

نقدی بر کتاب عرفان و فلسفه

صبا فدوی*

محمی‌الدین قنبری**

چکیده

هدف از بررسی کتاب عرفان و فلسفه اثر والتر ترنس استیس (۱۹۶۷) نقد و تحلیل پیش‌فرض‌ها، خاستگاه، و نظریه کتاب در حل تناقض آمیز 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 حتی فراذهنی و ورای منطق است؛ حال آن‌که با طرح نظریه منطق فازی پس از استیس امکان بازنگری در این نتیجه وجود دارد. مغایرت پیش‌فرض‌های استیس در امکان درک حقایق به کمک عرفان و بنای او بر داشتن نگرش فلسفی به موضوع و هم‌چنین توجه نامتوازن کتاب در پردازش عمده سنت‌های عرفانی مسیحی و بودایی در مقایسه با عرفان‌های یهودی و اسلامی با توجه به نگرش ذات‌گرایانه استیس و در عین حال تأثیر متغیرهای دیگر در تجربه عرفانی از دیگر نقدهای وارد بر کتاب پیش‌رو است.

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

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 استیس اشاره کرد. پیش از والتر ترنس استیس (Walter Terence Stace 1967)، اشلایر ماکر (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: ۱۳۹۷/۰۴/۰۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۱۲

الگرنون چارلز سوینبرن (Algermon 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 دت سوزوکی (Daisetsu Teitaro Suzuki 1966) نیز به بحث فلسفی در مورد تجارب دینی و عرفانی پرداخته‌اند.

هدف مقاله حاضر ارائه توصیف و تحلیلی از نظریه استیس در کتاب *عرفان و فلسفه* است. او می‌کوشد، با توجه به تجربه‌هایی که به مدت ۲۲ سال در سرزمین‌های جنوب شرقی آسیا داشته است، 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» (استیس ۱۳۸۰: هفت). این نوشتار بر آن است که اساس سخنان استیس هم‌چنان با رویکردی که او دارد از معناداری برخوردار است و برخی نقدهایی که انجام شده است، ضمن راه‌گشایی و روشنی‌بخشی، خود به بازنگری نیازمندند که در حد وسع مقاله و بضاعت علمی بدان‌ها اشاره می‌شود.

پیش از این مقاله، Moussaieff Masson و Masson مقاله‌ای در نقد متن اصلی کتاب *عرفان و فلسفه* استیس در سال ۱۹۷۶ نگاشتند که محتوای کلی کتاب را بررسی کرده است. هم‌چنین دست‌کم سه مقاله از مسعود اسماعیلی (۱۳۹۰)، محمد فنائی اشکوری (۱۳۹۲)، و سیدحسین حسینی (۱۳۹۳) در بررسی ترجمه همین کتاب نگاشته شده است که اغلب مقاله‌های فارسی‌زبان ترجمه اثر یادشده را در نظر داشته و بر روشن‌شدن زوایای بحث کوشیده‌اند؛ برخی از نقدهای ایشان بر استیس ناشی از ترجمه اصطلاح‌هایی بوده است که استاد بهاءالدین خرمشاهی انجام داده‌اند 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 استیس، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی و رئیس انجمن فلسفه آمریکا (۱۹۵۰-۱۹۴۹)، نویسنده‌ای توانا در فلسفه بود و از خود یازده اثر فلسفی برجای گذاشت.^۱ از محورهای اساسی پژوهش‌های استیس می‌توان به دین و مدرنیسم، فلسفه هگل، معرفت‌شناسی، عرفان و فلسفه عرفان، و هم‌چنین نسبی‌گرایی اخلاقی اشاره کرد. چنان‌که پژوهش‌گر ارجمند، عبدالحسین آذرنگ، در یادداشت خود در ترجمه برگزیده‌ای از *مقاله‌های استیس* (صفحه هشت و نه) آورده‌اند، استیس بر ساده‌نویسی 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 (۱۹۶۱) هنوز هم این اثر مورد توجه محققان و فیلسوفان قرار دارد و به عنوان کتاب درسی در رشته های عرفان اسلامی و فلسفه تدریس می شود. به همین جهت پرداختن به نقد و بررسی آن منطقی و موجه به نظر می رسد.

