

نگاه طبیعی به عرفان

نقد و بررسی کتاب عرفان و فلسفه

سیدحسین حسینی*

چکیده

هدف این مقاله^۱ معرفی و نقد و بررسی اجمالی عرفان و فلسفه اثر والتر ترنس استیسی است. او در این کتاب پس از اشاره به هدف، شیوه، پیشینه، و روش کار خود درصدد پی‌افکندن طرحی نو است. استیسی، بر اساس یک برنامه پژوهشی مشخص، نخست به مفروضات و تعریف اصطلاحات لازم می‌پردازد تا زمینه برای نقطه‌نقل کتاب، یعنی ویژگی‌ها و وجوه مشترک تجربه‌های عرفانی آفاقی و انفسی، فراهم گردد؛ سپس با طرح دلایل عینیت احوال عرفانی در خصوص ذهنی و عینی بودن تجربه عرفانی به سه نظریه می‌رسد تا در فصل چهارم به بررسی دلایل توجیه وحدت وجود بپردازد. سه فصل بعدی کتاب درباره مسائل مرتبط با عرفان است، و نویسندگان از زاویه دید خود آن‌ها را تحلیل کرده و دست به نظریه‌پردازی زده است. این سه فصل عبارت‌اند از نسبت عرفان و منطق، نسبت عرفان و زبان و نسبت عرفان با بقای نفس. فصل آخر کتاب را نیز می‌توان جمع‌بندی مباحث به حساب آورد.

بدین ترتیب، در این مقاله، پس از معرفی کلی اثر و مروری بر سرفصل‌های اصلی، طی دو فصل به تحلیل ابعاد شکلی - صوری و ابعاد محتوایی - علمی آن می‌پردازیم و در هر فصل از امتیازات و کاستی‌های مورد نظر بحث خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه عرفان، دین، نقد کتاب عرفان و فلسفه، استیسی.

۱. مقدمه (معرفی کلی اثر)

عرفان و فلسفه اثر والتر ترنس استیسی، نویسنده و فیلسوف انگلیسی، که به همت استاد محترم بهاءالدین خرمشاهی به فارسی برگردانده شده، یکی از بهترین منابع فلسفه عرفان و مسائل مهم در حوزه ارتباط فلسفه با عرفان است و اگرچه حدود پنجاه سال از تاریخ تألیف و سی و چهار سال از ترجمه آن می‌گذرد، همچنان در این زمینه مطالب و تحلیل‌های قابل توجهی دارد. شیوه کار استیسی بسیار درس‌آموز است؛ چراکه بر اساس یک برنامه پژوهشی کاملاً مشخص و منظم بحث خود را مطرح می‌کند و سپس بر اساس آن نقشه راه قدم‌به‌قدم پیش می‌رود؛ تعیین هدف، طرح مسئله، تفکیک و جداسازی مرزهای مشترک پرسش‌ها، گزینش روش حل و تحلیل مسئله، نظر به پیشینه‌ها، و ارائه تحلیل‌های علمی، نقد و بررسی آراء، نتیجه‌گیری‌های منظم، برقراری پیوند بین فصول، حرکت بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌ها، صراحت و وضوح در اظهارنظر، از جمله مواردی است که غالباً در جای‌جای این اثر به چشم می‌آید و چه مناسب بود پژوهشگران حوزه فلسفه عرفان در کشور ما نیز با در نظر داشتن چنین الگوی پژوهشی مسائل اصلی این کتاب را، البته با توجه به رویکرد اسلامی - ایرانی و به‌ویژه مبانی فلسفه و عرفان اسلامی، مورد مذاقه قرار می‌دادند و به‌نحوی خلاق و نقص کار ارزشمند استیسی را از میان برمی‌داشتند.

جای تقدیر است که مترجم محترم در پیشگفتار خود بر کتاب، به‌اجمال، شخصیت علمی و برخی ویژگی‌های نویسنده و اثر او را بیان کرده و دشواری‌های امر ترجمه در تعیین معادل‌های اصطلاحات عرفانی را برمی‌شمرد.

مشابه این کار را مترجم کتاب دیگر استیسی با عنوان دین و نگرش‌نویین نیز انجام داده است؛ او برای آشنایی خوانندگان با نویسنده کتاب، ترجمه مدخل «STACE, Walter Terence» از *دائرةالمعارف فلسفه پل/دواردرز* را آورده است که به توضیح شخصیت علمی استیسی، معرفی کلی آثار و من جمله عرفان و فلسفه می‌پردازد (استیسی، ۱۳۹۰: ۱۱). مترجم این کتاب از همین مدخل درباره مهم‌ترین مدعیات عرفان و فلسفه چنین نقل می‌کند:

از این‌رو، استیسی در آن زمان قائل بود که اعتقاد باید از حد و مرزهای منطقی خشک بگذرد و تجربه‌باور سخت‌اندیش کارش به سر نهادن بر آستان عرفان می‌کشد. استیسی با وقوف کامل به این واقعیت، به‌جدا دست به کار آن امری شد که به تصور او آخرین کار فلسفی‌اش بود، یعنی آشتی برقرار ساختن بین تجربه‌باوری و عرفان. حاصل این کار، کتاب *عرفان و فلسفه* (نیویورک، ۱۹۶۰) بود. در این کتاب، وی مدعی بود که: (۱) حالات عرفانی واقعیت

دارد، فرید است، و در همه فرهنگ‌ها یکسان است؛ (۲) تعبیر و تفسیرها از حالات عرفانی، از فرهنگی به فرهنگ دیگر بسیار تفاوت می‌کند؛ (۳) تجربه‌باوری واقعی نمی‌تواند تجربه عرفانی را نادیده انگارد، صرفاً به این دلیل که منطقاً متناقض‌نماست (همان: ۱۵).

گرچه نویسنده این مدخل به پاره‌ای ادعاهای استیسی اشاره داشته، مواردی نیز باید اضافه می‌شد، مانند اثبات واقعیت‌دار بودن مابه‌ازای خارجی و عینیت حالات عرفانی، فراحسی و فراذهنی بودن عرفان، مرز بین تجربه عرفانی و خاطره آن، تفاوت زبان عرفان با زبان فلسفه و تجربه حسی، و نیز مرزها و تفاوت‌های عرفان با دین. علاوه بر این‌که تعبیر آشتی برقرار ساختن بین تجربه‌باوری و عرفان به نظر دقیق نمی‌آید، چراکه نادیده نگرفتن تجارب و احوال عرفانی و واقعیت‌دار بودن آن‌ها نزد استیسی دلیل بر آشتی با تجربه‌باوری نمی‌شود. او معتقد است عرفان امری فراتر از حس و ذهن است؛ اما در عین حال اگر هم بر ایجاد آشتی اصرار داشته باشیم، این امر در کتاب او با چالش‌های متعددی روبه‌رو است؛ زیرا این نوع آشتی دادن به ابهام در یافتن نقطه مشترک تجارب عرفانی و مشکل جدایی عرفان از دین منجر می‌شود، که توضیح آن خواهد آمد.

عرفان و فلسفه پس از پیشگفتار مترجم و پیشگفتار مؤلف، دارای ۸ فصل است و در پایان نیز واژه‌نامه و فهرست اعلام آمده است.

۲. تحلیل ابعاد شکلی کتاب

تحلیل و بررسی اجمالی ابعاد گوناگون این اثر را در دو قسمت جنبه‌های شکلی و سپس محتوایی پی می‌گیریم و در هر بخش پاره‌ای نقاط قوت و ضعف آن را برخواهیم شمرد. در تحلیل ابعاد شکلی، مسائل صوری و ظاهری اثر اعم از کیفیت چاپ و نشر، اغلاط چاپی و یا میزان عدم رعایت قواعد نگارشی و جدول جامعیت صوری مورد توجه قرار خواهد گرفت.

۱.۲ بررسی امتیازات شکلی

الف) طرح جلد کتاب مناسب و معنادار انتخاب شده و از صحافی خوبی برخوردار است.
ب) قواعد عمومی ویرایش و نگارش به‌خوبی در متن لحاظ شده و دارای ترجمه‌ای روان است و چون واژه‌یابی مناسبی انجام گرفته، متن کتاب بسیار خوش‌خوان است که

نشان از تسلط مترجم بر کار ترجمه و محتوای کتاب است، مگر در مواردی کاملاً استثنایی مانند پاراگراف آخر صفحه ۱۴۲ (ایکس) که ترجمه، یک‌دست از آب درنیامده است.

ج) کتاب دارای پیشگفتار، بیان صریح هدف آن، مقدمه کلی بر کتاب، مقدمه آغازین در هر فصل جهت توضیح و تبیین مسائل و سؤالات آن فصل، و نیز دارای فهرست تفصیلی و اعلام است.

۲.۲ بررسی کاستی‌های شکلی

الف) حروف‌نگاری کتاب بسیار ریز و خسته‌کننده است و بهتر آن بود صفحه‌آرایی آن نیز دستخوش تنظیمات زیباتر و چشم‌نوازتری می‌شد تا خواننده در مطالعه این کتاب ۳۸۰ صفحه‌ای گرفتار کسالت بصری نشود.

ب) در پاره‌ای موارد اغلاط چاپی معدودی وجود دارد، مانند صفحه ۷۱ سطر ۱۸ کلمه «سومین» که درست آن «پنجمین» است؛ صفحه ۱۳۲ سطر ۵ کلمه «آگاهی» درست است؛ صفحه ۱۴۰ سطر ۸ علامت «؟» اضافی است؛ صفحه ۱۴۲ سطر ۲۰ کلمه «برخورد» درست است؛ صفحه ۲۴۵ سطر ۲۲ کلمه «عرفان آفاقی» درست است؛ صفحه ۲۹۵ سطر ۲۴ کلمه «ناعارف» صحیح است؛ صفحه ۳۰۲ سطر ۱۷ کلمه «مرتفع» صحیح است؛ صفحه ۳۵۰ سطر ۱۵ کلمه «هرگز یک» صحیح است.

ج) به نظر می‌رسد با همه محتوای علمی تحلیل‌های استتیس (که به آن اشاره خواهد شد)، گاه زبان و ادبیات انتقادی او در برابر آرای دیگر صاحب‌نظران رقیبش از مرزهای زبان علمی ناب و بی‌آلایش فاصله می‌گیرد و بسیار تند، تحقیرآمیز، و همراه با کنایه‌های غیرضروری می‌شود، مانند تعبیر «حماقت» در صفحه ۵۱، تعبیر کنایه‌آمیز «در این باب داد سخن داده» در صفحه ۵۱ و ۲۵، تعبیر «کوبیدن چماق» در صفحه ۲۵، یا تعبیر «باطیل» و «عبث» در مورد هگل در صفحه ۲۱۹ و نمونه‌هایی از این دست، که گرچه بسیار نادر است، ارزش کار ارزشمند استتیس را تقلیل می‌دهد.

۳. تحلیل ابعاد محتوایی کتاب

در تحلیل ابعاد محتوایی یک اثر، مفاد علمی و مسائل مرتبط با آن مورد نظر است، مانند نحوه معادل‌سازی‌ها، نظم منطقی، نوآوری، اعتبار منابع، و کیفیت تحلیل و بررسی‌ها. در این بخش نیز نخست به امتیازات و سپس به کاستی‌های محتوایی اشاره خواهیم کرد.

۱.۳ بررسی امتیازات محتوایی

الف) از وجوه بسیار بارز این کتاب نظم منطقی و انسجام مطالب در کل اثر است که در اکثر فصول رعایت شده و نویسنده با داشتن یک مسئله پژوهشی خاص و نقشه علمی مشخص، قدم به قدم آن را پیگیری کرده و به پیش می‌برد. او بر اساس ساختار تنظیمی کتاب و با شیوه مسئله‌محوری، پرسش‌های خود را طرح می‌کند و سپس به تحلیل و بررسی آن‌ها می‌پردازد، به نحوی که جدا کردن فصول از یک‌دیگر به‌سختی ممکن است؛ به‌ویژه در فصل دوم کتاب. نویسنده پس از طرح مسئله کتاب در فصل اول (با اشاره به ضرورت، مفروضات، و تعاریف بحث)، در فصل دوم به بررسی وجوه مشترک تجربه‌های عرفانی می‌پردازد تا در فصل سوم دلایل حکم به عینیت تجربه‌های عرفانی را مورد توجه قرار دهد و سپس در فصل چهارم به فراذهنی‌بودن و فراعینی‌بودن عرفان می‌رسد. فصول پنجم و ششم و هفتم نیز به پرسش‌هایی می‌پردازد که از لوازم مرتبط با موضوع بحث محسوب می‌شود و درنهایت، در فصل هشتم نتیجه‌گیری نهایی کتاب در خصوص تحلیل ارتباط عرفان با اخلاق و عرفان با دین ارائه شده است.

