

زبان عرفان از منظر ذات‌گرایان و ساختارگرایان با نظر به دیدگاه علامه طباطبایی

علی فلاح رفیع*

چکیده: بحث و بررسی در زمینه متعلق تجربه عرفانی، برخورداری از واقعیت یا عدم آن، ازجمله مباحث مهم فلسفی در دین بوده است. در صورت اثبات واقعیت متعلق تجربه عرفانی می‌توان سخن از ویژگی‌ها و صفات آن به میان آورد. این موضوع به‌ویژه از قرن ۱۹ به این سو در مغرب‌زمین مورد توجه فیلسوفان دین قرار گرفت. مسئله اصلی در این زمینه اثبات امر متعالی و به تعبیر متکلمان در حوزه ادیان ابراهیمی «وجود خداوند» است. در صورت اثبات ذات و واقعیت‌داری در تجربه عرفانی سخن از وجود خداوند و اثبات آن به میان می‌آید. در صورت عدم اثبات متعلق تجربه عرفانی و یا اثبات واقعیت‌ناداری آن، اثبات وجود باری از راه این استدلال منتفی است. نظریه‌پردازان در این زمینه در یک نگاه کلی به دو دسته ذات‌گرایان و ساختارگرایان قابل تفکیک هستند. دسته اول به عینیت تجربه عرفانی قائل‌اند، درحالی که گروه دوم عینیت متعلق تجربه عرفانی را منکر هستند. در این نوشتار با طرح موضوع متعلق تجربه عرفانی به نقد مهم‌ترین نظریه‌های فلسفی در مغرب‌زمین و سپس با طرح نظریه علامه طباطبایی و ذکر مبانی فلسفی وی تا انجام، کاری تطبیقی در این زمینه را انجام داده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: تجربه عرفانی، ذات‌گرایی، ساختارگرایی، علم حضوری

E-mail: fallahrafie@gmail.com

* استادیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس

پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۳/۱۸

دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۱/۳۰

مقدمه

فیلسوفان در زمینه عرفان از ساحت‌های گوناگون همچون؛ نوع تجربه عرفانی، عینیت داشتن تجربه عرفانی، تجربه و تعبیر، منطق عرفان، بقای روح در عرفان و زبان عرفان اندیشه‌ورزی کرده‌اند. پرسش از عینیت متعلق تجربه عرفانی و یا پرسش از وجود و عدم هسته مرکزی و امر مشترک در تجربه‌های عرفانی از جمله پرسش‌های مطرح از سوی فیلسوفان در باب زبان عرفان بوده است. در این زمینه، عده‌ای قائل به هسته مرکزی و امر مشترک برای تجربه‌های عرفانی شده‌اند. به این گروه به علت پذیرش ذات برای تجربه‌های عرفانی نام ذات‌گرایان (Essentialist) و به این نظریه ذات‌گرایی (Essentialism Theory) اطلاق می‌شود.

از منظر این گروه متعلق تجربه عرفانی، موجودی مطلق و حقیقتی متعین است که در سنت‌های دینی - فرهنگی مختلف نام‌های گوناگونی همچون برهمن در سنت هندوئیسم، یهود در سنت یهودی، خدای پدر در سنت مسیحی، اهورامزدا در زبان زردشت و الله در اسلام بر آن نهاده شده است.

از سوی دیگر عده‌ای از فیلسوفان برای تجربه‌های عرفانی هسته مرکزی و امر مشترک به عنوان یک ذات واحد قائل نیستند. اینان تجربه‌های عرفانی را به چارچوب‌های مفهومی عارفان و پیش‌زمینه‌های مبتنی بر باورها، آرمان‌ها، امیدها و آرزوهای آنان تحلیل و تقلیل (Reduction) می‌دهند. به‌زعم طرفداران این نظریه که ساختارگرایی (Constructive Theory) نامیده می‌شود، عارفان بنابر فرهنگ‌ها، اعتقادات و باورهای گوناگون، تجربه‌های خود را در قالب تعبیر مختلف بیان کرده‌اند. از این‌رو مسئله مورد بحث به مقوله زبان و کارکردهای آن در بیان تجربه‌های عرفانی مرتبط می‌شود. بر این اساس نگارنده دو نظریه موجود را با توجه به میزان ظرفیت زبان در انتقال تجربه‌های عرفانی بررسی کرده است.

این پژوهش با رویکردی تطبیقی ضمن بررسی این دو نظریه، به بیان مبانی علامه طباطبایی در این باب و تحلیل آن می‌پردازد.

نظریه‌های فلسفی

در این نوشتار به نقد و بررسی آرای خواهی پرداخت که بر مبنای ذات‌گرایی و ساختارگرایی شکل گرفته‌اند.

۱. آرای ذات‌گرایانه

الف. نظریه احساس

این نظریه که ابتدا توسط شلایر ماخر (Schleiermacher) و رودلف اتو (Rudolf Otto) مطرح شد، انسان غیرعارف را همچون کور مادرزاد و انسان عارف را همچون فرد بینا می‌داند. فردی که از مادر، کور زاده شده است، هیچ‌گاه نمی‌تواند مفهومی از رنگ داشته باشد و رنگ برای او غیرقابل درک است و الفاظ هرچند دقیق باشند، فرد بینا هیچ‌گاه نمی‌تواند به واسطه آن‌ها مفهومی از رنگ به فرد نابینا منتقل کند. براین مبنا رنگ نسبت به بینا بیان‌ناپذیر، و نسبت به نابینا مفهوم‌ناپذیر خواهد بود. ویلیام جیمز (William James) که از طرفداران این نظریه محسوب می‌شود، یکی از ویژگی‌های تجارب عرفانی را توصیف‌ناپذیری (Ineffability) می‌داند، که براساس آن تجارب عرفانی نوعی احساس است که شخص برای کسی که آن را دارا نیست نمی‌تواند توصیف کند (James, 1923: 380).

بررسی و تحقیق

بر این نظریه نقدهایی شده است؛ از جمله کسانی چون والتر ترنس استیس (W.T. Stace) به این نظریه اشکال‌های زیر را وارد کرده‌اند:

۱. تصور رنگ همانند احساس‌های دیگر اعم از حسی و غیرحسی یک امر بسیط می‌باشد و قابل انتقال با الفاظ نیست. درحالی که مراد از بیان‌ناپذیری، انتقال این دسته از تجربه‌های بسیط نمی‌باشد؛ بلکه بیان‌ناپذیری احوال عرفانی امری است منحصر به فرد، که فقط در همان تجربه معنا دارد، و نه تجربه‌های دیگر. بنابراین نمی‌توان تجربه‌هایی چون احساس رنگ را به نابینایان از قبیل تجربه‌های بیان‌ناپذیر دانست.
۲. در تصور رنگ و احساسی همانند آن، از جانب گوینده و حتی از جانب الفاظ در انتقال مفاهیم هیچ مشکلی نیست. آنچه مشکل اصلی است، درک و فهم از طرف شنونده است. درحالی که

در تجربه عرفانی گوینده نیز دچار مشکل است. عارفان از درک آنچه تجربه کرده‌اند، عاجز بوده و الفاظ و کلماتی برای بیان تجربیات خود نیافته‌اند؛ نظیر آنچه استیس از ج.ا. سیمون نقل می‌کند که گفته است:

نمی‌توانستم این حال را برای خودم هم وصف کنم، یا از آن سر در آورم، حتی حالا هم نمی‌توانم کلماتی پیدا کنم که تعبیر مفهومی از آن‌ها به دست بدهم (استیس، ۱۳۶۷: ۲۹۶).

به نظر می‌رسد اشکال‌های استیس برای نظریه مذکور وارد نیست؛ زیرا این نظریه تنها نوعی مشابَهت بین انتقال رنگ به نایبنا و تجربه عرفانی به غیرعارف را بیان می‌کند و از برقرار کردن مطابقت دقیق بین آن‌ها سخنی نمی‌گوید.

به علاوه، نظریه عدم بصیرت مشکل موجود را صرفاً به شنونده ربط نمی‌دهد، بلکه گوینده نیز در مواجهه با نایبنا در انتقال تجربه بسیط خود دچار مشکل است؛ چرا که اساساً اینجا محل بیان و حرف نیست، بلکه جایگاه دیدن و مشاهده کردن است. رنگ را با بیان نمی‌توان منتقل کرد بلکه بیننده با دیدن باید آن را دریابد. تجربه عرفانی نیز تاحدودی نظیر این امر است، و نه دقیقاً همانند آن.

ب. نظریه استعاره

همان‌گونه که در کتاب‌های ادبی آمده است، استعاره خود قسمی از مجاز می‌باشد، لکن در عین حال بین انواع مجازها تفاوت وجود دارد. به همین خاطر و به دلیل اهمیت استعاره و بحث‌انگیز بودن آن، به طور مستقل و در حد ضرورت به آن می‌پردازیم.