کتاب از هشت فصل تشکیل شده است: ۱. تمهید مسئله؛ ۲. مسئله وجه مشترک؛ ۳. مسئله مابه 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 می توان از آن برای تحلیل جایگاه و دلیل نگارش کتاب عرفان و فلسفه بهره برد بخش پیش گفتار همین اثر است. استیس در بخش آغازین کتاب خود بیان می دارد هدف او از تألیف این اثر پژوهش در مورد تجربه عرفانی است و این که چه ارتباطی با مسائل فلسفی دارد. او بر این نکته تأکید می ورزد که تنها به عنوان فیلسوف به این مسئله نگاه می کند، نه عارف و برداشت فلسفی او تجربی و تحلیلی است، ولی نه تجربی گرایی به معنی قائل به حسی بودن همه تجربه ها و نه تحلیل گری به عنوان تنها مشغله فلسفه، بلکه به عنوان ابزاری برای کشف حقیقت. او این دو مسئله را دلیل مزیت اثر خود بر دیگر آثار فیلسوفان پیش از خود می داند و معتقد است تا پیش از نگارش این اثر متقدمان او در حوزه عرفان معضلاتی را که در این کتاب مطرح شده است حل نکرده اند و او ناگزیر بوده است، بی آن که از راه نمایی گذشتگان برخوردار باشد، طرحی نو دراندازد (Stace 1961: 6). البته نمی توان انکار کرد که استیس در کتاب خود مسائل و تحلیل هایی نو را به کار گرفته است، ولی افکارش به عنوان فردی تجربه گرا متأثر از دیدگاه ذات گرایانی چون ویلیام جیمز، شلایر ماکسر، و ردولف اتو بوده است. ذات گرایان برخلاف ساخت گرایان^۲ معتقدند تمام تجربه های دینی و عرفانی در ذات خود با هم تفاوتی ندارند و جملگی واجد عناصر مشترک اند و تنوع ظاهری آن ها به امور بیرونی چون زبان، فرهنگ، انتظارات، و پیش فرض ها باز می گردد (سلطانی و پورعظیمی ۱۳۹۳: ۴۵). نزدیک ترین دیدگاه به آنچه در مورد ذات گرایی گفته شد نظریه «حق معتقد» ابن عربی است که بی شک این نظریه می تواند مصداق محکمی برای سخن ذات گرایانی چون استیس باشد؛ زیرا براساس نظریه «حق

معتقد» ابن عربی وجود مطلق حق را هم چون آینه‌ای می‌انگارد که هرکس با نگاه در آن آینه صورت معتقد خویش را می‌بیند و همان را تأیید می‌کند (بنگرید به ابن عربی ۱۹۴۶: ۱۲۱) و هر شخص به تناسب اعتقادی که به حق تعالی دارد از مشاهده تجلی حق در سایر صور محروم است و آن‌ها را انکار می‌کند؛ ولی درعین حال او تجارب نهایی عرفانی فنا و بقای 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: ۳۹).

استیس فیلسوفی ذات‌گرا محسوب می‌شود، ولی درعین حال از موافقان اصل طبیعی است و معتقد است که آگاهی و حال عرفانی با توجه به ساخت 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؛ ازسوی دیگر، چون به کلی ذهنی نیستند و مابازای عینی دارند، پس ناگزیر باید پذیرفت که حال عرفانی هم معلول رویدادهای درون‌جسمی است و هم معلول وجود مطلق که حوزه بحث آن فقط در داخل طبیعت است (Stace 1961: 28).

آنچه استیس درمورد ارتباط تجارب عرفانی با ساختارهای روانی و فیزیولوژیک عارف بیان می‌دارد از موضوع‌های مورد بحث در حوزه روان‌شناسی دین است. از مهم‌ترین این بحث‌ها موضوع ذهن دوپاره و نظریه دوجایگاهی^۳ جولیان جینز است (اسپیلکا و دیگران ۱۳۹۰: 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 و با صفحه‌آرایی نه‌چندان چشم‌نواز به چاپ رسیده است. حروف‌نگاری ریز، فاصله کم سطرها، و پاراگراف‌های طولانی از نقاط ضعف اثر محسوب می‌شود که با توجه به متن سنگین کتاب باعث خستگی خواننده می‌شود. 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. ازسوی دیگر کل اثر از انسجام محتوایی خوبی برخوردار است؛ عناوین فصل‌ها به خوبی

انتخاب شده است، گرچه درمورد 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 سؤال 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: 14). در این پرسش پیش‌فرضی پنهان است، به این معنی که حقایق عالم می‌تواند به طریق غیرعلمی و غیرمنطقی درک و دریافت شود. این موضوع درکنار مطالبی که در بحث‌های بعدی به آن اشاره می‌شود نشان می‌دهد که استیس تمایلات عرفانی داشته است و این با آن‌چه در بخش پیش‌گفتار درمورد تجربه‌گرایی و روش فلسفی خود برای یافتن حقیقت بیان می‌کند مغایرت دارد (Moussaieff Masson and Masson 1976: 109).

درمورد «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، 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 محقق بکوشد تا براساس براهین عقلی وحدت وجود را مطرح کند، وحدت وجود یک mystical idea محسوب می‌شود (Stace 1961: 37).