از این میان، فصل دوم کتاب که مهم‌ترین فصل آن نیز هست، بسیار خوش درخشیده است. برای نمونه، این فصل را می‌توان به یازده مرحله تقسیم کرد که به ترتیب منطقی مطرح شده‌اند: ۱. توضیح مسئله فصل (صفحه ۳۰)، ۲. اشاره به پیشینه بحث (صفحه ۳۱)، ۳. تفکیک سؤالات ضروری از یک‌دیگر (صفحه ۳۴)، ۴. انتخاب روش استقراء به عنوان روش بحث (صفحه ۳۵)، ۵. خارج کردن مواردی که از حوزه سؤال خارج هستند (صفحات ۳۸ و ۴۲)، ۶. طرح مشکلات سه‌گانه در تعیین وجوه مشترک و توضیح روش پژوهش در این خصوص (صفحه ۴۷)، ۷. تقسیم‌بندی عرفا و حالات آنان (صفحه ۵۳)، ۸. پی‌جویی وجوه مشترک بر اساس تقسیم آفاقی و انفسی (صفحه ۵۵)، ۹. طرح نمونه‌ها در هر مورد و سپس تحلیل و نتیجه‌گیری از آن‌ها (صفحه ۵۶)، ۱۰. مقایسه نتیجه‌گیری‌ها در هر بخش با یک‌دیگر و ارائه نتیجه‌گیری نهایی فصل (صفحه ۳۴)، و ۱۰. طرح بحث عینیت و ذهنیت تجربه عرفانی به عنوان موضوع فصل سوم (صفحه ۱۳۶).

پس از اثبات مشترک‌بودن تجربه‌های عرفانی در فصل سوم، دلایل عینیت احوال عرفانی را به بحث گذاشته و با نقد این دلایل به مسئله نه ذهنی بودن و نه عینی بودن نفس کلی می‌رسد و برای توجیه این امر سه نظریه را طرح می‌کند. سپس در فصل چهارم با طرح نظریه وحدت وجود، که از مهم‌ترین نظریه‌ها در این باره است، به تفسیری از وحدت

وجود به معنای «یکسانی در نایکسانی» دست می‌یابد و نتیجه می‌گیرد که عرفان فراتر از عقل است. آن‌گاه به منظور ارائه نظریه‌ای که رابطه عرفان و عقل را تفسیر کند، در فصل پنجم، چهار نظریه را به بحث گذاشته و آن‌ها را نقد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که شطحیات عرفانی تبیین عقل‌پسند ندارند. در فصل ششم، برای حل مشکل تناقض‌نمایی زبان عرفان، دو دسته نظریات را بیان کرده و به نقد کشیده است و نهایتاً در فصل هشتم کتاب، نتیجه‌گیری خود را درباره ارتباط عرفان و دین ارائه می‌کند.

در بخش کاستی‌ها به گوشه‌هایی از ناسازواری‌ها اشاره می‌کنیم، اما به‌راستی نظم پژوهشی مسئله‌محور و تحلیلی استیسی و پای‌بندی وی به پی‌گیری منظم پرسش‌های تحقیق بسیار ستودنی و مثال‌زدنی است.

ب) حضور نقد، تحلیل و بررسی‌های همه‌جانبه آرا و اقوال در جای‌جای کتاب را باید از نقاط قوت آن دانست. از آن‌جا که استیسی در مقام یک فیلسوف به عرفان می‌نگرد، در همه‌جا سعی دارد مسائل را تجزیه و تحلیل کند و نگاه او تحلیلی و استدلالی است و تمامی مسائل پژوهش خود را در فصول این کتاب با ساختار عقلی پیش می‌برد، مانند طرح مسئله تحقیق، طرح نظام سؤالات، تقدّم و تأخّر آن‌ها، مشخص کردن پیش‌فرض‌ها و فروض مسائل، و نتیجه‌گیری‌ها. مثلاً در صفحه ۴۷ تحت عنوان «چاره‌جویی» به مشخص کردن مرز سؤالات مبادرت می‌ورزد و یا در فصل دوم (همان‌گونه که اشاره شد)، مواردی را که از مشترکات نیستند از حوزه بحث بیرون می‌کند.

ج) نمونه‌های متعددی از نوآوری را می‌توان در این تحقیق فهرست کرد، مانند تلاش استیسی برای ارائه نظریه و شیوه تازه‌ای در حل معضل ذهنی و عینی نبودن نفس کلی با ردّ نظریه‌های صرف‌الوجود و حقیقت‌شاعرانه (صفحه ۱۸۷)، و یا پیشنهاد یک نظریه جدید در خصوص حل مشکل زبان عرفان و اذعان به این‌که زبان تجربه را درست منعکس می‌کند، با ردّ نظریه‌های عرف‌پسند عواطف و نظریه کودکی و نقد نظریه‌های عجز عقل دیونوسیوسی و نظریه استعاره (صفحه ۳۰۸)، و یا طرح نظریه انتظام برای توجیه عینی‌بودن تجارب عرفانی (صفحه ۱۴۳)، و یا طرح شقّ ثالث در تفاوت بین ذهنی و عینی و نوع نگاه مطلق‌گرایانه بین این دو شقّ (صفحه ۱۵۰)، و یا طرح استدلال‌های جدید (صفحه ۱۵۱)، و یا تحلیل و تلقی دیگری از وحدت وجود (صفحه ۲۱۸)؛ و اصولاً طرح بحث ارتباط فلسفه با تجارب عرفانی از یک تنظیم جدید در ساختار علمی کتاب بهره برده است که در بند الف بدان اشاره شد.

د) از جهت انطباق محتوای اثر با عنوان و فهرست آن، این تناسب به درستی برقرار شده و از امتیازات آن مقید بودن نویسنده به طرح سؤالات و عدم خروج از حدود مسائل مطرح در هر فصل است.

ه) میزان روزآمدی داده‌ها و اطلاعات بسیار خوب بوده و نویسنده از آخرین منابع در دسترس خود بهره برده است و این امر از تعداد ارجاعات و نقل قول‌ها کاملاً معلوم است و اگرچه از زمان تألیف کتاب حدود چهل سال می‌گذرد، هنوز ساختار علمی و نحوه طرح بحث و استدلال‌های آن در فضای جامعه علمی ما قابل گفت‌وگو و بهره‌برداری است؛ گرچه ضروری است منابع دیگری در این ردیف نیز مورد توجه قرار گیرد.

و) نویسنده کتاب در طرح شواهد علمی خود حتی‌الامکان از منابع گوناگونی استفاده کرده و در هر جایگاهی که ادعایی را عنوان می‌کند، با استناد به منابع، موضوعات مورد بحث را تبیین کرده و با ذکر مأخذ اصول منبع‌دهی را در پانوشته‌ها مورد توجه قرار می‌دهد.

ز) صورت دیالوگی داشتن مباحث کتاب، این امکان را به نویسنده داده تا در اکثر فصول با پرسش و پاسخ و طرح آرا و شبهات و نقد و بررسی آن‌ها مطالب خود را پیش ببرد و علاوه بر امکان تفهیم بهتر زمینه را برای نگاه تحلیلی و نقادانه و همچنین تسلسل مهره‌های بحثی فراهم سازد.

ح) مترجم به‌خوبی از عهده معادل‌سازی‌ها و اصطلاحات تخصصی برآمده و حتی صداقت خود را در واژه‌یابی موارد نادری که اعلام کرده و معادل‌های بهتری نیافته اعلام داشته است، مانند پانوشته صفحه ۸۶.

ط) این کتاب به‌طور کلی، بر اساس اصول و مبانی مورد قبول خود پیش می‌رود، مگر در مواردی که در قسمت کاستی‌ها اشاره خواهد شد. اما از آن‌جا که استیسی به تسلسل منطقی مباحث پای‌بند است، عموماً می‌توان به نوعی سازواری بین نتایج و دستاوردهای پژوهشی وی با مبانی و پیش‌فرض‌های مقبول او دست یافت. در فصل اول، از مفروضات ششگانه تحقیق نام می‌برد و در فصول بعدی کتاب سعی دارد بر اساس آن‌ها سؤالات خود را طرح کند. مثلاً وقتی امکان نگاه فیلسوفانه به عرفان را به‌منزله یک اصل می‌پذیرد (استیسی، ۱۳۷۹: ۶)، دیگر در سراسر کتاب و در تحلیل احوال و تجارب عرفانی، همه‌جا، با نگاه تحلیلی و عقلی به نقد و بررسی مسائل می‌پردازد؛ یا وقتی بر اساس اصالت طبیعت از توجیه‌پذیری حالات عرفانی سخن می‌گوید (همان: ۱۶)، دیگر بر اساس این پیش‌فرض به بررسی وجوه مشترک تجربه‌های عرفانی و تحلیل و بررسی حالات عرفا در فرهنگ‌های

گونگون مبادرت می‌ورزد؛ یا وقتی منشأ حالات عرفانی را مهم ندانسته و تفاوت آن را دلیلی بر اصیل بودن یک تجربه نسبت به دیگری نمی‌داند (همان: ۱۹)، دیگر در فصول بعدی و در بررسی شواهد حالات عرفا، هر نوع شاهدی را مورد توجه قرار می‌دهد و یکی را بر دیگری مقدم نمی‌کند و اصیل نمی‌شمارد و فرقی بین عارف دین‌دار یا بی‌دین نمی‌گذارد؛ نزد وی حلاج و بایزید و غزالی و شبستری و فلوطین و اکهارت و رویسبروک و اوپانشاد و زوزو و ابولفیا و بودا و ترسا در یک منزلت قرار دارند، چراکه از عرفان هندی گرفته تا عرفان غرب و عرفان یهودی و مسیحی و اسلامی همه دارای تجربه عرفانی‌اند؛ یا وقتی نتیجه می‌گیرد که عرفان الزاماً پدیده‌ای دینی نیست، این امر مبتنی بر همان «اصل بی‌تفاوتی علت» است (همان)؛ یا وقتی در فصل پنجم به بررسی نظریه‌های ارتباط عرفان با عقل و توجیه احکام متناقض‌نمای عرفا می‌پردازد، این امر مبتنی بر پیش‌فرض پنجم او در تمایز بین نفس یک تجربه با تعبیر مفهومی از آن است (همان: ۲۱)؛ یا وقتی در فصل سوم از احتجاجات بر عینیت احوال عرفانی سخن می‌راند، این امر بر مبنای پیش‌فرض سوم او مبنی بر امکان مکشوف‌شدن حقیقت در تجربه عرفانی است (همان: ۱۸).

۲.۳ بررسی کاستی‌های محتوایی

الف) در پاره‌ای موارد در گزینش عناوین و تیترها دقت کافی نشده است، چراکه گاه مطالبی از تقسیمات درون یک فصل را تیترا کل آن فصل قرار داده است، مانند عنوان «صرف‌الوجود» در صفحه ۱۸۷ که بهتر بود «بررسی احتمالات و نظریه‌ها در باب نفس کلی» باشد و سپس مباحث را به بررسی نظریه صرف‌الوجود و نظریه حقیقت شاعرانه و در آخر نظریه خودش تقسیم می‌کرد؛ یا در صفحه ۶ تیترا «چارپایی بر او کتابی چند» که تعبیری کنایی است و مشخص نیست متعلق به نویسنده است یا مترجم، ولی چون در اکثر موارد از تعبیر کنایی و مجازی کمتر استفاده شده، بهتر بود در این جا نیز چنین عمل می‌شد. و به هر حال این نمونه‌ها، و احیاناً مواردی دیگر، استثنایی بر ملاک محتوایی یک اثر علمی (در میزان انطباق مفاد با عناوین آن) است.

ب) از حیث میزان استفاده منابع لازم، درصد بهره‌گیری استیسی از منابع اسلامی بسیار کم بوده و از آن‌جا که در مواردی نیز به عرفان اسلامی اشاره دارد، این نقص کاملاً به چشم می‌آید و محتوای کتاب نشان می‌دهد او اطلاع کاملی از اسلام نداشته و مقید به رجوع به منابع اسلامی نیز نبوده است. برای نمونه در صفحه ۶ و ۷ کتاب حکایتی را نقل

می‌کند که در اصل مربوط به آیه ۵ سوره جمعه است، ولی، آن‌چنان که مترجم محترم نیز در پانوشته اشاره کرده، در مأخذ و مفهوم و مصداق آن اشتباه کرده است! یا گرچه در صفحه ۴۸ و در بیان نمونه‌ای از پیچیدگی‌های زبان عرفان به نقلی از کلام بایزید بسطامی (آن هم به صورت ناقص می‌پردازد) (همان: ۴۸)، در اکثر فصول و از جمله فصل‌های ۱ و ۲ از عرفای مسلمان و عرفان اسلامی شاهد مثالی نمی‌آورد! یا در بحث از بیان حالات عرفانی آفاقی در صفحه ۵۶ نمونه‌هایی از آیین کاتولیک، پروتستان، عهد باستان، هندو و روشنفکران معاصر امریکایی می‌آورد، اما اسلام را (به همراه آیین بودا) از این بررسی خارج می‌کند، تنها به این دلیل که نمونه‌های دیگر گستره وسیعی را دربرگرفته و به اندازه کافی جامع هستند؛ در حالی که این دلیل کافی نیست و به هر حال حوزه وسیع عرفان اسلامی و عرفای نامدار آن را نمی‌توان به سادگی نادیده گرفت. مضافاً که این بی‌میلی به خصوص نسبت به اسلام (که در موارد دیگر کتاب نیز نمونه دارد) با سخن دیگر او در فصل یک مبنی بر این که قصد داریم در این تحقیق به همه حوزه‌ها سر بکشیم ناسازگار است. وی جامعیت شواهد را یکی از مفروضات پژوهش خود به حساب آورده (همان: ۲۹) اما پر آشکار است که در این کتاب چنین کاری در خصوص یکی از مهم‌ترین حلقه‌ها و مکاتب عرفانی در عالم و حوزه اسلامی صورت نگرفته است. لذا با همه تأکیدات او مبنی بر پیدا کردن مشترکات تجارب عرفانی بر اساس روش استقراء (همان: ۳۵)، این استقراء به نحو کامل و جامعی صورت نگرفته، چراکه مسلماً عرفای اسلامی و عرفای مسلمان یا ایرانی را مورد توجه دقیق قرار نداده است.