بنابر نظریه استعاره (Metaphor) توصیفات عارفان از خداوند بر شباهت صفات یافت شده در تجربه عرفانی و صفات تجربه شده در عالم محسوسات و معلومات متعارف مبتنی است. اگر عارف، وحدت عرفانی تجربه شده‌اش را به سکوت محض و یا سراسر نور توصیف می‌کند، نوعی شباهت بین آن وحدت عرفانی و این سکوت یا روشنایی خیره‌کننده یافته است.

رودلف اتو در کتاب مفهوم امر قدسی درباره این نظریه می‌نویسد:

این یک قانون معروف و اساسی روان‌شناختی است که تصورات یکدیگر را جذب می‌کنند و در صورت شباهت موجب تداعی یکدیگر در شعور آدمی می‌شوند. قانون کاملاً مشابهی نیز در مورد تداعی احساسات وجود دارد. طبق این قانون یک احساس نیز درست به اندازه یک مفهوم می‌تواند موجب انگیزش مفهوم مشابهی در ذهن شود و حضور چنان مفهومی در آگاهی من ممکن است خود زمینه‌بخش ورود مفهومی دیگر در همان زمان به ذهن من شود (Peterson, 1991: 138).

توماس آکوئیناس (Thomas Aquinas) و استعاره

توماس (۱۲۷۴م-۱۲۲۱م) با مطرح کردن نظریه تمثیل قائل به تماثل و تشابه بین خداوند و مخلوق شد. خداوند دقیقاً همانند مخلوق نیست تا صفات نسبت داده شده به مخلوق به همان معنا به خداوند هم نسبت داده شود. به عبارت دیگر استعمال الفاظ در انسان و خداوند به معنای واحد (Univocal) نیست. اما بین خدا و انسان مغایرت و تفاوت کامل نیز وجود ندارد، تا بتوان، از فهم یکی به دیگری رسید. صفات منسوب به خدا و انسان همانند اختلاف در نسبت لفظ «تند» به فلفل و اسب تندرو نیست تا اختلاف معنایی یا مغایرت تام (Equivocal) باشد، بلکه نوعی مشابهت و همانندی بین خدا و مخلوق برقرار است، که از صفات مخلوق می‌توان به صفات خالق رسید.

براساس وجود این شباهت و همانندی، وی قائل به نظریه تمثیل (Analogy) شد. خدا در عین حال که با مخلوق یکی نیست، با آن مشابهت دارد و در عین حال که مشابهت دارد، متفاوت نیز می‌باشد. در نسبت اوصاف به خداوند می‌بایست قائل به اختلاف کیفی بین نسبت آن صفات به خدا و نسبت آن‌ها به مخلوق شد، اختلافی همچون اختلاف خالق نامتناهی و مخلوق متناهی. به همان میزان که خالق با مخلوق اختلاف دارد صفات آن‌ها نیز متفاوت از یکدیگر است، همین «اختلاف در عین تشابه» و «تشابه در عین اختلاف» است که مجوز استعمال الفاظ در خداوند می‌شود

البته آکوئیناس در نظریه تمثیل قائل به نوعی مماثلت و مشابهت تنزیلی و ترفیعی بود. به این معنا که نسبت صفات ثبوتیه به خداوند را از نوع دوم یعنی ترفیعی می‌دانست. «خدا عالم است» همانند علم انسان، اما به مراتب قوی‌تر و شریف‌تر. «خداوند مهربان است» همانند انسان، اما به مراتب

مهربانی در او شدیدتر و اصولی‌تر است. مثال برای مشابهت تنزیلی، همچون نسبت وفاداری به سگ که همانند وفاداری انسان است، اما از نوع پائین‌تر و کمتر قابل ستایش بودنش.

آکوئیناس برای اثبات نظریه تمثیل، می‌بایست هم اشتراک معنوی (Univocal) را رد کند و هم اختلاف معنایی یا اشتراک لفظی را، چرا که از نظر وی سه شق بیشتر در این زمینه قابل تصور نیست. «به همین خاطر وی دو دلیل برای رد اشتراک معنوی و سه دلیل در رد اشتراک لفظی بیان می‌کند». (جوادی، ۱۳۷۵: ۶۵)، و اما دو دلیل وی برای رد وحدت معنایی:

۱. قداست و بساطت ذات الهی. از آنجایی که ذات خداوند از هر نوع ترکیب مبرا و به‌طور مطلق پاک و منزّه است، صفات او عین ذات و عین یکدیگر خواهند بود. این حقیقت گواه صادقی است بر اینکه اوصاف الهی غیر از اوصاف انسانی است؛ زیرا در انسان، نه صفت عین ذات است و نه عین صفات دیگر.
 ۲. اختلاف وجودی خدا و انسان. خداوند در حد اعلا و اشد مراتب از وجود بر خوردار است، در حالی که بهره انسان از وجود بسیار ضعیف است. این اختلاف در نحوه تخلق اوصاف، موجب تفاوت اساسی است.
- و اما سه برهان وی برای رد اختلاف کلی و تغایر تام محمولات مربوط به خدا و انسان عبارت‌اند از:

۱. اگر تغایر کلی باشد، آدمی از صفات الهی هیچ چیز نخواهد فهمید، از این رو وحی نیز بی‌فایده خواهد شد (نظریه تعطیل).
۲. اگر اختلاف کلی باشد، همان‌گونه که معانی مربوط به انسان و خدا مختلف است، اوصاف حکایت‌گر از معانی نیز مختلف و به‌طور کلی بیگانه از هم خواهند شد. به‌عنوان مثال با این فرض خداوند نمی‌تواند از طریق علم به ذات خود به مخلوقات علم پیدا کند، حال آنکه این سخن با اعتقادات کلامی مسیحی منافات دارد.
۳. اگر معانی در خداوند کاملاً متفاوت با معانی در انسان باشد، مانعی نخواهد داشت از اینکه صفاتی همانند جسمانیت و مادیت را به خداوند نسبت دهیم.

آلستون (William Alston) و استعاره

ویلیام آلستون (۱۹۲۱م) در ضمن بحث‌های طولانی زبان استعاره را برای سنت عرفانی می‌پذیرد، لکن در مجموع استعاره را زبان منحصر به فرد برای سخن گفتن از خدا نمی‌داند، بلکه وی به «اشتراک معنوی جزئی» نیز معتقد است (Alston, 1969: 104-5).

از نظر آلستون اوصاف انسانی به دو دسته تقسیم می‌شوند: اوصاف دال بر خصائص روان‌شناختی؛ مثل محبت و دوستی، کینه و نفرت، و اوصاف دال بر افعال؛ مثل دیدن و شنیدن. آلستون معتقد است برخی از این دو دسته اوصاف برای خدا و انسان به یک اندازه کاربرد دارد. بنابراین اگر آن‌ها را برای خدا استعمال کنیم معنای حقیقی خود را خواهند داشت.

از این رو آلستون در مقابل دو دیدگاه موضع‌گیری کرد.

۱. دیدگاه غیر معرفت‌شناختی، که بیشتر طرفداران ویتگنشتاین (Ludwing Wittgenstein) بودند. اینان نظریه دال بر طرز تلقی را پذیرفته و سخن درباره خداوند را صرفاً بیان‌گر نوعی طرز تلقی از سوی متدینان دانستند. این گروه که در زمره ساختارگرایان قرار می‌گیرند قائل به ارزش معرفت‌شناختی کلمات آن‌گاه که درباره خداوند به کار می‌روند نیستند.
۲. همه نمادگران یا همه استعاره‌گران، که افرادی همچون پل تیلیخ (Paul Tillich)، آی. ام کرومبی (I.M. Cromie)، ایان باربور (I.G. Barbour)، ردلف بولتمن (Rudolf Bultmann) و کارل بارث (Karl Barth) از این دسته‌اند. اینان استعمال زبان درباره خداوند را مطلقاً نمادین و استعاره‌ای می‌دانستند.

آلستون با طرح نظریه کارکردگرایانه، در مقاله‌ای تحت همین عنوان (کارکردگرایی و زبان کلامی) از استعمال حقیقی صفات برای خداوند، با تجرید الفاظ از معانی معمول، و یا وضع الفاظ جدید، سخن می‌گوید:

رهیافت کارکردی برای مفاهیم روان‌شناسانه، این امکان را فراهم می‌کند، تا آدمی مفاهیمی را بسازد که به‌طور حقیقی درباره خداوند استعمال می‌شوند (Alston, 1989: 80).

بررسی و نقد نظریه استعاره

استیس سه نقد بر نظریه استعاره وارد می‌کند.

نقد اول این است که نظریه استعاره، خود متناقض است. براساس این نظریه ذات خداوند، مفهوم‌ناپذیر است، ازاین‌رو اوصاف منسوب به خداوند استعاری است، استعاره نیز در جایی مطرح می‌شود که سه امر مُشَبَّه، مُشَبَّه به و وَجْه شَبَّه یا جامع وجود داشته باشد، بنابراین تا وجه‌شبه برای ما مفهوم نباشد، و آن را در مشبه و مشبه‌به نشناسیم، نمی‌توانیم از وجود وجه‌شبه در مشبه سخن بگوییم.

