



طرح: احسان حسینی

معشوفه‌های ایمان ما

گوناگونی عرفان و مطالعات

استیون کتز

برای شروع اجازه دهید اصل مقدماتی مطالعاتم درباره عرفان تطبیقی را تشریح کنم. این اصل یک فرض معرفت‌شناختی ساده است که می‌گوید هیچ تجربه‌ی (یا هیچ تجربه‌ی بی‌میلیتی) وجود ندارد. نه تجربه عرفانی و نه صورت‌های ابتدایی‌تر تجربه‌ی مبنایی یا نشانه‌های برای این باور که این تجربه‌ی بی‌میلیتی بوده‌اند به دست نمی‌دهند. همه تجارب به شیوه‌های معرفت‌شناختی کاملاً پیچیده‌ای پرداخته می‌شوند. مسلمان می‌بایند و خود را در پیش ما می‌نهند. بهترین معنایی که می‌تواند از تجربه‌ی بی‌میلیتی در ذهن داشت این است که چنین تجربه‌ی اگر در تناقض یا خود نماند تجربه‌ی تهنی است. حتی با توجه به تجارب که در مورد بازه‌های مقایسه‌ای عرفان همچون وجود، نیروی یا اهدافی از این دست با سلوک ایشان در آمیخته است. این حقیقت به نظر من صادق است. از آن رو که ما چنین موجوداتی هستیم که هستیم. سوچه «چشم‌بندی» همه تجارب ما ویژگی گریزناپذیر هر پژوهش معرفت‌شناختی است که پژوهش درباره عرفان را نیز در بر می‌گیرد و اگر پژوهش درباره تجربه و تجربه‌ی عرفانی می‌باید دقت‌های بیشتری به ما ارزانی دارد. این حقیقت می‌باید به شایستگی مورد تصدیق قرار گیرد.

بیکر بندنی انتقادی

نخستین میراث اصلی عرفان بزرگی که به دست ما رسیده عزت است از نوشته‌ها و آفریده‌های زبانی دیگری از ایشان. ما جدایی از این متون، هیچ راه دست‌یابی دیگری به تجارب که ایشان داشته‌اند نداریم. آنچه آنها هستند. عرفان بزرگ تاریخ جهان می‌خوانیم در واقع اسناد متفاوتی هستند که در دست داریم. هیچ کس به صورتی ممتاز به تجارب اصلی عرفا

خارج از این متون دسترسی ندارد و همین اسناد هستند که برای کشف رمز تحلیلی و بازسازی‌های محققانه داده‌های تحقیق ما را تشکیل می‌دهند. دوم، این ادبیات باقی مانده با صورت‌های مختلفی که دارند ضرورتاً و ناگزیر دارای ساختاری «تفسیری» اند. نه ما که خوانندگان این متون هستیم و نه حتی عرفان نمی‌توانیم این حقیقت را نادیده بینگاریم. چیزی که ما در دست داریم، تجارب است که پیش از این رمزنگاری شده‌اند و اکنون گزارش می‌شوند. تمام چیزی که برای مطالعه در دسترس داریم همین است و به طور شگفت‌آوری گزارش می‌دهند معرفت‌شناختی بر خوردار است. سوم، ادبیات عرفانی با دیدگاه‌ها و شیوه‌های متفاوتی به رشته تحریر در آمده‌اند. (الف) از زبان اولی شخص (ب) تفسیر شخصی عارف از تجربه‌اش و (ج) تفسیر احوال گزارش شده از سوی یکی از اعضای همان فرقه دینی یا اعضای یک فرقه دینی دیگر. البته این موارد را می‌توان به شاخه‌های بسیار بیشتری تقسیم کرد. چهارم، ادبیات عرفانی با صورت‌های گوناگونی روایت شده‌اند و نحوه بر گزیدن این ابزارهای ارتباطی در هر نمونه نسبت به محتوای آن تصادفی یا حاشیه‌های نیست. این صورت‌های متفاوت دربرگیرنده انواعی چون زندگی‌نامه‌نویسی، تفسیر متون مقدس، کلمات قصار، رسالات نظری و عرفانی، اشعار، انبیا، هاد، مجادلات الهیاتی نظری و قطعات آموزشی هستند. همه این انواع گزارش‌های عرفانی را غنی می‌کنند و در عین حال رمزگشایی را مشکل‌تر می‌نمایند.

هستی‌شناسی‌ها

ماخذ هستی‌شناختی هر سنت عرفانی و تأثیری که بر تجربه عرفانی عرفای مختلف دارد می‌باید با توجهی خاص بررسی