از سوی دیگر، بعضی از اظهارات استیسی نیز مایه تعجب است، مانند آن‌چه در مورد پیامبر اسلام (ص) بیان کرده و به نوعی، در مقام مقایسه، از ایشان در ردیف عرفای دیگر و افرادی چون ژاندارک و سقراط و پولس نام برده است (همان: ۳۸)؛ یا در فصل پایانی کتاب در نتیجه‌گیری‌های خود، به نقل از پروفیسور آ. آ. برت، اسلام را مانند مسیحیت و یهودیت دارای رگه باریکی از عرفان می‌داند و در مقابل آیین بودا و نحله‌هایی از آیین هندو را ذاتاً عرفانی دانسته به این دلیل که منشأ و محور آن‌ها تجربه اشراق است (همان: ۳۵۶). جدای از ناتمام بودن و ابهام این استدلال به دلیل امکان تجربه اشراقی در ادیان توحیدی و یا هر دین دیگری، نمی‌توان به خصوص عرفان و نقش اهداف آن را در اسلام به صورت یک رگه باریک تلقی کرد؛ گرچه اسلام جامع عناصر و مؤلفه‌های دیگری اعم از عرفان نیز هست، حداقل وجود جنبه‌های عرفانی و اخلاقی پررنگ اسلام و جدا نبودن احکام شریعتی، آداب

رفتاری و عقاید نظری مکتب اسلام از وجوه عرفانی، مابعدالطبیعی و الوهی آن و نیز مکاتب گوناگون عرفانی در حوزه اسلام و عرفای نامدار مسلمان و حضور طُرُق و آداب عرفانی در نحله‌ها و فرق اسلامی، نشان از اهمیت عرفان در اسلام دارد و گرچه عرفان برابر با دین نیست، نمی‌توان آن را رگه باریکی نیز قلمداد کرد.

در نتیجه، عدم رجوع به منابع اسلامی را باید ناشی از عدم آشنایی و آگاهی او از اسلام و به‌خصوص متون تصوف اسلامی دانست، که خود نیز بدان معترف است و در مواردی که پی‌جوی نمونه‌های شطحیات پارادوکسیکال است به این نکته اشاره دارد که محققان دیگر که در زمینه مطالعات اسلامی دست دارند می‌توانند نمونه‌هایی بیابند (همان: ۱۸۱). در این راستا، باید به فصل هفتم کتاب (عرفان و بقای نفس) اشاره کرد که او به بحث تعالی روح و نفس و حیات اخروی پرداخته و از نظریه‌های مطرح گوناگون در شرق و غرب و دنیای مسیحیت و هندو یاد می‌کند (همان: ۳۲۰-۳۳۵) اما هیچ نشانی از نظریه‌های اسلامی به‌ویژه در مورد نفس خبری نیست. همچنین در فصل چهارم و در بحث از وحدت وجود شاید اگر او با فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه آشنایی دقیقی داشت می‌توانست تفسیر بهتری از جمع یکسانی جهان با خدا در عین متمایز بودن ارائه کند (همان: ۲۱۸؛ ← کاکایی، ۱۳۹۱: ۷۳).

ج) مواردی از اشکالات مبنایی را می‌توان در این جا مورد توجه قرار داد؛ اشکالات مبنایی، نقدهایی است که یا به جنبه‌های روش‌شناختی تحقیق اشاره دارد و یا به اصول مبنایی که جنبه پیشینی داشته و ساختار پژوهش بر مبنای آن مفهوم یا تصور شکل می‌گیرد. پاره‌ای از این موارد عبارت‌اند از:

اول) یکی از پیش‌فرض‌های مهم کتاب این است که بین تجربه‌های عرفانی امر مشترکی وجود دارد و استیسی درصدد است با بررسی مشترکات عرفان‌های فرهنگ‌های گوناگون آن‌ها را مورد تحلیل و بررسی قرار دهد^۲ و بر همین اساس در مهم‌ترین فصل کتاب (فصل دوم) به دنبال پیدا کردن این مشترکات بر اساس روش استقرایی برآمده است (استیسی، ۱۳۷۹: ۳۵).

اما نکته قابل تأمل آن‌که آیا «حال» یا همان «تجربه عرفانی» یک عارف اصولاً می‌تواند با حال عرفانی فرد دیگری نقطه مشترک داشته باشد؟ همان‌گونه که او قبول دارد، حال یا تجربه عرفانی از احوال غریب انسان و جزء حالات روانی اوست و به نقل او از «توین‌بی»، به‌نوعی، داخل در حضور روحانی (spiritual presence) بشر است (همان: ۱۳، ۲۷) و در این صورت چگونه می‌توان دو تجربه متفاوت که دارای جنبه‌های روانی و شخصی بوده و هر حالی را که مختصات خاص تجربه عرفانی خود را داشته، با دیگری، یکسان یا حتی

مشابه دانست؟ حالات عرفانی و تجربه‌های شخصی هر فردی مختص اوست و چنین حال و احساس درونی قابل انتقال به دیگری نیست و انسان صرفاً می‌تواند به ترجمان آن‌چه در دنیای درون خود می‌گذرد با زبان مفاهیم و یا رفتار خود بپردازد و به تعبیر استیسی از آن «حال» با «تعبیر» یاد کند؛ چراکه وی نیز به درستی بین تجربه عرفانی با تعبیرات عرفانی تفاوت می‌گذارد و تعبیر (interpretation) را به معنای «آن‌چه مفکره به تجربه می‌افزاید تا آن را دریابد» معنا می‌کند (همان: ۲۷). در این صورت، حتی اگر بتوان حال درونی را به تعبیر بیرونی ترجمه کرد، هرگز نمی‌توان آن حال را با همه خصوصیات شخصی‌اش (که از آن جدایی‌ناپذیر است) به دیگری منتقل کرد و در نتیجه چنین فرضی دیگر سخن از وجه مشترک و یا مشابهت وجهی نخواهد داشت.

بدون تردید چنان‌چه این پیش‌فرض را، مبنی بر امکان یافتن نقطه مشترک بین تجارب عرفانی متعدد، نپذیریم، شالوده کتاب استیسی دستخوش تغییر بنیادینی خواهد شد و ساختار تحقیق او کاملاً فروخواهد ریخت. بر همین اساس، اولاً آن‌چه او در بحث و بررسی حجیت اتفاق آرا در مسئله مابه‌ازای خارجی داشتن تجارب عرفانی و با مقایسه تجربه حسی و تجربه عرفانی بیان می‌دارد، مبنی بر این‌که اگر اتفاق آرا معیار کافی برای عینیت تجربه حسی است، پس برای تجربه عرفانی هم معیار خواهد بود و در این صورت تجربه‌های عرفانی هم مانند تجربه‌های عینی (و بر خلاف تجربه‌های ذهنی و شخصی و خصوصی نظیر رؤیا یا توهم) قابلیت تحقیق همگانی دارد، صرفاً به این دلیل که ملاک تجربه عینی آن است که همه انسان‌های متعارف متفق‌اند که تجربه‌هایشان شباهت کامل به یک‌دیگر دارد (همان: ۱۴۰)، به نظر نمی‌آید قابل‌پذیرش باشد، چراکه به هر حال تجربه‌های عرفانی، حالاتی خصوصی و شخصی در درون وجود آدمی‌اند و هر فردی حال خاص خودش را دارد و اگر افراد متعددی به ظاهر هم حس کنند حال مشترکی دارند، باز تجربه شخصی هر فرد با دیگری متفاوت و غیر قابل جمع است و «تعبیر» مشترک افراد را نمی‌توان دلیل بر یکسانی حالات درونی عرفانی قلمداد کرد و حتی به نظر نگارنده تجارب حسی افراد نیز با یک‌دیگر یکسان نیست و تنها تفاوت تجارب حسی با تجارب عرفانی در خارجی بودن و قابل رؤیت و اشاره حسی بودن، برخلاف پنهانی بودن تجربه‌های عرفانی است و آلا حتی در مثال دیدن یک کوه واقعی (که استیسی بیان می‌کند)، چگونه می‌توان گفت تجربه‌های بصری افراد گوناگون با یک‌دیگر یکسان است؟

ثانیاً، او در بحث از وجود وجوه تشابه بین تجارب عرفانی، این تصور را که تمامی

حالات عرفانی الزاماً باید دارای ویژگی‌های مشترکی باشند تا اطلاق یک صفت به آن‌ها موجه باشد قضاوتی عجولانه دانسته و با استناد به بحث شباهت‌های خانوادگی (family resemblance) ویتگنشتاین بخشی از شباهت‌ها را نه به دلیل وحدت کیفیات مشترک، بلکه از این طریق توجیه می‌کند که ممکن است بین دو پدیدار گوناگون وجه کیفیت مشترک همگانی نباشد، ولی شباهت خانوادگی باشد، مانند شباهت «ف» با «ق» در «الف» و «ق» با «ع» در «ب» (همان: ۳۶)؛ در حالی که این کلام نیز محل بحث است، چراکه به هر حال نمی‌توان «ع» را در وجهی از وجوه (هرچند کلی) با «الف» مشارکت نداد و آنچه سبب اشتراک «ف» با «ق» و «ق» با «ع» شده ضرورتاً در «ف» و «ع» هم وجود دارد که این دو را با «ق» مشارکت داده است.

دوم) شاید بتوان ریشه مشکل پیشین در امکان یا عدم امکان وجود مشترکات در حالات عرفانی را در اصل تعریف مفهوم عرفان دنبال کرد، چراکه تعریف استیسی از این واژه با ابهام و کلی‌گویی روبه‌روست و تا هنگامی که تعریف دقیقی از تجربه عرفانی و مرز حالات درونی یا غیر آن را در دست نداشته باشیم نمی‌توان در باب یافتن نقطه مشترک تجارب عرفانی قضاوت کرد. او در فصل اول و ذیل تذکارتی در باب اصطلاحات، از کلمه «عرفان» (mysticism) یاد کرده و می‌گوید آن را در معنای وسیعش به‌کار برده و هم شامل تجربه عرفانی و هم تعبیرات آن می‌شود و عارف (mystic) نیز کسی است که دست‌کم یک بار حال عرفانی را آزموده باشد (همان: ۲۷). در این صورت مفهوم عرفان را به تجربه عرفانی برگردانده که به‌نوعی مصادره به مطلوب است، علاوه بر این که مرز حال و تجربه عرفانی با امور غیر عرفانی در حوزه وجودی انسان مشخص نمی‌شود تا بر اساس آن بتوان تشخیص داد خصوصیات و ویژگی‌های چنین صفتی در وجود انسان چیست تا بتوان آن را با حالات عرفانی دیگر مقایسه کرد و بر امکان وجود مشترکات و شباهت‌های آن با سایر تجارب عرفانی استدلال مخالف یا موافق اقامه کرد.

سوم) نگاه تجربه‌گرایی بر کل کتاب حاکم شده و همان‌گونه که او معروف به پیروی از اصالت طبیعت و تجربه (naturalist) بوده (همان: هفت)، خود نیز معترف است که «برداشت فلسفی من تجربی و تحلیلی است. ولی با وجود تجربه‌گرایی، معتقد نیستم که همه تجربه‌ها بالضرورة باید قابل تحویل به تجربه حسی باشد» (همان: چهارده و ۱۱). همان‌گونه که پرسش و پژوهش خود را پژوهشی تجربی (empirical enquiry) می‌داند (همان: ۳۵)، اگر جایی هم احساس کند که از مسیر اصالت طبیعت فاصله می‌گیرد به

پای‌بندی بر آن تذکر می‌دهد (همان: ۷). برای نمونه، در ذیل بحث «اصل طبیعی» اشاره دارد که طبق مذهب اصالت طبیعت پیدایش حالات عرفانی در ذهن بشر نتیجه علل طبیعی است و به‌هیچ‌وجه استثنایی بر قانون نیست و بسیاری از عرفا نیز بر این قول‌اند (همان: ۱۵).

اولاً، اگرچه ممکن است پاره‌ای حالات عرفانی این‌چنین باشند، آیا در مورد تمامی حالات و تجارب عرفانی خصوصاً پیشامدهای احساسی غیرمنتظره، کاملاً متفاوت و پیش‌بینی‌نشده با مسیر حرکت طبیعی و عادی بشری، می‌توان چنین ادعایی داشت؟! و آیا استثنای پذیر دانستن این قانون چیزی جز همان پای‌بندی به نگاه تجربه‌گرایی محض نیست؟ ثانیاً بخشی از ریشه این مشکل و ابهام را باید در همان ذهنی تلقی کردن حالات عرفانی یا قراردادن تجارب عرفانی در بستر و ظرف ذهنی انسان دانست تا به این طریق مانند سایر حرکات ذهنی و فکری انسان آن را مشمول حاکمیت مطلق قوانین طبیعی کرد، حال آن‌که تجارب عرفانی انسان مربوط به حوزه روان و حالات و تمایلات قلبی و احساساتی وجود انسان است و در عین ارتباط با ذهن و فکر بشری، قوت و ضعف و بود و نبود و شدت و قلت آن هرگز از قواعد و قوانین حاکم بر ذهن و فکر بشر پیروی نمی‌کند، و به نظر نگارنده این مهم (که پیش‌تر نیز از آن یاد کردیم) در ابهام تعریف واژه عرفان نزد استیسی در این‌جا نیز خودنمایی می‌کند، و ثالثاً جالب این‌جاست که او به قول ر. م. باک (به عنوان یکی از آن بسیار عرفا) اشاره کرده که می‌گوید «آگاهی کیهانی» را به هیچ معنا نباید ماوراءالطبیعی و فوق عادی و فراتر از کمال طبیعی انگاشت، اما در عین حال اعتراف دارد که باک نیز خود بر اثر اشراق ناگهانی عرفانی‌ای که به‌نحوی غیرمنتظره و غیرمترقبه به او دست داده همین آگاهی کیهانی را نوشته است (همان). در این صورت آیا باید همه این حالات عرفانی باک را بدون استثناء تحت حاکمیت روند طبیعی تحلیل کنیم؟ و آیا باید حال عرفانی او را از سنخ «آگاهی» قلمداد کنیم؟!