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 آئین بودا و اسلام بیان می‌کند و باتوجه 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: 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 غیریهودی هم‌چون افلوطین (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؛
 - 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 متکی‌اند، یعنی به عقل؛
 - این تجربه از خود وارستگی، بهجت، سکون، و آرامش است (Stace 1961: 287).

استیس در میان این ویژگی‌های تجربه عرفانی مورد نخست را چکیده موارد دیگر دانسته است؛ «تجربه‌ای که به‌طور مستقیم به‌صورت بهجت، صلح و صفا، و سعادت احساس می‌شود. این منشأ همه اسطوره‌ها درباره بهشت موعود است. علاوه‌براین، تجربه دارای خصیصه سرمدیت است، زیرا از آن‌جاکه مکان و زمان اصول انقسام‌اند و تجربه وحدت بی‌انقسام است، بنابراین «فراتر از زمان و مکان» است (ibid.: 296-297).

در فصل سوم، استیس سعی دارد تا با بررسی نظره‌های مختلف در مورد تجارب عرفانی به 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، ناعارف نمی‌تواند چنین ادعایی را به راحتی بپذیرد.

از دلایلی که برای عینی بودن تجارب عرفانی بیان شده است حجیت اتفاق آراست که براساس آن اتفاق آرای عرفا در مورد تجربه‌هایشان مؤید عینیت این تجربه‌هاست (ibid.: 138). 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 دوبینی‌ها نیز کاملاً هم‌گانی‌اند. 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 تجربه در نظر می‌گیرد (استیس ۱۳۸۸: ۱۴۳). بر این اساس از آن‌جاکه تجربه تنها زمانی می‌تواند منتظم باشد که جزئی از نظام جهان باشد و از سوی دیگر تجارب عرفانی انفسی و آفاقی فاقد اجزای متمایزند، پس با روابط ثابت نظم جهان موافقت یا مغایرتی ندارند و دارای انتظام نیستند 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: 146). استیس تنها راه گریز از این بن‌بست استدلالی را در فراذهنی خواندن تجارب عرفانی می‌بیند (ibid.: 147) و سه دلیل برای فراذهنی بودن تجارب عرفانی بیان می‌کند:

- انتظام داشتن شرط لازم برای عینی بودن و بی انتظام بودن لازمه ذهنی بودن تجربه است؛ ولی چون لفظ انتظام در جایی مصداق دارد که اجزای متکثر باشد و تکثر در قلمرو وحدت بی تمایز راه ندارد، پس تجربه عرفانی فراذهنی است؛
- اگر وحدت بی تمایز همان وحدت محض نفس جزئی باشد، در این صورت نمی توان میان نفس بسیط و نفس دیگری فرقی نهاد؛ بنابراین ناگزیر به پذیرفتن نفس کلی هستیم، که غیرعینی و مستقل از هر ذهنیت فردی است؛
- فراذهنی بودن خود جزئی از تجربه است، نه تعبیر آن؛ پس خدشه ناپذیر است (ibid.: 196, 202).

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

۱. رفتن عارف از ناخودآگاه به خودآگاه؛ و چون ناخودآگاه خارج از ضمیر خودآگاه است، عارف گمان می کند که دست خوش چیزی خارج از خود شده است (ibid.: 154) که این بیان نه برهانی فلسفی، بلکه توجیهی روان شناختی محسوب می شود و چون خارج از حوزه بحث است نمی تواند پاسخی بر پرسش فوق باشد؛
۲. احساس عینیت جزء تجربه عرفانی است، نه تعبیر عقلانی آن؛ پس با هیچ برهانی نمی توان به اصل تجربه خدشه وارد کرد. استیس پذیرفتن این سخن را مقید به دو شرط می داند: یکی بازشناسی تجربه از تعبیر؛ و دیگری عدم قلب ناخواسته توصیف تجربه از سوی عارف (ibid.: 154).

باتوجه به عقیده استیس مبنی بر این که اصولاً هیچ تجربه مطلقاً محض و ناب وجود ندارد که تعبیری در آن رخنه نکرده باشد (ibid.: 204)، هر دو شرط یادشده مخدوش است و به دلایلی که بیان شد پرسشی که ابتدای بحث مطرح شد بدون پاسخ باقی ماند. در ادامه، استیس عنوان می دارد که تعبیر عارف از تجربه خود هرگز اعتبار تقریباً بی چون و چرای توصیف او از تجربه اش را ندارد (ibid.: 156)؛ حال این پرسش مطرح می شود که اگر تعریف ما از تعبیر همان چیزی است که مفکره به تجربه می افزاید، پس تفاوت آن با شرح و توصیف تجربه چه خواهد بود؟!

