماً میان قابل و مقبول نوعی اتحاد و یگانگی است و نمی‌توان آنها را منشأ اختلاف دانست. اگر چنین باشد چگونه می‌توان تناقض و غیرعقلانی بودن معرفت حاصل از فنا و عشق را پذیرفت؟

در هر حال در میان آثار عرفای مسلمان و ابن‌عربی موارد متعددی از سرزنش‌های ایشان با عقل را می‌توان یافت. باید توجه نمود که در تمامی این بیانات، آنچه که مورد طعن قرار گرفته است عقل به معنای منطقی و فلسفی آن نیست؛ بلکه مراد عقلی است که می‌توان آن را عرف‌اندیشی و عقل معیشت نامید. از همین روست که در آثار بزرگان اهل معرفت و طریقت برای عقل، مراتب و معانی متعدد در نظر گرفته شده است؛ به طور مثال مولانا میان دو مفهوم عقل کل و عقل جزئی، تمایز قائل شده و انسان را به تلاش برای رسیدن به مقام عقل کل - که باطن‌بین است - دعوت می‌کند و عقل جزئی را صرفاً پذیرای فنون معیشت و مایه بدنایی عقل می‌داند.

بررسی آثار اهل عرفان و تصوف نشان می‌دهد که این اشخاص با عقل مخالفت و دشمنی نداشته‌اند و اگر در برخی موارد نسبت به عقل ابراز ناخرسندی کرده‌اند منظورشان عقل جزئی و خرد سوداگر و سوداندیش بوده است. (همان: ۳۵)

بنابراین از نظر عرفای اسلامی «معرفت عرفانی که با اسرار الاهی پیوند دارد و با عشق ترکیب شده است البته غیرعقلانی نیست و با معنای اولیه عقل کلی رابطه دارد». (نصر، ۱۳۸۴: ۴۹)

شاید یکی از بیاناتی که کاملاً موضع ابن‌عربی را در مقابل مسائل عقلاً محال (از جمله امر متناقض) نشان می‌دهد، بحثی است که او در فصّ عزیری از *فصوص الحکم* طرح می‌کند و آن اینکه هر چیزی مجرای حرکتش را بنفسه مقرر می‌کند و حتی خدا نیز نمی‌تواند آن را تغییر دهد؛ زیرا اراده او به محال تعلق نمی‌گیرد. (عقیفی، ۱۳۸۶: ۴۶) بنابراین برخی بیانات او که در آن از ضدها سخن می‌گوید نباید حمل بر اعتقاد او به محالات عقلی شود.

او در فصّ الیاسی می‌گوید:

رسولان آنچه را که عقل اثبات می‌کند اثبات کردند و آنچه را که به ادراک استقلال ندارد و محال نمی‌شمارد و در تجلی بدن اقرار دارد افزودند. (ابن عربی، ۱۳۸۷ الف: ۳۳۶)

یعنی آنچه فراتر از عقل است و در تجلی بدن اقرار می‌شود، عقلاً محال نیست؛ هرچند که از حد دریافت عقل بالاتر است. او معتقد است که «عقل تابناک به نور کشف یا ایمان، حقیقت را ادراک می‌کند». (قیصری، ۱۳۸۷: ۹۵۷) یعنی تمام آن حقایق ماورایی که ابن عربی از آنها سخن می‌گوید در سایه عقل تابناک و منور به کشف، قابل دستیابی است. جمع ضدین که مورد توجه عرفاست یک امر هستی‌شناسانه است؛ نه امری معرفت‌شناختی که مسأله غیرعقلانی بودن عرفان را در پی داشته باشد؛ چراکه بر طبق بیانات عرفا، هستی صرف وحدت است و تنها یک حقیقت هست؛ لذا از بُعد هستی‌شناختی جمع ضدین امری ضروری است.

البته همان‌طور که در بخش پیشین اشاره شد سخن عرفا در خصوص جمع ضدین به معنای پذیرش ضدین به عنوان وجودهای مستقل نیست، بلکه ایشان از بیان جمع ضدین، بیانی مجازی جهت اشاره به حقیقت جامع را مراد دارند. بنابراین اینکه می‌گوئیم جمع ضدین امری هستی‌شناسانه است به معنای قائل‌شدن به تضاد در هستی نیست بلکه به معنای وحدت هستی است که از این حیث عقل را در آن راه نبوده و آنجا مقام طور و رای طور عقل است. بنابراین اگر حوزه‌ای و رای حوزه عقل باشد آنگاه توجه معرفت‌شناسانه به آن نیز منتفی خواهد بود. ولی هستی به جهت ظهورات گوناگون می‌تواند احکام گوناگون و بعضاً متضادی را منجر شود که این احکام جملگی اعتباری‌اند؛ چراکه اساساً وجود ماسوای حق امری توهمی و خیالی است. بنابراین آنجا که سخن از جمع ضدین است باید سه نکته را مد نظر گرفت:

نخست اینکه قائل‌شدن ظاهری به وجود ضدین در بیانات عارفانی نظیر ابن عربی امری مجازی و از روی کاستی زبان متداول است. دوم، اشاره به اصطلاح جمع ضدین، در واقع بیانی مجازی برای رهنمون کردن مخاطب به وحدت هستی است.

سوم، اعتبار معرفت‌شناسی در حوزه عقل است حال آنکه مقام جمع ضدین (یا به بیان



صحيح‌تر وحدت هستی) و رای طور عقل بوده و لذا به وجه معرفت‌شناسانه نمی‌توان آن را مورد قضاوت و چون و چرا قرار داد. اما چنانچه کثرات را که حاصل ظهور حق است مورد ملاحظه قرار دهیم آنگاه به اعتبار تغایر این کثرات می‌توان احکام متغایر صادر کرد و به طریق معرفت‌شناسانه درباره آنها سخن گفت که البته باید توجه داشت که در این حالت از ساحت عرفان خارج شده‌ایم.

