

بررسی، مقایسه و ارزیابی ساخت‌گرایی کتر و پراودفوت در باب ماهیت تجربه عرفانی

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۳/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۵

مسعود اسماعیلی*

چکیده

کتر (مهم‌ترین شخصیت در ساخت‌گرایی عرفان) بر علیت ضروری میان پیش‌زمینه‌ها و تجارب عرفانی تأکید می‌کند و این امور را صورت‌بخش ماده تجربه - که ناشی از عاملی بیرونی است - می‌داند و زمینه‌ها را در قوام خود تجربه نیز به عنوان جزء تشکیل‌دهنده، حاضر می‌شمرد. پراودفوت با وجود مخالفت با علیت ضروری یادشده - در دیدگاهی مشابه - زمینه‌ها را دخیل در متن تجربه و شکل‌دهنده به آنها می‌داند و باور دارد این زمینه‌ها در مرحله تعبیر، تفسیر و تبیین نیز دخالت اساسی دارند و چون تجربه عرفانی از این امور قابل تمایز نیست، در هر یک از این مراحل نیز توسط پیش‌زمینه‌ها ساخت یافته می‌شود. در نتیجه در این دو دیدگاه به رغم تفاوت‌هایشان، تجارب عرفانی، ماهیت مشترکی ندارند و آنچه اشتراکات در این زمینه به شمار می‌رود، آن‌چنان فرعی و دور از ماهیت آن تجارب است که پذیرش ذات و ماهیتی واحد را برای همه آنها روا نمی‌دارد. این دیدگاه با وجود توجه درست خود به تفاوت‌های تجارب عرفانی و امکان دخالت پیش‌زمینه‌ها در تجارب و تعبیر و تفسیر آنها، در شکل کلی پذیرفته نیست و اشکالات مهمی بر آن وارد است.

واژگان کلیدی: تجربه عرفانی، ماهیت معرفت عرفانی، ذات‌گرایان، ساخت‌گرایان، کتر، پراودفوت.

* استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تجربه عرفانی - بر حسب یک معنای گسترده در غرب - عبارت است از: یک تجربه فراحسی - ادراکی یا فروحسی - ادراکی که موجب وقوف بر نوعی از واقعیات یا حالات واقعیات می‌شود که از طریق ادراک حسی، انواع حس‌های روان‌تنی یا درون‌نگری رایج حاصل نمی‌شود (Wainwright, 2007, p.138). بنابراین تجربه عرفانی، منبعی از آگاهی و معرفت به شمار می‌رود و از همین باب نیز مورد بحث جدی است. بُعد معرفتی تجربه عرفانی، حالت کاشفیت تجربه از عین* (در برابر ذهن) است؛ به بیان دیگر بعد معرفتی تجربه عرفانی یا معرفت عرفانی، شناخت‌هایی است که عارف در حین تجربه، در مورد حقایق واقعی به دست می‌آورد.

ذات‌گرایان گروهی هستند که باور دارند میان تجارب عرفانی در سراسر جهان، یک هسته اساسی مشترک وجود دارد که دست‌کم عرفای راستین در تجارب عرفانی خاص، آن هسته واحد را تجربه می‌کنند. به تعبیر دیگر، ذات‌گرایان معتقدند زمینه‌های ذهنی، فکری، اجتماعی و مذهبی عارف در تفسیر آن تجارب و نه تکون و ماهیت آنها اثرگذار است؛ از این رو به‌رغم تنوع گزارش‌های تجارب عرفانی در سنت‌های گوناگون، هسته مشترکی در میان آنها وجود دارد. اما ساخت‌گرایان، گروهی هستند که هسته مشترک یادشده را در میان تجارب عرفانی در سراسر جهان انکار می‌کنند و به اختلاف و تنوع و تشتت تجارب عرفانی در میان اقوام، فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون باور دارند. ساخت‌گرایان معتقدند خود تجارب عرفانی و نه فقط تفاسیر آنها - به‌طور خاص و گسترده - توسط زمینه‌های ذهنی، فکری، اجتماعی عارف، به‌ویژه سنت مذهبی و اجتماعی‌ای که عارف در آن قرار دارد، شکل داده می‌شوند.

یکی از نکات دارای اهمیت در این مدخل، وجود دو گونه یا دو تفسیر اساسی از

* حال این کاشفیت را معتبر بدانیم یا ندانیم، به اصل وجود چنین حالتی در تجربه عرفانی ربطی ندارد؛ به بیان دیگر وجود این بعد در تجربه عرفانی به معنای آن نیست که از پیش و بدون بررسی، اعتبار معرفتی تجربه عرفانی را مسلم دانسته‌ایم.

ساخت‌گرایی عرفان است. گونه یا تفسیر اول، ساخت‌گرایی مطلق (Complete Constructivism) یا حداکثری یا افراطی است که مطابق آن، تجربه به‌طور کامل توسط مجموعه‌ای از پیش‌زمینه‌ها صورت می‌یابد. در واقع در این نوع از ساخت‌گرایی، تجربه عرفانی مانند توهم است که در آن هیچ ورودی حسی از عالم خارج از نفس در کار نیست و تنها مجموعه ذهنی است که دارای حیاتی تجربه‌گونه شده است (فورمن، ۱۳۸۴، ص ۸۲). گیملو، از طرفداران این نظریه، عقیده دارد که عرفان صرفاً بسط روانیِ باورها و ارزش‌های دینی یا ارزش‌های نامتعارف است (همان، ص ۸۱). گونه یا تفسیر دوم ساخت‌گرایی، ساخت‌گرایی غیرمطلق (Incomplete Constructivism) یا حداقلی یا معتدل است. در این نوع، بخشی از خود تجربه توسط مجموعه پیش‌زمینه‌های ذهنی ساخته می‌شود و بخشی دیگر با ورودی حسی یا هر ورودی دیگری فراهم می‌گردد. این گونه از ساخت‌گرایی به علت آنکه معقول‌تر به نظر می‌رسد بیشترین طرفدار را به خود جلب کرده است (همان، ص ۸۱ - ۸۲). کتزر، مهم‌ترین مدافع ساخت‌گرایی عرفان، در زمره این گروه قلمداد می‌شود. برجسته‌ترین شخصیت در عرصه ساخت‌گرایی در حیطه عرفان، استیون تی. کتزر (Steven T. Katz) است. وی در بررسی عرفان، با برگزاری همایشی در اواسط دهه هفتاد قرن بیستم به ترویج دیدگاه خود در این زمینه پرداخت که نتیجه آن، نفوذ فعلی دیدگاه وی در میان اندیشمندان عرفانی است (Katz, 1978, p.65). کتزر در **عرفان و تحلیل فلسفی** (Mysticism and Philosophical Analysis) ترتیبی داد تا بحث بر سر عرفان و تحلیل آن، فراتر از جیمز و اتو، استیسیس و زنبر پیش رود (Katz, 1978, p.3). کتزر و بیشتر همکارانش در کتاب‌هایی که ویراستاری کردند، متخصص تاریخ عرفان در سنت‌های خاص قلمداد می‌شوند. بیشتر آنها از راهبری کتزر در این استدلال پیروی کردند که هیچ چیزی مانند «تجربه بی‌واسطه» وجود ندارد و از این رو دلیل می‌آورند که این نظر که تمامی تجارب عرفانی در یک «هسته مشترک» اشتراک دارند، نادرست است. شخصیت اثرگذار دیگر در این زمینه، وین پرودفوت (Wayne Proudfoot) است که دیدگاهی بسیار نزدیک به کتزر را ارائه می‌دهد؛ ولی در زوایایی از او فاصله می‌گیرد.

۱. دیدگاه استیون کتز: شناختی «دست کم تا اندازه‌ای» متأثر از نظام الهیاتی

استیون کتز، مهم‌ترین ترویج‌دهنده اعتقاد به وجود چارچوب مفهومی شکل‌دهنده به تجربه عرفانی است (Forman, 1999, pp.10-16). نتیجه این اعتقاد، این است که چون تجارب عرفانی، برآمده از باورهای سنت‌های گوناگون‌اند و سنت‌ها نیز با هم متفاوت‌اند، این تجارب، ذات مشترکی با یکدیگر ندارند و دارای تفاوت‌های بنیادین هستند.

۱ - ۱. عوامل مؤثر در شکل‌گیری تجربه عرفانی

مهم‌ترین بخش نظریه ساخت‌گرایی، اثبات این است که معرفت‌های بشر از رهگذر امور فراوانی حاصل می‌شود که دسترسی مستقیم انسان به واقعیت مطلق را کمرنگ می‌کند. تجربه عرفانی در نگاه کتز، تحت تأثیر چند امر شکل می‌گیرد که ذهن، باورهای دینی، جهان‌بینی، استاد سیر و سلوک و البته خود حقیقت خارجی از جمله عوامل مؤثر در شکل‌گیری تجربه هستند.

۱-۱-۱. عملکردهای کلی ذهن انسان: وی ذهن انسان را موجودی تلفیق‌گر می‌خواند و مجموعه‌ای از حافظه، ادراک، زبان، انباشت تجربه‌های دیگر و ... را در ساخت و تکون تجربه جدید سهیم می‌داند؛ حتی تجربه‌های نهایی عرفانی مانند خدا، وجود، نیروانا و فنا. وی این واقعیت را ناشی از سنخ وجودی ما می‌داند. از نظر وی، این امر مسلم است که تجربه عرفانی باید به وسیله سنخ وجودی ما واسطه‌مند شود و سنخ وجودی ما اقتضای آن را دارد که تجربه عرفانی افزون بر لحظه‌ای و گذرا بودن، عناصری چون حافظه، ادراک، انتظار، زبان و انباشتی از تجربه، مفاهیم و انتظارات قبلی را به میان آورد که هر تجربه با تکیه بر همه این عناصر ساخته شده و در پی هر تجربه جدید، از نو به خود شکل می‌گیرد (Katz, 1978, p.59).

وی عقیده دارد هریک از ما یک آگاهی یکپارچه‌ایم و هرکداممان با «مسائل» و «پاسخ»‌های آن مسائل از طریق اشکال گوناگون ارتباط دادن اندیشه‌ها، ترکیب آنها و عینیت دادن به آنها ارتباط برقرار می‌کنیم؛ اشکالی که جزء لازم آگاهی‌مان به عنوان موجودی باشعور (از آن نوع که هستیم) است. درحقیقت به نظر می‌رسد حالت‌های متفاوتی از تجربه

که تحت نام‌های «نیروانا»، «دوکوت»، «فنا» و ... رخ می‌دهند، «حاصل» و نه زمینه فعالیت پیچیده معرفتی‌ای هستند که به وسیله خاصیت تلفیق‌گر خودآگاهی‌مان که در یک جهت خاص عرفانی به کار گرفته شده، به جریان می‌افتد (Ibid, p.62).

۲-۱-۱. ساختار دینی: کتنز افزون بر رابطه فرضیه‌های معرفت‌شناختی و تجارب یک عارف به‌طورعام، تأکید می‌کند که میان ساختار دینی و نوع تجربه عرفانی نیز ارتباط برقرار است؛ رابطه‌ای که کتنز آن را یک رابطه علی واضح می‌نامد (Ibid, p.40). «در هریک از سنت‌های عرفانی ... یک [نظام] تربیتی الهیاتی - عرفانی و موروثی وجود دارد که بر مبنای منابع مورد اتفاق خاصی، ساخته و پرداخته شده است ... سالکان مبتدی تا اندازه‌ای و بلکه تا اندازه زیادی، با مطالعه و قرائت این متون و سنت‌های نهادینه و مقبول، شروع به صعود از مسیر ماریچ معنوی می‌کنند و در تمام این مدت در کار آن‌اند که این سنن و متون را در [وجود] خویش جذب کنند» (Katz, 1983, p.6).