شود. برای مثال، در هستی‌شناسی یهودی استدلال می‌شود که انسان‌ها دارای روح هستند و خدایی «شخصی» وجود دارد که در خلصه عرفانی (devekuth) منکشف می‌شود. علاوه بر این، عارف یهودی، قرآین خدا یا mitzvot را به عنوان یک ضرورت در صلوات عرفانی اجرا می‌کنند زیرا تصور او از خودش، کیهان و خدا در این پرتو است که معنی می‌یابد. در درجه نخست شاید در میل عناصر خودناگهانی او، تصویر او از خدا به مثابه موجودی که به یک معنی دارای شخصیت انسانی است و حتی از نظر اخلاقی و ارزشی خصیصه‌های شخصی دارد. بدین معنی او خدایی است که با اعمال و کردار خوب پیروانش تحت تأثیر قرار می‌گیرد و رابطه او و پیروانش با اجرای مناسب اعمال از پیش تعیین شده سامان می‌یابد. بنابراین، تجربه عرفان یهودی، تجربه‌های پیش‌پنداشته از خدایی اخلاقی - شخصی است. برای مثال ما این عنصر پیش‌تجربیه‌ای و تشکیل‌دهنده تجربه را در جزئیات نظرات اصلی علما از رواج یهودی در مورد رابطه فعل انسان و sefirah (تجلی الهی که عالی‌ترین در جات عوالم بالاتر را در بر دارد) و اینکه هر sefirah به رونوشت اخلاقی انسان وابسته است می‌بینیم. به این معنی، اجرای کامل دستور العمل‌های اخلاقی راهی برای رسیدن به این تجلیات الهی است. به طور عمومی، تره سطح تجربه هر فرد با توجه به گام‌های متفاوتی که در sefirah طی کرده (این مراتب دهگانه هر کدام یک گام به شمار می‌روند) به رفتار آیینی و اخلاقی او (mitzvot) و به خصوص به نیایش‌هایی که با قصدی صحیح و حضور قلب انجام می‌گیرند (و در متون عرفانی به نام kavvanah شناخته می‌شود) بستگی دارد. عرفان یهودی معتقد هستند که این نیایش‌های عرفانی، منجر به عروج متعالی روح می‌شود. زیرا نیایش عرفانی به شناخت و تماس با

معنای حقیقی اسماء الهی که ساختار حقیقی هستی شناختی هوالم معنای هستند منجر می شود

این حالت که الگوی پیچیده و پیدایش تجربی است و بر تجربه عملی عارف یهودی تأثیر بر می گذارد نتیجه های از پیش مشخص شده در باره به نوبه خود هستی شناسی بودایی نیز می آموزد که چهار حقیقت اصلی که در کنار اصل پنج کشیدن و غلبه یافتن بر آن قرار می گیرند و هر اسمای هفت ستویی که از راه های تجویز شده برای غلبه بر این پنج رنج هستند همه به آموزه های بودا در «گفتاری درباره شش ماهی بی خویشی» متکی است و بدان هستی سنگی دارد هستی خویشی «حالتی وجودی است یعنی ذاتی بیسبب و محض که چاروان است و وجود ذاتی مستقل خاص خود را ندارد مثله روح در سنت های غربی یا Atman در آیین هندو پس از این از آموزه اتحاد گونه ای به نام «دیدن آمدن وابسته» سخن به میان می آید و همه اینها ما را به مقصد کل آموزه های بودایی با همه جزئیاتشان یعنی نیروانا راهنمایی می کند. از آنجا که این امر در میان نظریات متناهی که از سوی بوداییان مطرح شده موضوع بحث توان فرسای قرار گرفته برای منظوری که ما در پی آن هستیم کافی است بگوییم که نیروانا (1) تشخیص این امر است که باور به وجود ندوی «خوبیستن» پذیرفته شده تنها خوالی باطل است (2) به طور بسیار ویژه ای از میان برخاستن رنج که خصمه اصلی واقعیت هر روز است سرشت نامی می شود (3) واقعیتی مشروط یا شرط پذیر نیست (4) به شوهای اوجلی که سبب فرزندی یا بصیرت به ناپایداری و بی خویشی (Anitya) همه چیزهای موجود است (5) نوعی بودن نیست (6) حالتی است که بدان معنی در نیروانا غرق می شود و (7) در عین حال حالتی وابسته به هستی نیست



میان هر آموزه عرفانی با تجربه های عرفانی که از آن ریشه می گیرد و نیز بخشی از آن به شمار می رود ترک هستی شناختی گسترده تری زده شده است

اجازه دهید که با وجود چنین ساختار پیچیده ای تنها بر دو خصیصه اصلی آن تمرکز کنیم نخست پایه کل این دستگاه بر آگاهی از رنج در جهان بنیاد می شود و هدف این دستگاه میان برداشتن رنج است و دوم هدف نیروانا حالتی در نیست با دیگر حالات نیست که در آن حال خوبیستن متناهی به ملاقات موجودی استعلا - خدا - و مهربان یا پس از آنکه برسد بلکه (اگر به کار بردن این واژه مجاز باشد) از نظر هستی شناختی حالتی است که گویا دیگر اینکه ملاقاتی با چیزی به وقوع نمی پیوندد حاصل این حقیقت است که خوبیستن حقیقی و یا خوبیستی استعلا نیز در کار نیست باز هم باید متذکر شویم که در آموزه های بودایی هیچ خدایی به صحنه نمی آید و بدین گونه هیچ الوهیتی نیز در کار نیست اما به جای مثبت الهی فواید سختی در باره علت های اخلاقی به نام کارما (karma) وجود دارد که بر سر چشمه زنجیره وجود هستی دوباره یا تناسخ و راهی از این زنجیره حکم فرماید