از نظر ابن عربی «عین وجودی یکی است اما احکامش فرق می‌کند یعنی اختلاف و تفاوت ناشی از صورتهائی است که حکم آنها عامل مرزبندی میان آنهاست. پس رابطه میان حق و خلق همانند ارتباط واحد عددی است با اعدادی که از او پدید می‌آیند. همان‌گونه که واحد عددی همه اعداد را پدید می‌آورد و این اعداد موجب تفصیل و تکثیر واحد می‌شوند در عین حال که ذاتش احدی است؛ حق واحد نیز کثرت وجودی را که عالم نامیده می‌شود ایجاد کرده و این کثرت وجودی، تفصیل و تکثیر اوست؛ و همچنان که واحد عددی عین اعدادی است که در او ظاهر می‌شوند، حق منزّه نیز همان خلق مشبّه است و مرز میان خلق و خالق جز به اعتبار نیست». (عقیفی، ۱۳۸۶: ۳۸) بنابراین تفاوت اصلی در احکام صادره است؛ نه در حقیقت خارجی. «عین یکی است... اگرچه احکام مختلف است». (ابن عربی، ۱۳۸۷ الف: ۷۶) «شهود نزد قوم [صوفیه] فنای حکم است؛ نه فنای عین». (همو، بی‌تا: ۴ / ۱۴۱) پس می‌توان گفت تضادها ریشه در احکام متکثر ما بر آن عین واحد دارد و گرنه در حقیقت دوگانگی نیست تا با هم در تضاد باشند.

از نظر شیخ اکبر، آن‌گونه که در ابتدای جزء دوم از کتاب *المسائل* بدان اشاره می‌کند، عقل دو حیث دارد: یکی حیث تفکر و تولید و استقلال و دیگری حیث قبول و پذیرفتن و انفعال. حیث تفکر زمانی است که عقل خود یکه‌تاز میدان معرفت بوده و به نظام‌سازی و برقراری نسبت‌ها و پی‌ریزی شالوده‌ها می‌پردازد؛ و حیث قبول زمانی است که عقل در می‌یابد که قلمروش محدود است و ورای آن قلمرو - از پیش خود - قادر به پی‌افکندن هیچ شالوده و شناسائی هیچ نسبتی نیست، ولی از آنجا که به ناتوانی خود در «قلمرو و رای طور عقل» شعور یافته است، به تمام آنچه که از آن سرزمین به او می‌رسد محک سازگاری با اصول خود زده و در صورتی که آنها را ناسازگار با خود نیافت آن را از موضع عدم پذیرش

خارج می‌سازد، در اینجاست که عقل در خصوص این موارد مستعد و قابل می‌گردد؛ همین قابلیت است که نشان می‌دهد آن امور نمی‌توانند غیرعقلانی باشند.

در گام بعد برای رسیدن به حقایق آن قلمرو دست‌نیافتنی راه تهذیب را بر خود واجب می‌سازد و به سوی عقل منور که بالفعل پذیرنده این معارف و رای عقل است پیش می‌رود. به نظر شیخ، عقل از حیث فاعلی محدود و منتهای است. اما همین عقل به حیث قابلیت و پذیرش حقایق نامحدود و بی‌نهایت است. عرفان ابن‌عربی شرح ماجرای عقل قابل است؛ یعنی عقلی که زنگارزدایی می‌شود تا صور حقایق شفاف و بی‌غبار در آن بنشیند و راه کشف گشوده گردد.

بنابراین در نظر ابن‌عربی عقل کاملاً قابلیت دریافت و پذیرش امر نامتناهی و حقائق وحدت وجود را دارد؛ لذا این امر نباید امری غیرعقلانی باشد؛ چراکه در آن صورت، پذیرش برای او ممکن نبود.

اساساً از نظر ابن‌عربی «سراسر هستی حقیقتی واحد است و در حقیقت واحد تضادی نیست». (عقیفی، ۱۳۸۶: ۱۴۶) چگونه ممکن است در هستی تضاد باشد در حالی که تضاد نوعی از تماثل است؛ چراکه ضدان در ضدیت اشتراک دارند و ابن‌عربی بر این امر تأکید دارد که «در هستی مثل نیست». او حتی بر این باور است که قول به وحدت وجود یکی از اولیات عقل و بی‌نیاز از دلیل است. (همان: ۱۴۱) بنابراین عقل در مقابل آن چون و چرا نکرده و آن را خواهد پذیرفت.

بنابراین می‌توان گفت از نظر ابن‌عربی و عرفای مسلمان، و رای طور عقل بودن آموزه‌های عرفانی نه به معنای غیرعقلانی بودن آنها، بلکه به معنای آن است که کُمیت عقل در دستیابی به آنها لنگ است؛ ولی همین آموزه‌ها از سوی عقل - از آن حیث که قابل است - پذیرفته می‌شود؛ هرچند که این پذیرش همراه با حیرت است. او می‌گوید:

رسول، نبی و ولی به بیان مسائلی از معرفت و صفات خدا می‌پردازند که دلائل عقلی، آنها را محال می‌شمرند... اهل نظر در اینجا توقف کرده و گویند: می‌دانیم که اینجا طوری و رای طور ادراک عقل مستقل است. این طور مختص انبیا و کبار اولیاست. (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱ / ۲۷۱)

همان‌طور که از این جملات مشخص است، اهل فکر و نظر «طور و رای طور عقل» بودن را خود می‌بندد و روشن است این یافته ایشان به وساطت عقل ممکن است؛ چراکه ایشان به سلاح شهود مجهز نیستند. بنابراین در اینجا عقل ضعف خود را می‌یابد. در چنین حالتی عقل اساساً قادر به صدور هیچ حکم دیگری، از جمله غیرعقلانی بودن آن نیست. چه بسا عالم عرفان عقلانی است؛ چراکه عقل در دستیابی به آن خود را ضعیف تشخیص داده؛ ولی آن را در مقام حقیقت پذیرفته است.

