

فلسفه عرفان در ترازوی نقد

تحلیل و نقد کتاب عرفان و فلسفه اثر والتر استیسی

محمد فنائی اشکوری*

دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

(تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۲/۵)

چکیده

فلسفه تفکر عقلی روش‌مند و نظام‌مند درباره هر موضوعی است. یکی از موضوعات مورد علاقه فیلسوفان در طول تاریخ، عرفان یا تجربه عرفانی بوده است. عرفا در فرهنگ‌ها و سنت‌های گوناگون مدعی راه یافتن به باطن عالم و اسرار هستی بوده‌اند. برخی عرفان یافته‌های خود در تجربه‌های عرفانی را بیان کرده، تصویر خود از جهان و انسان را عرضه داشته‌اند. اینجاست که فیلسوفان وارد معرکه می‌شوند و به کنج‌کاوی و کاوش در چیستی عرفان و تجربه عرفانی و بررسی دعاوی عرفا و مبانی و نتایج آن پرداخته‌اند. از این حوزه از معرفت می‌توان با عنوان «فلسفه عرفان» یاد کرد. یکی از نقاط عطف در مباحث فلسفه عرفان، کتاب عرفان و فلسفه والتر استیسی است. در این کتاب از مهم‌ترین مباحث فلسفه عرفان در حوزه‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی بحث شده است. نظر به جایگاه این اثر و تأثیرگذاری آن در ایران و جهان، معرفی، تحلیل، نقد و بررسی تطبیقی آن اهمیت اساسی دارد. از آنجا که فلسفه عرفان رشته‌ای نوپا در جامعه ماست و مباحث آن منقح نشده و متون کافی در این زمینه تولید نشده است، نوشتار حاضر می‌تواند از گام‌های نخستین در شکل‌گیری و رشد این حوزه معرفتی باشد.

واژگان کلیدی

استیسی، تجربه عرفانی، عرفان، عرفان اسلامی، عقل، فلسفه، وحدت وجود.

۱. مقدمه: والتر استیسی و اثر او

والتر ترنس استیسی در سال ۱۸۸۶ به دنیا آمد. از دانشگاه دوبلین لیسانس فلسفه گرفت. در ۱۹۲۹ با تألیف کتاب فلسفه هگل از همین دانشگاه دکتری ادبیات دریافت کرد. استیسی تا ۱۹۳۲ به خدمات اجتماعی و کارهای اداری و از ۱۹۳۲ تا ۱۹۵۵ در دانشگاه پرینستون به تدریس و تحقیق اشتغال داشت. وی در سال ۱۹۶۷ درگذشت.

مهم‌ترین آثار استیسی عبارت‌اند از تاریخ انتقادی فلسفه یونان، فلسفه هگل، شناسایی و هستی، معنای زیبایی، مفاهیم اخلاق، سرنوشت انسان غربی، زمان و سرمدیت، دین و نگرش نوین. وی اثری منظوم نیز با عنوان دروازه سکوت دارد. مهم‌ترین اثر استیسی که در اوج پختگی فلسفی به نگارش درآورده عرفان و فلسفه^۱ است.

به عللی که اینجا مجال ذکر آن نیست توجه برخی متفکران غربی در قرن نوزدهم به تجربه دینی و عرفانی جلب شد و در قرن بیستم با عمق و گستره بیشتر ادامه یافت. از پیشگامان این جریان باید از شلایرماخر یاد کرد. پس از او ویلیام جیمز در کتاب تنوع‌های تجربه دینی با رویکردی روان‌شناختی و فلسفی، تجربه دینی و عرفانی را مطالعه کرد. اولین آندرهیل، رودلف اتو، مارتین بوبر، ریچارد موریس بارت، ویلیام رالف اینگ، چارلی دونبار، براد، چالرز سوئینبرن، و د. ت. سوزوکی برخی کسانی‌اند که پیش از والتر استیسی درباره تجربه دینی و عرفانی و عرفان به‌طور کلی تحقیق و تأمل فلسفی کرده‌اند.

استیسی با استفاده از این پیشینه و براساس مطالعات و تحقیقات درباره سنت‌های عرفانی و گزارش‌های کسانی که از چنین تجاربی برخوردار بودند و با بهره‌گیری از قدرت تحلیل فلسفی خود توانست اثری عمیق، ماندگار و متفاوت با آثار اسلافش در این زمینه از خود برجای گذارد. کتاب عرفان و فلسفه اثری فلسفی درباره عرفان و از مقوله فلسفه عرفان است، نه اثری عرفانی. این کتاب از زمان انتشارش تاکنون، که بیش از نیم‌قرن از آن می‌گذرد،

1. Mysticism and Philosophy.

همواره محل رجوع و ارجاع و رد و قبول محققان غربی در مباحث مربوط به عرفان و تجربه دینی بوده است.

ترجمه فارسی این اثر را بهاءالدین خرمشاهی در سال ۱۳۵۸ شمسی منتشر کرد که مورد توجه و استفاده ویژه اهل علم و معرفت در ایران قرار گرفت، به طوری که بسیاری از استادان از آن به عنوان متن درسی دانشگاهی در مباحث فلسفه عرفان استفاده می‌کنند. کمتر اثری در این زمینه می‌توان دید که در آن از این کتاب استفاده و به آن ارجاع نشده باشد و از این جهت بسیار تأثیرگذار بوده است. گرچه در برخی آثار، جسته و گریخته نقدهایی از بعضی آرای استیس شده است، اما در حد اطلاع نگارنده، به‌رغم گذشت بیش از سه دهه از ترجمه این کتاب، هنوز تحلیل و ارزیابی جامعی از این اثر صورت نگرفته است. از این‌رو، نظر به اهمیت و جایگاه این کتاب و مطرح بودنش در محافل علمی ایران و جهان دست کم ارائه مقاله‌ای در معرفی، تحلیل و نقد آن مفید و لازم به نظر می‌رسد.

از آنجا که کتاب مشتمل بر هشت فصل مفصل است، گزارش، تحلیل و نقد آن در یک مقاله جز بر سیل اختصار میسر نیست. از این‌رو، نکات برجسته آن را مرور می‌کنیم و به اهم نقدهای آن اشاره‌وار خواهیم پرداخت. در این نوشتار در هر بحثی ابتدا دیدگاه استیس از زبان او به‌طور خلاصه بیان می‌شود، آنگاه نگارنده دیدگاه خود را با عنوان «ملاحظات» طرح می‌کند.

مزایا و کاستی‌های اثر

مزایای این اثر بسیار است. تحقیق گسترده و صبورانه، تجزیه و تحلیل عمیق عقلانی، گستردگی و جامعیت نسبی مسائل طرح شده، داوری‌های منصفانه، و سادگی و روانی نوشتار برخی از این مزایاست. آگاهی اندک نویسنده از عرفان اسلامی، استفاده از منابع دست دوم و ترجمه‌شده از عرفان‌های شرقی و برخی پیش‌داوری‌ها و مفروضات فلسفی (روش‌شناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی) نویسنده، منشأ برخی تحلیل‌ها و داوری‌های قابل مناقشه اویند که نوعی کاستی محسوب می‌شوند.

۲. فصل اول: تمهید مسئله

۱.۲. مبانی و روش تحقیق استیسی

بین مبانی فلسفی و روش تحقیق استیسی ارتباط وثیقی هست. وی خود می‌گوید که قائل به اصالت طبیعت و تجربه‌گراست، اما این به معنای نفی ماوراءالطبیعه و حصر روش معرفت به تجربه نیست. استیسی تجربه‌گراست، اما پوزیتیویست نیست و تجربه را منحصر به تجربه حسی نمی‌کند؛ چراکه اگر چنین باشد وجهی برای بحث از تجربه عرفانی نیست. علاوه بر این، از روش تحلیلی استفاده می‌کند و یکی از کارهای مهم فلسفه را تحلیل عقلی می‌داند، اما تأکید می‌کند که تنها مشغله فلسفه تحلیل نیست، بلکه تحلیل گامی است تمهیدی برای کشف حقیقت. استیسی با همدلی و مدارا با عرفا و صبوری در تحقیق، و مطالعه پدیدارشناختی، نمونه‌های برگزیده از تجربه‌های عرفانی گوناگون را تحلیل و از آن استنتاج فلسفی می‌کند. او هم مطالعه تجربی و تاریخی می‌کند و هم تجزیه و تحلیل انتقادی و استنتاج عقلی. بنابراین، در پی نظریه‌پردازی پسینی درباره تجربه دینی است، نه پیشینی.

استیسی بر آن است که شناخت احوال عرفانی برای غیرعارفان ممکن است. برخی بر آن شده‌اند که همان‌گونه که نابینا نمی‌تواند شناخت درستی از رنگ و نور داشته باشد، غیرعارف هم راهی برای فهم احوال و تجربه‌های عرفانی ندارد، چراکه تجربه‌های عرفانی احوالی باطنی و درونی‌اند که جز شخص تجربه‌کننده کسی به آنها دسترسی ندارد. اما چنین نیست، زیرا گرچه نابینا تصویر حسی مستقیمی از مثلاً نور ندارد، اما با استفاده از توصیف بینایان می‌تواند در تأملات نظری در باب چیستی نور و به مثل در بحث از ذره‌ای بودن یا موجی بودن آن مشارکت کند. فیلسوف غیرعارف نیز می‌تواند با استفاده از توصیف دارندگان احوال عرفانی درباره آنها به تأمل نظری بنشیند، چنانکه در عمل نیز فیلسوفان چنین کرده‌اند. افزون بر این، بسیاری از عرفا نیز به صرف گزارش و توصیف تجربه‌های خود بسنده نکرده‌اند، بلکه به تحلیل و تفسیر فلسفی پرداخته‌اند و درباره عالم واقع اظهار نظر می‌کنند. فیلسوف می‌تواند با عارف در این بحث فلسفی مشارکت کند.