قرار دادن شناخت بودایی از طبیعت انسا در برابر شناخت یهودی به خودی خود شاهد نیرومندی برای این نظر است که تجربه یک بودایی از نیروانا با تجربه یک یهودی از «دوه کوث» متفاوت است با این وجود می باید این مطلب را به شکلی روشن تر توصیف کنیم برای شروع هنگامی که عارف یهودی ادعیه و نیایش های عرفانی خاصی را (kavvanot) اجرا می کند این اعمال را از آن رویه چا می آورد تا روح خود را با لوده کند و روح را از هیول در جهان مادی خارج کند تا روح برای عروج متعالی (devekut) و رسیدن به کمال تقاطع الهی (sefiruth) راهی یابد اما از سوی دیگر تمرین های فکری عارف بودایی به مثابه جز لاینفک سلوک عارف بودایی نه برای رها کردن روح از بدن و پالوشن آن بلکه برای از میان بردن رنج و چیرگی بر هر معنایی که از «خوبیستن» در برد انجام می شود زیرا وجود هر مفهومی از «خوبیستن» یا عروج به تصویر است که ضرورتا تمام فرایند رنج بردن را می آفریند ادبیات بودایی به طور خاص بودا را به عنوان منتقد اعتقاد به خوبیستی ذاتی یا جوداتی (آموزه هندویی آتمن) معرفی می کنند اعتقادی باطل و حتی مخرب که به طور تناقض آمیزی همچنان که فرد را با تشویق خودمحوری در لویه جستجوی سلطنتی ابدی بر می انگیزد همان گونه نیز تحقق این شناختی راهنمایی می سازد

به علاوه از میان برداشتن رنج از راه نابودی «خوبیستن» یا نیروانا وضعیتی نسبی نیست یعنی این وضعیت از گردهم آمدن دو موجود مجزا یا دو واقعیت مجزا که با هم بیکی یکدیگر را از آغوش گیرنده حاصل نمی شود نیروانا نبود همه نسبت ها شخصیت ها عشق ها احساس ها و هیولت ها است نیروانا

دست یافتن (اگر بتوان چنین ویژگی به کار برد) هر چه از راهی بهتر از این هم وجود ندارد) به آرامش به صلح و آسودگی خاطر دست از آن جا که نیروانا تخیلی از توجه یا نگرانی و کوشش و جدوجهد است پس خود پیدایی حالتی تازه نیست نیروانا چیزی نیست و از هیچ رو وجود مستمر موجودات فردی یا موجودی اعظم را در خود نمی پذیرد حتی نمی توان این هستی شناسی را به سادگی در دسته های چون خداپرستانه و جدلی یا طبیعی گنجانند در جهان اندیشه های دینی این عده به آنچه وینگشتلین در موردی دیگر چه بودن چیزی و نه حتی بودن آن می خواند بیشترین شباهت را دارد گذشته از این در نهایت به ترک بودایی از واقعیت آنچه را که عارف بودایی در پی آن است و بنا به شواهد آنچه را که می توانیم بگوییم بدان رسیده است خود بر می سازد

نیروانا هر چه که باشد و نیز دوه کوث هر چه که باشد تا آنجا که می توان از معنای واژه ها غافل کرد و تا آنجا که ممکن است پژوهشی فلسفی معنایی در برداشته باشد می دانیم که هیچ راهی وجود ندارد تا کسی بتواند آنها را به دقت توصیف کند چه رسد که کسی بخواهد بر معنای برخی شواهد تجربه نیروانا را با تجربه دست نیافتنی به دوه کوث بر لب بریننگارد هیچ طریق قابل قیاسی در کار نیست تا کسی بتواند از آن راه به گونه ای روشن و منطقی استدلال کند که تجربه هستی خویشی «آرامشی تهی هستند تجربه اصل شد جدید معنی آمیز و صمیمی همان دو نفس دلری ذات است که یکی از آن دو با هر ویژگی دیگری که برای آن بر سر آمده شود چون خدای دلری شخصیت یک دین غربی پنداشته شده است گم کردن خویشی همانند لانه یا فردی دیگر نیست به ویژه هنگامی که این دیگری خدای منت بود باشد

به هر حال پژوهش ما به منظور «از بودن» صدف معنای تجربیات گزارش شده در یهودیت یا آیین بودا یا ادیان دیگر نیست همچنین دست یازیدن به تجربه دینی این تجارب بر اساسی اینکه کدام تجربه ای بهتر یا بدتر هستند (به شوهای که برای نمونه Zohar & Zaehner از نظر دلخواهانه این کار را کرده اند) یا به شواهدی که D.T. Suzuki یا تمسوزین به برتری فن بودیسم چنین دست بندی می کرده) هم نیست چیزی که می خواهیم نشان دهیم این است که میان ساختار دینی و ساختار اجتماعی کسی که به تجربه روی می آورد و سرشت عملی تجربه دینی او را تبیین روشن و بیینی وجود دارد به بیان دیگر میان هر آموزه عرفانی یا تجربه عرفانی که از آن ریشه می گیرد و نیز بخشی از آن به شمار می رود هر کس هستی شناختی گسترده تری نهنده است