۳-۱-۱. متعلق تجربه: کتنز پس از بیان نظریه رابطه علی واضح میان متون دینی و تجربه‌های عرفانی، در بخشی دیگر از مقاله‌اش با تعبیر مبهم «تا اندازه‌ای» این رابطه را توصیف می‌کند (Ibid, p. 6) و سهمی از تأثیر را نیز برای واقعیت و متعلق تجربه قرار می‌دهد و باور دارد عارفان و دانش‌پژوهان عرفان، ناگزیر از تصدیق آن‌اند که تجربه عرفانی صرفاً (به‌طورمفروض) حاصل فعل مقید تجربه - آن‌چنان‌که از سوی تجربه‌گر ساخته می‌شود - نیست؛ بلکه توسط آن «عین» یا «امر وجودی»‌ای که عارف معتقد است با آن روبه‌رو شده یا تجربه‌اش می‌کند نیز مقید و ساخته می‌شود. اظهار اینکه «ج، الف را تجربه می‌کند» به معنای تصدیق این نیز هست که این تجربه تا اندازه‌ای وابسته به چیستی الف است (Katz, 1978, p.64). در این زمینه در ادامه، توضیحاتی به تفصیل ارائه شده است.

۴-۱-۱. اسوه‌های عرفانی: کتنز با اشاره به سیزده کارکرد زمینه‌ساز این اسوه‌ها بیان می‌کند از آنجاکه ایشان طریقی خاص و غایتی ویژه را آموزش می‌دهند، هریک از شاگردان نیز به دنبال رسیدن به آن دسته از تجربه‌های والایی هستند که استاد، ایشان را به سوی آنها می‌خواند و آموزش می‌دهد. به عقیده کتنز، اسوه یا پیر عرفانی، طریقتی «خاص» و غایتی «ویژه» تعلیم می‌دهد و شاگردانش از طریقت وی پیروی می‌کنند و می‌خواهند به غایت او برسند (Ibid, pp.44-45).

۵-۱-۱. نظام‌واره هستی: نگاه عارف به صدر و ذیل هستی و نوع چینش و مراتبی که برای آن قائل است نیز در ساخت‌دهی تجربه مؤثر است. اینکه ابتدای راه سالک، چگونه است و در انتها به چه چیزی دست می‌یابد و در طی مسیر، چه اتفاقاتی بر او می‌گذرد، همه از رهگذر تفسیری که برای هستی در ذهن دارد توصیف می‌شود.

۲ - ۱. ماهیت تجربه عرفانی در چارچوب ساخت‌گرایی کتز

از توضیحات یادشده به دست می‌آید که از دید کتز و هم‌رأیان وی، ماهیت تجربه عرفانی، نوعی رویارویی و ارتباط مستقیم با واقع نیست که بتوان نام آن را معرفتی ملهم یا بی‌واسطه گذاشت؛ زیرا از دیدگاه او هر اتفاق معرفتی در سایه عملکردهای ذهن رخ می‌دهد و نوعی رویارویی غیرمستقیم و کاملاً وابسته به ذهن قلمداد می‌شود. در نقلی از کتز که به باورمندان ذات‌گرایی یا حکمت خالده ایراد وارد می‌کند، دقیقاً به این مطلب تصریح شده است. کتز باور دارد:

پی‌درپی بیان می‌شود که مقصود عرفان - به هر معنایی باشد - یاری کردن نفس برای تعالی از موقعیت حاضرش است؛ از این‌رو در همه سنت‌ها، تمرین‌ها و اعمالی داریم که نقش ریاضت را بازی می‌کنند؛ یوگا، مراقبت و اعمالی شبیه به اینها که در جهت رها کردن نفس از «وجود مقید»ش هدف‌گیری شده‌اند؛ حال این «قیود» تجربی، اجتماعی تاریخی و اعتقادی مذهبی، هر چه می‌خواهند باشند. این فرایند «رهاسازی» بر حسب ظاهر به عنوان حرکتی «نمود» می‌یابد که نفس را از حالت‌های «مقید» به شعور «نامقید» و از آگاهی «زمینه‌مند» به آگاهی «بی‌زمینه» سوق می‌دهد (Ibid, pp.57-58).

کتز می‌گوید:

این برداشت، طریق معمول ارزیابی این اعمال، به‌ویژه از سوی کسانی است که به دنبال نوعی از «حکمت خالده» هستند؛ یعنی تجربه عرفانی فراگیر مشترک؛ زیرا آنها استدلال می‌کنند که فراتر یا در پشت صحنه محدودیت‌هایی که به واسطه موقعیت مقید اجتماعی - اعتقادی و تاریخی بر آگاهی ما اعمال می‌شود، یک شهود همگانی فراگیر از اشتراک واقعیت وجود دارد؛ البته برای کسانی که می‌دانند چگونه از این تعینات حاکم

جامعه‌شناختی و تاریخی فراتر روند. شاهد این امر، ادعای یکسانی تجربه‌های عرفانی در گستره فرهنگ‌ها و اعصار تاریخی است؛ اما [باید گفت] امر بر طرفداران این موضع - به واسطه ظاهر - مشتبه شده است؛ زیرا اعمالی همچون یوگا، تنها به ظاهر، سبب حالت مطلوب آگاهی «محض» می‌شوند. مثلاً اگر یوگا به‌طور صحیح فهمیده شود، «قیدزدایی» یا «نامقید» کردن آگاهی نیست؛ بلکه از نو مقید کردن آن است؛ یعنی جایگزین کردن شکلی از آگاهی مقید یا زمینه‌مند با شکلی دیگر که البته شکلی جدید، نامتعارف و شاید در مجموع شکلی جالب‌تر از آگاهی مقید - زمینه‌مند است ... یوگا در تمام ادیان مهم شرقی وجود دارد؛ ولی هدف از یوگا و حتی معنای یوگا، از سنتی به سنت دیگر متفاوت است (Ibid).

برای نمونه در سنت هندوی اوپانیشادی، یوگا برای تصفیه و یکدل کردن «نفس» فردی و سپس متحد کردن آن با برهمن یا آن‌گونه که در بهگود گیتا بیان شده، با کریشنا انجام می‌گیرد. در سویی دیگر، آیین بودایی نیز تمرین‌های یوگا را چونان عنصری محوری پذیرفته است؛ اما این بار این تمرین‌ها محور یک طرح مابعدالطبیعی کاملاً متفاوت‌اند که نه وجود یک خدای انسان‌وار - یا حتی خدایی غیر انسان‌وار - و نه واقعیتِ نفوسِ فردی («آتمن» یا پروشه) را تصدیق نمی‌کند. در عوض آیین بودایی، یوگا را همچون تکنیکی برای غلبه یافتن بر «دلیل وجود» آن، غلبه بر رنج کشیدن و لازمه آن، یعنی رهایی از تمام توهمات مربوط به واقعیت داشتن، یعنی داشتن نفسی جوهری می‌نگرد. در اینجا یوگا در خدمت «تهی‌بودگی» در می‌آید. یوگا در آیین جایی و سنت‌های شرقی دیگر نیز وجود دارد؛ سنت‌هایی که حتی دیدگاه‌هایی متفاوت با آنچه در آیین هندویی یا بودایی در رابطه با ماهیت نفس، واقعیت غایی و هدف زندگی یافت می‌شود، دارند. بنابراین از نظر کتز، تنوع باورهای عقیدتی جزمی، چیزی نیست که بتوان به عنوان امری صرفاً حاشیه‌ای یا ابتدایی ره‌ایش کرد. همچنین با تصدیق به پیچیدگی شرایط، نمی‌توان درباره یوگا به طور انتزاعی و تجریدی سخن گفت؛ زیرا در چنان شرایطی، بی‌گمان یوگا تنها یک مفهوم انتزاعی پوچ خواهد بود (Ibid).

بنابراین در واقع، تجربه و معرفت عرفانی از آن جهت که تجربه و معرفت عرفانی است، دارای ماهیتی واحد نیست و این واژه برای اشاره به ماهیت‌ها و تجربه‌های متفاوتی به کار می‌رود.

با توضیحات پیش گفته، روشن است که مهم‌ترین شاخصه کتنز، رویارویی وی با ذات‌گرایان است که عقیده دارند جوهره همه تجربه‌های عرفانی، واحد است. از نظر وی مسائل زاینده موجود در قلب هر سنت، پاسخ‌های متناسب و متفاوتی را القا می‌کنند که شامل ساختارهای متفاوت ذهنی و معرفتی، التزامات هستی‌شناختی و فراساختارهای مابعدالطبیعی هستند که به شکل‌های گوناگون، تجربه را ترتیب می‌دهد. کتنز می‌گوید می‌توان ذهن را، هم در مسائل و هم در راه‌حل‌های غلبه بر آنها شریک دانست. ذهن، مبدأ، راه و هدف را تعیین می‌کند و تجربه را مطابق آنها شکل می‌دهد. تجربه بودایی «نیروانا»، تجربه یهودی «دوکوت»، تجربه مسیحی «وحدت عرفانی»، تجربه صوفی از «فنا» و تجربه تائویی از «تائو» همه - دست‌کم تا اندازه‌ای - حاصل تأثیرات مفهومی خاص، یعنی «مسائل آغازین» آن نظام الهیاتی اعتقادی هستند (Ibid, p.66).

به هر حال هرچند کتنز با تعبیر «دست‌کم تا اندازه‌ای»، تأثیر متعلقی خارجی را در تگون تجربه نادیده نمی‌گیرد و میزان دخالت پیش‌زمینه‌ها را در عبارت‌های خود، مبهم رها می‌کند که در بهترین وجه، این دخالت، در صورت تجربه است؛ نه در ماده آن که حضور پیش‌زمینه‌ها را در متن تجربه به همراه دارد؛ اما همین میزان از تأثیر و حضور برای داوری منفی وی در مورد ماهیت و ارزش تجربه عرفانی کافی است. در واقع وی با واحد ندانستن ماهیت تجربه عرفانی به علت حضور پیش‌زمینه‌های متفاوت در متن تجربه‌های عرفانی متعلق به فرهنگ‌های گوناگون، ساخت‌گرایی را به مبنایی که در «تجربه عرفانی به عنوان تجربه عرفانی» به ضد ماهیت - نه ماهیت - قائل است، بدل می‌کند. تجربه عرفانی از آن نظر که تجربه هندویی - برای نمونه - است، دارای ماهیت است و از آن نظر که تجربه مسیحی - برای نمونه - است، دارای ماهیت - البته غیر از ماهیت تجربه هندویی - است و عنوانی همچون تجربه عرفانی نیز، عنوانی جعلی برای اشاره به حقایق و ماهیات متفاوت است. همچنین در مورد ارزش تجربه و معرفت عرفانی، کتنز به علت دخالت پیش‌زمینه‌ها، مستقیم بودن آن را نمی‌پذیرد و بدین ترتیب، تجربه و معرفت عرفانی از آن حیث که تجربه و معرفت عرفانی است، اعتبار معرفت‌شناختی نخواهد داشت.