۲.۲. اصالت طبیعت

یکی از اصول استیسی در این بحث طبیعت‌گرایی است. مراد او از اصالت طبیعت^۱ ماتریالیسم نیست، بلکه مقصود این است که قوانین علی و معلولی بر طبیعت حاکم است به گونه‌ای که با دخالت بوالهوسانه عوامل بیرونی از طبیعت نقض نمی‌شوند. به عبارت دیگر، «تمام موجودات و رویدادهای معتناهی که در جهان مکانی-زمانی واقع‌اند بدون استثنا با قوانین طبیعی قابل تبیین‌اند» (ص ۱۱) و وجود واقعی ماورای طبیعی نباید توالی علت و معلولی نظم جهان را برهم زند. این عقیده با اعتقاد به خدا نیز سازگار است، چنانکه بسیاری از الاهیون نیز بر همین اعتقادند. استفاده استیسی از این اصل در بحث از تجربه عرفانی این است که پیدایش حالات عرفانی در ذهن بشر نتیجه علل و عوامل طبیعی است و به هیچ وجه نقض قوانین طبیعت و استثنایی بر آنها نیست. چنانکه ادراک‌های حسی محرک‌های خارجی دارند، ادراک‌های عرفانی هم زمینه‌های روانی دارند و قابل تفسیر براساس قوانین طبیعی‌اند. فقط وقتی می‌توان پدیده‌ای را به عوامل فوق‌طبیعی استناد کرد که عالم مطلق باشیم و بدانیم که به هیچ عامل طبیعی مستند نیست.

۳.۲. اصل بی‌تفاوتی علت

مبنا یا پیش‌فرض دیگر استیسی در بررسی احوال و تجربه‌های عرفانی اصل بی‌تفاوتی علی است.^۲ طبق این اصل، اگر دو نفر دو تجربه مشابه با منشأ متفاوت داشته باشند، صرف تفاوت علت‌ها نمی‌تواند علت تفاوت دو تجربه در اعتبار و عدم اعتبار آن تجربه‌ها و تعیین‌کننده ارزش آنها باشد. بر این مبنا نمی‌توان گفت تجربه‌هایی که در پی استفاده از برخی داروها مانند نسکالین حاصل می‌شوند در قیاس با تجربه‌هایی که در پی ریاضت‌های عرفانی به دست می‌آیند ارزش کمتری دارند، مادام که این دو نوع تجربه از حیث خصوصیات پدیداری مشابه باشند. حال آیا تجربه‌های ناشی از استفاده از داروهای یاد شده واقعاً مشابه تجربه‌های عرفانی است، نیازمند تحقیقات و آزمایش‌های بیشتری است.

1. Naturalism.
2. Principle of Causal Indifference.

۴.۲. تجربه و تعبیر

یکی دیگر از نکات مقدماتی در این بحث تفکیک بین تجربه و تعبیر^۱ است. هم در تجربه حسی و هم در تجربه عرفانی بین خود تجربه و تعبیر آن باید تفاوت دید. تجربه نفس رویدادی است که عارف از سر می‌گذراند. تعبیر آن چیزی است که «مفکره به تجربه می‌افزاید تا آن را دریابد... اعم از اینکه آنچه می‌افزاید فقط مفاهیم مقولی یا استنتاج منطقی یا فرضیه تبیینی باشد.» (ص ۲۷) از نظر اسیتس این تمایز از دو جهت اهمیت دارد. یکی این است که تجربه محض را می‌توان مسلم و بی‌شبهه دانست، ولی تعبیر در معرض خطا و اشتباه است. دوم، تجربه‌ها و احوال عرفانی در سراسر جهان، در تمام فرهنگ‌ها و تمدن‌ها همواره یکسان و مشابه بوده است، اما تعبیرها ممکن است متفاوت و گوناگون باشد. از این رو، سنجش انتقادی تعبیرهای عرفا ضروری است، چنانکه در علوم طبیعی تعبیرهای حسی از جهان را نیز تجزیه و تحلیل انتقادی می‌کنیم.

۵.۲. ملاحظات

باید پذیرفت که اصالت طبیعت به این معنا که حوادث طبیعی علل طبیعی دارند، ملازم با الحاد و ناسازگار با اعتقاد به خدا نیست. اما نفی دخالت عوامل فوق‌طبیعی هم نیازمند دلیل است. همان‌طور که نفی علت طبیعی یک رویداد وقتی ممکن است که عالم مطلق باشیم، نفی تأثیر مبادی فوق‌طبیعی هم وقتی موجه است که چنین علم مطلق داشته باشیم. استتیس هیچ دلیلی بر این امر اقامه نمی‌کند، بلکه اصالت طبیعت را صرفاً پیش‌فرضی می‌پذیرد که نه بدیهی و نه اثبات شده است.

درباره اصل بی‌تفاوتی علی به چند نکته باید توجه داشت. نخست اینکه استتیس همانند مورد گذشته برای اثبات این مدعا دلیلی اقامه نمی‌کند و بر استبعاد صرف بسنده می‌کند. دوم اینکه از آنجا که چنین تجربه‌هایی باطنی، شخصی و تکرارناپذیرند، احراز و اثبات مشابهت تام دو تجربه با وجود شباهت‌ها در گزارش و توصیف آنها آسان نیست. سوم اینکه به‌فرض

1. Experience and Interpretation.

وجود شباهت بسیار بین دو دسته تجربه یادشده شاید نتوان از راه‌های عقلی و تجربی محض تفاوت‌های آنها را احراز کرد و راه داوری برای غیرمتدینان مسدود باشد. اما متدینان می‌توانند با استفاده از آموزه‌های دینی به چنین داوری‌ای برسند و در نتیجه تجربه حاصل از سلوک معتبر شرعی را اصیل و تجربه‌های برآمده از راه‌های نامعتبر مانند استفاده از مواد مخدر و داروهای روان‌گردان را غیراصیل بشمارند. این در صورتی است که در دین چنین آموزه‌های وجود داشته باشد، چنانکه در تعالیم اسلام این گونه آموزه‌ها وجود دارد.

شکی نیست که تجربه و تعبیر از هم متمایزند و می‌توان از تجربه واحد و یکسان تعبیرهای گوناگون داشت. در این نیز شکی نیست که تعبیری می‌تواند درست یا نادرست، و دقیق یا نادقیق باشد. اما آیا نفس تجربه مصون از هر کاستی است و هر تجربه‌ای اصیل و دارای ارزش معرفتی معتبر است؟ آیا همه تجربه‌ها ارزش یکسانی دارند؟ به نظر می‌رسد چنین نیست. با نظر به محتوای تجربه همین‌طور راه تحصیل آن می‌توان درباره اعتبار و ارزش تجربه‌ها نیز بحث کرد، چنانکه خود عرفا در سنت‌های مختلف بر این امر تأکید دارند (آشتیانی، ص ۵۹۲).

۳. فصل دوم: مسئله وجه مشترک

مهم‌ترین پرسش در معرفت‌شناسی عرفانی این است که آیا تجربه عرفانی واقع‌نماست یا صرفاً پدیداری ذهنی است؟ استیس در فصل دوم کتاب برای رسیدن به پاسخ این پرسش، دو پرسش دیگر طرح می‌کند:

۱. آیا ویژگی‌هایی هست که بین تمامی تجربه‌های عرفانی مشترک باشد و آنها را از سایر انواع تجربه متمایز کند و قدر مشترک آنها باشد؟
۲. آیا می‌توان برپایه چنین وجه مشترکی حکم به عینیت و واقع‌نمایی تجربه عرفانی کرد؟ از نظر استیس مشهودات و مسموعات باطنی، همین‌طور پدیده‌هایی درونی همچون وجد، جذب و تواجد که معمولاً حالات عرفانی شناخته می‌شوند از نظر استیس از مصادیق اصیل تجربه عرفانی به‌شمار نمی‌روند.

۱.۳. ویژگی‌های حالات عرفانی انفسی

استیس پس از گزارش و بررسی حاصل تحقیقات پژوهشگران دیگر در این زمینه برای شناخت ویژگی‌های تجربه عرفانی، احوال عرفانی را به دو دسته تقسیم می‌کند: آفاقی (برون‌نگرانه)^۱ و انفسی (درون‌نگرانه)^۲. «احوال آفاقی به مدد حواس به برون‌سو نظاره و تأمل می‌کنند، حال آنکه سیر انفسی به درون‌سو و نفس ناظر است. هر دو سیر به ادراک وحدت غائی... می‌انجامد و سرانجام سالک به اتحاد یا حتی همانندی و یکسانی خود با آن وحدت یا واحد نائل می‌شود» (ص ۵۴).

عارف آفاقی واحد را در کثرات می‌بیند و عارف انفسی با درون‌نگری واحد محض بدون کثرت را مشاهده می‌کند. البته، عرفا شکی ندارند که واحد آفاقی همان واحد انفسی است. شالوده جهان بر این وحدت استوار است.

سیر انفسی در فرهنگ‌های مختلف بسیار شبیه یکدیگر است، اما برای سیر آفاقی شیوه‌های مشابهی وجود ندارد.

احوال آفاقی اغلب آمدنی و عارف منفعل محض است، اما احوال انفسی غالباً آموختنی است و تاحدی در اختیار شخص درمی‌آیند، البته نه همیشه. گاهی این احوال ماندگار می‌شود که به آن تشبه به خدا^۳، حیات وحدانی^۴ یا وصلت روحانی^۵ می‌گویند. استیس با نقل هفت گزارش از تجربه‌های عرفانی آفاقی و تحلیل آنها ویژگی‌های زیر را برای احوال آفاقی استخراج می‌کند:

1. Extravertive.
2. Introvertive.
3. Deification.
4. Unitive Life.
5. Spiritual Marriage.

۱. بینش وحدت‌نگرانه،
۲. ادراک انضمامی از واحد به عنوان ذهنیت درونی همه چیز، حیات و آگاهی،
۳. احساس عینیت یا واقعیت،
۴. احساس تیمن، نشاط، خشنودی و خرسندی،
۵. احساس اینکه آنچه دریافت شده مقدس یا با حرمت یا الوهی است،
۶. متناقض‌نمایی،
۷. بیان‌ناپذیری به ادعای عارفان.

۲.۳. ویژگی‌های حالات عرفانی انفسی

در سیر انفسی، یا طریقت درونی، عارف با تجرید نفس تجربی و پیراستن آن از همه محتوایش به نفس بحث بسیط می‌رسد که وحدت صرف و بی‌تمایز و خلأ محض است که از آن با تعبیری همچون ژرفنای بی‌سو، مجهول‌الکنه، فردانی، غسق، سکوت، عریانی، لاجود، وادی، شب ظلمانی، برهوت بی‌بر، دریای متلاطم و واحد حقیقی یاد می‌شود.