کلمه محال در این جملات ناظر بر ضعف عقل و محدودیت دلایل است؛ نه به معنای تناقض منطقی. می‌بینیم ابن عربی عرفان را «طور و رای طور عقل» می‌داند از حیث ضعف و حد عقل در تفکر و فاعلیت برای دستیابی به حقایق آن (همان‌گونه که واژه مستقل را در کنار عقل آورده است که خود نشان از پذیرش ارزشی برای آن است و اینکه عقل به همراهی عنصری دیگر نظیر شهود قابلیت پذیرش این امر را خواهد داشت) ولی روشن است که خضوع عقلا در پذیرش این ضعف ناظر بر قابلیت عقل در پذیرش حقایق عرفانی است؛ بنابراین مسأله در ضعف عقل است، نه در غیرعقلانی بودن عرفان.

### ارزیابی

۱. اگر امر غیرعقلانی را امری بدانیم که عقل از پذیرش آن در هر حال سر باز می‌زند، با توجه به آنچه آمد به خوبی می‌توان نتیجه گرفت که آموزه‌ها و معرفت عرفانی نه تنها غیرعقلانی نیست؛ بلکه از حیث قابلیت عقل، عقلانی است؛ چراکه عقل از پذیرش آن سر باز نمی‌زند. همان‌گونه که آمد از نظر جمهور عرفای مسلمان، عقل در دستیابی به حقایق عرفانی ناتوان بوده و اینجا «طور و رای طور عقل» است؛ اما باید در اینجا توجه داشت که «طور و رای طور عقل» بودن، خود حکمی عقلانی است که از جانب عقل صادر می‌شود؛ چراکه اساساً قوه صدور حکم مختص عقل است. آن‌گونه که غزالی<sup>۱</sup> نیز بیان می‌دارد، ارزش و اعتبار عقل تنها از سوی عقل امکان تعیین

۱. ابن عربی او را در زمره عرفا می‌داند.

دارد؛ (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۱ / ۵۲) بنابراین حکم عرفانی طور و رای طور عقل بودن، حکمی متعلق به شهود عارف نیست؛ بلکه حکمی متعلق به عقل است. در واقع دستمایه شهود مفاهیم نیستند و اساساً شهود با برقراری نسبت (به‌ویژه بین مفاهیم) نسبتی ندارد. شهود دریافت بدون مفهوم و بسیط یک حقیقت است و در این دریافت هیچ موضوع و محمول و نسبتی وجود ندارد. ضمن اینکه در شهود عارف که به وحدت وجود می‌انجامد اساساً شهود چیزی و رای چیز دیگر موضوعیت ندارد؛ چراکه در اینجا همه چیز تجلی یک امر واحد است. اما ابزار عقل برقراری نسبت‌ها و صدور احکام با مفاهیم است. این عقل است که بین امور مختلف مرز قائل شده و برای آنها ترتیباتی خاص قائل می‌شود. پس باید پذیرفت که حکم طور و رای طور عقل بودن عرفان حکم عقل است. بنابراین این ادعان ناتوانی نمی‌تواند به معنای غیرعقلانی بودن آموزه‌های عرفانی باشد؛ چراکه این حکم مربوط به فاعلیت در این آموزه‌هاست، یعنی عقل خود را ناتوان از نظام‌سازی و استنتاج حقایق عرفانی می‌یابد. ولی در مقام قابلیت، عقل این آموزه‌ها را ناسازگار تشخیص ندهد و قابل پذیرش می‌بیند. عقل در اینجا لزوم وجود مرجعی غیر از خود که حقایق یاد شده را در اختیار آدمی قرار دهد، ضروری تشخیص داده و خود را آماده و مستعد پذیرش می‌سازد.

شاهد این امر ارتباط عمیق عرفان و فلسفه در نزد حکمای اشراقی و حکمت متعالیه است که بسیاری از مسائل نظام فلسفی خویش را از عرفان و آموزه‌های عرفانی اخذ کرده و در مرحله بعد آنها را برهانی می‌کنند. در واقع این امر ناشی از قابلیت عقل در پذیرش این آموزه‌هاست که فلاسفه را در تبیین و برهانی نمودن آنها توانمند می‌کند؛ چراکه با فرض غیرعقلانی یا ذاتاً متناقض بودن آنها اساساً فلسفه و عقل از پذیرش آنها سر باز می‌زد و به هیچ وجه شاهد شکل‌گیری فلسفه اشراقی و امثال آنها نمی‌بودیم.