از زمینه های یزدان شناختی و اجتماعی تجربه عرفانی نخست اینکه یزدان شناسی های گوناگون و هستی شناسی های دینی وابسته به آنها آشکار می سازند که الگوی دینی نقش ها و کارکردهای فراوانی بر عهده دارد برای نمونه می توان الگوی مسیح را در عین مسیحیت تشریح کرد در عرفان مسیحی پیروی از مسیح به دو معنی الگوی اصلی عمل مومنان است معنای نخست بر تصویری دلالت دارد که از مسیح چون «محبوب» یک «عاشق» ترسیم می شود و از پس تشبیه ادبی «غزل خزل های مایمان» در عهد عتیق در بسیاری از کتاب های عهد جدید نیز به کار می رود الگوی دومی که از الگوهای مسیح شناسانه بیرون آمدن است الگوی مسیح رنج کشی است که به مقصد نهایی اصول ریاضت عرفان مسیحی بدل می شود

دومین مورد اینکه می خواهیم توجه شما را به این امر جلب کنم که ما تقریباً در همه سنت های عرفانی به اهمیت پیرو استاد یا guru که نوآموز را در طریق سلوک و راهبری می کنند بر می خوریم در سنت یهودی چه در سنت خانگی و چه در سنت عرفانی بیزاری عینی نسبت به خود آموزی مشاهده می کنیم در واقع در سنت یهودی تا مصیبت تاریخی تبعید از اسپانیا در سال ۱۴۹۲ که به رویگری رادیکال و جدید نسبت به عرفان منجر شد حکمت عارفانه همواره در حلقه مریدان بسیار نزدیک نگاه داشته می شد و تنها در حلقه ای کوچک از چند مرید بر گزیده خدایس می شد ترس هم شناسی از این بود که این دانش اگر به دست درسی خودخوانده ای بیفتد که پیروی او را راهنمایی نکرده باشد سر نوشت او به شریعت استیزی و کفر می انجامد همان گونه که در قرن هفدهم جنبش دروغین «تظار مسیح» که به نام Sabbatianism معروف شد و نیز جنبش دیگری که در قرن هجدهم به نام Frankism به پا خاست از پیروان خود آموزی عرفانی بودند

در سنت بودایی نیز می توان تأکید بر وجود راهنمایی

استادی مجرب در طی طریق به سوی نیروانا را مشاهده کرد تنها بودا تولد است به خود و شناسگری دست یابد و دیگران همه باید برای رسیدن به این هدف دستگیری شوند از همین رو رچهاره راینسون می نویسد: همه صورت های بودیسم بدین اشاره کردند که راهنمایی گرفتن از استاد ضروری است در این جا نیز دیده می شود که نه تنها اهمیت استادی مجرب یا anāyika بلکه اصل را بر دستور العملی مناب با همه ضوابط خشک و الزامات ابتدائی یعنی که به همراه دارد به ناهدانی ریاضت کش بودایی نیز به سرایت می کند البته این تأکیدات تنها مختص بودیسم نیست نهاد «گورو» همانند نهاد استادی است که در همه سنت های شرقی همچون سنت هندویسم به ویژه در شاخه های تانتیک و فن در این سنت دیده می شود توجه به سنت فن در این جا آموزنده است زیرا برای پیدا کردن solati فی نفسه ارزش فوق العاده ای قائل می شود این ارزش فی نفسه به خاطر نقشی است که استاد فن در «روشنگری» می بیند به عهد می گیرد حتی مهم تر از این استاد فن از راهنمایی تقریباً بی معنای نام katas می باشد را و می داند تا با پیروی از آنها سر به گریبان تحمل فرو برند اما نادان یا سوس استفاده هدفمند فیزیکی و ذهنی شاگرد دانش را مطیع می کند و ذهنیت هایی را که شاگرد در آنها گرفتار شده از میان می برد زیرا همین ذهنیت ها مانع او می شوند که به ساتوری برسد استاد بر وضعیت شناختی فن در شاگرد فائق می آید تا با این کار به شاگرد توانایی انجام کارهای ریاضت تا او بتواند پندهای تجربه مشروط را بگساید و به ملاقات حقیقت از همان رو که حقیقت است نقل شود

در تاریخ صوفیه نیز چنین نکاهی نسبت به آموزختن سنت های عرفانی بسیار برجسته است و همین نگاه بود که موجب رشد گسترده سنت خانقاه های صوفیه شده خلفان هایی که تلاش می کردند به معتقدان سالک طریق کمک کنند جوهر نظامات عرفانی که تقریباً در خانقاه های صوفیه متمرکز بودند صورت رسمی ریاضت مرید و مرشد بود این را تبیین به پایه این ابتدائی شکل گرفت که هر آسمانی بالقوه و به طور پنهانی در نشسته ای متوجه توانایی لقمانه را (فنا فی الله) یا خود دارد اما این توانایی تنها وقتی به فعل در می آید که از استاد متبحر مدد گرفته می شود (مگر در مورد نخبگان روحانی اندک یا بر گزیده های خاص یا صوفیانی بودند که خداوند بدیشان لطفی خاص ارزانی داشته بود) مریدان از «هنر صوفی» پیروی می کردند که آن همانند دستور العملی بود برای عبور از محسوس در مراحل عرفانی یا مقامات عارفانه و حاصل آن این تجربه فله گانه بود «هنر صوفیه» مجموعه ای از عبادات مستحبات دیگر عبدانی مختلف و تپایش ها روز بعد از تپیش های او شب زنده کاری توبه کارند این روش های به شدت سازمان یافته مرید را برای کسب تجربه آماده می کرد یعنی در این معنی او را در طریقت صوفیانه خاصی با آگاهی ابتدائی و یک و وجودی تربیت می کردند تا برای تجربه جنبه های که صورت آن از پیش مورد انتظار بود آماده شود به مانند همین روش فضایل عرفانی مسیحی نیز در صومعه ها و نظامات مقدسی به دست می آمد که بر عفت و پاکدامنی در زندگی شجرام اعمال نیک و اطاعت از نظام های عبادی سخت گیرانه تمرکز یافته بود