ویژگی‌های حالات عرفانی انفسی از این قرارند:

۱. آگاهی وحدانی،
 ۲. بی‌زمان و بی‌مکان بودن،
 ۳. احساس عینیت یا حقیقت داشتن،
 ۴. احساس تبرک و تیمن، نشاط، صلح و صفا، خشنودی،
 ۵. احساس اینکه آنچه ادراک شده قدسی یا الوهی است،
 ۶. متناقض‌نمایی،
 ۷. بیان‌ناپذیری، بنابر ادعای عرفا.
- با نظر به فهرست ویژگی‌ها می‌توان گفت آگاهی عرفانی آفاقی و انفسی دو نوع از یک جنس‌اند که ویژگی‌های مشترکی دارند. اما آنچه گوهر ذاتی تمامی احوال عرفانی و هسته کانونی آن است تجربه وحدت است. در تجربه‌های عرفانی آفاقی به‌رغم شهود وحدتی

فراگیر در عالم، کثرت نیز باقی است؛ اما در تجربه‌های عرفانی انفسی، هیچ کثرتی راه ندارد و محتوای آگاهی چیزی جز وحدت محض نیست.

۳.۳. ملاحظات

چنانکه دیدیم، استیسی مسموعات و مشهودات باطنی را خارج از دایره تجربه عرفانی قرار می‌دهد. البته، چنانکه از اظهارات عارفان برمی‌آید، آنان از این گونه احوال به عنوان بخشی از تجارب عرفانی خود یاد می‌کنند. مشهودات و مسموعات در عرفان اسلامی از سنخ کشف صوری محسوب می‌شوند، اما عرفا کشف معنوی را بسی برتر از کشف صوری می‌دانند (قیصری، الفصل السابع) و توقف در سطح کشف صوری را نمی‌پسندند. به نظر می‌رسد استیسی نیز تحقیق و تحلیلش را متمرکز بر کشف معنوی کرده است. اما احوالی از سنخ وجد و جذب چون جنبه معرفتی و کشفی ندارند که می‌تواند خارج از حیطه بحث استیسی باشد. تردیدی در عروض این احوال در سلوک عرفانی نیست، گرچه کلیت و ضرورت آن را نمی‌توان ادعا کرد. همچنین، نمی‌توان این احوال را غایت سلوک و مقوم عرفان دانست.

از نظر استیسی گوهر تجربه انفسی چیزی جز تجربه وحدت بی‌تمایز نیست. خدا یک تفسیر از وحدت بی‌تمایز است، چنانکه تفسیرهای دیگری هم از آن وجود دارد. چنانکه در مباحث آینده خواهیم گفت، مفهوم «وحدت بی‌تمایز» مفهوم مبهمی است. متعلق تجربه اصیل و نهایی عرفانی اگر حقیقتی عینی و مطلق و نامتناهی است، چیزی جز خدا نمی‌تواند باشد.

تجربه آفاقی و تجربه انفسی یا تجربه برون‌نگرانه و تجربه درون‌نگرانه را می‌توان به عنوان دو نوع تجربه از یک واقعیت عینی پذیرفت. تعبیر «آفاقی» و «انفسی»، که مترجم برگزیده، مأخوذ از قرآن کریم است، آنجا که می‌فرماید: سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمَ يَكْفُرْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت/۵۳). أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ (فصلت/۵۴).

۴. فصل سوم: مسئله مابازای عینی

فصل سوم کتاب استیسی در واقع از دو مسئله بحث می‌کند: عینیت تجربه عرفانی و محتوا یا متعلق تجربه عرفانی.

۱.۴. عینیت تجربه عرفانی

یکی از ادله‌ای که برای عینیت و واقع‌نمایی تجربه عرفانی اقامه شده است اتفاق آرای^۱ عرفاست. همه عرفا مدعی تجربه وحدت‌اند. شواهد فراوانی از هزاران عارف از سرزمین‌ها و دوره‌های مختلف سراسر جهان در این زمینه در دست داریم. از این‌رو، این احتمال معقول است که عارف طی این تجربه با حقیقتی مواجه شده باشد که از راه دیگری نمی‌توان با آن مواجه شد.

این اتفاق کلمه کلی یا همگانی، با توجه به استقلال رأی و نظر عارفان، دلیل درستی است بر اینکه آنان در روایت احوال خویش، حتی ناآگاهانه نیز ماهیت آن احوال و تجربه‌ها را قلب نکرده‌اند؛ یعنی همگی آنها، قطع نظر از استثناهای ممکن، واقعاً آنچه را می‌گویند تجربه کرده‌اند.

باید توجه داشت که اتفاق آرا، حتی وفاق عام تجربه‌ها چه در تجارب عرفانی و چه در تجربه‌های حسی، هر چند یکی از اجزای تشکیل‌دهنده عینیت است، ولی همه آن نیست. باید شرط دیگری را پیدا کرد که در جنب اتفاق آرا و به همراه آن، تجربه را عینی می‌گرداند. آن شرط انتظام^۲ است. مراد از انتظام، قاعده و قانون است؛ یعنی نظم و قاعده توالی^۳، تکرر انگاره^۴ و رابطه ثابت امر یا امور خاص. به طور خلاصه، تجربه در صورتی می‌تواند منتظم باشد که جزئی از نظم و نظام جهان باشد. بنابراین، نظم یا انتظام عبارت است از رابطه ثابت امور یا اجزای متکرر یک تجربه. یک تجربه هنگامی عینی خواهد بود که هم در روابط و

- 1 . Unanimity.
- 2 . Order.
- 3 . Regularity of Succession.
- 4 . Repetition of Pattern.

نسبت‌های بیرونی و هم در روابط و نسبت‌های درونی‌اش منتظم باشد؛ و هنگامی ذهنی است که روابط بیرونی و درونی‌اش بی‌انتظام باشد، مانند توهمات و رؤیاها.

اکنون باید ببینیم که آیا احوال و تجربه‌های عرفانی منتظم‌اند. تجربه عرفانی انفسی نمی‌تواند عینی باشد، زیرا این تجربه که غیرحسی است و همه حسیات و صور ذهنی از صحنه آن طرد شده است و ماهیتاً بی‌تعیین و بی‌تمایز است، اجزا یا رخدادهای مشخصی ندارد که انگاره‌های متکرر یا توالی منظمی در میان آنها برقرار باشد؟

اما به همین دلیل که عینی نیست، ذهنی هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا برای اینکه تجربه‌ای ذهنی باشد، باید بی‌انتظام باشد؛ اما چون این تجربه اجزای متمایز و مشخصی ندارد که تشکیل توالی دهند و با روابط ثابت معهود در نظم جهان مخالف باشند، نمی‌تواند ذهنی باشد. علاوه بر این، چون هیچ جزئی در تجربه انفسی وجود ندارد، نمی‌تواند با آنچه بیرون از آن هست تعارض داشته باشد.

در تجربه عرفانی آفاقی نیز گرچه اجزای مشخص متکثر وجود دارد اما کثرتی که در آن درک می‌شود، دریافت عرفانی نیست. فقط وحدتی که در آن حال ادراک می‌شود، عرفانی است که نه تکثر دارد و نه اجزای مشخص و متعین. بنابراین، تجربه عرفانی آفاقی نیز نه عینی است و نه ذهنی، بلکه فراذهنی^۱ است.

اساساً احساس عینیت^۲ یا اعتقادی که عارف به عینیت یا واقعیت احوال خود دارد خود جزء تجربه عرفانی است، نه تعبیر عقلانی آن. این احساس یقین حجت تازه‌ای به نفع فراذهنی بودن احوال عرفانی به ناعارفان ارائه می‌دهد. به همان دلیل که نمی‌توانیم در تجربه حسی کسی که فلان شیء رنگین را دیده است تردید کنیم، نمی‌توانیم شک کنیم که عارف واقعیتی غیرذهنی را آزموده است.

1. Transsubjective.
2. The Feeling of Objectivity.

۲.۴. ملاحظات

هم احساس عینیت عرفا و هم اتفاق آرای آنها را به راحتی نمی‌توان نادیده گرفت و به‌راستی شواهدی بر واقع‌نمایی به‌شمار می‌روند. اما مشکلات نظری بسیاری در اینجا وجود دارد که باید بررسی شود.

اول اینکه، احساس عینیت جزئی از تجربه است نه تعبیر آن، می‌تواند محل پرسش باشد؛ چراکه تجربه‌های توهمی و غیرواقع‌نما هم وجود دارد که تجربه‌گر در آن موارد نیز ممکن است احساس عینیت کند. در اینجا لازم است بحث معیارهای صدق‌آزمایی طرح شود که گامی دیگر در نیل به اطمینان به واقع‌نمایی تجربه است.

دوم، ادعای یکسانی تجربه‌عارفان و اتفاق آرای آنان و وجود هسته مشترک در تجربه‌های عرفانی نیز مصون از مناقشات نیست. برخی پژوهشگران همچون زینر با تقسیم‌بندی انواع عرفان‌ها همچون عرفان توحیدی، همه‌خدایی و عرفان نفسی، قائل به تفاوت جوهری سنت‌های عرفانی‌اند (Zaehner, 15). گروهی که به ساخت‌گرایان^۱ معروف‌اند، تجربه‌های عرفانی را محصول زمینه‌های پیشین‌عارف و در نتیجه متنوع و متفاوت می‌دانند و مشابهت آنها را صرفاً صوری و ظاهری تلقی می‌کنند (Katz, 50). تثبیت صغرای استدلال استیس منوط به پاسخ به این چالش‌هاست. استیس در فصل دوم با تحلیل گزارش‌های عرفا کوشید به وجوه مشترک آنها دست یابد.