شاید بر اساس همین نگاه تجربه‌گرایانه حاکم است که او در نتیجه‌گیری نهایی کتاب، و در تحلیل ارتباط «عرفان و دین» (همان: ۳۵۵-۳۵۷)، به عرفان بدون دین می‌رسد که البته شواهد آن را در لابه‌لای مباحث کتاب نیز می‌توان یافت. چراکه وقتی با روش طبیعی به طرح و تحلیل مسائل عرفانی می‌نشیند درصدد است با شواهد تجربی نیز به دنبال نقطه مشترک بگردد و درنهایت هم به عرفانی روی می‌آورد که نقش امور ماورائی و دینی در آن بسیار کم‌رنگ است. گرچه او ارتباط عرفان با ادیان را به صورت کلی بریده نمی‌داند، به

صورت طبیعی نگاه تجربه‌گرایی نقش احساسات قدسی، ملکوتی و ماوراءالطبیعی را کمتر مورد توجه قرار می‌دهد.

چهارم) یکی از اشکالات و ابهامات کتاب، به‌ویژه در فصل دوم، این است که با بررسی نمونه‌ها و شواهدی از احوالات عرفانی درصدد استنباط ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی برمی‌آید و گویا در این شیوه اصل را بر واقعی بودن تمامی نقل‌ناقلان گذاشته و مرز تجربه‌عارفان حقیقی با ناعارفان دروغین را مشخص نمی‌کند و از این‌رو جای این پرسش باقی می‌ماند که تفاوت و وجه فارق تجارب حقیقی عارفان با تجارب شبه‌آلود و غیرواقعی و یا حتی حالتی که برای یک عارف واصل هم می‌تواند امری مُشْتَبِه شود و یا احساساتی غیرواقعی، مردّد و مشکوک برای او سرزند، روشن نیست. به‌ویژه این مسئله در مورد افرادی که طبق اظهارنظر استیس با مواد مخدر نیز به حال عرفانی دست پیدا می‌کنند بیشتر محل تأمل و پرسش است (همان: ۶۵).

گرچه این ابهام وجود دارد که آیا تجربه حاصل از مسیر نادرست و بر خلاف آنچه هدف نهایی عرفان و مقصد حقیقی یک عارف در اتصال به نفس مطلق شناخته می‌شود می‌تواند مصداق یک تجربه عرفانی قرار گیرد یا خیر، اما در این جا سخن بر سر درستی یا نادرستی و حق و باطل بودن تجارب عرفانی نیست که استیس با تمسک به اصل بی‌تفاوتی علی (principle of causal indifference) بگوید اگر منشأ دو تجربه عرفانی متفاوت بوده ولی دارای صفات پدیداری کاملاً مشابه به هم باشند نمی‌توان یکی را اصیل و دیگری را غیراصیل دانست، صرفاً به این جهت که مثلاً منشأ یکی سال‌ها سیروسلوک روحانی و راه‌بردن به تهذیب نفس و ریاضت و تقوا بوده و دیگری بر اثر مصرف مواد مخدر و مثلاً با بلعیدن یک قرص به اوج اشراق عرفانی به‌دست آمده است (همان: ۱۹).

بلکه ابهام در این جا بر سر اعتماد و عدم اعتماد است که از کجا می‌توان اطمینان کرد که آنچه از عرفان نقل می‌شود و یا خود نقل می‌کنند، به‌واقع مصداق حقیقی تجربه عرفانی باشد تا بر اساس راستی و واقعی بودن این نقل‌قول‌ها به استنباط ویژگی‌های مشترک آن مبادرت ورزیم؟ البته در این سخن باید شک جدی روا داشت که چگونه ممکن است دو منشأ متفاوت تجربه آثار مشابه و یکسان به ارمغان آورد؟ خود او نیز پس از ایراد شبهه در این‌که چگونه می‌توان تجربه و نشئه حاصل از مواد مخدر را با حال عرفانی اولیا و اوصاف آن یکسان پنداشت، با شک در میزان آثار مواد مخدر و لزوم انجام‌دادن آزمایش‌های روانی و طبی بیشتر، تمایلش را به این اصل نشان داده، ولی درنهایت

شباهت حالات عرفانی را (به خصوص در سنخ انفسی) از این طریق بسیار بعید می‌داند (همان: ۱۹-۲۰).

البته در بحث از «عرفان انفسی» و با بیان نمونه‌هایی از احوال عرفا در فرهنگ‌های گوناگون به نکته مهمی اشاره می‌کند و می‌گوید ما در این مرحله از پژوهشمان به دنبال تجربه‌های اصیل و معتبر نیستیم (همان: ۹۰).

اما کلام بر سر اصیل یا غیراصیل بودن نیست (که آن نیز در جای خود محل بحث است)، بلکه پرسش این است که با چه معیار و ملاکی باید این نوع نمونه‌ها را به‌واقع مصداق تجربه عرفانی دانست تا در مرحله بعد بتوان از نقاط مشترک آن‌ها به استنباط اصولی برای تحلیل ویژگی‌های واقعی کل تجارب عرفانی (و درحقیقت عرفان) دست پیدا کرد؟

در همین راستا به نکته‌ای روش‌شناختی در این تحقیق برمی‌خوریم. او در ادامه مطالبش که استشهاد به عرفای معاصر را مؤید عرفای سنتی قلمداد می‌کند نکاتی را از «ن. م.» درخصوص هدف زندگی و بی‌معنی بودن آن (!) نقل می‌کند و آن را در فهم مناسبات بین عرفان و ادیان سنتی یاری‌رسان تلقی کرده است (همان: ۶۹).

اما پرسش‌هایی در این جا بایسته است: اولاً درستی اظهاراتی این‌گونه را بر اساس چه ملاک یا مرجعی باید مورد بررسی قرار داد و چگونه به آن اطمینان پیدا کنیم؟ ثانیاً به چه دلیلی می‌توان سخنان این عده را تفسیر سخنان عرفای پیشین قلمداد کرد؟ و این‌که وی در تجربه عرفانی خود از کلمه «معنی» بی‌هدفی را دریافته است، چگونه می‌تواند تفسیری برای تجربیات عرفای سابق مسیحی یا هندویی یا ... قرار گیرد و سپس چنین نتیجه گرفت که تعبیر آنان همگی از بیرون به آن تجربه تزریق شده اما تجربه «ن. م.» خالص و ناب است؟! آن هم تنها به این دلیل که او امروزی و دارای تربیت فلسفی است؟! و ثالثاً آیا همین تربیت فلسفی (وی) را نمی‌توان به نوعی تزریق از بیرون بر تجربه او دانست؟ چراکه به هر روی تربیت فلسفی ساخت و ساختار تأثیرگذاری خاص خود را بر شخص دارد و تردیدی نیست که از متن تجربه عرفانی خالص دور است. وی در جای دیگر نیز به یکی از مشکلات عرفان در ناگفتنی بودن احوال عرفا و در عین حال ابهام در زبان عرفان اشاره کرده و علت آن را این می‌داند که اغلب عرفای بزرگ قبل از عصر اعتلای علم و آداب علمی زیسته‌اند و لذا به دقت و صریح بودن توصیفات درون‌نگرانه‌شان پی نبرده‌اند و توصیفات آن‌ها از توصیفات عرفای معاصر نازل‌تر از کار درآمده و از آن سو

نقل توصیفات اینان از احوال عرفانی خویش روشنگر توصیفات مبهم عرفای مشهور اعصار پیش خواهد بود و لذا تعبیر صریح‌تر و مفهوم‌تری از آن توصیفات ارائه داده‌اند (همان: ۴۷، ۴۸).

در حالی که اولاً، دلیل اصلی مشکل زبان عرفان همانا عدم امکان بیان حال درونی به غیر است، که اشاره شد. ثانیاً، دلیلی در دست نیست که عرفای قرن بیستم بهتر بتوانند حال درونی را توصیف کنند و این سخن که کلام عرفای معاصر روشنگرتر است صرفاً یک ادعاست و چنانچه توصیفات هم ارائه کنند صرفاً مربوط به حال خودشان است و نه عرفای دیگر و ثالثاً از کجا معلوم که عرفای امروز قرن بیستم و بیست‌ویکم با توجه به مکاتب و ایسم‌های متکثر، متعدد و گونه‌گون بشری، که هیچ حدّ و مرز معقول و منطقی‌ای برای آن متصور نیست، بیش‌تر درگیر ذهنیات متفاوت و ناروا باشند تا عرفای دیروز؟!

پنجم) شیوه یافتن نقطه مشترک از تجارب عرفانی، که یکی از روش‌های حل مسئله پژوهش به‌خصوص در فصل دوم برگزیده شده، بسیار قابل توجه و دارای نقش کلیدی در تحلیل مسائل کتاب است. به‌نظر می‌آید استیسی در این فصل از شواهد و نمونه‌های موردنظر و انتخابی خود، از حالات و تجارب و قضایایی نقل کرده که به نفع استنباط و نتایج خودش باشد، در حالی که بر اساس ساختار طرح تحقیقاتی کتاب می‌بایست از شواهد و نمونه‌ها به نتیجه‌گیری و یافتن نقاط مشترک می‌رسیدیم! چنانچه برداشت نگارنده این سطور درست باشد، این امر نشان از آن دارد که منطق یافتن نقطه مشترک دچار نقصان است و به نحوی وی گرفتار دور یا مصادره به مطلوب (حسینی، ۱۳۹۱: ۴۶) است.

او در پیشگفتار کتاب صراحتاً اعلام می‌کند که شیوه کار این است که از هر اقلیم فرهنگی معدودی از بزرگ‌ترین عرفا را برگزیده و بر اساس بررسی عمیق این نمونه‌ها به استنباط و استنتاج‌ها خواهیم رسید (استیسی، ۱۳۷۹: چهارده)، و در فصل دوم، سؤال اصلی تحقیق خود را چنین بیان می‌کند:

آیا اصولاً ویژگی‌هایی هست که بین تمامی تجربه‌های عرفانی مشترک باشد و آن‌ها را از سایر انواع تجربه متمایز کند و وجه شبه عام و قدر مشترک (universal core) آن‌ها باشد (همان: ۳۳-۳۴)؟

وی سپس با تقسیم حال عرفانی، به بررسی هفت نمونه آفاقی و هشت نمونه انفسی می‌پردازد و درنهایت، بر این اساس، ویژگی‌های کلی و مشترک عرفان را به‌مثابه هسته کانونی آن نتیجه می‌گیرد.

بدین ترتیب در این منطق از سویی می‌خواهد با بررسی (عمیق) مصادیق و نمونه‌ها به ویژگی‌های کلی و مشترک تجارب عرفانی دست یابد تا بر مبنای آن هسته کانونی بتوان از این پس حالات عرفانی را تعریف کند و از سوی دیگر ناچار از انتخاب مصادیق و شواهدی به‌منزله نمونه‌های تجارب عرفانی است! و این به معنای آن است که از پیش این نمونه‌ها را مصداق تعیین‌شده حالات عرفا با تعریف خاصی از ویژگی‌های عرفانی محسوب کرده است، حال آن‌که هنوز به ویژگی‌ها و نشانه‌های نهایی تعریف منتخب عرفان دست نیافته‌ایم! آیا این منطق پارادوکسیکالی دلالت بر ناکارآمدی این شیوه ندارد؟ البته این ابهام جدای از مشکل جدی عدم جامعیت شواهد تجارب عرفانی است که پیش از این اشاره شد.

