

نقدی بر کتاب عرفان و فلسفه

صبا فدوی*

محمی‌الدین قنبری**

چکیده

هدف از بررسی کتاب عرفان و فلسفه اثر والتر ترنس استیسی (۱۹۶۷)، نقد و تحلیل پیش‌فرض‌ها، خاستگاه و نظریه کتاب در حل تناقض‌آمیز بودن تجربه عرفانی در منطق و ذهنی یا عینی بودن آن است. کتاب حاضر تجربه عرفانی و عرفان را با دیدگاه تجربه‌گرایی فلسفی و مسائل آن پیوند داده است. تجربه عرفانی در این اثر، تجربه‌ای فراعینی و حتا فراذهنی و ورای منطق است؛ حال آن‌که با طرح نظریه منطق‌فازی پس از استیسی امکان بازنگری در این نتیجه وجود دارد. مغایرت پیش‌فرض‌های استیسی در امکان درک حقایق توسط عرفان و بنای او بر داشتن نگرش فلسفی نسبت به موضوع و همچنین توجه نامتوازن کتاب در پردازش عمده به سنت‌های عرفانی مسیحی و بودایی در مقایسه با عرفان‌های یهودی و اسلامی با توجه به نگرش ذات‌گرایانه استیسی و در عین حال تأثیرگذاری متغیرهای دیگر بر تجربه عرفانی از دیگر نقدهای وارد بر کتاب پیش رو است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، فلسفه، تجربه عرفانی، تجربه‌گرایی، والتر ترنس استیسی.

۱. مقدمه

فلسفه عرفان کاوشی در چیستی عرفان، تجارب عرفانی و اقسام آن و بررسی معناداری دعاوی عرفا و مبانی و نتایج آن است. از مهم‌ترین کتاب‌هایی که در این دامنه نوشته شده است عرفان و فلسفه اثر استیسی اشاره کرد. پیش از والتر ترنس استیسی (Walter Terence Stace/1967)؛ اشلایر ماخر (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher/1834)

* دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان. (نویسنده مسئول) fadavis@semnan.ac.ir

** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نیشابور. Drghanbari.m@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۱۲

، الگرنون چارلز سوبینرن (Algeron Charles Swinburne/1909)، ویلیام جیمز (William James/1910)، ردولف اتو (Rudolf Otto died:1937)، اولین آندرهیل (Evelyn Underhill/1941)، مارتین بوبر (Martin Buber/1965)، و د.ت سوزوکی (Daisetsu Teitaro Suzuki/1966) نیز به بحث فلسفی در خصوص تجارب دینی و عرفانی پرداخته‌اند.

هدف مقاله حاضر ارائه توصیف و تحلیلی از نظریه استیسی در کتاب *عرفان و فلسفه* است او می‌کوشد با توجه به تجربه‌هایی که به مدت ۲۲ سال در سرزمین‌های جنوب شرقی آسیا داشته تجربه عرفانی را با نگرشی تجربه‌گرا توضیح دهد و به تعبیری «میان تجربه‌گرایی انگلیسی و عرفان شرقی پلی بزند و خرد ناباور غربی را به تجربه‌هایی معنوی، که خود او از نزدیک حس و لمس کرده است، متقاعد سازد» (استیسی [آذرنگ]، ۱۳۸۰: هفت). این نوشتار بر آن است که اساس سخنان استیسی هم‌چنان با رویکردی که او دارد از معناداری برخوردار است و برخی نقدهایی که انجام شده ضمن راهگشایی و روشنی بخشی، خود به بازنگری نیازمندند که در حد وسع مقاله و بضاعت علمی بدان‌ها اشاره می‌شود.

پیش از این مقاله، مقاله‌ای توسط Masson و Moussaieff Masson در نقد متن اصلی کتاب *عرفان و فلسفه* استیسی در سال ۱۹۷۶م به رشته تحریر درآمده که محتوای کلی کتاب را مورد بررسی قرار داده است؛ هم‌چنین دست کم سه مقاله از مسعود اسماعیلی (۱۳۹۰)، محمدفنائی اشکوری (۱۳۹۲) و سیدحسین حسینی (۱۳۹۳) در بررسی ترجمه همین کتاب نگاشته شده است که اغلب مقاله‌های فارسی زبان، ترجمه اثر یاد شده را در نظر داشته و بر روشن شدن زوایای بحث کوشیده‌اند؛ برخی نقدهایی که توسط ایشان بر استیسی انجام شده ناشی از ترجمه اصطلاح‌هایی بوده که توسط استاد بهاء‌الدین خرمشاهی انجام شده که در این مقاله به برخی موارد اشاره می‌شود و نقد کامل ترجمه اثر به مجالی دیگر واگذار می‌شود.

۲. معرفی کلی اثر

والتر ترنس استیسی، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی و رئیس انجمن فلسفه آمریکا (۱۹۴۹ و ۱۹۵۰) نویسنده‌ای توانا در فلسفه بود و از خود ۱۱ اثر فلسفی برجای گذاشت.^۱ از محورهای اساسی پژوهش‌های استیسی می‌توان به دین و مدرنیسم، فلسفه هگل، معرفت‌شناسی، عرفان و فلسفه عرفان و هم‌چنین نسبی‌گرایی اخلاقی اشاره کرد.

چنانچه پژوهشگر ارجمند عبدالحسین آذرنگ در یادداشت خود در ترجمه برگزیده‌ای از مقاله‌های استیس (ص هشت و نه) آورده‌اند استیس بر ساده نویسی تأکید داشت و قصد آن داشت که اندیشه و مفاهیم پیچیده فلسفی را با ذهن عموم مردم آشنایی دهد. پس از گذشت حدود نیم قرن از انتشار اولین نسخه کتاب عرفان و فلسفه والتر ترنس استیس (۱۹۶۱) هنوز هم کتاب این اثر مورد توجه محققان و فیلسوفان قرار دارد و به عنوان کتاب درسی در رشته‌های عرفان اسلامی و فلسفه تدریس می‌شود، به همین جهت پرداختن به نقد و بررسی آن منطقی و موجه به نظر می‌رشد. ساختار کتاب از هشت فصل تشکیل شده است: ۱. تمهید مسئله ۲. مسئله وجه مشترک ۳. مسئله ما به ازای خارجی ۴. وحدت وجود، دوگانه انگاری و یگانه انگاری ۵. عرفان و منطق ۶. عرفان و زبان ۷. عرفان و بقای نفس ۸. عرفان، اخلاق و دین. این هشت فصل در متن انگلیسی دارای ۳۴۳ صفحه و در متن ترجمه ۳۵۷ صفحه دارد.

۳. نقد و تحلیل خاستگاه اثر

بهترین متنی که می‌توان از آن برای تحلیل جایگاه و علت نگارش کتاب عرفان و فلسفه بهره برد بخش پیشگفتار همین اثر است. استیس در بخش آغازین کتاب خود بیان می‌دارد هدف او از تألیف این اثر، پژوهش در خصوص تجربه عرفانی است و این‌که چه ارتباطی با مسائل فلسفی دارد. او بر این نکته تأکید می‌ورزد که تنها به‌عنوان یک فیلسوف به این مسئله نگاه می‌کند نه یک عارف، و برداشت فلسفی او تجربی و تحلیلی است؛ ولی نه تجربی‌گرایی به معنی قائل به حسی بودن همه تجربه‌ها و نه تحلیل‌گری به عنوان تنها مشغله فلسفه بلکه به عنوان ابزاری برای کشف حقیقت. او این دو مسئله را باعث مزیت اثر خود بر دیگر آثار فیلسوفان پیش از خود می‌داند؛ و معتقد است تا پیش از نگارش این اثر، متقدمان او در حوزه عرفان به حل معضلاتی که در این کتاب مطرح شده است نپرداخته‌اند؛ و او ناگزیر بوده بی‌آن‌که از راهنمایی گذشتگان برخوردار باشد طرحی نو دراندازد. (stace, 1961: p6). البته این‌که استیس در کتاب خود مسائل و تحلیل‌هایی نو را به‌کار گرفته نمی‌توان انکار کرد؛ ولی افکارش به عنوان فردی تجربه‌گرا، متأثر از دیدگاه ذات‌گرایانی چون ویلیام جیمز، اشلاپر ماخر و ردولف اتو بوده است. ذات‌گرایان برخلاف ساخت‌گرایان^۲ معتقدند تمام تجربه‌های دینی و عرفانی در ذات خود با هم تفاوتی ندارند و جملگی واجد عناصر مشترکی هستند و تنوع ظاهری آن‌ها به امور بیرونی چون زبان، فرهنگ، انتظارات و پیش‌فرض‌ها باز می‌گردد.