سوم، این استدلال با اشکال کپروی هم روبه‌روست. به فرض که همه عرفا چنین اتفاق‌نظری داشته باشند، صرف اتفاق‌نظر دلیل کافی بر صحت مدعا نیست. این نکته نیز به متممی نیاز دارد که در بحث از احساس عینیت یادآور شدیم. باید نشان داد چگونه از اتفاق و یکسانی گزارش‌ها و حتی یکسانی خود تجارب می‌توان به واقع‌نمایی آنها راه‌یافت.

1. Contextualists.

چهارم، انگاره «فراذهنی» بودن تجربه‌های عرفانی نیز خالی از ابهام و دشواری نیست. استیسی براساس اصل بی‌دلیل تجربه‌گرایی و لازمه آن یعنی اصالت طبیعت، امر عینی را معادل و مساوی با امر حسی و مربوط به عالم طبیعت می‌گیرد که عالم کثرت است و انتظام خاص خود را دارد. هر چه در این عالم کثرت نگنجد و منتظم به این گونه انتظام نباشد را غیرعینی می‌داند و از آنجا که تجربه عرفانی را براساس اتفاق آرای عارفان واقع‌نما می‌داند، ذهنی بودن آن را نیز نمی‌تواند بپذیرد. از این‌رو، دست به اختراع مفهوم «فراذهنی» می‌زند تا هم واقع‌نمایی آن را تثبیت کند و هم غیرعینی بودن آن را. تا آنجا که به جعل اصطلاح مربوط می‌شود مناقشه روا نیست. اما آنچه استیسی را در این مخصصه انداخته است تضييق بی‌دلیل مفهوم عینیت است.

۳.۴. محتوا و متعلق تجربه عرفانی

مابازا یا متعلق تجربه عرفانی چیست؟ نفس جزئی عارف؟ نفس کلی؟ خدا؟

۴.۴. نفس کلی

دست کم در سنت‌های بزرگ عرفانی، احوال عرفانی را عروج نفس^۱ دانسته‌اند. کسی که تمام محتویات تجربی ذهن را طرد کرده باشد، به وحدت محض، یعنی آگاهی نابی که همان نفس بسیط است دست می‌یابد. می‌توان انگاشت که این همان «من» بسیط فردی است. ولی عارف، واقعیت دیگری را نیز به میان می‌کشد که این نفس، که در ابتدا چنین می‌نماید که همانا «من» شخصی اوست یکباره خود را با یک نفس کلی نامتناهی، یگانه یا در آن منحل می‌یابد. دیواره‌های نفس جزئی‌اش از میان برمی‌خیزد و مابه‌الامتیازی بین نفوس فردی باقی نمی‌ماند، و فرد خود را فراتر از حد و مرز خویش و غرقه در آگاهی بیکرانه جهانی می‌بیند. آنچه عارف می‌یابد نفس بسیط فردی و جزئی نیست، بلکه نفس کلی و کیهانی است.

1. Self-transcending.

۵.۴. جوهر فرد عرفانی^۱

برخی سنت‌های عرفانی احوال انفسی را واقعیت روانی قبول دارند، اما معتقدند که نفس جزئی طی این احوال، عروج و استعلا نمی‌یابد و با نفس کلی یگانه نمی‌شود. احوال عرفانی همراه با احساس استعلائی نفس است، اما تحقق عینی ندارد و توهمی بیش نیست. بنابراین، وحدت بی‌تمایزی که عارف ادراک کرده همانا وحدت نفس بسیط جزئی و فردی خود عارف است که یکی از هزاران هزار نفوس انسانی است و نه «نفس کلی».

اما این تلقی که در برخی عارفان یهودی، مسیحی و مسلمان دیده می‌شود تعبیر آنها از تجربه است و تعبیر تجربه هرگز اعتبار بی‌خداشده توصیف عارف از نفس تجربه را ندارد. طرح چنین تعبیراتی ناشی از احاطه فرهنگ برخی سنت‌های دینی - به‌ویژه یهود - بر افکار این سنخ از عارفان است. در نتیجه باید گفت مفهوم نفس کلی یا نفس کیهانی که فردیت عارف، لااقل به هنگام اتحاد با آن اتصال می‌یابد، تعبیر درست تجربه عرفانی انفسی است.

۶.۴. نفس کلی^۲ و خالاً- ملاً^۳

تجربه‌ای که عارفان از آن سخن می‌گویند، ادراک وحدتی کاملاً تهی و آگاهی محض است که آگاهی نسبت به هیچ چیز نیست، بلکه برعکس، خالی از هر گونه محتواسست. در واحد عرفانی هیچ گونه کثرتی راه ندارد. از طرفی، خالی از هر محتواسست (خالاً) و از طرفی نامتناهی است (ملاً). این همان شطحیه خالاً- ملاً است. هم ایجابی است و هم سلبی! این پارادوکس به طور کلی سه جنبه دارد:

1. Mystical Monadism.
2. Universal Self.
3. Vacuum- Plenum.

جنبه‌های ایجابی (مثلاً)

جنبه‌های سلبی (مثلاً)

- | | |
|------------------------------|---|
| ۱. نفس کلی دارای کیفیات است. | ۱. دارای کیفیات نیست. |
| ۲. متشخص است. | ۲. نامتشخص است. |
| ۳. پویا، خلاق و فعال است. | ۳. به کلی غیرفعال، ایستا و بی حرکت است. |

آیا نفس کلی همان خداست؟ خدای عرفی همانند شخصی روحانی و موجودی زمان‌مند است که احوالش تغییر می‌کند. نفس کلی قطعاً بی‌زمان، سرمدی، بسیط و تغییرناپذیر است و بر این فهم از خدا قابل انطباق نیست. دیدگاه فلاسفه و متكلمان نیز درباره خدا متفاوت است. به‌ناچار باید دید آیا نفس کلی صفات متفق‌علیهی که آنها برای خدا قائل‌اند را داراست. زنده بودن، مقصد و مقصود سلوک معنوی بودن، مقدس بودن، منشأ و غایت همه خوبی‌ها بودن، منشأ جهان و آفریننده بودن برخی از صفات خدایند که نفس کلی نیز واجد آنهاست. پس می‌توان نفس کلی را همان خدا دانست.

۷.۴. صرف‌الوجود

آیا می‌توان گفت نفس کلی جهانی همان صرف‌الوجود است؟ قائلان به صرف‌الوجود می‌گویند وجود نخستین نه مانند موجودات جزئی وجود دارد و نه اعتباری و ذهنی محض است، بلکه صرف‌الوجود است. صرف‌الوجود وجود کلی و صرف است که مابۀ اشتراک همه موجودات است، همان‌طور که سفیدی کلی و صرف، مابۀ اشتراک اشیای سفید است. این نظر باطل است، زیرا برخلاف سفیدی که مابۀ اشتراکی است که در چیزهای سفید وجود دارد، وجود صرف و کلی هیچ نوع تحقق‌ی ندارد؛ آنچه هست موجودات خاص و جزئی است. از این‌رو، چنانکه کانت و پیش از او هیوم گفته‌اند، وجود یک محمول نیست. از نظر هیوم وقتی می‌گوییم «این چیز سفید است.» اطلاعی از آن می‌دهیم، اما وقتی می‌گوییم «این چیز یک وجود است.» اطلاعی از آن نمی‌دهیم و مانند آن است که بگوییم «این چیز، یک چیز است.»

این پندار که وجود یک محمول است مغالطه‌ای است که بین وجود^۱ و موجودیت^۲ خلط می‌کند. برخلاف وجود، موجودیت وجه مشترک همه اشیا خارجی است و بر آنها حمل می‌شود. معنای موجودیت اشیا، متمکن و متزمن بودن اشیا در نظم طبیعی جهان خارج است.

۸.۴. منزلت نفس کلی

چنانکه گفتیم، نفس کلی نه عینی و نه ذهنی است؛ فزادنی است. عرفا تأکید دارند که واحد فراتر از زمان و مکان است. چون ورای زمان و مکان است تقرر و عینیت ندارد؛ چنانکه ریاضی‌دانان درباره هویت حقایق ریاضی نیز می‌گویند که نه ذهنی است و نه عینی.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چیزی که نمی‌توان گفت وجود دارد یا عینی است چگونه می‌تواند علت اولی همه موجودات باشد؟ تنها چیزی که می‌توان گفت این است که به تعبیر برخی عرفا «آن وحدت در عین حال بی‌تمایز باقی می‌ماند به خود تمایز می‌بخشد.»

۹.۴. ملاحظات

عارفان متأله بهترین تعبیر از تجربه وحدت را اتحاد یا لقای با خدا می‌دانند (جوادی آملی، ص ۱۲۷-۱۳۹). برخلاف نظر استیسی، وضوح مفهوم خدا بسی بیش از مفاهیمی همچون نفس کلی و روح جهانی است. آنچه عارف متأله در پی وصل به اوست خدای حی ازلی علیم قادر خالق سمیع بصیر کامل نامتناهی است. خدا چیزی مبهم و کلی نیست، بلکه موجودی مشخص و خودآگاه است؛ او مشخص است، اما نه همچون شخص انسانی محدود و تغییرپذیر، بلکه به معنای واقعیت عینی خودآگاه و دیگرآگاه است.

هیوم جوهر نفسانی را نمی‌پذیرد و نفس یا «من» را چیزی جز سیال آگاهی نمی‌داند. اشکالی که در این تصویر هست این است که احوال و فعل و انفعالات نفسانی، مانند آگاهی، بدون فرض بستر و موضوعی که معروض این احوال باشد ممکن نیست. به عبارت دیگر، فعل بدون فاعل، قبول بدون قابل و عرض بدون جوهر امکان تحقق ندارد.

1. Being.
2. Existence.

به نظر استیسی، نفوس فردی زوال می‌یابند و در نفس کلی منحل می‌شوند، چون با کنار رفتن عوارض شخصی مابه‌الامتیازی بین نفوس نخواهد ماند. به نظر او مابه‌الامتیاز دو جوهر از یک نوع، مانند دو فرد انسان از یکدیگر، تنها اعراض آنهاست. به عبارت دیگر، ملاک تمایز و تشخیص یک شیء اعراض آن شیء است. در فلسفه اسلامی این دیدگاه مردود شناخته شده و اثبات شده که ملاک تشخیص هر چیزی وجود آن چیز است (شیرازی، ۱۳۳۷، سفر اول، ج ۲، ص ۱۰). دو جوهر با صرف‌نظر از اعراضشان بالذات متشخص و از هم متمایزند. بنابراین به عدد افراد انسانی، نفوس فردی جوهری وجود دارد.