البته استیسی همان‌گونه که در کتاب خویش نیز آورده است، ممکن است این امر را ناشی از توجیه بدانند؛ چراکه به زعم وی تجارب عرفانی در ذات خود متناقض است؛ ولی عرفا پس از تجربه عرفانی به‌منظور رفع تناقض آنها، در مقام بیان تلاش می‌کنند با قائل شدن به دو مصداق یا دو معنای متفاوت برای طرفین تناقض، آنها را به نحوی توجیه کنند که عقلانی به نظر آید. (استیسی، ۱۳۶۱: ۲۷۶ - ۲۷۱) لذا معتقد است این روش‌ها نمی‌تواند در گُنه امر

صحیح باشد. او می‌نویسد:

چگونه می‌توانیم یکسانی را از تمایز یا نایکسانی جدا کنیم و یکسانی را در خدا و نایکسانی را در جهان بدانیم؟ یا برعکس؛ زیرا در این مورد آنچه مطرح است صفات متضاد نیست؛ بلکه نسبت تضاییفی یا خصوصیات متضایف است که لازمه صدقش انتساب به دو وجود است. (همان: ۲۷۳)

بیان سوءبرداشت‌های استیس از بیانات عرفا مجال دیگری می‌طلبد؛ ولی در اینجا لازم است به چند نکته اشاره شود.

الف) استیس گمان می‌کند عرفا برای دو طرف تناقض، دو مصداق می‌سازند؛ ولی روشن است که به‌طور مثال در بیانات ابن‌عربی دو مصداق وجودی اساساً مطرح نیست؛ چراکه از نظر او تنها یک مصداق برای حقیقت وجود هست که همان ذات احدیت است. اطلاق وجود به محدثات به سبب ربط و اضافه به آن حقیقت واحد است؛ بنابراین از نظر عرفا دو وجود که تشکیل‌دهنده رابطه تضایف باشند، نخواهیم داشت.

ب) به نظر می‌رسد استیس با مفهوم «تجلی» در عرفان اسلامی آشنا نبوده است؛ چراکه در این صورت سؤالی دال بر اینکه «چگونه می‌توانیم یکسانی را از تمایز یا نایکسانی جدا کنیم و یکسانی را در خدا و نایکسانی را در جهان بدانیم؟» برای وی طرح نمی‌شد. همان‌طور که گفته شد، ابن‌عربی در تبیین وحدت و کثرت، وحدت را به مقام احدیت و کثرت را در اسماء و اعیان و مقام واحدیت می‌داند. وجود را یک حقیقت واحد می‌داند که تجلیات آن، عالم کثرات را پدید آورده است. به بیان او، تعبیر «وحدت در عین کثرت» بیانی حاوی تناقض نیست.

۲. استیس در تفکیک دو مفهوم «ورای عقل» و «غیرعقلانی» خلط کرده است. او گمان می‌کند که چون عرفان - به گفته عارفان - طور و رای طور عقل است، در حوزه نامنطق بوده و غیرعقلانی است؛ حال آنکه عرفا خود بر اعتبار عقل در این حوزه اشاراتی داشته‌اند. از جمله غزالی می‌گوید:

بدان که در طور ولایت امری که عقل حکم به محال بودنش کند روا نیست. در عین حال، ظهور امری که عقل از درک آن قاصر باشد در طور ولایت رواست؛ بدین معنا که عقل به تنهایی و مستقلاً آن را درک نکند. پس هر کس بین محال عقلی و آنچه عقل

ابه تنهایی] بدان دست نمی‌یابد، فرق نگذارد، ناچیزتر از آن است که مورد خطاب قرار گیرد. پس باید او را با جهلش تنها گذاشت. (ملاصدرا، ۱۳۸۶ق: ۲ / ۳۲۲)

ابن‌ترکه نیز گوید:

اینکه عقل مکاشفات و مدرکاتی را که در طور و رای عقل است هرگز نمی‌تواند درک کند، نمی‌پذیرم. در عین حال برخی امور پنهان وجود دارد که عقل بذاته بدان دست نمی‌یابد، بلکه با مدد قوه دیگری (قلب) که برتر است بدان دست می‌یابد و آنها را درک می‌کند... پس از گفته آنان که طور مکاشفات و کمالات حقیقی و رای عقل متعارف است، لازم نمی‌آید که این طور، از اموری باشد که به کلی درک آن برای عقل محال باشد. (۱۳۶۰: ۲۴۸ و ۲۴۹)

بنابراین نزد عرفای مسلمان عقل مستقل، وسیله وصول نیست؛ ولی وسیله فهم و درک می‌باشد؛ بنابراین معرفت عرفانی نمی‌تواند متناقض نما باشد.

۳. استیسی گزارش‌های مربوط به تجارب عرفانی را به شطحیات عرفا محدود می‌کند؛ لذا مبنا و داده‌های اولیه استیسی در کتاب *عرفان و فلسفه* منتخبی از شطحیات عرفای مختلف است؛ یعنی نظریات وی بر روی همین شطحیات عرفانی استوار شده است.

در خصوص منشأ شطح و ماهیت آن در صفحات پیشین توضیح داده شد. همان‌طور که گفته شد، شطح ناشی از غلبه حال بر عارف است. شطح مأخوذ از وجد و جوشش درونی عارف است که به هنگام شهود حقائق در قالب کلمات غریب بروز می‌یابد؛ اما سؤالی که در اینجا می‌توان از استیسی پرسید این است که آیا به‌راستی گزارش مربوط به تجارب عرفانی به شطحیات و گفتارهای خاص محدود می‌شود؟

بسیاری از عرفای بزرگ هیچ بیان شطح‌آمیزی نداشته و شطح نیستند؛ ضمن آنکه برخی از عرفا از جمله ابن‌عربی بیانات شطح‌آمیز را مختص عارفان به کمال نرسیده و نشانه نقص دانسته‌اند. ابن‌عربی چندان با شطح‌گویی عرفا موافقتی ندارد. وی از عرفای شطح با عنوان صاحبان «حال صدق» و از عرفای بدون شطح با عنوان صاحبان «مقام صدق» یاد می‌کند؛ که حاکی از نگرش او به شطح به عنوان یک عنصر کاستی‌نما در عارف است. پس می‌توان با تکیه بر این دیدگاه، شطح را نشان از نقص عارف و ناپختگی او تلقی نمود. بنابراین شایسته

بود استیس به جای انتخاب جملات خاص عرفا (شطحیات که به زعم ابن عربی نمی‌توانند گویای اوج تجارب عرفانی باشند) همه بیانات ایشان را به شکل یک کل منسجم ملاحظه می‌کرد؛ نه اینکه در برخی موارد که بیانات عرفا با نظریه او موافقت ندارد، آن بیانات را صرف توجیه دانسته و مردود به‌شمار آورد.