در مورد همه این سنت ها می توان پرسید که «استاد چه چیزی یاد می دهد؟ پاسخ این است که او هم روشی خاص و هم هنری خاص را می آموزد شاگردان پیرو او یکی پس از دیگری از او پیروی می کنند زیرا می خواهند به فضیلت استادی آبی آن سنت دست یابند از این رو برای آنکه نمونه ای به دست دهیم «چون دگان بودا» را مثال می آوریم که به نزد استاد خود می روند و به تمسقات تجویز شده او گردن می دهند و تعریف های یوگای انجام می دهد تا به حالتی برسند که در وجودشان رنج از میان رفته باشد و مفهوم در دست ساز خویشی که به نام آموزه anatnavada شناخته می شود به طور کفلس مغلوب شود به نوبه خود «راهجویان» آیین هندو نیز با وفاداری کمر به خدمت خدمت خور استاد بر می زنند چرا که آنها می خواهند حالت غشی نفس خود و وابستگی آن به نفس کیهانی را که به anāyika معروف است تأیید کنند در همه جا می بینیم نسبت به تفصیلات سخت گیرانه مرشد خود سرسریده است زیرا او در جستجوی است آن تاروخ خود را به لاف خناب رسانده چوبنده علما را روح یهودی نیز دستورات عبادی و ریاضتی استند را اجرا می کند تا دوه کوث را در تجلی و جلیه وجود خدا در «سفریث» بیابد استاد بودایی همان را که استاد هندی یاد می دهد نمی آموزد مرشد نیز همان چیزی را که معلم تاروخ یهودی می آموزد یاد می دهد با این وجود برخی اصطلاحات مشابه موجب سردرگمی نوآموزان خواهد شد

گفته شناسی میان فرهنگ عرفانی

«هنر صوفیه» در بحث وجود یا عدم وجود «هسته علی» که در



تمام تجارب عرفانی عمومیت داشته باشند، به مقایسه تجربه مسیحی اظهارت تجربه علمالارواح یهودی در مورد جوه کوکب و آموزه بودایی SYDYAL می‌پردازد. در همه این موارد استنسیس باور دارد که استفاده از زبانی نسبتاً مشابه بزرگ‌نمایی هسته‌های ضمنی در تجربه است. برای مثال، اولین واقعیت را خاطر نشان می‌کند که در هر یک از گزارش‌های عرفانی ادعا شده است که محتوایی انضمامی در آن تجربه وجود نداشته و به نظر می‌رسد که همه عرفا تجربه خود را به عنوان امری بدون زمان و مکان و فراتر از گفتار، وصف‌ناشدنی، متناقض‌نما، شادی‌آفرین توصیف می‌کنند. این یکی از نشانه‌هایی است که نو برای اثبات دیدگاه خودشان درباره وجود «هسته‌های عام» در تجارب عرفانی بدان استفاده می‌کنند.

با این حال استنسیس و کسلی که با او هم عقیده هستند و به نتایج مشابهی رسیده‌اند در این جا با بررسی سطحی دستور زبانی که گزارش‌های عرفانی به کل می‌برند گمراه شدند. باید گفت که آنچه که به نظر توصیفاتی مشابه می‌رسد نه تنها توصیفاتی مشابه نیست بلکه به تجاربی همانند نیز اشاره نمی‌کند. این شواهد گویایی نظر ایشان نیست، چرا که حتی خود زبان نیز زمینه‌مند است و واژگان تنها در ساختار متن معنی پیدا می‌کنند. واژگانی مشابه همچون زیاده، متعالی، حقیقت‌نهایی، توصیف‌ناپذیر، متناقض‌نما، شادی‌آفرین و فراگذرنده از هر محتوای تجربی و از این دست واژگان، می‌توانند به موضوعاتی متنوع دلالت کنند. صرف وجود چنین شباهتی تضمین‌کننده هیچ امری نیست. نه سرشت این تجربه و نه سرشت آنچه بدان ارجاع شده و نه امکان مقایسه ادعاهای مختلف با به کار بردن واژگانی یکسان. تضمین‌شدنی نیست به عنوان مثال به نحوه استفاده واژگان در مثال‌های زیر توجه کنید.