نقد دوم اینکه استعاره باید بتواند، به زبان حقیقی برگردانده شود، درحالی‌که استعاره تنها تجربه سابق مخاطب را در ذهن او حاضر می‌کند و نمی‌تواند تجربه‌ای که مخاطب پیش‌تر نداشته است، به وی بشناساند. اگر «ظلمت» و «برهوت» برای «خلا» و «وحدت نامتعیین» به کار می‌رود، آیا خلا و وحدت نامتعیین در معنای حقیقی است یا مجازی؟ اگر در معنای حقیقی باشد خلف و اگر در معنای مجازی باشد تسلسل لازم می‌آید.

نقد سوم، اینکه براساس گفته آلستون خداوند مطلقاً بیان‌ناپذیر خواهد شد. اگر همه وصف‌ها و گزارش‌ها در زبان عارفان استعاری باشد، این کلیت شامل، حتی «تجربه»، «عرفان» و «بیان‌ناپذیری» نیز می‌شود و اینها نیز بیانی استعاری خواهند بود و نه حقیقی. لذا خداوند برای انسان به‌طور مطلق نامفهوم خواهد شد، همان‌گونه که برای یک آهو ناشناختنی است. (البته منظور شناخت مفهومی است و گرنه ما از عالم آهوان و دیگر موجودات اطلاعی نداریم، چه‌بسا آن‌ها شناختی به مراتب قوی‌تر از ما انسان‌ها نسبت به خداوند داشته باشند).

ایرادهای استیس، در صورتی وارد است، که طرفداران نظریه استعاره کلیت‌گرا باشند، یعنی همه صفات را در خداوند، استعاره‌ای بدانند. با رد کلیت تعمیم استعاره در صفات الهی، ایرادهای ذکر شده، وارد نخواهد شد. البته استیس نیز بر این مطلب در ایراد دوم اشاره کرده است.

ج. نظریه تفکیک

نظریه تفکیک را استیس مطرح کرده است. به نظر وی مشکل عارف صرفاً عاطفی و زبانی نیست، بلکه مشکلی عقلی و مربوط به فهم است. عقل، زبان را همچون ابزاری استخدام می‌کند. هرچاکه عقل مشکل فهم نداشته باشد، در آنجا از عهده مفهوم‌سازی و به‌دنبال آن منطوق برمی‌آید.

درحالی‌که در تجربه عرفانی عقل نیز با مشکل مواجهه است. اما درعین حال می‌بایست بین دو موقعیت تفکیک قائل شد.

- موقعیت تجربه عرفانی یا در متن تجربه بودن؛
 - موقعیت پس از تجربه یا مرحله تذکر و یادآوری آن، به عبارت دیگر تفکیک تجربه از تعبیر.
- آیا عارف در هر دو موقعیت، حق سخن گفتن ندارد؟ یا در یک موقعیت حق دارد و در دیگری نه؟

افلوطین، بین این دو، تفکیک قائل بود.

استیس نیز ضمن نقل سخن افلوطین، آن را اساسی برای نظریه خود می‌داند:

نه یارا و نه مجالش را داریم که سخنی از آن بتوانیم گفت. اما چون سپری شد، می‌توان از آن بحث کرد و برهان آورد (استیس، ۱۳۶۷: ۳۱۰).

بنابراین در حین تجربه عرفانی، از آنجایی که عارف با وحدت بی‌تین مواجهه شده است، هیچ مفهومی از آن ندارد و آنجا که مفهوم نیست، سخن ممکن نیست. اما پس از گذشت آن حالت، عارف وقتی به جهان کثرت برمی‌گردد، به رده‌بندی مفاهیم می‌پردازد، و حالت پیشین را در رده مفاهیم «نامتمایز» در مقایسه با مفاهیم «متمایز» در حالت بعدی خود قرار می‌دهد و لب به سخن می‌گشاید. به نظر استیس آثار باقی‌مانده از عارفان غیرازاین، توجیه دیگری نمی‌پذیرد، مگر اینکه آن‌ها را بی‌معنا یا دروغ بدانیم.

پس آنجا که عارفان سخن گفته‌اند، در حالت یا موقعیت دوم بوده‌اند و آنجا که زبان را قاصر از بیان دانسته‌اند، اشاره به حالت عرفانی و بطن تجربه داشته‌اند. غفلت از این امر محققان را گمراه کرده و گمان کرده‌اند بیان‌ناپذیری مذکور در سخن عارفان شامل هر دو مرحله بوده است، درحالی‌که چنین نیست.

البته استیس منکر استعمال استعاره در زبان عارفان نیست. همچنان‌که در زبان غیرعارفان نیز این صناعت به‌وفور یافت می‌شود. بنابراین عارفان هم به استعاره سخن گفته‌اند، و هم به زبان حقیقی. به استعاره همچون ظلمت خیره‌کننده جلال در تعبیرات «زوزو» و «جریانی که به‌سوی وحدت لاهوت سرریز می‌شود». در تعبیر اکهارت برای نفس و به زبان حقیقی همچون «وحدت لاهوت»، «وحدت نامتین» و «خلا».

پرسش مهم این است که، چرا عارفان تجربه خود را بیان‌ناپذیر توصیف می‌کنند؟ به نظر استیسی، این امر ناشی از آن است که آنان، پس از حالت تجربه تلاش می‌کنند به زبان حقیقی و منطقی سخن بگویند؛ چرا که آن‌ها نیز درزمره انسان‌هایی هستند که در عالم منطق به‌سر می‌برند، و به زبان حقیقی سخن می‌گویند. لکن از آنجایی که این گفتار با تجربه آن‌ها سازگار نیست، هرچه می‌گویند، فکر می‌کنند اشتباه کرده‌اند. ابتدا می‌گویند «الف است»، بعد فکر می‌کنند اشتباه کرده‌اند، لذا می‌گویند «نا الف است». بنابراین گمان می‌کنند مشکل زبانی است، درحالی که مشکل از زبان نیست زیرا زبان تجربه را درست منعکس می‌کند، بلکه مشکل از تجربه است که متناقض‌نما است. البته عارفان از این اشتباه خود آگاه نیستند. شاهد این عدم آگاهی آن است که آن‌ها درعین حال که احساس حیرت و سردرگمی می‌کنند، همواره سعی دارند تا مافی‌الضمیر خود را بیان کنند لکن نمی‌دانند مشکل آن‌ها از کجا نشئت گرفته است.

بررسی و نقد نظریه تفکیک

استیسی از فیلسوفان معاصری است که در عرصه‌های مختلف ازجمله در زمینه کلام و عرفان، دقت‌ها و موشکافی‌های فلسفی قابل‌تحسینی کرده است. شاهد بر این ادعا توجهی است که ازسوی فلاسفه بعد، به آرا و نظرات وی شده است. اما نظریه وی در این زمینه، درعین حال که از نکات مهم و قابل توجهی برخوردار است نمی‌تواند به‌عنوان یک راه‌حل قطعی و نهایی ارائه شود. دلایل وی به‌نظر می‌رسد که از انسجام و استحکام کافی برخوردار نیست. به‌همین خاطر وی نمی‌تواند ادعای خود را به اثبات برساند.

برای نظریه وی دو دلیل می‌توان ارائه کرد:

- عارف بعد از حالت تجربه عرفانی، از عالم وحدت نامتعیین قدم به عالم کثرت می‌نهد و در عالم کثرت، منطق و مفاهیم کارکردهای خاص خود را دارند. از آنجایی که عارف نیز انسانی است، همانند دیگر انسان‌ها، بنابراین پس از ورود به عالم کثرت و یادآوری حالات سابق، و مقایسه وحدت نامتعیین سابق با کثرت لاحق به ساخت مفاهیم و تفکر منطقی می‌پردازد، و صفاتی همچون خلاء، ملاء، برهوت، سکوت مطلق و نور و روشنائی را به آن نسبت می‌دهد.
- اگر این تفکیک را با تفسیر مذکور درباره توصیفات و سخنان عرفا نپذیریم، ناچار یا باید آن‌ها را متهم به کذب و دروغ کنیم و یا مطلقاً آن سخنان را بی‌معنا و لاطائلات بدانیم.