مشابه چنین اشکالی در شیوه طرح بحث کتاب «عقل و اعتقاد دینی» اثر مایکل پترسون نیز وجود دارد؛ آن‌جا که می‌خواهد از بررسی نمونه‌های گوناگون و متکثر ادیان در سراسر جهان به نقطه مشترک آن‌ها دست یابد.^۳

ششم) در همین راستا ابهام دیگری در شیوه تحلیل شواهد عرفانی توسط استیس به چشم می‌آید؛ وی باید مسیر بحث خود را کاملاً معین کند، چنان‌چه درصدد است از نمونه‌ها و شواهد به همه یا اکثر آن ویژگی‌های مشترک دست یابد، باید هر نمونه‌ای دال بر تمامی آن خصوصیات باشد، که چنین نیست، و خود نیز اذعان می‌کند که تمامی ویژگی‌های فهرست‌شده الزاماً در همه آن هفت وصف‌الحال مشهود نیست (همان: ۷۴)؛ و اگر هم می‌خواهد از هر نمونه‌ای بعضی شواهد را به‌دست آورد که در این فرض هم ادعای قبلی وی مبنی بر این‌که با بررسی استقرایی توصیفات تجارب باید به ویژگی‌های مشترک دست یابیم (همان: ۳۵) محل تردید خواهد بود. برای مثال، در باب هفت نمونه‌ای که در بررسی تجارب عرفانی بیان کرده، مثلاً نمونه «مایستر اکهارت» تنها ویژگی نخست را داراست (خود او نیز در صفحه ۶۱ اشاره می‌کند که ویژگی‌های دیگر در قول اکهارت ذکر نشده است)، همچنین نمونه «قدیسه ترسا» دارای ویژگی اول، یا نمونه «یاکوب بومه» ویژگی اول و چهارم، نمونه «ن. م.» ویژگی اول، سوم، چهارم و ششم، نمونه «راما کریشنا» ویژگی اول، نمونه «فلوطين» ویژگی اول، سوم و ششم و نمونه «ر. م. باک» ویژگی اول و چهارم را فقط دارند (همان: ۵۶-۷۶).

هفتم) در انتهای فصل سوم پس از طرح ادله و نظریه‌های مربوط به حل مسئله مابه‌ازای خارجی داشتن تجارب عرفانی، و در مسیر حل تعارض و تناقضات ذاتی در عرفان، ضمن اشاره به این‌که حال عرفانی ماورای فهم است و قواعد منطقی را نباید در مورد احوال

عرفانی به کار برد، نتیجه‌ای می‌گیرد که به نظر نگارنده یکی از سرخط‌های مهم این تحقیق به حساب می‌آید و جنبه مبنایی و روش‌شناختی دارد:

ملاحظه می‌کنید که تنها چاره مشکل منزلت نفس کلی (یا مطلق یا واحد یا خدا یا نیروانا) این است که چاره‌ای نیست، و همه کوشش‌های عقل استدلالی برای درک غایات عرفانی به پارادوکس لاینحل ختم می‌شود. آن‌که جوای راه‌حل است از تعارض ذاتی عرفان بی‌خبر است و پیش خود می‌گوید 'وجود نخستین' یا این است یا آن، یا ذهنی است یا عینی، یا موجود است یا ناموجود. ولی 'وجود نخستین' از نظر کلیه مکاتب عرفانی نه این است، نه آن... هر کس که از این 'منفی' بافی‌ها ناخرسند است یا در پی راه‌حل مثبت است، ناچار باید به ماورای زمان و مکان فرا رود و وحدت را بیازماید. حتی آن وقت هم راه‌حلی - اگر مراد از راه حل درک نظری باشد - نخواهد یافت. چه خواهد یافت؟ نمی‌توان گفت تنها می‌توان به تجربه دریافت (همان: ۲۰۵).

پس باید نتیجه گرفت که عقل استدلالی را راهی به حوزه حل چالش‌های عرفان نیست و آن را با درک نظری نمی‌توان یافت که باید با تجربه آن را دریافت و شهود کرد. بدین سان مبانی و روش‌های حل و تحلیل مسئله در تمام فصول پیشین کتاب را باید مورد تجدیدنظر قرار داد که به نحوی به دنبال تحلیل و بررسی نظری مسائل عرفانی آن هم به صورت عمیق و با نگاه فیلسوف‌منشانه بوده است! و البته می‌توان این نتیجه‌گیری مهم را مؤید اشکالات قبلی دانست که بر شخصی، روانی و درونی بودن حالات عرفانی و غیرقابل انتقال بودن آن به دیگری تأکید کرده و از سوی دیگر در روش یافتن نقطه مشترک نیز تردید روا می‌داشت. (ه) اما مواردی از کاستی‌های محتوایی نیز در حوزه کیفیت طرح و ارزیابی استدلال‌ها، نحوه تجزیه و تحلیل مسائل و میزان استواری نقدهاست که به ترتیب فصول و بسیار اجمالی اشاره می‌شود:

اول) در پاسخ به این پرسش که عرفان چه حقایقی از جهان را که ذهن بشر با علم و عقل منطقی نتواند فراچنگ آورد مکشوف می‌دارد، به پاسخ راسل اشاره می‌کند که عرفان عاطفه است و عواطف ذهنی‌اند (یعنی حقیقت عینی از جهان خارج از ذهن به دست نمی‌دهند) و لذا چون عرفان ذهنی است پس از هیچ حقیقتی پرده بر نمی‌دارد (همان: ۲، ۳) به نظر می‌آید، در نقد استدلال راسل، مقدمه دوم (ذهنی بودن عواطف) را (برخلاف مقدمه اول) پذیرفته است، به این دلیل که عرفا به تواتر گفته‌اند احوالشان به ادراک شبیه‌تر است تا به عواطف. حال آن‌که صرف ادعای عرفا نمی‌تواند دلیل قاطعی بر این مسئله باشد، علاوه بر این که معلوم نیست تواتر به معنای واقعی آن وجود داشته باشد و در چنین مواردی تواتر

نیز مرجع و ملاک علمی قرار نمی‌گیرد؛ و ثانیاً چگونگی می‌توانیم عواطف و حالات روانی در محدودهٔ حب و بغض و شدت و ضعف تمایلات احساسی را (که اصولاً سنخ دیگری از وجوه وجود آدمی است) از سنخ ذهنیات و حوزهٔ نظر و ادراکات تعقلی انسان دانست؟ در تفاوت حوزهٔ ادراکات و احساسات که یکی متعلق به دنیای ذهن و ظرف اندیشه و تفکر انسان و دیگری متعلق به دنیای عرفان و ظرف تمایلات و عواطف انسان است، نکاتی پیش از این آمد و حتی خود استیسی نیز در بحث از تفاوت نفس یک تجربه یا حال عرفانی با تعبیر مفهومی از آن (به‌منزلهٔ یکی از مفروضات پژوهش) اشاره می‌کند که احساس (sensation) یک چیز و تعبیر مفهومی (conceptual interpretation) آن چیز دیگری است و با وجود این که کاملاً از هم جدا نیستند از یک‌دیگر متمایزند (همان: ۲۱)، اما مرزهای این تفکیک به‌درستی در کتاب مفهوم‌یابی نشده و خود نیز آورده که لازم است بین تجربهٔ عرفانی و تعبیر تمایز قائل شویم، ولی انتظار مرز مشخصی نداشته باشیم (همان)!

تردیدی نیست که همین عدم تشخیص مرزها سبب بروز تشتت و ابهام در آرا و ذهنی‌دانستن عواطف شده است و در این صورت اگر مقصود از عدم انتظار مرز مشخص مشکل تفکیک بین نفس حس تجربه با تعبیر مفهومی از آن باشد که تلقی درستی است، اما چنانچه مقصود عدم امکان برقراری تمایز باشد در تحلیل مفهومی مفروض پنجم و تمایز واژه‌ها خوب عمل نکرده‌ایم. دقت‌های بیشتر در این خصوص را باید در مباحث انسان‌شناسی و به‌ویژه تفاوت حوزه‌های سه‌گانهٔ وجودی انسان در ابعاد «بینشی - نظری» و «احساسی - گرایشی» و «رفتاری - عملی» دنبال کرد (حسینی، ۱۳۸۳: ۵۸).

دوم) در همین ردیف ادبیاتی که در مفروض پنجم دربارهٔ تمایز تجربه و تعبیر به‌کار برده گویا نبوده و به‌نوعی نشان از دودلی دارد. او از سویی با به‌کاربردن واژه «شاید» می‌گوید دستیابی به تجربهٔ «محض» ممتنع است و در ادامه اصولاً چنین تجربهٔ محض و مجردی را از نظر روانی غیرممکن می‌داند و از سویی تجربه را فارغ از تعبیر نمی‌داند و از سوی دیگر تجربهٔ عرفانی را با تعبیر آن متمایز می‌کند (استیسی، ۱۳۷۹: ۲۱، ۲۲).

در این صورت آنچه در عالم واقع وجود دارد و انسان با آن در ارتباط است همان «تعبیرات» است، نه تجربه‌های محض، و لذا این سؤال مطرح خواهد شد که پس نقش آن تجربه چیست؟ و اصولاً نسبت این تعبیرات به آن تجربهٔ محضی که اصلاً وجود ندارد چیست؟ و در ادامه، دیگر چه نیازی به طرح چنین پیش‌فرضی داریم که بین نفس تجربه‌های عرفانی با تعبیر آن‌ها تمایز قائل شویم؟!

سوم) در بحث از جامعیت شواهد، پس از اشاره به ضرورت امعان نظر کافی در خاستگاه‌های عرفان در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها (که البته اشاره شد این ادعا محل تردید است) می‌گوید:

تعهد این وظیفه مستلزم حکم ارزشی دربارهٔ ارزش‌های نسبی و ذاتی فرهنگ‌ها یا شاخه‌های گوناگون عرفان نیست ... روش ما که شواهد عارفان همهٔ فرهنگ‌ها را یکسان به حساب می‌آوریم نباید حمل بر این شود که اعتقاد داریم ارزش ذاتی آن‌ها برابر است، بلکه درست مانند دادگاهی که شهادت شاهدان صادق یک قضیه را به یک اندازه برخوردار از حقیقت و اعتبار می‌داند، همه را به یک چشم می‌نگریم و بدیهی است که هیچ الزامی نداریم - به هر حال در این مرحله از پژوهشمان - حکم صادر کنیم که عرفان فلان فرهنگ فراتر یا فروتر از فرهنگ دیگر است (همان: ۳۰).

اما باید پرسید: اولاً، اگر ارزش ذاتی آن‌ها برابر نیست چگونه می‌توان شواهدشان را برابر دانست؟ آیا ارزش ذاتی آن‌ها در بستر فرهنگ خاص خودشان هیچ تأثیری در شواهد عارفان در آن بستر خاص ندارد؟! اگر خیر، پس هر شاهدهی در هر بستر فرهنگی قابلیت طرح و موجودیت دارد؟! ثانیاً، با توجه به همان ویژگی‌های مشترک در تجارب عرفانی و یا معیارهایی دیگر، ملاک‌هایی برای صحت مصداق عنوان عرفان و تعریف آن و درستی و نادرستی تجربه و تعبیر آن ارائه می‌شود، در این صورت چگونه می‌توان این قواعد را در مصداق شواهد عرفانی متفاوت تطبیق داد؟ که در نهایت به صدور حکم ارزشی (حداقل به صورت نسبی) منجر خواهد شد و ثالثاً آیا این سخن «معقول» و نیز «ممکن» است که بدون هرگونه حکم ارزشی در خصوص فرهنگ‌های حاکم بر نسبیّت عرفا، بتوان به انتخاب شواهد عرفانی خاص و منتخب دست زد؟! خود استیسی، در چند صفحهٔ قبل، از مرز مشکل بین تجربه و ادراک سخن می‌گفت و چند صفحه پیش‌تر (به درستی) از فاصلهٔ نزدیک احساس و عقل و این‌که نمی‌توان انسان بدون احساس داشت و هیچ انسانی نمی‌تواند مثل ماشین حساب کاملاً بی‌طرف باشد سخن می‌گفت (همان: ۲۲، ۱۰).

چهارم) از سوی دیگر یکی از پیش‌فرض‌های کتاب این است که مرز و تفاوتی اصولی بین عرفان‌های دینی با غیردینی وجود ندارد (همان: ۲۹)، در حالی که این مسئله به‌ویژه در خصوص عرفان اسلامی که اصولاً سنخ و نوع آن با عرفان‌های دیگر متفاوت است (شیمیل، ۱۳۸۴: ۳۰)، مصداق ندارد و به هر حال یکی از تفاوت‌های مهم عرفان دینی الهی با عرفان‌های غیردینی غیرالهی (از زاویهٔ نوع ارتباط عرفانی) در ارتباط بشری صرف و ارتباط

بشری با موجود غیربشری (خدا) است، و در این صورت، جدای از ادعاهای خاص تأثیرات و نقش های ماورایی در پس این نوع ارتباط توسط ادیان الهی، از جهت تحلیل منطقی و محاسبات عقلانی نیز چگونه می توان تجربه عرفانی بین دو صفت و حالت از یک موجود محدود (انسان) را با تجربه عرفانی بین یک موجود محدود (انسانی) با یک موجود نامحدود نامتناهی مطلق (الهی) را یکسان دانست؟

در جمع بندی بحث به ویژگی های مشترک عرفان انفسی نیز اشاره دارد، «نفسی» که عرفا آن را تجربه کرده و با تعبیرات گوناگون از آن یاد می کنند؛ چه خدا یا امر دیگری، همه معادل با تجربه یکسانی از وحدتی مطلق است و فرقی نمی کند که ذات محض روح متفرد یا ذات محض جهانی انگاشته شود و همچنین در ادامه آورده: «احساس الوهی بودن در عرفان وحدت وجودی هندو همان عمق و شدتی را دارد که در عرفان های خداپرستانه غرب و خاور نزدیک» (استیس، ۱۳۷۹: ۱۰۹-۱۱۱)؛ اما جای این پرسش هست که چگونه احساس و حال عرفانی انسان نسبت به متعلقات گوناگون تفاوت نمی کند؟ چه رسد به این که یک متعلق موجود مادی و دیگری خدای غیرمادی ماورایی و برابر با نفس مطلق الوهی باشد؟ مضافاً این امکان وجود دارد که حال و حس وحدت در صورتی که یک احساس به امری موهوم، خیالی و غیرواقعی تعلق گیرد، اصولاً شکل نیابد و این امر صرفاً یک خیال و تخیل عارف باشد یعنی وی تصور می کند با وحدت مطلق ارتباط برقرار کرده حال آن که چنین نیست. از این گذشته چگونه می توان به امور متکثر تعلق داشت و آن را تجربه عرفانی ای دانست که حس وحدت را به عارف القا می کند، در حالی که متعلق احساسات و احوالات عرفانی او ذاتاً اموری متشّت و غیرمؤحدند؟! و از این روی در ادامه چگونه باید احساس وحدت وجودی در عرفان هندو را با عرفان های الهی خداپرستانه ادیان توحیدی یکی دانست؟ استیس در جهت اثبات این ادعا هیچ گونه دلیل قانع کننده ای برای یکسانی چنین احساسات و حالاتی ارائه نمی دهد.