(سلطانی و پورعظیمی؛ ۱۳۹۳: ص ۴۵) نزدیک‌ترین دیدگاه به آنچه در خصوص ذات‌گرایی گفته شد نظریه «حق معتقد» ابن عربی است که بی‌شک این نظریه می‌تواند مصداق محکمی برای سخن ذات‌گرایانی چون استیسی باشد؛ زیرا بر اساس نظریه «حق معتقد»، ابن عربی وجود مطلق حق را هم‌چون آینه‌ای می‌انگارد که هرکس با نگاه در آن آینه، صورت معتقد خویش را می‌بیند و همان را تأیید می‌کند. (ر.ک: ابن عربی؛ ۱۹۴۶ م: ۱۲۱)، و هر شخص به تناسب اعتقادی که نسبت به حق تعالی دارد از مشاهده تجلی حق در سایر صور محروم است و آن‌ها را انکار می‌کند، ولی در عین حال او تجارب نهایی عرفانی فناء و بقاء بعد الفناء را از دایره شمول این قاعده خارج می‌داند و معتقد است عارف کامل می‌تواند حق را فارغ از قالب‌های ذهنی و اعتقادی جزئی شهود کند، و امکان شهود حق در هر مرحله‌ای برخلاف توقعات اعتقادی وجود دارد. (انزلی؛ ۱۳۸۴: ص ۳۹)

اگر چه استیسی یک فیلسوف ذات‌گرا محسوب می‌شود؛ ولی در عین حال از موافقان اصل طبیعی بود و معتقد است که آگاهی و حال عرفانی با توجه به ساخت و ویژگی‌های روانی و فیزیولوژیک کسانی که چنین احوالی دارند توجیه‌پذیر است و چون بدون اتکا به مغز و سلسله اعصاب تحقق نمی‌پذیرند پس وهم‌آمیز نیستند و از سوی دیگر چون به کلی ذهنی نیستند و مابازاء عینی دارند پس ناگزیر باید پذیرفت که حال عرفانی هم معلول رویدادهای درون جسمی است و هم معلول وجود مطلق که حوزه بحث آن فقط در داخل طبیعت است. (stace, 1961: p28)

آنچه استیسی در مورد ارتباط تجارب عرفانی با ساختارهای روانی و فیزیولوژیک عارف بیان می‌دارد از جمله موضوع‌های مورد بحث در حوزه روان‌شناسی دین است. از مهم‌ترین این بحث‌ها موضوع ذهن دوپاره و نظریه دوجایگاهی^۳ جولیان جینز است (اسپیلکا و همکاران؛ ۱۳۹۰: ص ۳۶۴) که به موضوع تجربه عرفانی و تعبیر آن نیز ارتباط می‌یابد.

۴. نقد شکلی اثر

نسخه اصلی و اولیه کتاب با طرحی ساده و بدون آرایه، با صفحه‌آرایی نه چندان چشم‌نواز به چاپ رسیده است، حروف نگاری ریز، فاصله کم سطرها و پاراگراف‌های طولانی از نقاط ضعف شکلی اثر محسوب می‌شود که با توجه به متن سنگین کتاب باعث خستگی خواننده می‌شود.

گرچه متن کتاب تخصصی، سنگین و فهم مطالب آن نیازمند دقت و آشنایی با برخی مبانی فلسفی و عرفانی است ولی از نقاط قوت این اثر، می‌توان به سبک نگارش نویسنده اشاره کرد که با ظرافتی خاص از واژگان ساده برای فهم مطالب پیچیده سود جسته است و برای فهم بهتر موضوع، مخاطب را در بخش پانویس به منابع مورد استفاده ارجاع می‌دهد. از سوی دیگر کل اثر از انسجام محتوایی خوبی برخوردار است، عناوین فصل‌ها به خوبی انتخاب شده گرچه در خصوص ترتیب فصل‌ها بهتر بود، فصل ششم که به بحث عرفان و زبان می‌پردازد پیش از فصل پنجم با موضوع عرفان و منطق آورده شود.

۵. نقد محتوایی اثر

استیس در بخش آغازین کتاب خود این سوال را مطرح می‌کند که عرفان چه حقایقی از جهان را که ذهن بشر از علم و عقل منطقی نمی‌تواند به آن دست یابد آشکار می‌کند؟ (stace, 1961: p14) در این پرسش یک پیش‌فرض پنهان است، به این معنی که حقایق عالم می‌تواند به طریق غیرعلمی و غیرمنطقی درک و دریافت شود. این موضوع در کنار مطالبی که در بحث‌های بعدی به آن اشاره می‌شود نشان می‌دهد که استیس تمایلات عرفانی داشته و این با آن چه در بخش پیشگفتار در خصوص تجربه‌گرایی و روش فلسفی خود برای یافتن حقیقت بیان می‌کند مغایرت دارد. (Moussaieff & Masson, 1976: p109)

در خصوص «تجربه» و «تعبیر» استیس معتقد است که تعبیر، همان چیزی است که مفکره به تجربه می‌افزاید تا آن را دریابد و تجربه و تعبیر گرچه از هم متمایزند ولی کاملاً جدا از هم نیستند به همین دلیل تجربه‌ای واحد دارای تعبیر مختلف است و این تعبیر در معرض اشتباه قرار دارند. همچنین استیس معتقد است عبارت *mystical idea* تقریباً همان معنای «تعبیر» را دارد ولی بر مفهومی دلالت دارد که در اصل تعبیری از یک تجربه عرفانی حقیقی است و بر این اساس هرچقدر هم که یک محقق بکوشد تا بر اساس براهین عقلی وحدت وجود را مطرح کند ولی وحدت وجود یک *mystical idea* محسوب می‌شود (stace, 1961: p37).

استیس در فصل دوم برای بیان مسئله وجه مشترک تجربه‌های عرفانی سعی دارد که تمام خصوصیات مشترک تجارب عرفانی را دسته‌بندی و ذکر کند، به‌طور مثال او در بخش سیر آفاقی هفت نمونه از تعبیر تجربه عرفانی عرفا را بدون ذکر نمونه‌ای از آیین

بودا و اسلام بیان می‌کند؛ و با توجه به هفت نمونه منتخب، هفت ویژگی مشترک برای این دست تجارب برمی‌شمرد بی‌آن‌که این ویژگی‌های مشترک در تمام آن هفت نمونه لحاظ شده باشند. (استیس؛ ۱۳۸۸: ص ۵۶) او در اثری دیگر که هشت سال پیش از عرفان و فلسفه نگاشت، چهار مشخصه را بین تجربه قدیسی مسیحی مانند مایستر اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۸ م) و کافری غیرمسیحی و غیر یهودی همچون افلوپین (۲۰۴-۲۷۰ م) مشترک دانسته است:

- در این تجربه [تجربه عرفانی] همه چیز یگانه است، هیچ تمایزی بین شاهد و مشهود (تمایز بین سوژه و ابژه)، هیچ تمایزی بین یک چیز با چیز دیگر، و هیچ افتراق یا جدایی یا تفکیکی در کار نیست.

- در نتیجه [ویژگی نخست]، بینش فراتر از عقل (عقل جزئی اکهارت) قرار می‌گیرد.
- سوم اینکه به همین دلیل این مقام ناگفتنی است - هیچ کلامی ممکن نیست این مقام را بیان کند، زیرا همه کلمات به تمایزات بین یک چیز و چیز دیگر متکی هستند، یعنی به عقل.