توجه به این نکته نیز خالی از وجه نیست که عرفا و به‌ویژه عرفای مسلمان، معرفت عرفانی را پوشیده به «اسرار الاهی» دانسته و زبان عرفان را زبان «رمز» می‌دانند؛ از این‌رو استفاده از بیانات عرفا و استناد به ظاهر آنها بی‌شک منجر به نتایج صحیح نخواهد شد.

علاوه بر این، بی‌توجهی استیس به جمیع بیانات عرفا و رد برخی از این بیانات و حتی اشتباه‌آمیز خواندن آنها (از جمله آنجا که عرفایی مثل اکهارت، وحدت را به احدیت و کثرت را به واحدیت خدا نسبت می‌دهند و یا آنجا که عرفا تجارب خود را بیان‌ناپذیر می‌خوانند) با مشی خود وی ناسازگار است؛ چراکه او به دلیل آنچه «غیرعارف بودن» خود می‌داند همچون ویلیام جیمز خود را مقید به همدلی با عرفا می‌داند. (استیس، ۱۳۶۱: ۹ و ۱۰) اما آنجا که بیانات عرفایی همچون اکهارت را در تفکیک مقام احدیت و واحدیت می‌بیند گویی اصل همدلی را فراموش کرده و آن بیانات را توجیهات صوری قلمداد می‌کند. شایسته‌تر آن بود که استیس همدلی عمیق خود با بیانات عرفا را در این موارد نیز سرایت داده و تکمیل می‌کرد؛ چراکه در جایی که به اذعان خود استیس «طور و رای طور عقل» است بیان عارفی که به این‌طور واصل شده است در توضیح مطلب به‌جای آن است تا کسی که به اعتراف خود مستقیماً درکی از این ساحت نداشته است.

۴. شاید دلیل اینکه استیس برخی بیانات عرفا را رد می‌کند دیدگاه خاص او در مورد ویژگی تجربه‌های عرفانی است. او همانند ویلیام جیمز تجربه‌های عرفانی را بیان‌ناپذیر و زودگذر (جیمز، ۱۹۵۸: ۴۱۰) می‌داند.<sup>۱</sup> شاید از همین روست که استیس بین دو حالت حین تجربه و بعد از تجربه عرفانی، تمایز قائل شده و تجربه عرفانی را در حین وقوع آن که زودگذر است،

۱. از نظر ویلیام جیمز تجارب عرفانی چهار ویژگی دارد: ۱. ذوقی‌بودن (ادراک بی‌واسطه)، ۲. بیان‌ناپذیری، ۳. زودگذر بودن، ۴. انفعالی بودن.

بیان‌ناپذیر و پس از آن یعنی در زمان به‌خاطر آوردنش، بیان‌پذیر می‌داند. (استیس، ۱۳۶۱: ۳۱۰) به نظر می‌رسد استیس از آن‌رو برخی بیانات عرفا را اشتباه‌آمیز می‌داند که آنها را به مرحله بعد از تجربه عرفانی - نه حین وقوع آن - منتسب می‌کند. به نظر او عارف «چون مانند سایر مردم در احوال و آفات غیرعرفانی‌اش منطقی‌اندیش است» تلاش می‌کند برای شطحیات خود توجیه منطقی بسازد؛ لذا مانند اکهارت به تفکیک مقام احدیت و واحدیت می‌پردازد و این منشأ اشتباه اوست. (همان: ۳۱۷ و ۳۱۸) اما این دیدگاه استیس از چند وجه محل ایراد است:

الف) مقام بیان شطحیات «حال» است و زودگذر. همان‌گونه که ذکر شد سطح مأخوذ از وجد و جوشش درونی عارف است و استیس خود در فصل دوم کتاب *عرفان و فلسفه* این وجد و جوشش را جزو تجارب عرفانی قلمداد نمی‌کند؛ (همان: ۴۲) بنابراین استناد به آنچه در زمان حال و جذبۀ عرفانی رخ می‌دهد با بیان خود او ناسازگار است و چه‌بسا با فرض پذیرش بیان استیس بتوان مدعی شد که آنچه استیس می‌باید اشتباه‌آمیز بخواند همین شطحیات است؛ نه سخنان عرفا در توجیه این بیانات در زمان به‌خاطر آوردن آن.