۳- ۱. میزان تأثیر پیش‌زمینه‌ها در تجربه عرفانی (نقش متعلق تجربه)

در مورد میزان دخالت پیش‌زمینه‌ها در تجربه عرفانی، کتنز با تعبیر «دست‌کم تا اندازه‌ای» در صدد است تأثیر پیش‌زمینه‌های دینی و فرهنگی در تجربه عرفانی را به گونه‌ای بازتاب دهد که تأثیر یک متعلق خارجی - و البته ناشناخته - را در تجربه عرفانی نادیده نینگارد (انزلی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۳). وی تقریرهایی از ساخت‌گرایی که قائل است تجربه عرفانی و دینی، نوعی فرافکنی یا توسعه باورها و انتظارات فرهنگی و دینی است را نمی‌پذیرد؛ اما به‌صراحت از تأثیر علی پیش‌زمینه‌ها در تکون و در ساخت متن تجربه سخن می‌گوید. به تعبیر دیگر پیش‌زمینه‌ها فراتر از یک علت اعدادی، به عنوان علت مقتضی بیرونی و حتی فراتر از آن به عنوان علل قوام درونی نقش ایفا می‌کنند. وی می‌گوید: «هیچ تجربه خالصی وجود ندارد ... تجارب از راه‌های بسیار پیچیده معرفتی پردازش شده، سازمان یافته و برای ما حاصل می‌شوند ... خود تجربه همانند صورتی که در آن گزارش می‌شود توسط آن مفاهیمی شکل می‌گیرد که عارف با خودش به تجربه می‌آورد و تجربه‌اش را شکل می‌دهند» (همان، ص ۳۸).

تعبیر خالص نبودن و شکل گرفتن تجربه توسط مفاهیم نشان می‌دهد که پیش‌زمینه‌های مورد نظر کتنز در متن تجربه عرفانی به عنوان جزء مقوم تجربه حاضرند. از نظر او یک عارف هندو یک تجربه هندویی دارد؛ نه آنکه وی پس از تجربه خود، آن را به زبان فرهنگی هندویی توصیف کند. تجربه شخص هندو، «دست‌کم تا حدی، تجربه هندویی از پیش شکل یافته و مورد انتظار از برهمن است» (همان، ص ۳۹). چنین است که وی از «درهم‌تندگی سرشت تجربه با زمینه‌های زبانی، اجتماعی، تاریخی و مفهومی» (همان، ص ۴۴ - ۴۵) سخن می‌گوید و بیان می‌کند: «باورها، تجربه را شکل می‌دهند؛ همان‌گونه که تجربه، باورها را شکل می‌دهد» (همان، ص ۴۵).

اما تا اینجا، هرچند تأثیر مفاهیم و زمینه‌های فرهنگی و دینی و دخالت آنها در متن تجربه عرفانی در دیدگاه کتنز روشن به نظر می‌رسد، اینکه این امور به چه میزان و تا چه حد و در چه بخشی از تجربه دخیل‌اند، چندان در کلمات وی آشکار نیست. در واقع برای شارحان و متخصصان ساخت‌گرایی نیز این نقطه ابهام، همواره وجود داشته است که زمینه‌مندی تجربه، به چه بخشی از تجربه مربوط می‌شود و تا چه اندازه

است. تفکیک میان ماده و صورت تجربه و ادراک در فلسفه استعلایی کانت و تفکیک صریح نشدن میان ماده و صورت تجربه و ادراک در مکتب ساخت‌گرایی، گواه روشنی بر این مدعاست. هرچند «تغییر شکل یافتن» تجربه از طریق زمینه‌های یادشده، دخالت آنها را در «صورت تجربه» به ذهن چنین نزدیک می‌کند که کماکان این مشکل وجود دارد که این «شکل یافتن»، دقیقاً به چه معناست؛ زیرا هیچ تعریف واضحی از این واژه در عبارات کتز و دیگر طرفداران نظریه او دیده نمی‌شود. می‌توان گفت این ابهام، یک مشکل سیستماتیک یا عمدی و آگاهانه در ساخت‌گرایی کتز است. خود کتز در پاسخ به پرسشی ناظر به این مطلب می‌گوید: «من عمداً مسئله را مبهم گذارده‌ام؛ زیرا در حالتی که تأثیر مشروط‌گری پیشین همواره حاضر است، سنجش و اندازه‌گیری آن به‌طور دقیق ناممکن می‌گردد» (همان، ص ۲۶۲).

البته همان‌گونه که خود کتز تأکید می‌کند اگر بخواهیم نقش متعلق تجربه را در تحقق تجربه نادیده نگیریم و در ورطه ساخت‌گرایی حداکثری - که همه تجارب عرفانی را مهمل می‌شمرد - نیفتیم (katz, 1978, p.23)، روشن است که باید «ماده» تجربه را که محصول تأثیر متعلق بیرونی بر دستگاه شناسایی انسان است، مصون از دخالت پیش‌زمینه‌ها قلمداد کنیم و حیطه تأثیر آنها را تنها در «صورت» تجربه منحصر کنیم؛ اما هرچند این مطلب، لازمه موضعی است که کتز اتخاذ کرده است، هیچ‌گاه مضمون صریح عبارات وی نبوده است (فورمن، ۱۹۹۲م).

۲. دیدگاه وین پراودفوت: دخالت پیش‌زمینه‌های عارف در تحقق و معرفت‌زایی تجربه عرفانی

وین پراودفوت به مبانی مشترکی درباره تجربه دینی و عرفانی قائل است که دیدگاه کلی وی در ماهیت تجربه عرفانی از آن مبانی ناشی می‌شود. در ادامه ابتدا به ارائه این مبانی می‌پردازیم و سپس دیدگاه وی را در باب ماهیت تجربه عرفانی بازگو می‌کنیم.

۱ - ۲. تکون تجربه عرفانی از طریق اندیشه‌ها و اعتقادات پیشین

همه آگاهی‌ها و معرفت‌های ما و حتی احساسات ما التفاتی‌اند. احساس، التفات و تعلق به متعلقی دارد که آن متعلق، کاملاً وابسته به زبان و اندیشه است و از این رو کاملاً التفاتی است. مثلاً احساس بی‌نهایت که شلایر ماخر آن را تجربه دینی شمرده (Schleiermacher, 1985, p.40/ Idem, 1963, p.12)، در بردارنده این سلسله از اندیشه‌هاست که جهان، مجموعه‌ای از موجودات وابسته است که بدون وجود یک امر بی‌نهایت، موجودیتی نخواهند داشت؛ بنابراین اسناد احساسات به شخص، مستلزم اسناد مفاهیم و عقاید و ادراکات خاصی به آن شخص است. پس نمی‌توان گفت تجربه و تجربه دینی، پیشانظری است (پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۵۴ - ۵۶). وی در مورد تجربه عرفانی نیز معتقد است مواضع و عقاید، نوعاً پیش از تجربه دریافت شده‌اند؛ نه پس از آن. تجربه عرفانی، توسط الگوی پیچیده‌ای از مفاهیم، تعهدات و توقعات که عارف با آن وارد تجربه می‌شود به وجود می‌آید. این عقاید و مواضع، شکل‌دهنده تجربه‌اند؛ نه نتیجه و فرع آن. آنها پیشاپیش تجارب ممکن را تعیین می‌کنند (همان، ص ۱۷۰). شرایط و مناسباتی که فاعل در آن شرایط و مناسبات، تجربه‌ای را که برای وی رخ داده درک می‌کند، خود شکل‌دهنده تجربه است؛ در نتیجه صاحبان ادیان و سنت‌های گوناگون، دارای تجربه‌های [عرفانی] گوناگون خواهند بود (همان، ص ۱۷۱).

۲ - ۲. امکان‌ناپذیری تعبیر خالص از تجربه عرفانی

وی به صراحت بیان می‌کند که وجود تعابیر طبیعی که در نظریه شلایر ماخر، مظاهر مستقیم حالات درونی قلمداد می‌شوند و هیچ محتوای بیانی و دستوری ندارند، اصلاً ممکن نیست؛ زیرا اگر امری بخواهد تعبیر امر دیگری قلمداد شود باید به‌طور قطع دارای تبیین و ملاحظه شواهد و شرایط لازم باشد و در نهایت شلایر ماخر را دچار خلط میان توصیف و توضیح صحیح و تبیین صحیح تجربه دینی (همان، ص ۶۳) از سویی و اشتباه گرفتن احساس بی‌واسطگی و بی‌واسطگی واقعی (همان، ص ۵۹) دانسته است و می‌گوید: «این مطلب که زبان دینی اولیه، تعبیری از لحظه‌ای آگاهی عمیق است، مطلبی درست است؛ اما اینکه این لحظه را مستقل از اندیشه و عقیده بدانیم صحیح نیست» (همان، ص ۵۹).

۳-۲. تأثیر تفسیر در تجربه عرفانی

تا اینجا پرآودفوت به دو نکته اشاره کرده است؛ یکی آنکه تجربه در دامان عقاید و اندیشه شکل می‌گیرد و دوم آنکه افزون بر تکون تجربه از طریق عقاید و پیش‌زمینه‌ها، تعبیر آنکه در قالب زبان دینی نیز صورت می‌پذیرد کاملاً و امدار عقاید و فرهنگ است. در گام بعدی، وی بیان می‌دارد که افزون بر تجربه و تعبیر آن، تفسیر تجربه نیز تنها از طریق رجوع به قواعد و قراردادهای حاکم بر ذهن و نظام خاص فاعل آن ممکن خواهد بود. او با بیان این جمله که تجربه تفسیرناشده وجود ندارد، بر لزوم همراهی تفسیر با تجربه تأکید کرده، عقیده دارد تفسیر برای توجیه کامل پدیده‌هایی که تا اندازه‌ای از طریق مفاهیم، باورها و دیگر تعبیر بیانی تکون می‌یابند، لازم است (همان، ص ۱۰۷)؛ از این رو جدایی تجربه عرفانی از تفسیر آن نیز که امثال/ستیس برای یافتن جوهر واحد عرفانی در پیش گرفته‌اند در نظر وی پذیرفته نیست. بنابراین از نظر وی، منطق حاکم بر مفاهیمی که مردم با آنها تجربه‌های خود را در سنت‌های گوناگون تفسیر می‌کنند، تجربه‌هایشان را می‌سازد. بنابراین هر تلاشی برای تفکیک جوهر از تفسیر آن، به درک نکردن تجربه‌ای می‌انجامد که شخص می‌خواهد آن را تحلیل کند و لذا تفسیر، خود مکون تجارب‌اند (همان، ص ۱۷۳).

از نظر وی از آنجاکه تجربه در نظر وی با مفاهیم و فرضیه‌های ذهن تکون می‌یابد، تفسیر آن تجربه نیز کاملاً بر اساس فرضیه‌های ما در مورد خودمان و جهان هستی شکل می‌گیرند (همان، ص ۷۰). وی تفسیر را به معنای درک قواعد حاکم بر نظام خاصی از نمادها یا اعمال اعتباری می‌داند (همان، ص ۷۱)؛ بنابراین برای تفسیر درست، رجوع به پیش‌فرض‌ها و مجموعه قراردادهای فرهنگی (همان، ص ۱۰۵) و مجموعه اعتقادات فاعل تجربه (همان، ص ۱۰۶) را شرط می‌داند و در نظر گرفتن این شرایط را فارق میان علوم طبیعی و این‌گونه تجربه‌ها می‌شمرد. به باور او، این شرط که احساس، عمل یا تجربه با توصیفی شناخته شود که می‌توان به فاعل آن تجربه نسبت داد، در علوم طبیعی جاری نیست (همان، ص ۱۰۶). بدین ترتیب روشن است که پرآودفوت تفسیر را وابسته به پیش‌زمینه‌هایی می‌داند که معتقد است آنها افزون بر دخالت در دو عنصر تعبیر و تفسیر، در اصل تکون تجربه نیز دخیل هستند.