بین خودآگاهی و سایر آگاهی‌ها نیز باید تفکیک کرد. خودآگاهی نفس امری عرضی و ثانوی نیست که بتوان کنارش نهاد، بلکه عین وجود و جوهر نفس و ملاک هویت آن است. از این‌رو، هر نفس خودآگاه، یک جوهر متمایز از نفوس دیگر است.

تفسیر معتبر از وحدت وجود نمی‌تواند کثرت را نادیده بگیرد و برای مخلوقات از جمله نفوس انسانی بهره‌ای از تحقق قائل نشود. عارفی که شوق وصل خدا دارد، چه قبل از وصل و چه بعد از وصل نه می‌تواند معدوم محض باشد و نه عین خدا، بلکه در عین نوعی اتحاد، تغایر نیز محفوظ است. فرق عارف و غیرعارف، اختلاف درجات عارفان و تفاوت میزان عبودیت و تهذیب آنها نیز با انحلال فردیت و بازگشت همه به یک نفس ناسازگار است.

تصویری که استیسی از مفهوم صرف‌الوجود یا وجود صرف ارائه می‌دهد نیز قابل تأمل است. صرف‌الوجود به معنای مابه‌الاشتراک انتزاعی موجودات یا همچون سفیدی مشترک در بین افراد سفید یا مفهومی شاعرانه نیست، بلکه صرف‌الوجود یعنی وجود مطلق که به دلیل نامتناهی بودن ماهیت ندارد و بسیط محض است و چیزی جز وجود نیست. خدا به این معنا صرف‌الوجود یعنی وجود محض بدون محدودیت و ماهیت است (طباطبائی، ص ۲۹۲).

استیسی در تعریف «موجودیت» می‌گوید موجودیت اشیا متمکن و متمزمن بودن اشیا در نظم طبیعی جهان خارج است. در اینجا نیز استیسی گرفتار اصالت طبیعت یا مادیگری است و برای حقیقت فرازمانی و فرامکانی موجودیت قائل نیست.

استیس می‌گوید نفس کلی یا خدا چون بی‌زمان و مکان است عینی نیست، چنانکه ذهنی هم نیست و در این وضعیت تناقض‌آمیز نه عینی و نه ذهنی بسر می‌برد. این گونه افتادن در ورطه ارتفاع نقیضین که استیس به آن ملتزم است بدیهی‌البطالان است و راه بحث و گفتگو را می‌بندد. تشبیه خدا به حقایق انتزاعی ریاضی نیز که ذهن از خاصیت کمی موجودات انتزاع می‌کند نامعقول است.

از دیدگاه الاهیون به ویژه حکمای اسلامی، خدا اصل وجود، حقیقت وجود و وجود حقیقی است. عین عینیت و عینیت‌بخش همه اعیان است. چون وجود محض است منشأ دیگر موجودات است. شرط موجودیت و عینیت زمان‌مندی و مکان‌مندی نیست. تنها موجودات مادی که در سافل‌ترین درجات هستی قرار دارند مقید به زمان و مکان‌اند. بنابراین، چون خدا عینی است و عینی‌ترین حقیقت و عینیت‌بخش به همه است می‌تواند خالق همه باشد.

۵. فصل چهارم: وحدت وجود، دوگانه‌انگاری، یگانه‌انگاری

تجربه عرفانی تجربه مستقیم از واحد، نفس کلی یا خداست. پرسشی که استیس در فصل چهارم مطرح می‌کند این است که بر اساس تجربه عرفانی، بین خدا و جهان چه نسبتی است؟ آیا خدا و جهان هم گوهر و یک حقیقت‌اند یا متمایزند؟ این همان مسئله وحدت یا کثرت وجود است. گاهی در عرفان‌های توحیدی، مثل عرفان مسیحی، وحدت وجود به معنای اتحاد نفس فردی و جزئی عارف با خداست. در اینجا هم این پرسش مطرح است که آیا اتحاد عرفانی عارف با خدا دست‌کم در حال اتحاد به معنای یکسانی و یگانگی او با خداست، یا تمایز بین آنها برقرار است؟ درباره این مسئله سه دیدگاه مهم مطرح است: دوگانه‌انگاری،^۱ یگانه‌انگاری^۲ و وحدت وجود.^۳

1. Dualism.
2. Monism.
3. Pantheism.

۱.۵. دوگانه‌انگاری و نقد آن

دوگانه‌انگاری قول به بینونت و نایکسانی خدا و جهان یا نفس انسان در حالت اتحاد است. برخی نظام‌های هندی مثل سنکھیا، یوگا و جین و ودانتای راماجونا تبیین‌های دوگانه‌انگارانه از تجربه عرفانی می‌دهند، اما غالب در حکمت ودانتا، یعنی نحله سانکارا، یگانه‌انگار است. عرفای ادیان ابراهیمی اغلب تبیین دوگانه‌انگارانه ارائه می‌دهند، اما به نظر می‌رسد این تبیین تحت فشار مراجع دینی است و نظر واقعی عرفا وحدت وجود است.

به نظر می‌رسد دوگانه‌انگاری تعبیر درستی از تجربه عرفانی نیست. این تعبیر مستلزم متناقض بودن ویژگی کانونی تجربه‌های عرفانی است که تجربه وحدت بی‌تمایز است. یک دلیل برای تعبیر دوگانه‌انگارانه از سوی برخی عرفا این است که شاید از عهده مشکل فلسفی متناقض‌نمایی «یکسانی در نایکسانی» بر نمی‌آیند. چون می‌بینند یکسانی مطلق قابل دفاع نیست، به نایکسانی روی می‌آورند. دلیل دیگر برای تعبیر دوگانه‌انگارانه، شیوع تجربه انفسی در میان عرفای ادیان توحیدی است، چراکه در تجربه آفاقی قبول دوگانگی بسیار دشوار است.

۲.۵. یگانه‌انگاری و نقد آن

یگانه‌انگاری اعتقاد به وحدت محض خدا و جهان یا خدا و نفس جزئی در حالت اتحاد است. این نظریه یا به الحاد^۱ منتهی می‌شود یا به انکار ماسوالله^۲. اگر خدا چیزی جز مجموع اشیای عالم نباشد، نام دیگری برای جهان خواهد بود که اعتقاد به آن الحاد است. و اگر جهان چیزی جدا از خدا تحقق نداشته باشد و فقط خدا واقعی باشد، انکار ماسوا خواهد بود. مشکل یگانه‌انگاری این است که نمی‌تواند نمود کثرت را توجیه کند. ممکن است بگویند کثرت توهم و جهل است، اما اگر کسی نباشد جهل یا توهم و تخیلی هم نخواهد بود. اگر بگویند این تخیل کاذب در علم خدا هست، در آن صورت در خدا که واحد محض است

-
1. Atheism
 2. Acosmism

کثرت راه می‌یابد. این جهل یا لاعلم نمی‌تواند به موجود فاقد شعور نسبت داده شود و مستلزم وجود آن چیزی است که جهل را به آن نسبت می‌دهیم.

۳.۵. وحدت وجود

در نظریه وحدت وجود عارف قائل به یکسانی خدا و جهان است، اما این یکسانی ساده و محض نیست. با توجه به آنچه در بیانات اسپینوزا به عنوان وحدت وجودی و اوپانیشادها به عنوان مهم‌ترین متون ودانتا آمده است، باید وحدت وجود را این گونه تعبیر کرد:

۱. جهان با خدا یکسان (= یکی) است؛

۲. جهان و خدا متمایزند، یعنی یکسان نیستند.

وحدت وجود و همه شطحیات عرفانی بیانگر اندیشه «وحدت ضدین» یا «یکسانی در نایکسانی» است. با اینکه جهان و برهمن یا خدا یکی است، اما برهمن حق، واحد، بی‌اضافه، نامتناهی، فوق زمان و مکان و بی‌تغییر است؛ ولی جهان، باطل، متکثر، دارای اضافه، متناهی، زمانی و مکانی و متغیر است. وحدت وجود حاصل تعقل و اندیشه نیست و با عقل و منطق سازگار نیست، بلکه حاصل احساسات است. شطحیه وحدت وجود مناسب‌ترین تعبیر برای تجربه عرفانی است. عرفا خود نیز بر همین نظرند، گرچه برخی به گمان اینکه قول به وحدت وجود مشکلات نظری و الاهیاتی لاینحلی دارد از آن می‌گریزند.

۴.۵. ملاحظات

استیسی به درستی دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری خام را رد می‌کند، چرا که اولی وحدت را نمی‌بیند و دومی کثرت را. و نیز در اینکه نظریه درست باید هم حق وحدت را ادا کند و هم حق کثرت را، دیدگاه او صائب است. اما او در نحوه جمع بین وحدت و کثرت یا عینیت و غیریت سرگردان و درمانده است، تا جایی که راه‌حلی جز تن دادن به تناقض نمی‌بیند. استیسی بینونت حق و خلق را تصدیق می‌کند، اما در بیان نوع بینونت سخنی برای گفتن ندارد. راه‌حل موفق آن است که وحدت و کثرت را به گونه‌ای جمع کند که به تناقض نیجامد. عرفای اسلامی هم وحدت و هم کثرت را می‌پذیرند بدون اینکه در دام تناقض

بیفتند. مثلاً می‌گویند خدا در مقام ذات غیر از جهان است، اما در مقام ظهور با جهان یکسان است و جهان ظهور خداست؛ یا رابطه خدا و جهان مثل رابطه فاعل و فعل و ذی‌شأن و شأن است که هم وحدت دارند و هم تمایز (ابن ترکه، ص ۹۱).

استیسی به دلیل ناتوانی در تفسیر درست تجربه عرفانی و جمع بین اقوال عرفا بر آن می‌شود که وحدت وجود حاصل عقل نیست، بلکه حاصل احساسات و ناسازگار با مسلم‌ترین قواعد عقل است. حق این است که گفته شود گرچه وحدت وجود حاصل تجربه عرفانی است، سازگار با عقل است و حتی می‌توان بر آن برهان عقلی اقامه کرد. نمی‌توان گفت چون عرفا از راه عقل به آن نرسیده‌اند پس ناسازگار با عقل است و لازم نیست مشمول قواعد عقل باشد، چنانکه ادراکات حسی مثل رنگ هم حاصل عقل نیستند، اما ناسازگار با آن و ناقض قواعد عقل نمی‌توانند باشند.