- این تجربه، از خود وارستگی، بهجت، سکون و آرامش است. (stace, 1961: p287)
استیس در میان این ویژگی‌های تجربه عرفانی مورد نخست را چکیده موارد دیگر دانسته است؛ «تجربه‌ای که به طور مستقیم به صورت بهجت، صلح و صفا و سعادت احساس می‌شود. این منشأ همه اسطوره‌ها درباره بهشت موعود است. علاوه بر این، تجربه دارای خصیصه سرمدیت است. زیرا از آنجا که مکان و زمان اصول انقسام‌اند و تجربه وحدت بی‌انقسام است، بنابراین «فراتر از زمان و مکان» است. (همان، ۲۹۶ و ۲۹۷)

در فصل سوم کتاب عرفان و فلسفه، استیس سعی دارد تا با بررسی نظرات مختلف در خصوص تجارب عرفانی وجود یا عدم وجود متعلق عینی در این تجارب و به بیان دیگر عینی یا ذهنی بودن آن‌ها بپردازد، زیرا گرچه خود عارف به عینی بودن تجربه‌اش اذعان دارد؛ ولی ناعارف نمی‌تواند چنین ادعایی را به راحتی بپذیرد.

از جمله دلایلی که برای عینی بودن تجارب عرفانی بیان شده است حجیت اتفاق آراء است که بر اساس آن اتفاق آراء عرفا در خصوص تجربه‌هایشان مؤید عینیت این تجربه‌هاست؛ (stace, 1961: p138) استیس در رد این سخن عنوان می‌دارد که صرف وفاق در باب یک تجربه برای تضمین عینیت آن کافی نیست؛ زیرا بسیاری از تجربه‌های حسی مانند توهمات و دویینی‌ها نیز کاملاً همگانی هستند. به همین دلیل او

انتظام به معنی «رابطه ثابت امور یا اجزای متکرر یک تجربه» را معیار عینیت، و بی‌انتظام بودن را معیاری برای اثبات ذهنی بودن یک تجربه در نظر می‌گیرد؛ (استیس؛ ۱۳۸۸: ص ۱۴۳) بر این اساس از آنجا که یک تجربه تنها زمانی می‌تواند منظم باشد که جزئی از نظام جهان باشد و از سوی دیگر تجارب عرفانی انفسی و آفاقی فاقد اجزای متمایز هستند، پس با روابط ثابت نظم جهان موافقت یا مغایرتی ندارند و دارای انتظام نبوده و نمی‌توانند عینی و حتی ذهنی شمرده شوند و با همین احتجاج نفس بسیط فردی یا همان نفس کلی و متعالی در تجارب عرفانی نیز فاقد وجود عینی و حتی ذهنی است؛ (stace, 1961: p146) و استیس تنها راه گریز از این بن‌بست استدلالی را در فراذهنی خواندن تجارب عرفانی می‌بیند (Ibid: p147) و سه دلیل برای فراذهنی بودن تجارب عرفانی بیان می‌کند:

- انتظام داشتن شرط لازم برای عینی بودن، و بی‌انتظام بودن لازمه ذهنی بودن یک تجربه است؛ ولی چون لفظ انتظام در جایی مصداق دارد که اجزای متکثر باشد و تکثر در قلمرو وحدت بی‌تمایز راه ندارد پس تجربه عرفانی فراذهنی است.

- اگر وحدت بی‌تمایز همان وحدت محض نفس جزئی باشد در این صورت نمی‌توان میان یک نفس بسیط و نفس دیگری فرقی نهاد، بنابراین ناگزیر به پذیرفتن نفس کلی هستیم، که غیر عینی و مستقل از هر ذهنیت فردی است.

- فراذهنی بودن خود جزوی از تجربه است نه تعبیر آن؛ پس خدشه ناپذیر است. (Ibid: pp196, 202)

حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر تجربه عارف فراذهنی است پس چرا عارف بر عینی بودن تجاربشان اتفاق نظر دارند؟ در پاسخ به این پرسش، استیس به نقل دو دیدگاه بسنده می‌کند:

۱. رفتن عارف از ناخودآگاه به خودآگاه؛ و چون ناخودآگاه خارج از ضمیر خودآگاه است عارف گمان می‌کند که دستخوش چیزی خارج از خود شده است؛ (Ibid: p154) که این بیان نه یک برهان فلسفی بلکه توجیهی روان‌شناختی محسوب می‌شود و چون خارج از حوزه بحث است نمی‌تواند پاسخی بر پرسش فوق باشد.

۲. احساس عینیت جزء تجربه عرفانی است نه تعبیر عقلانی آن؛ پس با هیچ برهانی نمی‌توان به اصل تجربه خدشه وارد کرد؛ که استیس پذیرفتن این سخن را

مقید به دو شرط می‌داند: یکی بازشناسی تجربه از تعبیر و دیگری عدم قلب ناخواسته توصیف تجربه توسط عارف. (Ibid: p154)

با توجه به عقیده استیسی مبنی بر این‌که اصولاً هیچ تجربه مطلقاً محض و ناب که تعبیری در آن رخنه نکرده باشد وجود ندارد، (Ibid: p204) هر دو شرط یاد شده مخدوش است و به دلایلی که بیان شد پرسشی که ابتدای بحث مطرح شد بدون پاسخ باقی ماند.

در ادامه استیسی عنوان می‌دارد که تعبیر عارف از تجربه خود هرگز اعتبار تقریباً بی‌چون و چرای توصیف او از تجربه‌اش را ندارد. (Ibid: p156) حال این پرسش مطرح می‌شود که اگر تعریف ما از تعبیر همان چیزی است که مفکره به تجربه می‌افزاید پس تفاوت آن با شرح و توصیف تجربه چه خواهد بود؟!

علاوه بر این دو نقد جدی به استیسی در فصل سوم وارد است؛ یکی همان‌گونه که پیش از این هم گفته شد کم‌توجهی او به عرفان اسلامی و علاوه بر این عرفان یهود به‌خصوص در نحله عرفان قبلا به عنوان یکی از مهم‌ترین جریان‌های عرفان یهود است؛ همین امر موجب شده که مطالب کتاب عرفان و فلسفه آن جامعیت تعمیم‌پذیری را که لازمه یک کار پژوهشی است نداشته باشد و بی‌اطلاعی نویسنده در حوزه‌های یاد شده راه را بر حدس و گمان‌ها گشوده و موجب شده است تا شاهد «شاید»ها و نقاط مبهم فراوانی در متن باشیم.

دیگر این‌که استیسی با توجه به نتیجه‌ای که در بحث پیشین گرفت تجارب عرفانی را فراذهنی (نه عینی-نه ذهنی) معرفی نمود و همین امر موجب شد تا در همان فصل بیان دارد که «تجارب عرفانی نه فقط در ظاهر، بلکه ذاتاً نیز فراتر از منطق و ادراک عقلانی است»، (stace, 1961: 175p) بحثی که در فصل پنجم که یکی از مهم‌ترین فصول کتاب با عنوان عرفان و منطق است می‌کوشد تا آن را اثبات کند! در حالی که این سخن استیسی جایی برای بحث در خصوص منطقی یا غیرمنطقی بودن تجارب عرفانی باقی نگذاشت، و آن چه بر ذهن متبادر می‌شود این است که او قصد دارد در فصل سوم فرضیه‌های دلخواه خود را که در فصول بعدی در اثبات آن‌ها می‌کوشد به خواننده دیکته کند.