یک یهودی می‌تواند از همه این واژگان برای ارجاع به تجربه خویش نسبت به جوه کوکب در رابطه با موجودی اخلاقی، شخصی و مطلق که او نشانی را «خدا» می‌گذارد استفاده کند. در همین حال یک بودایی هم می‌تواند همه این عبارات را برای دلالت بر غیبت همه موجودات در نیروانا به کار برد و هندو نیز از چنین عباراتی در وصف محبوب‌شدن در برهمن مطلق و غیرشخصی استفاده کند. حتی یک تلویت هم می‌تواند برای اشاره به Plotinus یا عرفان طبیعت از چنین واژگانی استفاده کند. به اِبهام این گزاره‌ها توجه کنید: «فغان چیز از همه محتویات تجربی فراتر است فراتر از زمان و مکان، حقیقت‌نهایی است، احساسی از شادی، به ما از زنی می‌دارد، مقدس است، تنها به بیانی متناقض‌نما به وصف درمی‌آید و عملاً وصف‌ناپذیر است.»

«فغان چیز» را می‌توان با گزینمایی چندگانه کلمات متفاوت و مله‌جمع همچون خنده برهمن، نیروانا و طبیعت جایگزین کرد. آنچه از این بحث به دست می‌آید آگاهی بدین امر است که برگزیدن توصیفات عرفانی جدای از متن کلی آنها نه تنها برای مقایسه آنها فرصتی مهیا نمی‌کند، بلکه از آن رو که عبارات واژگان و توصیفات انتخاب شده از معنای معینی که در ساختار متنی خود دارند نمی‌کنند، حتی فرصت فهم این مفاهیم را نیز از ما می‌گیرد.

یک موضوع منطقی دیگری نیز وجود دارد که باید بدان پرداخت و آن ادعای «وصف‌ناپذیری» و «متناقض‌نمایی» زبان عرفانی است. این دو خصیصه، عناصری معیاری در هر نوشته پدیدارشناسی از تجربه عرفانی هستند و زمینه‌های برای مقایسه این موارد فراهم می‌آورند. اما آیا معنای این خصیصه از دیدگاه استنسیس حمایت می‌کنند؟ آیا این خصیصه به صورت منطقی به بررسی علمی هویت احتمالی تجارب عرفانی و مقایسه مور نظر این موارد به خصوص ادعای شباهت یا همانندی این تجارب مجال می‌دهند؟ چیزی که باعث می‌شود تا چنین سوالاتی مطرح کنیم این استدلال است که واژه‌های «متناقض‌نما» و «وصف‌ناپذیر» همانند واژه‌هایی که به ما اطلاعاتی درباره متن تجربه عرفانی یا هر وضعیت هستی‌شناسانه دیگری می‌دهند، کار بردی ندارند. به جای آن این دو واژه تجربه را در خرقای می‌پیچند که از تحقیق و بررسی دور بماند و با وجود هر ابزار هستی‌شناسی که از آن برخوردار است، رمزآلود باقی بماند.

پسند چنین نظری این است که به کار بردن کلمات «متناقض‌نما» و «وصف‌ناپذیر» دلالت‌هایی برای فراهم کردن زمینه مقایسه در حسرتس ماقرار نمی‌دهد، بلکه امکان منطقی هم‌سنجی این موارد را نیز از میان می‌برد. به نمونه‌های زیر توجه کنید.

(1) عرف، ادعای می‌کند که تجربه «به متناقض‌نما و وصف‌ناپذیر است» (T) عارف ج نیز ادعا می‌کند که تجربه «به متناقض‌نما و وصف‌ناپذیر است» تنها نتیجه منطقی قابل قبولی که می‌توان از این وضع گرفت این است که هم عارف «A» و هم

عارف «ج» می‌گویند تجربه‌های متناقض‌نما داشته‌اند هیچ چیز درباره محتوای مربوط به تجربه «ب» یا «د» نمی‌توان گفت. چرا که هیچ راهی برای در نظر گرفتن محتوایی برای تجارب «ب» و «د» وجود ندارد تا بتوان چیزی درباره این تجارب آموخت.

نماد درباره لقب نمونه دیگری از مواردی است که نشان می‌دهد عرفای یهودی در این کار تنها نودمانند بلکه فیناغورثی‌ها و مسلمانان و نیز عرفای یهودی در این جست‌وجوها شرکت کرده‌اند. پیش فرض آنها این بوده است که زبان در اصل تنها به خاطر موهمنندی یا قرار دای بودن یا از یاد بودن مهم نیست. برای مثال در آیین صوفیان، کلمات عربی و ریشه‌های آنها به ۹۹ اسم الهه مربوط می‌شوند و نخستین اسم خود الله شسته یافتن این ارتباطات با همان مهارتی انجام گرفته که کلمات عبری خدوند در سنت‌های یهودی به کلمات مربوط می‌شوند. از این راه ادعیه و افسون‌هایی برای اهداف متفاوت عقلی و نظری فراهم می‌شود. مثلاً با برخی از این ادعیه بیمارانی را شفا می‌دهند. بخشی از اسامه الحسنی صوفیه این اسامی را برای تقویت روحی، در حرکت به سوی بهشت و تأثیر در عالم مادی به کار می‌گیرند. «تعلیم اسامه» سرآغازی قرآنی است که صوفیان با توجه به آن، نسبت به نام‌های اشیا که در حقیقت نشان از تجلیات ذلت حق در خود دارند به بصیرتی عمیق می‌رسند. یعنی همه اسامی و همه دلش‌ها از صفات مالورایی خدوند مشتق شده‌اند. برای هندوها نیز موضوعاتی مشابه درباره طبیعت و انبیا و سانسکریت وجود دارد.