بررسی دلیل اول:

اصل تفکیک تجربه از تعبیر قابل‌پذیرش است. اینکه عارفان حالات مختلف دارند ادعای درست و واقعی است و اینکه سخن آنان غیر از تجربه آن‌هاست، امر بدیهی است. لکن، اگر مفاهیم مربوط به عالم کثرت و ساخته‌شده در این عالم است؛ از کجا بدانیم که آنچه عارف گفته توصیف همان تجربه وحدت نامتعیین است. استیس می‌گوید، عارف با مقایسه این دو، به بیان دست می‌یابد. لکن پرسش ما از استیس این است، عارف به چه بیانی دست می‌یابد؟ آیا به بیانی دقیق و بدون ابهام دست یافته است؟ یا هم‌اکنون نیز بیانی مبهم و متناقض دارد؟ اگر با بیانی دقیق سخن می‌گوید، و مفاهیم متعارف را به کار گرفته است؛ چرا عارف (همان‌گونه که استیس خود بیان می‌کند) آن مفاهیم و تعبیرات را نفی می‌کند و سخنان متناقض‌نما می‌گوید؟ و اگر به بیانی دقیق دست نیافته است، پس با مقایسه وحدت و کثرت، چه چیزی برای عارف آشکار شد که توانست لب به سخن بگشاید؟ او که هم‌اکنون نیز در حال ابهام و تردید است، که آیا آنچه پس از مقایسه به آن رسیده، درست است یا نه؟

استیس می‌گوید تناقض‌گویی عارفان از آنجا نشئت می‌گیرد که اصل تجربه تناقض‌آمیز است و عارف نمی‌داند که مشکل او با زبان نیست، بلکه با اصل تجربه است. اما پرسش این است، مگر استیس تجربه عرفانی را تجربه وحدت نامتعیین نمی‌داند؟ آیا در این وحدت، جایی برای تناقض می‌ماند؟ مگر تناقض از عالم کثرت نشئت نمی‌گیرد؟ مگر تناقض از تقابل یک حقیقت با غیرخودش در اجتماع و ارتفاع آن دو، به وجود نمی‌آید؟ آیا در وحدت نامتعیین و سکوت مطلق، غیر از یکپارچگی و وحدت چیز دیگری متصور است؟ اگر نیست پس تناقض از کجاست؟

اگر استیس در جواب بگوید (چنانچه گفته است)، تناقض پس از تجربه و از مقایسه دو عالم وحدت و کثرت حاصل می‌شود؛ آن‌گاه خواهیم گفت، پس مشکل نباید از تجربه باشد، بلکه می‌بایست پس از تجربه رخ داده باشد. درحالی‌که وی مشکل را در تجربه می‌داند، و اصل تجربه را متناقض‌نما تلقی می‌کرد. «زبان‌ش (عارف) فقط به این جهت متناقض‌نماست که تجربه‌اش متناقض‌نماست» (استیس، ۱۳۶۷: ۳۱۸). اما در دلیل دوم ادعای استیس چنان است که گویا بیشتر از سه احتمال برای توجیه زبان عارفان وجود ندارد:

الف. بی معنا بودن

ب. دروغ بودن

ج. نظریه تفکیک

به نظر می رسد این ادعا، دلیل کافی برای خود نداشته باشد، زیرا تقسیم مذکور براساس حصر عقلی نیست تا بتوان استلزام منطقی بین عدم پذیرش یکی و پذیرش دیگری برقرار نمود. بلکه شقوق دیگری را می توان نشان داد که به نحو قابل قبول تری از عهده توجیه زبان عرفانی برآید.

علاوه بر این استیسی در ابتدا درصدد توجیه تناقض و حل مشکل زبان عرفانی بود، لکن سرانجام هم مشکل تناقض نمایی و هم نمود آن را در زبان پذیرفت.

درحالی که مشکل اصلی این نبود که تناقض عارف ناشی از تجربه است یا زبان؟ درهرصورت مشکل عارف در زبان خود را نشان داده است و ما با دو مسئله روبرو هستیم:

- زبان عارف چه زبانی است؟ آیا او از امکانات زبان متعارف بهره جسته است یا نه؟

- غیر عارف از زبان وی چه می فهمد؟

حتی اگر او با امکانات زبان متعارف از قبیل مجاز، استعاره، کنایه و رمز سخن گفته باشد، آیا کسانی که از چنان تجربه ای برخوردار نبوده اند می توانند از طریق زبان او به چیزی که او با تجربه به آن رسیده است، دست یابند؟

نظریه استیسی از عهده پاسخ گویی به این دو مسئله مهم برنمی آید.

انتقاد دیگر بر نظریه استیسی، تهافتی است که در آن وجود دارد؛ وی بین متناقض نمایی و بیان ناپذیری تفکیک کرده و معتقد به بیان ناپذیری تجربه عرفانی نیست. وی می گوید: «به درستی تجربه خود را شرح می دهد» (استیسی، ۱۳۶۷: ۳۱۸)، و اگر تناقضی دیده می شود علت آن تناقض ظاهری را تجربه می داند و نه زبان؛ چرا که به نظر وی زبان تجربه را به درستی منعکس می کند.

همان گونه که اشاره شد، استیسی متعلق تجربه عرفانی را وحدت بی تمایز می دانست، در این صورت آیا در وحدت نامتعین تناقض متصور است؟ تناقض فقط در جایی ممکن است که دو امر متنافی متصور و متعین باشند؛ درحالی که در وحدت نامتعین و بسیط محض (طبق ادعای عارفان) تناقض حتی به ظاهر متصور نیست.

چنانچه استیسی در پاسخ بگوید یاد و خاطره تجربه هنگام ورود به عالم کثرت در مقایسه با عالم وحدت موجب تناقض‌نمایی است؛ پرسشی که مطرح می‌شود این است، آیا یاد و خاطره تجربه چیزی غیر از تجربه را نشان می‌دهد، یا همان تجربه را منعکس می‌کند؟ اگر یاد و خاطره انعکاس تجربه باشد، بنابراین نمی‌تواند (طبق بیانی که در رد ادعای استیسی گذشت) تناقض داشته باشد. و اگر چیزی غیر از تجربه باشد، پس نمی‌توان ادعا کرد که عارف از تجربه‌اش سخن گفته است، بلکه از خیال و وهم خود چیزی به اسم یاد تجربه ساخته است. درحالی که این امر ادعایی است که استیسی آن را نمی‌پذیرد. علاوه بر این به نظر می‌رسد استیسی تنها از وحدت نامتین و فنای عارف در متعلق تجربه عرفانی سخن گفته، لذا تناقض را در همان زمینه مطرح کرده است. حال آنکه در مواردی، همچون بحث از فیض و کیفیت تثلیث نیز در سخنان عرفا متناقض‌نمایی دیده می‌شود و نظریه استیسی راه‌حلی را برای این موارد ارائه نمی‌دهد.

۲. نظریات ساختارگرایانه

الف. نظریه استیون کتز (Steven Katz)

ساختارگرایی در تجربه دینی از کتز آغاز شد، به این معنا که تا پیش از وی فلاسفه نوعاً قائل به امر مشترک و هسته مرکزی در همه ادیان بودند. لیکن کتز این هسته و امر مشترک را رد کرد. از نظر وی متون عرفانی به گونه‌های مختلف به ما رسیده است:

- گزارش‌های عارفان؛
- تفسیر آن گزارش‌ها توسط عارفان؛
- تفسیر آن گزارش‌ها توسط مفسران پیرو سنت دینی عارفان؛
- تفسیر آن گزارش‌ها توسط مفسران در سنت دینی دیگر؛
- متون عرفانی در اشکال مختلف چون زندگی‌نامه، کلمات قصار، رساله‌های علمی، فلسفی، اشعار، مناجات‌نامه‌ها و بحث و گفتگوها (Katz, 1983: 4).

کتز به تجربه محض (Pure experience) یعنی تجربه‌ای که بی واسطه باشد، معتقد نیست. بلکه به نظر وی هر تجربه‌ای بر مبنای مفاهیم فرهنگی و اعتقادات و هنجارهای فرد تجربه‌کننده شکل می‌گیرد. محتوای تجربه به صورت این مفاهیم وابستگی دارد و تنوع تجربه‌ها نزد عارفان

فرهنگ‌های مختلف معلول تنوع مفاهیم فرهنگی و باورهای آن‌هاست. لذا این تنوع فرهنگی و باورها از یک سو و اشکال مختلف متون عرفانی از سوی دیگر، زبان عرفانی را پیچیده می‌کند. برای درک زبان عارف می‌بایست به فرهنگ، اعتقادات، هنجارها و باورهای او رجوع کرد. بنابراین زبان عرفانی در عارفان فرهنگ‌های مختلف متفاوت است و کلید درک زبان هر عارفی در اندیشه‌ها و تفکرات رایج در فرهنگ او نهفته است. و از آنجایی که تجربه بی‌واسطه و تفسیرناشده معنا ندارد پس در نهایت تجارب، محتوایی نداشته و پوچ و تهی خواهند شد.

در سخنان کتر درباره نظریه وی سه دلیل قابل شناسایی است.

الف. با رجوع به عارفان در ادیان و مذاهب و مسلک‌های مختلف، گزارش‌هایی را از آنان می‌یابیم که مطابق با فرهنگ آن‌هاست. بنابراین به میزان تفاوت در زبان و تفکر موجود در فرهنگ‌های مختلف، در گزارش‌ها تفاوت مشاهده می‌شود. وی برای اثبات نظر خود به ذکر شواهد متعدد می‌پردازد، مثلاً از عارف یهودی هیچ‌گاه اتحاد با خدا گزارش نشده است. علت این امر، اعتقاد یهود به امتیاز و فاصله بسیار بین خالق و مخلوق است که هیچ‌گاه این فاصله برطرف نمی‌شود. در عرفان یهود مقام نهایی در سیر و سلوک دِوِکوت (Devekuth) می‌باشد، که آن را نمی‌توان اتحاد با خدا دانست. در حالی که این امر (اتحاد با خدا) در عرفان مسیحی متحقق است؛ چرا که در اعتقادات و باورهای مسیحیان، خدا به انسان چنان محبت و عشق دارد که امکان اتحاد بین آن‌ها وجود دارد. براساس اعتقادات کلامی در مسیحیت، عنصر انسانی و عنصر الهی در حضرت مسیح متحد شده‌اند.