ب) چگونه می‌توان برای عارف واصل مرز بین حین تجربه و پس از آن را تصویر کرد. آیا جز این است که مقام انسانی عارف در نتیجه سیر و سلوک در مراتب مختلف استقرار یافته و تکامل می‌یابد؟ در واقع تجربه عرفانی عارف امری زمان‌دار نیست که گاهی وصل و گاهی قطع شود. اتصال عارف به یک مقام عرفانی به معنای استقرار او در آن مقام است. حال ممکن است به او شور و وجد دست دهد یا ندهد. دست‌نزدادن شور در لحظه‌ای از زمان به معنای قطع ارتباط عارف با مقام وجودی و معرفتی خود نیست؛ از همین روست که ابن‌عربی در *فصّ اسماعیلی* از کتاب *فصوص الحکم* می‌گوید: «چون وحدت حقیقت وجودی را دانستی خواه در مقام جمع و خواه در مقام فرق باش». (ابن‌عربی، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۲)

درواقع باید توجه داشت که تلاش عارف برای شهود نیست؛ بلکه برای کمال مقام انسانی است. عارف در پی رسیدن است و چون رسید در آنجا ثبات می‌یابد؛ یعنی بدانچه که شهود یافته است رسیده است و پس از رسیدن، باز حرکت به مرحله بالاتر را آغاز می‌کند، نه شهود و بازگشت دوباره به مقام قبلی را که عالم منطقی‌اندیشی است.

ج) بیان استیس در تفکیک این دو مرحله (حین تجربه و پس از آن) صرفاً یک فرض



تسهیل‌کننده نظریه متناقض‌نمایی بوده و دلیل مکفی در متن کتاب برای آن ارائه نشده است. چنانچه این فرض بدون دلیل را از نظریه استیس حذف کنیم نظریه او نیز دچار چالش جدی خواهد شد. در هر حال، به نظر می‌رسد فرضیه تفکیک حین تجربه و پس از آن امری ناصحیح بوده و تردید در آن موجب می‌شود اشتباه‌آمیز خواندن بیانات عرفا از طرف استیس، زیر سؤال رود.

۵. استیس خود می‌پذیرد که تجارب عرفانی نوعی از «ادراک» اند و تنها احساساتی زودگذر نیستند؛ بنابراین وی با پذیرش این معنا باید اذعان کند که تجربه عرفانی نمی‌تواند زودگذر و به صرف گذشت زمان (و نه دلیل دیگری) زوال‌پذیر باشد؛ چراکه ادراک امری ماندگار است که با گذشت زمان و خروج از یک حال روانی به حال دیگر از بین نمی‌رود. در واقع بیان استیس به معنای تفکیک حین ادراک و پس از ادراک است که در آن پس از ادراک دیگر ادراک نیست و تنها به یاد آوردن ادراک است.

درواقع چون عرفان نوعی از ادراک است، پایدار می‌ماند؛ چراکه عقل در این حالت به آن معرفت شهودی منور شده و حقیقت را درمی‌یابد؛ یعنی شهود در زمانی رخ داده و زائل می‌شود؛ ولی ادراک حاصل از آن زائل‌شدنی نیست؛ چراکه عقل پس از شهود و کشف باطنی به نور آن منور و تابناک گردیده است.

۶. همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، اگر عرفان و آموزه‌های آن ذاتاً متناقض بودند چگونه می‌توانستند مبنای فلسفه‌های اشراقی قرار گیرند. علاوه بر این، بسیاری از عرفا نیز خود تلاش داشته‌اند نظام‌هایی سازگار از معرفت عرفانی به پیروان خود ارائه دهند. این نظام‌های سازگار چگونه می‌تواند از داده‌ها (تجربیات موردی متکثر که مبنای تشکیل یک نظام معرفتی می‌شوند) و متنی ناسازگار منتج شده باشند؟ اگر این نظام‌ها سازگارند پس اطلاق تناقض به اجزاء این نظام‌ها صحیح نخواهد بود.

۷. یکی از مهم‌ترین مشکلات نظریه استیس، خلط حوزه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است. این مسأله که عرفان «طور و رای طور عقل» است و یا ساحت ذات حق جمع‌ضدین است و نظائر آن مربوط به حوزه هستی‌شناسی است؛ نه حوزه معرفت‌شناسی. البته در حیطه

معرفت‌شناسی نیز عقل به تنهایی در نیل به شناخت کفایت نمی‌کند؛ اما مسأله اینجاست که حتی اگر بپذیریم تناقضی در اینجا وجود دارد به حوزه معرفت‌شناختی مربوط نیست. از آنجا که عرفان مقام جمع است و منتهای آن شهود وحدت حقیقت هستی است و دوگانگی در ذات را نمی‌پذیرد، پذیرنده ضدان است و این بحثی هستی‌شناسانه است. اشاره به جمع ضدین از طرف عرفا همان‌گونه که توضیح داده شد به معنای قائل شدن به دو یا چند وجود متضاد و مستقل نیست بلکه اساساً قائل شدن به هر وجود مستقل از حق، ناشی از وهم و خیال است. اشاره به جمع ضدین صرفاً بیانی مجازی برای اشاره به حقیقت هستی است که عقل و زبان در اشاره حقیقی به آن کاستی دارند.

۸. به فرض صحت نظریه متناقض‌نمایی تجارب عرفانی - آن‌گونه که استیسی بین دو موقع حین تجربه و پس از آن تمایز قائل شده و تجربه عرفانی را در حین وقوع آن بیان‌ناپذیر و پس از آن بیان‌پذیر تلقی کرده است - آیا نمی‌توان تناقض‌نمایی را به مقام بیان و تحلیل تجربه عرفانی از طرف عارف منتسب کرد؟ چه دلیلی وجود دارد که آن‌گونه که استیسی می‌گوید، تجربه متناقض منجر به بیان متناقض شده باشد؟ چرا که اساساً به گفته ایشان، تجربه عرفانی بیان‌ناپذیر است؛ لذا بسیار محتمل است که تناقض به مقام بیان منتسب شود، نه به اصل تجربه عرفانی.