علاوه بر این، در فصل سوم دو نقد جدی به استیس وارد است: یکی همان گونه که پیش از این هم گفته شد کم توجهی او به عرفان اسلامی و علاوه بر این عرفان یهود

به‌خصوص در نحله عرفان قبلاً به‌عنوان یکی از مهم‌ترین جریان‌های عرفان یهود است. همین امر موجب شده است که مطالب کتاب عرفان و فلسفه آن جامعیت تعمیم‌پذیری را که لازمه 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 این که استیس، باتوجه به نتیجه‌ای که در بحث پیشین گرفت، تجارب عرفانی را فراذهنی (نه عینی - نه ذهنی) معرفی کرد 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» (ibid.: 175)، بحثی که در فصل پنجم که یکی از مهم‌ترین فصول کتاب با عنوان عرفان و منطق است می‌کوشد تا آن را اثبات کند! درحالی که این سخن استیس جایی برای بحث در مورد منطقی یا غیرمنطقی بودن تجارب عرفانی باقی نگذاشت، و آنچه به 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.

باتوجه به تجربه مستقیم عارف از نفس کلی یا خدا، استیس سعی دارد تا در فصل چهارم نسبت میان خدا و جهان را در این تجربه بررسی کند 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 دوگانه‌انگاری، یگانه‌انگاری، و وحدت وجود را در تجربه عرفانی مطرح می‌سازد که براساس این سه تعبیر به ترتیب نسبت خدا و جهان نایک‌سانی بدون یک‌سانی، یک‌سانی بدون نایک‌سانی، و یک‌سانی در نایک‌سانی است (ibid.: 219).

استیس، باتوجه 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.: 213) که اگر هر جنبه حکم متناقض‌نمای وحدت وجود را به‌تنهایی 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.: 220). او معتقد است در عرفان اسلامی تعبیر عرفا اغلب دوگانه‌انگار و گاهی یگانه‌انگار است؛ درحالی که، علاوه بر تجاربی که عرفای اسلامی از جمله حسین بن منصور حلاج و بایزید بسطامی و ... بیان داشته‌اند، بحث در مورد وحدت

شهودی از قرن سوم هجری میان عرفا رواج داشته است که جنید بغدادی بیش از هم‌عصران خود به آن پرداخته است. شرح وحدت شهودی زمینه را برای بحث درمورد وحدت وجود فراهم ساخت و در قرن هفتم هجری ابن عربی وحدت وجود را مطرح ساخت که بر این اساس درمقام مشاهده حق دیدن سراسر جهان دلیل بر حق‌بودن سراسر جهان است و عارف علاوه بر این که حق را در ممکنات می‌بیند او را عین ممکنات می‌داند (میرباقری فرد و دیگران ۱۳۸۶: ۲۱۰) که حالت نخست درمقام جمع و حالت دوم درمقام جمع‌الجمع برای عارف رخ می‌دهد که درمقام اخیر عارف وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را تجربه می‌کند (ابراهیمی دینانی و جلالی پندری ۱۳۸۹: ۲۴).

باتوجه به آرای استیس در فصل چهارم چنین می‌نماید که او تجربه وحدت عرفانی را با مقام فنای صوفیان معادل گرفته است (Stace 1961: 219) و توجه او به تعبیری معطوف است که به وحدت شهودی اشاره دارند؛ درحالی که ازمنظر عرفان اسلامی در وحدت شهودی گرچه عارف به مقام فنای فی الله نائل می‌شود و غیر از حق و حتی خود را نمی‌بیند، هنوز دوگانگی و بینوتی در میان است؛ زیرا در این مرحله حجاب خلق از چهره حق برافتاده است، ولی هنوز حق خود حجاب خلق است (ابراهیمی دینانی و جلالی پندری ۱۳۸۹: ۱۱). پس می‌توان گفت تعبیر دوگانه‌انگارانه عرفا از تجربه وحدت عرفانی مربوط به تجربه وحدت شهودی ایشان است، زیرا درمقامی بالاتر یعنی مقام بقاء بالله عارف وحدت وجود را تجربه می‌کند و «حق را واحدی کثیر می‌بیند که درعین وحدت در جمیع ذرات کائنات ظهور و بروز کرده است» (همان: ۱۰). علاوه بر این، عارف وحدت شهودی پس از تجربه چنین وحدتی از حالت سکرآمیز خود خارج می‌شود و پس از بازگشت به حالت عادی دوباره قائل به تمایز میان خالق و مخلوق می‌شود (همان: 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 تثبیت‌نگشته خویش داشته باشد، حق را آن‌چنان که هست واحد متجلی در کثرات می‌بیند» (همان: 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 واقع‌نماست 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: ۷۱-۷۲).