کتر در مقاله «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» شواهد بسیاری از ادیان مختلف برای اثبات نظر خود، ذکر می‌کند. هدف وی از ذکر آن شواهد، اثبات رابطه علی بین ساختار فرهنگی - اعتقادی و ماهیت تجربه عرفانی است. دلیل این رابطه تقدم زمانی باورها و مفاهیم فرهنگی بر تجربه است.

ب. آنچه به عنوان ویژگی‌های مشترک برای تجربه‌های عرفانی در فرهنگ‌های مختلف ذکر می‌شود و جوهر گرایانی چون جیمز و استیس آن ویژگی‌ها را شاهی بر وجود جوهر مشترک در همه تجربه‌های عرفانی دانسته‌اند، به اعتقاد کتر اساساً مشترک نیستند. عینیت و واقعیت‌داری که

به‌عنوان ویژگی مشترک ذکر می‌شود در اعتقاد بودائیان، نیروانا و به اعتقاد پیروان مذهب تائوئیسم، تائو و به اعتقاد افلاطونیان، مُثُل و در ادیان الهی خداست.

ج.

اگر تجربه‌های عرفانی بیان‌ناپذیر و متناقض‌نما یا مغایر با عقل هستند، چه توصیفی از تجربه می‌توان ارائه داد. معنای این سخن که تجربه‌ها چنین‌اند این است که هیچ ادعای معقول و مفهومی برای گزارش‌های عرفانی ممکن نیست (Katz, 1978: 59).

بنابراین ثبوتاً X غیرقابل بیان و متناقض‌نماست، پس می‌تواند نزد عارفی دارای خصائص a, b, c باشد، و نزد عارف دیگر از خصائصی همچون a, b, f برخوردار و همین‌طور نزد عارفان دیگر دارای خصائص دیگری باشد. اگر چنین است، اثباتاً نیز درباره‌ی آن چیزی نمی‌توان گفت. بنابراین زبان فایده‌ای در انتقال تجربه‌های عرفانی نخواهد داشت و برحقیقت و واقعیتی دلالت نمی‌کند.

نقد و بررسی نظریه کتز

دلیل اول:

الف. کتز با ذکر شواهد مختلف به استدلالی از نوع بهترین تبیین^(۱) دست می‌زند؛ چرا که به‌نظر وی از دو نظریه ذات‌گرایانه و ساختارگرایانه، نظریه دوم تبیین بهتری از تجارب عرفانی ارائه می‌دهد، بنابراین درست است. درحالی‌که در این نوع از استدلال امکان یافت نظریه سوم که بهتر از هر دو نظریه باشد همواره وجود دارد و لذا استدلال تام نیست. به‌علاوه اینکه کتز تعبیر مختلف را دلیل بر عدم وجود اشتراک در متعلق تجربه دانسته است. اگر بودا از نیروانا و هندو از برهمن و یهود از خدا سخن می‌گویند، چرا در این گونه موارد تعبیر را مختلف و حقیقت را واحد ندانیم؟ به گفته شاعر عرب:

عبارت‌ناشتی و حُسْنُک واحد و کل الی ذلک الجمال یشیر

ب. استدلال کتز مبنی بر رابطه علی، مغالطه‌ای از نوع «پس از آن - لذا به علت آن» است (فورمن، ۱۳۸۴: ۹۶). هرگز رخ‌دادن پدیده‌ای پس از پدیده دیگر دلیلی بر رابطه علت و معلول بین آن‌ها نیست.

ما تعبیر عارف را براساس اعتقاد وی و به زبان فرهنگی‌اش منکر نیستیم و بلکه غیر این امر را ممکن نمی‌دانیم. مگر عارف می‌تواند جز به زبان خود و براساس اعتقادش به زبان دیگری سخن

بگوید؟ اما از اینکه، باورها، فرهنگ و زبان تقدم بر تجربه‌های عرفانی دارند و یا عارفان پس از تجربه عرفانی در قالب ساختارهای اعتقادی و فرهنگی لب به سخن و بیان می‌کشایند، نمی‌توان نتیجه گرفت که پس علت نوع خاص از تجربه‌های عرفانی ساختارهای اعتقادی و فرهنگی بوده است و یا نوع خاص ساختارها نوع خاصی از تجربه‌ها را موجب می‌شوند.

علاوه بر این شواهدی برخلاف ادعای کتر یافت می‌شود: مثلاً در اسلام درعین حال که اعتقاد کلامی بر دو بودن یا ثنویت بین خالق و مخلوق استوار است، عارفان اسلامی از مقام اتحاد و فنای فی‌الله سخن به میان آورده‌اند.

«نلسون پاک» (هرچند به ساختارگرایی متمایل است، لیکن) در کتاب خود وحدت عرفانی در رد نظریه کتر مطالبی را بیان می‌کند:

- «کتر در تجربه عرفانی مسیحی بین دو نوع تجربه، یعنی تجربه جذبه (Absorptive) و تجربه غیرجذبه (Nonabsorptive) فرق می‌گذارد. وی نوع اول را متأثر از نوافلاطونیانی همچون افلوپین، دیونوسیوس و آگوستینوس می‌داند، و عارفانی چون اکهارت، تایلر و زوزو را از اینان می‌شمارد. اما نوع دوم را از آن عارفانی همچون رویسبروک، جان کروسبی و برنارد می‌داند، درحالی که چنین تمایزی صحیح نیست؛ چرا که در هر دو دسته عارفانی یافت می‌شوند، که با دسته دیگر در نوع تجربه آنان مشترک‌اند. به عنوان مثال از پیروان افلوپین هم تجربه‌های جذبه و هم غیرجذبه گزارش شده است» (pike, 1994: 204-205).

- ادعای کتر درباره تجربه عارفان مسیحی مورد قبول نیست، (کتر معتقد است عارف مسیحی خدای انسانی را می‌بیند و با او هم آغوش می‌شود، چنین سخنی به زمینه‌های فرهنگی در مسیحیت مربوط می‌شود). «پاک» درعین حال که تأثیر زمینه را در تجربه انکار نمی‌کند، ادعای کتر را در باب عارفان مسیحی نمی‌پذیرد. علاوه بر این، پاک ادعای کتر را مبتنی بر اینکه تجربه اتحاد در مسیحیان براساس اعتقاد آنان به حلول است، رد می‌کند. وی معتقد است «مسیحیان به اندازه یهودیان بر ثنویت بین خالق و مخلوق تأکید دارند و نیز عارف مسیحی هرگز به یکی شدن روح خود با خدا قائل نیست. وی غزالی مسلمان را مثال می‌زند که درعین حال که تجربه عرفانی از نوع جذبه داشت، دارای اعتقادی راست کیشانه (Orthodox) بود» (pike, 1994: 206).

او بر ثنویت فلسفی بین خالق و مخلوق تأکید داشته و منکر اتحاد و یکی شدن روح انسان با خدا بوده است. پاک پس از ذکر مثال‌هایی از عارفان مسیحی به این نتیجه تأکید می‌کند که تجربه جذبه و اتحاد به‌شیوه اعتقادی ربط ندارد.

بنابراین دلیل دوم کتز، که مدعی بود ویژگی مشترکی وجود ندارد و عارفان تنها به تجربه‌ای دست می‌یابند که در اعتقادات و فرهنگ آن‌ها مورد پذیرش است مخدوش خواهد شد. عرفای فرهنگ‌های مختلف ویژگی‌های کمابیش یکسانی را ذکر کرده‌اند و تجربه‌هایی همانند و متداخل داشته‌اند؛ «ویلیام جیمز» در کتاب *تنوعات تجربه دینی* از چهار ویژگی مشترک: «بیان ناپذیری» (Ineffability)، ذوق (Noetic quality)، آنی و زودگذر (Transiency) و انفعالی (Passivity)، نام می‌برد» (James, 1923: 380-381).

و اما دلیل سوم کتز از جهاتی مخدوش است:

- تجربه عرفانی چیزی است که تا کسی از آن تجربه برخوردار نباشد نمی‌تواند درک مناسبی از آن داشته باشد. پس می‌توان گفت یک جنبه از بیان ناپذیری به عدم فهم شنونده غیرعارف مربوط می‌شود.
- می‌توان گفت منظور از غیرقابل بیان این است که او به‌طور کامل به بیان در نمی‌آید، نه اینکه مطلقاً به بیان در نمی‌آید. چنانچه درباره کمال مطلق یا خداوند گفته می‌شود او به‌طور کامل شناخته نمی‌شود نه اینکه کاملاً ناشناختنی است. در غیر این صورت عبارت کاملاً «غیرقابل بیان» یا «کاملاً ناشناختی» و «خود - متناقض» خواهد شد؛ چرا که همین عبارت خود نوعی بیان است.