به بیان دیگر: با توجه به مقدمات ارائه شده در کتاب *عرفان و فلسفه*، استیسی با دو گزاره برای نتیجه‌گیری مواجه بوده است:

۱. تجربه عرفانی دارای ماهیتی متناقض است؛ لذا به بیان متناقض منجر می‌شود.
۲. تجربه عرفانی، عاری از تناقض بوده؛ ولی به دلیل بیان‌ناپذیری، بیان عارف در گزارش آن تجربه، متناقض‌نماست.

استیسی در نتیجه‌گیری خود گزاره نخست را بر می‌گزیند؛ اما به‌راستی برای رد گزاره دوم، دلیل قابل قبولی ارائه می‌دهد؟

اگر ویژگی هستی‌شناختی ساحت عرفان (پذیرش وحدت ضدین) را در نظر آوریم، با فرض پذیرش نظریه استیسی، هیچ دلیلی وجود ندارد که اساس تجربه عرفانی را عاری از

تناقض و در عوض بیان آن را تناقض‌آمیز ندانیم.

مهم‌ترین دلیل بر پذیرش این امر آن است که عرفا خود در زمان گزارش این حالات، ذات آنها را متناقض نمی‌دانند و وحدت ضدین در آن ساحت را امری روشن و بی‌تناقض می‌دانند. (همان: ۵۷) نمونه قابل توجه این مسأله در مورد شخصی به نام «ن.م» است که استیس در کتاب *عرفان و فلسفه* گزارشی از شهود وی را نقل می‌کند که ظاهری متناقض دارد؛ ولی وقتی در خصوص متناقض بودن بیاناتش از وی سؤال می‌شود، وجود تناقض در آنها را انکار می‌کند. (استیس، ۱۳۶۱: ۷۰ - ۶۴)

البته همان‌گونه که از مطالب پیش‌گفته نیز روشن است وجود تناقض منطقی در عرفان از سوی عارفان مسلمان به هیچ وجه مورد پذیرش نیست. بیاناتی با ظاهر متضاد و متناقض که بعضاً در آثار عرفا یافت می‌شود، در باطن خود واجد معانی عقل‌پسندی هستند که برخی از آنها در بحث وحدت وجود ابن عربی ذکر شد.

### نتیجه

نظریه متناقض‌نمایی تجارب عرفانی - بدان‌گونه که استیس آن را تقریر می‌کند - قابل تطبیق بر عرفان اسلامی نیست. اندیشه‌محوری وحدت وجود عرفانی که استیس تلقی صحیح از آن را «یکسانی در نایکسانی» می‌داند، در معرفت عرفانی اسلامی نیز اندیشه‌ای مبنایی بوده و به محل «وحدت در عین کثرت» در آثار عرفای مسلمان تقریر شده است. اما همان‌گونه که اشاره شد در این دیدگاه وحدت به مقام احدیت و حقیقت یگانه هستی اطلاق شده و کثرت در تجلیات و مظاهر است. در عرفان اسلامی مظاهر و تجلیات خود به سبب افتقار در وجود یک‌صدا معترفند «که یکی هست و هیچ نیست جز او»؛ (هاتف اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۲) یعنی موجود بودن مظاهر به معنای آن نیست که وجودی در عرض وجود خداوند مصداق یافته است که «لیس فی الدار غیره دبار». از همین روست که جمع ضدین در خداوند مستلزم تناقض معرفتی نیست؛ چراکه جمعیت، مقام هستی است که به سبب «وحده لا اله الا هو» جمع ضدین است؛ بی‌هیچ تناقضی. پس وجه جمعیت، وجه حقیقت یگانه وجود است.

«وجود تنها به خداوند قابل اطلاق است و به اعیان موجود در عالم تعلق ندارد؛ بلکه اعیان عالم، وجود را از خداوند عاریه می‌گیرند؛ همان‌گونه که زمین نورش را از خورشید عاریه می‌گیرد». از همین‌رو به گفته ابن عربی موجودات عالم از حیث وجود فقیرند و غنای وجود از آن حق مطلق است. (چیتیک، بی‌تا: ۱) در واقع همان‌گونه که ابن عربی اشاره می‌کند از منظر معرفت عرفانی «اعیان هرگز نسیمی از وجود را نبویده‌اند». (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۷۲)

اما اینکه استتیس «یکسانی در نایکسانی» را تناقض معرفتی پنداشته از آن‌روست که وی تصور کرده است اعتقاد عرفا بر موجودیت کثرات عالم، به دلیل قائل شدن ایشان به «وجود» مستقل، این کثرات در عرض ذات احدیت است؛ حال آنکه به خوبی مشخص است که کثرات عالم در عرفان اسلامی، مظاهر و تجلیات ذات احدند. کثرات از حیث «وجود» مستقل داشتن عین عدم‌اند و اوست که هستی ایشان است (مولوی، ۱۳۷۷: ۱ / ۶۰۵) و اگر برای اینان لفظ «من و تو» یا «این و آن» استفاده شده است به آن دلیل است که اینان اضافه و عین‌الربط به آن وجود یگانه‌اند که قابل اشارت نیست؛ از این‌رو در عبارت، لفظ من و امثال آن بر ایشان حمل می‌شود. (شبستری، ۱۳۸۶: ۵۸)

علاوه بر این، استتیس در ارائه نظریه خود «طور و رای طور عقل بودن» را به معنای غیرعقلانی بودن گرفته است؛ حال آنکه در عالم عرفان اسلامی بین محال عقلی و آنچه که در توان عقل نیست تفاوت وجود دارد. دیگر آنکه امر وحدت ضدین را که امری هستی‌شناختی است به حوزه معرفت‌شناسی سرایت داده است.