باتوجه 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 قرار می‌دهد که عاری از صور ذهنی حسی‌اند (Stace 1961: 49). استیس، با بیان مسئله وجه مشترک این دست تجربیات، تناقض‌نمایی و بیان‌ناپذیری را از ویژگی‌های مشترک پدیدارهای عرفانی برمی‌شمرد. در ادامه این دو ویژگی بررسی می‌شود:

شطح که خرمشاهی آن را در ترجمه معادل واژه paradox قرار داده است (استیس ۱۳۸۸: ۲۶۲) نقطه غایی پیوند تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی است (بانوکریمی و برج‌ساز ۱۳۸۵: 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 غیرعارف مشکل است (وکیلی و گودرزی ۱۳۹۳: 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 آن‌جاکه علم حضوری بدون واسطه هرگونه مفهومی از سوی عارف کسب می‌شود، زمانی که عارف می‌خواهد آن‌چه را در خیال منفصل خود رؤیت کرده است به صقع خیال متصل منتقل کند دچار مشکل می‌شود و احکام مقارنات مشهور را به خود مشهود تسری می‌دهد (گرجیان ۱۳۸۸: 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 آن‌جاکه مشهودات عرفانی در قالب لفظ در نمی‌آیند به طور مطلق بیان‌ناپذیرند (اسماعیلی ۱۳۹۰: ۱۲۹).

استیس، باتوجه به پدیدارهای عرفانی مشترک عرفا، شطیحات ایشان را به دو گروه انفسی و آفاقی تقسیم می‌کند و از گروه اول سه شطحیه وحدت وجود، خلأ و ملأ، و

انحلال فردیت و از گروه دوم دو شطحیه کثرت در وحدت و وحدت در کثرت را بررسی می‌کند که می‌توان دیدگاه‌های مطرح‌شده درمورد شطحیات عرفانی و بیان‌ناپذیری این تجارب را به دو بخش کلی تقسیم کرد که استیس در دو فصل مجزا به آن پرداخته است:

۱. دیدگاه‌هایی که ارتباط عرفان را با منطق بررسی می‌کنند؛ شامل نظریات شطحیه خطابی، سوءتألیف، تعدد مصادیق، تعدد معانی، و نظریه تناقضات منطقی. استیس با رد تمام نظرهای 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 نامتمايز عرفا قابل حمل نیست؛ ولی درعین حال میان این دو معاوضه‌ای وجود ندارد، زیرا شطحیات عرفانی در حوزه نامنطق قرار می‌گیرند (Stace 1961: 271, 273).

باتوجه 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 است، به همین دلیل هرآنچه را که با قوانین منطق دوارزشی ارسطویی سازگار بوده است صریحاً غیرمنطقی معرفی کرده است.

درحالی‌که علاوه بر نظرهای فوق دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که با نقد منطق ارسطویی و مبنا قراردادن منطق فازی در رفع ابهام رابطه عرفان و منطق می‌کوشد. براساس این دیدگاه در کلیه شطحیات هر دو طرف گزاره هم‌زمان دارای دو ارزش صدق و کذب است، زیرا برخلاف منطق دوارزشی ارسطویی، منطق فازی یا امکان و تشکیک فاقد مرزبندی مشخص است و قادر است تناقض موجود در تجارب عرفانی را توجیه کند، بدون این‌که آن‌ها را خارج از حوزه عقل و منطق قرار دهد (وکیلی ۱۳۹۳: 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 نظرهای یادشده به حقیقی بودن زبان عرفانی اشاره می‌کند. او بیان می‌دارد که گرچه شهودهای عرفانی درحین تجربه بیان‌ناپذیرند، 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: 305). به همین دلیل عرفا حتی در توصیف خاطره تجربه‌شان هم قائل به بیان‌ناپذیری‌اند و بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی نه 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: ۳۱۱). البته درست‌تر آن بود که استیس به جای استفاده از کلمه متناقض‌نما یا paradoxical در وصف تجربه عرفانی (Stace 1961: 305) از واژه contradictory استفاده می‌کرد، زیرا خود او در اثبات این سخن کوشیده است که زبان عارف از آن جهت متناقض‌نماست که نفس تجربه او متناقض است.

علاوه بر نظرهای فوق گروهی نیز معتقد به رمزی و نمادین بودن زبان عرفانی‌اند؛ 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 دوپهلوست 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: ۲۲-۳۹).

فنایی در نقد نظر استیس بیان می‌دارد که همه گزاره‌های عرفانی ازسرخ شطیحات نیستند و ازسوی دیگر شطیحات عرفا نیز به تناقض بازمی‌گردد و می‌توان شطیحات را به درستی به معنای معقول ارجاع داد (فنایی اشکوری ۱۳۹۲: ۵۰). دو علت برای وارد کردن چنین نقدی بر استیس ازسوی فنایی 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 فنایی 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: ۱۵۲) که بیان چنین سخنی ازسوی گروه اخیر و فنایی 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 فنایی با نظر استیس مبنی بر ادعای بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی به دلیل مشکل منطقی و متناقض بودن نفس تجربه مخالف است و ایراد را بر شنونده تجربه وارد می‌داند، نه گوینده آن. به همین علت بیان داشته است که استیس تصور دقیقی از واژه تناقض نداشته است!