ممکن است از این باب باشد که کسی می‌گوید: «نعمت‌های غیرقابل بیانی از خداوند وجود دارد» یا می‌گوید: «من نمی‌دانم چگونه از شما تشکر و سپاسگزاری کنم» به این معنا، خود این گفته نوعی سپاسگزاری است، منتهی با این بیان می‌خواهم بگویم، سپاسگزاری از تو برتر و بالاتر از بیان معمول و متعارف برای سپاسگزاری است (Smart, 1987: 17).

بیان ناپذیری در تجربه عرفانی دقیقاً به این معنا نیست، لیکن می‌تواند چیزی شبیه به آن باشد.

ب. نظریهٔ پرادفوت (Wayne praudfoot)

پرادفوت خصائص تجربهٔ عرفانی را همانند قواعد دستوری می‌داند که حاکم بر تجربه است. عارف از قبل حالات عرفانی را به گونه‌ای خاص درک کرده و برای خود تفسیر می‌کند. پس از یک سلسله اعمال بدنی و تغییرات زیستی - روحی و پس از سیروسلوک، در وی حالاتی پر رمز و راز پدید می‌آید که پیش‌تر آن‌ها را با نام عرفانی شناخته بود. بنابراین، سنتی که در آن تجربه رخ داده خود از قبل تجربه را معین کرده است (Proudfoot, 1985:127). به عنوان مثال یک خصیصهٔ این تجربه که از قبل فرض شده، بیان‌ناپذیری است. اصطلاح «خدا» که در برابر سنت بت‌پرستی وضع شده است تنها در متون توحیدی عملکرد دارد. همانند آنچه درباره تائو (Tao) در سنت چینی آمده است: «تائوئی که بتوان در کلمات و عبارات قرارش داد و توصیفش نمود، تائو نیست». این جمله توصیفی نیست، بلکه دستوری است و حکم بر نوع خاصی از کارکرد این اصطلاح می‌کند. همین‌طور در افلوپین گفته شده است؛ «هر توصیفی که از احد کردیم، او را توصیف نکرده‌ایم، زیرا او قابل توصیف نیست». اکهارت نیز دربارهٔ مقام الوهیت (Goldhead) نوشته است: «اگر از آن (مقام الوهیت) سخن گفته شده است، سخن گفته نشده است، زیرا او قابل بیان نیست». نظیر آنچه افلوپین به نام زبان سلبی (Apophasis) اولین بار مطرح کرد.

بنابراین، پرادفوت از هیچ گونه مابه‌ازائی برای تجارب عرفانی سخن نمی‌گوید. دلیل وی این است که بیان‌ناپذیری مطلق به گونه‌ای که در هیچ زبان و با هیچ علامتی نتوان آن را بیان کرد وجود ندارد. درعین حال همین خصیصه‌ای که در هیچ‌جا از واقعیت برخوردار نیست، آن را مقوم تجربه عرفانی دانسته‌اند.

برخلاف شلایرماخر که عواطف را از مفاهیم جدا می‌دانست و می‌گفت ما موقعی که شاد هستیم عنصری کاملاً جدا از مفاهیم داریم، پرادفوت قائل به جداناپذیری عواطف از مفاهیم بود. غم و شادی در اوج خود از مفهوم و امر زبانی جدا نیستند، لذا ما تجربه‌ای بریده و جدا از تعبیر نداریم. اگر چنین نبود ما نمی‌توانستیم، ادراک معینی از آن عواطف داشته باشیم (Proudfoot, 1985:116-117).

از نظر پرادفوت تعبیر با تجربه رابطه منطقی دارد نه رابطه علی. رابطه منطقی یعنی بخشی از خود تجربه است؛ لذا پرادفوت قائل به توصیف پدیدارشناسانه و ارتباط مفهومی بین تجربه و تعبیر بود. درحالی که کتر معتقد به ارتباط علی بود و توصیف پدیدارشناسانه را رد می‌کرد.

بررسی نظریه پرادفوت

پرسشی که فراروی پرادفوت قرار می‌گیرد این است: این خصائص ابتدا از کجا آمده‌اند، آیا افرادی از پیش خود آن‌ها را جعل کرده و یا به واسطه تجربه بدان دست یافته و اسمی از زبان و فرهنگ خود بر آن نهاده‌اند؟ اگر به واسطه تجربه به آن‌ها دست یافته‌اند، چه تجربه‌های شخصی و چه تجربه‌های منقول از دیگران، هر کدام که باشد در این جهت فرق نمی‌کند که آنان براساس آنچه در فرهنگ خود داشته‌اند تجربه‌های خود را نام‌گذاری کرده و خصائصی را با زبان قوم خود برای آن برشمرده‌اند. در هر صورت این تجربه‌ها امری واقعی بوده و رخ داده‌اند. مشکل این نیست که چه اسمی بر آن نهاده می‌شود؛ چرا که هر فرد، براساس فرهنگ و زبان خود نامی بر آن می‌نهد. مشکل در این است که آیا این تجربه‌ها در معنا یکسان بوده‌اند یا نه؟

خصائصی که از عارفان فرهنگ‌های مختلف گزارش شده، نشان‌دهنده یکسانی آن‌ها است. اینکه عارفان با وجود باورهای مختلف دریافت‌های کمابیش همانندی داشته‌اند این امر می‌تواند شاهی قوی و دست‌کم اطمینان‌بخش بر واقعیت‌داری متعلق تجربه‌های عرفانی آن‌ها باشد. اما اسم‌گذاری و توصیف آن واقعیت می‌بایست، براساس معیارهای وحیانی - عقلانی و بلکه در برخی ادیان مثل اسلام تنها وحیانی باشد. این مطلب رابطه بسیار نزدیکی با بحث «اسماء توقیفیه» در کلام اسلامی دارد، که براساس آن آدمیان از اسم‌گذاری و توصیف خداوند منع شده‌اند (جواد آملی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۰۱). بنابراین نمی‌توان به دلخواه و بر مبنای زبان فرهنگی خود خداوند را توصیف کرد و اسمی بر او نهاد. این امر تنها توسط وحی مشخص می‌شود، که چه اسم و چه وصفی بر خداوند می‌تواند اطلاق شود. اگر اسم‌گذاری و توصیف بر چنین اساسی بنا نشد و یا عارفان در فرهنگ‌های مختلف از «اسماء توقیفیه» مطلع نبودند و لذا هر عارفی براساس زبان فرهنگی - اعتقادی خود بر آن نامی نهاد، این امر از واقعیت‌داری متعلق تجربه عرفانی نمی‌کاهد و زبان عارفان را مطلقاً

مفهوم‌ناپذیر نمی‌کند. بلکه براساس هر فرهنگ زبان عارفان آن نیز معنای خاص خود را پیدا می‌کند.

چنانچه اسم‌گذاری براساس تجربه نبوده و بلکه جعلی صورت گرفته باشد، هیچ‌گاه نمی‌تواند با تجربه‌ای واقعی تأیید شود. به‌عنوان مثال اگر گفته شود: هرکس که مشاهده کند، آتشی از آسمان می‌ریزد، و ستاره‌هایی از زمین بالا می‌روند، خورشید چندین برابر کوچک شده است و زمین در حال فروپاشی است، ما این حالت را «تجربه عرفانی» می‌نامیم. آیا صرف این قرار داد، موجب مشاهده چنین رخدادهایی در جهان می‌شود؟!

اسم‌گذاری زمانی مبتنی بر تجربه است که عارفان متعدد در فرهنگ‌های مختلف اسم‌های تقریباً یکسان و مشابهی به کار برده باشند و یا تجربه‌هایی همانند بر صحت آن‌ها دلالت کند و یا دست‌کم تعارض و تقابلی با آن‌ها نداشته باشد. علاوه‌براین اسم‌گذاری‌ها می‌بایست یا مطابقت تام با باورها و مدعیات موجود در ادیان و حیانی داشته و یا حداقل تباین و تهافتی با آن‌ها نداشته باشند. این‌گونه مشاهدات کمابیش برای همه عارفان از فرهنگ‌های گوناگون قابل تجربه بوده است. گزارش‌های دریافتی از آنان نیز بر این مشابَهت و در نتیجه واقعیت‌داری آن‌ها دلالت دارد. در این زمینه هرچند تأثیر فرهنگ‌ها و زبان‌ها بر تجربه‌های عرفانی را نمی‌توان نادیده گرفت، اما وجود شباهت ناظر و یا شاهد بر واقعیت‌داری را نیز نمی‌توان منکر شد. لکن نکته مهم چنان‌که گذشت این است که تأثیرپذیری فرهنگی نمی‌تواند نافی واقعیت‌داری باشد.

از آنجایی که نظریه پرادفوت با نظریه کتز در رد تفکیک تجربه از تفسیر اشتراک دارد، لذا نقدهای وارد بر کتز در این بخش، بر پرادفوت نیز وارد است.