۶. فصل پنجم: عرفان و منطق

در فصل پنجم پرسش این است که آیا عرفان با عقل سازگار است؟ به اعتقاد استیسی: «قولی که جملگی عرفا بر آن اند این است که عرفان فراتر از عقل است.» مراد از عقل در این بحث معنای اخص عقل است که ناظر به سه اصل مشهور منطق است: هویت، امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین. باورهای همچون یکسانی و نایکسانی خدا و جهان یا متکیف، متشخص و ایستا بودن نفس کلی در عین عدم تکلیف، عدم تشخص و پویایی آن، زوال فردیت در عین بقای آن، و وحدت اشیا در عین کثرت آنها، دست‌کم در ظاهر با قواعد یادشده ناسازگارند. برای حل این گونه تناقض‌نماها نظریه‌های گوناگونی ارائه شده است که استیسی آنها را نقل و نقد می‌کند، مانند نظریه شطحیه خطابی^۱، نظریه سوء تعبیر^۲، نظریه تعدد مصادیق^۳ و نظریه تعدد معانی^۴.

1. The Theory of Rhetorical Paradox.
2. The Theory of Misdescription.
3. The Theory of Double Location.
4. The Theory of Double Meaning/Ambiguity.

نظریه‌ای که خود استیس برمی‌گزیند این است که در تجربه عرفانی که تجربه وحدت نامتماز و یگانه است قواعد منطق جاری نیست. به نظر او «قوانین منطق، قوانین ضروری اندیشیدن به یا کنار آمدن با تکثر اجزا یا فقرات (= items) مستقل است... قوانین منطق در واقع حد (= تعریف) کلمه "تکثر" است» (استیس، ص ۲۸۲). هر متکثری متشکل از اجزای متمایز است. اما در واحد یا یگانه اجزا و ابعاض متمایز نمی‌توان فرض کرد. از این‌رو، منطق در آنجا کارایی ندارد، چنانکه اصول ریاضی هم در آنجا کاربرد ندارد. بنابراین، هر یک از منطق و عرفان حوزه‌های متفاوتی دارند و بینشان برخوردی نیست. منطق فقط در بعضی جهان‌های متحقق و ممکن جریان دارد، نه در همه احوال و عوالم ممکن. منطق در جایی است که تمایز باشد. یکی از مهم‌ترین عوامل تمایزبخش در جهانی که ما زندگی می‌کنیم زمان و مکان است. ممکن است عوامل تمایزبخش دیگری در جهان‌های دیگر، مانند عالم مثل افلاطونی، هم وجود داشته باشد.

ممکن است کسی بگوید در تجربه آفاقی چون کثرت هست باید منطق جاری باشد، اما پاسخ این است که گرچه در تجربه عرفانی آفاقی علاوه بر وحدت کثرت نیز هست، اما عرفانی بودن این تجربه به حیثیت وحدت آن است، نه به حیثیت کثرت آن، و وحدت آفاقی همان وحدت انفسی است؛ از این‌رو، ورای منطق است.

۱.۶. ملاحظات

دیدگاه استیس درباره تناقض به هیچ‌وجه نمی‌تواند قابل قبول باشد. قواعد منطق به‌ویژه اصل امتناع اجتماع نقیضین فراگیر و مطلق‌اند و محدود به حوزه خاصی نیستند. در منطق می‌گویند: «نقیض کل شیء رفعه»؛ نفی و رفع هر چیزی نقیض آن است. «نقیض الف لالف است»، و «نقیض الف ب است»، «الف ب نیست» یا «چنین نیست که الف ب است». هر چیزی را می‌توان جای الف گذاشت. نه وحدت عالم و نه کثرت عالم و نه هیچ چیز دیگر در این امر شرط نیست. اصلاً بحث درباره عالم نیست. بحث در قضیه و گزاره است. در تناقض آن چیزی که لازم داریم کثرت علمی و مفهومی است. وقتی قضیه صادقی داشته باشیم که حاکی از یک حقیقت مشهود عرفانی است، نقیض آن قضیه کاذب خواهد بود. اگر در حال

تجربه سخن از قضیه نیست، سخن از تناقض هم نمی‌توان گفت؛ نه اینکه تناقض برقرار است اما محال نیست. اما پس از تجربه در مقام تعبیر و بیان، مفاهیم و قضایا شکل می‌گیرند و احکام آنها نیز مترتب می‌شوند.

به علاوه، حتی در حین تجربه وحدت بی‌تمایز هم طبق تحلیل استیسی پای کثرت در میان است. از نظر او در مراحل نخست عرفان انفسی وحدت محض حاکم است، اما در مراحل برتر کثرت هم طرح می‌شود و لاهوت و ناسوت یگانه می‌شوند. در اینجا کثرت هست، اما متمایز از وحدت نیست، بلکه عین آن است. پس باید طبق تحلیل استیسی منطقی در آن جاری باشد.

منشأ خطای استیسی این است که گزاره‌های عرفانی را متناقض پنداشته است، در حالی که چنین نیست. اول آنکه همه گزاره‌های عرفانی از سنخ شطحیات نیستند. دوم، شطحیات عرفا نیز به تناقض بر نمی‌گردند. همه شطحیات را می‌توان به‌درستی به معانی معقولی ارجاع داد، چنانکه در عرفان نظری اسلامی این کار به‌خوبی صورت گرفته است. مثلاً درباره یکسانی و نایکسانی خدا و جهان در عرفان اسلامی به صراحت گفته می‌شود که ذات خدا متمایز از جهان است. اما در مقام فعل، خدا در جهان ظهور کرده است. به عبارت دیگر جهان شأن، جلوه و ظهور خداست، اما ذات خدا نیست (قیصری، ص ۲۳۰).

۷. فصل ششم: بیان ناپذیری

استیسی در فصل ششم با عنوان عرفان و زبان درباره بیان ناپذیری^۱ تجربه عرفانی و ماهیت زبان عرفانی سخن می‌گوید. به بیان وی، بیان ناپذیری تجربه‌های عرفانی ادعای عرفا در همه فرهنگ‌هاست. استیسی در اینجا نظریه‌هایی همچون نظریه عواطف^۲، نظریه نابینایی معنوی^۳ و نظریه نمادی بودن^۴ زبان عرفانی را بررسی و نقد می‌کند.

1. Ineffability.

2. The Emotion Theory.

3. The Spiritual Blindness Theory.

4. Symbolic.

از نظر استیسی گرچه عارف در بیان تجربه‌اش مشکل عاطفی دارد، علت اصلی کشاکش عارف با زبان مشکلی منطقی است. نظریه‌های زبان مجازی و استعاره‌ی کوشش‌هایی است ناشی از درک این مشکل که فهم تجربه‌ی عرفانی و رای عقل است. اما چه اشکالی در فهم هست که منشأ مشکل عارف با زبان است؟ در اینجا همچون فلوطین باید بین حال عارف در حین تجربه و بعد از تجربه فرق نهاد. به اعتقاد فلوطین در حال تجربه مجال سخن گفتن نیست، اما با سپری شدن آن حال می‌توان از آن سخن گفت و درباره‌اش بحث کرد. در حین تجربه سخن ممکن نیست، چون در وحدت بی‌تمایز، کثرت و در نتیجه مفهوم که از راه مقایسه و طبقه‌بندی به‌دست می‌آید راه ندارد. اما پس از تجربه، شاعر آزاد است و مقایسه آن حالت با حالات دیگر و در نتیجه مفهوم‌سازی و بیان ممکن است. در این حالت می‌توانیم تجربه‌ها را به دو رده متمایز و متکثر و نامتمایز و وحدانی تقسیم کنیم و از «تجربه بی‌تمایز» و «عرفانی» و «خال» و مانند آن سخن بگوییم. خلط این دو مقام باعث شده است که برخی بپندارند که حتی خاطره تجربه عرفانی هم قابل مفهوم‌سازی و بیان نیست.

وقتی عرفا می‌گویند آگاهی وحدانی وحدتی است که همه کثرات در آن محو است، این زبان مجازی و استعاره‌ی نیست؛ بلکه کاملاً حقیقی است، چه مدعای آنها صادق باشد و چه نباشد. استعاره و مجاز از صور خیالی حسی بهره می‌گیرد، اما این زبان کاملاً انتزاعی است. اما علت احساس دشواری عارف در بیان تجربه‌اش این است که آن را ناقص قوانین منطقی می‌یابد. عارف نخست می‌یابد که تجربه‌اش الف است. سپس می‌یابد که نالف است. در نتیجه می‌بیند که تجربه او هم الف و هم نالف است. این توصیف درستی از تجربه عارف است، اما چون متناقض است عارف بر اساس ذهن منطقی خود احساس می‌کند با مشکل بیان مواجه شده است. اما او اشتباه می‌کند و تناقض‌نمایی زبانش به این جهت است که تجربه‌اش متناقض است. بنابراین، زبان عارف به خوبی تجربه او را منعکس می‌کند. نتیجه اینکه تجربه عرفانی پس از بازگشت عارف به حال عادی بیان‌پذیر است؛ اما بیان تجربه عرفانی، به دلیل متناقض بودن آن تجربه، متناقض است. متناقض بودن گزاره‌های عرفانی مشکلی برای عرفان به وجود نمی‌آورد، زیرا حوزه عرفان و رای حوزه کاربرد قواعد منطقی است.

۱.۷. ملاحظات

تردیدی نیست که بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی، نارسایی زبان در بیان احوال عارفان و دشواری به سخن آوردن شهودات باطنی، ادعایی رایج در نظام‌های عرفانی است. استتیس برخلاف دیگران تجربه عرفانی را بیان‌پذیر می‌داند و می‌کوشد علت ادعای بیان‌ناپذیری را توضیح دهد. طبق نظر استتیس، دلیل اصلی ادعای بیان‌ناپذیری، تناقض‌آمیز بودن زبان عرفان است که ریشه در تناقض‌آمیز بودن تجربه عرفانی دارد. اما چنانکه گفتیم، قوانین منطق فراگیرند و هیچ جهانی نمی‌توان فرض کرد که مشمول قوانین منطق نباشد. بنابراین، نظریه استتیس درباره زبان عرفانی چون بدیهی‌ترین اصل عقلی را انکار می‌کند مردود است.