۴ - ۲. نقش تبیین (استدلال) در تجربه عرفانی

وی معتقد است هرگونه تلاشی برای محدود کردن تأملات فلسفی و کلامی به تحلیل و توضیح، محکوم به شکست است؛ زیرا تعالیم و تجاربی که تحلیل می‌شوند، مفاهیم و عقایدی را با خود دارند که به‌طور مشخص، دینی نیستند و نیز اعتبار آن تعالیم یا تجربه‌ها، یک التزام تبیینی ضمنی را با خود به همراه دارد (همان، ص ۳۱۲).

۵ - ۲. معنای ویژگی‌های ذاتی تجربه با توجه به مبانی فوق

پراودفوت اقدام/ستیس که برخی ویژگی‌ها همچون بیان‌ناپذیری و خودمتناقض بودن را ویژگی ذاتی خود تجربه عرفانی می‌شمرد درست می‌داند؛ اما یک ویژگی ذاتی به آن معنا که سبب می‌شود فاعل تجربه از طریق آن ویژگی، تجربه را عرفانی قلمداد کند؛ نه اینکه یک ویژگی ذاتی که جوهری مشترک برای تجارب عرفانی، و بیانگر ماهیت واقعی تجربه باشد (همان، ص ۱۸۹). در نتیجه وی کار جیمز را نیز که آن چهار ویژگی مشهور (توصیف‌ناپذیری، برخورداری از ویژگی معرفت، زودگذر بودن، انفعالی بودن) را خصوصیات حالت‌های عرفانی می‌دانست (James, 1985, p.294)، صحیح می‌انگارد؛ اما نه از آن‌رو که وصف واقعی یک احساس را نتوان بیان کرد؛ بلکه به این دلیل که هریک از این ویژگی‌ها قیدی مفهومی است که عرفانی بودن تجربه، قائم به آن است و لذا هر تجربه‌ای را که بتوان با تعابیر طبیعت‌گرایانه توصیف کرد، تجربه‌ای عرفانی نیست (پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳).

۶ - ۲. معرفت‌زایی و حجیت تجربه عرفانی با توجه به مبانی فوق

پراودفوت تجربه عرفانی را تجربه‌ای معرفت‌زا می‌شمارد؛ ولی بر خلاف جیمز که می‌کوشد با تشبیه این نوع تجارب به تجربه‌های حسی، حجیت آنها را توجیه کند، وی از راه نحوه توصیف تجربه عرفانی، حجیت آن را تنها برای فاعل تجربه قطعی می‌داند. او می‌گوید برای تشخیص تجربه عرفانی باید به سراغ قواعد دستور زبانی و مفاهیم پیچیده و آموزه‌هایی سنتی برویم که این تجربه در چارچوب آنها شکل گرفته و فاعل با منطق

آنها تجربه‌اش را یک تجربه عرفانی می‌داند (همان، ص ۲۱۰). بنابراین اعتبار تجربه از نظر پراودفوت، مبتنی بر شناخت مستقیم شخصی نیست؛ بلکه مبتنی بر چیزی است که بهترین تبیین تجربه قلمداد می‌شود. این تحلیل از اعتبار تجربه، نشان می‌دهد که چرا تجربه برای کسی که آن را تجربه نکرده، الزام‌آور نیست. آنچه تجربه را پدید می‌آورد، عنوانی است که تجربه‌کننده به تجربه می‌دهد؛ اعتقاد او به اینکه حالت عرفانی، نوعی آگاهی است و نظر او درباره تبیین صحیح آن تجربه. ناظر باید همان عنوانی را که تجربه‌کننده به تجربه می‌دهد، لحاظ کند تا تجربه را به درستی بشناسد؛ اما لازم نیست که آن عنوان یا باورهایی را که تجربه متضمن آنهاست، تصدیق کند (همان، ص ۲۱۱).

۷-۲. ماهیت تجربه عرفانی در چارچوب ساخت‌گرایی پراودفوت

با توضیحات یادشده روشن شد که تجربه عرفانی از نظر پراودفوت، تجربه‌ای است که از ترکیب گروهی از داده‌های متعلق خارجی تجربه (ماده تجربه) و نظامی مفهومی که مشتمل بر وصف و تبیینی است که تجربه‌گر به تجربه می‌دهد (صورت تجربه) تحقق می‌یابد؛ بنابراین از نظر وی نیز ماهیت تجربه عرفانی، بسته به وصف‌ها و تبیین‌های گوناگون داده‌شده از سوی فاعل‌های گوناگون تغییر می‌کند و از این رو یک ماهیت واحد - همچون احساس وابستگی مطلق یا احساس ارتباط با واقعیت متعالی - برای تجربه عرفانی وجود ندارد؛ هرچند می‌توان یک تعبیر فلسفی واحد از همه این ماهیات گوناگون داشت که پیش‌تر گفته شد و نیز می‌توان به اعتبار برخی ویژگی‌های غیرذاتی مشترک، عنوان واحدی را به نام «تجربه عرفانی» برای همه آنها به کار برد.

حاصل توضیحات فوق این است که تجربه عرفانی از نظر پراودفوت، تجربه‌ای است که از داده‌های خارجی (ماده تجربه) و وصف و تبیینی مفهومی که تجربه‌گر به تجربه می‌دهد (صورت تجربه) تحقق می‌یابد و این مفاهیم دخیل، در متن تجربه درک می‌شود و در نتیجه یک ماهیت واحد - همچون احساس وابستگی مطلق یا احساس ارتباط با واقعیت متعالی - برای تجربه عرفانی وجود ندارد؛ زیرا ماهیت تجربه عرفانی بر اثر تغییر آن وصف‌ها و تبیین‌ها متفاوت می‌شود. البته یک تحلیل فلسفی واحد از

همه این ماهیات مختلف ممکن است که این تحلیل، همان ساخت‌گرایی پراودفوت است. وی این اجزای مفهومی را برای خود تجربه‌گر و در مرحله توصیف آن از سوی دیگران، تفکیک‌پذیر نمی‌داند؛ اما در مرحله ارزیابی و تحلیل تجربه توسط دیگران، آن را قابل تفکیک و جایگزینی می‌شمرد.

وی نه تنها راز شکل‌گیری تجربه عرفانی را پیش‌زمینه‌های عارف می‌داند و پیش‌زمینه‌های مفهومی را بسان صورتی برای ماده اولیه در تجربه حاضر و احساس شده در متن آن می‌شمرد، بلکه علت معرفت‌زا بودن آن را برای خود عارف نیز همین امر می‌داند و در مرحله بعد، علت حجیت نداشتن تجربه برای دیگران را نیز همین نکته معرفی می‌کند؛ زیرا آنچه تجربه عرفانی را به وجود می‌آورد همان عنوانی است که عارف به آن می‌دهد؛ لذا برای دیگران که آن تجربه را ایجاد نکرده‌اند، الزام‌آور نیست؛ از این رو وی برای کسانی که به دنبال شناسایی تجربه عرفا هستند، وظیفه اثبات و تصدیق حقانیت آن تجارب را تعریف نمی‌کند؛ زیرا تجربه‌های عرفانی صرفاً عرضه‌کننده فرضیه‌هایی هستند که اثبات آنها را به دنبال ندارند و از سویی فرضیه‌هایی کلی هم نیستند؛ بلکه فرضیه‌هایی مختص به همان عناصر تشکیل‌دهنده آن، یعنی پیش‌زمینه‌های عارف‌اند و لذا کاملاً شخصی هستند (همان، ص ۲۱۱)؛ از این رو از نظر وی، تجربه عرفانی نزد عارف با هر ویژگی‌ای که شناخته شود، کاملاً شخصی است و آن ویژگی، قابلیت حکایت از واقعیت تجربه عرفانی را ندارد و برای دیگران نیز ارزش واقعی نخواهد داشت.

۸-۲. میزان تأثیر پیش‌زمینه‌ها در تجربه عرفانی

همان‌گونه که بیان شد پراودفوت نیز همچون کتز مفاهیم و پیش‌زمینه‌های دینی و فرهنگی را علت تکون تجارب دینی و عرفانی و علت قوام آنها می‌داند که در شکل‌گیری آنها دخیل هستند. از نظر وی تجربه از طریق مفاهیم و فرضیه‌هایی درباره خود و جهان تکون پیدا می‌کند و هر مشاهده‌ای گرانبار از نظریه است؛ به بیانی دیگر هر مشاهده یا تجربه‌ای، پیشاپیش توسط مفاهیم و داورهای ضمنی از سوی خودمان

شکل می‌یابد (همان، ص ۷۰). وی می‌گوید: «واژه تفسیر در عام‌ترین معنا به لحظه فعال در ادراک حسی یا ایجاد واقعیت از سوی ذهن اشاره دارد. در این معناست که می‌توان گفت هیچ تجربه تفسیرناشده وجود ندارد ... تفسیر در این معنای کانتی به نقش قوه خیال و فعالیت ذهن در شناخت اشاره دارد. ذهن، واقعیتی را که ادراک می‌کند، کم‌وبیش می‌سازد» (همان، ص ۷۳). در اینکه عبارات فوق به‌روشنی بر دخالت پیش‌زمینه‌ها در تجربه به عنوان مقوم تجربه و امری دلالت دارند که در متن تجربه به ادراک شخص در می‌آید، شکی وجود ندارد؛ اما این مطلب از این جهت دارای ابهام است که روشن نیست تفسیر مورد بحث در این عبارت، ماده و محتوای اولیه تجربه نیز هست یا خیر. در واقع این ابهام برای خود پرودفوت نیز مطرح است. وی می‌گوید همه درون‌مایه آگاهی، ثمره تفسیر است (همان، ص ۷۳)؛ ولی این را نیز می‌گوید که «و این یکی از معماهای اندیشه بعد از کانت را مطرح می‌سازد و آن، این است که اگر هر چیزی نتیجه تفسیر است، پس موضوع تفسیر چیست؟ آیا چیزی به عنوان یافته اولیه و تفسیرناشده وجود دارد؟» (همان، ص ۷۳).

البته وی در صفحاتی پس از کلمات فوق، از روئیس چنین نقل می‌کند که ذهن آن‌گونه در تجربه نقش فعال دارد که باید گفت ما معارف شهودی نداریم. روئیس عقیده دارد تجربه تفسیرناشده وجود ندارد و تنها متعلق تفسیر، ذهن یا یک تعبیر ذهنی است و لذا واقعیت، عبارت است از ذهن (همان، ص ۱۰۲). اما پرودفوت عقیده دارد با وجود اعتراف به اینکه تجربه تفسیرناشده نداریم، نمی‌توان ضرورتاً به ایدئالیسم (اینکه متعلق تفسیر، ذهن یا یک تعبیر ذهنی است) تن داد (همان، ص ۱۰۲). از نظر پرودفوت وقتی گفته می‌شود تجربه تفسیرناشده نداریم یا وقتی انسان به جزء تفسیری در تجربه دینی توجه می‌کند به مفاهیمی اشاره می‌شود که فاعل می‌کوشد تجربه‌اش را با آن مفاهیم بفهمد و اشاره به چارچوب نظری ضمنی‌ای است که وی به کار گرفته است. تفسیر تجربه دینی ممکن است هم متضمن فهم وصفی باشد که فاعل یا فرهنگ مربوطه، تجربه را با آن وصف معرفی می‌کند و هم متضمن تلاش برای دستیابی به بهترین تبیین تجارب (همان، ص ۱۰۳).