علامه طباطبایی و انواع دانش بشری

از آنجایی که تجربه‌های عرفانی برای عارفان معرفت‌زاست، فیلسوف از کیفیت و حقیقت آن معرفت پرسش می‌کند و آن را بر ترازوی سنجش می‌نهد. اولین گام برای پرسش و سنجش این نوع از معرفت، می‌تواند احصای انواع علم آدمی و سپس تطبیق دانش حاصل از تجربه عرفانی با آن باشد. علامه طباطبایی علم بشری را منحصر در دو نوع حصولی و حضوری می‌داند:

ان لنا علماً بالاشياء الخارجة عنا في الجملة، بمعنى انها تحضر عندنا بماهيتها بعينها لا بوجوداتها الخارجيه التي تترتب عليها آثارها الخارجيه، فهذا قسم من العلم و يسمى علماً حصولياً. و من العلم ايضاً علم الواحد منا بذاته التي يشير اليها و تعبر عنها ب «انا»، فانه لا يلهو عن نفسه و لا يغفل عن مشاهده ذاته و ان فرضت غفلته عن بدنه و اجزائه و اعضائه (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۲۳۶).

براساس این تقسیم‌بندی عالم در علم حصولی به واسطه صورت ذهنی، به اشیا و امور عالم علم پیدا می‌کند، درحالی‌که در علم حضوری واسطه صورت ذهنی را کنار می‌زند و خود مستقیم با معلوم مرتبط می‌شود. به عبارت دیگر در علم حضوری معلوم چیزی جز عالم نیست. در اینجا صرف نظر از تعاریف تکمیلی برخی متفکران از این دو علم صرفاً به تحلیل محتوایی تعریف علامه می‌پردازیم.

تجرد دانش و حقیقت علم حصولی

علامه طباطبائی علاوه بر قول به انحصار عقلی در تقسیم علم به حصولی و حضوری در نهایت علم حصولی را نیز به علم حضوری ارجاع می‌دهد:

والذي يهدي اليه النظر العميق ان الحصولي منه ايضاً ينتهي الى علم حضوري. بيان ذلك ان الصورة العلميه كيفما فرضت مجردة عن المادة عاريه من القوه (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۲۳۷).

به نظر ایشان از آنجایی که علم اولاً امری مجرد است و ثانیاً برای مجرد امر بالقوه معنا ندارد، پس هر آنچه برای آن ممکن است و استعداد آن را داراست، بالفعل نیز به آن متصف می‌باشد. استدلال بر اینکه علم امری مجرد است به آن است که علم چیزی جز معلوم بالذات نیست. اشیا و امور عالم معلوم بالعرض اند و آنچه درحقیقت برای آدمی حاصل می‌شود امر مجرد است نه وجود خارجی که وجودی مستقل از عالم است و نه صرفاً مفهوم ذهنی آن وجود.

علامه درپاورقی‌های خود بر اسفار در تبیین این مطلب می‌نویسد:

ان حصول المعقول بالذات لعاقله و حصول الصورة المنطبعة في المادة و كذا حصول الاعراض لموضوعاتها الجوهرية و بالجملة حصول كل وجود ناعت لمعنوته من باب واحد، و ان هذا السنخ من الوجود يقتضي اتحاد الناعت و المنعوت بحسب الوجود

بحیث لا یخرج المنعوت الذی له الوجود الناعت عن مراتب الوجود الناعت سواء کان الناعت و المنعوت شیئاً واحداً فی مرتبه واحده کعلم الانسان بنفسه و معقولیه العقل لذاته او یکون المنعوت واقعاً فی مرتبه من مراتب وجود الناعت کعلم المعلول بذات علته او بعوارضها و علم العله بذات معلولها او عوارضه ... (طباطبایی، ۱۹۹۰ م: ۳۱۹).

بنابراین، از نظر علامه طباطبایی معلوم بالذات یک عالم وصفی از عالم است و موصوف خود مرتبه‌ای از وجود صفت است؛ چه صفت و موصوف شیء واحد و در مرتبه واحد باشند مثل علم انسان به خودش و چه موصوف در یکی از مراتب صفت باشد مثل علم معلوم به ذات علتش یا علم علت به ذات معلوم.

به این معنا حصول علم برای عالم یعنی حضور معلوم بالذات نزد عالم که شأنی از شئون و مرتبه‌ای از وجود آن است و نه وجودی فی نفسه چه رسد به لئفسه و لغیره؛ چرا که وجود لئفسه و لغیره فرع وجود فی نفسه است:

فان العله و ان کان موجوداً لئفسه فلها نوع وجود لمعلولها و المعلوم و ان کان موجوداً لئفسه فله نوع وجود لعلته ... (طباطبایی، ۱۹۹۰ م: ۳۵۴).

اقسام علم حضوری و تجربه عرفانی

در اقسام علم حضوری بین فلاسفه مسلمان اختلاف نظر وجود دارد. برخی مثل صدر المتألهین آن را به دو قسم علم عالم به ذات خود و علم علت به معلول محض می‌دانند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱: ۱۰۲).

علامه طباطبایی با پذیرش دو قسم مذکور قسم دیگری را اضافه می‌کند و آن علم معلول به علت خود و علم معلول یک علت را به معلول‌های دیگر نیز از اقسام علم حضوری برمی‌شمارد:

و اما العلم الحضوری فلا یخلو اما ان یکون المعلوم فیه نفس العالم کعلمنا بنفسنا ام لا. و علی الثانی اما ان یکون المعلوم عله للعالم او معلولاً للعالم او هما معلولان لأمر ثالث (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۴۱).

علم معلول به علت را علامه حضور مجرد نزد مجرد می‌داند:

ان الجواهر المعرّده لتمامها و فعلیتها حاضره فی نفسها لئفسها، فهی عالمه بنفسها علماً حضوریاً، فهل یختص العلم الحضوری بعلم الشیء بنفسه، او یعمّه و علم العله بمعلولها

اذ کانا مجردین، و بالعکس؟ المشاؤون علی الاول و الا شواقیون علی الثانی، و هو الحق (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، مرحله ۱۱، فصل ۱۲).

علامه علم معلوم را به علت خود نیز از اقسام علم حضوری می‌داند. هرچند علم معلول به علت علم اکتناهی به کنه ذات علت نیست، درحالی که علم علت به معلول علم به کنه ذات معلول است، از اینجا دانسته می‌شود که عارفان در تجربه عرفانی خود با علم حضوری امر متعالی را درک می‌کنند.

علامه طباطبائی، دریافت‌های درون ذات و واقع‌نمایی

بر مبنای نظریه اشتراک معنوی و واقع‌نمایی تشکیک وجود در حکمت صدرائی و پذیرش این نظریه از سوی علامه و با توجه به نظریه علامه در باب علم حضوری (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۹)، رویکرد وی به واقع‌نمایی تجربه عرفانی و زبان عارفان آشکار می‌گردد. به نظر وی آنچه در تجربه عرفانی رخ می‌دهد در یک تقسیم‌بندی بر دو قسم است یا در تجربه عرفانی یکی از حواس آدمی دخیل است و یا تجربه عرفانی فارغ از حواس و تنها در ساحت روح و جان عارفان رخ می‌دهد. قسم اول در قلمرو علم حصولی و قسم دوم در حوزه علم حضوری تعریف می‌شود.

از آنجایی که سالک ممکن است به واسطه یکی از حواس پنج‌گانه خود کشفی عارفانه داشته باشد معرفت او به واسطه است و در نتیجه علم او حصولی می‌شود. بنابراین در این قسم نیز هرچند ساختارهای فرهنگی می‌توانند در تجربه دخیل باشند، لکن این امر به معنای نفی ذات در تجربه عرفانی و اثبات ساخت‌گرایی نیست.

در آن بخشی که تجربه عرفانی بدون دخالت حواس پنج‌گانه و اساساً فارغ از علوم و دانسته‌های پیشین رخ می‌دهد، همچون الهامات غیبیه و مشاهدات قلبیه، حدس عرفانی - فلسفی، آشکارشدن معانی در درون جان آدمی، روش‌بینی وصف‌ناشدنی، و حالات و تجربه‌های از این قبیل همه از سنخ علم حضوری هستند. در این قسم آنچه از علم و دانش‌ها برای آدمی حاصل می‌شود معلوم بالذات است. در مرحله دریافت معلوم بالذات که اتحاد عالم و معلوم رخ می‌دهد، دریافت‌های عارف همه از سنخ ذات معلوم است. بنابراین در این قسم به طور قطع نمی‌توان سخن از تأثیر فرهنگ‌ها، تعبیرها و تفسیرهای فرهنگی و دخالت باورها به میان آورد.

تأثیرپذیری برخی تجارب عارفان از ساختارهای فرهنگی در مراحل چون تعبیر از تجربه رخ می‌نماید. در این مرحله عارفان یافته‌های حضوری خود را به ناچار در قالب باورها و با زبان رایج در زمانه خود بیان می‌کنند.