استتیس از بیانات عرفا تنها به بررسی شطحیات اکتفا کرده و نتایج این بررسی را به کل عرفان تعمیم داده است؛ حال آنکه نمونه آماری انتخابی او به دلیل تفکیک و تمایز عامدانه بیانات عرفا، نمونه‌ای حاکی از کل جامعه آماری مورد تحقیق او (بیانات عرفا) نیست. یکی از دلایل این تفکیک، تفکیک بلاوجه دو موقع حین وقوع تجربه عرفانی و پس از آن از طرف استتیس است. حال آنکه استتیس فراموش می‌کند که خود تجارب عرفانی را نوعی ادراک خوانده است و ادراک با گذر زمان زائل نمی‌شود.

## منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۲، *دفتر عقل و آیت عشق*، ج ۱، تهران، طرح‌نو، چ دوم.
۲. ابن‌ترکه، صائن‌الدین، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، چ اول.
۳. ابن‌عربی، محی‌الدین، ۱۳۸۷ الف، *فصوص الحکم*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، چ اول.
۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ ب، *حجاب هستی (شامل چهار رساله: احدیت، قربت، حجب، شوق‌الجیب)*، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، زوار، چ دوم.
۵. \_\_\_\_\_، بی تا الف، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارصادر.
۶. \_\_\_\_\_، بی تا ب، *کتاب المسائل*، بیروت، دارصادر.
۷. استیس، و.ت.، ۱۳۶۱، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، چ دوم.
۸. اصفهانی، هاتف، ۱۳۸۵، *دیوان اشعار*، تصحیح وحید دستگردی، تهران، نگاه، چ چهارم.
۹. بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۸۵، *شرح شطحیات*، تصحیح هانری کوربن، تهران، طهوری، چ پنجم.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۷، *توضیحات ذیل کتاب شرح قیصری*، گردآوری محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، چ اول.
۱۱. حکمت، نصرالله، ۱۳۸۶، *مقدمه ترجمه شرح فصوص ابوالعلاء عقیقی*، تهران، الهام، چ دوم.
۱۲. سراج طوسی، ابو نصر، ۱۳۶۲، *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران، اساطیر، چ اول.
۱۳. شبستری، شیخ محمود، ۱۳۸۶، *گلشن راز*، به تصحیح حسین محی‌الدین الهی قمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی، چ هفتم.
۱۴. عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۷۴، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش نیکلسون، تهران، صفی

علیشاه، چ دوم.

۱۵. عفیفی، ابوالعلاء، ۱۳۸۶، *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام،

چ دوم.

۱۶. فیاضی، غلامرضا و دیگران، ۱۳۸۴، «رابطه فلسفه و عرفان ۲»، *مجله معرفت فلسفی*، ش

۱، ص ۴۴ - ۱۱.

۱۷. قیصری، داوود، ۱۳۸۷، *شرح بر فصوص الحکم*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، چ

اول.

۱۸. کاکایی، قاسم، ۱۳۸۵، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، هرمس،

چ سوم.

۱۹. کبیر، یحیی، ۱۳۸۶، *عرفان و معرفت قدسی*، قم، مطبوعات دینی، چ اول.

۲۰. کوربن، هانری، ۱۳۸۵، *مقدمه بر شرح شطحیات روزبهان بقلی*، ترجمه محمدعلی امیر

معزی، تهران، طهوری، چ پنجم.

۲۱. ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، ۱۳۸۶ق، *اسفار اربعه*، ج ۲، قم، المکتبه المصطفویه.

۲۲. مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۷۷، *مثنوی معنوی*، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، علمی و

فرهنگی، چ سوم.

۲۳. نصر، سید حسین، ۱۳۸۴، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه حسین حیدری و

محمد هادی امینی، تهران، قصیده‌سرا، چ چهارم.

۲۴. نیکلسون، رینولدالین، ۱۳۸۲، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا

شفیعی کدکنی، تهران، سخن، چ اول.

۲۵. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۳۷۴، *کشف المحجوب*، به کوشش محمدحسین

تسییحی، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، چ اول.

۲۶. همدانی، عین‌القضات، ۱۳۴۱، *التمهیدات*، در مصنفات عین‌القضات، جلد ۱، به تصحیح

عفیف عسیران، تهران، دانشگاه تهران، چ اول.

۲۷. یزدان‌پناه، سید یدالله، ۱۳۸۴، «عقل‌گریزی عرفان»، مجله معرفت فلسفی، ش ۸، ص ۶۶ - ۳۹.

۲۸. Chittick, William C, ۲۰۰۸, *Ibn Arabi*, in Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Tue Aug ۵,

<http://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi>.

۲۹. \_\_\_\_\_, no date, *Ibn Arabi's Biography*, in Encyclopedia Iranica, <http://www.iranica.com/newsite/articlenavigation/index.isc>.

۳۰. \_\_\_\_\_, ۱۹۸۹, *Sufi path of knowledge*, New York, State university of New York Press.

۳۱. Gellman, Jerome, ۲۰۰۵, *Mysticism*, in Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Thu Nov ۱۱, substantive revision Mon Jan

۱۰, ۲۰۰۵. <http://plato.stanford.edu/entries/mysticism>.

۳۲. James, William, ۱۹۵۸, *The Varieties of Religious Experience*, New York, Mentor Books.

۳۳. Stace, Walter T, ۱۹۶۱, *Mysticism and Philosophy*, London, Macmillan.