از دیگر نقدهایی که بر دیدگاه استیس در بخش عرفان و زبان وارد شده است نقد سیدحسین حسینی (۱۳۹۳: ۴۲) بر «مبهم و کلی بودن» ترکیب «پی‌بردن» در این جمله از استیس است: «عنصر اساسی [تجربه عرفانی] بیش‌تر شبیه ادراک است، گرچه خود عرفا

کلمه ادراک (perception) را مناسب نمی‌یابند. مبنای ادراک گونه تجربه عرفانی (پی‌بردن) به وحدت نامتمایز است» (استیس ۱۳۸۸: ۲۹۴)، در حالی که کلمه apprehension به معنای «درک مستقیم و فوری» است که در کنار واژه perception به معنی «درک به واسطه ذهن یا حواس» به کار رفته است (Stace 1961: 282) که به اشتباه «پی‌بردن» 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. گروه اخیر خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: 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 با بقای نفس پس از مرگ ارتباط دارد، به بحث در مورد بقای نفس در این تجارب می‌پردازد تا مسئله بقای خودآگاهی پس از مرگ را بررسی کند. او در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد که عرفان شواهدی مخالف بقای نفس ارائه نمی‌کند (ibid.: 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.: 316). 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.: 315) 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: 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 گفته شد در مورد عرفای قبلاهی زوهری نیز صدق می‌کند که نشاما، مانند نفس مطمئنه عرفای مسلمان، پس از مرگ به اصل و مبدأ خود بازگشت می‌کند (شولم ۱۳۸۵: ۳۰۹).

هم‌چنین استیس در ابتدای فصل یادشده 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: 308). استیس در کتاب خود عرفان اسلامی را هم بخشی از عرفان غرب

لحاظ کرده است، اما 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 درباره 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 مورد منشأ ارزش‌های اخلاقی مطرح شده است، از جمله فایده‌گرایی، سعادت‌گرایی، وظیفه‌شناسی، و شهودگرایی اخلاقی، عرفا منشأ اصیل ارزش‌های اخلاقی را عرفان می‌دانند؛ ایشان جداانگاشتن 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.: 325)؛ پس اگر تجربه عرفانی را با توجه به مطالب پیشین فراذهنی 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 است و حال عرفانی در همه موجودات زنده مضمّن است؛ ولی در اغلب انسان‌ها و جانوران در اعماق نیمه خودآگاهشان مختفی است و آثارش را به صورت احساس عشق و هم‌دردی به سطح ضمیر خودآگاه انتقال می‌دهد (ibid.: 316). 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 یادشده 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 که به یگانگی که در نهادمان بالقوه است فعلیت می‌بخشیم (ibid.: 330). ولی آن‌چه استیس به تفکر هندو و اوپانیشاد محدود می‌سازد در عرفان اسلامی نیز، که شهود را برافتادن حجاب‌ها از چهره حق می‌داند، به آن پرداخته شده است.

استیس رایج‌ترین اتهام اخلاقی وارد شده به عرفا را 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 ارضای خاطر خود قرار دهند، این موضوع ذاتی خود عرفان نیست و سوءاستفاده‌ای است که از عرفان شده است؛ بنابراین گرایش ذاتی عرفان به زندگی اخلاقی و اجتماعی و خدمت به هم‌نوع

است (ibid.: 340). سپس او در بخش دوم فصل یادشده درمورد عرفان و دین بحث می‌کند 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 شناخته‌شده رخ دهند، هرچند اغلب به احساسات دینی آغشته‌اند (ibid.: 341). 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. ازسوی دیگر استیس معتقد است 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. به‌طور کلی عرفان مستقل از همه ادیان است، ولی در نقطه‌ای به یک‌دیگر نزدیک می‌شوند و آن نظر به فراسوی افق‌های دنیوی، چشم‌دوختن به ابدیت، و نیز دستیابی به شور و حال مقدس و مینوی است (ibid.: 341). فنایی برخلاف نظر استیس معتقد است که دین ذاتاً عرفانی است، به این معنی که دارای بعد عرفانی است. هم‌چنین عرفان راستین از راه دین قابل‌دستیابی است، زیرا عرفان باطن دین است (فنایی اشکوری ۱۳۹۲: ۵۷). در نگاه نخست این پرسش مطرح می‌شود که چرا فنایی بعد عرفانی دین را معادل ذاتی بودن آن گرفته است؟ از آن مهم‌تر چرا تنها به دلیل این که عرفان باطن دین است نتیجه می‌گیرد که عرفان نمی‌تواند کاملاً مستقل از دین باشد و دین اسلام چون بر مقوله توحید تأکید بیش‌تری دارد پس بعد عرفانی آن از سایر ادیان نیرومندتر است؟ درحالی که استیس مبنای بحث خود را تجارب عرفانی قرار داده است و برای دست‌یافتن به چنین استدلالی نیاز است که به تمام ادیان، چه غربی و چه شرقی، و تجارب دینی و عرفانی آن‌ها تسلط کافی داشت و این نقدی است که بر استیس نیز وارد است.