با توجه به تجربه مستقیم عارف از نفس کلی یا خدا، استیسی سعی دارد تا در فصل چهارم نسبت میان خدا و جهان را در این تجربه مورد بررسی قرار دهد و به این پرسش پاسخ دهد که آیا این دو در تجارب عرفانی دارای یک گوهرند یا به کلی از هم

متمایزند؟ او برای پاسخ به این پرسش سه تعبیر دوگانه انگاری، یگانه‌انگاری و وحدت وجود را در تجربه عرفانی مطرح می‌سازد که بر اساس این سه تعبیر به ترتیب نسبت خدا و جهان نایکسانی بدون یکسانی، یکسانی بدون نایکسانی و یکسانی در نایکسانی است. (stace, 1961: p219)

استیس با توجه به این که وجود وحدت نامتمایز را هسته اصلی تجربه عرفانی می‌داند با ذکر دلایلی تعبیر یگانه‌انگاری صرف را مانند دوگانه‌انگاری مطلق نامقبول معرفی و وحدت وجود را چنین تعریف می‌کند که جهان با خدا یکی و از آن متمایز است، و چون ریشه در تجربه عرفانی دارد متناقض‌نماست، (Ibid: p213) که اگر هر جنبه حکم متناقض‌نمای وحدت وجود را به تنهایی در نظر بگیریم دیدگاهی دوگانه‌انگارانه یا یگانه‌انگارانه خواهیم داشت.

هم‌چنین استیس منشأ اصلی یکسان‌انگاری خدا و جهان را تجارب عرفانی آفاقی و منشأ اصلی یکسان‌انگاری خدا و نفس جزئی را در حالت وحدت، (Union) تجربه عرفانی انفسی معرفی می‌کند. (Ibid: p220) او معتقد است در عرفان اسلامی تعبیر عرفا اغلب دوگانه‌انگار و گاهی یگانه‌انگار است؛ در حالی که علاوه بر تجاربی که عرفای اسلامی بیان داشته‌اند از جمله حسین بن منصور حلاج و بایزید بسطامی و... بحث در خصوص وحدت شهودی از قرن سوم هجری میان عرفا رواج داشته که جنید بغدادی بیش از هم‌عصران خود به آن پرداخته است. شرح وحدت شهودی زمینه را برای بحث در خصوص وحدت وجود فراهم ساخت و در قرن هفتم هجری ابن عربی وحدت وجود را مطرح ساخت که بر این اساس در مقام مشاهده حق دیدن سراسر جهان دلیل بر حق بودن سراسر جهان است و عارف علاوه بر این که حق را در ممکنات می‌بیند او را عین ممکنات می‌داند، (میر باقری فرد، آقا حسینی، و رضائی؛ ۱۳۸۶: ص ۲۱۰) که حالت نخست در مقام جمع و حالت دوم در مقام جمع/جمع برای عارف رخ می‌دهد که در مقام اخیر، عارف وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را تجربه می‌کند. (ابراهیمی دینانی و جلالی پندری؛ ۱۳۸۹: ص ۲۴)

با توجه به نظرات استیس در فصل چهارم چنین می‌نماید که او تجربه وحدت عرفانی را با مقام فنای صوفیان معادل گرفته است، (stace, 1961: p219) و توجه او به تعبیری معطوف است که به وحدت شهودی اشاره دارند؛ در حالی که از نگاه عرفان اسلامی، در وحدت شهودی گرچه عارف به مقام فناء فی الله نایل می‌شود و غیر از حق و حتی خود را نمی‌بیند؛ ولی هنوز دوگانگی و بینوئی در میان است؛ زیرا در این مرحله

حجاب خلق از چهره حق برافتاده ولی هنوز حق خود حجاب خلق است، (ابراهیمی دینانی و جلالی پندری؛ ۱۳۸۹: ص ۱۱) پس می‌توان گفت تعابیر دوگانه‌انگارانه عرفا از تجربه وحدت عرفانی، مربوط به تجربه وحدت شهودی ایشان است؛ زیرا در مقامی بالاتر یعنی مقام بقاء بالله، عارف وحدت وجود را تجربه می‌کند و «حق را واحدی کثیر می‌بیند که در عین وحدت در جمیع ذرات کائنات ظهور و بروز کرده است». (همان، ص ۱۰) علاوه بر این، عارف وحدت شهودی پس از تجربه چنین وحدتی از حالت سکرآمیز خود خارج شده و پس از بازگشت به حالت عادی دوباره قائل به تمایز میان خالق و مخلوق می‌شود، (همان، ص ۱۲) و می‌توان گفت تعبیر دوگانه‌انگارانه او ناشی از ناپایداری وحدتی است که تجربه می‌کند. برخلاف او، عارف وحدت وجودی «با درک مقام صحو بعد از محو بدون آن که بیمی از ناپایداری حالات تثبیت نگشته خویش داشته باشد، حق را آن‌چنان که هست واحد متجلی در کثرات می‌بیند». (همان، ص ۱۳) به‌طور کلی معانی گوناگونی برای تجربه عرفانی بیان شده است؛ دو مفهوم آن عبارت است از:

- مفهوم گسترده تجربه عرفانی؛ تجربه معرفت‌بخش فراحسی-ادراکی یا فروحسی-ادراکی که حاصل آگاهی به واقعیت‌ها یا گزاره‌های واقع‌نما است که نوعاً با روش‌های ادراک حسی یا خویش‌نگری عادی قابل حصول نیست.

- مفهوم محدود تجربه عرفانی؛ اغلب مورد توجه فیلسوفان است و شاخه فرعی تجربه عرفانی در مفهوم گسترده آن محسوب می‌شود و بیشتر به تجربه وحدت‌آمیز فراحسی-ادراکی یا فروحسی-ادراکی توجه دارد. برای این گروه، اصطلاح عرفان به افعال و اقوال، متون، نگرش‌ها و سنت‌هایی اطلاق می‌شود که با تجربه وحدت‌آمیز پیوند داشته باشند. (وکیلی؛ ۱۳۸۵: ص ۷۱ و ۷۲)

و با توجه به مطالب کتاب عرفان و فلسفه می‌توان گفت تعریفی که استیس از عرفان و تجربه عرفانی مدنظر داشته است همین مفهوم اخیر بوده است؛ زیرا او مشهودات و مسموعات باطنی را به دلیل خاصیت حسی آن‌ها خارج از قلمرو پدیدارهای عرفانی که عاری از صور ذهنی حسی هستند قرار می‌دهد. (stace, 1961: p49) استیس با بیان مسئله وجه مشترک این دست تجربیات، تناقض‌نمایی و بیان‌ناپذیری را از جمله ویژگی‌های مشترک پدیدارهای عرفانی برمی‌شمرد که در ادامه این دو ویژگی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

شطح که خرمشاهی آن را در ترجمه معادل واژه Paradox قرار داده (استیس؛ ۱۳۸۸: ص ۲۶۲) نقطه غایی پیوند تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی است (بانوکریمی و برج‌ساز؛ ۱۳۸۵: ص ۲۱) و در اصطلاح عارفان عبارت است از حرکت و بی‌قراری دل هنگامی که وجد و بیان آن حالت با کلماتی در ظاهر ناپسند و غریب که باطنی درست و مستقیم دارد ولی درک آن برای غیر عارف مشکل است. (وکیلی و گودرزی؛ ۱۳۹۳: ص ۱۰۵)

در مورد تناقض‌نمایی موجود در زبان عرفا در شرح تجربیات خود دو نظر کلی وجود دارد، گروهی آن را به تعبیر تجربه ارتباط می‌دهند و معتقدند از آنجا که علم حضوری بدون واسطه هرگونه مفهومی توسط عارف کسب می‌شود؛ زمانی که عارف می‌خواهد آنچه را در خیال منفصل خود رؤیت نموده به صقع خیال متصل منتقل کند دچار مشکل می‌شود و احکام مقارنات مشهور را به خود مشهود تسری می‌دهد. (گرجیان؛ ۱۳۸۸: ص ۱۸) ولی گروه دیگر از جمله استیس معتقدند تناقضی که در بیان عارف وجود دارد نه از زبان بلکه مربوط به نفس تجربه اوست، این گروه تناقض‌آمیز بودن تجارب عرفانی را ناشی از محدودیت قواعد منطق می‌داند که اساساً به تجربیات عرفانی مربوط می‌شود نه تعبیر این تجارب. بیان به معنای در قالب لفظ درآمدن است و از آنجا که مشهودات عرفانی در قالب لفظ در نمی‌آیند به‌طور مطلق بیان‌ناپذیرند. (اسماعیلی؛ ۱۳۹۰: ص ۱۲۹)