پنجم) در فصل دوم و به جهت تعریف حدود تجارب و حالات عرفانی مشهودات، مسموعات و ندهای عرفانی را از حالات عرفانی جدا کرده و آن ها را داخل در تعریف پدیدارهای عرفانی قلمداد نمی کند و لذا این گونه تجارب خاص که به عقیده عامه جزء حالات عرفانی شمرده می شوند، از شمول تعریف کتاب خارج خواهند بود (همان: ۳۸).

اما سؤال مهم این است، تا زمانی که هنوز ویژگی های حالات عرفانی مورد بررسی و تحقیق همه جانبه قرار نگرفته و دسته بندی و جمع بندی نهایی در ارائه هسته کانونی یک

تجربه عرفانی ارائه نشده، چگونه نویسنده کتاب بر خلاف رویه پژوهشی اش، که پیش از این ترسیم کرده، این گونه مصادیق خاص را از دایره حالات و تجارب عرفانی خارج می‌کند؟! بی‌شک این گزینش نوعی پیش‌داوری پیش از تعیین حدود تعریف نهایی و بر خلاف ساختار تحقیق وی است. استیسی در ادامه به این مشکل توجه می‌کند و دلیل می‌آورد که احوال عرفانی غیرحسی‌اند، و مشهودات و مسموعات حسی‌اند، و لذا عرفانی نیستند (همان: ۳۹)، اما می‌توان در ادامه پرسید: آیا این خصلت خاص از ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی اخذ شده است؟ اکنون در آغاز راه بررسی شواهد و احوال عرفانی قرار داریم و می‌بایست از بررسی تجربی تجارب عرفانی به آن ویژگی‌های مشترک دست پیدا کنیم، پس چگونه خصلت و نشانه‌ای پیشاپیش اخذ و ملاک انتخاب قرار گرفته است؟ و از این گذشته چنانچه احوال عرفانی غیرحسی‌اند، این امر مانع از آن نیست که حال درونی در وجود انسان غیرحسی باشد، اما این حس درونی پنهانی در قالب حس بیرونی آشکار ظهور و بروز پیدا کند و به‌نظر چنین می‌آید که جز این نیز راه دیگری نیست و این کلام همچنان تأکیدی بر سخن قبلی است که عرفان و حالات و تجربیات عرفانی را بایستی امری درونی، شخصی و غیرتجربی حسی دانست.

از سوی دیگر مرز دقیق و مشخص بین مشهودات و مسموعات باطنی با پدیدارهای عرفانی به دست نمی‌دهد و لذا در نقل قول‌هایی که در ادامه بحث از اکهارت و قدیسه ترسا و دیگران نقل می‌کند (همان: ۵۶-۷۳)، مشخص نیست مرز این گفتارها با مشهودات و مسموعات چیست و چرا آنچه ایشان نقل می‌کنند همانا مشهودات و مسموعات خارج از حالات و تجارب عرفانی نباشد؟

ششم) در انتهای بحث پیش در فصل دوم از بی‌اعتباری وجد و جذبه و تواجد سخن می‌گوید و به بهانه وجدنمایی و هیاهوگری بعض عرفا، به تقسیم‌بندی دوگانه عرفا در همه فرهنگ‌های جهان، بین عارفان عاطفی پرشور مانند قدیسه کاترین، قدیسه ترسا و زوزو و عارفان فرزانه فکور مانند اکهارت و بودا اشاره دارد و در نهایت هم ارتباط تجربه و حال عرفانی را با عاطفه انکار نمی‌کند و ناروا شمردن تواجد و آن را لازمه آگاهی عرفانی ندانستن را به این معنا نمی‌داند که منکر وجود مایه عاطفی شود، ولی تذکر می‌دهد که این عواطف و احساسات باید آرام، آهسته و بی‌جوش و خروش باشند تا نیروبخش شوند، نه آن‌که سبب غلیان عواطف و احساسات گردند (همان: ۴۲-۴۷).

اما اولاً، دلیلی مبنی بر این که چرا باید عواطف و احساسات آرام و آهسته باشد در دست

نداریم؛ چه بسا عواطفی پرشور منشأ نیروبخشی باشد و انسان را با نفس کلی مرتبط سازد که خود استیسی نیز در صفحات قبل نمونه‌هایی را آورده است. ثانیاً، اگر عرفان را به حال معنا کردیم دیگر حدی برای ظهور و بروز و غلیان آن حال درونی نیست؛ بلکه هرچه بیش‌تر و پرشورتر، عرفانی‌تر! ثالثاً بر اساس نکات قبلی مشخص شد که در تلقی استیسی از عرفان، دین و دستورات و آداب خاص شرایع نیز الزاماً نقش تعیین‌کننده‌ای در عرفان و تجارب عرفانی می‌توانند نداشته باشند و لذا ضرورتی به تعریف عرفان و تعیین حال عرفا در چهارچوب و محدوده ادیان (الهی) نیست. در این صورت، پس هرچه حال عرفانی پرشورتر و غلیظ‌تر باشد رسیدن به هسته کانونی و منزلت حقیقی نفس کلی خالص‌تر و ناب‌تر خواهد بود، چه اشکالی دارد که عرفان پرشور و پرشوش باشد؟ رابعاً این تحلیل استیسی که تواجد افراطی بعضی قدیسان و عارفان خصلتی ناخوشایند است، چراکه حاکی از فقدان تعادل و قضاوت سنجیده و قوه انتقادی است (همان: ۴۵)، توجیهی سازگار با آنچه پیش از این (از عدم نقش استدلال و عدم توجیه‌پذیری حالات عرفانی با دلایل عقلی و منطقی و یا مرز بین تجارب و تعابیر) طرح کرده نخواهد بود، و خامساً از این بحث معلوم می‌شود تعریفی که او از عرفان ارائه داده کامل نبوده و جامعیت لازم را ندارد چراکه برای تعریف عرفان بایستی به اصل مهم هماهنگی قوای انسانی توجه شود، یعنی نهایتاً عرفان و حالات عرفانی در وجود انسان باید او را به توازن کاملی بین قوای وجودی اعم از وجوه روحانی، جسمانی و فکری برساند و از این‌رو تعاریفی از عرفان که آن را صرفاً به حال و ظهور آن منحصر (همان: ۲۷) می‌سازد نمی‌تواند حقیقت و واقعیت عرفان را ترسیم کند، بلکه عرفان را باید به حال و تجربه‌ای معنا کرد که بتواند انسان را در تمامی قوای خود به یک توازن روانی جامع برساند.

بدین‌سان یکی از نقدهای روشی و مهم کتاب عدم توجه به مسائل انسان‌شناختی در تعریف مفهوم عرفان است، چراکه بدون تردید برای دستیابی به تعریف درستی از عرفان باید به تعریف انسان، تقسیم‌بندی قوای انسانی و تعیین نسبت آن‌ها با یک‌دیگر توجه شود، حال آن‌که یکی از مبانی کتاب که سبب بروز مشکلات ساختاری و تحلیلی عمیقی نیز شده نوعی جزمی‌گری در تعریف عرفان است.

هفتم) در بحث از اعتقاد به آنا تا (نه - خود = anatta) یا ناجان نزد عرفان بودایی نقل می‌کند که طبق این اعتقاد کلاً مفهوم نفس یا روح نفی می‌شود و مانند دیوید هیوم معتقدند که «من» چیزی جز جریان حالات آگاهی نیست و چون انکار «من» بسیط، نفی و انکار

خود آن حال عرفانی است، اعتقاد به «آنانا»، به معنایی که منظور هنیایاناست، با تجربه عرفانی انفسی سایر فرهنگ‌ها مانعة‌الجمع است (همان: ۱۲۶). آنگاه خود برای چاره این مشکل به اصل تفکیک بین تجربه و تعبیر یا استنتاج (inference) روی می‌آورد که «قول به این‌که آن وحدت همانا من یا نفس بسیط است، استنتاج است ... همین واقعیت که استنتاج یک تعبیر است به این معناست که می‌توان این تجربه را داشت ولی این‌گونه تعبیرش نکرد» (همان: ۱۲۸)؛ در حالی که خود وی پیش از این یادآوری می‌کرد وصول به تجربه محض بدون واسطه تعبیرات اصولاً امکان‌پذیر نیست. لذا با تکیه بر تفکیک این دو نمی‌توان اصل وجود نفس و محملی برای تجربه عرفانی را انکار کرد و به هر حال استیسی باید تکلیف خود را با پذیرش یا عدم پذیرش نفس به عنوان ظرفی برای ظهور و بروز حالات عرفانی روشن کند. به‌ویژه آن‌که خود نیز با ذهنی قلمداد کردن تجارب عرفانی موافقت اصولی دارد. این ابهام در مرزگذاری بین کلام هیوم با کانت در قول «به وحدت متعالی ادراک» نیز باید روشن شود (همان: ۸۳).

هشتم) وی ذیل عنوان «پاسخ به یک ایراد» می‌گوید:

عده‌ای بر این‌اند که ناعارفان حق ندارند منکر احوالی که عارفان مدعی داشتند هستند بشوند، ولی می‌توانند در چون و چند جهانی که عارفان می‌خواهند بر مبنای احوال و تجربه‌هایشان بنا کنند، با نظر انتقادی بنگرند. زیرا این تعبیر و تفسیر تجربه و استنتاج از آن است و احتمال خطا دارد. به عقیده من سؤال را باید این‌گونه مطرح کرد که آیا ما ناگزیریم چشم‌پسته و بدون نقد و نظر آن‌چه را عارفان از تجربه خویش حکایت می‌کنند بپذیریم (همان: ۱۳۰).

اما علاوه بر این‌که احتمال خطا به معنای جایگزین کردن خیال و تخیل غیرواقعی به جای حال و تجربه عرفانی (و به قول خود وی گرفتار نوعی شبهه‌شدن) (همان) برای عارف وجود دارد، به نظر می‌آید وی ایراد را به سؤال دیگری برگردانده، چراکه مرز دقیقی بین این دو پرسش وجود دارد و چه تجربه عارفان را بپذیریم یا نپذیریم جای این ایراد هست که چرا نتوان در جهانی که عارفان بر اساس تجربه خود بنا می‌کنند، نظر انتقادی داد و آن را زیر سؤال برد؟

نهم) یکی از مسائل مهمی که در فصل سوم کتاب و در بحث از مابه‌ازای خارجی و متعلق عینی داشتن (objective reference) تجارب عرفانی مطرح می‌کند و پس از طرح دلیل حجیت اتفاق آرا (unanimity) و تردید در آن، «این نکته مسلم است که صرف وفاق

یا اتفاق آرا در باب یک تجربه برای تضمین عینیت آن کافی نیست» (همان: ۱۴۲)، طرح ملاک «انتظام» به منزله معیار عینی بودن تجربه است:

به نظر و پیشنهاد من آن مجهول همانا انتظام است. وقتی یک تجربه عینی است که هم در روابط (اضافات‌ها و نسبت‌های) بیرونی و هم درونی‌اش منتظم باشد و تجربه‌ای ذهنی است که روابط بیرونی و درونی‌اش بی‌انتظام باشد ... مراد من از انتظام قاعده و قانون است یعنی نظم و قاعده توالی، تکرار انگاره و رابطه ثابت امر یا امور خاص. بدین سان انتظام، مفهومی است عام‌تر از آنچه طبیعت یا نظم طبیعی می‌نامیم که امور جهان روزمره نمونه‌ای از آن است (همان: ۱۴۳).