مطالعات من در این زمینه نشان می‌دهد که در دنیای عارفان ممکن است هر استفاده‌ای از زبان شود اما هیچ یک زبان را بی‌معنا نمی‌کنند. آنها به شیوه‌هایی متنوع، شگفت‌انگیز و ماقول تصور از زبان برای گفتار معنایی و محتوایی بهره‌برداری می‌کنند. فشاری که از سوی توجهات مالورایی عینی یا ذهنی بر محدودده‌های «فغان گفتن» زبان وارد می‌آید آنان را وادار می‌کند که از ابزارهای بیانی گوناگونی استفاده کنند. این ابزارها ظاهراً از جنب‌جانب‌های هم‌بخش ایجابی یا محتوای تجارب معرفتی خودشان یا دیگران به دست آمدند و به طور مرموز چون قاعدی اشتیاق‌برانگیز در این حقایق و تجارب فوق‌العاده تجلی می‌کنند.

تأملاتی در باب زبان، متناقض‌نمایی و وصف‌ناپذیری منطق «وصف‌ناپذیری»، «متناقض‌نمایی» و دیگر واژه‌هایی که به اینها مربوط می‌شوند باید در رابطه با عرفان مرموز با نگرانی قرار گیرند. بدین معنی که می‌باید به بررسی راه‌هایی که این‌ها می‌

تلاش برای فهم متون مقدس کوششی است منبسط از روحی به شدت پراکنج‌بخته به منظور کشف رموز متن

عرفانی مختلف از زبان استفاده می‌کنند و قواعد مندولایی که در این کاربرد رعایت می‌کنند بی‌درازیست. در این باره برای نمونه باید به پیچیدگی تهنفت در استفاده از سوی اهلای عرفان در سنت‌های مختلف عرفانی از واژه‌هایی که عموماً در انگلیسی به «ناچیزی» یا «ناپدیدگی» برگردانده می‌شود اشاره کنیم. هنگامی که نظریه‌های بدون پژوهشی دقیق و تنها بر اساس وجود واژه‌های همچون «ناپدیدگی» در متون سنت‌های مختلف ساخته می‌شود، مستقلاً بر طرف‌خاستگی رخ می‌نمایند. چرا که از معنای دقیق این واژه سؤال خواهد شد. آیا این واژه به عنوان توصیفی ذهنی از یک تجربه به کار رفته یا به عنوان توصیفی عینی و مفروض از یک موضوع مفروض، یا از یک حالت عینی هستی‌شناسی در هستی‌است؟ این تفاوت در مورد استفاده مشابه از واژه «شادی» نیز بروز می‌کند. مثلاً استفاده فاعلی از آن در هن شادی را احساسی کردم» وقتی در مقایسه با ادعای مفهومی «هن خدا را تجربه کردم» قرار می‌گیرد تفاوت خود را نشان می‌دهد. این تمایزات در عین حال نشان می‌دهند که به کارگیری واژه «ناپدیدگی» کافی نیست تا نسبت به معنای بی‌اِبهام کلمه انطمینان پیدا کنیم. حتی اگر بر سر موارد دو گفته یا چندگانه استفاده از واژه «ناپدیدگی» توافق کنیم که این واژه دلالت هستی‌شناسی و مفهومی داشته است، باز هم ضمانتی وجود ندارد که این واژه همه‌جا به همین معنا به کار رود. می‌توان پرسید که آیا تجارب متفاوتی که از «ناپدیدگی» روی داده تجربی همانند یا نامهمند با پدیدمایی یکسان چون «ناپدیدگی» بوده است یا تجاربی متفاوت از پدیدمایی مختلف، یعنی «ناپدیدگی» واژه‌ای است که برای دربر گرفتن حقیقت‌های موجود و لزوماً از شقی دیگری، به کار می‌رود. در این مثال آخره که به نظر می‌رسد دست‌کم با بخش بزرگی از دلالت‌های عرفانی به خوبی تطبیق دارد. اختلاف میان موارد نه تنها شامل اختلاف میان چگونگی تجاربی است که از یک چیز روی داده است، بلکه شامل اختلافی

است درباره چیزی که تجربه شده متناسب بودن این طرح کلی با کتب‌های متفاوت این واژه برای دربر گرفتن ظهوری از شقی دیگر» بسیار توصیه می‌شود. زیرا چنین برداشتی اگرچه نه در همه موارد ناماد بیشتر موارد نادیده گرفته شده است.