علاوه بر علامه طباطبایی، اندیشمندان مسلمان دیگر نیز که درعین حال که به واقعیت‌داری متعلق در تجربه‌های عرفانی قائل هستند و درزمره ذات‌گرایان محسوب می‌شوند نه تنها تأثیرپذیری فرهنگی را انکار نمی‌کنند بلکه آن را می‌پذیرند و علاوه بر این در تعبیر از تجربه‌های عرفانی آن را لازم و ضروری می‌دانند.

برای نمونه ابن عربی در این باره می‌گوید:

پس عالم ادراک نمی‌کند حق را چنانکه ادراک می‌کند نفس خود را به ذوق و وجدان. از آنکه مدرک گشتن چیزی به حسب ذوق مر غیر خود را بدان قدر است که از این چیز در آن غیر باشد؛ و در عالم از آن روی که عالم است و غیر حق است چیزی از حق نیست مگر حجب ظلمانی و نورانی، لاجرم ادراک او به ذوق مدرک نشود مگر حجب پس فی‌الجمله ادراک او می‌کند، اما ممکن نیست که او را چنان که اوست بشناسد (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۴۹).

در جای دیگر می‌گوید:

هر معتقد به اعتقاد خاص صاحب ظن است نه عالم؛ که اگر عالم بودی حق را در جمیع صور و عقاید شناختی و لهذا حق سبحانه و تعالی می‌فرماید من نزد ظن بنده خویشم. یعنی ظاهر نمی‌شوم، او را مگر در صورت معتقدش ... (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۱۱۸).

علامه طباطبایی نیز ضمن تصریح به محدودیت علم انسان در درک و فهم ذات الهی، بیان و سخن از آن ذات مقدس را به قدر طاق بشری می‌داند، خداوند سبحان ذات خود را از وصف وصف‌کنندگان منزّه می‌داند: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ أَلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (صافات: ۱۶۰)، تنها مخلصین را از این وصف مستثنی می‌کند که انبیای الهی باشند. و اینان نیز خداوند را جز به آنچه خود وصف کرده است وصف نمی‌کنند. به همین خاطر قرآن کریم به جز موارد مخلصین هر کجا سخن از حمد الهی به میان آورده، آن را با تسبیح الهی همراه کرده است و این نیست مگر اینکه حمد‌کنندگان به قدر فهم محدود خود به حمد او می‌پردازند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۷: ۱۷۴).

تعبیر «حجاب» و «ظن بنده» در نزد ابن عربی و تعبیر «قدر فهم» در نزد علامه طباطبائی به معنای تأثیرپذیری از فرهنگ، باور و زبان است. در عین حال این بیان به هیچ روی به معنای ساخت‌گرایی نیست؛ چراکه ساخت‌گرا باورها را علت تجربه می‌داند و به امری مستقل از زمینه‌های پیشین قائل نیست، در حالی که در این باور، سخن از نارسایی تجربه برای درک متعلق تجربه است.

بنابراین پذیرش تأثیر فرهنگ و باورها بر تعبیر از تجربه‌های عرفانی منافاتی با باورمندی به واقعیت‌داری متعلق در تجربه عرفانی نخواهد داشت.

فارغ از دانسته‌های پیشین و زبان و فرهنگ، اختلاف مبنایی علامه با متفکران دیگر در نظریه اختصاصی وی در علم حضوری است. واقع‌نمایی علم حضوری، اساس نظریه علامه، و طارد شکاف میان عالم و معلوم است. اساساً در این علم سؤال از واقع‌نمایی و عدم آن مطرح نیست؛ چرا که آنچه عالم درک می‌کند عین معلوم است.

در علم حضوری سخن از حضور معلوم نزد عالم است. بنابراین سؤال از تطبیق یا عدم تطبیق در این علم راه ندارد. بر همین اساس چنین علمی خطاناپذیر است. همچنین بر همین مبنا علم حضوری توصیف‌ناپذیر است؛ چراکه کاملاً شخصی و غیرقابل انتقال است. از آن می‌توان مفاهیمی را ساخت و پس از تجربه گام در مرحله تعبیر نهاد؛ اما به‌طور کامل و دقیق توصیف یافته‌های آن ممکن نیست.

البته یافته‌ها و متعلقات تجربه عرفانی صرفاً از نوع وجودات خارجی نیستند، بلکه بسیاری از یافته‌ها در تجربه عرفانی از سنخ مشاهدات و مکاشفات مبتنی بر تجربه‌های شبه‌حسی یعنی حواس باطنی هستند؛ به این معنا که از سنخ شنیدن، دیدن، چشیدن و بویدن می‌باشند. اما باید توجه داشت که همه این‌ها در مرتبه‌ای فوق حواس ظاهری و در پایین‌ترین سطح در مرتبه عالم مثال و تمثالات برزخی برای عارفان رخ می‌دهند و این گونه مشاهدات و مکاشفات نیز خود مرتبه‌ای هرچند نازل از علم حضوری عارف به معلومات است.

نتیجه

آن دسته از فیلسوفان که به ذات‌گرایان نامور هستند به واقعیت متعلق تجربیات عرفانی قائل‌اند. اینان با اثبات ویژگی‌های مشترک در تجربه‌های گوناگون عرفانی ذات موجود در ورای آن تجربه‌ها را

اثبات می‌کند. دسته دیگری از دین‌پژوهان که به ساختارگرایان معروف شده‌اند با طرد ویژگی‌های مشترک در تجربه‌های عرفانی، قائل به ذات در تجربه عرفانی نیستند. اینان تعابیر عارفان در تجربه‌های عرفانی خود را به ادبیات موجود در باورها و فرهنگ‌های گوناگون ارجاع می‌دهند. مهم‌ترین نظریه‌های ذات‌گرایانه، به تعبیر این نوشتار، نظریه‌های احساس، استعاره و تفکیک می‌باشد که از سوی کسانی چون شلایر ماکر، آکوئیناس، آلستون و استیس مطرح گردید. استیون کتر و پرادفوت نیز از مهم‌ترین نظریه‌پردازان ساختارگرایانه محسوب می‌شوند. علامه طباطبایی فیلسوف معاصر مسلمان، با تقسیم علم به حضوری و حصولی و ارجاع علم حصولی به علم حضوری مبنایی را پایه‌ریزی می‌کند که براساس آن ذات در تجربه عرفانی قابل اثبات است.

مقاله حاضر با رد ساختارگرایان به تقویت نظریه ذات‌گرایان می‌پردازد و بیان علامه طباطبایی در این زمینه را فتح بایی می‌داند که با تکیه بر آن می‌توان از اثبات ویژگی‌های مشترک در تجربه‌های گوناگون عرفانی دفاع و واقعیت‌داری متعلق آن تجربه‌ها را اثبات کرد.

پی‌نوشت:

۱. استدلال از طریق بهترین تبیین (Best explanation) استدلالی است که از میان دو فرضیه الف و ب، فرضیه‌ای را حق می‌داند که بر اساس پدیده‌های مورد نظر بهتر تبیین می‌شود، لذا در این نوع استدلال امکان فرضیه دیگر منتفی نیست.

کتاب‌نامه

- استیس. و. ت. (۱۳۶۷)، عرفان و فلسفه، ترجمه خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: سروش.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹)، رَحِیقُ مَخْتوم (شرح حکمت متعالیه)، چاپ اول، قم: اسراء.
- جوادی، محسن. (۱۳۷۵)، مقاله‌انالوژی، صفحات ۶۹-۶۴، شماره ۱۹، مجله معرفت.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۷۹)، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- صدرالدین شیرازی. (۱۹۸۱)، محمد ابراهیم، الحکمه متعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

- طباطبائی، محمدحسین. (بی‌تا)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: منشورات جامعه المدرسين فی الحوزه العلمیه قم المقدسه.
- _____ . (۱۴۱۶)، *بدایه الحکمه*، قم: النشر الاسلامی.
- _____ . (۱۹۹۰)، *تعلیقات بر اسفار*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، قم: النشر الاسلامی.
- فورمن، رابرت کی. سی. (۱۳۸۴)، *عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه عطاء انزلی*، قم: دانشگاه مفید.
- Alston, William p. (1989), *Divine Nature and human language*, Cornel University.
- Alston, William p. (1969), *philosophy of language*, prentice. Hall.
- James, William. (1923), *The Varieties of Religious Experience*, New York, New Americam library.
- Katz ,Steven. (1978), *Mysticism and philosophy Analysis*, Oxford, Oxford university press.
- Katzt, Stevent. Language, (1983), *Epistemology and mysticism*, in < mysticism and philosophical Analysis > Oxford university press.
- Peterson, Micheal. (1991), *Reason and religious belief*, New York oxford university press.
- pike ,Nelson. (1994), *mystic union*, cornell university press.
- Proudfoot, Wayne. (1985), *Religious Experience*, university of California press.
- Smart, Ninian. (1987), *Ed steven Katz*. “Language, Epistemology and mysticism”, in (mysticism and philosophical analysis), Oxford university press.