اگرچه ممکن است چنین ملاکی در تجربه‌های حسی جاری باشد چراکه آن را با عالم واقع و عینیت بیرونی قابل مشاهده و مشهود حسی می‌سنجیم و درحقیقت معیار و سنج‌های برای سنجش در اختیار داریم ولی در باب تجربه‌های عرفانی چنین ملاکی در دست نیست و حتی انتظام به مفهوم نظم و قاعده و قانون و نوعی رابطه ثابت بین امور اصولاً در باب امور و حالات بی‌قاعده و تک‌تجربه‌ای عرفانی هیچ معنا و مفهومی ندارد و چنانچه منظور از انتظام در امور عرفانی نظم خاص خودش بوده (شبهه آن‌چه در ادامه در خصوص رؤیا می‌گوید که گاه ممکن است رؤیا در محدوده خویش کاملاً منتظم باشد و قوانین طبیعی را نقض نکند) (همان: ۱۴۴)، که در این فرض بایستی هر بی‌نظمی و بی‌قاعدگی‌ای را نیز به نوعی انتظام و جزئی از نظم جهانی محسوب کرد! و به هر حال تعریف عینیت به انتظام (رابطه ثابت بین اجزا) چگونه می‌تواند قابل قبول باشد، حال آن‌که امکان دارد انسان در ذهن خود به رابطه ثابتی بین اجزا دست یابد و ذهن به نحوی منظم اجزا موردنظر خود را در کنار یک‌دیگر منتظم کند و بچیند، ولی این مجموعه هیچ واقعیت دیگری در ورای این چیش ذهنی و خیالی نداشته باشد. این سخن که نظم یا انتظام را به رابطه ثابت امور یا اجزاء مکرر یک تجربه معنا می‌کند و آن را اعم از حسی و غیرحسی می‌داند نیز قابل توجه است؛ چراکه در تجربه غیرحسی اصولاً نظم ثابتی بین اجزایی خاص قابل تصور نیست. پس این معیار دچار ابهام جدی است، تا چه رسد به این‌که طبق کلام استیس بخواهیم آن را بر حالات عرفانی تطبیق دهیم و بررسی کنیم که آیا به این معنا انتظام دارند یا خیر؟ و درنهایت بر اساس ساختار بحث موردنظر وی به این نتیجه‌گیری نزدیک‌تر می‌شویم که تجارب عرفانی نه ذهنی‌اند و نه عینی (همان: ۱۴۶)!

لذا این ملاک پیشنهادی را باید دقیقاً مورد توجه و نظر قرار داد چراکه مسیر و ساختار نهایی بحث کتاب را تغییر می‌دهد.

دهم) او در ادامه بر نه عینی و نه ذهنی بودن تجربه عرفانی تأکید می‌کند و از طرف دیگر تذکر می‌دهد که این سخن با قول به «احساس عینیت» هم تناقضی ندارد (همان: ۱۴۸). اما این مسئله و تحلیل و تبیین آن در کتاب روشن نیست و گویا استیسی نتوانسته بین ابهامات و اشکالات طرفین مسئله به یک جمع‌بندی نهایی دست یابد. همه تلاش وی در این فصل بر اثبات عینیت تجارب عرفانی و رسیدن به نقطه مشترک واقعیت‌دار بودن حالات انفسی و آفاقی بوده است، اما در این جا به رأی روی می‌آورد که، جدای از ابهام آن، با مسیر استنتاج‌های قبلی وی نیز ناسازگار است. اگر آن‌چنان که خود می‌گوید این رأی اعتقادی و عرفانی بوده که عرفا با نیروی شهود آن را احساس کرده‌اند، پس دیگر جای سخن تحلیلی در رد و اثبات و صغری و کبری چیدن باقی نمی‌ماند و اگر آن‌چنان که از سخنان وی برمی‌آید «احساس عینیت» قوی خام و غیردقیق بوده و این رأی عارف، کلامی کنایی و از سر تنگنا نبود و فقط عبارات و تعابیر رسا برای توصیف حس و حال عارف است (همان)، که در این صورت برای نگارنده روشن نیست پس این همه صغری و کبری چیدن و مقدمات استدلالی و تحلیل و بررسی تجارب عرفانی گوناگون برای اثبات عینیت احساس و واقعی بودن و مابه‌ازای خارجی داشتن آن چه ضرورتی داشت؟

از طرف دیگر او باید روشن می‌کرد که وقتی می‌گوید: «همه ما اعم از عارف و ناعارف، تفاوت بین ذهنی و عینی را چندان مطلق انگاشته‌ایم که امکان شق ثالث را نادیده گرفته‌ایم» (همان: ۱۵۰)، مقصود از این شق ثالث چیست که نه متعلق به عالم ذهن و نه عالم عینی و واقعی است؟ نهایت توضیح او این است که عارف با نفس کلی کیهانی‌ای که «هست» ارتباط و اتحاد می‌یابد، اما سریع توضیح می‌دهد کلمه «هست» الزاماً معنای «وجود دارد» نیست و لذا عینی نبودن احوال به معنای فراذهنی بودن است (همان: ۱۵۴). اما همه این صور مفروض محل تأمل است و توضیحات او این ابهامات را برطرف نمی‌سازد که اگر عینی بودن به معنای هستی داشتن است، اما هستی داشتن به معنای وجود داشتن نیست، پس به چه معناست؟ و به هر ترتیب چگونه باید بین وجود و عدم مرزگذاری کرد و امری که متعلق به عالم ذهن و وجود نیست چگونه می‌تواند منشأ اثر باشد؟ همه تلاش نویسنده در این فصل و فصل سابق مبنی بر اثبات وجوه مشترک تجارب عرفانی و دلایل حکم به عینیت آن تجارب در پی مسئله اصلی کتاب، یعنی بررسی عینیت عرفان، این بود که واقعی بودن و خیالی و توهمی نبودن حالات حقیقی انسان در جنب عرفان ناب

عرفای گوناگون در فرهنگ‌های متکثر جهانی مورد توجه قرار گیرد، اما به یک‌باره در داخل این فصول مسیر اصلی بحث دچار تلاطم و آشفتگی می‌شود.

یازدهم) یکی از ویژگی‌های بارز کتاب که پیش‌تر هم اشاره شد پیوستگی مطالب آن است که این خصیصه در فصل سوم نیز به خوبی رعایت شده، به‌ویژه آن‌که در عناوین زیربخش این فصل در ابتدای ورود به هر عنوانی اشاره می‌کند که تا بدین‌جا چنین گفته و سپس بحث خود را پیش می‌برد، اما از عنوان پنجم («نفس کلی؛ و خلاً — ملاً») به بعد، علاوه بر این‌که (برخلاف رویه معمول کتاب) قدم‌به‌قدم از استعارات و کنایات زیاد و مشابهی استفاده کرده، بدون تحلیل و اثبات آن‌ها را فرض گرفته، مانند این‌که از عناوین هفتم و هشتم به بعد «نفس کلی» برابر با وجود نخستین فرض شده در حالی که استدلالی برای آن وجود ندارد.

دوازدهم) او در نقد یکی از تفاسیر نظریه «حقیقت شاعرانه» از پروفیسور فیلیپ ویلریت در فصل سوم کتاب می‌گوید:

به نظر من درست نیست که ویلریت مقولات دینی و شعری را دارای مابه‌ازای و متعلق عینی می‌داند. چراکه این حرف دلالت بر وجود یک عین خارجی و علاقه‌ای بین آن و اندیشه دینی یا شعری یا اسطوره‌ای دارد. و چنین علاقه‌ای، مختص حقیقت خبری یا علمی است (همان: ۱۹۶).

جدای از نظر اصلی ویلریت و با تفکیک حوزه شعر و اسطوره با دین، آیا می‌توان به صورت کلی تمامی مقولات دینی را دارای مابه‌ازای خارجی ندانست؟ به هر حال دین دارای قلمروهای وسیع و گوناگونی از دامنه‌های جهان‌شناسی تا خداشناسی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است و ادیان و به‌ویژه ادیان توحیدی در بسیاری از این مقولات دارای دستورات رفتاری، ارزش‌گذاری‌های احساسی و اندیشه‌های اعتقادی بسیاری‌اند؛ چگونه می‌توان تمامی متعلقات این حوزه‌های وسیع را که بسیاری‌شان به امور واقعی و خارجی مربوط به انسان یا جهان پیرامونی‌اش مربوط می‌شوند، بدون مابه‌ازای و متعلق عینی واقعی دانست؟ به نظر می‌آید بایستی ریشه این نوع تفکیک و طبقه‌بندی استیسی را، که متعلقات عینی صرفاً در محدوده حقایق خبری و علمی قرار دارند و غیر آن (اعم از اندیشه‌های دینی یا شعری یا اسطوره‌ای) دارای مابه‌ازای خارجی نیستند، در همان نگاه تجربه‌گرایی و اصالة‌الطبیعه دانست، که قبلاً بدان اشاره شد.

سیزدهم) نویسنده در فصل چهارم کتاب در جهت پیش‌برد بحث به سمت وحدت

وجود موردنظر خود، و در نقد دوگانه‌انگاری بین خدا و جهان، دو دلیل اقامه کرده که نخستین آن بر این تکیه دارد که تجربه عرفا واحد است و این ویژگی مشترک همه تجارب عرفانی است و لذا با دوگانه‌انگاری سازگار نخواهد بود. یعنی «هسته اصلی تجربه عرفانی این است که وحدت نامتمایزی وجود دارد که ملاحظه می‌کنیم در شرق و غرب یکسان است» (همان: ۲۴۰).

اما جای این پرسش هست که آیا نمی‌توان تجربه عرفا را واحد دانست و در عین حال معتقد به دوگانه‌انگاری هم شد؟ یعنی تجربه عرفانی عارف از حیث تجربه و حال یک عارف با عارف دیگر، تجربه وحدت با یک امر مطلق بوده چراکه طبق این قول یک امر است که همگان با آن وحدت می‌یابند، ولی به هر حال بین عرفا و آن وحدت عالی هم تفاوت بگذاریم و لذا اگر چه نفس تجربه یکی است ولی این امر دلیل آن نیست که امر مطلق هم با آن تجربه یکسان تلقی شود. درواقع این سخن به معنای آن است که در مقدمه سوم از مقدمات سه‌گانه‌ای که استیسی برخلاف دوگانه‌انگاری از آگاهی عرفانی اقوال عرفا نقل کرده، تردید روا داریم که «بین مدرک (ذهن) و مدرک (عین) تمایزی نیست» (همان: ۲۴۱).

او در ادامه و در توجیه ادله یگانه‌انگاری به نحوی درصدد است تعابیر متمایل به دوگانه‌انگاری عرفا را به این دلیل توجیه کند که ایشان تحت تأثیر فشارهای نیرومند کلامی و عقیدتی و فرهنگی چنین گفته‌اند والا همگی به یگانه‌انگاری تمایل دارند (همان: ۲۴۳، ۲۳۹).

چنین به نظر می‌آید که این سخن استیسی بیش‌تر توجیهی است در برابر نص گفتار عرفا و درواقع او مسئله را به نفع دیدگاه موردنظر خودش تحلیل برده است، در حالی که بر اساس آنچه فصول پیش بنا نهاده بود هدف وی تحلیل و بررسی احوال، تجارب و گفتارهای عرفانی عرفا بر اساس شیوه استقرایی و از گفته‌ها و مشاهدات آنان به استنتاج و نتیجه‌گیری رسیدن بود، و نه بالعکس.

چهاردهم) در فصل چهارم ذیل عنوان «توجیه وحدت وجود» و نهایتاً در تفسیری که تلاش می‌کند از وحدت وجود ارائه دهد به نحوی سعی دارد بین یکسانی خدا و انسان از طرفی و غیریت خدا نسبت به انسان و جهان، از سوی دیگر، جمع کند، اما تلاش عقلی و تحلیلی وی ناموفق است و نمی‌توان گفت توانسته جمع این تناقض یا پارادوکس را به نحو مطلوب و معقولی حل کند و اگرچه تلاش می‌کند با تحلیل و منطق عقلایی این مسئله را

دنبال کند اما به جای آن، مدام، ادعای طرفین را تکرار کرده و نهایت حرف او این می‌شود که وحدت وجود هم این است و هم آن و یا نه این است و نه آن و یا یکسانی در نایکسانی است؛ «خدا هم متشخص است و هم نامتشخص» (همان: ۲۴۹-۲۶۱). در آغاز این فصل هم سعی کرده طرفین این قضایا در وحدت وجود را با یکدیگر جمع کند و در عین حال اشاره دارد که این نوع متناقض‌نمایی (paradoxicality) یکی از ویژگی‌های کلی انواع مکاتب عرفانی است و چون وحدت وجود هر قدر هم در جامعه مبدل عقل و منطق عرضه شود، ریشه در عرفان دارد، باید این انتظار را داشت که متناقض‌نما باشد (همان: ۲۱۸). اما با همه این احوال تحلیل‌های او نمی‌تواند به نحو معقول و توجیه‌پذیری امکان جمع طرفین این مسئله را بدهد، مگر آن‌که کلاً از تحلیل عقلی و منطقی مسئله دست بشوید، حال آن‌که از شیوه پژوهش وی در این کتاب برمی‌آید که حتی هنگامی که او از شواهد و نمونه‌های مشخص احوال و تجارب عرفانی عرفا بهره می‌برد، در نهایت، آن‌ها را مورد تحلیل و بررسی عقلی و منطقی قرار می‌دهد و به این نوع نمونه به صرف یک مشاهده عرفانی ناب نظر نمی‌اندازد. بنابراین، همان‌گونه که خود نیز در آغاز کتاب یادآور شد و پیش از این بدان اشاره داشتیم، روش وی در این تحقیق، فلسفی و برهانی است (همان: چهارده) و نه حتی عرفانی و شهودی (گرچه در مواقعی این امر را فراموش کند!). پس در این جا نیز و در جمع طرفین تناقض این مسئله بایستی موضوع را به شیوه تحلیلی و برهانی به نحوی با یکدیگر جمع کند و سازگاری معقولی تحویل دهد، حال آن‌که از مجموعه تحلیل‌های این فصل چنین چیزی بر نمی‌آید.