عرفان و متون مقدس به ضرورت و در رابطه با توجه مناسب به تحلیل زبان و انواع عرفانی، مابلم که توجه شما را به مطالعه غنی، صافی و اثباتی، نبمی که میان عرفان و متون مقدس در سنت‌های عرفانی مختلف وجود دارد جلب کنم. باید دانست که آموزه‌های عرفان یهودی به طور غیر صریحی خارج از مشیمن عهد تنیق و تفسیر بعدی آن قرار می‌گیرند. در حالی که عرفای مسیحی عمیقاً از داستان‌های عهد جدید و صورت‌های گوناگون خوانش این متون ریشه گرفته‌اند. آموزه‌های صوفیه تفسیر سرخوشانه قرآنی هستند. آموزه‌های اساتید هندو به گونه فهم‌ناپذیری دور از وادها و بهاگارد گوناگون است و حتی در متون بودایی نقشی اساسی بازی می‌کنند. در این جا با توجه به پیچیدگی این بخش باید متذکر شوم که عرفان در سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف همواره فرض گرفته‌اند که متون مقدس سنت دینی‌شان، منبعی سرشار از حقیقتی نهایی، الهی و استعلایی است. مطالعه این متون برای جست‌وجوی «هنر کرموز پروردگار» است و نه چیزی کمتر از «هنر کرموز پروردگار». این همان آموزه‌ای است که با توجه به محوریت قرآن، دوره زبان حلاج بود «هنر قرآن دانش هر خشک و تری وجود دارد». متون مقدس یا متونتی که به عنوان متون مقدس فرض می‌شوند نه تنها بیاناتی مکتوب هستند، بلکه پیش از این اهلاناتی هستند که اراده خدایوند را آشکار می‌سازند یا به زبانی غیر خنک‌آور و منبع و زمینه‌های هستند برای فاش‌ساختن آنچه غایت پنهان است. این متون صرف نظر از اینکه تا چه میزان می‌توانند پندآمیز و متعالی باشند صرفاً گزارش‌هایی است که ساخته تخیل بشری باشند. محسوب نمی‌شوند. این متون و تفسیر این متون که مورد رجوع دوباره و دوباره پیروان آنها شده‌اند منبعی گریز از اقتدار معنوی‌اند که محرکی اساسی برای هر بصیرت و اِبهام خدیشناخته پندی است. به همین دلیل کتب وادها با عنوان «Sutra» خوانده می‌شود یعنی «حقیقت‌هایی شنیده شده» از سوی پیام‌آورانی که در ابتدای چرخه آفرینش می‌زیستند (Sūtra) و در تعریفی تکمیلی «Sūtra» پیش‌گویی هستند که «حقیقت را می‌بینند». خواست عارفانه که به بیانی کلمات تحت‌اللفظی همین کشف یا بازکشف رموزی است که در

متون مقدس رمزگذاری شده‌اند. حصول حقایقی است پس فراوان و فاش‌ساختن معنی مخفی است در این اسناد کهن.

علاوه بر آنچه گذشت از این اسناد پر ارزش یا دست‌کم از برخی از آنها، که از نظر هستی‌شناسی ابتدایی محسوب می‌شوند و خود بخشی از حقیقت دست‌نخورده هستند تفسیر دقیق دیگری نیز وجود دارد. حکیمان یهودی به تورات به عنوان طرح کلی تمام آفرینش نگاه می‌کنند. در سنت هندو نیز، چنانکه در نوشته‌های لونی‌شاد و برهمن‌ا‌مد، آفرینش سمر حلقه‌های جهان از پادها را به همین شکل توصیف می‌کنند.

تلاش برای فهم متون مقدس صرفاً تلاشی ادبی یا فکری نیست بلکه همچنین کوششی است منبسط از روحی به شدت برانگیخته به منظور کشف معنای رموز متن تا بتوان چیزی درباره خدا یا برهمن یا وجود یا نهایت که خود را در این متون فاش ساخته است به دست آورد. به همین معنی است که دینوسوس دروغین بر خلاف یزدن‌شناسی تنزیهی خود اعلام می‌کند که «با توجه به وجود خدای رمزآلود و فراتر از هستی، لازم است که هیچ گفتاری در میان نیاید هر گفتار یعنی اندیشه‌ای بی‌احتیاط فراتر از آنچه که در متون مقدس از جانب الهی برای ما فاش شده است. چرا که در این متون مقدس، ذلت الهی، خود چنانکه متناسب ذلت نیکوی اوست، متجلی شده». فراتر از این گفته‌ها نیز، گفته یک استاد روحانی مسیحی در قرون وسطی است که چنین گفته: «دین‌داران در ژرفای کتاب مقدس تخصص می‌کنند» تا خدایوند کرموز را از اسباق کتاب مقدس بزرگ‌نمایند. به همین شیوه اظهارت در بررسی کتاب مقدس به توجه اصلی خود بدین گونه اشاره می‌کند. «به عنوان تجربه‌ای از مسیح حقیقی هر کتب بدین معنای گسترده تجریمی است که عارفان کاتولیک به متون مقدس چون «همشوقه ایسان ما» می‌نگرند»

ترجمه: دانیال شاهزادگان

منبع:

این مقاله ترجمه‌ای است از:

DIVERSITY AND THE STUDY OF MYSTICISM BY: STEVEN T. KATZ.

که در مجله «تجربه» مئی، ۱۹۸۲ میلادی در تهران ارائه شده است.

۱
۲
۳
۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