درمورد رابطه دین و عرفان می‌توان سخن محیی‌الدین ابن عربی عارف بزرگ قرن هفتم هجری را مبنی بر این که،

و الاكمل من الكامل من اعتقد فيه كل اعتقاد و عرفه في الايمان و الدلائل و في الالحاد فان الالحاد ميل الى 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 بی تا: ج ۲، ۲۱۲).

شاهدی 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. نتیجه‌گیری

استیس معتقد است تجربه عرفانی تنها زمانی می‌تواند منتظم باشد که جزئی از نظام جهان باشد و چون تجارب عرفانی انفسی و آفاقی فاقد اجزای متمایزند، 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 عینی‌بودن تجاربشان اتفاق نظر دارند درمانده می‌ماند.

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

استیس وجود وحدت نامتایز را هسته اصلی تجربه عرفانی و تعبیر «یگانه‌انگاری» و «دوگانه‌انگاری مطلق» را که وام‌گرفته از فلسفه هگل است نامقبول و وحدت وجود را باتوجه‌به ذات متناقض‌نمای تجارب عرفانی قابل‌پذیرش معرفی می‌کند و در ادامه بیان می‌دارد که در عرفان اسلامی تعبیر عرفا اغلب دوگانه‌انگار و گاهی یگانه‌انگار است؛ درحالی‌که علاوه‌بر تجاربی که عرفای اسلامی بیان داشته‌اند بحث درمورد وحدت شهودی از قرن سوم هجری میان عرفا رواج داشته است که زمینه را برای مطرح‌ساختن نظریه وحدت وجود در قرن هفتم فراهم ساخت و یک دلیل بیان چنین ادعایی ازسوی استیس می‌تواند این باشد که تجربه وحدت عرفانی را با مقام فنای صوفیان معادل گرفته است 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 استیس بیان می‌دارد که شواهد آگاهی عرفانی بریازگشت فرد به اصل خود تأکید دارند که به اعتقاد او این سخن مخالف نظر کسانی است که قائل به بقای فردی در حیات اخروی‌اند و این درحالی 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 استیس از کسانی است که تناقض‌آمیزبودن 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 نیست، بلکه منظور او بیرون از حوزه منطق 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 بی‌اطلاع بوده است و به همین دلیل هرآنچه را که با قوانین منطق دوارزشی ارسطویی ناسازگار به نظر می‌آید به صراحت غیرمنطقی معرفی کرده است؛ زیرا برخلاف منطق دوارزشی ارسطویی، منطق فازی یا امکان و تشکیک فاقد مرزبندی مشخص است و قادر است تناقض موجود در تجارب عرفانی را توجیه کند، 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 لامسه‌اش درک می‌کند و بر آن اساس احتجاج منطقی می‌کند که بینایی ممکن نیست قیاسی معنادار برای آنان که تجربه‌های عرفانی را غیرمنطقی 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 می‌کند و پیش از شروع بحث، نتیجه و پاسخ‌های ازپیش آماده 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 ازپیش اثبات شده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

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 دوجلدی با ترجمه حمید عنایت در سال‌های مختلف توسط ناشران مختلف از جمله 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 انتشارات 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 احمد رضا جلیلی و ویراست مصطفی ملکیان در سال ۱۳۹۰ توسط انتشارات حکمت منتشر شد.

-*Time and Eternity* (1952)

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

-*Mysticism and Philosophy* (1960)

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

-*Teachings of the Mystics* (1960)

-*Man Against Darkness, and Other Essays* (1967).

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

۲. براساس دیدگاه ساخت‌گرایان، تجارب یادشده گوناگون‌اند و قابل‌ارجاع به قسمی واحد نیستند و به‌وسیله پیش‌زمینه فکری، اعتقادی، و فرهنگی صاحب تجربه ساخته می‌شوند. از مدافعان این دیدگاه می‌توان نینیان اسمارت، جان هیک، وین پراودفوت، و استیون کتر را نام برد (سلطانی و پورعظیمی ۱۳۹۳: ۴۶). البته ساخت‌گرایی نیز خود به دو نوع شدید و ضعیف تقسیم می‌شود: 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: ۹۰، ۹۵).