بدین ترتیب با توجه به عبارت یادشده، پرودفوت نمی‌خواهد تفسیر یا همان مفاهیم و

پیش‌زمینه‌های مختلف در تجربه دینی را آن‌چنان مقوم تجربه بداند که جایی برای متعلق بیرونی تجربه و داده مستقیم آن متعلق که به عنوان ماده تجربه و ادراک عمل می‌کند، باقی نماند؛ بلکه در عین اینکه به ضمنی بودن چارچوب نظری دخیل شده در تجربه - اعم از وصف داده‌شده و تبیین صورت گرفته توسط تجربه‌گر - تصریح دارد (ضمنی بودن به معنای آنکه در متن تجربه داخل می‌شود و احساس می‌گردد) به اصل ماده اولیه تجربه و متعلق - البته ناشناخته - نیز که در خارج از نفس عارف وجود دارد (رد ایدئالیسم) معترف است (همان، ص ۱۰۳). همین دو تعبیر «وصف» و «تبیین» که در مرحله اول توسط تجربه‌گر در متن تجربه وارد می‌شود، نشان می‌دهد که پراودفوت نقش تجربه‌گر را نه در ماده تجربه و داده اولیه، بلکه در وصف اعطاشده و تبیین صورت گرفته برای آن یعنی در «صورت» آن تجربه می‌داند و معتقد است هرچند این وصف و تبیین، توسط خود تجربه‌گر در متن تجربه احساس می‌شود و در این مرحله تفکیک‌پذیر نیست و هرچند ناظر ثانوی برای درک درست آن تجربه، باید آن وصف و تبیین را در نظر گیرد و بنابراین در این مرحله نیز قابل تمایز نیست؛ اما به‌رحال در مرحله بعد، یعنی در مقام ارزیابی آن تجربه، فرد ناظر می‌تواند وصف و تبیین دیگری را جایگزین آن تبیین اولیه کند؛ با این توجیه که وصف و تبیین اولیه، بهترین وصف و تبیین نبوده است. بنابراین به یک معنا، آن وصف و تبیین در مرحله پس از رخداد تجربه، از اصل تجربه تفکیک‌پذیر است و تحلیل‌هایی نیز که خود پراودفوت در اثر خود، از تجارب دینی گوناگون به دست می‌دهد، ناظر به این است که چنین کاری ممکن است. بدین ترتیب پیوستگی ماده و صورت تجربه نزد پراودفوت آن‌چنان استوار نیست که نتوان به‌هیچ‌وجه این دو را از یکدیگر تشخیص داد و تحلیل کرد (همان، ۱۰۶ - ۱۰۷). از نظر او تفاسیر که مکون تجارب‌اند، در مرحله توصیف تجربه به عنوان تجربه دینی و عرفانی، از آن تجربه تفکیک‌پذیر نیستند (همان، ص ۱۷۳) و اگر در مرحله ارزیابی، آنها از یکدیگر جدا می‌شوند چیزی بیش از یک سلسله از تغییرات و حالت‌های فیزیولوژیک یا تصورات ذهنی مشترک باقی نمی‌ماند که بی‌گمان این امور به معنای جوهر تجربه عرفانی یا دینی نیستند (همان، ص ۱۷۰ - ۱۷۱)؛ بلکه این وجه مشترک - از نظر وی - تنها متن خام یک تجربه، نه تجربه دینی و عرفانی قلمداد می‌شود (همان).

پراودفوت می‌گوید جنبه معرفتی تجربه عرفانی، متضمن قضاوتی درباره تبیین صحیح آن تجربه است؛ اما مفاد دینی تجربه، ناشی از جنبه معرفتی آن است. بنابراین شخصی که صاحب تجربه دینی یا عرفانی است، در تبیین آن تجربه باید معتقد باشد که بدون رجوع به باورهای دینی یا عرفانی نمی‌توان تجربه را به‌طور جامع تبیین کرد. بهتر آن است که بگوییم تجربه برای آنکه دینی شناخته شود، باید توسط فاعل آن، تنها در قالب آموزه‌های دینی سنت او تبیین پذیر باشد (همان، ص ۲۵۳). نتیجه آنکه «تبیین دینی فاعل از تجربه‌اش، داخل شرایط لازم برای دینی شناختن تجربه می‌شود» (همان، ص ۳۱۱).

پراودفوت در پایان کتاب **تجربه دینی**، چنین می‌گوید که کیفیت معرفتی تجربه دینی و عرفانی از تجربه به دست نمی‌آید؛ بلکه متضمن قضاوتی ضمنی درباره تبیین مناسب از آن تجربه است (همان، ص ۳۱۲). این عبارات از پراودفوت، بار دیگر نشان می‌دهد که از نظر وی، هرچند تبیین تجربه دینی، داخل آن تجربه است و تجربه دینی یا عرفانی «بما هو دین یا عرفانی» از تبیین آن جدا نیست؛ اما همان‌گونه که دیده شد می‌توان در مرحله ارزیابی، میان آن تبیین و خود تجربه تمایز قائل شد.

۳. تفاوت‌های دیدگاه کتز و پراودفوت

پراودفوت یکی از اختلافات اصلی خود با کتز را چنین تحلیل می‌کند که کتز به ارتباط علی واضح میان عقاید و تعهدات پیشین که شخص با آنها وارد تجربه می‌شود و تجربه ناشی از آنهاست، معتقد است و این حقیقت را با نشان دادن تقدم زمانی اثبات می‌کند. اما از نظر پراودفوت، خود وی ارتباط بین عقاید سابق عارف و تجربه وی را نه ارتباطی علی، بلکه ارتباطی مفهومی می‌داند که سبب قوام تجربه و تعبیر و تفسیر آن از مفاهیم پیشینی می‌شود (همان، ص ۱۷۳)؛ اما نقد پراودفوت بر نظریه علی کتز، این است که کتز به مغالطه «بعد از این، لذا به علت این» دچار شده و تعاقب تجارب عرفانی نسبت به زمینه‌های قبلی را به معنای علت آن زمینه‌ها نسبت به حصول تجربه می‌گیرد؛ درحالی که چنین تلازمی وجود ندارد (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۲۹۰). البته از نظر او ممکن است بگوییم زمینه‌ها در متن تجربه وارد می‌شوند و این به آن معنا نیست که تجربه، معلول آنهاست.

درک درست تفاوت مورد ادعای پرودفوت، بر این نکته مبتنی است که بدانیم در مواردی الف می تواند علت ب شمرده شود که تکون ب، مشروط به الف باشد و الف نقشی بیرونی در تحقق آن بازی کند. در اینجا الف، هرچند علت است، اما به واسطه این علیت، تنها ردپایی که از الف در خود ب وجود خواهد داشت، مشروط بودن آن به الف است؛ نه بیشتر. اینکه پرودفوت می گوید کتزر بر علیت پیش زمینه‌ها نسبت به تجربه عرفانی تأکید می کند، ادعایی درست است و خود پرودفوت هم در کتاب خود، تصریحی بر علیت پیش زمینه‌ها به این معنا ندارد. اما آنچه در این میان مهم است و یک نظریه را ساخت گرایانه می کند، این نکته است که «آیا پیش زمینه‌ها در خود تجربه ب هم داخل می شوند یا خیر؟» نه این نکته که «آیا پیش زمینه‌ها علت تجربه ب هستند یا خیر؟».

با توجه به عبارات کتزر و تحلیلی که از آنها ارائه شد، در می یابیم که کتزر تأثیر این امور را در تجربه منحصر در علیت بیرونی نمی داند؛ بلکه آنها را در متن تجربه و به عنوان صورت تجربه دخیل می داند. همان گونه که گذشت، در واقع کتزر آشکارا از مفهومی بودن تجارب عرفانی و واسطه‌مندی آنها توسط مفاهیم دینی و عرفانی سخن می گوید که همان دیدگاه کلی پرودفوت در زمینه‌مندی تجربه عرفانی است. بنابراین - چنان که گذشت - جمع‌بندی درست از دیدگاه کتزر و پرودفوت درباره میزان تأثیر پیش زمینه‌ها در تجربه عرفانی، این است که هر دو قائل به تأثیر این امور در متن تجربه و البته در صورت آن باور دارند؛ نه در ماده آن.

در نتیجه هرچند ممکن است ادعای پرودفوت در تفاوت یادشده، درست باشد؛ اما اهمیت چندانی ندارد؛ زیرا علیت پیش زمینه‌ها نسبت به تجربه، با ورود آنها در متن تجربه تنافی ندارد و روشن شد که کتزر به روشنی بر حضور خود پیش زمینه‌ها در متن تجربه تأکید می کند و آنچه مورد بحث و جدل اندیشمندان است، همین حضور در متن تجربه است. البته ممکن است اساساً منظور کتزر از علیت، مقوم بودن آنها نسبت به ذات تجربه باشد؛ نه علیت بیرونی. نظر پرودفوت نیز مبنی بر مفهومی بودن تأثیر پیش زمینه‌ها، مشتمل بر قضاوت درباره علل آن تجربه نیز هست و دلیل آن نیز این است که از نظر وی، تجربه از تفسیر یا تبیین آن - که هر دو اموری زمینه‌مندند - تفکیک پذیر نیست (پرودفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۳). بنابراین اگر منظور پرودفوت از

ارتباط علی منقول از کتز، ارتباطی است که در آن، نقش مفاهیم و امور پیشین در تکون تجربه، به تأثیری خارجی محدود می‌ماند و خود آن امور، در متن تجربه حاضر نیستند، کاملاً به بیراهه رفته و دچار اشتباه شده است. بدین ترتیب به نظر می‌رسد پرودوفوت با تقریری که از دیدگاه کتز دارد، نظر خود را متفاوت از نظر وی می‌یابد؛ ولی این تفاوت از دید نگارنده، یا مهم و بحث‌برانگیز نیست و یا اساساً نادرست است.

البته غیر از موارد یادشده، اختلافات کوچک و دقیقی در باب چگونگی و میزان تأثیر امور پیشین در تجربه عرفانی در آثار این دو صاحب‌نظر وجود دارد؛ یکی از این موارد، تمییزپذیری تبیین و نظام مفهومی تجربه عرفانی از متن آن در مرحله ارزیابی توسط ناظر بیرونی است که مورد تصریح پرودوفوت است و کتز از آن سخنی نگفته است. تفاوت ریز دیگر در این باب، تأکیدی است که پرودوفوت بر ارتباط وجه معرفتی تجربه عرفانی با پیش‌زمینه‌های مفهومی داخل‌شده در تجربه می‌کند. از نظر وی، وجه معرفتی تجربه عرفانی - از آن نظر که تجربه عرفانی است - به وصف و تبیینی بستگی دارد که تجربه‌گر ضمن تجربه وارد می‌کند و این وصف و تبیین، اموری مفهومی‌اند که ارزش معرفتی آنها به ارزش نظامی بستگی دارد که آن مفاهیم از آن برخاسته‌اند. اما کتز چنین تحلیلی از وجه معرفتی تجربه عرفانی ندارد و تنها از بی‌اعتباری وجه معرفتی احساس‌شده در متن تجربه، به علت زمینه‌مند بودن آن سخن می‌گوید.

فرق دیگر دیدگاه پرودوفوت و کتز، در کاربرد اصطلاح «تجربه عرفانی» است. کتز تبیین کثرت‌گرایانه را برای تجارب لازم می‌داند و هرگونه ویژگی مشترک تجارب را منع می‌کند (همان، ص ۱۷۴). پرودوفوت این پرسش را مطرح می‌کند که اگر تجارب عرفانی در هر سنتی با تجارب عرفانی در سنت دیگر به‌طورذاتی فرق داشته باشد، در آن صورت کاربرد واژه تجربه عرفانی اصلاً چه توجیهی دارد؟ (همان، ص ۱۷۴). خود وی پاسخ می‌دهد ممکن است جستجو برای یک جوهر دست‌نخورده که بتواند از تفاسیری که بر آن می‌شود، تفکیک شود عبث باشد؛ ولی ظاهراً تعابیر، گزارش‌های تجربی و اعمال عبادی مشابه در فرهنگ‌های گوناگون وجود دارد که کاربرد واژه عرفان و توجه به برخی ویژگی‌های مشترک را توجیه می‌کند؛ هرچند این ویژگی‌های مشترک، دلالتی بر جوهر و ذات تجربه عرفانی یا یک تجربه عرفانی واحد تفسیرناشده نداشته باشند (همان، ص ۱۷۵).