نظریه استتیس مبتنی بر این است که همه گزاره‌های عرفانی تناقض نمایند، درحالی‌که همه گزاره‌های عرفانی شطح‌گونه نیستند و هیچ گزاره عرفانی تناقض‌آمیز نیست و آن تعبیری که به ظاهر متقابل به نظر می‌رسند با راه‌حل‌های معقول جمع‌پذیرند. پس نمی‌توان گفت که ادعای بیان‌ناپذیری ناشی از چنین اشتباهی از سوی عرفاست.

از سوی دیگر، ادعای بیان‌ناپذیری یا نارسایی زبان در سخنان عرفا فراوان است. نگاهی به سخنان عرفا در این باب نشان می‌دهد که مشکل زبان در عرفان منحصر به بیان تجربه‌های هستی‌شناختی در باب وحدت و کثرت، یا خلاً و ملاً، یا فنا و بقای نفس نیست، بلکه در ابعاد مختلف این ادعا طرح شده است. عرفا هم در مقام توصیف یافته‌هایشان و هم در مقام بیان احساسات و احوالشان از نارسایی زبان نالیده‌اند (آندرهیل، ص ۹۳).

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

به نظر می‌رسد در اینجا باید گفت که بیان‌ناپذیری امری مطلق نیست، بلکه نسبی است. به عبارت دیگر، دشواری بیان و نارسایی زبان را در این باب نمی‌توان انکار کرد. این امر منافاتی با این واقعیت ندارد که عرفا از احوال خود سخن گفته‌اند و تجربه‌هایشان را توصیف کرده‌اند. هرچه علوم عرفانی توسعه و تکامل پیدا کرده حقایق عرفانی بهتر عرضه شده‌اند. همه علوم تخصصی زبانی خاص خود را دارند، مثل زبان ریاضی، فیزیک و فلسفه. عرفان هم

به چنین زبانی نیاز دارند که در علوم عرفانی به‌ویژه عرفان نظری این زبان شکل گرفته است. میزان بیان‌پذیری تا حدی به توسعه و پیشرفت این زبان بستگی دارد. اما با این حال آنچه به زبان می‌آید در مقایسه با آنچه به زبان نمی‌آید ناچیز است و شنیدن کی بود مانند دیدن و «لیس الخیر کالمعاینه». تفاوت عرفان با موضوعات و علوم دیگر این است که در تجربه عرفانی مواجهه با نامتناهی مطرح است.

۸. فصل هفتم: عرفان و بقای نفس

در فصل هفتم پرسش این است که آیا عرفان به مسئله بقای خودآگاهی پس از مرگ کمکی می‌کند؟ به نظر باک، یکی از ویژگی‌های مشترک همه تجربه‌های عرفانی «احساس بی‌مرگی» است. اما استیسی در اینجا ملاحظاتی دارد. اول آنکه احساس نامیرایی در سخنان عرفا کلیت ندارد. دوم، صراحت ندارد و قابل تعابیر گوناگون است. در اوپانیشادا آمده است که با شناخت برهمن، شخص نامیرا می‌گردد، اما معلوم نیست مراد بقای پس از مرگ باشد، نه بقای کنونی و درک «آن بی‌زمان». تناسخ هم که به نظر برخی به نحوی مستلزم بقای نفس است را نمی‌توان به تجربه عرفانی نسبت داد. بنابراین، عرفان پرتوی به مسئله بقای پس از مرگ نمی‌افکند.

حال اگر به دلیل دیگری بقای نفس را بپذیریم، آیا عرفان می‌تواند در روشن کردن ماهیت حیات پس از مرگ نقشی داشته باشد؟

فکر دینی غربی بر بقای نفوس فردی اصرار می‌ورزد، در حالی که از نظرگاه سنت عمده هندو، فرد پس از رهایی از تسلسل تناسخ‌ها به نامتناهی بازمی‌گردد، همچو شبنم به دریا. از نظر استیسی، شواهد عرفانی با نظر عرفای هندی که قائل به بازگشت نفس به اصل‌اند هماهنگ‌تر است تا نظر عرفای غربی که معتقد به بقای هویت شخصی‌اند. همان‌طور که در بحث وحدت وجود نظر عرفا یکسانی در نایکسانی است، در این بحث نیز باید گفت فرد هم باقی است و هم باقی نیست. فردیت از بین می‌رود، اما با این حال معدوم نمی‌شود. نه انکار یکسانی نفس جزئی با نفس کلی پذیرفتنی است و نه انکار هرگونه تفاوت و تباین آنها.

۱.۸. ملاحظات

استیسی می‌گوید گرچه در اوپانیشادها آمده است که با شناخت برهمن شخص نامیرا می‌گردد، اما معلوم نیست مراد از نامیرایی بقای پس از مرگ باشد، نه بقای کنونی. اگر منظور استیسی کشف بقای کنونی در تجربه عرفانی باشد، سخنش معنای محصلی نخواهد داشت. صراحت و تأکیدی که در سخنان عرفا هست اجازه نمی‌دهد که یافت ابدیت و نامیرایی را صرف تعبیر نادرست تجربه بدانیم. به نظر می‌رسد مراد از نامیرا بودن در این موارد معنای درستی جز بقای پس از مرگ نمی‌تواند داشته باشد.

به نظر می‌رسد لازمه دیدگاه عرفای هندی که از بازگشت نفس به اصل سخن می‌گویند نیز بقای نفوس فردی است. طبق این دیدگاه، نفس فردی در نفس کلی محفوظ است. در عین حال یا از نفس فردی از آن جهت که فردی است چیزی باقی است یا باقی نیست. اگر چیزی از نفس فردی باقی باشد، زوال فردیت چه معنا خواهد داشت. اگر چیزی از نفس فردی باقی نباشد و فقط نفس کلی باقی باشد، بازگشت به چه معنا خواهد بود؛ نفس کلی که ازلا و ابدا بوده و هست و چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته نمی‌شود. تشبیه این بازگشت به بازگشت قطره به دریا هم همان‌طور که خود استیسی می‌گوید گرهی را نمی‌گشاید.

در واقع، باید گفت طبق تحلیل استیسی بازگشت نفوس فردی به نفس کلی و انحلال در آن معنا نخواهد داشت، زیرا طبق این تحلیل باید گفت که ابتدا نفس کلی وجود داشته؛ سپس معروض دسته‌های مختلفی از عوارض یا سیاله‌های آگاهی می‌شود که مجموعه نفوس فردی را تشکیل می‌دهند. و سرانجام این عوارض یا سیاله‌های آگاهی محو می‌شوند و نفس کلی به همان صورت پیشین خود باقی می‌ماند. این البته با تصریحات عرفا در نامیرایی و بقای نفس فردی و بازگشت به اصل منافات دارد. همچنین، این تحلیل با مدعای خود استیسی مبنی بر اینکه نفس فردی هم باقی است و هم باقی نیست منافات دارد.

مشکل استیسی در پذیرش بقای نفس فردی این است که از دیدگاه او در مقام اتحاد که در ورای زمان و مکان است چیزی نمی‌تواند مابه‌الامتیاز یک نفس از نفس دیگر باشد؛ چون تنها عامل تمایز نفوس تجربی از دیدگاه او سیاله آگاهی است که در آن مقام محو است. اما

اگر تشخیص هر نفس را به وجودش بدانیم، نه به عوارضش، و مابه‌الامتیازش را به نفس وجود یا ظهور وجود برگردانیم، تعدد نفوس محذوری نخواهد داشت.

با صرف‌نظر از دیدگاه نهایی استیس درباره بقا و عدم بقای نفوس جزئی به نحو متناقض، به گمان استیس اعتقاد به بقای نفوس فردی با وحدت وجود ناسازگار است، درحالی‌که چنین ناسازگاری پذیرفتنی نیست. می‌توان گفت نفس فردی باقی است و این با وحدت وجود منافی نیست، همان‌گونه که عرفای اسلامی می‌گویند؛ زیرا نفس فردی باقی، مظهر و جلوه و شأن حق تعالی است، نه وجودی در کنار وجود حق (شیرازی، ج ۲، ص ۳۰۰؛ سبزواری، ج ۵، ص ۱۸۰).

۹. فصل هشتم: عرفان، اخلاق و دین

۱.۹. عرفان و اخلاق

چون عرفا معمولاً برای رسیدن به تجربه‌های عرفانی، خودسازی و خلوت‌گزینی را اختیار می‌کنند متهم شده‌اند که به اخلاق و توجه به دیگران بی‌تفاوت‌اند. استیس در فصل آخر کتابش به‌درستی توضیح می‌دهد گرچه ممکن است کسانی از عرفا چنین باشند، اما این امر ناشی از ذات عرفان نیست، بلکه ناشی از سوء فهم است. نه تنها عرفان ناسازگار با اخلاق نیست، بلکه می‌توان در کنار دیگر نظریه‌ها، نظریه‌ای اخلاقی بر پایه تجربه عرفانی پیشنهاد کرد. عرفا معتقدند که تجربه عرفانی منشأ اصیل ارزش‌های اخلاقی و انگیزه اصلی در دگردوستی است. طبق این نظریه، منشأ سوءخلق، خودخواهی و خودمحوری است که مبتنی بر تمایز و تغایر نفوس است. از آنجا که عارف در تجربه عرفانی بر این تمایز فایق می‌آید و در نهایت، نفوس فردی منحل در نفس کیهانی می‌شود، تمایزها رخت برمی‌بندد و همه خودها به یک خود برمی‌گردند و خوددوستی عین دگردوستی می‌شود. بدین‌سان تجربه عرفانی مستلزم عشق و شفقت است، و برای دارندگان چنین تجربه‌ای انگیزه و منشأ نوع‌دوستی و عمل اخلاقی است؛ گرچه نمی‌توان اثبات کرد که تنها منشأ عشق و همدلی تجربه عرفانی است.