۳. دوجایگاهی مغز و فروپاشی آن یکی از نظریه‌های روان‌شناسی است که در سال ۱۹۶۷ از سوی جولیان جینز در کتاب *نقش آگاهی در فروپاشی ذهن دوجایگاهی* یا *دوساحتی مطرح شد*. او با رویکردی تکامل‌گرا در چگونگی فاصله‌گرفتن 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 است، که عمل و تعامل دوبخش ذهنی یا مغزی آن‌ها یعنی راست و چپ هنوز با هم هماهنگ و هم‌گون نبوده است. آثار این اسکیزوئییدشدن مغز تاکنون برجاست. این اثر جولیان جینز با دو ترجمه در ایران توسط نشر نی و نشر آگه منتشر شده است.

۴. منطق فازی (fuzzy logic) به معنای منطق امکان که به منطق خاکستری هم شهرت دارد و برای نخستین بار لطفی زاده در سال ۱۹۶۵ آن را مطرح کرد. براساس این منطق بازه بسته [۰ و ۱] مجموعه ارزش های صدق در نظر گرفته می شود و اعداد بینابین نیز درجات مختلف صدق را نشان می دهند. هرچه عدد ارزش صدق به یک نزدیک تر باشد، صادق تر و هرچه به صفر نزدیک تر باشد کاذب تر است (وکیلی ۱۳۸۵: ۱۲۳).

کتاب نامه

- ابراهیمی دینانی، آرزو و یدالله جلالی پندری (۱۳۸۹)، «بنیان گذار وحدت وجود، حلاج یا ابن عربی؟»، *مطالعات عرفانی*، ش ۱۱.
- ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی (۱۹۴۶)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار إحياء الكتب العربیه.
- ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی (بی تا)، *الفتوحات المکیة* (اربع مجلدات)، ج ۲، بیروت: دار الصادر.
- اسپیلکا، برنارد و دیگران (۱۳۹۰)، *روان شناسی دین براساس رویکرد تجربی*، ترجمه محمد دهقان، تهران: رشد.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۰)، *برگزیده ای از مقاله های استیس*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: هرمس.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۹۰)، *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران: حکمت.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۹۰)، «مفهوم شناسی مسئله بیان ناپذیری عرفان»، *حکمت عرفانی*، ش ۱.
- انزلی، عطا (۱۳۸۴)، «ساخت گرایی و نظریه "حق معتقد" ابن عربی»، *فصل نامه پژوهشی اندیشه نوین دینی*، ش ۲.
- بانو کریمی، امیر و غفار برج ساز (۱۳۸۵)، «تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی (تجربه دیدار با خدا در سخن)»، *دانشگاه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۱۷۹.
- حسینی، سید حسین (۱۳۹۳)، «نگاه طبیعی به عرفان؛ نقد و بررسی کتاب عرفان و فلسفه»، *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، ش ۳۱.
- رسولی شریانی، رضا و امیرحسین عبداللهی (۱۳۹۰)، «اندیشه های آخرت شناسانه ابن عربی»، *تاریخ فلسفه*، ش ۷.
- سلطانی، منظر و سعید پورعظیمی (۱۳۹۳)، «بیان ناپذیری تجربه عرفانی با نظر به آرای مولانا در باب "صورت" و "معنا"»، *ادبیات عرفانی و اسطوره شناسی*، ش ۳۴.
- شولم، گرشوم (۱۳۸۵)، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نیلوفر.
- فتائی اشکوری، محمد (۱۳۹۲)، «فلسفه عرفان در ترازوی نقد تحلیل و نقد کتاب عرفان و فلسفه اثر والتر استیس»، *فلسفه دین*، ش ۴.

- کبیر، یحیی و محمدتقی جان‌محمدی (۱۳۸۸)، «ارزیابی نظریه متناقض‌نمایی تجارب عرفانی استیس با نظر عارفان مسلمان با تأکید بر آرای ابن عربی»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۵.
- گرجیان، محمد مهدی (۱۳۸۸)، «پژوهشی در فلسفه عرفان»، قبسات، ش ۵۴.
- مهدوی نور، سیدحاتم و دیگران (۱۳۹۱)، «مقایسه ماهیت تجربه عرفانی براساس نظریه علم حضوری و حصولی علامه طباطبایی و ساخت‌گرایی استیون کتس»، پژوهش‌نامه فلسفه دین، ش ۱۹.
- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر و دیگران (۱۳۸۶)، «مراتب توحید ازدیدگاه جنید بغدادی»، فصل‌نامه علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، ش ۵۱.
- وکیلی، هادی (۱۳۸۵)، «فلسفه تجربه عرفانی»، قبسات، ش ۳۹ و ۴۰.
- وکیلی، هادی و پریسا گودرزی (۱۳۹۳)، «سطحیات عرفانی از منظر منطق و تفکر فازی»، حکمت معاصر، ش ۳.

Moussaieff Masson J. and T. C. Masson (1976), "The study of Mysticism: A Criticism of W. T. Stace", *Journal of Indian Philosophy*, vol. 4, Issue 1.

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