تفاوت دیگر کتز و پرودوفوت در تحلیل خصیصه بیان‌ناپذیری در تجارب عرفانی است. از نظر کتز، این ویژگی مبهم، تدبیری حفاظتی است که عرفا برای جلوگیری از تحلیل دقیق تجربه عرفانی در پیش گرفته‌اند؛ اما پرودوفوت آن را به دلیل شیوع بالای آن در میان توصیفات عرفا از تجاربشان، درخور توجه بیشتری می‌داند و چنین می‌گوید که واژه‌ای مانند «بیان‌ناپذیر» نه تنها غیردقیق و مبهم نیست؛ بلکه برعکس، کاملاً دقیق و صریح و سازنده هویت تجربه عرفانی است (همان، ص ۱۷۶).

۴. نتیجه: ساخت‌گرایی کتز و پرودوفوت

با توجه به توضیحات گذشته، روشن است که از نظر ساخت‌گرایان، ماهیت واحد و مشترکی در میان تجارب عرفانی وجود ندارد؛ به بیان دیگر تجربه عرفانی از آن حیث که تجربه عرفانی نامیده می‌شود، دارای ماهیت نیست؛ بلکه تجربه عرفانی از آن نظر که مثلاً تجربه هندویی است ماهیت دارد یا مثلاً از آن جهت که تجربه اسلامی است، ماهیت (البته ماهیتی دیگر) دارد و لذا از نظر نگارنده، ساخت‌گرایی در واقع، نظریه‌ای بر ضد ماهیت‌داری تجربه عرفانی ارائه می‌دهد و در این جهت، کاملاً بر خلاف نظریه ذات‌گرایان گام بر می‌دارد. البته ساخت‌گرایان در مقام تحلیل معرفت‌شناختی یا فلسفی تجربه عرفانی، توصیف واحد فلسفی‌ای از همه تجارب عرفانی سراسر جهان ارائه می‌دهند. اما به هر حال رویارویی جدی ساخت‌گرایان با ذات‌گرایان در زمینه ماهیت معرفت و تجربه عرفانی بر جای خود باقی است.

ساخت‌گرایان، تأثیرات مهمی از فلسفه کانت پذیرفته‌اند. ساخت‌گرایان، خود در این رابطه اشاره می‌کنند که نظریه آنان تقریر جدیدی از نظریه کانت و فلسفه استعلایی اوست (هیگ، ۱۳۸۲، ص ۶۳)؛ اما در ساحتی دیگر از تجربه و ادراک که همان تجربه عرفانی است، کانت استدلال کرد که ساختار درونی ذهن به آنچه ما می‌شناسیم تعیین می‌بخشد. روان‌شناسی معرفت از آن زمان نشان داده است که چگونه مدرک به انجام فعالیت پیچیده و چندسطحی انتخاب، گروه‌بندی، ارزیابی، حذف و پیش‌بینی مشغول است؛ فرایندی که به طور ناخودآگاه در تمام اوقات، تنها با بازدهی که در شعور یا

آگاهی ظاهر می‌شود، ادامه دارد. بنابراین از دیدگاه کتز، همان ساختار معرفت‌شناختی در کل سلسله‌مراتب آشکار آگاهی در کار است (همان، ص ۶۳). از سوی دیگر ساخت‌گرایان به فلسفه هوسرل و حیث‌التفاتی او نیز اعتنا کرده، از آن نیز بهره می‌جویند. در تفکر هوسرل، تجربه نوع انسان، ماهیتاً بُرداری است؛ به این معنا که آگاهی ما از جهان، صرفاً مشاهده انفعالی آن نیست؛ بلکه تابعی از این واقعیت است که ما به دنبال یافتن معنا به جهان وارد شده‌ایم و با آن تماس برقرار می‌کنیم. آگاهی ما همواره آگاهی از وجهه معینی از جهان است؛ وجهه خاصی که واقعیت آن برای ما توسط فعالیت‌التفاتی ما در ارتباط با آن (وجهه خاص) ساختار می‌یابد. این حیث‌التفاتی آشکارا، عاملی میانجی است که امکان هرگونه تجربه بی‌واسطه‌ای را به طور ریشه‌ای از میان می‌برد (فورمن، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴).

اینک برای جامعیت جمع‌بندی این نظریه، به بررسی موضوعی این دیدگاه می‌پردازیم:

۱-۴. جایگاه احساس و عاطفه در نظریه ساخت‌یافتگی: ساخت‌گرایان، اصل وجود احساسات و عواطف را در تجربه عرفانی تأیید می‌کنند؛ اما اختلاف اساسی در این زمینه، در مورد تعریف ذات و ماهیت تجربه عرفانی به عاطفه و احساس باز می‌گردد؛ مطلبی که ساخت‌گرایان آن را نمی‌پذیرند و به شدت آن را نقد و انکار می‌کنند. بسیاری از انتقادات و نظریات کتز و پرودوفوت به‌طور مستقیم ناظر به اشکالات نظریه کسانی چون شلایرماخر، جیمز و اتواست که تجربه عرفانی و حتی آگاهی مندرج در آن را از سنخ احساسات و عواطف شمرده و باور داشته‌اند با این نظر، تجربه و معرفت عرفانی از گزند نقدهای معرفت‌شناختی مصون می‌ماند.

۲-۴. جایگاه آگاهی و شناخت در نظریه ساخت‌یافتگی: مکتب ساخت‌گرایی به‌ویژه کتز و پرودوفوت با نفی احساسی و عاطفی بودن تجربه عرفانی، تجربه عرفانی را بسان تجربه‌های دیگر بشری، شناخت‌هایی ساخت‌یافته می‌شمرند و بدین ترتیب، تجربه عرفانی را در اصل، شناختی قلمداد می‌کنند. هرچند این تنها به آن معناست که نوعی کیفیت شناختی در تجربه عرفانی وجود دارد؛ نه اینکه این شناخت، ما را به متن واقع رهنمون شود. به بیان دیگر این کیفیت شناختی، اعم از آن است که آن را شناختی معتبر بدانیم یا خیر.

۳-۴. جایگاه شناخت‌های متعارف در نظریه ساخت‌یافتگی: یکی از محورهای مهم در این زمینه، نسبت آگاهی و شناخت مندرج در تجربه عرفانی با آگاهی و شناخت حسی، مفهومی، عقلی و دیگر شناخت‌های متعارف است. این مسئله را می‌توان در دو حوزه محتوا و ساختار شناخت پیگیری کرد.

- محتوا: از دیدگاه ساخت‌گرایان، محتوای تجربه یا معرفت عرفانی به نحو مطلق، مشابه با محتوای تجربه یا معرفت متعارف شمرده نشده است. به سخن دیگر به میزان بالایی میان محتوای تجارب متعارف و محتوای تجارب عرفانی تفکیک شده است. ساخت‌گرایان محتوای تجربه عرفانی را از محتوای تجربه حسی تفکیک می‌کنند؛ اما نکته مهم در این زمینه، تشابهی است که آنان میان تجربه عرفانی و گزاره‌های دینی و فرهنگی - که اغلب گزاره‌هایی مفهومی و غیرحسی هستند - برقرار می‌کنند. از نظر ایشان، پیش‌زمینه‌های فرهنگی و دینی، از مهم‌ترین عوامل ساختارمند کردن تجربه عرفانی‌اند و از این رو بسیاری از مفاهیم دینی و فرهنگی، در ساخت و تبیین و تفسیر تجربه وارد می‌شوند؛ به ضمیمه آنکه تمییز تفسیر تجربه از خود تجربه امکان‌پذیر نیست. بدین ترتیب بخش‌های تفکیک‌ناپذیر و غیرقابل تمییز تجربه عرفانی از بخش‌های دیگر، همان مفاهیم دینی و فرهنگی‌اند و از این نظر، محتوای تجربه عرفانی، فی‌الجمله با محتوای برخی شناخت‌های متعارف مفهومی، یکسان است.

- ساختار: نظریه ساخت‌یافتگی بر این پایه استوار است که تجربه و شناخت عرفانی را با برخی از تجارب و شناخت‌های متعارف، از نظر ماهیت معرفت‌شناختی - و نه محتوا - هم‌سرخ و دارای ساختاری یکسان می‌داند. کتبی و پرودفورت معتقدند همه شناخت‌های بشری، التفاتی و هر شناخت التفاتی، ساخت یافته است؛ از این رو ساخت یافته بودن تجربه و شناخت عرفانی، مستند به ساخت‌گرایی در کل شناخت‌های بشری است. بدین ترتیب، روشن است که از منظر ساخت‌گرایان، تجربه عرفانی - همچون دیگر شناخت‌ها - التفاتی و ساخت یافته است و در نتیجه ماهیت تجربه و شناخت عرفانی از منظر معرفت‌شناختی، تفاوتی با ماهیت تجارب و شناخت‌های متعارف ندارد.

۴-۴. جایگاه بی‌واسطه و اتحادی بودن در نظریه ساخت‌یافتگی: ساخت‌گرایی به هیچ نحوی به بی‌واسطه بودن تجربه عرفانی معتقد نیست.

۵-۴. جایگاه ساختار معرفت در نظریه ساخت‌یافتگی: از دیدگاه ساخت‌گرایان، معرفت عرفانی مانند معرفت‌های دیگر، التفاتی و به ناچار سه‌وجهی است؛ بدین معنا که میان عالم و معلوم و علم هیچ ارتباط اتحادی برقرار نیست و لذا همه معرفت‌ها دارای ساختاری سه‌وجهی هستند.

۶-۴. تجربه عرفانی و استلزامات ارزشی معرفتی: از منظر ساخت‌گرایان معتدل که نظریه دو نفر از آنان بررسی شد، در مورد معرفت عرفانی نمی‌توان انکار کرد که داده‌هایی از خارج از دستگاه شناخت، وارد ذهن می‌شود؛ اما از آنجاکه این داده‌های خام، از سوی پیش‌زمینه‌های گوناگون دارای ساخت خاصی می‌شوند و این ساخت‌ها از خود آن داده‌ها قابل تفکیک و شناسایی نیستند، نمی‌توان قضاوت کرد که معرفت عرفانی، دقیقاً بر چه چیزی در عالم خارج از ذهن دلالت دارد. روشن است که شناخت عینی‌ای که با آن نتوان فهمید چه چیزی در عالم خارج می‌گذرد، با توهم یا امور برساخته ذهن تفاوتی ندارد.