استیس با توجه به پدیدارهای عرفانی مشترک عرفا، شطحیات ایشان را به دو گروه انفسی و آفاقی تقسیم نموده و از گروه اول سه شطحیه وحدت وجود، خلأ و ملأ و انحلال فردیت؛ و از گروه دوم به دو شطحیه کثرت در وحدت و وحدت در کثرت را مورد بررسی قرار می‌دهد که می‌توان دیدگاه‌های مطرح شده در خصوص شطحیات عرفانی و بیان‌ناپذیری این تجارب را به دو بخش کلی تقسیم نمود که استیس در دو فصل مجزا به آن پرداخته است:

۱. دیدگاه‌هایی که به بررسی ارتباط عرفان با منطق می‌پردازند؛ شامل نظریات شطحیه خطابی، سوء تألیف، تعدد مصادیق، تعدد معانی و نظریه تناقضات منطقی. استیس با رد تمام نظرات یادشده بیان می‌دارد که منظور عارف از فراتر بودن مکاشفات عرفانی از حوزه عقل، بیرون از حوزه معقول نیست بلکه منظور او بیرون از حوزه منطق است و شطح‌گویی عرفا نشان می‌دهد که که قوانین منطقی با تجارب عرفانی انطباق ندارد؛ زیرا حوزه منطق کثرت است و بر وحدت نامتمایز عرفا قابل حمل نیست؛ ولی در عین حال

میان این دو معاوضه‌ای وجود ندارد زیرا شطحیات عرفانی در حوزه نامنطق قرار می‌گیرند. (stace, 1961: pp271, 273)

با توجه به تاریخ نگارش کتاب عرفان و فلسفه در سال ۱۹۶۰ و نقدی که استیس بر قائلان تناقض منطقی وارد می‌کند می‌توان گفت که او از منطق چندارزشی فازی^۴ بی‌اطلاع بوده به همین دلیل هر آن‌چه را که با قوانین منطق دوارزشی ارسطویی ناسازگار بوده صریحاً غیرمنطقی معرفی کرده است.

در حالی که علاوه بر نظرات فوق دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که با نقد منطق ارسطویی و مبنا قرار دادن منطق فازی در رفع ابهام رابطه عرفان و منطق می‌کوشد. بر اساس این دیدگاه در کلیه شطحیات هر دو طرف گزاره همزمان دارای دو ارزش صدق و کذب هستند؛ زیرا بر خلاف منطق دوارزشی ارسطویی، منطق فازی یا امکان و تشکیک، فاقد مرزبندی مشخص بوده و قادر است تناقض موجود در تجارب عرفانی را توجیه نماید بدون این‌که آن‌ها را خارج از حوزه عقل و منطق قرار دهد. (وکیلی؛ ۱۳۹۳: ص ۱۲۴)

۲. دیدگاه‌هایی که به ارتباط عرفان با زبان اشاره دارند؛ شامل نظریه عواطف، نابینایی معنوی و مجازی بودن زبان عرفانی. استیس پس از رد نظرات یاد شده به حقیقی بودن زبان عرفانی اشاره می‌کند، او بیان می‌دارد که گرچه شهودهای عرفانی در حین تجربه بیان‌ناپذیرند ولی پس از تجربه بیان‌پذیرند و زبان عارف شطحیات تجربه را به‌درستی بیان می‌کند و زبان او فقط به این جهت متناقض‌نماست که تجربه‌اش متناقض‌نماست، (stace, 1961: p305) به همین دلیل عرفا حتی در توصیف خاطره تجربه‌شان هم قائل به بیان‌ناپذیری هستند و بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی نه یک مشکل عاطفی و زبانی بلکه مشکلی منطقی است و ایشان به اشتباه تصور می‌کنند که هیچ زبانی از عهده بیان خاطره تجربه عرفانی‌شان بر نمی‌آید (استیس؛ ۱۳۸۸: ص ۳۱۱). البته درست‌تر آن بود که استیس به جای استفاده از کلمه متناقض‌نما یا paradoxical در وصف تجربه عرفانی (stace, 1961: 305p) از واژه Contradictory استفاده می‌نمود، زیرا خود او در اثبات این سخن کوشیده که زبان عارف از آن جهت متناقض‌نماست که نفس تجربه او متناقض است.

علاوه بر نظرات فوق گروهی نیز معتقد به رمزی و نمادین بودن زبان عرفانی هستند؛ ایشان معتقدند معنی با تصویر پیوند ذاتی دارد و نماد با تجربه زاده می‌شود و محتوای واحدی دارند، برخلاف تمثیل که برای توصیف و قابل فهم کردن تجربه می‌کوشد. این

زبان ضرورتاً دو پهلوست و در آن بیشترین تشبیه حاوی بیشترین تنزیه است و این را عالی‌ترین مرتبه تجربه و زبان عرفانی می‌دانند که خدا به زبان انسان سخن می‌گوید و آن را شطح گویند. بنابر نظر ایشان زبان خدا زبانی نمادین است؛ زیرا تنها زبان نمادین می‌تواند حامل ابعاد مختلف یک موضوع باشد و محتوایی الهی بیابد. (بانوکریمی و برج‌ساز؛ ۱۳۸۵: ص ۲۲-۳۹)

فناپی در نقد نظر استیسی بیان می‌دارد که همه گزاره‌های عرفانی از سنخ شطحیات نیستند و از سوی دیگر شطحیات عرفا نیز به تناقض بازمی‌گردند و می‌توان شطحیات را به درستی به معنای معقول ارجاع داد (فناپی اشکوری؛ ۱۳۹۲: ص ۵۰) دو علت برای وارد نمودن چنین نقدی بر استیسی از سوی فناپی می‌توان بیان کرد؛ یکی مشکلی که در ترجمه واژه Paradox رخ داده و مترجم آن را معادل واژه شطح قرار داده است درحالی‌که هر شطح عرفانی متناقض (Contradictory) نیست؛ دیگری نزدیکی نظر فناپی به نظر گروهی است که معتقدند شطح از شدت وجد و غلبه حال و تنگی ظرف وجد درونی عارف در قالب کلمات فوران می‌کند و عارف در چنین حالتی متشابه می‌گوید بنابراین سخن او برای شنونده متناقض می‌نماید. (کبیر و جان‌محمدی؛ ۱۳۸۸: ص ۱۵۲) که بیان چنین سخنی از سوی گروه اخیر و فناپی به اعتقاد ایشان به طور و رای طور عقل بودن تجارب عرفانی و متشابه‌گویی عارف و متناقض‌نمایی این تجارب برای غیرعارف بازمی‌گردد. بر همین اساس فناپی با نظر استیسی مبنی بر ادعای بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی به دلیل مشکل منطقی و متناقض بودن نفس تجربه مخالف بوده و ایراد را بر شنونده تجربه وارد می‌داند نه گوینده آن، به همین علت بیان داشته است که استیسی تصور دقیقی از واژه تناقض نداشته است!

از دیگر نقدهایی که بر دیدگاه استیسی در بخش عرفان و زبان وارد شده است، نقد سیدحسین حسینی (۱۳۹۳: ص ۴۲) بر «مبهم و کلی بودن» ترکیب «پی بردن» در این جمله از استیسی است: «عنصر اساسی [تجربه عرفانی] بیشتر شبیه ادراک است، گرچه خود عرفا کلمه ادراک (Perception) را مناسب نمی‌یابند. مبنای ادراک‌گونه تجربه عرفانی، (پی بردن) به وحدت نامتمایز است» (استیسی؛ ۱۳۸۸: ص ۲۹۴). در حالی‌که کلمه apprehension به معنای «درک مستقیم و فوری» که در کنار واژه Perception به معنی «درک به واسطه ذهن یا حواس» به کار رفته؛ (stace, 1961: 282p) که به اشتباه «پی بردن» ترجمه شده است.