در همین راستا وی در پاسخ به سه اشکال منقول متکلمین درباره بدبینی به وحدت وجود جواب‌های قابل قبولی نداده و صرفاً همان ایرادات را تکرار کرده، به‌ویژه در جواب به مشکل خدای نامتشخص، صرفاً پاسخ می‌دهد خدا هم متشخص است و هم نامتشخص! (همان: ۲۵۶؛ استیس، ۱۳۸۸: ۲۳۵).

پانزدهم) در فصل پنجم و در توضیح علاقه نهانی عرفا به شطح‌گویی که رهاورد الهام است و نه محصول تأمل و تعقل آنان و این‌که احوال عرفانی آن‌ها را به شطح و عقل عملی، به توجیه منطقی سوق می‌دهد و از این جهت در نوسان بین این دو قطب قرار دارند، اضافه می‌کند: «این حرف در مورد غربیان صادق‌تر است، چراکه در فرهنگ غرب، جنبه عملی و منطقی شخصیت انسانی، بر جنبه عرفانی غلبه دارد. در مورد شرقیان، عکسش صادق است، در این جا برهان ضعیف‌تر و عرفان قوی‌تر است» (استیس، ۱۳۷۹: ۲۷۲).

اگرچه وی در ادامه، استثنائاتی نیز بیان می‌کند، اما این نوع ادعاهای کلی بدون دلیل و استنادات و شواهد مشخص جمع‌بندی شده از فیلسوفی نوگرا چون استیسی که درصدد است همهٔ مسائل را با برهان و منطق تجزیه و تحلیل کند بسیار عجیب می‌نماید. آیا استدلالی منطقی و یا تحلیلی عقلایی و یا استشهادی جامع در این خصوص در دست داریم؟ و آیا بر فرض وجود شخصیت‌ها و آرا و اقوالی خاص، این امر می‌تواند مستند صدور چنین احکام کلی قرار گیرد؟ تردیدی نیست که دلایل نقض و نقص بسیاری در دست است و همین کتاب نمونه‌هایی از عرفای غربی و فیلسوفان شرقی به ما معرفی می‌کند! شانزدهم) در فصل ششم و ردّ نظریهٔ عواطف (که برای حل مشکل بیان‌ناپذیری تجربهٔ عرفانی و زبان خاص عرفا مطرح شده) آورده است:

تجربهٔ عرفانی صرفاً یا حتی عمدتاً عاطفه یا شور و حال نیست. عنصر اساسی‌اش بیش‌تر شبیه به ادراک (perception) است، گرچه خود عرفا هم کلمهٔ ادراک را مناسب نمی‌یابند. مبنای ادراک‌گونهٔ تجربهٔ عرفانی، پی‌بردن به وحدت نامتمایز است و شور و حالی که همراه این پی‌بردن است، در عرفای بزرگ، بیش‌تر آرام و متعادل است تا افراطی (همان: ۲۹۴).

بر اساس این کلام هویت اصلی تجربهٔ عرفانی نه از سنخ عقل و نه حال و شور است و به‌نحوی بین عرفان و شور و حال نیز تمایز قائل می‌شود. او بر کلمهٔ «پی‌بردن» تأکید می‌کند و در این صورت باید پرسید پی‌بردن به وحدت نامتمایز چگونه صورت می‌گیرد؟ به هر حال چنین پی‌بردنی از سوی انسان بایستی از طریق قوای وجود و توانایی‌ها و استعدادها و طبیعی و فطری‌اش صورت گیرد، یعنی یا از راه عقل مفهومی یا دل و عاطفه و یا تجربهٔ حسی و یا طریق دیگری است! و چنانچه مسیر و طریق عرفان را از عقل جدا بدانیم و همچنین حوزه و قلمرو آن را از دامنهٔ تجربهٔ حسی هم جدا کنیم، پس در این صورت این پی‌بردن از چه طریقی باید صورت گیرد؟ آیا صرف به‌کاربردن واژهٔ کلی «پی‌بردن» ابهام مسئله را حل می‌کند؟

او حتی در ادامهٔ بحث علت بیان‌ناپذیری عرفان را این دانسته که عرفان، نفس مشاهده است و عارف نمی‌تواند نفس مشاهدهٔ خود را بیان کند و البته این مشاهده شور و حال هم نیست (همان: ۲۹۵).

بدین ترتیب پس نفس مشاهده چیست؟! درنهایت، چنین مشاهده‌ای باید با زبانی بیان شود و این زبان یا زبان حس یا عقل و یا عاطفه است والا راهی برای پذیرش و قبول آن باقی نخواهد ماند، مگر آن‌که مانند نگارندهٔ این سطور قائل شویم عرفان هیچ

راهی برای اثبات و ترجمه در دست ندارد و کاملاً امری منحصر به فرد است، حال آن که استیسی نمی‌تواند با این رأی آخر موافقت کند چرا که در تمام فصول پیش به دنبال ترجمه تجربه عرفانی بود.

هدفم) او در فصل ششم پس از نقد تمامی نظریه‌ها در خصوص حل مشکل زبان عرفان، تحت عنوان «پیشنهاد یک نظریه جدید»، سعی در ارائه دیدگاه جدیدی در این خصوص دارد که باید نام آن را نظریه حیرانی عارف بدانیم! او در پاره نخست اشاره دارد که «قوانین منطقی، قواعد ویژه اعمال فهم‌اند ولی این قوانین قابل اطلاق بر تجربه عرفانی نیست» (همان: ۳۱۶) و سپس در توجیه بیان‌ناپذیر بودن تجربه عارف می‌گوید:

زبانی که عارف خود را ناچار از به‌کارگرفتن آن می‌بیند، در بهترین حالتش، تعبیر حقیقی (و نه مجازی) از تجربه او به دست می‌دهد، ولی در عین حال متناقض است. ریشه احساس گرفتاری زبانی او همین است ... آن‌گاه که از عالم وحدت بازمی‌گردد می‌خواهد آن‌چه را از حال خویش به یاد دارد به مدد کلمات با دیگران در میان گذارد. کلمات به زبانش می‌آید، ولی از این که می‌بیند تناقض می‌گوید حیران و سرگشته می‌شود و برای خودش این امر را چنین توجیه می‌کند که لابد اشکالی در خود زبان هست. لاجرم معتقد می‌شود که تجربه‌اش بیان‌ناپذیر است، ولی در واقع اشتباه می‌کند. شطحیاتی که می‌گوید به درستی تجربه‌اش را شرح می‌دهد. زبانش فقط به این جهت متناقض‌نماست که تجربه‌اش متناقض‌نماست. یعنی زبان تجربه را درست منعکس می‌کند. ابتدا در مورد تجربه‌اش می‌گوید 'الف است'، ولی لحظه دیگر ناچار می‌شود بگوید 'نا - الف است'. لذا خیال می‌کند عبارت اولش که گفته بود 'الف است' غلط بوده است ... (همان: ۳۱۸).

اولاً، این سخنان که تجربه می‌تواند متناقض نباشد و لذا زبان عارف هم منعکس‌کننده آن تناقض است با کلام پیشین وی که ملاک قبول و پذیرش عینی بودن را اصل انتظام و عدم وجود تناقض در دعوی عرفا می‌دانست قابل جمع نیست. مگر خود نمی‌گفت تجربه متناقض‌نما از نظر منطقی محال بوده و نمی‌تواند وقوع یافته باشد و لذا محال‌گویی‌های منطقی عارفان درون‌نگر را باید رد کرد (همان: ۱۳۰). ثانیاً پیش از این نیز اشاره رفت که زبان بیرونی هیچ‌گاه نمی‌تواند تجربه و حال درونی عارف را منعکس سازد، چرا که به قول خود او در جای دیگر دستیابی به تجربه محض ممتنع است (همان: ۲۱) و به هر حال زبان ظاهری صورتی برآمده و ترکیب‌یافته از انعکاسات و تأثیرات ذهنی و حسی تجربی چگونه می‌تواند یک احساس پنهان ناشناخته در اعماق تمایلات تودرتو و مکتوم وجود انسان را منعکس سازد؟ احساسی که غالباً برای خود فرد هم ریشه و نحوه غلیان و سیلان و شدت

و ضعفش شناخته شده و معلوم نیست (همان: ۲۹۶) و از همین جهت غیرقابل تحلیل و ارزیابی عقلانی بوده و به چنگ ابزار منطقی مغز آدمی در نمی آید و به همین دلیل نمی توان با روی آوردن به استدلال های فلسفی و ردّ و اثبات های علمی آن را کم یا زیاد کرد. حتی به نظر نویسنده این سطور زبان آدمی قادر به ترجمه حقیقی آنچه در درون او می گذرد نیست چه رسد که بتواند آن حال را منعکس سازد. ثالثاً، استیس تا بدین جا در هر موقعی از بحث که به اقوال عرفا دست می یافت سخنان و کلام آنان را حقیقی قلمداد می کرد و بر آن پایه استنتاج ها و استدلال های خود را بنا می ساخت اما به یک باره در این جا عرفا را دچار خیال و اشتباه و توهم و توجیه تجربه دانسته است! تاکنون اعلام نظر آنان را حمل بر تحلیل های خود می کرد که مثلاً اگر می گویند به حقیقت وحدت دست یافته ایم، پس حتماً آن را تجربه کرده و عینیت با وحدت یک امر تجربی مشترک بین تمامی عرفا در فرهنگ های گوناگون است، اما در این جا کلام آنان را به مجاز و کنایه و اشتباه تلقی کرده تا تحلیل و استنباط خود را پیش ببرد! و جالب تر این که می گوید عارف به اشتباه خودش نیز آگاهی ندارد و به همین جهت خودش نمی تواند این امر را به این صورت که ما توجیه کردیم، تبیین کند (همان: ۳۱۸). این گونه چرخش ها از ناحیه نویسنده کتاب به این معناست که در هر موقعیتی به نحوی از کلام و اقوال عرفا به جهت تحلیل های خود سود برده است و ظاهراً این امر بر خلاف رویه اولی پژوهش او است.

۴. نتیجه گیری

در نگاهی کلی، باید *فلسفه و عرفان* را، به رغم زمان بسیاری که از تاریخ چاپ آن می گذرد، یکی از مهم ترین و معدود منابع مباحث فلسفه عرفان و به ویژه نحوه تحلیل ارتباط عرفان و دین دانست. رویکرد طبیعی گرای استیس به همراه نگاه استقلالی او به عرفان متمایز از ادیان سبب نمی شود ویژگی های اصیل این کتاب، از نظر نظم و پیوستگی نسبی چشم نواز آن، و پای بندی به اصول تجزیه و تحلیل های علمی، را نادیده بگیریم. بدین سان بر دین پژوهان علاقه مند به حوزه عرفان و عرفان پژوهان دین مدار فرض است تا با تأسی به نمونه ساختار پژوهشی این کتاب، و البته با رویکردی اسلامی و توجه به منابع وسیع عرفان اسلامی، فقر پژوهشی این حوزه علمی را از میان ببرند و در این مسیر شاه کلیدهای پرچالش این قلمرو را به درستی طرح و مورد تحقیق و پژوهش قرار دهند، که از جمله آنها می توان به این موارد اشاره کرد: ۱. مرز بین عقل و احساس، ۲. امکان و یا عدم امکان یافتن نقطه مشترک در

تجارب عرفانی، ۳. امکان و یا عدم امکان انتقال حالات و تجارب درونی، و ۴. چیستی، تقسیم‌بندی و تفکیک حوزه‌های وجودی انسان.

پی‌نوشت

۱. این مقاله خلاصه و چکیده رساله‌ای پنجاه‌صفحه‌ای از نویسنده با همین عنوان است که در آن‌جا توضیحات، ارجاعات و مستندات تفصیلی آمده و خوانندگان محترم برای آشنایی بیشتر با زمینه‌های فکری استیسی و نقد تحلیلی دیدگاه‌های او می‌توانند به آن اثر مراجعه کنند. *«نقدنامه گروه فلسفه و کلام شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی»*، به کوشش دکتر حسین کلباسی و ملکه پندجو، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۲ (زیر چاپ).
۲. برتراند راسل نیز به مشترک‌بودن تجربه همه عرفا اشاره دارد (راسل، ۱۳۸۲: ۴۵).
۳. در مورد این روش چهار اشکال مطرح شده است: ۱. عدم وجود ملاک منطقی و توجیه عقلانی، ۲. میل به کلی‌گویی و ابهام در تعریف، ۳. مشکل دور، ۴. عدم امکان احصاء مشترکات تمامی ادیان (حسینی، ۱۳۹۱: ۴۶).

منابع

- استیسی، والتر ترنس (۱۳۷۹). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- استیسی، والتر ترنس (۱۳۸۸). *زمان و سرمدیت: جستاری در فلسفه دین*، ترجمه احمدرضا جلیلی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- استیسی، والتر ترنس (۱۳۹۰). *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمدرضا جلیلی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران: حکمت.
- حسینی، سیدحسین (۱۳۸۳). «انسان‌شناسی تربیتی»، *همایش جهانی حکمت مطهر*، تهران: انتشارات تحقیق و توسعه صدا.
- حسینی، سیدحسین (۱۳۹۱). «مقاله تحلیل مؤلفه‌های مفهومی دین»، *مجله علمی - پژوهشی جستارهای فلسفه دین*، س ۱، ش ۲.
- راسل، برتراند (۱۳۸۲). *عرفان و منطق*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: ناهید.
- شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۴). *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۹۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.