۵. ارزیابی

مزیت مهم و اساسی ساخت‌گرایی، توجه به کثرت و تعدد سنت‌های عرفانی گوناگون است که راه را برای تحلیل‌های بهتر، دقیق و عمیق‌تر از چپستی و کیفیت تجارب عرفانی سنت‌های گوناگون باز می‌کند. افتراقات مهم در عرفان‌های سنت‌های گوناگون نشان می‌دهد که نمی‌توان به راحتی ادعا کرد برای نمونه تجربه مستقیم خداوند یا امری متعالی، در میان همه سنت‌های عرفانی، مشترک است و این اشتراک، نشانه حقانیت است؛ بلکه در ادعای اشتراک باید بسیار محتاطانه‌تر گام برداشت. تأثیر پیش‌زمینه‌های فکری، فرهنگی، دینی و ... در تفسیر یا حتی بیان تجربه، از دیگر امتیازات این دیدگاه است که مطابق واقع است. اما رابرت کی. سی. فورمن (Robert K. C. Forman) به عنوان مهم‌ترین منتقدکنر، در مسئله آگاهی محض (The Problem of Pure Consciousness) و در آثار بعدیش - بر اساس نظریات/ستیس - هسته دقیق و مشترک عرفان را این‌گونه تعیین کرد: «رخداد آگاهانه ناب» (PCE) که آن را شکل «هوشیارانه اما

بی‌محتوای» خودآگاهی تعریف می‌کرد (Forman, 1993, p.7-8). بحث بین کتز و فورمن می‌تواند بحث بر سر استقلال تجربه عرفانی سنت‌های گوناگون از یکدیگر نیز دانسته شود (Taves, 2005, Vol.11, p.7746). اصولی که ساخت‌گرایان دیدگاه خود را بر اساس آنها بنا نهاده‌اند، نقاط ضعف و ابهام فراوانی دارد که به تفصیل به آنها می‌پردازیم.

۱ - ۵. ضعف مبنا: یکی از مشکلاتی که همواره در مورد نظریه زمینه‌مندی وجود داشته، کلیت و ضرورت آن بوده است. شواهد فراوانی بر زمینه‌مندی و ساخت‌یافته بودن بسیاری از تجربه‌ها ارائه شده است؛ اما شواهد ارائه‌شده، یارای اثبات ساخت‌گرایی در تجربه‌ها به عنوان یک مبنای عام و خدشه‌ناپذیر نیست؛ چراکه روشن است که با بررسی برخی نمونه‌ها، به فرض تحلیل درست آنها، نمی‌توان حکمی کلی ارائه کرد. به‌ویژه آنکه در این میان نمونه‌های بسیاری وجود دارند که یا اساساً مؤید نظری خلاف ساخت‌گرایی‌اند یا مطابق برخی تحلیل‌های دیگر - غیر از تحلیل‌های ساخت‌گرایان - نظریه مقابل ساخت‌گرایی را مدلل می‌کنند. همچنین دلایل فلسفی عرضه‌شده در استدلال بر زمینه‌مندی تجربه‌ها، هیچ‌گاه دلایلی کافی نبوده و همواره با نقض‌های بسیار و جدی روبه‌رو بوده‌اند و لذا دچار معضل اتقان نداشتن هستند. پس مشکل اصلی در ابتدای ساخت‌گرایی بر مبنایی (نظریه زمینه‌مندی همه تجارب) است که ضرورت و کلیت آن پذیرفتنی نیست (فورمن، ۱۳۸۴، ص ۷۲).

۲ - ۵. جایگاه متعلق تجربه در شکل‌دهی تجربه عرفانی: آنچه ساخت‌گرایان افراطی مانند گیل را از غیرافراطی همچون کتز جدا می‌کند، دخالت دادن عامل متعلق تجربه در شکل‌گیری تجربه است؛ زیرا افرادی چون گیل هیچ‌جایی برای تأثیر نفس‌الامری متعلق تجربه یا همان واقع قائل نیستند؛ اما امثال کتز با ذکر قید «تا اندازه‌ای» برای تأثیر پی‌زمینه‌های عارف در تحقق تجربه‌اش، در ساخت تجربه به واقعیت نقش می‌دهند. اما نکته‌ای که وجود دارد ابهام این میزان از تأثیر است؛ یعنی این ابهام تا آنجاست که کارآمدی این اعتقاد را مورد تردید قرار می‌دهد؛ زیرا وقتی نتوان حوزه و میزان تأثیر واقع بر تجربه را مشخص کرد، عملاً جایگاه واقع در تجربه متزلزل خواهد شد. خود کتز نیز با اشاره به این سردرگمی می‌گوید: «این گزاره که "جیم، الف را تجربه می‌کند"

به این معناست که این تجربه تا اندازه‌ای به چیستی الف وابسته است؛ اما در همین موضع، مشکلی وجود دارد مبنی بر اینکه تصدیق به این مطلب، آگاهی دوجندانی است از پیچیدگی وضعیتی که در آن، چیستی خود الف، دست‌کم تا اندازه‌ای، توسط آگاهی زمینه‌مند مشخص می‌شود ... زیرا جیم همانند همه ما، تنها اشیا را چنان ادراک می‌کند که آنها خود را می‌نمایانند» (Katz, 1978, p.64).

آنتونی پرویچ در این راستا چنین استدلال می‌کند که ساخت‌گرایان حتی در این نکته که آیا زمینه‌های پیشین در «ماده» یا «صورت» تجربه تأثیر دارند، به یک توافق اساسی دست نیافته‌اند. او استدلال می‌کند که اگر ساخت‌گرایان معتقد باشند ذهن به تجربه «صورت» می‌بخشد، آن‌گاه این مدعا به دلیل ویژگی‌های خاص تجربه عرفانی، درباره این تجربه صدق نخواهد کرد و اگر آن‌گونه که از بیشتر مدعیات آنان بر می‌آید، بسترهای فرهنگی - اجتماعی در کار شکل دادن به «ماده» تجربه نیز هستند، بر خلاف تصریحات خود ساخت‌گرایان، به آن سوی می‌رویم که اصولاً وجود «متعلق تجربه‌های عرفانی» را نفی کنیم؛ یعنی ساخت‌گرایی معتدل - به‌رغم میل خود - به سوی ساخت‌گرایی افراطی کشیده می‌شود و از عرفان، چیزی بیش از یک «توهم» و «فریب» جالب باقی نمی‌گذارد و هرگونه بحث بیشتر را بی‌ثمر می‌کند. با این توضیحات روشن است که ساخت‌گرایی معتدل با ساخت‌گرایی افراطی در عمل هیچ تفاوتی ندارد و اگر ساخت‌گرایی افراطی باطل است، ساخت‌گرایی معتدل نیز که در عمل به آن منجر می‌شود، غیر قابل دفاع و باطل خواهد بود.

۳ - ۵. استقرای ناتمام: استقرایی که این نویسندگان در میان گزارش‌های عرفا انجام داده‌اند، استقرایی بسیار ناقص است و کاملاً واضح است که کمتر به سنت‌های غیرغربی چون عرفان اسلامی پرداخته‌اند. این ضعف از سویی ارزش علمی این گزارش‌ها را پایین می‌آورد و از سوی دیگر باید گفت به دلیل این نقص، ساخت‌گرایان نتوانسته‌اند با وجود دریافت اختلافات فراوان در میان عرفان‌های گوناگون، مشترکات بسیار زیاد موجود میان آنها را دریابند؛ اشتراکاتی مانند مباحثی چون تعالی از ماده، وصول به تیمن و صفا و نوعی سکون و غلبه بر دغدغه‌های روزمره. بدین ترتیب روشن است هر حکم کلی مبنی بر اشتراک حقیقی نداشتن میان تجارب عرفانی سراسر جهان، نیازمند بررسی

دقیق و موبه‌موی همه مکاتب عرفانی در سراسر جهان است که مستقل از یکدیگر رشد کرده و بالیده‌اند و در درجه بعد به اثبات این مطلب وابسته است که هیچ اشتراک اساسی میان آنها وجود ندارد. بنابراین هر بررسی ناقصی در این زمینه، حکم پایانی را از درجه کلیت و اعتبار علمی خارج می‌کند و تا زمانی که چنین استقرای کلی‌ای صورت نپذیرفته، مبنای ساخت‌گرایان پذیرفته نخواهد بود.

برعکس، ذات‌گرایان می‌توانند با بررسی تمام مکاتب مستقل عرفانی و اثبات یک یا چند نقطه اشتراک حقیقی به مقصود خود دست یابند؛ چراکه ذات‌گرایان تأثیر پیش‌زمینه‌ها در تجارب عرفانی را رد نمی‌کنند و تنها این تأثیرات را در تفاسیر تجربه عرفانی که از اصل این تجارب، تفکیک‌پذیر است می‌شمرند؛ از این‌رو ذات‌گرا با اثبات حتی یک نقطه مشترک اساسی میان تجارب عرفانی سراسر جهان، موردی را نشان داده است که تجربه در آن مورد، از تأثیر پیش‌زمینه‌ها در امان مانده و می‌تواند به نحو معقولی ادعا کند که در موارد تفاوت نیز تأثیر پیش‌زمینه‌ها می‌تواند در تفسیر تجربه - نه در اصل تحقق تجربه - واقع شود و می‌تواند تفسیر را تفکیک‌پذیر از خود تجربه قلمداد کند.

۴ - ۵. تبیین ساخت‌گرایانه و احتمال جایگزینی نظریه رقیب: پراودفوت عقیده دارد ممکن است برخی حالت‌های فیزیولوژیک یا تصورات ذهنی مشترک را در تجربه‌های عارفان مکاتب گوناگون بیابیم و وجود آنها را اثبات کنیم. اما تمرکز و تأکید بر این حالت‌ها به معنای آن نیست که توانسته‌ایم به گوهر ناب و خالص و مشترک تجربه‌های عرفانی دست یابیم؛ زیرا توجه به این اشتراکات، از قبیل توجه به اموری است که تجربه غیر از آن امور است؛ بنابراین اثبات چنین اشتراکاتی، اثبات امکان دستیابی به گوهر خالص تجربه عرفانی را در پی ندارد. نمونه‌ای که وی می‌آورد کاهش ضربان قلب در میان کشتی‌گیران در اوج تمرین و در میان برخی عارفان است که به‌هیچ‌وجه نشانگر اشتراک تجربه و کار آنها نیست. وی توجه به این امور را که به زعم وی، ذات‌گرایان در دستور کار خود قرار داده‌اند به جای توجه به عقاید و باورهای گوناگون عارفان، جابه‌جایی در اولویت‌ها و جایگزینی مؤلفه‌های اصلی تجربه با پوسته بیرونی آن می‌شمرد (پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۲۱).

نکته اساسی در نقد چنین سخنانی، مطرح کردن اموری چون کاهش ضربان قلب و

هم‌سنخ شمردن نمونه‌های اشتراکی ذات‌گرایان با این موارد است که مغالطه‌ای آشکار است و به‌هیچ‌روی نمی‌توان ناآگاهانه بودن آن را پذیرفت؛ چراکه روشن است که ذات‌گرایانی چون استیس، اساساً چنین اشتراکاتی را میان عرفان‌های مکاتب گوناگون ترسیم نکرده‌اند و موارد مورد نظر آنها از چنین مثال‌هایی بسیار بعید و دور است. البته ممکن است برخی ذات‌گرایان چنین اموری را نیز مطرح کرده باشند؛ اما بیشتر مؤلفه‌های اشتراکی نزد آنان را اموری چون درک وحدت، احساس عینیت، احساس تیمن و صفا و ... تشکیل می‌دهد که از درونی‌ترین مؤلفه‌های تجربه عرفانی است. البته ممکن است برخی از این امور در تشخیص ماهیت تجربه عرفانی کارا نباشند؛ اما قرابت آنها با تجربه عرفانی آن‌قدر زیاد هست که با اثبات اشتراک آنها مدعای ساخت‌گرایان ابطال شود. مطلب مهم که در توضیحات ساخت‌گرایان وجود دارد، پذیرش وجود اشتراکاتی در میان تجارب عرفانی سراسر جهان است. ساخت‌گرایانی چون کتز و پردفوت نمی‌توانند از این واقعیت بدیهی و آشکار که میان تجارب عرفانی در فرهنگ‌های گوناگون، تشابهات و اشتراکات فراوانی وجود دارند، ساده بگذرند و ناچار به وجود چنین اشتراکاتی اقرار می‌کنند (ر.ک: همان)؛ برای نمونه کتز مواردی چون فوق‌زمان و مکان بودن، احساس عینیت، تقدس، سرورآفرینی و بیان‌ناپذیری را فی‌الجمله ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی می‌دانند (Katz, 1978, p.39)؛ البته چنان‌که گفته خواهد شد، آنها را توجیه می‌کند.