دو نظر در مورد سرنوشت نفس پس از مرگ وجود دارد؛ به اعتقاد گروهی از نظر شواهد فیزیولوژیکی، وابستگی ذهن و جسم و نظریه تکامل، خودآگاهی پس از مرگ نمی‌تواند باقی بماند و گروه دیگر به باقی ماندن خودآگاهی نفس پس از مرگ باور دارند که گروه اخیر خود به دو دسته تقسیم می‌شوند، که دسته اول به بقای هویت فردی و دسته دوم به پیوستن نفس به آگاهی کلی جهانی معتقدند.

استیس در فصل هفتم با توجه به احساس بی‌مرگی و نامیرایی در تجارب عرفانی که گرچه کلیت و صراحت ندارد ولی با بقای نفس پس از مرگ ارتباط دارد به بحث در خصوص بقای نفس در این تجارب می‌پردازد تا مسئله بقای خودآگاهی پس از مرگ را مورد بررسی قرار دهد. او در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد که عرفان شواهدی مخالف بقای نفس ارائه نمی‌کند (stace, 1961:p 320) و با توجه به شطحیه یکسانی در نایکسانی این مسئله را چنین توجیه می‌کند که گرچه مفهوم حیات اخروی متضمن از دست دادن وجود فردی است؛ ولی در عین حال فردیت معدوم نمی‌شود بلکه از آرامش فرجامین برخوردار می‌شود و این خود مؤید ذات شطح‌آمیز تجارب عرفانی است. (Ibid: p316) البته استیس معتقد است که شواهد آگاهی عرفانی بر بازگشت فرد به اصل خود تأکید دارد برخلاف نظر کسانی که قائل به بقای فردی در حیات اخروی‌اند؛ (Ibid: p315) و این در حالی است که در عرفان اسلامی معتقدان به وحدت وجود نیز علاوه بر اعتقاد به بقای هویت فردی و بهشت و جهنم به وحدت نفس جزئی و نفس کلی نیز باور دارند؛ (رسولی شریانی و عبداللهی؛ ۱۳۹۰: ص ۱۲۶) که لازمه این سخن اعتقاد به مراتب مختلف نفس است و تجربه یا تعبیری شطح‌آمیز محسوب نمی‌شود، بر این اساس نفوسی که در دنیا در حجاب بودند در آخرت نیز که باطن دنیاست هم‌چنان در حجاب خواهند بود ولی نفس مطمئنه به اصل خود بازمی‌گردد. آنچه که گفته شد در خصوص عرفای قبالی زوهری نیز صدق می‌کند که نشاما مانند نفس مطمئنه‌ی عرفای مسلمان، پس از مرگ به اصل و مبدأ خود بازگشت می‌کند. (شولم؛ ۱۳۸۵: ص ۳۰۹)

هم‌چنین استیس در ابتدای فصل یاد شده بیان می‌دارد که در غرب پیش از نظریه تکامل انسان اعتقاد بر این بود که انسان دارای نفس نامیرا و جانوران فاقد نفس بودند، (stace, 1961: 308p) و از آنجا که استیس در کتاب خود عرفان اسلامی را هم بخشی از عرفان غرب لحاظ کرده است، برخلاف نظر او تمام فلاسفه و عرفای مسلمان از صدر اسلام علاوه بر انسان قائل به وجود نفس برای تمام گیاهان و جانوران بوده‌اند.

استیس فصل پایانی کتاب خود را به بحث پیرامون عرفان و اخلاق و عرفان و دین اختصاص داده است. او در بخش نخست به نظریه عرفانی اخلاق اشاره می‌کند؛ زیرا گرچه نظریه‌های مختلفی در خصوص منشأ ارزش‌های اخلاقی مطرح شده است؛ از جمله فایده‌گرایی، سعادت‌گرایی، وظیفه‌شناسی و شهودگرایی اخلاقی؛ ولی عرفا منشأ اصیل ارزش‌های اخلاقی را عرفان می‌دانند؛ ایشان جدا انگاشتن نفوس جزئی انسان‌ها را علت رفتارهای غیراخلاقی و خودپرستی بیان می‌کنند. استیس در شرح نظریه عرفانی اخلاق اظهار می‌دارد چون احساسات بالقوه عرفانی یا همان عشق و محبت در نهاد تمام انسان‌ها نهفته است احساسات اخلاقی نیز از این مجرا به حوزه خودآگاه ایشان تسری می‌یابد، (Ibid: p325) پس اگر تجربه عرفانی را با توجه به مطالب پیشین فزادنی بدانیم که حاکی از وحدت با نفس کلی جهانی است در نتیجه به نظریه عرفانی اخلاق نیز ارتباط می‌یابد و چون طبق این نظریه ارزش‌های اخلاقی ریشه در تجربه عرفانی دارند ارزش اخلاقی نیز صرفاً امری وابسته به انسان نیست و در سرشت جهان منعکس و حال عرفانی در همه موجودات زنده مضمّن است؛ ولی در اغلب انسان‌ها و جانوران در اعماق نیمه خودآگاهشان مختفی می‌باشد و اثراتش را به صورت احساس عشق و هم‌دردی به سطح ضمیر خودآگاه انتقال می‌دهد. (Ibid: p316) البته استیس در ادامه چنین می‌افزاید که نظریه عرفانی اخلاق در صورتی اثبات می‌شود که بتواند تمام نظریه‌های رقیب را رد کند.

هم‌چنین او در بخش یاد شده عنوان می‌کند که در تفکر هندو این اعتقاد وجود دارد که ما هم‌اکنون با نفس کلی یکسانیم و همیشه هم بوده‌ایم؛ ولی آگاهی حسی-عقلی این یکسانی را در نمی‌یابد و آنچه در حالت اشراق رخ می‌دهد این است به یگانگی که در نهادمان بالقوه است فعلیت می‌بخشیم. (Ibid: p330) ولی آنچه که استیس به تفکر هندو و اوپانیشاد محدود می‌سازد در عرفان اسلامی نیز که شهود را برفاقتادن حجاب‌ها از چهره حق می‌داند به آن پرداخته شده است.

استیس رایج‌ترین اتهام اخلاقی را که به عرفا وارد شده فرار از زندگی و وظایف خطیر انسانی برای دست‌یابی به احساس آرامش و تیمن بیان می‌کند و این نقد را چنین پاسخ می‌دهد که گرچه صاحبان تجارب عرفانی می‌توانند این احوال را وسیله رضای خاطر خود قرار دهند؛ ولی این موضوع ذاتی خود عرفان نیست و سوء استفاده‌ای است که از عرفان شده است؛ بنابراین گرایش ذاتی عرفان به زندگی اخلاقی و اجتماعی و خدمت به هم‌نوع است. (Ibid: p340) سپس او در بخش دوم فصل یاد شده به بحث در