۲.۹. عرفان و دین

درباره رابطه عرفان و دین سه پرسش اساسی مطرح است. نخست اینکه آیا عرفان پدیده‌ای دینی است؟ دوم اینکه آیا عرفان به دین خاصی بیشتر التفات دارد؟ و سوم اینکه آیا دین ذاتاً عرفانی است؟ از دیدگاه استیسی، از آنجا که عرفان و دین هر دو به فراسوی عالم متناهی نظر دارند و وحدت بی‌تمایز عرفانی دست‌کم از سوی برخی به خدا تفسیر شده است، می‌توان از نسبت عرفان و دین سخن گفت. اما عرفان لزوماً پدیده‌ای دینی نیست، چون در خارج از ادیان هم یافت می‌شود و خدا تنها تفسیر وحدت بی‌تمایز نیست. عرفان تعلق یا توجه به دین خاصی ندارد؛ عارفان تجربه‌های خود را بر اساس باورهای گوناگون دینی خود تفسیر می‌کنند. در بین ادیان موجود می‌توان گفت که آیین بودا و برخی نحله‌های هندو ذاتاً عرفانی‌اند، چرا که مبتنی بر تجربه عرفانی‌اند، اما در ادیان غربی، عرفان تنها رگه‌ای باریک است و نمی‌توان بنیان‌گذاران آن ادیان را عارف خواند. حاصل سخن استیسی این است که عرفان مستقل از همه ادیان است و می‌تواند بدون آنها موجود باشد، اما در یک نقطه به هم می‌رسند، چراکه هر دو به فراسوی افق‌های دنیوی، به نامتناهی نظر دوخته‌اند و در هر دو شور و حالی متناسب با عوالم قدسی و مینوی است.

۳.۹. ملاحظات

از آنجا که زوال نفوس فردی فرض نادرستی است نظریه اخلاقی که استیسی طرح می‌کند هم ناتمام است. اخلاق را می‌توان بر عشق عرفانی ناشی از خدا آگاهی مبتنی کرد. عارف چون به خدا آگاهی می‌رسد عاشق خدا می‌شود. خدا چون کانون همه کمالات و زیبایی‌هاست، لازمه مواجهه با او عشق به اوست؛ چراکه انسان ذاتاً و فطرتاً عاشق نیکی و نیکویی است. و چون خلق نیز چیزی جز جلوه خداوند نیست، عشق به خدا مستلزم عشق به خلق است، چنانکه سعدی می‌گوید:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

وجود خود یا نفس مانع عشق نیست، بلکه مقوم آن است؛ خودخواهی مانع است. عشق به غیر نیز فرع بر وجود غیر است. من و تو مانع عشق نیست، بلکه منی و تویی است که مانع و حجاب است.

دیدگاه استیسی درباره نسبت عرفان و دین نیز مناقشه برانگیز است. نخست، باید خاطر نشان شد که به هر آیین و مکتبی نباید دین گفت. دین از نگاه اسلام و متفکران اسلامی مجموعه تعالیمی است که از سوی خداوند برای هدایت و رستگاری بشر توسط پیامبری به صورت کتابی آسمانی نازل شده باشد. هر آیین و مکتبی که توسط فکر محض بشری یا بر پایه تجربه‌های معنوی محض و بدون وحی الهی شکل گرفته باشد در این نگاه دین نیست. استیسی می‌گوید که متعلق تجربه عرفانی وحدت بی‌تمایز است و اینکه برخی از آن تعبیر به خدا می‌کنند تفسیری دینی از تجربه است، چنانکه تفسیر غیردینی نیز از آن می‌توان داد. از لحن استیسی برمی‌آید که وی حتی تفسیر غیردینی را ترجیح می‌دهد و آن را به تجربه محض نزدیک‌تر می‌داند. اما خود استیسی در فصل سوم آنجا که از واژه خدا بحث می‌کند خدا را تعبیر مناسبی از نفس کلی می‌داند (ص ۱۸۳-۱۸۷). به نظر می‌رسد بین این دو بیان استیسی نوعی ناسازگاری است.

افزون بر این، این تحلیل استیسی قابل دفاع نیست. اول اینکه اکثر عرفا صریحاً از خدا به عنوان متعلق مستقیم تجربه خویش سخن می‌گویند، نه صرف تفسیری از آن. به علاوه، خصوصیات که برای متعلق تجربه ذکر می‌کنند چیزی جز خدا نمی‌تواند باشد. حقیقت مطلق که نامتناهی است و همه کمالات را دارد و نور محض و بسیط است و همه هستی را دربردارد و در همه جا حضور دارد، اگر امری واقعی و عینی باشد چه چیزی جز خدا می‌تواند باشد؟

درباره پرسش نخست استیسی که آیا عرفان پدیده‌ای دینی است، باید گفت که عرفان راستین بعد باطنی دین است که انسان می‌تواند به‌طور شهودی به آن راه یابد. البته خداآگاهی و خداگرایی در سرشت و نهاد انسان‌ها قرار دارد و به تعبیر اسلامی فطری است. از این رو، به پیروان دین خاصی اختصاص ندارد؛ بلکه در همه ادیان و حتی خارج از ادیان وجود دارد.

انسان ممکن است براساس این گرایش فطری به تهذیب نفس بپردازد و به مراتبی از عرفان راه یابد، اما راه طبیعی و صراط مستقیم برای نیل به عرفان و باطن دین و رسیدن به مراتب عالی آن، پیروی از دین حق است.

از اینجا پاسخ پرسش سوم هم روشن می‌شود که چون دین حق و الهی دارای بعد باطنی است و اساساً فلسفه وجودی دین معرفت و بندگی خداست، دین به‌طور ذاتی عرفانی است؛ به این معنا که دارای بعد عرفانی است، نه اینکه همه دین در عرفان منحصر گردد.

درباره پرسش دوم که آیا عرفان به دین خاصی بیشتر التفات دارد، باید گفت چون عرفان باطن دین است، همه ادیان الهی دارای بعد عرفانی هستند؛ اما هر دینی که به تعلیم معارف باطنی اهتمام بیشتری دارد، دارای بعد عرفانی نیرومندتری است. چنانکه استیس تأکید دارد، هسته اصلی عرفان وحدت هستی است. مقایسه ادیان موجود نشان خواهد داد که هیچ دینی همچون اسلام به مسئله توحید و معرفت‌الله و اینکه کمال حقیقی انسان در گرو معرفت‌الله و قرب به اوست توجه ندارد، به‌طوری که توحید محور و اساس همه معارف اسلام است. بنابراین، این سخن استیس که عرفان رگه باریکی در ادیان ابراهیمی از جمله اسلام است پذیرفتنی نیست. میزان عرفانی بودن دین را نباید صرفاً از روی آمار عرفای رسمی و شناخته‌شده آن دین تعیین کرد؛ بلکه راهش مطالعه در آموزه‌های دین است. شایان ذکر است که چون راه‌یافتن به بعد باطنی دین کار دشواری است و همگان آماده طی آن راه نیستند، این بعد از دین برای همه مؤمنان الزامی نیست؛ در نتیجه روندگان این راه اقلیتی بیش نخواهند بود.

گوهر پاک ببايد که شود قابل فيض ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود

۱۰. نتیجه

چنانکه دیدیم، استیس در کتاب عرفان و فلسفه مباحث گوناگون فلسفه عرفان را طرح و در بسیاری از موضوعات طرح شده نظر یا تحلیلی نو ارائه کرده که در فضای خود موفق و تأثیرگذار بوده است. کوشش نگارنده در این نوشتار این بوده است که از یک‌سو با توجه به

تأملاتی که پس از گذشت نیم قرن از انتشار این اثر در این حوزه صورت گرفته و از سوی دیگر با توجه به میراث حکمی و عرفانی اسلامی در این زمینه، آرای استیس را بازخوانی کند، با نگاه تطبیقی به بررسی آن پردازد، خلل‌های بنیادی آن را بیابد و نظریه‌های بدیلی را عرضه نماید تا گامی باشد در رویکرد اسلامی به مباحث فلسفه عرفان و مقدمه‌ای برای گسترش مباحث فلسفه تطبیقی در این حوزه. منحصرکردن راه معرفت به تجربه‌گرایی تحلیلی و اصالت طبیعت مبتنی بر آن، داشتن تصویری تنگ‌نظرانه از عینیت، تناقض‌آمیز پنداشتن تجربه عرفانی و زبان عرفانی و تفسیر باورهای عرفانی همچون وحدت وجود بر آن اساس، جداانگاشتن حوزه‌های عرفان و منطق، جایگزین کردن خدا با مفاهیمی همچون نفس کلی یا روح کیهانی، نظریه انحلال فردیت و زوال نفوس فردی، و فقدان دیدگاه درست در نسبت عرفان و دین، برخی از خلل‌های اساسی در مواجهه فلسفی استیس با عرفان است. در این نوشتار کوشش شد این آرا نقد و آرای مقبول و سازگار با بینش حکمی و عرفانی اسلامی عرضه گردد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائین الدین علی (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۲. استیس، والتر ترنس (۱۳۵۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش.
۳. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۶۵)، *شرح مقدمه قیصری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. آندرهیل، اولین (۱۳۸۳)، *عارفان مسیحی*، ترجمه احمد رضا مؤیدی و حمید محمودیان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵. جوادی آملی (۱۳۸۳)، *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، ج ۱۶، قم، اسراء.
۶. سبزواری، ملاهادی (۱۴۲۲ ق)، *شرح المنظومه*، باتصحیح و تعلیقات حسن زاده آملی، قم، نشر ناب.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۳۷ ش)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تهران.
۸. _____ (بی تا)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه العقلیه*، بیروت.
۹. _____ (۱۹۸۱)، *دار احیاء التراث العربی*.
۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۵)، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. قیصری، داود (بی تا)، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار.
12. Stase, Walter Terence (1973), *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan.
13. Katz, Steven T. (1978), *Language, Epistemology, and Mysticism*, In *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. Steven Katz. New York, NY: Oxford University Press, pp. 22-74.
14. Zaehner, Robert Charles (1971), *Mysticism, Sacred and Profane*, London: Oxford University Press.