کتز و پردفوت با وجود پذیرش اجمالی اشتراکات تجارب عرفانی، برای جلوگیری از ابطال مبنایشان از این ناحیه، پیش‌فرض‌هایی را مسلّم می‌گیرند که به این شرح است: الف) پردفوت عقیده دارد تلاش برای تفکیک گوهر و اصل تجربه از تفسیر آن، موجب می‌شود نظریه‌پرداز، تجربه مورد بحث خود را گم کند و به راهی اشتباه رود (پردفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۲۱).

ب) همچنین وی این اشتراکات را از سنخ اشتراک در کاهش ضربان قلب می‌شمرد و معتقد است آنها در درک خود تجربه نقشی ندارند و اموری عرضی و بی‌فایده‌اند (همان).

ج) کتز در توجیه اشتراکات یادشده می‌گوید این ویژگی‌ها مصادیق کاملاً متفاوت با یکدیگر در فرهنگ‌های گوناگون دارند و آن‌چنان عام و کلی هستند که بر هر تجربه

منحصربه‌فردی تطبیق‌پذیرند (Katz, 1978, p.39)؛ به بیان دیگر وی قائل است که این اشتراکات، در ظاهر، اموری مشترک قلمداد می‌شوند؛ ولی اگر تأمل کنیم روشن می‌شود این امور مشترک، دارای مصادیق کاملاً متباینی در واقع هستند و واقعاً هیچ اشتراکی میان آنها وجود ندارد. مثلاً احساس واقعیت در میان تجربه‌های عرفانی گوناگون، نزد افلاطون بر مصداق مُثُل، در یهودیان بر یهوه و در بوداییان بر نیروانا منطبق می‌شود که این سه، هیچ نسبت واقعی با یکدیگر ندارند.

پاسخ اساسی به پیش‌فرض‌های یادشده این است که این سه، همان مباحث اساسی میان ساخت‌گرایان و ذات‌گرایان است و ساخت‌گرا نمی‌تواند آنها را به عنوان پیش‌فرض خود قلمداد کند. بنابراین با نپذیرفتن این سه پیش‌فرض اثبات‌نشده، با وجود پذیرش اشتراکات از سوی ساخت‌گرایان، می‌توان با تأکید بر این اشتراکات و الزام به بررسی دقیق آنها، موضع ساخت‌گرایی را متزلزل کرد؛ به بیان دیگر ساخت‌گرا در وهله اول، ناچار است اشتراکات را بپذیرد که تا اینجا میان او و ذات‌گرا وفاق وجود دارد؛ اما ساخت‌گرا می‌کوشد که با پیش‌فرض گرفتن اموری و بدون اثبات آنها، این مشترکات را از کار بیندازد که به همین دلیل، این مرحله از کار وی عقیم است و تنها مرحله اول، یعنی پذیرش اشتراکات از سوی وی بدون اشکال باقی می‌ماند که آن هم، تقویت موضع ذات‌گرا را در پی دارد. اما در پاسخ به هریک از پیش‌فرض‌های یادشده، می‌توان نکاتی را گوشزد کرد:

الف) میان تلاش برای یافتن گوهر و اصل تجربه و تفکیک آن از تفاسیر افزوده بر اصل تجربه، با خطا کردن و گم کردن اصل تجربه، چه استلزامی وجود دارد؟! این بیان پرادفوت تنها می‌تواند یک معنا داشته باشد و آن، این است که تجربه هیچ‌گاه عاری از تفسیر نمی‌شود و همواره با پیش‌زمینه‌ها همراه است و این همان ادعای ساخت‌گرایی است. بنابراین پرادفوت در اینجا ادعای خود را در دلیل گرفته است.

ب) اینکه این اشتراکات از قبیل مثال‌های یادشده است، با توجه به آثار ذات‌گرایانی چون استیسیس، کاملاً ردشده است. از سویی بدون بررسی کامل مکاتب عرفانی سراسر جهان و سنجش نسبت اشتراکات با اصل تجارب، نمی‌توان در فرعی بودن یا نبودن، بی‌فایده بودن یا نبودن این اشتراکات سخن گفت؛ مگر آنکه از پیش، مبنای ساخت‌گرایانه به عنوان پیش‌فرض گرفته شده باشد.

ج) کلی بودن یک ویژگی و تطبیق آن بر امور بسیار متفاوت، دلیل بر غیرواقعی بودن آن ویژگی نیست. فرض‌های گوناگونی در این موارد متصور است: یکی اینکه این ویژگی مشترک، با آنکه ویژگی اساسی و محوری است، آن‌چنان با ویژگی‌های گوناگون دیگر احاطه شده که این اشتراک، کمرنگ به نظر می‌رسد؛ اما در واقع اشتراکی جدی است؛ چه به اصل تجربه مربوط است. فرض دیگر این است که این ویژگی مشترک، امری ذاتی است؛ ولی صفات غیرمشترک، صفاتی نزدیک‌تر به ذات تجربه‌اند؛ اما به‌هرحال ویژگی مشترک، امری ذاتی است. فرض سوم، عرضی یا بیرونی یا فرعی بودن ویژگی مشترک است در برابر ذاتی یا درونی یا اصلی بودن ویژگی غیرمشترک. فرض چهارم نیز آن است که ویژگی مشترک، در حد یک اسم باشد و هیچ حیث واقعی از این امور را حکایت نکند؛ این دو فرض، از آنجاکه رویاروی ادعای رقیب (ذات‌گرا) قرار دارد نیازمند اثبات است و ساخت‌گرا هیچ‌گاه چنین چیزی را اثبات نکرده است.

۵ - ۵. تزلزل تبیین ساخت‌گرایانه از ناحیه تغییر در طرز تلقی شواهد: همان‌گونه که گذشت ساخت‌گرایان در تبیین ساخت‌گرایی به مواردی از گزارش‌های عارفان استناد می‌کنند و در مقام تبیین آن شواهد، بهترین تبیین را نظریه ساخت‌گرایانه معرفی می‌کنند (استدلال از راه بهترین تبیین). نکته پراهمیت و اساسی در مورد این گزارش‌ها آن است که در صورتی می‌توانند به عنوان شاهدی برای اثبات ساخت‌گرایی به کار آیند که توصیفاتی پدیدارشناختی از تجارب عرفانی باشند؛ نه توصیفات غیرپدیدارشناسانه و تفسیری؛ زیرا توصیف پدیدارشناختی است که توصیف مستقیم خود تجربه قلمداد می‌شود و لذا با نشان دادن دخالت پیش‌زمینه‌ها در شکل‌گیری آنها می‌توانند شاهدی برای ساخت‌گرایی به شمار روند. اما چنانچه این گزارش‌ها همچون گزارش‌هایی که معمولاً عارفان به عنوان تفسیر سنتی تجارب ارائه می‌دهند - نه توصیف مستقیم آنها - قلمداد شوند، دخالت پیش‌زمینه‌ها در آنها نمی‌تواند دلیلی برای ساخت‌گرایی به شمار رود؛ زیرا روشن است که عارف در این‌گونه توصیفات، اساساً در صدد است با دخیل کردن آگاهانه زمینه‌های دینی و فرهنگی، تفسیری سنتی از آنها به دست دهد که در نتیجه مشارکت آن امور در توصیف تجربه نمی‌تواند حضور پیش‌زمینه‌ها را در متن تجربه اثبات کند (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۲۸۷ - ۲۸۸)؛ از این‌رو استفاده ساخت‌گرایان از

این‌گونه توصیفات، مبتنی بر این پیش‌فرض است که آنها، گزارش‌هایی پدیدارشناختی و توصیف مستقیم خود تجربه قلمداد می‌شوند؛ درحالی‌که این پیش‌فرض، اغلب از عبارات خود عارفان به دست نمی‌آید و دلیلی نیز برای آن اقامه نشده است.

۶ - ۵. رخدادهای تجارب ناقص ساخت‌گرایی: استیس و فورمن، با پیش‌کشیدن دسته‌ای از تجارب نهایی عرفانی به نام تجارب آگاهی محض یا وحدت، نقضی جدی بر مدعای ساخت‌گرایان فراهم کرده‌اند. ذکر این نکته در اینجا ضروری است که مدعای ساخت‌گرایی بر فرض صحت و اتقان، تنها توان اثبات زمینه‌مندی تجاربی را دارد که در خلال آنها، حواس یا قوای ادراکی دیگر، به نحو متعارف قادر به فعالیت‌اند و ذهن (قوة ادراکی متعارف) به عنوان منبع پیش‌زمینه‌ها فعال است؛ اما در تجارب یادشده، قوای ادراکی متعارف یا ذهن، با به‌هم‌خوردن شرایط کارکرد آنها - مانند رفع تمایز ذهن و عین و وجود نداشتن محتوا در آگاهی - از ادامه کار خود باز می‌مانند. با تعطیلی ادراکات متعارف در یک تجربه، دیگر جایی برای فرض دخالت پیش‌زمینه‌ها باقی نمی‌ماند (همان، ۱۳۸۱، ص ۲۸۸).

منابع و مأخذ

۱. انزلی، سید عطا؛ ساخت گرایمی: سنت و عرفان؛ قم: انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۳.
۲. پرودوفوت، وین؛ تجربه دینی؛ ترجمه عباس یزدانی؛ قم: طه، ۱۳۷۷.
۳. هیک، جان؛ بعد پنجم؛ ترجمه بهزاد سالکی؛ تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۲.
۴. فورمن، رابرت؛ عرفان، ذهن، آگاهی؛ ترجمه سیدعطا انزلی؛ قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
۵. قائمی نیا، علیرضا؛ تجربه دینی و گوهر دین؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
6. Charles H Lippy, Petter Williams; **Encyclopedia if Religion in America**; 4 Volume set, Granite Hill Publishers, 2010.
7. Forman, Robert (ed.); **The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy**; New York and London: Oxford University Press, 1993.
8. Katz Steven T. (ed.); **Mysticism and Philosophical Analysis**; New York: Oxford University Press, 1978.
9. _____; "Language, Epistemology, and Mysticism"; in: **Mysticism and Philosophical Analysis**; katz, 1978.
10. _____; **Mysticism and Religious Traditions**; Oxford: OUP, 1983.
11. James, William; **The Varieties of religious experience**; Cambridge: Harvard university press, 1985.
12. Otto, Rudolf; **The Idea of the Holy**; 2nd edition, Oxford: Oxford University Press, 1957.
13. Schleiermacher, Friedrich, Christian Faith, ed. And tr. H. R; **Makintosh and J. S Stewart**; New York: Harper and Row, 1963.
14. _____; **On Religion**; New York: Harper, 1985.
15. Stace, W. T.; **Mysticism and Philosophy**; London: Macmilan & Co LTD, 1961.
16. Taves, Ann; "Religious Experience", in: **Encyclopedia of Religion**; (L.Jones (ed)), Piusix to Rivers, Vol.11, 2nd Ed, Thomson Pub, 2005.
17. W.J. Wainwright; **The Oxford Handbook of Philosophy of Religion**; O.U. Press, 2007.