خصوص عرفان و دین می‌پردازد، و بیان می‌دارد که عرفان ذاتاً پدیده‌ای دینی نیست گرچه ممکن است با یکی از ادیان پیوند داشته باشد، و تجارب عرفانی می‌توانند به‌طور مستقل و فارغ از اعتقادات دینی شناخته شده رخ دهند هرچند که اغلب به احساسات دینی آغشته‌اند. (Ibid: p341) هم‌چنین عرفان به هیچ دین خاصی التفات بیشتری ندارد و معمولاً عرفا با توجه به محیط فرهنگی و اعتقادی که در آن رشد می‌یابند تجارب و احوال خود را تعبیر می‌کنند. از سوی دیگر استیسی معتقد است گرچه عرفان بخش اصلی و عمده ادیان هندی را تشکیل می‌دهد ولی در سه دین بزرگ الهی یهودیت، مسیحیت و اسلام تنها رگه باریکی از آن مشاهده می‌شود؛ و به‌طور کلی عرفان مستقل از همه این ادیان است؛ ولی در نقطه‌ای به یک‌دیگر نزدیک می‌شوند و آن نظر به فراسوی افق‌های دنیوی، چشم دوختن به ابدیت و نیز دست‌یابی به شور و حال مقدس و مینوی است. (Ibid: p342) فنایی برخلاف نظر استیسی معتقد است که دین ذاتاً عرفانی است به این معنی که دارای بعد عرفانی است، هم‌چنین عرفان راستین از راه دین قابل دست‌یابی است زیرا عرفان باطن دین است. (فنایی اشکوری؛ ۱۳۹۲: ص ۵۷) در نگاه نخست این پرسش مطرح می‌شود که چرا فنایی بُعد عرفانی دین را معادل ذاتی بودن آن گرفته است؟ از آن مهم‌تر چرا تنها به دلیل این‌که عرفان باطن دین است نتیجه می‌گیرد که عرفان نمی‌تواند کاملاً مستقل از دین باشد و دین اسلام چون به مقوله توحید تأکید بیشتری دارد پس بُعد عرفانی آن نسبت به سایر ادیان نیرومندتر است؟ در حالی‌که استیسی مبنای بحث خود را تجارب عرفانی قرار داده است و برای دست‌یافتن به چنین استدلالی نیاز است که به تمام ادیان چه غربی و شرقی و تجارب دینی و عرفانی آن‌ها تسلط کافی داشت، و این نقدی است که بر استیسی نیز وارد است.

در خصوص رابطه دین و عرفان می‌توان سخن محیی الدین ابن عربی عارف بزرگ قرن هفتم هجری را مبنی بر این‌که «و الاكمل من الكامل من اعتقد فيه كل اعتقاد و عرفه في الايمان و الدلائل و في الالحاد فان الالحاد ميل الي اعتقاد معين من اعتقاد فاشهدوه بكل عين ان اردتم اصابه العين فانه عام التجلي له في كل صورة وجه و في كل عالم حال...» (ابن عربی؛ فتوحات مکیه: ۲/۲۱۲) را شاهد مثالی قرار داد که حتی نزد عرفای دین‌دار نیز عرفان ذاتاً مستقل است؛ زیرا همان‌گونه که ابن عربی بیان می‌دارد در هر حال عارف نسبت خاصی با حق دارد هرچند جدا از دین یا حتی در مرحله نفی و انکار باشد.

۶. نتیجه گیری

استیسی معتقد است یک تجربه عرفانی تنها زمانی می‌تواند منتظم باشد که جزئی از نظام جهان باشد و چون تجارب عرفانی انفسی و آفاقی فاقد اجزای متمایز هستند، پس با روابط ثابت نظم جهان موافقت یا مغایرتی ندارند و نمی‌توانند عینی و حتی ذهنی شمرده شوند پس ناگزیر این تجارب را فراذهنی می‌خواند؛ ولی در پاسخ به این پرسش که چرا عرفا بر عینی بودن تجاربشان اتفاق نظر دارند، در مانده می‌ماند.

از نقاط ضعف عرفان و فلسفه استیسی تأکید او بر عرفان مسیحی و بودایی و بی‌توجهی به عرفان اسلامی و یهودی می‌باشد، که همین امر موجب شده مطالب کتاب یاد شده آن جامعیت را که لازمه یک کار پژوهشی است نداشته باشد و بی‌اطلاعی نویسنده در حوزه‌های یاد شده راه را بر حدس و گمان‌ها گشوده و موجب شده است تا شاهد «شاید»ها و نقاطی مبهم در متن باشیم.

استیسی وجود وحدت نامتمایز را هسته اصلی تجربه عرفانی و تعبیر «یگانه‌انگاری» و «دوگانه‌انگاری مطلق» را که وام گرفته از فلسفه هگل است نامقبول و وحدت وجود را با توجه به ذات متناقض‌نمای تجارب عرفانی قابل پذیرش معرفی می‌کند و در ادامه بیان می‌دارد که در عرفان اسلامی تعبیر عرفا اغلب دوگانه‌انگار و گاهی یگانه‌انگار است؛ در حالی که علاوه بر تجاربی که عرفای اسلامی بیان داشته‌اند بحث در خصوص وحدت شهودی از قرن سوم هجری میان عرفا رواج داشته است که زمینه را برای مطرح ساختن نظریه وحدت وجود در قرن هفتم فراهم ساخت، و یک دلیل بیان چنین ادعایی از سوی استیسی می‌تواند این باشد که تجربه وحدت عرفانی را با مقام فنای صوفیان معادل گرفته و توجه او به تعبیری معطوف بوده است که به وحدت شهودی اشاره دارند تعبیری که دوگانه‌انگارانه محسوب می‌شوند.

در بحث بقای نفس پس از مرگ نیز استیسی بیان می‌دارد که شواهد آگاهی عرفانی بر بازگشت فرد به اصل خود تأکید دارند که به اعتقاد او این سخن مخالف نظر کسانی است که قائل به بقای فردی در حیات اخروی هستند؛ و این در حالی است که عرفای اسلامی معتقد به وحدت وجود، به بقای هویت فردی و بهشت و جهنم نیز باور دارند که لازمه آن اعتقاد به مراتب مختلف نفس است.

هم‌چنین استیسی از جمله کسانی است که تناقض‌آمیز بودن تجارب عرفانی را ناشی از محدودیت قواعد منطق می‌داند که اساساً به تجربیات عرفانی مربوط می‌شود نه تعبیر این تجارب؛ بنابراین منظور عارف از فراتر بودن مکاشفات عرفانی از حوزه عقل، بیرون

از حوزه معقول نمی‌باشد بلکه منظور او بیرون از حوزه منطقی است. با توجه به تاریخ نگارش عرفان و فلسفه و نقدی که استیسی بر قائلان تناقض منطقی وارد می‌کند می‌توان گفت که او از منطق چندارزشی فازی، بی اطلاع بوده به همین دلیل هر آنچه را که با قوانین منطق دوارزشی ارسطویی ناسازگار به نظر می‌آید به صراحت غیرمنطقی معرفی کرده است؛ زیرا بر خلاف منطق دوارزشی ارسطویی، منطق فازی یا امکان و تشکیک، فاقد مرزبندی مشخص می‌باشد و قادر است تناقض موجود در تجارب عرفانی را توجیه نماید بدون این که آن‌ها را خارج از حوزه عقل و منطق قرار دهد. البته استیسی استناد به منطق را توسط کور مادرزادی که تنها جهان را با حس لامسه اش درک کرده و بر آن اساس احتجاج منطقی می‌کند بینایی ممکن نیست، قیاسی معنادار برای آنان که تجربه‌های عرفانی را غیر منطقی می‌دانند نمونه آورده است. (استیسی، ۱۳۹۰: ۲۹۸)

از اشکال‌های مهمی که بر استیسی وارد است روش بحث او در بعضی موارد است زیرا برخلاف روش تحلیل فلسفی که او در بخش مقدمه بر آن تأکید دارد در برخی موارد از این روش تخطی کرده و پیش از شروع بحث، نتیجه و پاسخ‌های از پیش آماده شده خود را ارائه می‌دهد که این موضوع روند اثبات قضیه مورد بحث را مختل می‌کند به گونه‌ای که چنین می‌نماید که او پاسخ‌های مورد نظر خود را پیش از طرح مسئله به مخاطب دیکته می‌کند و فرضیه‌های او از پیش اثبات شده‌اند.

پی‌نوشت

1 . -A Critical History of Greek Philosophy (1920)

این اثر با ترجمه یوسف شاقول در سال ۱۳۸۴ توسط دانشگاه مفید قم منتشر شد.

-The Philosophy of Hegel: A systematic exposition (1924)

این اثر دو جلدی توسط حمید عنایت در سال‌های مختلف توسط ناشران مختلف از جمله شرکت انتشارات علمی و فرهنگی بارها منتشر شد.

-The Meaning of Beauty (1929)

-The Theory of Knowledge and Existence (1932)

این اثر با ترجمه عزیزالله افشار در سال ۱۳۸۶ توسط نشر حکمت منتشر شد.

-The Concept of Morals (1937)

-The Nature of the World. An Essay in phenomenalist Metaphysics (1940)

-The Destiny of Western Man (1942)

-Religion and the modern mind (1952)

این اثر با ترجمه احمدرضا جلیلی و ویراست مصطفی ملکیان در سال ۱۳۹۰ توسط نشر حکمت منتشر شد.

-Time and Eternity (1952)

این اثر با ترجمه احمدرضا جلیلی در سال ۱۳۸۸ توسط دانشگاه ادیان و مذاهب قم منتشر شد.

-Mysticism and Philosophy (1960)

این اثر با ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، توسط شرکت انتشارات علمی و فرهنگی بارها منتشر شده است.

-Teachings of the Mystics (1960)

-Man against darkness, and other essays (1967)

این اثر توسط عبدالحسین آذرنگ در سال ۱۳۷۱ در انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر شد و پس از آن نشر هرمس (۱۳۸۰) آن را بازنشر کرد.

۲. بر اساس دیدگاه ساخت‌گرایان، تجارب یاد شده گوناگون بوده و قابل ارجاع به قسمی واحد نیستند و به وسیله پیش‌زمینه فکری، اعتقادی و فرهنگی صاحب تجربه ساخته می‌شوند، از مدافعان این دیدگاه می‌توان نینیان اسمارت، جان هیک، وین پراودفوت و استیون کتز را نام برد. (سلطانی و پورعظیمی؛ ۱۳۹۳: ص ۴۶) البته ساخت‌گرایی نیز خود به دو نوع شدید و ضعیف تقسیم می‌شوند: در نوع شدید آن ذات‌گرایی و وجود تجربه خالص بدون دخالت پیشینه تجربه‌کننده به‌طور کامل نفی می‌شود؛ ولی در نوع ضعیف آن تجربه عرفانی بدون مفهوم وجود ندارد و مفاهیم موجود تجربه را می‌سازند، که این نوع از ساخت‌گرایی تضادی با ذات‌گرایی ندارد؛ زیرا ذات‌گرایان تنها تجارب وجودی را بدون واسطه می‌دانند و معتقدند که در کشف‌های صوری و برخی مراتب کشف معنوی، مفهوم و پیشینه عارف دخالت دارد. (مهدوی نور و دیگران، ۱۳۹۱: ص ۹۰ و ۹۵)

۳. دو جایگاهی مغز و فروپاشی آن، یکی از نظریه‌های روان‌شناسی است که در سال ۱۹۶۷ توسط جولیان جینز در کتاب نقش آگاهی در فروپاشی ذهن دوجایگاهی یا دوساحتی مطرح شد، او با رویکردی تکامل‌گرا در چگونگی فاصله گرفتن مغز انسان از دیگر پستانداران، مغز انسان را دوبخش فرض می‌کند که یک بخش آن سخنگو (خدا) و دیگری فرمان‌بر (بنده) است و برای انسان‌های اولیه تا انسان‌هایی که شروع به تعامل با یکدیگر کردند قائل به ذهن دوجایگاهی، که عمل و تعامل دوبخش ذهنی یا مغزی آنها یعنی راست و چپ هنوز باهم هماهنگ و همگون نبوده، است این اسکیزوئید شدن مغز، آثارش تا کنون برجاست. این اثر جولیان جینز با دو ترجمه در ایران توسط نشر نی و نشر آگه منتشر شده است.

۴. Fuzzy logic: به معنای منطق امکان که به منطق فازی و منطق خاکستری هم شهرت دارد و برای نخستین بار توسط لطفی‌زاده در سال ۱۹۶۵ مطرح گردید. بر اساس این منطق بازه بسته [۰ و ۱] مجموعه ارزش‌های صدق در نظر گرفته می‌شود و اعداد بینابین نیز درجات مختلف صدق را نشان می‌دهند. هر چه عدد ارزش صدق به یک نزدیک تر باشد صادق تر و هر چه به صفر نزدیک‌تر باشد کاذب‌تر است. (وکیلی، ص ۱۲۳)

کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، آرزو و جلالی پندری، یدالله (۱۳۸۹)؛ «بنیانگذار وحدت وجود، حلاج یا ابن عربی؟»، مطالعات عرفانی، شماره ۱۱.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی (۱۹۴۶)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار إحياء الكتب العربیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی (بی تا)، *الفتوحات المکیه* (اربع مجلدات)، بیروت: دار الصادر، ج ۲.
- اسپیلکا، برنارد و دیگران (۱۳۹۰)؛ *روانشناسی دین بر اساس رویکرد تجربی*، ترجمه محمد دهقان، تهران: انتشارات رشد.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۰)؛ *برگزیده‌ای از مقاله‌های استیس*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: هرمس.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش، چاپ هفتم.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۹۰)، *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران: حکمت، ۱۳۹۰.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۹۰)؛ «مفهوم‌شناسی مسئله بیان ناپذیری عرفان»، حکمت عرفانی، شماره ۱.
- انزلی، عطا (۱۳۸۴)؛ «ساختگرایی و نظریه «حق معتقد» ابن عربی، فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی»، شماره ۲.
- بانوکریمی، امیر و برج ساز، غفار (۱۳۸۵)؛ «تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی (تجربه دیدار با خدا در سخن)»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران: شماره ۱۷۹.
- حسینی، سید حسین، (۱۳۹۳)؛ «نگاه طبیعی به عرفان: نقد و بررسی کتاب عرفان و فلسفه»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره ۳۱.
- رسولی شریانی، رضا و عبداللهی، امیر حسین (۱۳۹۰)؛ «اندیشه‌های آخرت‌شناسانه ابن عربی»، تاریخ فلسفه، شماره ۷.
- سلطانی، منظر؛ پورعظیمی، سعید (۱۳۹۳)؛ «بیان ناپذیری تجربه ی عرفانی با نظر به آرای مولانا در باب «صورت» و «معنا»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، شماره ۳۴.
- شولم، گرشوم؛ *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۵.

فنائی اشکوری، محمد (۱۳۹۲)؛ «فلسفه عرفان در ترازوی نقد تحلیل و نقد کتاب عرفان و فلسفه اثر والتر استیس»، *فلسفه دین*، شماره ۴.

کبیر، یحیی و جان محمدی، محمد تقی (۱۳۸۸)؛ «ارزیابی نظریه متناقض نمایی تجارب عرفانی استیس با نظر عارفان مسلمان با تأکید بر آراء ابن عربی»، *پژوهش نامه اخلاق*، شماره ۵.

گریان، محمدمهدی (۱۳۸۸)؛ «پژوهشی در فلسفه عرفان»، *قبسات*، شماره ۵۴.

مهدوی نور، سید حاتم و دیگران (۱۳۹۱)؛ «مقایسه ماهیت تجربه عرفانی بر اساس نظریه علم حضوری و حصولی علامه طباطبایی و ساخت گرای استیون کتس»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، شماره ۱۹.

میرباقری فرد، سید علی اصغر و دیگران (۱۳۸۶)؛ «مراتب توحید از دیدگاه جنید بغدادی»، *فصلنامه علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، شماره ۵۱.

وکیلی، هادی (۱۳۸۵)؛ «فلسفه تجربه عرفانی»، *قبسات*، ش ۴۰ و ۳۹.

وکیلی، هادی و گودرزی، پریسا (۱۳۹۳)؛ «شطحیات عرفانی از منظر منطق و تفکر فازی»، *حکمت معاصر*، شماره ۳.

Moussaieff Masson.J & Masson.T. C. (1976) The study of mysticism: A criticism of W. T. Stace, *Journal of Indian Philosophy*, Volume 4, Issue 1, pp 109-125.

Stace, Walter Terence(1961). *Mysticism and Philosophy*, London, Makmilan& CO LTD.